



**Вестник Российского университета дружбы народов.
Серия: ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ**

Ближний Восток: история, религия, политика

2022 Том 14 № 1

**DOI 10.22363/2312-8127-2022-14-1
<http://journals.rudn.ru/world-history>**

**Научный журнал
Издается с 2009 г.**

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61173 от 30.03.2015 г.
Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

Главный редактор

Воронин С.А., д-р ист. наук, профессор, заведующий кафедрой всеобщей истории факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, директор Центра исторической экспертизы и государственного прогнозирования, г. Москва, Российская Федерация
E-mail: voronin-sa@rudn.ru

Ответственный секретарь

Попова Е.А., кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории РУДН, г. Москва, Российская Федерация
E-mail: popova-ea@rudn.ru

Члены редколлегии

Бакри Абу аль-Хассан Мусса, кандидат исторических наук, профессор Каирского университета, г. Гиза, Египет

Варику Кулбухан, профессор Университета имени Джавахарлала Неру, г. Дели, Индия
Гвоздева И.А., кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира исторического факультета МГУ, г. Москва, Российская Федерация

Губайдуллина М.Ш., доктор исторических наук, профессор кафедры международных отношений и мировой экономики Казахского национального университета имени аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан

Дуткевич П., доктор философских наук, директор Центра государственного управления Университета Карлтона, действительный член Центра цивилизационных и региональных исследований Российской академии наук, г. Оттава, Канада

Ларин Е.А., доктор исторических наук, профессор, заведующий Центром Латиноамериканских исследований Института всеобщей истории Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация

Ли Нарангоа, профессор Австралийского Национального университета, г. Канберра, Австралия

Пономаренко Л.В., доктор исторических наук, профессор кафедры теории и истории международных отношений, заместитель декана факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, г. Москва, Российская Федерация

Смоленский Н.И., доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой новой, новейшей истории и методологии МГОУ, г. Москва, Российская Федерация

Стефанидис И.Д., профессор Университета имени Аристотеля, г. Салоники, Греция

Хазанов А.М., доктор исторических наук, профессор Института всеобщей истории Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ

ISSN 2312-8127 (Print); ISSN 2312-833X (Online)

4 выпуска в год (ежеквартально)

<http://journals.rudn.ru/world-history>

Языки: русский, английский.

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Научной электронной библиотеки elibrary.ru, Electronic Journals Library Cyberleninka, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Cyberleninka, Dimensions, EBSCOhost.

Цели и тематика

Журнал «Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история» – периодическое международное рецензируемое научное издание в области исторических исследований. Целью журнала является распространение и апробация современных методов и новейших достижений исторической науки.

Журнал предназначен для публикаций результатов самостоятельных оригинальных научных исследований ученых в виде статей, обзорных материалов, научных сообщений, библиографических обзоров по определенным темам и научным направлениям.

Тематика публикаций в журнале охватывает все области изучения исторического процесса с древности до современности. В рамках журнала ключевое значение имеет проблематика, связанная с социально-политическим и культурным развитием мировых цивилизаций Востока и Запада с древности до сегодняшнего времени; также значительное внимание уделяется публикации исследований по проблемам стран Африки, Азии и Латинской Америки.

Перечень отраслей науки и групп специальностей научных работников в соответствии с номенклатурой ВАК РФ: Отрасль науки: 07.00.00 Исторические науки и археология. Специальности: 07.00.03 Всеобщая история (соответствующего периода), 07.00.07 Этнография, этнология и антропология, 07.00.09 Историография, источниковедение и методы научного исследования, 07.00.15 История международных отношений и внешней политики.

Основные рубрики журнала: из истории исторической науки, идеи и политика в истории, Восток – Запад: диалог цивилизаций, античный мир, политическая история Востока и Запада, из истории ислама, из истории Китая, археологические исследования и др.

Редакционная коллегия журнала приглашает к сотрудничеству специалистов, работающих в русле вышеуказанных направлений, по подготовке специальных тематических выпусков.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/world-history>

Электронный адрес: histj@rudn.ru

Литературный редактор *К.В. Зенкин*
Компьютерная верстка: *Ю.Н. Ефремова*
Адрес редакции:

Российский университет дружбы народов
Российская Федерация, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: +7 (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Адрес редакционной коллегии журнала
«Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история»:
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10, корп. 2
Тел.: +7 (495) 434-12-12; e-mail: histj@rudn.ru

Подписано в печать 16.02.2022. Выход в свет 22.02.2022. Формат 70×100/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».
Усл. печ. л. 7,8. Тираж 500 экз. Заказ № 19. Цена свободная
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов» (РУДН)
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
Отпечатано в типографии ИПК РУДН
Российская Федерация, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: +7 (495) 952-04-41; publishing@rudn.ru

© Российский университет дружбы народов, 2022



RUDN JOURNAL OF WORLD HISTORY
Middle East: History, Religion, Politics

2022 VOLUME 14 NUMBER 1

DOI 10.22363/2312-8127-2022-14-1
<http://journals.rudn.ru/world-history>

Scientific journal
Founded in 2009

Editor in Chief

Sergey A. Voronin

Peoples' Friendship University of Russia,
Moscow, Russian Federation

E-mail: voronin-sa@rudn.ru

Executive Secretary

Elena A. Popova

Peoples' Friendship University of Russia,
Moscow, Russian Federation

E-mail: popova-ea@rudn.ru

Members of Editorial Board

Aboualhassan Bakry, Ph.D. in History, Professor, Cairo University, El Giza, Egypt

Inna A. Gvozdeva, Ph.D. in History, Associate Professor, Chair of the Ancient History, Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Mara Gubaidullina, Doctor of Science (History), Professor, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

Piotr Dutkiewicz, Ph.D. in Philosophy, Director of the Center of Public Administration, Carleton University, Ottawa, Canada, member of Center for Civilization and Regional Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Evgeniy A. Larin, Doctor of Science (History), Professor, Head of the Center for Latin American Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Narangoa Li, Professor in Australian National University, Canberra, Australia

Lyudmila V. Ponomarenko, Doctor of Science (History), Professor of the Theory and History of International Relations Chair, RUDN University, Moscow, Russian Federation

Kulbhushan Warikoo, Professor, University Jawaharlal Nehru, Delhi, India

Nikolay I. Smolenskiy, Doctor of Science (History), Professor, Head of the Chair of modern and contemporary history and methodology, Moscow State Regional University, Moscow, Russian Federation

Ioannis Stefanidis, Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki, Greece

Anatoliy M. Khazanov, Doctor of Science (History), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

RUDN JOURNAL OF WORLD HISTORY
Published by Peoples' Friendship University of Russia
(RUDN University), Moscow, the Russian Federation

ISSN 2312-8127 (Print); ISSN 2312-833X (Online)

Publication frequency: quarterly

<http://journals.rudn.ru/world-history>

Languages: Russian, English.

Materials of the Journal are placed on the platform of Russian Index of Science Citation (eLIBRARY.RU), Electronic Library Cyberleninka, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Cyberleninka, Dimensions, EBSCOhost.

Aims and Scope

RUDN Journal of World History is a periodic peer-reviewed international scientific journal publishing articles and book reviews on world history. The goal of the journal is the dissemination and approbation of modern methods and the latest achievements of historical science.

RUDN Journal of World History is committed to the publication of original research covering a broad range of historical subjects and approaches from antiquity to modern times. The journal has a special focus on socio-political and cultural development of Western and Eastern civilizations from ancient times to modernity. It also focuses on actual problems of African, Asian and Latin American studies.

General journal sections: History of historical science, Ideas and policy in history, East and West: the dialogue of civilizations, The Ancient world, Political history of East and West, Islamic studies, Chinese studies, Archeological studies, etc.

In addition to research articles, the journal also welcomes book reviews, conference reports and research project announcements. The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/world-history>

E-mail: histj@rudn.ru

Review Editor *K.V. Zenkin*

Layout Designer *Yu.N. Efremova*

Address of the editorial office:

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)

3 Ordzhonikidze St., Moscow, 115419, Russian Federation

Ph.: +7 (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Address of the editorial board of RUDN Journal of World History:

10/2 Miklukho-Maklaya street, Moscow, 117198, Russian Federation

Ph.: +7 (495) 434-12-12; e-mail: histj@rudn.ru

Printing run 500 copies. Open price

Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education

"Peoples' Friendship University of Russia" (RUDN University)

6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation

Printed at RUDN Publishing House:

3 Ordzhonikidze St., Moscow, 115419, Russian Federation

Ph.: +7 (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru

© Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), 2022

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В СТРАНАХ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

- Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В.** Халифат в идейном диалоге стран распространения ислама: опыт панисламского конгресса 1926 г. в Каире 7
- Ардашникова А.Н., Коняшкина Т.А.** Шиитское паломничество в атабат в контексте ирано-иракских связей во второй половине XIX – начале XX вв. 20
- Муллахметова Д.И., Куделин А.А.** Влияние исламской этики на политику кибербезопасности в Иране 33

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ СТРАН ВОСТОКА

- Матросов В.А., Шалупкин В.В.** Становление национальных политических элит Судана в межвоенный период 43

ИЗ ИСТОРИИ ИСЛАМА

- Рыженкова Т.А.** Социально-политическая роль суфизма в Египте до и после османского завоевания 1517 г. 59

ИЗ ИСТОРИИ ВОСТОКА

- Шалсоуз Саджад.** Отношения между монголами и христианами и их роль в падении мусульманских государств от начала монгольских завоеваний до смерти Абака Хана 82

РЕЦЕНЗИИ

- Владимирски И.** Рецензия на книгу: Menga F. Power and Water in Central Asia. London and New York: Routledge, 2018 93

CONTENTS

RELIGION AND POLITICS IN THE MIDDLE EAST

- Kirillina S.A., Safronova A.L., Orlov V.V.** Caliphate in the Ideological Dialogue of the Islamic World: The Case of Pan-Islamic Congress in Cairo (1926) 7
- Ardashnikova A.N., Konyashkina T.A.** Shiite Pilgrimage to Atabat in the Context of Iranian-Iraqi Relations in Second Half of the 19th – Early 20th Centuries 20
- Mullahmetova D.I., Kudelin A.A.** Impact of Islamic Ethics on cybersecurity policy in Iran 33

