

И.Л. Алексеев

Khalīfat Allāh — Халиф [волею] Бога? К проблеме легитимации политической власти в халифате в эпоху Омеййадов*

В данной статье будет предпринята попытка осветить некоторые проблемы, связанные с религиозно-идеологическим оформлением верховной политической власти в халифате во время правления династии Омеййадов (661–750 гг.). Данный вопрос, казалось бы хорошо изученный в отечественной и мировой литературе [основную библиографию вопроса см.: Бартольд, 1966; Петрушевский, 1966; Большаков, 1998; Stone & Hinds, 1986], продолжает вызывать серьезные дискуссии. Вместе с тем очевидно, что этот вопрос имеет огромное значение как для изучения проблем религиозной легитимации власти в раннем исламе, так и для более адекватного понимания классической политической теории в исламе, а вслед за этим и всей арабо-исламской политической культуры в целом.

Предварительно необходимо обрисовать тот исторический и социально-политический контекст, в котором осуществлялось правление Омеййадов.

На 21 раби' ал-аууал 41 г. от хиджры / 25 июля 661 г. Р.Х., когда Хасан, сын четвертого праведного халифа 'Али, отказался от халифской власти в пользу основателя династии Омеййадов Му'авийи, рассматриваемая полития контролировала следующие территории: Аравию, Сирию, Палестину, Египет, часть Северной Африки (при этом за годы гражданской войны 656–661 гг. бóльшая часть североафриканских территорий [за пределами Египта] подчиненных при праведном халифе Усмани [644–656 гг.], вышла из-под контроля мусульман), Ирак, часть Закавказья, Иран и часть Средней Азии.

За период правления династии Омеййадов территория, контролируемая халифатом, значительно увеличилась, — были завоеваны вся Северная Африка, почти весь Иберийский полуостров (а в течение пары десятилетий под контролем халифата находился и Юг Франции), определенная часть Малой Азии, все Закавказье, вся Средняя Азия, часть Афганистана и долины Инда (Синд).

* | Автор считает своим долгом выразить глубокую признательность А.В. Коротаеву, оказавшему непосредственное влияние на ход и результаты данного исследования.

Уже в начале правления Омеййадов халифат имел ярко выраженную полиэтническую композицию. Арабы составляли в нем доминирующую этническую группу, но уже к 661 г. число неарабских подданных халифата многократно превышало число арабов. К 750 г. этот разрыв, естественно, еще более увеличился. Наряду с арабами, в подавляющем большинстве принявшими к этому времени ислам, другими крупными этноконфессиональными группами халифата были персы, изначально исповедовавшие зороастризм, но все больше и больше переходившие в ислам (так что число мусульман-персов вскоре оказалось сопоставимым с числом мусульман-арабов), христианское арамеоязычное население сиро-палестинского региона и верхней Месопотамии, в значительно меньшей степени подвергавшееся исламизации, копты Египта, лишь небольшая часть которых в рассматриваемый период приняла ислам, берберы Северной Африки, среди которых исламизация имела несравненно больший успех, слабо исламизированное романоязычное население Иберийского полуострова, устойчиво противостоявшие исламизации армяне и грузины, в значительно большей степени исламизированное население Азербайджана и т.д. Отметим, что часть населения халифата подверглась не только полной исламизации, но и значительной арабизации. Речь идет прежде всего о Йемене. В Верхней Месопотамии сохранился даже мощный очаг политеизма в районе города Харран, обитателям которого удалось добиться их отождествления с упоминаемыми в Коране сабиями.¹

Следует подчеркнуть, что в рассматриваемый период для заметной части населения региона прослеживается явно выраженное этническое (отличное от конфессионального) самосознание, что совсем не было характерно для того же самого региона через тысячу лет, когда конфессиональное сознание почти полностью подавило этническое. Стоит также подчеркнуть, что арабы в Омеййадском халифате выступали именно в качестве доминирующего этноса. При этом принятие ислама неарабами еще не давало им полного социального статуса. Дискриминация неарабов прекращается лишь после «аббасидской революции» 749–751 гг.

Несмотря на то, что классическая мусульманская историческая традиция склонна рассматривать эпоху Омеййадов как период отхода от исламского социально-политического идеала, именно при Омеййадах начинает формироваться в собственном смысле слова государственный аппарат халифата.

Мединская община, часто выдвигаемая многими авторами (как мусульманами, так и немусульманскими исследователями) как образец исламского **государства**, государством в строгом смысле слова названа быть не может. В.В. Бартольд отмечал: «Как и другие арабские

1 | Как было показано британским исследователем де Блуа [de Blois, 1995], на самом деле под сабиями в Коране подразумеваются манихеи, однако манихеи, по всей видимости, даже не пытались добиться своего отождествления с сабиями (и таким образом своей “легализации”), вследствие чего подвергались самым жестким преследованиям при Аббасидах.

