



РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В СТРАНАХ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА RELIGION AND POLITICS IN THE MIDDLE EAST

DOI: 10.22363/2312-8127-2021-13-4-347-362

Научная статья / Research article

Религиозная политика султана Абдул-Хамида II в сирийских вилайетах Османской империи (1876–1909): методы и символы

Д.Р. Жантиев

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова,
125009, Российская Федерация, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1
zdimitry@yandex.ru

Аннотация. Автор рассматривает религиозно-политический курс османского султана Абдул-Хамида II (1876–1909), направленный на укрепление единства османского государства и общества на основе принципов ислама и реализацию данной стратегии в сирийских провинциях Османской империи. Исследование опирается на сообщения современников, а также научные работы на русском и английском языках. Особое внимание уделяется стратегической роли османской Сирии (включая Ливан и Палестину) в контексте стратегии укрепления религиозного авторитета султана как халифа всех мусульман и привлечению на службу султану видных идеологов и сторонников исламского традиционализма из сирийских вилайетов. Автор особо рассматривает роль личности и деятельности двух представителей мусульманской интеллектуальной элиты Сирии: суфийского шейха Абу-л-Худы ас-Сайяди как влиятельного приближенного султана, оказывавшего протекцию консервативно настроенным улама, а также Ахмада Иззет-паши ал-Абида, ставшего главным вдохновителем проекта строительства Хиджазской железной дороги. Также в статье выявлены особенности государственной политики османских властей в отношении религиозных меньшинств (как мусульманских, так немусульманских) и миграционных процессов в сирийских провинциях с учетом этноконфессионального фактора. В условиях ослабления международных позиций Османской империи и усиления иностранного вмешательства в ее внутренние дела Сирия давала пример относительно успешной модернизации с опорой на исламскую традицию. Конфессиональное самосознание при этом продолжало доминировать над этническим, а формировавшиеся чувства арабского и сирийского странового патриотизма не вступали в противоречие с принципом исламского единства подданных султана-халифа.

Ключевые слова: Османская империя, Абдул-Хамид II, ислам, Сирия, Ливан, Палестина, модернизация, традиционализм

© Жантиев Д.Р., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

История статьи: Поступила в редакцию: 26.06.2021. Принята к публикации: 28.07.2021.

Для цитирования: *Жантиев Д.Р.* Религиозная политика султана Абдул-Хамида II в сирийских вилайетах Османской империи (1876–1909): методы и символы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2021. Т. 13. № 4. С. 347–362. DOI: 10.22363/2312-8127-2021-13-4-347-362

Religious policy of Sultan Abdul-Hamid II in the Syrian vilayets of the Ottoman Empire (1876–1909): methods and symbols

D.R. Zhantiev

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University,
11, building 1, ul. Mokhovaya, Moscow, Russian Federation, 125009
zdimitry@yandex.ru

Abstract. The author examines the religious and political course of the Ottoman Sultan Abdul Hamid II (1876–1909), aimed at strengthening the unity of the Ottoman state and society based on the principles of Islam, and the implementation of this strategy in the Syrian provinces of the Ottoman Empire. The research is based on reports of contemporaries, as well as research works in Russian and English. Particular attention is paid to the strategic role of Ottoman Syria (including Lebanon and Palestine) in the context of strengthening the religious authority of the Sultan as the caliph of all Muslims and recruiting prominent ideologues and supporters of Islamic traditionalism from the Syrian vilayets to serve the Sultan. The author especially examines the role of two representatives of the Muslim intellectual elite: the Sufi sheikh Abu-l-Huda al-Sayyadi as a close associate of the Sultan who provided patronage to the conservative ulama, as well as Ahmad Izzet Pasha al-Abid, who became the main inspirer of the Hejaz Railway. The article also reveals the features of the state policy towards religious minorities (both Muslim and non-Muslim) and migration processes in the Syrian provinces. With the weakening of the international positions of the Ottoman Empire and the strengthening of foreign interference, Syria set an example of relatively successful modernization based on Islamic tradition. At the same time, confessional identity continued to dominate over ethnicity, and the emerging feelings of Arab and Syrian patriotism did not conflict with the principle of Islamic unity of the subjects of the Sultan-Caliph.

Key words: Ottoman Empire, Abdul-Hamid II, Islam, Syria, Lebanon, Palestine, modernization, traditionalism

Article history: Received: 26.06.2021. Accepted: 28.07.2021.

For citation: Zhantiev DR. Religious policy of Sultan Abdul-Hamid II in the Syrian vilayets of the Ottoman Empire (1876–1909): methods and symbols. *RUDN Journal of World History*. 2021;13(4):347–362. DOI: 10.22363/2312-8127-2021-13-4-347-362

Введение

Началу правления османского султана Абдул-Хамида II (1876–1909) предшествовала драматичная череда государственных дворцовых переворотов. В мае 1876 г. группа реформистски настроенных министров, вдохновляемая бывшим садразамом (великим везирем) Мидхат-пашой, свергла султана