POLITICAL HISTORY OF THE EAST

- Matrosov V.A., Shalupkin V.V.** Formation of the national political elites in Sudan in the Interbellum 43

HISTORY OF ISLAM

- Ryzhenkova T.A.** Socio-political role of Sufism in Egypt before and after the Ottoman conquest of 1517 59

HISTORY OF THE EAST

- Shalsouz S.** Investigating the relations between the Mongols and Christians and its role in the collapse of Islamic governments. From the beginning of the Mongol conquests until Abaqa Khan's death 82

BOOK REVIEW

- Vladimirski I.** Book Review: Menga F. Power and Water in Central Asia. London and New York: Routledge, 2018 93



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

DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-7-19

Научная статья / Research article

Халифат в идейном диалоге стран распространения ислама: опыт панисламского конгресса 1926 г. в Каире

С.А. Кириллина¹✉, А.Л. Сафронова¹, В.В. Орлов^{1,2}

¹Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова,
125009, Россия, Москва, ул. Моховая, 11, стр. 1

²Институт востоковедения РАН,
107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, 12
✉s.kirillina@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена анализу исторической роли и типологических особенностей халифатистских движений, возникших в различных частях мусульманского мира в связи с крахом Османской империи и упразднением халифата. Ликвидация османского халифата в 1924 г. республиканским руководством Турции по-новому поставила в мусульманском мире вопрос о контурах идеи мусульманской общности. Авторы фокусируют внимание на развернувшиеся в этой связи общественно-политические дискуссии о единстве уммы и будущей судьбе халифата. В идейном диалоге защитников идеи халифата различных стран распространения ислама проявились идеологические подходы сторонников его возрождения, связанные как с региональными особенностями, так и со спецификой трактовки института халифата на Ближнем Востоке, в Северной Африке, в Южной Азии. На конкретном примере Всеобщего исламского конгресса за халифат в Каире (1926 г.) в статье анализируются причины отсутствия единства в вопросах преемственности политических и религиозно-философских позиций халифатистов основных ареалов распространения ислама. Статья демонстрирует трудности, вставшие на пути идеологов, ратовавших за халифат, в изменившихся условиях мировой геополитики и распространения идей секулярной государственности. В статье также изучены историко-культурные истоки интереса к концепциям халифата у мусульман различных регионов мира ислама и выявлены различные типы реакции мусульман Ближнего Востока, Северной Африки и Южной Азии на упразднение османского халифата.

Ключевые слова: халифат, панисламский конгресс, Ближний Восток, Северная Африка, Южная Азия

История статьи: Поступила в редакцию: 26.08.2021. Принята к публикации: 20.09.2021.

© Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В., 2022



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

Для цитирования: Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В. Халифат в идейном диалоге стран распространения ислама: опыт панисламского конгресса 1926 г. в Каире // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2022. Т. 14. № 1. С. 7–19. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-7-19

Caliphate in the Ideological Dialogue of the Islamic World: The Case of Pan-Islamic Congress in Cairo (1926)

Svetlana A. Kirillina¹✉, Alexandra L. Safronova¹, Vladimir V. Orlov^{1,2}

¹Institute of Asian and African Studies, Lomonosov State University,
11/1 Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russia

²Institute of Oriental Studies
Russian Academy of Sciences,
12 Rozhdestvenka St., Moscow, 107031, Russia
✉s.kirillina@gmail.com

Abstract. The article analyses the historical role and typological features of the movements for defense of the Caliphate that arose in various parts of the Muslim world as a result of the collapse of the Ottoman Empire and the abolition of the Caliphate. The liquidation of the Ottoman Caliphate in 1924 by the Republican leadership of Turkey put again on the agenda the question of the Muslim unity and transregional cooperation. The authors focus on the new round of socio-political discussions about the unity of the Ummah and the future fate of the Caliphate. The extensive dialogue of the defenders of the idea of Caliphate and supporters of its restoration from different Islamic countries led to the emergence of various ideological approaches to this issue which reflected regional specifics in the interpretation of the essence of this institution in the Middle East, North Africa, and South Asia. Using the vivid example of the Pan-Islamic Congress for the Caliphate in Cairo (1926), the article examines the reasons for disagreements in the political, religious and philosophical matters among the advocates of Caliphate from the main Islamic regions. The article focuses on the difficulties faced by the Islamic thinkers – supporters of the Caliphate in the drastically changed conditions of world geopolitics and the wide spread of ideas of secular statehood. The article investigates the historical and cultural origins of interest in the concepts of the Caliphate among Muslims in various parts of the Islamic world. The article also explores various types of reactions of Muslims in the Middle East, North Africa and South Asia to the repudiation of the Caliphate by the Republican Turkey.

Key words: Caliphate, Pan-Islamic congress, Middle East, North Africa, South Asia

Article history: Received: 26.08.2021. Accepted: 20.09.2021.

For citation: Kirillina SA., Safronova AL., Orlov VV. Caliphate in the Ideological Dialogue of the Islamic World: The Case of Pan-Islamic Congress in Cairo (1926). *RUDN Journal of World History*. 2022;14(1):7–19. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-7-19

Введение

Упразднение османского халифата (1) в марте 1924 г. декретом Великого национального собрания республиканской Турции не означало, что халифатистские идеи в одночасье утратили свою злободневность. Напротив,

отмена халифата послужила действенным толчком для повсеместно развернувшихся в *дар аль-исламе* (2) дебатов относительно возможности его реставрации и использования его концептуального обрамления при поиске решений актуальных трансрегиональных проблем. В течение 7 лет после того, как халифат Османов канул в небытие, в арабском мире прошли три представительные международные конференции панисламской направленности, на которых халифатистская тематика заняла центральное место – Всеобщий исламский конгресс за халифат в Каире (13–19 мая 1926 г.), Конгресс исламского мира в Мекке (июнь–июль 1926 г.) и Всеобщий исламский конгресс в Иерусалиме (декабрь 1931 г.). В то же время практика вынесения проблематики халифата на международную арену выявила множественные нестыковки в подходах к теме восстановления и совершенствования халифата и идее мусульманской общности и единения. Это, в частности, убедительно продемонстрировал панисламский конгресс в Каире.

Инициатива созыва каирского форума исходила от ведущих улама (3) авторитетного каирского духовного университета аль-Азхар во главе с ректором шейхом Мухаммадом Абу-ль-Фадлем аль-Джизави (с 1917 по 1927 г.). Еще весной 1924 г. они заявили о своей решимости в течение года подготовить репрезентативный всемусульманский съезд, с тем чтобы избрать нового халифа и тем самым положить конец смятению в сердцах последователей ислама [1. С. 29–33].

Энтузиазм организаторов, привлечших к популяризации конгресса сотни волонтеров – активистов «комитетов халифата», и особый акцент на чисто религиозном характере планируемого мероприятия тем не менее не могли скрыть его очевидного политического подтекста, заключавшегося в подготовке почвы для провозглашения халифом египетского короля Фуада I (1922–1936 гг.) (детали см.: [2. С. 214–218]). Под массивным давлением антимонархической оппозиции в январе 1925 г. каирский конгресс отложили на год. Не вселяла оптимизм и надежду на успех параллельная подготовка конкурирующего исламского конгресса в Мекке.

Провал в четыре сессии

Изначально каирский конгресс мыслился его организаторами как всемусульманское предприятие. Приглашения были разосланы королям, султанам, эмирам, главам и лидерам мусульманских сообществ по всему миру ислама включая полномочных представителей различных исламских групп и направлений (как суннитов, так и ваххабитов, ибадитов, зайдитов, шиитов-имамитов и исмаилитов). Однако по разным причинам политического, идеологического и иного свойства конгресс проходил без участия мусульман многих частей *дар аль-ислама*, в том числе Турции, Ирана, Афганистана, Советского Союза, а также жителей Хиджаза и Неджда. Так, иранское правительство ограничилось направлением на конгресс своего дипломатического представителя в Каире в качестве наблюдателя, заявив, что у шиитских авторитетов не было достаточно времени, чтобы изучить вопрос халифата в деталях. Со своей

стороны, ваххабитский правитель Абд аль-Азиз (Ибн Сауд) (4) на словах поддержал идею каирского форума, но от посылки делегатов воздержался, поскольку опасался усиления позиций Египта на региональном уровне. Не добрался до Египта и приглашенный на конгресс как представитель советских мусульман Муса Бигиев (Джаруллах) (1873–1949) – богослов с широким кругозором и прогрессивными взглядами (о нем см.: [3]). Он приветствовал каирский форум, однако, по одной из версий, египетский консул в Стамбуле отказался выдать ему визу, ошибочно посчитав, что Бигиев разделяет широко растиражированное в советской прессе мнение о халифатистском конгрессе как мероприятии, подконтрольном британскому империализму (5) (о кампании протестов против каирского конгресса в СССР см.: [4. С. 65–66]).

Провал попыток устроителей конгресса обеспечить широкое представительство его участников (о тщетных усилиях организаторов разрекламировать конгресс за пределами Египта см.: [5. С. 91–99]) поставил под сомнение само его проведение. Однако после двух лет интенсивной подготовительной работы отмена форума или вторичный перенос даты его созыва нанесли бы непоправимый урон репутации его организаторов. Выход из этой щекотливой ситуации предложил влиятельный законовед, будущий ректор аль-Азхара шейх Мустафа аль-Мараги (на этом посту в 1927–1929 и 1935–1949 гг.). По его рекомендации на заседании подготовительного комитета в конце апреля 1926 г. первоначальная программа конгресса подверглась существенной коррекции: с повестки дня был снят ее главный пункт – вопрос об избрании халифа, тем более что незадолго до этого король Фуад I в частном порядке высказался в пользу этого изменения на основании того, что мир ислама далек от консенсуса по данному вопросу. Было решено ограничиться обсуждением тем общего порядка, как-то: обоснование целесообразности восстановления института халифата, требования, предъявляемые к халифу в новых условиях, поиск процедурных решений отбора кандидатов на этот пост (без обсуждения конкретных кандидатур).