города, Медина до Мухаммада не имела правильной политической организации <...>. Мухаммад своим влиянием прекратил раздоры между отдельными элементами населения и во имя войны за веру объединил его в одну «Божью общину», включив в нее, однако, и тех граждан, которые сохранили верность древнеарабскому язычеству или иудейству <...>. Община Мухаммада первоначально была только союзом прежних родовых и племенных организаций. Даже такой союз под властью одного лица казался некоторым арабам нарушением их прежней вольности» [Бартольд, 1966: 304].

Государственный аппарат халифата начинает формироваться лишь в период правления Му'авии.

«Был Му'авия первым в исламе, кто завел стражу (*harath*), и полицию (*shurtah*), и привратников (*bawwābūn*), и опустил завесы, и стал использовать в качестве секретарей христиан, и перед кем шли с копьями. Он стал брать *zakāt* с жалованья и сидеть на троне, а люди — ниже него. Он ввел диван печати²...» [Ya'qūbī, 1883, II: 276. Цит. по: Большаков, 1998, р. 166; см. также, например: Huart, 1987, р. 1979].

Омеййады не имели регулярной армии. Военно-политическая организация мусульманской империи представляла, по существу, федерацию «армий», контролировавших завоеванные территории и осуществлявших управление ими (Crone, 1999). Политическая система в начале Омеййадской эпохи характеризовалась высокой степенью децентрализации (см., например: Kennedy, 1986, р. 82–89). Только при 'Абд ал-Малике (685–705 гг.) стандартные арабские монеты пришли на смену имитациям византийских и сасанидских монет (см., например: Dixon, 1971; Kennedy, 1986, р. 98–99). При нем же стала развиваться и общехалифатская почтовая сеть (*barīd*) (см., например: Hartmann, 1987). Можно вполне уверенно сказать, что в раннеомейядскую эпоху государственный аппарат халифата находился в рудиментарном состоянии, хотя вместе с тем и наблюдался устойчивый процесс его усложнения и укрепления. Исламская государственность находилась в процессе своего становления, и этот процесс нуждался в определенном идеологическом осмыслении.

Наиболее распространенное и общепринятое представление о генезисе идеи верховной власти в раннем исламе сводится к следующему.

В раннеисламский период вплоть до смерти пророка Мухаммада, который был одновременно религиозным и политическим главой общины (*ummah*), его власть напрямую легитимизировалась Откровением. Признание пророческого статуса Мухаммада автоматически означало признание его политической власти. Поскольку Коран однозначно исключает возможность появления новых пророков после Мухаммада,

проблема легитимации политической власти возникла практически сразу после смерти Пророка, когда в мусульманской общине возникли разногласия о характере и принципах ее передачи.

В результате этих разногласий сформировались три основные концепции верховной власти в мусульманской политике — суннитская, шиитская и хариджитская. Сунниты отстаивали принцип выборности главы (*al-imām*) общины из числа курайшитов путем консенсуса мусульманской общины (*al-jamā'ah*) в лице ее элиты. На раннем этапе в качестве этой элиты рассматривались, прежде всего, *мухаджир*ы (совершившие вместе с Мухаммадом *хиджру* — переселение из Мекки в Медину в 622 г.). Шииты опирались на идею передачи власти в роду потомков Пророка по линии 'Али и Фатимы (*ahl al-bait*). Впоследствии эта идея дополнительно аргументировалась с помощью концепции имамата (*al-imāmah*), подразумевавшей передачу в роду Пророка особого эзотерического знания, которое придавало *ahl al-bait* особый, сакральный статус. Хариджиты отстаивали идею абсолютной выборности власти, при которой *имамом* мог стать любой мусульманин, признанный общиной достойным этого.

Вставший во главе мусульманской общины после смерти Мухаммада Абу Бакр носил, как принято считать, титул *khalīfat rasūl Allāh* — халиф Посланника Божьего. Традиционно термин *khalīfah* ('халиф') переводится в отечественной (и западной) исламоведческой литературе как «преемник», «заместитель». Таким образом, наиболее часто предлагаемый вариант перевода титула *khalīfat rasūl Allāh* на русский язык выглядит как «заместитель Посланника Аллаха» [см., напр. Большаков, 1998; Беляев, 1965; Петрушевский, 1966, и др.]. Однако проблема перевода термина *khalīfah* в реальности не столь однозначна и имеет существенное значение для понимания эволюции концепций власти в раннем и классическом исламе. Насколько нам известно, впервые на эту проблему обратил внимание У. Монтгомери Уотт [Watt, 1968; Watt, 1971; Watt, 1973].

Слово «халиф» дважды встречается в Коране в форме единственного числа (*khalīfah*), где так названы Адам и Дауд (библейский Давид) (2:28; 38:25), которые описываются как наместники Божии на земле, но ни в одном из этих контекстов речь, конечно, не идет о главе исламской политики. Также встречается употребление двух форм множественного числа этого слова (*khulafā'*, *khalā'if*). Среди мусульманских комментаторов Корана существовала дискуссия о точном смысле, в котором употребляется данное слово в каждом из этих случаев, однако окончательный консенсус так и не был достигнут. Основным источником затруднений, с которыми пришлось столкнуться комментаторам, было то, что корень *KHLF*, к которому восходит слово *khalīfah*, обладает крайне широким семантическим полем [О семантике корня *KHLF* в Коране см. Paret, 1970; подробный разбор позиций основных комментаторов см. Watt, 1971, p. 565–566].