Абдул-Азиза и возвела на престол его племянника Мурада V. Новый султан, оказавшийся душевнобольным, спустя три месяца также был отстранен от власти и заменен своим младшим братом Абдул-Хамидом II. Молодой султан под влиянием Мидхат-паши и его либерально настроенных сторонников 23 декабря 1876 г. согласился провозгласить конституцию (*канун-и эсаси*). Этот шаг, однако, не смог остановить нараставший к тому времени процесс иностранного вмешательства в дела османской державы, начавшийся на фоне восстаний христиан в Боснии и Герцеговине (1875–1877 гг.) и в Болгарии (апрель–май 1876 г.). Летом 1876 г. Сербия и Черногория воспользовались политическим кризисом в Османской империи и начали против нее войну при поддержке русских добровольцев. Отказ османского правительства предоставить автономии Боснии, Герцеговине и Болгарии привел к дальнейшему обострению ситуации и к вступлению России в войну против Османской империи весной 1877 г. Русско-турецкая война 1877–1878 гг. завершилась для османского государства тяжелым поражением, несмотря на некоторое смягчение ее последствий в ходе Берлинского конгресса 1878 г. Утрата значительных территорий на Балканах с преимущественно христианским населением явным образом проявляла неспособность османских властей сохранять территориальную целостность своей державы в конфликте с Россией. Появление на карте Европы Болгарии как автономного княжества (а фактически самостоятельного государства), австрийская оккупация Боснии и Герцеговины, а также британская оккупация Кипра означали значительное переустройство региона и указывали на переход Великобритании и Австро-Венгрии от стратегии сохранения статус-кво и защиты Османской империи от России к частичному разделу османских владений.

Конституция 1876 г. декларировала равные гражданские права для всех османских подданных в качестве единой политической нации (*османлы*) вне зависимости от этнической принадлежности и вероисповедания. Тем не менее, в 1878 г. на фоне неудач в Русско-турецкой войне конституционный процесс был прерван в результате бессрочного роспуска парламента (*Меджлис-и Умуми*), который султан не созывал вновь вплоть до 1908 г. Руководители либерально-конституционного движения из среды высшей османской бюрократии, в том числе Михдат-паша (вновь занимавший пост садразама с декабря 1876 по февраль 1877 гг.) после 1878 г., подверглись опале и репрессиям. Возложив вину за поражение в войне на своих министров и полководцев, в последующие три десятилетия султан Абдул-Хамид правил самовластно при поддержке группы верных приближенных и советников. Разочарование султана в либерально-конституционных методах правления естественным образом подталкивало монарха и его новое консервативно настроенное окружение к легитимизации султанской власти с использованием традиционных исламских принципов и символов. В государственной печати и пропаганде, в образовательной системе на всех уровнях стал подчеркиваться священный характер власти султана как халифа всех мусульман, повелениям которого подданные обязаны безоговорочно подчиняться. Важно отметить, что данные принципы четко соответствовали тексту конституции 1876 г.,

третья статья которой гласила о том, что верховная османская власть (султанат) включает в себя «великий исламский халифат» (*хилияфет-и кубра-йи исламийе*). Согласно Статье 4 падишах в качестве халифа являлся защитником религии ислама; Статья 5 устанавливала, что личность падишаха является священной (*мукаддас*) и неподотчетной (*гейр-и месъуль*) [1. Р. 341].

Закрепление статуса султана Абдул-Хамида II в качестве халифа с точки зрения концепции «изобретенных традиций»

Закрепление сакрального характера власти султана как халифа в конституции представляется возможным рассматривать в контексте концепции «изобретенных традиций» (по Э. Хобсбауму). Как отмечал Э. Хобсбаум, «в том, что касается связи с историческим прошлым, специфика «изобретенных» традиций заключается в том, что их связь с ним по большей части фиктивная. Коротко говоря, эти традиции представляют собой ответ на новые ситуации, принимающий форму отсылки к старым ситуациям» [2. Р. 2]. Британский исследователь, анализируя использование традиционных принципов и символов в процессе строительства наций и национальных государств в XIX в., обращал внимание на то, что «такие большие социальные общности явно не были органическими системами (*Gemeinschaften*) или даже системами общепринятых рангов» [2. Р. 9]. В конкретном случае с Османской империей претензии на халифат возводились к событиям завоевания Египта султаном Селимом I в 1517 г. и возникшему (возможно, гораздо позднее, в XVIII в.) представлению о том, что султану в то время были переданы полномочия халифа всех мусульман от ал-Мутаваккиля III – последнего номинального носителя халифского титула из династии Аббасидов, жившего при дворе мамлюкских султанов в Каире. Столетия спустя в контексте Восточного вопроса претензии османских султанов на халифат (и, следовательно, покровительство в отношении всех мусульман) были актуализированы в качестве ответной реакции на попытки Российской империи установить свое покровительство по отношению к православным османским подданным. Еще одной «изобретенной традицией» в данном контексте можно считать принцип османского гражданства, установленный в соответствии с законом от 1869 г. и закрепленный в конституции 1876 г., в соответствии с которым османское гражданство не зависело от религиозной или этнической принадлежности.

В своем стремлении сохранить османскую державу от дальнейшей дезинтеграции Абдул-Хамид II считал себя политическим наследником своего деда, султана Махмуда II, чье правление (1808–1839) было ознаменовано консервативными военно-административными преобразованиями с опорой на традицию сильной султанской власти, ставшими предвестником реформ эпохи Танзимата. В своем меморандуме, обращенном к османским министрам в августе 1901 г., султан Абдул-Хамид обращал особое внимание на четыре основополагающих принципа османской государственности, которые, по его убеждению, ни в коем случае не должны подвергаться сомнению или пересмотру в ходе любых государственных преобразований. На первое

место падишах ставил ислам как универсальную основу легитимности османского государства, следующим называл незыблемость династии Османов; третий принцип заключал в себе покровительство «двум благородным святыням» (*ал-Харамайн аш-Шарифайн*) в исламе – Мекке и Медине, а четвертый предполагал неизменность статуса Стамбула как столицы Османской империи [3. Р. 346].