Конгресс провести все же удалось, однако с усеченной повесткой и ограниченным числом делегатов. По разным данным, в его работе приняли участие всего 25–28 человек, представлявших Египет, Ирак, Йемен, Сирию, Палестину, Ливию, Тунис, Марокко, Индию, Яву и Южную Африку [4. С. 66]. Они быстро увязли в обсуждении процедурных вопросов, о чем свидетельствует реплика президента Высшего совета улама аль-Азхара шейха Мухаммада Фараджа аль-Миньяви, обращенная к делегатам: «Конгресс уже провел три сессии ... однако мы пока еще ничего путного не сделали. Мы собрались здесь не для того, чтобы дискутировать по второстепенным вопросам, а для того, чтобы работать с пользой и на благо мусульман» [1. С. 96]. Мнения же по существенным вопросам разделились. Часть иностранных делегатов планировала внести сумятицу в работу конгресса в момент, когда речь пойдет о кандидатурах на халифский пост. Египтяне же всеми силами стремились не допустить препирательств по этому вопросу с тем, чтобы предотвратить принятие решения, которое бы в будущем могло стать основанием для исключения представителя египетского правящего королевского дома из списка претендентов. Тем, кто настаивал на непременно

курайшитском (б) происхождении нового халифа (условие, которое исключало вероятность избрания египтянина халифом), они решительно возражали, заявляя, что, согласно исторической практике, это требование давно стало необязательным. Также египетские делегаты объявили абсолютно неприемлемой прозвучавшую на форуме точку зрения, согласно которой призыв к восстановлению института халифата неактуален, поскольку мусульманский мир настолько разобщен, что наивно надеяться на его единение как в ближайшем, так и в отдаленном будущем.

В итоге каирский конгресс свелся всего к четырем сессиям и ограничился ни к чему не обязывающей расплывчатой констатацией того, что возрождение халифата в принципе возможно, и что сама эта проблема требует дальнейшего осмысления и обдумывания (материалы конгресса см.: [6]). Было решено вновь собраться в египетской столице на следующий, 1927 год в более представительном составе, однако каирское панисламское начинание так и не получило продолжения.

Отрицательный опыт каирского форума, обернувшегося большим разочарованием, однако, не означал, что халифатистская парадигма в Египте окончательно и бесповоротно отошла на задний план. Улама аль-Азхара не оставляли попыток продолжить дело оргкомитета каирского конгресса по пропаганде халифатистских идей, о чем свидетельствуют регулярные публикации в начале 1930-х годов на страницах официоза аль-Азхара – журнала «Нур аль-ислам» (Свет ислама), в которых лоббировалась необходимость избрания халифа-египтянина [7. С. 306]. Позднее ректор аль-Азхара шейх Мустафа аль-Мараги еще раз попробовал (правда, тщетно) реанимировать идею присвоения халифского достоинства молодому королю Фаруку I (1936–1952 гг.). Совсем не случайно один из действующих в конце 1930-х годов британских дипломатов образно охарактеризовал халифатистские амбиции Египта, назвав их «погоней за Граалем халифата» (цит. по: [5. С. 105]).

«Нужен ли нам халифат и какой халифат нам нужен?»

В первых рядах пылких сторонников всеисламского форума в Каире выделялся видный египетский богослов и правовед Мухаммад Рашид Рида (1865–1935). Он принял самое активное участие в работе его оргкомитета, еще в канун конгресса предложил придать ему периодический характер и пообещал написать трактат о халифате, адресованный панисламскому конгрессу второго созыва. Позднее он опубликовал материалы конгресса 1926 г. в журнале «Аль-Манар». Однако, когда стало проясняться, что каирскую конференцию, заявленную как всемусульманская, ждет неминуемое фиаско, от участия в ней он устранился. Охлаждение своего отношения к этому мероприятию он мотивировал тем, что он разуверился в компетентности и дееспособности его организаторов. «Нашим коллегам – членам подготовительного комитета, – отмечал Мухаммад Рашид Рида, – не хватает сообразительности и предприимчивости, необходимых для реализации этого проекта. Ничего к этому добавить я не могу» (цит. по: [8. С. 352]).

Однако именно Мухаммад Рашид Рида стал проводником идей интеллектуального авангарда Ближнего Востока относительно будущности халифата, когда этот институт в османском варианте доживал последние дни. Незадолго до его упразднения Мухаммад Рашид Рида опубликовал трактат «Аль-Хилафа ау аль-имама аль-'узма» (Халифат, или Верховный имамат) (1922 г.) [9], ставший манифестом халифатистов, уверенных в неоспоримом превосходстве этого института над другими формами правления. При этом, беря в расчет конъюнктуру послевоенного времени, Мухаммад Рашид Рида предлагал восстанавливать халифат поэтапно и двигаться в этом направлении по духовно-культурной траектории, делегируя халифу только лишь духовные прерогативы (подробнее см.: [10. С. 183–185]) и строго следя за выполнением им его полномочий.

Совершенно иную, новаторскую концепцию исламской государственности еще до созыва Каирского конгресса предложил теолог из аль-Азхара Али Абд ар-Разик (1888–1966). Али Абд ар-Разик изложил свои представления в отдельной небольшой работе «Аль-Ислам ва усуль аль-хукм» (Ислам и основы правления), изданной в Каире в 1925 г. – незадолго до открытия конгресса [11]. Своими исходными установками он избрал два утверждения: 1) о том, что миссия пророка Мухаммада была исключительно духовной и не содержала элементов государствовоительства, в силу чего содержание шариата относится к морально-этическому, но не к политическому аспекту руководства общиной [11. С. 67]; 2) о том, что Коран не настаивает на «непременности» халифата для мусульман, да и вообще не содержит утверждений о халифате – ни как о государственном строе, ни как о форме правления (о «молчании Корана» по вопросу о халифате см. также: [12. С. 185]). Соответственно, все халифы как преемники Мухаммада мыслились азхарским шейхом не в качестве политических фигур, освященных религиозной миссией Пророка, а лишь как своего рода светские монархи, власть которых неизменно поддерживалась фикцией единства общины и применением насилия [11. С. 17]. Общие же соображения о власти (наподобие необходимости для правителя «советоваться о деле» с общиной или, наоборот, требования к подданным относиться с почтением к «вершашим дела»), по мнению Абд ар-Разика, не могли считаться ни установленной, ни общепринятой правовой основой для халифата как формы правления. Абд ар-Разик полагал, что подлинно исламское правление никак не может быть связано с архаичной идеей халифата, а должно сопровождаться сотворением добра подданным и строгим исполнением религиозных обязанностей. В этом случае форма правления, по Абд ар-Разику, могла быть какой угодно – монархической, республиканской, и даже социалистической или большевистской.

Думается, что оценка, согласно которой в понимании Абд ар-Разика халифат вообще не имел ничего общего с исламом [13. С. 146], все же несколько преувеличена. Однако революционные воззрения Али Абд ар-Разика – наиболее противоречивого теоретика исламской власти, высказавшегося на волне кризиса халифата [14. С. 62], действительно суммировали отвержение им иллюзорных устремлений части мусульманской общины к возрождению

халифских учреждений. Их открытое высказывание дорого обошлось автору (7). Благодаря его мужеству перед лицом преследований следующим поколениям богословов остался убедительный образец прогрессистской критики халифатских учреждений с религиозных позиций [15. С. 140], также подводивший идеологическую черту под неудачей каирского конгресса.

Эхо конгресса в Южной Азии

Панисламизм лежал в основе халифатистского движения мусульман Южной Азии, поскольку создавал прецедент выхода за пределы субконтинента и давал возможность определить свое место в исламском мире. В этом контексте панисламские идеи в Южной Азии, особенно ярко прозвучавшие в 10–20-х годах XX в., оказали значимое воздействие на развитие идейного климата в мусульманской среде. Они помогли им преодолеть маргинальность в отношении центров мусульманской учености на Ближнем и Среднем Востоке и утерю верховного статуса эпохи Великих Моголов в рамках Индостана. Вместе с тем осознание своего высокого количественного представительства в мире ислама вселяло в индийских мусульманских лидеров надежды на обретение достойного положения в масштабе глобальной уммы. Исследователи халифатизма в Южной Азии отмечают две составляющие панисламского движения – внутреннюю и внешнюю, подчеркивая при этом особую значимость международной деятельности индийских халифатистов, направленную на контакты с лидерами основных ареалов распространения ислама [16; 17. С. 212].

Важную роль в распространении идей панисламизма в Британской Индии сыграли Абул Калам Азад (1888–1958), ставший «апостолом халифатизма», и его сподвижники, не только участвовавшие в практической деятельности халифатистского движения, но и внесших существенный вклад в теоретическую дискуссию о халифате [18. С. 33–37]. Индийские халифатисты выступали в защиту османского султана-халифа и против намерения Антанты расчленить Османскую империю.

Наиболее действенными продолжателями поддержки идей халифатизма и налаживания связей со странами исламского мира в 20-е годы XX в. были братья Мухаммад Али Джаухар (1878–1931) и Шаукат Али (1873–1938). Оба были выпускниками прославленного в Британской Индии Алигархского университета, активно занимались журналистской деятельностью, пропагандируя идеи панисламизма. Они стали «связующим звеном» с собратьями по вере на Ближнем и Среднем Востоке. Братья Али, несмотря на концентрацию усилий по развитию международных контактов в мире ислама, поддерживали в 1920-е годы тесные связи с Мохандасом Карамчандом Ганди (к началу 1930-х годов начнется их расподобление с Индийским национальным конгрессом и сближение с Мусульманской лигой во главе с Мухаммадом Али Джинной). В период созыва каирского конгресса они считали возможным использование мусульманами гандистских методов протестной деятельности, а именно ненасильственного несотрудничества. Они трактовали его через

расширительное понимание *хиджры* (8) как исхода мусульман в другие страны распространения ислама, в знак оппозиции британской администрации, и воспринимали халифат в антиколониальном дискурсе как объединение свободных от всех видов зависимости от европейцев последователей ислама [19. С. 51–62].