Считается, что базовым значением *khalīfah* является «преемник», или, согласно ат-Табари, «тот, кто занимает чье-либо место после кого-либо в определенном отношении» [al-Tabarī, 1321/1903, note on 2:28 (30)]. Такой перевод, по мнению У.М. Уотта, можно считать вполне адекватным и исчерпывающим в тех случаях, когда употребляются формы множественного числа (*khulafāʾ*, *khalāʾif*). Однако в единственном числе *khalīfah* употребляется также в значении «лицо, осуществляющее властные полномочия в подчиненной форме», то есть, по существу, «наместник» [Watt, 1968, p. 32–33]. Так, в суфийской традиции термином *khalīfah* обозначается наставник среднего звена, подчиненный руководителю братства [Ислам, 1991: халифа]. Известный мухаддис Х в. Ибн Муджахид имел 84 ассистента, помогавших ему в процессе преподавания, которые также именовались *khalīfah* [Watt, 1971, p. 568].

Таким образом, термин *khalīfah* с самого начала имел как минимум два основных значения — «преемник» и «наместник». Косвенным подтверждением этому может также служить употребление производной корня *KHLF* в одной из южноаравийских надписей. Подобное словоупотребление, по мнению У.М. Уотта, могло повлиять и на арабское его значение, особенно в период, когда халифы стали обладать значительной политической властью [Watt, 1968: 33; Blachère, 1949, p. 241].

Однако, как представляется, изначально в арабо-мусульманской политической традиции термин *khalīfah* не имел значения «наместник». Как указывает У.М. Уотт, применительно к Абу Бакру термин *khalīfah* использовался не в кораническом значении этого слова. Поскольку Абу Бакр не был назначен Мухаммадом в качестве наместника, титул «халиф Посланника Божьего» не мог использоваться в таком значении. Первоначальным значением термина *khalīfah* в этом контексте должно было бы быть «преемник». Однако многозначность самого слова в арабском языке создавала широкий простор для интерпретаций данного термина [Watt, 1968, p. 32].

Классическая суннитская традиция признает первых четырех преемников Мухаммада (Абу Бакра, 'Умара, 'Усмана и 'Али), принадлежавших к ближайшим сподвижникам Пророка и выбранных на основе консенсуса общины, «праведными халифами» (*al-khulafāʾ al-rashīdīn*). Шииты не признавали первых трех халифов, считая их узурпаторами. Хариджиты признавали законными Абу Бакра и 'Умара, отвергая легитимность 'Усмана и 'Али. Согласно классической суннитской концепции, халиф не являлся носителем особого сакрального статуса. Он не мог вносить изменения в Божественный закон (*sharīʿah*), а был призван лишь обеспечивать его соблюдение.

Однако существует множество указаний, что в эпоху Омеййадов может быть замечена определенная тенденция изменения характера халифата, когда вместо титула *khalīfat rasūl Allāh* начинает употреб-

ляться титул *khalīfat Allāh* [см., например, Goldziher, 1967–71, p. 61; Arnold, 1924, p. 44, 51; Tyan, 1954; Abel, 1957, p. 29–45; Watt, 1968; Watt, 1971; Watt, 1973; Crone & Hinds, 1986].

Эти указания были суммированы и приведены в некоторую систему У.М. Уоттом [Watt, 1968; Watt, 1971; Watt, 1973]. Им была предпринята попытка показать, что не более чем через 30 лет после смерти Пророка Омеййады стали использовать титул *khalīfat Allāh* в значении ‘наместник Божий’, с целью повышения собственного статуса [Watt, 1971]. Помимо прочего, согласно Уотту, для обоснования своей интерпретации данного титула, подразумевавшего Божественное назначения *халифа*, Омеййады апеллировали к 25-му (26) аяту 38-й суры Корана, где Бог говорит Давиду:

«Мы поставили тебя наместником (*khalīfatan*) на земле, суди же людей по справедливости»³.

Другой коранический аят [2:28 (30)], где Бог говорит ангелам:

«Я поставлю на земле наместника»⁴,

имея в виду человека, а впоследствии повелевает ангелам поклониться ему [2:30 (34)], интерпретировался в том смысле, что статус *халифа* выше статуса ангелов и пророков [Watt, 1968, p. 33–34].

Анализ употребления данного титула дал основание предположить, что Омеййадами была предпринята попытка искусственной сакрализации власти правителя, что стало одной из причин возникновения устойчивой антиомейядской оппозиции, приведшей в итоге к свержению династии в 750–751 гг. [Watt, 1971, p. 572].