Будучи глубоко верующим мусульманином и абсолютистом по убеждениям, султан Абдул-Хамид II при этом был сторонником модернизации как средства укрепления османской государственности и единства мусульман. По верному замечанию К. Карпата, султан «нередко восхищался Европой и ее цивилизацией, но не ее „культурой“» [4. Р. 15]. Он надеялся на то, что мусульманские общества с помощью выборочного заимствования научно-технических и политико-административных достижений со временем смогут усиливаться, подобно тому, как это удалось Западу, но при этом сохранят приверженность исламу как универсальной основе мировоззрения и этики. В правление Абдул-Хамида II получило импульс частное предпринимательство, ускорилось введение государственных земель в коммерческий оборот на основе османского земельного кодекса 1858 г. [5. Р. 103–108], мусульманская буржуазия начала расти сначала в аграрном, а затем в коммерческом секторе. Абдул-Хамид II не только сохранил результаты преобразований его предшественников в военно-административной и правовой сферах, но и поощрял (разумеется, в рамках цензурных ограничений) издательскую деятельность, публицистику, литературу, образование и науку, что способствовало расширению интеллектуальных горизонтов образованных слоев османского общества. Заявляя о приоритете исламской цивилизации, султан в то же время продолжал открывать ее для Запада. Что же касается минимизации пагубных (с точки зрения султана и его сподвижников) воздействий западной культуры, то основную роль в укреплении исламского сознания в этих целях были призваны играть не только государственная система образования и печать, но и традиционные исламские институты. Не ограничиваясь личным контролем за деятельностью правительственных ведомств и губернаторов (*вали*) провинций, султан стремился установить прямые связи с влиятельными провинциальными исламскими учеными (*улама*) и шейхами суфийских братств, с тем чтобы привлечь их к реализации государственной политики по укреплению общественной и интеллектуальной роли ислама в османском обществе.

Не испытывая особого доверия к османской бюрократии в целом, султан уделял особое внимание подбору кадров для своей личной дворцовой канцелярии (*мабейн*), служившей эффективным посредником между султаном и правительством (*Баб-и Али*, Высокая Порта) [6. Р. 1–5]. Подозрения относительно лояльности как либеральных бюрократов, одержимых конституционными идеями, так и высшего религиозного истеблишмента (прежде всего шейх-уль-ислама) с учетом трагического опыта дворцовых переворотов 1876 г. побуждали султана заручаться прямой поддержкой деятелей, влиятельных на провинциальном уровне, но не имевших прежде связей в столичных кругах. На протяжении трех десятилетий султан Абдул-Хамид II и

относительно небольшой штат его приближенных во дворце Йылдыз управляли все еще весьма обширной империей, владения которой простирались на трех континентах. Взяв на себя всю полноту власти, султан и его приближенные, благодаря распространению телеграфных сообщений с провинциями, оперативно получали информацию с мест и отдавали прямые распоряжения множеству должностных лиц, оставив лишь часть исполнительных полномочий во второстепенных вопросах великому везиру (*садразаму*) и другим министрам. Можно сказать, что централизация власти во время правления Абдул-Хаида II достигла наивысшего возможного уровня за всю историю Османской империи.

Роль и место сирийских вилайетов в контексте стратегии укрепления религиозного авторитета султана-халифа

Особое внимание султан и его сподвижники уделяли сирийским провинциям (*вилайетам*), которые в стратегическом плане служили своего рода связующим звеном между Анатолией, Ираком и, что особенно важно, Хиджазом – областью священных городов (Мекки и Медины). Кроме того, Дамаск традиционно воспринимался как «преддверие Мекки» и являлся отправным пунктом священного каравана хаджа, а Иерусалим (Аль-Кудс) также обладал особым статусом в исламе как третья по значимости исламская святыня. Османская Сирия в целом (включая Ливан и Палестину) в эпоху правления Абдул-Хаида II оставалась одной из наиболее стабильных частей османской державы, несмотря на свою конфессиональную пестроту и наличие, наряду с мусульманским суннитским большинством, значительных по численности конфессиональных и этно-конфессиональных меньшинств шиитов, друзов и алавитов, а также арабоязычных христианских общин (православных, греко-католиков (мелькитов), маронитов, сиро-яковитов и др.).

Уже ко времени начала правления Абдул-Хаида II османская элита вполне осознавала опасность дальнейшего европейского вмешательства в дела Османской империи под лозунгом защиты христианских подданных султана. Этот процесс напрямую затронул Сирию в период французской интервенции 1860–1861 гг. в Ливане, вызванной трагическими событиями друзо-маронитской резни и антихристианского погрома в Дамаске летом 1860 г. Растущая активность западных миссионеров (как католиков, так и протестантов) в прибрежных городах на сиро-ливанском побережье (особенно в Бейруте), которые действовали под покровительством правительств Франции, Великобритании и США, также вызывала опасения у османских властей. Британская оккупация Египта (1882 г.) после подавления восстания Ораби-паши не только не прекратилась, но приняла фактически бессрочный характер, создавая особую угрозу для османского суверенитета. Султан и его окружение вполне справедливо опасались того, что любая дестабилизация ситуации в османских владениях может быть использована той или иной западной державой (или даже коалицией держав) как повод для вмешательства и даже военной интервенции. Сохранение стабильности и территориальной

целостности становилось в сложившейся ситуации вопросом существования для османской державы.