Ликвидация османского халифата в 1924 г. по-новому поставила в мусульманском мире вопрос о контурах идеи мусульманской общности. Халифатистский комитет Индии несмотря на упразднение халифата продолжил свою работу и после этого события. В поисках иной идеи халифата братья Али объявили об изменившихся ориентирах индийских халифатистов – поддержке занявшего в конце 1924 г. Мекку и Медину ваххабитского лидера Абд аль-Азиза (Ибн Сауда), претендовавшего на звание нового халифа, а также защите политических и культурных интересов мусульман Индии в исламском мире [20. С. 164–169].

Мухаммаду и Шаукату Али были адресованы письма с приглашением принять участие в панисламском форуме. Как отмечалось ранее, по первоначальному замыслу организаторов каирского конгресса – улама аль-Азхара – его основной задачей должно было стать избрание нового халифа. Однако братья Али не разделили их идею выдвижения на пост халифа кандидатуры египетского монарха Фуада I и не дали официального ответа на приглашение [5. С. 93–94]. В итоге Всеиндийский халифатистский комитет принял решение отклонить приглашение на конгресс [4. С. 65].

Сходную позицию заняли и индийские халифатисты, оказавшиеся накануне проведения конгресса на Ближнем Востоке и намеревавшиеся принять в нем участие – Хаким Аджмал Хан (1863–1927) и Мухтар Ахмад Ансари (1880–1936).

Хаким Аджмал Хан был врачом традиционной медицины, прославленным на всю Британскую Индию, и многие из его индийских последователей удостоили его почетного титула «Масих-уль-Мульк» (Целитель нации). Он ратовал за развитие мусульманского образования, сочетающего традиционные знания и современные дисциплины, стал основателем мусульманского университета Джамия Миллия Исламия в Дели, по праву считался одним из самых деятельных представителей халифатистского движения. В вопросе несотрудничества с руководством аль-Азхара он занял позицию, близкую к братьям Али, несмотря на стремление азхарских улама задержать его в Египте [21; 22].

Мухтар Ахмад Ансари был известным националистом в Британской Индии, внесшим вклад в развитие как Индийского национального конгресса, так и Мусульманской лиги в первое десятилетие XX в., и одним из лидеров халифатистского движения в 1920-е годы. Врач-хирург по профессии, он возглавлял индийскую медицинскую миссию по оказанию помощи раненым турецким солдатам на балканском театре военных действий во время Первой мировой войны и занимал проосманскую позицию в вопросе о наследниках халифата. Ансари был одним из преподавателей мусульманского университета Джамия Миллия Исламия в Дели, а после смерти Хакима Аджмала Хана стал его ректором (с 1928 по 1936 г.). Несмотря на пребывание

в Египте в 1926 г. и интерес к теме избрания нового халифа, он занял позицию противодействия намерениям аль-Азхара [23. С. 393–406].

Однако отдельные индийские халифатисты поддержали идею конгресса и сотрудничали с его организаторами. Комитет, занимавшийся подготовкой конгресса, опубликовал предварительную программу на арабском языке, которую составил ранее упоминавшийся Мухаммад Рашид Рида. Ее перевод на язык урду был осуществлен видным индийским халифатистом Инаятуллой Ханом Машрики (1888–1963), известным также как Аллама (9) Машрики. Аллама Машрики был, по отзывам современников, блестящим математиком, склонным сопоставлять научные открытия XX в. с Кораном. Он стал активным пропагандистом идеи панисламских конгрессов, с трибуны которых он намеревался не только ратовать за единство уммы, но и излагать свое видение перспектив развития мусульманского вероучения. В 1924 г. в возрасте 36 лет он завершил первый том своего труда «Тазкира» (Напоминание), представлявшего собой комментарий к Корану в свете новых научных достижений. Ему даже было предложено выдвинуть это произведение на Нобелевскую премию, однако автор отказался от номинации [24. С. 131]. В 1930-е годы он станет основателем организации «Хаксар Техрик» (Движение хаксаров), которая будет бороться против идеи Пакистана как уводящей мусульман от понятий панисламизма и единства всемирной уммы и халифата [25. С. 126]. Аллама Машрики стал деятельным участником конгресса.

Не было единства и среди сторонников панисламизма в Юго-Восточной Азии. Так, Умар Сайид Чокроаминото (1882–1934), яванский политический и религиозный деятель, один из основателей организации «Сарекат ислам» (Исламский союз) и идейный наставник Сукарно – будущего первого президента Индонезии в результате длительной переписки с оргкомитетом конгресса отказался его посетить. В итоге делегацию, состоявшую из двух представителей, возглавлял Абд аль-Карим Амрулла (Хаджи Расул) (1879–1945) [5. С. 95–96].

Идеи халифата были популярны и среди правителей мусульманских княжеств, прежде всего они занимали низама крупнейшего на территории Индостана княжества Хайдарабад Османа Али-хана (правил в 1911–1948 гг.). Низам считался главой мусульман-суннитов Южной Азии. После упразднения халифата в 1924 г. он решил предложить свою собственную кандидатуру на позицию главы мусульман-суннитов. В целях осуществления своего амбициозного плана он предпринял разнообразные шаги, в том числе организовал брачный союз своего наследника и дочери низложенного османского халифа. Низам Хайдарабада был готов к участию в конгрессе, однако эти планы не были реализованы [26. С. 156–157]. Правители мусульманских княжеств Индостана, традиционно ориентировавшиеся на Османов и вынужденные сделать новый выбор, следили за событиями в Мекке и ожидавшимся провозглашением халифом шерифа Хусейна. Саудовские отряды изгнали Хусейна из Мекки и положили конец притязаниям Хашимитов на халифат [5. С. 85].

Заключение

Каирскому конгрессу не было суждено войти в историю ислама как значимому и определившему судьбы мусульманского мира событию. Однако, как представляется, он стал первым общественным полигоном для испытания халифатской идеи после демонстративной отмены османского халифата М.К. Ататюрком (1924 г.). Длительная подготовка конгресса, сложные придворные интриги египетского двора и хитросплетения внутренней конкуренции в аль-Азхаре послужили фоном для соперничества двух идейных моделей – воссоздания халифата и избрания нового халифа, с одной стороны, и десаκραлизации представлений о халифате и ухода к секулярному восприятию исламских догм – с другой. На обоих исторических путях центральные земли арабо-мусульманского мира неизменно служили примером и сферой особого внимания для мусульман, населявших Южную Азию, Африку и другие периферийные регионы распространения ислама.

Примечания

- (1) Халифат – (араб. *аль-хилафа*) – государство, возглавляемое халифом. Халиф – первоначально титул светского и духовного главы арабского государства, позже – титул правителя, претендовавшего на роль главы мусульманского мира.
- (2) *Дар аль-ислам* (араб. обитель ислама) – территория, на которой, согласно нормам мусульманского права, осуществляется верховенство шариата как юридической системы.
- (3) *Улама* (ед. ч. *алим*) – мусульманские теологи, хранители религиозной традиции, блюстители канонического права.
- (4) Абд аль-Азиз (Ибн Сауд) (1875–1953) – эмир Неджда в 1902–1926 гг.; король Неджда и Хиджаза в 1926–1932 гг.; первый король Саудовской Аравии в 1932–1953 гг.
- (5) В действительности Муса Бигиев не мог получить египетскую визу ни при каких обстоятельствах, поскольку в 1924 г. национальное правительство партии Вафд приняло закон, применение которого на практике предусматривало категорическое недопущение въезда советских граждан в Египет [4. С. 20–22].
- (6) Курайшиты (араб. *бану курайш*) – мекканское племя, из которого происходили пророк Мухаммад и большинство деятелей раннего ислама.
- (7) После опубликования книги о халифате на Али Абд ар-Разика обрушился ураган традиционалистской критики. В 1925 г. он был лишен ученого звания, отстранен от должности преподавателя в аль-Азхаре, мусульманского судьи (*кади*) и часто подвергался нападкам со стороны консервативно мыслящих богословов. Тем не менее в 1940 г. он вернулся к преподаванию в старейшем мусульманском университете Египта и в дальнейшем дважды занимал пост министра по делам вакфов.
- (8) *Хиджра* (араб. выселение, эмиграция) – переселение Мухаммада в его сторонников из Мекки в Медину (Йасриб), произошедшее в 622 г. Хиджра в мусульманской истории и литературе нередко предстает как символ очищения веры, ухода истинных мусульман от власти нечестивого большинства, залога духовной и политической победы ислама.
- (9) *Аллама* (араб. очень знающий, выдающийся ученый) – широко распространенное в традиционных мусульманских обществах неформальное именование ведущего богослова, законоведа той или иной эпохи или местности.