Концепция Уотта была развита П. Кроун и М. Хайндсом (Crone & Hinds, 1986). Во-первых, эти исследователи обращают внимание на случаи прямого употребления титула *khalīfat Allāh* применительно ко всем Омеййадам (исключая Марвана I, но включая ‘Усмана [Р. 6–11]). Во-вторых, указанные авторы отмечают, что наместники и судьи обращались к халифам за разъяснениями по спорным вопросам шариата, например по сложным проблемам наследственного права. (Р. 46–47), что абсолютно не укладывается в классическую концепцию *халифата*, так как с точки зрения классического исламского права (*al-fiqh*) закон (*al-shar‘*, *al-sharī‘ah*) является богоданным и не подлежит изменению. На основании анализа самых разных источников (от панегириков ал-Фараздака и Джарира до писем омеййадского наместника в Ираке ал-Хадждажа и халифов ал-Валида II и Йазида III) Кроун и Хайндс приходят к выводу, что при Омеййадах термин *халиф* понимался однозначно как *khalīfat Allāh* = «наместник Бога». Такое пони-

3 | Innā ja’alnāka fi-l-’ardi khalīfatan fa-hkum baina-n-nāsi bi-l-haqq

4 | Innī jī’ilun fi-l-’ardi khalīfatan

мание было настолько распространенным и не выглядело необычным для сторонников Омеййадов, что даже «антихалиф» Ибн аз-Зубайр характеризовался в поэзии как *khalīfat al-Rahmān*, с явной аллюзией на основного оппонента Мухаммада ал-Мусайлиму, принадлежавшего к южноаравийской («рахманистской»⁵) ветви автохтонной аравийской монотеистической традиции [Wakī, 1947–50, IV, p. 400, Цит. по: Crone, 1986, p. 12]. Более того, указанные авторы приходят к выводу, что сама по себе классическая доктрина *халифата* сформировалась, по сути, как реакция *‘улама’* на стихийную сакрализацию власти *халифа* при Омеййадах, которая рассматривалась «людьми религии» как угроза их собственной функции хранителей исламской традиции [Crone, 1986, p. 12–23, 43–59].

Большая часть исследователей исходила и исходит при оценке способов легитимации власти *халифа* в эпоху Омеййадов из более поздних источников ‘аббасидской эпохи, имеющих ярко выраженный антиомеййадский характер. Значительная часть проомеййадского материала практически не принимается во внимание [см., напр. Большаков, 1998: 169–170]. Особенно богатый материал в этом отношении дают произведения омеййадских панегиристов — прежде всего ал-Фараздака и Джарира. Эти авторы, например, не только впрямую называют омеййадских халифов *khalīfat Allāh*, но и в целом пользуются эпитетами, устанавливающими некоторую связь между родом Омеййадов и сферой сакрального. Так, матери Валида I и Йазиды II сравниваются, соответственно, с солнцем и Девой Марией [al-Farazdaq, 1960, I, p. 70, 144]. Халиф Сулайман именуется титулом *mahdī* [al-Farazdaq, 1960, I, p. 264]. В некоторых случаях *халиф* вообще приравнивается к пророку [al-Farazdaq, 1960, I, p. 124, II, p. 282]. В целом ряде случаев прямо утверждается, что *халифат* был дарован Омеййадам непосредственно Богом:

«Земля принадлежит Богу, и Он заповедал ее (*wallā-ha*) своему *халифу*» [al-Farazdaq, 1960, I, p. 24].

«Бог облагодетельствовал тебя *халифатом* (*khilafāh*) и праведным руководством (*al-hudā*), и не может быть изменено Божественное предназначение» [Jarīr, 1960, p. 380].

По мнению Уотта [Watt, 1971, p. 570], подобные характеристики представляют собой нечто большее, чем просто слова восхваления, так как халифу приписываются и важные религиозные функции:

«Если бы не *халиф* и не Коран, читаемый им, не было бы у людей ни суда, установленного для них, ни совместной молитвы» [Jarīr, 1960, p. 278].

5 | Об автохтонном аравийском монотеизме см., напр.: Пиотровский, 1984; Коротаев, 2003; Korotayev, A., Klimenko, V., & Prussakov, D. 1999.

Во всех этих случаях необходимо выяснить, что из этих панегириков можно считать отражением исторических реалий, и сформировать некоторое представление о том, какими аргументами пользовались Омеййады, чтобы оправдать свое притязание на власть. Этот вопрос до сих пор остается крайне дискуссионным.

Так, У.М. Уотт, поддержанный П. Кроун и М. Хайндсом, приходит к следующему выводу:

«В свете этого материала, в особенности имея в виду фразу, что Бог заповедал землю Своему халифу, перестает удивлять тот факт, что Джарир, как и целый ряд других авторов употребляют титул *khalīfat Allāh*» [Watt, 1971, p. 571. Подробную ссылку на употребление данного титула см. там же, прим. 27, детальный разбор случаев употребления *khalīfat Allāh* в различных контекстах см. Crone & Hinds, 1986, p. 4–24].