В этих целях приоритетное внимание дворца к сирийским вилайетам, естественным образом приводило к привлечению на службу и возвышению тех исламских религиозных деятелей и представителей знатных семейств, которое были способны содействовать укреплению авторитета султанской власти на провинциальном уровне. Особое значение в контексте данной стратегии приобрело возвышение и вхождение в число ближайших приближенных и советников султана двух энергичных выходцев из Сирии – суфийского шейха братства рифайя Абу-л-Худы ас-Сайяди (1850–1909) и представителя знатного дамасского семейства ал-Абид-Ахмада Иззет-паши ал-Абида (1855–1924). Выходец из уважаемой провинциальной семьи сейидов (потомков пророка Мухаммада) в вилайете Халеп (Алеппо), шейх Абу-л-Худа был не только видным суфийским деятелем, но и красноречивым оратором, прекрасным памфлетистом и убежденным сторонником идеи исламского единства во главе с османским султаном-халифом. Степень его личного влияния на Абдул-Хамида II трудно определить, но важно отметить, что ни один сирийский алим или суфийский шейх ни до, ни после него не достигал такого особого положения среди султанского окружения в столичном дворцовом комплексе Йылдыз. Занимая одновременно должности шейха суфийского братства рифайя и шейх аль-машаиха (главы всех суфийских шейхов), Абу-л-Худа ас-Сайяди сформировал обширную патронажно-клиентельскую сеть, и фактически без его протекции или рекомендации в Сирии не могло состояться ни одно назначение на алимскую должность [7. Р. 131–140]. Используя как устную агитацию в среде суфийских братств (*турук*), так и печать, Абу-л-Худа ас-Сайяди и его единомышленники распространяли идею мистической сакральности султанской власти как непрерывной цепи духовной преемственности, соединяющей через десятки поколений ныне здравствующего султана с самим пророком Мухаммадом в качестве руководителя и защитника исламской общины (*Умма*).

Ахмад Иззет-паша ал-Абид в правление Абдул-Хамида II стал деятелем общегосударственного масштаба и одним из тех приближенных султана, которые пользовались его особым доверием. Прекрасно образованный представитель знатной землевладельческой семьи из Дамака, он приобрел известность как публицист и юрист, сделал карьеру на государственной службе, стал одним из личных секретарей султана (что в рамках структуры мабейн считалось особенно важной должностью), получил титул паши и особенно прославился в качестве главного организатора и руководителя проекта строительства Хиджазской железной дороги [8. Р. 195–197]. Данный проект приобрел особую значимость в контексте религиозной политики Абдул-Хамида II. Морские коммуникации в Восточном Средиземноморье и Красном море были фактически подконтрольны британцам со времени начала функционирования Суэцкого канала (1869 г.), а со времени британской оккупации Египта (1882 г.) военное присутствие Британской империи вблизи Хиджаза стало постоянным. В условиях такой уязвимости области священных городов

железная дорога, связывающая Дамаск с Мединой, была призвана стать не только стратегической магистралью для перевозки мусульманских паломников и (при необходимости) османских войск, но и своего рода материальным воплощением общих интересов мусульман под эгидой османского султана как покровителя ал-Харамайн аш-Шарифайн.

Хиджазская железная дорога как символ единения мусульман под властью Абдул-Хамида II

Абдул-Хамид II объявил о начале строительства Хиджазской железной дороги 2 мая 1900 г., но фактические работы начались в сентябре того же года. Чтобы подчеркнуть исламский характер грандиозного для своего времени замысла и, одновременно, его выгоды для османской Сирии, султан поручил общее руководство проектом Ахмаду Иззет-паше ал-Абиду. Возглавляемый им небольшой наблюдательный совет в Стамбуле был подотчетен лично султану, а основные финансовые обязанности были возложены на Центральную комиссию по строительству в Дамаске. Движущей силой проекта стали чиновники из числа сирийских арабов, кандидатуры которых были представлены Ахмадом Иззет-пашой либо согласованы с ним. Абдул-Хамид II лично содействовал реализации проекта строительства дороги и выделил для нее немалые средства из своей личной казны. Таким образом, в новых условиях и с использованием новых технических средств эпохи модернизации султан-халиф актуализировал тот стратегический курс, который еще в XVI в. был заложен его дальним предком Селимом I. Сбор средств на строительство Хиджазской железной дороги, проходивший как в самой Османской империи, так и за ее пределами, привлекал широкое общественное внимание к заботе султана и османских властей в целом об организации хаджа. С другой стороны, кампания по сбору средств, широко освещаемая в османской прессе, символизировала поддержку политики султана и признание первостепенной роли османов во главе Уммы. В Мекке ежегодная смена священного покрывала (*кисва*) Каабы с вышитым на нем именем султана проходило в пышной атмосфере и широко освещалось в прессе. Новое полотно доставлялось в Мекку, а старое – обратно в Стамбул через Дамаск с огромным караваном паломников, численность которого достигала 60 тыс. человек со всего мира. Дамаск, так же как Мекка и Медина, во время хаджа становился важным центром сбора и общения мусульман из различных стран и краев, а большую часть расходов на защиту и различные услуги паломникам несло правительство Османской империи. В 1906 г. султан отмечал, что его мечта о прокладке железной дороги из Сирии в Хиджаз становится реальностью: «Железная дорога (...) продемонстрировала, что мы [мусульмане] по-прежнему обладаем способностью к развитию и способностью противодействовать англичанам, которые использовали все средства для противодействия этой инициативе» [4. Р. 254]. Опасения в отношении способности британцев блокировать, при необходимости, Суэцкий канал для перевозки османских войск и грузов тем самым, парировались теми преимуществами, которые дорога давала османам как в военном, так и в коммерческом отношении.