Библиографический список

1. *Sékaly A.* Le Congrès du Khalifat (Le Caire, 13–19 mai 1926) et le Congrès du Monde Musulman (la Mekke, 7 juin – 5 juillet 1926). Paris: E. Leroux, 1926. 219 p.
2. *Kedourie E.* Egypt and the Caliphate 1915–1946 // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.* 1963. № 3/4 (October). P. 208–248.
3. *Хайрутдинов А.Г.* Последний татарский богослов. Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Казань: Иман, 1999. 138 с.
4. Ислам и советское государство. Вып. 1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.). Вступ. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. М.: Изд. дом Марджани, 2010. 152 с.
5. *Kramer M.* Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses. New York: Columbia University Press, 1986. 250 p.
6. *Рида Рашид.* Музакират му'тамар аль-хилафа аль-исламийа (Дневник исламского халифатистского конгресса) // *Аль-Манар.* 11.06.1926; 10.07.1926; 18.08.1926; 07.09.1926.
7. *Vatikiotis P.J.* The History of Modern Egypt from Muhammad Ali to Mubarak. 4th ed. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991. 572 p.
8. *Арслан Шакиб.* Ас-Сайид Рашид Рида, ау иха' арба'ин сана (Сайид Рашид Рида, или дружба длиной в сорок лет). Дамаск: Матба'ат Ибн Зайдун, 1937. 832 с.
9. *Рида Мухаммад Рашид.* Аль-Хилафа ау аль-Имама аль-'узма (Халифат, или Великий имамат). Каир: Аль-Матба'а аль-джадида, 1975. 246 с.
10. *Kerr M.H.* Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1966. 249 p.
11. *'Абд ар-Разик 'Али.* Аль-Ислам ва усуль аль-хукм: бахс фи-ль-хилафа ва-ль-хукума фи-ль-ислам (Ислам и принципы правления: изучение халифата и правительства в исламе). Каир: Матба'ат Миср, 1925. 104 с.
12. *Hourani A.* Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939. 2nd ed., reissued. Cambridge–London–New York: Cambridge University Press, 1983. 406 p.
13. *Сюкияйнен Л.Р.* Исламская концепция халифата: исходные начала и современная интерпретация // *Ислам в современном мире.* 2016. Т. 12. № 3. С. 139–154.
14. *Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. Austin: University of Texas Press, 1982. 225 p.
15. *Левин З.И.* Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX–XX вв. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 245 с.
16. *Alavi H.* Ironies of History: Contradictions of Khilafat Movement // *Our World.* URL: <http://ourworld.compuserve.com/homepages/sangat/hamza.htm> (дата обращения: 26.11.2019).
17. *Minault G.* The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India. Delhi: Columbia University Press, 1982. 294 p.
18. *Hasan Mushirul.* Maulana Abul Kalam Azad: The Odd Secularist // *India Today: 100 People Who Shaped India. A Special Issue.* Delhi, 1999. P. 33–37.
19. *Wasti Syed Tanvir.* The Circles of Maulana Mohamed Ali // *Middle Eastern Studies.* 2002. Vol. 38. № 4. P. 51–62.
20. *Jain M.S.* Mohamed Ali and the Khilafat Committee, 1925–1926 // *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India.* Ed. by M. Hasan. New Delhi: Manohar, 1985. P. 164–169.
21. *Rahman Hakim Syed Zillur.* Hakim Ajmal Khan. Government of India. New Delhi: National Book Trust, 2004. 94 p.
22. *Regionalizing Pan-Islamism: Documents on the Khilafat Movement.* Ed. by M. Hasan and M. Pernau. New Delhi: Manohar, 2005. 467 p.

23. *Wasti Syed Tanvir*. The Indian Red Crescent Mission to the Balkan Wars // Middle Eastern Studies. 2009. Vol. 45. № 3. P. 393–406.
24. *Malik Muhammad Aslam*. Allama Inayatullah Mashraqi: A Political Biography. Delhi: Oxford University Press, 2000. 156 p.
25. *De Amalendu*. History of the Khaksar Movement in India, 1931–1947. Kolkata: Parul Prakashani, 2009. 249 p.
26. *Zubrzycki J.* The Last Nizam. The Rise and Fall of India's Greatest Princely State. Sydney: Picador, 2006. 382 p.

References

1. Sékaly A. *Le Congrès du Khalifat (Le Caire, 13–19 mai 1926) et le Congrès du Monde Musulman (la Mekke, 7 juin – 5 juillet 1926)*. Paris: Leroux; 1926.
2. Kedourie E. Egypt and the Caliphate 1915–1946. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1963;(3/4):208–248.
3. Hajrutdinov A.G. *Poslednij tatarskij bogoslov. Zhizn' i nasledie Musy Dzharrullaha Bigieva* [The Last Tatar Theologian. The Life and Legacy of Musa Jarullah Bigiev]. Kazan: Iman; 1999. (In Russ.).
4. *Islam i sovetskoe gosudarstvo. Vyp. 1: (po materialam Vostochnogo otd. OGPU. 1926 g.)* [Islam and the Soviet State. Issue 1: (based on the Materials of the Eastern Department of OGPU. 1926)]. Introductory article, comp. and comments by DY Arapov and GG Kosach. Moscow: Mardjani Publishing House; 2010. (In Russ.).
5. Kramer M. *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses*. New York: Columbia University Press; 1986.
6. Rida Rashid. Mudhakkirat mu'tamar al-khilafa al-islamiyya [Proceedings of the Islamic Caliphate Congress]. *Al-Manar*. 1926 June 11; 1926 July 10; 1926 August 18; 1926 September 7. (In Arab.).
7. Vatikiotis P.J. *The History of Modern Egypt from Muhammad Ali to Mubarak*. 4th ed. Baltimore: The Johns Hopkins University Press; 1991.
8. Arslan Shakib. *Al-Sayyid Rashid Rida aw ikha' arba'in sanah* [Sayyid Rashid Rida, or Forty-Year Friendship]. Damascus: Ibn Zaydun Publishing House; 1937. (In Arab.).
9. Rida Muhammad Rashid. *Al-Khilafa aw al-Imama al-'Uzma* [The Caliphate, or Great Imamate]. Cairo: New Publishing House; 1975. (In Arab.).
10. Kerr M.H. *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press; 1966.
11. 'Abd al-Raziq 'Ali. *Al-Islam wa usul al-hukm: bahth fi al-khilafa wa al-hukuma fi al-Islam* [Islam and Principles of Rule: A Study on the Caliphate and Government in Islam]. Cairo: Misr Publishing House; 1925. (In Arab.).
12. Hourani A. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. 2nd ed., reissued. Cambridge–London–New York: Cambridge University Press; 1983.
13. Syukiyaynen LR. Islamskaya kontsepsiya halifata: ishodnye nachala i sovremennaya interpretatsiya [Islamic Concept of the Caliphate: Fundamentals and Contemporary Interpretation]. *Islam v sovremennom mire*. 2016;12(3):139–154. (In Russ.).
14. Enayat H. *Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press; 1982.
15. Levin ZI. *Razvitie obshhestvennoj mysli na Vostoke. Kolonial'nyj period. XIX–XX vv.* [Evolution of the Social Thought in the East. Colonial Period. XIX–XX vv.]. Moscow: Nauka. Oriental Literature Publishing House; 1993. (In Russ.).
16. Alavi H. Ironies of History: Contradictions of Khilafat Movement. Our World). Available from: URL: <http://ourworld.compuserve.com/homepages/sangat/hamza.htm> [Accessed 26.11.2019].
17. Minault G. *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. Delhi: Columbia University Press; 1982.

18. Hasan Mushirul. Maulana Abul Kalam Azad: The Odd Secularist. *India Today: 100 people Who Shaped India. A Special Issue*. Delhi; 1999, p. 33–37.
19. Wasti Syed Tanvir. The Circles of Maulana Mohamed Ali. *Middle Eastern Studies*. 2002;38(4):51–62.
20. Jain MS. Mohamed Ali and the Khilafat Committee, 1925–1926. *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*. Ed. by M. Hasan. New Delhi: Manohar; 1985, p. 164–169.
21. Rahman Hakim Syed Zillur. *Hakim Ajmal Khan. Government of India*. New Delhi: National Book Trust; 2004.
22. Regionalizing Pan-Islamism: Documents on the Khilafat Movement. Ed. by M. Hasan and M. Pernau. New Delhi: Manohar; 2005.
23. Wasti Syed Tanvir. The Indian Red Crescent Mission to the Balkan Wars. *Middle Eastern Studies*. 2009;45(3):393–406.
24. Malik MA. *Allama Inayatullah Mashraqi: A Political Biography*. Delhi: Oxford University Press; 2000.
25. De Amalendu. *History of the Khaksar Movement in India, 1931–1947*. Kolkata: Parul Prakashani; 2009.
26. Zubrzycki J. *The Last Nizam. The Rise and Fall of India's Greatest Princely State*. Sydney: Picador; 2006.

Информация об авторах:

Кириллина Светлана Алексеевна – доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, e-mail: s.kirillina@gmail.com

Сафронова Александра Львовна – доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории Южной Азии, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, e-mail: al-safr@yandex.ru

Орлов Владимир Викторович – доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова; ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, e-mail: alsavlor@yandex.ru

Information about the authors:

Kirillina Svetlana Alekseevna – D. Sc. (History), Professor, Head of Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, e-mail: s.kirillina@gmail.com

Safronova Alexandra Lvovna – D. Sc. (History), Professor, Head of Department of South Asian History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, e-mail: al-safr@yandex.ru

Orlov Vladimir Viktorovich – D. Sc. (History), Professor, Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; Senior Research Fellow, Centre of Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, e-mail: alsavlor@yandex.ru



DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-20-32

Научная статья / Research article

Шиитское паломничество в атабат в контексте ирано-иракских связей во второй половине XIX – начале XX вв.

А.Н. Ардашникова✉, Т.А. Коняшкина

Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова,
125009, Россия, Москва, ул. Моховая, 11, стр. 1
✉anardash@mail.ru

Аннотация. Работа посвящена исследованию различных аспектов шиитского паломничества в святую землю Ирака – атабат, которое являлось важной частью шиитско-суннитских и межгосударственных отношений двух соседних стран. Имеющее длительную историю и активно практикуемое в течение всего периода правления в Иране Каджарской династии, оно было прервано в 20-е гг. XX в. по политическим мотивам в связи с утверждением новых принципов государственного строительства в обеих странах. Активное включение в исследовательскую базу документальных материалов из российских архивов, путевых очерков и дневниковых записей на русском и персидском языке, в том числе и тех, которые впервые вводятся в научный оборот, создает развернутую картину богомольного странствия шиитов в его религиозном и политическом ракурсах.

Ключевые слова: атабат, Насер ад-Дин-шах Каджар, зуввар, чавуш, улама

Финансирование. Благодарности. Исследование выполнено в рамках Программы развития Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

История статьи: Поступила в редакцию: 14.09.2021. Принята к публикации: 25.10.2021.