Исходя из этого, указанный автор считает необходимым пересмотреть устойчивое мнение, высказанное еще в одной из ранних работ И. Гольдциера [Goldziher, 1897, p. 331–338], о принципиальном различии в способах легитимации власти между Омеййадами и 'Аббасидами. Согласно этой точке зрения, Омеййады практически не использовали религиозной аргументации для утверждения своего статуса, превратившись, таким образом, в сугубо светских правителей. 'Аббасиды же, напротив, активно использовали весь потенциал исламской религиозно-правовой доктрины для обоснования своего права на руководство уммой. Исходя из этого общего представления, предполагается, что *khalīfat Allāh* должно пониматься как «преемник [Пророка], назначенный Богом». Уотт же, наоборот доказывает (а Кроун и Хайндс принимают эти доказательства), что контекст употребления титула *khalīfat Allāh* в проомеййадских источниках заставляет понимать его однозначно как «наместник Бога».

Позиция Кроун и Хайндса, восходящая к разработкам Уотта, была, например, решительно оспорена О.Г. Большаковым, фактически разделяющим точку зрения Гольдциера [Большаков, 1998, с. 169–170]. Прежде всего он подвергает сомнению документальность поэтических панегириков, считая, по-видимому, характеристику халифов, как «наместников Божьих», лишь риторической фигурой. Эта точка зрения подкрепляется тем, что, действительно, нет прямых свидетельств официального употребления титула *khalīfat Allāh* ни в каких других источниках, кроме поэзии, а ссылки на панегирики, по его выражению, «столь же мало документальны, как уподобление правителей солнцу» [Большаков, 1998, с. 169]. Однако основной аргумент Большакова состоит в том, что претензии Омеййадов на статус сакральных правителей, минуя легитимацию их власти волей общины, выраженные в употреблении титула *khalīfat Allāh*, должны были бы быть непременно замечены их оппонен-

тами. Однако, как указывает упомянутый автор, Омеййадов обвиняют в чем угодно, кроме претензий на божественный характер их власти⁶. Таким образом, Большаков считает, что *khalīfat Allāh* означало не «наместник Бога», а «халиф [волею] Бога» [Большаков, 1998, с. 170].

Этот аргумент требует более подробного рассмотрения. В действительности, точка зрения, высказанная О.Г. Большаковым, полностью отвечает классическим представлениям арабо-мусульманской исторической традиции, сформировавшейся в основном в эпоху 'Аббасидов. Данная традиция, во многом основанная на более ранней антиомеййадской пропаганде, резко противопоставляла Омеййадов, отошедших от нормативного ислама и идеалов мединской общины, 'Аббасидам, вернувшим умму на праведный путь. В этом ракурсе основным лейтмотивом антиомеййадских высказываний становилось подчеркивание всяческого отсутствия какой бы то ни было связи омеййадской власти с божественными установлениями и отсутствия не только божественной санкции их власти, но даже и претензии на нее.

Действительно, упоминание претензий Омеййадов на сакральный статус, тем более обосновываемый с помощью коранической интерпретации, никак не могло быть выгодным для их противников, даже с целью доказательства несостоятельности этих претензий. В первую очередь это связано с характером исламской религиозно-политической доктрины и особенностями ее эволюции в VII — первой половине VIII в., а также с эволюцией мусульманского права (*al-fiqh*) в целом. Как известно, классическая суннитская доктрина власти оформилась как более или менее разработанная концепция только в конце VII — первой половине IX в., когда сложились основные суннитские богословско-правовые школы (*мазхабы*). Значительную роль в закреплении основных принципов этой доктрины сыграла так называемая *Михна*, начавшаяся в период правления аббасидского халифа ал-Мамуна, которая будет рассмотрена ниже. Именно в период *Михны* со всей ясностью проявились выработанные к тому времени представления 'улама' о статусе халифа и пределах его полномочий. Стоит отметить, что значительная часть 'улама', первоначально оказывавших серьезную поддержку Аббасидам в бытность их оппозиционным антиомеййадским движением, к моменту начала *Михны* находились в довольно жесткой, хотя и пассивной, оппозиции к правящей династии, пытавшейся навязать му'тазилитскую богословскую доктрину в качестве официальной ортодоксии. В период же правления Омеййадов вполне четкое представление о халифате, его сущности и предназначении, а также о пределах полномочий халифа, с которым были бы согласны если не все, то

6 | Однако, полемизируя со сторонниками интерпретации титула *khalīfat Allāh* как средства непосредственной легитимации власти халифа через апелляцию к прямой воле Бога, О.Г. Большаков пишет буквально следующее: «Не слишком достоверны и ссылки на собственные слова Му'авии, приводимые некоторыми историками» (Большаков, 1998, с. 169), указывая на шиитское происхождение источников, где приводятся эти слова. Не берясь решить вопрос о достоверности передачи автохарактеристики Му'авии упомянутыми источниками, мы лишь смеем заметить, что сам факт наличия подобного упоминания говорит, как минимум, о наличии таких обвинений в адрес Омеййадов, по крайней мере в шиитской среде.

хотя бы большинство суннитских ‘улама’, попросту отсутствовало. Во многом это связано с фактической незрелостью самой корпорации ‘улама’ и с недостаточной отрефлектированностью практических норм приложения исламской доктрины в сфере политической власти.