Зримыми символами укрепления религиозного компонента османской власти в Сирии в правление Абдул-Хамида II также стало строительство мечетей, медресе и суфийских обителей (*завий*). Особое внимание, которое султан уделял делам Сирии, во многом объяснялось его опасениями в отношении процесса зарождения и роста местного сирийско-арабского надконфессионального самосознания, которое постепенно (хотя и довольно медленно) развивалось в течение позднего периода Танзимата среди растущего среднего класса в ряде крупных городов, особенно в Бейруте. По убеждению султана, чувство религиозного единства мусульман должно было превалировать над территориально-страновым патриотизмом. Султан считал, что идеи этнической «нации» и «расы» проповедовалась британцами для того, чтобы разделить турок и арабов и со временем спровоцировать восстания в Аравии и, возможно, в Сирии против османского владычества. В силу подобных опасений султан и его приближенные призывали мусульман «отдавать приоритет вере и любви к халифу и отодвинуть *хубб-уль-ватан* (любовь к территориальной родине) на второй план. Религиозная политика султана в Сирии (как и в других арабских вилайетах) очевидным образом была связана с поощрением образования и распространения печатного слова, но при этом центральная властная структура усиливала усилия по противодействию росту местного и регионального партикуляризма. Соответственно, частью государственной политики становилась поддержка консервативного идейно-религиозного течения среди сирийских суннитских улама – приверженцев как «общегосударственного» ханафитского, так и более распространенного в Сирии шафиитского мазхабов. По рекомендациям шейха Абу-л-Худы ас-Сайяди и Ахмада Иззет-паша ал-Абида султан охотно предоставлял выгодные должности и финансовые пособия тем авторитетным сирийским алимам и суфийским шейхам, которые, подобно известному шейху Йусуфу ан-Набхани (1849–1832), были готовы проводить курс на сохранение традиции и пропаганду священного характера султанской власти не только для османских подданных, но и для всего пространства исламского мира (*дар ал-ислам*). При этом факт поддержки со стороны султанского двора не исключал самостоятельности исламского традиционализма как значимого идеологического курса. Шейх Йусуф ан-Набхани, как наиболее яркий представитель данного консервативного течения среди своих современников, в силу своих убеждений, считал сложившуюся в Средние века систему исламских наук вполне совершенной и универсальной. Он подвергал жесткой критике тех улама, которые осмеливались призывать к возвращению практики самостоятельной рациональной деятельности богословов-законоведов с опорой непосредственно на Коран и Сунну (*иджтихад*) [9]. Крупнейшие медресе Дамаска оставались на рубеже XIX и XX веков цитаделью исламского традиционализма и консерватизма в тесной связи с суфизмом. Открытое выражение реформаторских взглядов на ислам, как правило, не считалось османскими властями поводом для преследований того или иного алима. Однако носителям таких взглядов был закрыт путь к получению султанской протекции, в то время как попавшие в сферу внимания султана энергичные традиционалисты-консерваторы, готовые аргументировать и отстаивать письменно и устно

сакральный характер султанской власти и османского халифата, могли рассчитывать на пенсии и награды [10. Р. 223–228]. В качестве одного из примеров можно привести успешную карьеру дамасского шейха Салиха ал-Мунайира, который, благодаря протекции Абу-л-Худы ас-Сайяди, был приглашен в Стамбул, получил награды от имени султана и занял считавшуюся весьма почетной должность преподавателя хадисов при Омейядской мечети. В своих трудах Салих ал-Мунайир приводил аргументы в поддержку сакральности власти султана с опорой на тексты Корана и Сунны [11. Р. 125–126]. Ключевой тезис его рассуждений представляется возможным выразить следующей формулировкой: «Подчинение султану равносильно подчинению самому пророку, а сопротивление воле султана равносильно сопротивлению воле самого пророка» [12. Р. 105].

Политика османских властей в отношении конфессиональных меньшинств в сирийских вилайетах

Отождествление исламской уммы с суннитским большинством среди мусульман, с точки зрения османских властей, ставило вопрос об отношении к несуннитским меньшинствам среди османских поданных – шиитам-имамитам, исмаилитам, друзам и алавитам. Принадлежность к суннизму и, особенно, к господствующему ханафитскому мазхабу подчеркивалась как проявление лояльности султану. До последней четверти XIX в. наличие несуннитских мусульманских общин в Сирии само по себе не вызывало беспокойства у османских властей. Более того, применительно к Горному Ливану султан и его правительство видели в лице друзской общины эффективный противовес претензиям маронитов на особые политические права. Что касается алавитской общины, компактно проживавшей в горных районах на северо-западе Сирии, то неопределенность и спорность конфессионального статуса алавитов в сочетании с активностью иностранных миссионеров в их среде стали недопустимым явлением в глазах султана и Порты. В качестве ответных действий османские наместники получали из Стамбула указания о строительстве суннитских мечетей и государственных школ в населенных алавитами местностях в целях распространения среди них суннитского ислама ханафитского мазхаба. Восприятие алавитов как «невежественных» мусульман, а не отдельной самобытной этноконфессиональной общины в правление султана Абдул-Хамида II стало доминантой в деятельности османских властей в Сирии. Распространение суннизма среди сирийских алавитов приняло характер последовательной государственной политики в вилайете Сирия и в северных округах вилайета Бейрут (после его создания в 1888 г.). Возведение за счет государственных средств десятков мечетей и школ, в которых алавитов воспринимали как обычных мусульман, сопровождалось донесениями провинциальной администрации о массовом переходе алавитов в суннитский ислам. Указанный процесс затронул не только округа (*санджаки*) Латакия и Триполи вилайета Бейрут, но также северные районы Горного Ливана и соседний санджак Хама вилайета Сирия. Тем не менее, дальнейший ход событий позволяет

сделать вывод о достаточно формальном (или даже фиктивном) характере обращения алавитов в суннизм и о сохранении алавитской общиной своего особого самосознания и религиозных практик. Регистрируясь в ходе османских переписей населения и получая османские удостоверения личности в качестве мусульман, алавиты получали возможность легально совершать сделки с недвижимостью и выступать свидетелями в османских судах, но на деле не меняли свою традиционную самоидентификацию [13. Р. 215–217]. Попытки султанских властей распространить среди алавитов суннизм также способствовали росту грамотности и социальных возможностей общины, прежде ведшей достаточно замкнутый образ жизни, и переселению части алавитов их горных районов в Латакию и прибрежные равнинные окрестности. Еще одним последствием строительства мечетей и школ для алавитов при участии османских властей стало более тесное общение представителей алавитской общины со своими соседями из числа мусульман-суннитов. Османские власти даже получали просьбы от местных жителей (алавитов) в горных районах санджака Латакия о строительстве мечетей и обучению их основам ислама [14. Р. 15].