Для цитирования: Ардашникова А.Н., Коняшкина Т.А. Шиитское паломничество в атабат в контексте ирано-иракских связей во второй половине XIX – начале XX вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2022. Т. 14. № 1. С. 20–32. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-20-32

Shiite Pilgrimage to Atabat in the Context of Iranian-Iraqi Relations in Second Half of the 19th – Early 20th Centuries

Anna N. Ardashnikova✉, Tamara A. Konyashkina

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov State University,
11/1 Mokhovaya St., Moscow, Russia, 125009
✉anardash@mail.ru

Abstract. The article is focused on the study of various aspects of the Shiite pilgrimage to the holy land of Iraq – atabat, which was an important part of the Shia-Sunni and interstate

© Ардашникова А.Н., Коняшкина Т.А., 2022



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

relations of the two neighbouring countries. Having a long history and having been actively practised during the entire period of the Qajar rule in Iran, it was interrupted in the 1920ies for political reasons connected with the adoption of new principles of state building in both countries. The article, based on archival documentary materials and travelogues both in Russian and Persian, partly introduced into scientific circulation for the first time, creates a detailed picture of the pious wandering of the Shia which is analyzed in its religious and political aspects.

Key words: atabat, Nasser al-Din-shah Qajar, zuvvar, chavush, ulama

Financing. Acknowledgement. The study was carried out within the framework of the Development Program of the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University “Preservation of the World Cultural and Historical Heritage”.

Article history: Received: 14.09.2021. Accepted: 25.10.2021.

For citation: Ardashnikova AN., Konyashkina TA. Shiite Pilgrimage to Atabat in the Context of Iranian-Iraqi Relations in Second Half of the 19th – Early 20th Centuries. *RUDN Journal of World History*. 2022;14(1):20–32. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-20-32

Введение

Как один из столпов ислама, паломничество к святым местам является не только знаком индивидуальной праведности верующего, но и важным маркером социальной надежности личности. Представленная разными толками шиитская среда наряду с общим для всех мусульман хаджем породила свой собственный вид паломнической практики, призванный демонстрировать вероучительное единство шиитов, многие из которых существовали в условиях правления иноверной власти.

Полюсом благочестивого притяжения всех шиитов является атабат (1), «святая земля» Ирака с ее сакрально-мемориальным комплексом – знаком того, что здесь творилась великая история шиизма – веры мучеников: в Куфе пал от руки вероотступника-хариджита четвертый халиф и первый шиитский имам Али, погребенный, как свято верят все шииты, неподалеку в Неджефе; на равнинах Кербелы вместе со своими присными погиб в неравной битве его сын имам Хусейн; Казимейн стал местом упокоения «двух Казимов» – шиитских имамов Мусы ал-Казима и Мухаммада ат-Таки, седьмого и восьмого потомков Али; с Самаррой, бывшей одно время столицей аббасидского халифата, прочно связаны имена десятого и одиннадцатого чистых имамов и сына последнего святого имама из рода Али Мухаммада ал-Махди, который таинственным образом исчез, скрылся. На нем и обрывается цепочка «видимых» имамов (см. подробнее [1]). Именно эти города – Неджеф, Кербела, Самарра и Казимейн, наряду с иранскими Мешхедом и Кумом являющиеся воплощением мученического подвига имамов, святости их жизненного пути, стали для шиитов основными религиозными центрами. Расположенные в Багдадском вилайете города «высокого порога» составляют своеобразную ось провинции, протянувшуюся с севера на юг почти на 300 км: ее северной точкой является Самарра, отстоящая от Багдада на 125 км, а южной – Неджеф в 160 км от него. Двигаясь из столицы Ирака на юго-запад, путешественник через 100 км попадает в Кербелу, сохранившую, невзирая на погром,

учиненный в 1843 г. наместником провинции Али-Риза-пашой, статус иранской столицы атабата. На начало XX в. Неджефе проживали около 30 000 человек, а почти сплошь заселенная выходцами из Ирана Кербела практически вдвое превосходила Неджеф по количеству жителей. В Казимейне и Самарре едва ли в этот период можно было насчитать по несколько тысяч насельников. Но число паломников, посещавших эти города ежегодно, могло вдвое превышать количество местных жителей, что же касается города «двух Казимов», расположенного рядом с Багдадом, то речь может идти о пятикратном превышении [2. С. 198].

Земля святых легенд и ее обитатели

В создании, подновлении и украшении атабатских святынь со времен халифата Аббасидов принимали деятельное участие практически все шиитские правители. Движимые религиозным долгом, сопряженным с политическим тщеславием, не упускали эту возможность в XIX в. и иранские шахи, которым льстила возможность явить себя в роли покровителей и защитников единоверцев – подданных другого государя, которого те не признавали своим духовным главой. Такая позиция при Каджарах имела военно-политическую подоплеку – длительную серию войн с османами, бесславно завершennую иранской династией. Но память о былых победах подпитывала платоническую заинтересованность Каджаров в этих землях (3).

Совершивший паломничество в атабат в 1870–1871 гг. Насер ад-Дин шах с гордостью перечисляет заслуги шиитских государей – своих предшественников в поддержании величия иракских святынь, подчеркивая и свой немалый вклад в это богоугодное дело. Начав путешествие по атабату с Казимейна, Насер ад-Дин шах отмечает в дневнике, что здешняя мечеть была предметом особых забот основателя Сафавидской династии Исмаила I, который согласно официальной генеалогии являлся в 21 колене потомком одного из Казимов – Мусы, 7-го шиитского имама, а золото на куполах мечети – дар его славного предка Ага-Мухаммад-шаха Каджара. Он же заново отстроил и расширил мечеть имама Хусейна в Кербеле, заложенную еще в X в. при Буидах, первой шиитской династии халифата. Отец Насер ад-Дин-шаха одарил мечеть серебряной усыпальницей, в которой упокоен имам. Текст дневника пестрит звучащими по-хозяйски ремарками: «разрушено, приказал отремонтировать» или «ковры в святилище были нехороши, распорядился привезти и расстелить другие...» «Сегодня приказал, – продолжает шах, – чтобы открыли сокровищницу святилища, которая была заперта со времен ваххабитов, и никто ее не открывал около 80 лет. Надо бы составить опись и скрепить османскими и иранскими печатями, чтобы ничего не пропало и не было расхищено» [3. С. 96, 121, 126]. Правда, российская миссия в Багдаде дает иную версию этого события. «В Неджефе Мидхат-паша (4) предложил шаху сделать опись казне имама Али и продать хотя бы часть драгоценностей для устройства там госпиталей и приютов. На первое предложение Его Величество согласился, но второе кануло в воду. Дело кончилось тем, что казна была

описана, и шах взял с собой экземпляр списка. Говорят, что было найдено драгоценностей на сумму около 2 куруров» [4].

Как любая сакральная территория атабат постепенно обрастал рожденными благочестивым вдохновением поверьями, приметами и знаменьями, породившими обильную народную мифологию, основанную на легендарном шиитском предании. Подлинным кладезем связанных с атабатом народных преданий является Дневник путешествия в атабат Насер ад-Дин-шаха, который записывал эти рассказы, существующие главным образом изустно.

Значительная часть этих богомысленных рассказов тесно связана с Кербелой, где «четыре тысячи ангелов, окружающих могилу Хусейна, приветствуют пришедших к нему на поклонение и молят Аллаха о даровании им прощения за грехи» [5. С. 86–87]. Особой святой силой для шиита обладают захоронение имама, упокоенного в главной мечети Кербелы, и небольшое углубление в земле, отмечающее место, где пал с коня смертельно раненный Хусейн. Отдавая дань почитания имаму-мученику, верующие приближаются к нему, не вставая с колен, а прощаясь с городом, захватывают с собой горсть кербельской земли, которая оберегает обладающего ею от болезней и неудач, отгоняет злых духов [3. С. 116–120]. Множество историй о чудесах святой земли шиитов, таких как рассказ о красном камне, который сопровождая паломническую партию, самостоятельно «пришел» в Кербелу из далекого Хорасана, богомолец слышал на пути в атабат [3. С. 119]. Большой популярностью у рассказчиков пользовались и назидательные сюжеты об имаме Али и его сыне Аббасе, одном из героев битвы у Кербелы, карающих верующих, которые легкомысленно нарушили данный в их честь обет [3. С. 128].

Исключительность атабата в глазах шиитов подкреплялась еще и тем, что здесь по местным поверьям молились все пророки «с Адама и Ноя до Мухаммеда включительно, считая в том числе и Иисуса Христа, который был рожден в Кербеле» [6. С. 272] (5 [7. С. 207–210]).

Святая земля Ирака обещала верующему и встречу с ныне здравствующими ее обитателями – обосновавшимися там влиятельными шиитскими богословами, количество которых в атабате к середине XIX в. составило ему репутацию рассадника улемов (только в Неджефе на 1903 г. насчитывалось 2 тыс. муджтахидов [8. С. 99]). Предки некоторых из них переселились сюда из Ирана еще в XVII в., но «ударная волна» переселения и укоренения в Ираке иранских шиитов пришла на первую половину XVIII в., когда в Ирак устремились массы беженцев, спасавшихся от афганских и турецких войск, разоривших южные и западные районы страны; подпитывала этот поток и жесткая политика Надир-шаха Афшара (6). В числе переселенцев покинула Иран и часть шиитских богословов – *улама* (7), избравших священные города своими резиденциями не только по религиозным, но и политическим мотивам.

История жизни одного из них, самаррского муджтахидов (8) Мухаммада Хасана Ширази, обросла многочисленными легендами, снискав ученому мужу славу святого подвижника и аскета: говорили, что при приближении его к дверям мечети, в которую он ходил молиться, замок спадал с них сам собою, и двери чьею-то невидимой рукой отворялись перед муджтахидом» [9]. Щедрые и постоянные подаяния, содержание за свой счет 200 студентов с женами

и детьми объяснялось чудом, дававшим ему возможность пользоваться неким неиссякаемым источником денег. Паломники, посещавшие Самарру, чтобы поклониться священному подземелью, в котором исчез их двенадцатый имам Махди, считали счастьем «удостоиться поцеловать лишь руку или даже полу платья почти уже 90-летнего старика Мирзы Хасана и отдать в его полное и бесконтрольное распоряжение свои иногда весьма значительные сбережения» [10. л. 283 об.].