По существу, можно говорить о существовании по крайней мере двух магистральных тенденций развития представлений о соотношении политической власти и божественной воли в арабо-мусульманском обществе VII–VIII вв., или о двух основных позициях по этому вопросу.

Во-первых, это позиция Омеййадов и их сторонников, стремившихся доказать легитимность своей власти всеми возможными способами, от обращения к традициям доисламской арабской политической культуры до специфической и местами явно тенденциозной интерпретации коранических аятов о наместничестве (*khilāfah*) Адама и Давида.

Во-вторых, это позиция противников Омеййадов, которые в этой ситуации должны были доказывать полную нелегитимность династии, в том числе и религиозную. Ввиду этого представляется достаточно логичным почти полное умолчание антиомеййадских источников о претензиях Омеййадов на сакральный статус. Такое умолчание может свидетельствовать не о том, что подобные претензии остались незамеченными или выглядели несущественными, а скорее о том, что акцентирование этих претензий и их аргументации оппонентами представляло непосредственную угрозу доказательной теоретически-богословской базе самих этих оппонентов.

Стоит заметить, что легитимность Омеййадов даже в глазах их сторонников не могла выглядеть достаточно полной без богословской составляющей, именно по причине того, что их реальная власть носила характер *mulka*. Слово *mulk* в арабском языке означает одновременно «власть» и «собственность». В арабской политической культуре данным термином обозначается власть, передаваемая по наследству, подобно собственности, таким образом, общепринятый перевод этого термина — «царство», а производного от него *mālik* — «царь» [Watt, 1968, p. 35; Watt, 1971, p. 569–570].

Действительно, основным тезисом, высказывавшимся сторонниками Омеййадов (в особенности Марванидов), в поддержку легитимности их правления было утверждение, что они унаследовали *халифат* от ‘Усмана в качестве *mulka*:

Они (Омеййады. — И. А.) — хранители наследия (*turāth*) ‘Усмана, да не будет с них сорвано одеяние *mulka*. [al-Farazdaq, 1960, I, p. 25] Унаследовали Вы *mulka* не иначе как будучи близкими родичами, от двоих сыновей Манафа — ‘Абд Шамса и Хашима [al-Farazdaq, 1960, II, p. 309, Цит. по: Watt, 1971, p. 569–570]⁷.

7 | Вполне возможно, что упоминание здесь Хашима наряду с Манафом и ‘Абд Шамсом может быть интерпретировано как ответ на шиитскую пропаганду, то есть в том смысле, что благодать или харизма (*barakah*) распространяется не только на хашимитов, к которым принадлежали ‘Алиды, но и на более широкую семейно-родственную группу.

Халифат был возложен на вас за ваши благие дела, и обладание (*mulk*) им не может быть отнято от вас [Jaḡīr, 1960, p. 380].

Подобные утверждения были призваны опровергнуть упреки противников в том, что власть Омеййадов незаконна, так как захвачена силой. Объявление собственной власти *mulkom*, унаследованным от 'Усмана, автоматически легитимизировало Омеййадов, так как 'Усман получил ее законным способом, будучи утвержден на совете (*shūrā*):

Mulk сыновей Марвана был утвержден праведным советом (*shūrā*), в котором был их предок (т.е. 'Усман. — И. А.) [al-Farazdaq, 1960, I, p. 62].

Халифат вырос без принуждения из совета (*shūrā*), основания которого были заложены Всемиловитым и Милосердным [al-Farazdaq, 1960, II, p. 210].

Эта идея была важна прежде всего для оправдания Му'авии, объявившего себя мстителем за убитого 'Усмана. Одновременно она не оставляла места для признания законными претензий на власть сторонников 'Али, которого Омеййады, видимо, так никогда и не признавали *халифом* [Watt, 1971, p. 569–570; Бартольд, 1966a].

Однако в арабской среде того времени восприятие идеи *mulka* как способа легитимации власти не могло быть однозначным. В арабском политическом сознании идея *mulka* была практически полностью дискредитирована, видимо, в период социоэкологического кризиса в Аравии VI в., когда «цари» (*mulūk*) потеряли свою эффективность, а их содержание стало накладным и бессмысленным для общества. Войны *ридды* также во многом строились на «антицарском» этосе бедуинских племен Аравии. [См., напр.: Korotayev A., Klimenko V., & Proussakov D. 1999; Коротаев, 2003]. Хорошо известно, что основным обвинением в адрес Омеййадов со стороны их противников было то же самое утверждение, что они превратили *халифат* в *mulk*, то есть род семейной собственности, передаваемой по наследству. [Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Vol. II, p. 31; Watt, 1971, p. 569–570; Бартольд, 1966; Бартольд, 1966b; Бартольд, 1966с; Большаков, 1998 и др.].