Распространение среди алавитов османской системы государственного образования, в котором исламский компонент занимал весьма существенное место, может служить одним из многих примеров консервативной модернизации и унификации в отношении населения османской Сирии. За время правления Абдул-Хамида II число государственных учебных заведений разных уровней выросло в несколько раз. На рубеже XIX и XX вв. во всех сирийских вилайетах и отдельных санджаках насчитывалось в общей сложности свыше тысячи государственных начальных и средних школ, в стенах которых обучалось около 50 тыс. учеников [15. Р. 32].

Ремонт имеющихся и возведение новых мечетей в различных городах и провинциях Сирии также символизировало укрепление общественного порядка и эффективность политики султана в защиту ислама. «Двадцать лет тому назад я был убежден, что ислам в Турции приходит в упадок и едва ли хоть одна новая мечеть будет построена на этой земле, – сообщал находившийся в то время в Бейруте американский миссионер Генри Джессап. – Теперь из окон моего дома видны одновременно целых пять новых мечетей, возведенных за последние два десятилетия. <...> Несомненно, мы являемся свидетелями настоящего исламского возрождения» [цит. по: 16. Р. 182].

Одним из наиболее распространенных стереотипов, относящихся ко времени правления Абдул-Хамида II, является суждение о якобы дискриминационном и репрессивном отношении османских властей к представителям религиозных меньшинств. На материалах сирийских провинций указанный стереотип, однако, не выдерживает критики. Положение христианских общин Сирии в целом не ухудшилось в период правления Абдул-Хамида. Османские власти, за редкими исключениями, не противодействовали работе иностранных миссионеров в отношении местных христианских общин Сирии, Ливана и Палестины и созданию новых миссионерских учебных заведений (протестантских, католических и православных). Русские школы Православного

Палестинского Общества (создано в 1882 г.) к началу XX в. стали успешно конкурировать с западноевропейскими и американскими миссионерскими школами и колледжами.

Некоторые сирийские христиане именно в рассматриваемый период заняли видные административные посты как на провинциальном, так и на столичном уровнях. Особую известность приобрели представители маронитской семьи Мальхама. Селим Мальхама-паша (1851–1937) в 1893–1908 гг. занимал важный пост министра сельского хозяйства, лесов и шахт, а также выполнял важные дипломатические миссии. Его младший брат Наджиб Мальхама (1856–1927), также удостоенный титула паши, сделал карьеру на дипломатической службе, а с 1902 г. был назначен членом Государственного совета и, войдя в круг ближайших доверенных лиц и советников султана, выполнял конфиденциальные поручения Абдул-Хамида в сфере безопасности [17. Р. 13–15].

Вместе с тем на страницах консульских донесений и воспоминаний современников того времени, как и раньше, нередко встречаются примеры взаимных враждебных действий представителей различных религиозных общин. В 1895–96 гг. районы компактного проживания армян в северных округах вилайета Алеппо (юго-восток Анатолии) стали ареной ожесточенных вооруженных столкновений и резни, число погибших исчислялось тысячами. Однако трагические перипетии «армянского вопроса» в то время не отразились на положении армянских и других христианских общин в остальных районах Сирии. Как сообщал в 1896 г. российский консул в Дамаске А.П. Беляев, «в сирийском вилайете, например, за весь последний период времени злосчастных событий в Турции христиане пользовались совершенным спокойствием» [18]. Османские вали в сирийских провинциях, будучи, как отмечал Г. Джессап, «людьми разумными и опытными» [19. Р. 586], как правило, старались не допускать конфликтов в межконфессиональных отношениях.

Конфессиональный аспект миграционных процессов в османской Сирии в правление Абдул-Хамида II

Важным аспектом религиозной и социальной политики Абдул-Хамида II в сирийских провинциях было размещение десятков тысяч мусульманских переселенцев (*мухаджиров*) с Северного Кавказа. «Черкесская» (северокавказская) иммиграция в Османскую империю способствовала росту мусульманского населения сирийских вилайетов, освоению ранее неиспользуемых земель на пустынных юго-восточных рубежах (территории современных Иордании и Сирии) и созданию десятков новых населенных пунктов. Будучи хорошо вооруженными и проявляя при этом лояльность по отношению к османским властям, северокавказские мухаджиры стали опорой для османской администрации, противодействовали набегам арабских кочевых племен, обеспечивали порядок и безопасность [20. С. 60–69].

В то же время приезд значительного числа немусульманских переселенцев в Сирию воспринимался османским правительством с настороженностью.

В последней четверти XIX – начале XX вв. продолжался приток в Палестину немецких протестантских переселенцев из общины «Храмовое общество» (Tempelgesellschaft, «темплеры»), которые создали ряд земледельческих поселений в районах Яффы, Хайфы и Назарета. Из-за политического сближения с Германией и доброжелательных личных отношений между султаном Абдул-Хамидом II и кайзером Вильгельмом II османские власти не оказывали противодействия переселенческому движению немецких «темплеров». Иным было отношение султана и Высокой Порты к притоку еврейских переселенцев, начавшемуся в 1882 г. Османские власти стремились ограничить данный процесс, чтобы избежать в перспективе возникновения еще одного национального вопроса в своих владениях, способного привести к иностранному вмешательству. В 1882 г. османское правительство проинформировало иностранных подданных иудейского вероисповедания, желавших иммигрировать в османские владения, о том, что им не разрешается селиться в Палестине, а в других частях империи они могут селиться на постоянной основе только при условии отказа от иностранного подданства и принятия османского [21, Р. 313]. Позднее, в 1888 г., под давлением западноевропейских держав ограничения были смягчены: было объявлено, что они будут затрагивать только крупные группы еврейских переселенцев, но не коснутся тех, кто приезжает индивидуально.