Давно покинув Иран, муджтахиды тем не менее не прерывали многочисленных и устойчивых связей с единоверцами на родине. Почти все они имели вакилей – представителей в городах и даже селениях Ирана, Закавказья, Туркестана. Вакили обычно не только собирают подаяния для своих патронов, «но и переписываются с ним по всем важным делам его мукаллидов (9), передают ему запросы последних о разрешении тех или других недоумений ... согласно шариату, сообщают его ответы и решения или фетвы, о неуклонном соблюдении которых сами же и заботятся» [10. л. 286]. Не меньшую роль в поддержании обратной связи шиитских *улама* с Ираном играл и институт паломничества в атабат.

Караван богомольцев на пути к святыням

Ежегодно границы Османской империи по пути в атабат пересекали по разным подсчетам от 100 до 150 тыс. шиитских паломников, в том числе 50 тыс. иранских богомольцев-пилигримов [11. С. 39]. Но, как считает секретарь турецкого представителя в Международной разграничительной комиссии 1849–1852 гг. Мехмед Хуршид-эфенди, реальное соотношение в пользу иранских шиитов было иным [12].

Учетом и организацией караванного движения в Ирак ведало Центральное таможенное управление Месопотамского региона, организовавшее на ирано-турецкой границе несколько санитарно-таможенных пунктов, важнейшим из которых был Ханекин, куда стекались практически все торговые караваны и паломнические партии. Отсутствие у подавляющего большинства паломников какого-либо документа, удостоверяющего личность путешественника, привело к тому, что местная турецкая администрация, взяв это дело в свои руки, рассматривала его главным образом как средство получения надежного дохода. Учетная документация велась крайне небрежно, так как, объясняет хорошо осведомленный автор «Описания путешествия по турецко-персидской границе» Хуршид-эфенди, «с вечернею молитвою карантинные гвардионы имеют обыкновение удаляться, и некому вследствие этого присматривать за проходящими» [12] Он же уточняет, что количество только иранскоподданных, проходивших через Ханекин, в реальности должно быть удвоено, т.е. составлять более 100 тыс., хотя бы потому, что в таможенные книги не вносились женщины и дети.

В отличие от большого, Мекканского хаджа [13], шиитский *зийарат* (10) выглядел гораздо скромнее: государственная власть в Иране относилась к паломничеству как к акту личного религиозного усердия шиита и отстранялась

от содействия своим пилигримам. Исключением является только шахское богомолье, уподобляющееся по размаху большому хаджу. «Сегодня, – отмечал в своем Дневнике Насер ад-Дин шах накануне *зийарата*, – назначен смотр свиты сопровождения, и я сам должен это видеть. Утром вышел, поле шумело, зрелище необычное <...> Все погонщики мулов (*гатерчи*) и верблюдов (*саребан*) в особой одежде. Полторы тысячи мулов и две тысячи верблюдов. За ними экипажи (*калеске*), паланкины (*тахт*), госпитальные повозки <...> Потом стрелки (*туфангдар*), потом артиллеристы (*тупхане*)... Потом конный эскорт, личная стража-*фарраши*, *фарраши* на конях, гулямы, всадники – все в красивой одежде» [3. С. 5].

Все прочие же богомольцы (*зуввар*) (11) путешествовали без затей. Следуя традиции передвижения, такой караван обычно исчисляли по количеству навьюченных или оседланных животных: верблюдов, ослов, мулов, лошадей, на спинах которых могли крепиться *тахт-е раван* – паланкины или *каджаве*, – две сведенные на спине мула корзины, болтающиеся по обеим ее сторонам, в каждой из которых обязательно должна находиться пассажирка. Для соблюдения равновесия «пустая каджаве накладывается чем попало, между прочим и камнями». Но ни один иранский шиит, направляющийся в атабат, не сядет на коня ненавидимой здесь вороной масти, потому что по шиитскому преданию на таком коне ездил Йезид, убийца имама Хусейна [14. С. 122].

По призыву *чавуша* (12) – организатора и проводника каравана, паломники собирались в компактные партии, человек по 100–150 с тем расчетом, чтобы прибыть в *атабат* к намеченному времени. Как правило, многие из них приурочивали посещение святых мест к месяцу *мухаррам*, на который приходится траурные торжества, посвященные памяти имама Хусейна, к сороковинам со дня его гибели, ко дню рождения пророка Мухаммада и т.п.

Роль *чавушей* в функционировании шиитского хаджа трудно переоценить. В их ведении находился весь круг вопросов, связанных с жизнью каравана: «на обязанности чауша лежит не только указывать путь паломникам, но и защищать их от нападений, содействовать в сношениях с властями, указывать наиболее удобные места ночлега и приискивать партии пропитание» [15. Л. 11]. Проводник, администратор, казначей, он был в подлинном смысле *пишироу* – впередиидущий, который примирял тех, кто в ссоре, поддерживал унывающих и воодушевлял молитвой доверившихся его опыту и знаниям странников. Кстати, этот труд и навыки были весьма востребованы. По сообщению российского консульства в Багдаде, только в восточном российском Закавказье действовали 97 таких командиров, которые превратили сопровождение верующих в священные шиитские города в наследственную, весьма прибыльную профессию. В числе самых надежных из них в списке указаны выходцы из Ирана, где число чавушей было не меньшим [15. Л. 20].

Местом сбора иранских караванов являлись, как правило, Тегеран, Тебриз и Решт, куда приходили и паломники из расположенного на востоке страны Хорасана (13), чтобы потом отправиться в атабат, преодолевая около 600 км за 30–45 дней пути. Бывшие, по мнению наблюдателей, скорыми на подъем, иранцы легко преодолевали статику насиденного места, терпеливо снося тяготы пути.

Конечно, в данном случае многое зависело от выбора конкретного маршрута с более или менее надежной вьючной дорогой, количества пеших богомольцев в караване и наличия *абамбара* – колодца с пригодной для питья водой. Последнее обстоятельство могло серьезно затруднять путешествие по югу в летние месяцы, когда на дне пересохшего колодца не найти и гнилой воды, а «лишь скорпионов и фаланг, издохших от жару» [14. С. 125].

Непременным условием успешного путешествия было наличие у путников оружия для защиты караванов, которым в зависимости от конкретного маршрута могли угрожать арабские, курдские или туркменские племена. Это в полной мере относилось и к богомольцам, в экипировку которых входил целый арсенал разномастного вооружения – от скорострельных винтовок Пибоди и Бердана, до старинных кремневых ружей местного производства, служивших скорее острасткой, а не угрозой для разбойников, и кинжалов. Впрочем, первые отбирались у паломников на границе, так как легко могли перекочевать в руки арабских племен, постоянно враждовавших с османской властью [6. С. 11; 16. С. 14].

Пожалуй, за все время паломнических скитаний, тем отрезком пути, который позволял набожной сосредоточенности взять верх над хлопотами и опасностями дороги, был проторенный всеми богомольцами-шиитами ее восьмидесятикилометровый отрезок между Неджефом и Кербелой, проходивший вблизи кочевий бедуинов, исповедовавших шиизм. Сулили безопасность и надежно укрепленные караван-сарай (*хане*), разделявшие расстояние между городами на четыре равные части; они так и назывались – *хане* половины и *хане* четверти. Еще во II половине XX в. с асфальта новой дороги были видны «четырёхугольные, крепостного вида сооружения с башнями и толстой кирпичной стеной» – развалины хане (караван-сараяв) османского времени [17. С. 176].

Но нередко кров, предоставляемый разбросанными по дорогам караван-сараями, мог оказаться только навесом для людей и вьючных животных, причем, и тех и других подчас защищала от солнца лишь тень стены, окружавшей обширный двор с очагом в центре; жилые помещения – «слепые» беззаконные комнаты – занимал груз, которым путешественники, видимо, дорожили больше, чем собственным удобством. «Таков общий тип персидских сооружений этого рода, различающихся между собой разве только размерами и деталями» [6. С. 71].

Но так называемый «Персидский» караван-сарай в Ханекине, построенный с благотворительной целью для иранцев, прибывающих в атабат, соединял черты постоялого двора и торгового ряда – лавки со всякой хозяйственной мелочью, красками и тканями соседствовали с духаном и кофейней. Правда, наплыв пилигримов, особенно в дни праздников, превращал его в клоаку: из-за отсутствия отхожих мест «внутренность здания всегда полна нечистот, распространяющих зловоние, которое, вместе с смрадом от мертвых тел, провозимых ими [паломниками – А.А., Т.К.]», [12] создало ему дурную славу.

Приезд в Ханекин знаменовал окончание самой протяженной части паломнического странствования. Далее богомольцы могли, ориентируясь на указания *чавуша*, выбрать маршрут своего следования по атабату: часть паломнических

партий начинала его в самой северной его точке Самарре, но большинство предпочитало отправиться в Казимейн, являвшийся пригородом Багдада, а оттуда держать путь в Неджеф и Кербелу – в шиитском хадже отсутствует строго установленный ритуал почитания, и каждый волен руководствоваться своими религиозными предпочтениями или потребностями.

Атабат – арена примирения или соперничества?

Прибытие очередного каравана составляло нерв деловой и религиозной жизни святых городов, большинство населения которых было занято в обслуживании *зувваров*, изготовлении предметов религиозного обихода – четок, молитвенных камней, амулетов и в той или иной степени участвовало в подготовке к шиитскому погребальному ритуалу. Дело в том, что значительная часть паломников сопровождала погребальные ящики с останками предков для перезахоронения их на священной земле, окропленной кровью Али и Хусейна. Отягощенные траурной ношей караваны каждый год тянулись и в сторону иранского Мешхеда, где под сенью имама Резы (14) многие шииты мечтали обрести свое последнее пристанище [18]. Предназначенное для перезахоронения тело усопшего в ожидании оказии помещалось в *сардаб* – небольшой временный склеп из глины, затем извлекалось, обертывалось в ткань, пропитанную камфорой и в составе каравана начинало свой непростой путь в святой Хорасан или атабат [6. С. 351]. Так, по сведениям российского консульства, количество погребальных ящиков, прибывших в атабат в 1908–1909 гг. составляло 3059, в 1909–1910 – 3572, а годом позже дало стремительный рост и достигло 4982 [15. Л. 93].