В этой ситуации закрепление власти омеййадских халифов в качестве *mulka* в рамках одной семейно-родственной группы не могло быть хоть сколько-нибудь успешным без обоснования божественной санкции этой власти. При понимании *khalīfat Allāh* как «халиф (т.е. преемник Пророка) волею Божьей» такое обоснование также не могло быть достаточным, поскольку не обеспечивало стабильной преемственности власти и ее сохранения в пределах династии. Именно утверждение о том, что Омеййады являются непосредственными наместниками Бога, в чем проявляется благодать (*barakah*), дарованная семейно-родственной группе в целом, могло быть достаточным

обоснованием для легитимации власти династии в качестве *mulka*, что и подтверждается нашими источниками.

Следует учесть, что в самой по себе идее непосредственной связи правителя и его семьи с Богом не было, по сути, ничего, что могло бы шокировать общественное сознание того времени. Идея проявления благодати (*barakah*) в рамках семейно-родственной группы известна уже в раннем шиизме (или, по терминологии Уотта, «прото-шиизме»). Именно эта идея служила обоснованием необходимости сохранения халифата/имамата в «доме Пророка» (*ahl al-bait*), под которым подразумевались 'Алиды. Эта же идея нашла отражение в главном лозунге 'аббасидской революции «К богоугодному из дома Пророка» и в последующей легитимации власти 'Аббасидов (а не 'Алидов), также принадлежавших к *ahl al-bait*⁸.

Кроме того, утверждение, что Омеййады являются непосредственными наместниками Бога (*khulafā' Allāh*), давало им дополнительную возможность для инноваций в законодательной сфере через приоритетное право толкования Откровения, которым до них обладали «праведные халифы» (*al-khulafā' al-rashīdūn*). Для того чтобы выглядеть легитимными преемниками последних, Омеййады должны были иметь аналогичные полномочия. Отдельным вопросом, требующим специального исследования, является проблема возможности неарабских, прежде всего византийских, влияний на омеййадскую концепцию власти.

Наконец, необходимо заметить, что отсутствие претензий к Омеййадам по поводу искусственной сакрализации их власти, на которое указывает О.Г. Большаков, не было тотальным. Помимо невольно отмеченных самим Большаковым антиомеййадских выпадов в шиитских источниках (см. прим. 6) известно предание (*athar*) о том, что Абу Бакр отверг предложение называть его *khalīfat Allāh*, сказав, что он лишь *khalīfat rasūl Allāh*. В своей наиболее ранней версии эта история приводится в *Муснаде* Ибн Ханбалия, при этом наиболее ранним звеном в *иснаде* этого предания называется Ибн Аби Мулайка, который был судьей (*qadi*) в Мекке при 'Абд-Аллахе б. аз-Зубайре во время его антиомеййадского восстания в Хиджазе [Watt, 1971, p. 572; al-Dhahabi, 1955, I, p. 101]. Этот факт позволил, например, Уотту предположить, что данная история впервые появилась в Мекке в это время и представляет собой один из фрагментов антиомеййадской полемики [Watt, 1971, p. 572].

Таким образом, складывается впечатление, что основной причиной упадка династии Омеййадов послужило не отсутствие религиозной легитимации их власти, а, наоборот, попытка провести такую

8 | Если, согласно Корану, «власть принадлежит Богу», то, принимая во внимание религиозно-политическую ситуацию в халифате того времени, складывается впечатление, что споры могли идти не о наличии или отсутствии связи главы исламской политики с Богом, а лишь о степени этой связи. Пожалуй, представления о полной десакрализованности политической власти, для легитимации которой достаточно воли мусульманской общины и личных качеств *имам*а, последовательно придерживались лишь хариджиты.

легитимацию с опорой на идею *mulka*, потребовавшую, в свою очередь, завышенной сакрализации их статуса. По существу, Омейядам не удалось найти оптимальную точку равновесия между хорошо знакомыми им традициями арабской политической культуры и собственно исламскими идеями, исходящими из Корана. Идея легитимации *mulka* как бы «задним числом» через реинтерпретацию отдельных аятов Корана не могла не войти в противоречие с сформировавшейся тогда тенденцией развития мусульманской религиозно-политической мысли, причем как суннитской, так и шиитской. Однако наиболее существенным фактором падения Омейядов было несоответствие сугубо арабских социальных институтов, которые они пытались легитимизировать в рамках ислама, нуждам управления обширной империей со значительным процентом неарабского мусульманского населения.