В правление Абдул-Хамида II другим заметным миграционным процессом, охватившим сирийские вилайеты, стала эмиграция христиан (в основном из Горного Ливана и прибрежных районов Сирии и Ливана), принявшая к началу XX в. массовый характер. Данный процесс определялся, в первую очередь, экономическими причинами – заинтересованностью в относительно высоких заработках в странах Нового Света, куда и направлялась основная масса сиро-ливанских эмигрантов из Османской империи. Но многие эмигранты-марониты (составлявшие подавляющее большинство среди уезжающих) и христиане других конфессий опасались возобновления межконфессиональных столкновений с друзами, а также возможного призыва в османскую армию. Султанское правительство не препятствовало оттоку христианских подданных из своих владений, воспринимая уезжающих как потенциально беспокойный элемент.

Заключение

К началу XX столетия Сирия (*Билад аш-Шам*) представляла собой один из наиболее спокойных в политическом отношении и прочно связанных с имперским центром регионов Османской империи. Этому способствовал достаточно высокий уровень общественной безопасности и коммуникаций, развитие внешней торговли, рост образованности и постепенная интеграция местных элит (как мусульман, так и христиан) в османские государственные и социальные механизмы. Султан и его правительство демонстрировали терпимое отношение к немусульманским меньшинствам Сирии при условии их лояльности и возвышали тех чиновников из числа христиан, которые проявляли

способности и рвение на государственной службе. Примечательно, что сам султан и его сановники, подчеркивая исламский характер османского государства, использовали в качестве инструментов своей религиозной политики ряд заимствований из опыта, символики и риторики европейских держав. Например, широкое распространение приобрела демонстрация османского герба и исполнение османских гимнов, сочиненных в XIX в. при участии европейцев на османской службе. Весь комплекс утвержденных государственных практик и символов султан и его правительство стремились закрепить как незыблемую исламскую традицию, подчеркивающую священный характер османского правления. Положение Сирии в системе османских владений наглядно показывало, что процесс ослабления и территориальной дезинтеграции Османской империи в эпоху правления Абдул-Хамида II (1876–1908) не был линейным. Наряду с утратой большинства владений и политического влияния на Балканах, в азиатской части империи на протяжении XIX – начала XX вв. происходил параллельный процесс имперской консолидации. Во многом этому способствовало то обстоятельство, что арабоязычные мусульманские элиты сирийских вилайетов не только сохраняли свои земельные владения и высокий общественный статус, но и практически беспрепятственно инкорпорировались в османский государственный аппарат [22. P. 146–160]. Подавляющее большинство сирийских интеллектуалов воспринимали османское правление как полностью законное, и многие из них выступали в качестве апологетов религиозной политики Абдул-Хамида II [23. P. 7]. Османская Сирия при всем ее конфессиональном и этническом многообразии, уникальной истории и культуре давала пример относительно успешной модернизации с опорой на исламскую традицию, а развивающееся арабское национальное самосознание к началу XX в. не вступало в открытое противоречие с принципами османского подданства и исламского единства подданных султана-халифа.

Библиографический список

- [1] The Basic Law [Kanūn-ı Esāsī] of the Ottoman Empire of 23 December 1876 – Scientific English Translation // *Grote, Rainer; Röder, Tilmann J.* Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity. New York: Oxford University Press, 2012. P. 341–359.
- [2] *Hobsbawm E., Ranger T.* The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- [3] *Deringil Selim.* Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876–1909) // *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 23, No. 3 (Aug., 1991). P. 345–359.
- [4] *Karpat Kemal H.* The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State. New York: Oxford University Press, 2001.
- [5] *Kark R.* Consequences of the Ottoman Land Law: Agrarian and Privatization Processes in Palestine, 1858–1918 // *Chand R., Nel E., Pelc S. (eds).* Societies, Social Inequalities and Marginalization. Perspectives on Geographical Marginality. Cham: Springer International Publishing, 2017. P. 101–120.
- [6] *Wasti S. Tanvir.* The Last Chroniclers of the Mabeyn // *Middle Eastern Studies*. Vol. 32, No. 2 (Apr., 1996), P. 1–29