Список источников и литературы

- Бартольд, 1966 — Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: «Наука», 1966.
- Бартольд, 1966а. — Бартольд В.В. Халиф и султан // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: «Наука», 1966.
- Бартольд, 1966б — Бартольд В.В. Ислам // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: «Наука», 1966.
- Бартольд, 1966с — Бартольд В.В. Культура мусульманства // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: «Наука», 1966.
- Большаков, 1998 — Большаков О.Г. История Халифата. Т. 3. Между двух гражданских войн (656–696). М., 1998.
- Беляев, 1965 — Беляев Е.А. Арабы, ислам и Арабский халифат. М., 1965.
- Коротаев, 2003 — Коротаев А.В. Происхождение ислама: социально-экологический и политико-антропологический контекст. М., 2003.
- Мец, 1996. — Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1996.
- Петрушевский, 1966 — Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV вв: Курс лекций. Л., 1966.
- Пиотровский, 1984 — Пиотровский М.Б. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам: религия, общество, государство. М., 1984.
- Abel, 1957 — Abel A. 'Le Khalife, présence sacrée' // *Studia Islamica*, VII (1957).
- Arnold, 1924 — Arnold T.W. *The Califate*. Oxford, 1924.
- Bishai, 1968 — Bishai W.B. *Islamic History of the Middle East: Backgrounds, Development, and Fall of the Arab Empire*. Boston: Allyn and Bacon, 1968.
- Blachère, 1949 — Blachère R. *Le Coran*. Paris, 1949.
- de Blois, 1995 — de Blois F. The «Sabians» (Sābi'ūn) in pre-Islamic Arabia // *Acta Orientalia*. 1995, 56: 39–61.
- Crone & Hinds, 1986 — Crone P., & Hinds M. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press (University of Cambridge Oriental Publications, 37), 1986
- Crone, 1999 — Crone P. *The Early Islamic World // War and Society in the Ancient and Medieval Worlds: Asia, The Mediterranean, Europe, and Mesoamerica / Ed. by K. Raaflaub & N. Rosenstein*. Cambridge, MA — London, UK: Harvard University Press, 1999. P. 309–332.
- al-Dhahabi, 1955 — al-Dhahabi. *Tadhkirat al-huffadh*. Hyderabad, 1955.
- Dixon, 1971 — Dixon A.A. *The Umayyad Caliphate 65–86/684–705 (A Political Study)*. London: Luzac, 1955.
- al-Farazdaq, 1960 — al-Farazdaq, Tammām b. Ghālib. *Dīwān*, Beirut
- Goitein, 1942 — Goitein S.D. *The Origin of the Vizierate and its True Character // Islamic Culture* 16: 255–262.
- Goitein, 1961 — Goitein S.D. Appendix to «The Origin of the Vizierate and its True Character» // *Journal of the American Oriental Society* 81: 425–426.

- Goitein, 1966 — Goitein S.D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E.J.Brill, 1966.
- Goldziher, 1897 — Goldziher I. Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu pour désigner les chefs dans l'Islam // *Revue de l'Histoire des Religions*. 35.
- Goldziher, *Muhammedanische Studien* — Goldziher I. *Muslim Studies*. Vol. II. London, 1967–71.
- Hartmann, 1987 — Hartmann R. *Barīd* // *Encyclopaedia of Islam* / Ed. by M.Th. Houtsma et al. 1st ed. Vol. 1. Leiden etc.: E.J. Brill, 1987. P. 658–659.
- Hawting, 1986 — Hawting G.R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*. London–Sydney: Croom Helm, 1986.
- Huart, 1987 — Huart C. *Diwan* // *Encyclopaedia of Islam* / Ed. by M.Th. Houtsma et al. 1st ed. Vol.2. Leiden etc.: E.J. Brill, 1987. P. 979.
- Jarīr, 1960 — Jarīr b. 'Atiyya b. al-Khatafā. *Dīwān*. Beirut, 1960.
- Kennedy, 1986 — Kennedy H. *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. London–New York: Longman, 1986.
- Korotayev, Klimenko, Proussakov, 1999 — Korotayev A., Klimenko V., & Proussakov D. *Origins of Islam: Political-Anthropological and Environmental Context* // *Acta Orientalia Hung.*, 52, 243–276
- Mottahedeh, 1980 — Mottahedeh R.P. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
- Paret, 1970 — Paret R. *Signification coranique de Ḥalīfa et d'autres dérivés de la racine Ḥalafa* // *Studia Islamica* 31.
- al-Tabarī, 1312/1903 — al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr. *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Cairo, 1312/1903.
- Tyan, 1954 — Tyan E. *Institutions du droit musulmane*, Vol. I, 'Le Califat', Paris, 1954.
- Wakī', 1947–50 — Wakī', Abū Bakr Muhammad b. Khalaf. *Akhbār al-qudāh*. Ed. A.A. al-Maraghi. Cairo, 1947–50.
- Watt, 1968 — Watt W. Montgomery. *Islamic Political Thought. The Basic Concepts*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.
- Watt, 1971 — Watt W. Montgomery. *God's Caliph. Qur'ānic Interpretations and Umayyad Claims* // C.E. Bosworth (ed.) *Iran and Islam. In Memory of the late Vladimir Minorsky*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.
- Watt, W. Montgomery, 1973. *The Formative Period of Islamic Political Thought. The Basic Concepts*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ya'qūbī, 1883 — al-Ya'qūbī, Ahmad b. Abī Ya'qūb. *Ta'rikh*. Vol. I–II. Ed. M.Th. Houtsma. *Lugduni Batavorum*: Brill, 1883.
- Zettersteijn, 1987 — Zettersteijn K.V. *Shurta*. *Encyclopaedia of Islam* / Ed. by M.Th. Houtsma et al. 1st ed. Vol.7. Leiden etc.: E.J.Brill, 1987. P. 393.