- [7] *Abu-Mahheh B.* Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi // *Middle Eastern Studies*. 1979. Vol. 15. P. 131–153.
- [8] *Farah C.* Arab Supporters of Sultan Abdulhamid II: Izzet al-Abid // *Archivum Ottomanicum*. 15 (1997). P. 195–197.
- [9] *Haddad G.F.* The Righteous Life and Blessed Works of the Poet of the Holy Prophet, the Pious Erudite Imām al-Qādī Yūsuf al-Nabhānī(1265/1849–1350/1932). Available from: https://www.livingislam.org/ir/d/nbh_e.pdf [Accessed 15.06.2021].
- [10] *Weismann I.* Between Sufi Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle // *Die Welt des Islams, New Ser.*, Vol. 41, Issue 2 (Jul., 2001). P. 206–237.
- [11] *Weismann I.* Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.
- [12] *Commins D.D.* Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria. New York: Oxford University Press, 1990.
- [13] *Winter S.* A History of the Alawis: from medieval Aleppo to the Turkish republic. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- [14] *Deringil S.* The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908 // *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 35, No. 1 (Jan., 1993), P. 3–29.
- [15] *Issawi Ch.* The Fertile Crescent, 1800–1914. New York: Oxford University Press, 1988.
- [16] *Tibawi A.L.* A Modern History of Syria, including Lebanon and Palestine. New York: St Martin's Press, 1969.
- [17] *Makzume Erol.* Sultan II. Abdülhamid'in Hizmetinde Selim Melhame Paşa ve Ailesi. İstanbul: MD Basımevi, 2019.
- [18] АВПРИ, ф. 151 “Полиитархив”, опись 482, д.752. Дамаск, 1896 г., л.127.
- [19] *Jessup H.H.* Fifty-three years in Syria. Volume II. New York, 1910.
- [20] *Бадерхан Ф.* Северокавказская диаспора в Турции, Сирии и Иордании (вторая половина XIX – первая половина XX века). М.: ИВ РАН, 2001.
- [21] *Mandel, Neville J.* Ottoman Policy and Restrictions on Jewish Settlement in Palestine: 1881–1908: Part I // *Middle Eastern Studies* 10 no. 3, 1974. P. 312–332.
- [22] *Roded Ruth.* Social Patterns Among the Urban Elite of Syria During the Late Ottoman Period (1876–1918) // *Palestine in the Late Ottoman Period Political, Social and Economic Transformation*. Ed. by David Kushner. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Press, 1986. P. 146–171.
- [23] *Masters Bruce.* The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918. A Social and Cultural History. New York: Cambridge University Press, 2013.

References

- [1] The Basic Law [Kanūn-ı Esāsī] of the Ottoman Empire of 23 December 1876 – Scientific English Translation. In: Grote, Rainer; Röder, Tilmann J. *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. New York: Oxford University Press; 2012, p. 341–359.
- [2] Hobsbawm E., Ranger T. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press; 1983.
- [3] Deringil Selim. Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876–1909). *International Journal of Middle East Studies*. 1991;(3):345–359.
- [4] Karpaz Kemal H. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press; 2001.
- [5] Kark R. Consequences of the Ottoman Land Law: Agrarian and Privatization Processes in Palestine, 1858–1918. In: Chand R., Nel E., Pelc S. (eds). *Societies, Social Inequalities and Marginalization. Perspectives on Geographical Marginality*. Cham: Springer International Publishing; 2017, p. 101–120.

- [6] Wasti S. Tanvir. The Last Chroniclers of the Mabeyn. *Middle Eastern Studies*. 1996;(2):1–29.
- [7] Abu-Mahheh B. Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi. *Middle Eastern Studies*. 1979;(15):131–153.
- [8] Farah C. Arab Supporters of Sultan Abdulhamid II: Izzet al-Abid. *Archivum Ottomanicum*. 1997;(15):195–197.
- [9] Haddad GF. The Righteous Life and Blessed Works of the Poet of the Holy Prophet, the Pious Erudite Imām al-Qādī Yūsuf al-Nabhānī (1265/1849–1350/1932). Available from: https://www.livingislam.org/ir/d/nbh_e.pdf [Accessed 15.06.2021].
- [10] Weismann I. Between Sufi Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafīyya from the Damascene Angle. *Die Welt des Islams*. 2001;41(2):206–237.
- [11] Weismann I. *Taste of Modernity: Sufism, Salafīyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden; Boston; Köln: Brill; 2000.
- [12] Commins DD. *Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press; 1990.
- [13] Winter S. *A History of the Alawis: from medieval Aleppo to the Turkish republic*. Princeton: Princeton University Press; 2016.
- [14] Deringil S. The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908. *Comparative Studies in Society and History*. 1993;35(1):3–29.
- [15] Issawi Ch. *The Fertile Crescent, 1800–1914*. New York: Oxford University Press; 1988.
- [16] Tibawi AL. *A Modern History of Syria, including Lebanon and Palestine*. New York: St Martin's Press; 1969.
- [17] Makzume Erol. *Sultan II. Abdülhamid'in Hizmetinde Selim Melhame Paşa ve Ailesi*. İstanbul: MD Basımevi; 2019.
- [18] Archive of Foreign Policy of the Russian Empire (AVPRI). Collection 151 “Political Archve”, aids 482, folder 752. Damascus; 1896, 127 p.
- [19] Jessup HH. *Fifty-three years in Syria*. Volume II. New York; 1910.
- [20] Baderhan F. *Severokavkazskaya diaspora v Turcii, Sirii i Iordanii (vtoraya polovina 19-go – pervaya polovina 20-go veka)*. [North Caucasian diaspora in Turkey, Syria and Jordan (second half of the 19th – first half of the 20th century)]. Moscow: Institut Vostokovedeniya RAN; 2001. (In Russ.)
- [21] Mandel Neville J. Ottoman Policy and Restrictions on Jewish Settlement in Palestine: 1881–1908: Part I. *Middle Eastern Studies*. 1974;10(3):312–332.
- [22] Roded Ruth. Social Patterns Among the Urban Elite of Syria During the Late Ottoman Period (1876–1918). In: *Palestine in the Late Ottoman Period Political, Social and Economic Transformation*. Ed. by David Kushner. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Press; 1986, p. 146–171.
- [23] Masters Bruce. *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918. A Social and Cultural History*. New York: Cambridge University Press; 2013.

Информация об авторе:

Жантеев Дмитрий Рустемович – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, 125009, Российская Федерация, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1, e-mail: zdimitry@yandex.ru

Information about the author:

Zhantiev Dmitry Rustemovich – candidate of sciences (history), associate professor department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, 11, building 1, ul. Mokhovaya, 125009, Moscow, Russian Federation, e-mail: zdimitry@yandex.ru