Значительный наплыв богомольцев, стремившихся по воле завещателя или движимых собственным религиозным рвением упокоить дорогих сердцу родственников в священных пределах, вызвал там появление своеобразной таксы «на различные места погребения, построенные на могилах шиитских святых и по соседству с ними» [15. Л. 32]. Плата за погребенье могла существенно колебаться. Так, «место в священной ограде (Эль-Хадра) стоило 50 лир, вообще в мечети – 5–7 лир, в пристройках к мечетям (Эль-Худжра) – 2 лиры, в галереях (эль-Тарма) – 1,5 лиры и на священных равнинах вне городов (Уади-эс-салам) 50 пиастров, а для местных жителей атабата – турецких и иностранных подданных – до 1911 г. места предоставлялись даром [15. Л. 16–19]. Впрочем, в воображении путешественников, наслышанных об алчности турецкой администрации, нещадно обиравшей богомольцев-шиитов, плата могла доходить до тысячи кранов (т.е. составлять в зависимости от курса порядка 350 руб. серебром). Стабильный доход, который получали святые города от обряда перезахоронения, побудил местные власти расширить круг плательщиков, включив в их число и шиитов – подданных султана. Однако население Кербелы сумело защитить свое право на безвозмездное захоронение, полностью переложив плату на плечи паломников-иностранцев.

Вместе с тем сам вопрос о перезахоронении сохранял некоторую неопределенность, которая подстегивалась суннитским населением святых

городов, видевших в шиитском караване, который зачастую сопровождало смрадное облако, источник возникновения эпидемий. Чтобы заглушить запах тлена, погребальные ящики набивались яблоками и айвой, которые потом для уменьшения издержек этого длительного и недешевого путешествия продавались на рынках Неджефа и Кербелы. Правда, Хуршид-эфенди оспаривает этот факт на том основании, что количество этого дешевого товара, которое может уместиться в гробах, «так ничтожно, что не способно составить отрасли сколько-нибудь прибыльной торговли» [12], и считает, что гробы могли использоваться для перевозки шелка, который можно было с большей выгодой продать в Багдаде.

Волновал вопрос о самой возможности перезахоронения и шиитскую паству: правоверных беспокоило, «законно или незаконно извлекать покойника, уже погребенного ранее, и предавать земле во второй раз»; часть шиитов считала кощунством размалывание костей покойного в муку и транспортировку их в Ирак в бутылках и табачных кисетах [15. Л. 82–83].

Не являлось секретом, что паломники-шииты, торопясь выполнить волю завещателя, пытаются провезти тела с остатками плоти на костях, и часть таких погребальных ящиков проникает в атабат контрабандой [19. С. 341]. Хотя согласно распоряжению иранского правительства перезахоронение могло проводиться только по истечении трехлетнего срока со дня смерти, оно постоянно нарушалось. Это часто вызывало настоящие «побоища» между шиитским и суннитским населением, сторону которого принимала единоверная с ним власть, особенно в тех случаях, когда подозревала нарушение карантинных правил. Разделяя сомнения своей паствы, четверо влиятельных богословов «высоких порогов» К. Хорасани, А. Мазандарани, Ш. Исфакхани и М. Кашани обратились к своим почитателям с фетвой, в которой объявили перезахоронения незаконными. Их мнение было оспорено двумя не менее авторитетными знатоками права К. Йазди и М. Нахичевани, и вопрос остался нерешенным. Впрочем, последние вполне ожидаемо обрели союзника в лице османской администрации – средства, полученные от погребения, направлялись в фонд Багдадского управления по делам вакфов [20. С. 10], из них же «кормились» члены Санитарного совета в Керманшахе и Ханекине, держатели *наси-хане* (15), где трупы оставались вплоть до погребения, а вслед за ними и причастная к этому культу немалая часть суннитского населения святой земли шиитов [15. Л. 93 – 93 об.].

Проницаемая граница, значительная часть которой проходила по землям курдских племен, массы паломников шиитов, фактом присутствия в атабате отстаивавшие свое право на присвоение, пусть мнимое, этих территорий, усиливали напряженность в отношениях Ирана и Османской империи, и без того в прошлом отягощенных длительным военным противостоянием. Существование в Ираке атабата – шиитского ядра с его разветвленными внутренними и внешними контактами – отзывалось болезненными политическими последствиями для обеих сторон. В иракских провинциях оно провоцировало вызывавший тревогу властей неуклонный рост влияния шиизма за счет арабоязычных адептов. Активную роль в этом процессе играли местные шиитские духовные лидеры, которые были известны своими связями

с шейхами племен, живших на границе с Ираном. Их настроения давно не внушали османскому правительству доверия, не говоря уже о том, что и в армии было немало шиитов, полагаться на которых с полной уверенностью было трудно. Хотя опасность военной угрозы со стороны Ирана уже миновала, администрацию Ирака беспокоили слухи о пораженческих настроениях среди солдат-новобранцев из числа шиитов, которые «почему-то предположили, что их поведут против Персии и совершенно откровенно заявляли, что они немедленно же убегут за границу к персиянам» [10. Л. 298 об.].

Влияние шиитских вероучителей Ирака подкреплялось и надежным материальным положением наиболее почитаемых муджтахидов, основу которого наряду с вакфами составляли и внушительные благочестивые пожертвования (16) [20; 21]. Нельзя не учитывать, что часть шиитских богословов, иранцев по происхождению, как подданные иранского шаха находилась практически вне юрисдикции местных властей. Живя вне Ирана и располагая значительными средствами, здешние *улама* не упускали случая продемонстрировать свою политическую независимость. Так, во время визита Насер ад-Дин-шаха в 1871 г. в атабат ходжат ал-ислам Хасан Ширази не только отказался явиться к нему на поклонение, но, видя в нем «залима (притеснителя) не хотел даже принять от него ни пожертвований, ни богатых подарков, ... в которых он впрочем менее всего нуждался» [9]. Правда, в Дневнике Насер ад-Дин счел уместным умолчать об этом афронте и, сохраняя свое реноме правителя, отметил мятежного улема как присутствующего на аудиенции [3. С. 133].

Политическая деятельность шиитского духовенства, адресованная как местному, так и пришлому паломническому элементу, расценивалась властями по обе стороны границы как подстрекательная и побуждала их к солидарным действиям. Желая пресечь активность духовенства атабата во время табачных бунтов (17) в Иране, присланный из Тегерана новый консул попытался приструнить *улама*, но был моментально обвинен в вымогательствах и нерелигиозности, а возмущенные его недипломатическим поведением местные состоятельные купцы заявили, что готовы с радостью выйти из иранского подданства. Поддержавший своих иранских коллег, багдадский вали со своей стороны попытался припугнуть зачинщиков угрозой суровых репрессивных мер, ограничившись, впрочем, задержкой корреспонденции муджтахидов, имевшей политический характер. Возмущенные тем, что столь оскорбительные меры шахское правительство осуществляло «через посредство их религиозного врага – суннита султана», *улама* нашли способ уладить инцидент обращением к шаху через влиятельного тегеранского вероучителя Мухаммада Хасана Аштиани и добиться отозвания третировавшего их консула [10. Л. 288–293].

Заключение

Длительная традиция паломничества шиитов в атабат, находящийся под управлением суннитских властей, диктовала необходимость согласованных действий правительств вовлеченных в процесс сторон, которые не стремились акцентировать неизбежно возникающие разногласия.

Рубежом в сложившейся системе межгосударственных отношений, где атабату была отведена особая роль, стали 20-е гг. XX в. Создание Иракского королевства и смена династии в Иране, усилившие антибританские настроения в обеих странах, повлекли за собой и изменение режима паломничества. Если в Иране подобные настроения спровоцировали движения локального характера, которые достаточно быстро были взяты под контроль заметно усилившей свои позиции центральной властью, то в подмандатном Ираке они вызвали в 1920 г. восстание, одними из духовных вождей которого стали шиитские религиозные деятели. Последовавшая затем экстраординарная мера – высылка группы шиитских улемов иранского происхождения на родину ознаменовала начало процесса пересмотра устоявшихся отношений. Новое иракское законодательство, заметно ужесточившее вопрос о пребывании в стране, было расценено в Иране как недружественная, дискриминирующая права шиитов мера и вызвала не менее резкое ответное решение о прекращении иранцами паломничества в атабат, которое действовало вплоть до 40-х гг. XX в.

Как любая дисциплинарная мера, она имела паллиативный характер, лишь на время сняв напряжение в этом сегменте ирано-иракских отношений.

Примечания

- (1) Атабат – от араб. *ал-’атабат ал-’алиййат* – «высокие пороги».
- (2) Хариджиты – религиозно-политическая группировка в исламе, возникшая вследствие идейных расхождений среди мусульман в вопросах толкования религиозных вопросов.
- (3) С начала XVI в. территория Ирака превратилась в одну из арен военного противостояния Османской империи и Сафавидского Ирана. Но с 1639 г. по Касре-Ширинскому миру эти территории вошли в состав Османской империи, и попытки Ирана оспорить эти условия не дали желаемого результата, хотя они предпринимались не раз: 1773–1775 гг. войскам Керим-хана Зенда удалось ненадолго овладеть Басрой; наследник каджарского трона Аббас-мирза, с помощью французов и англичан начавший военную реформу, хотя и сумел взять Багдад, но не удержал его и по Эрзерумскому трактату 1823 г. вернул оккупированные земли османам.
- (4) Мидхат-паша – видный государственный деятель эпохи Танзимата, в 1869–1872 гг. – правитель Багдадского вилаята.
- (5) Правда, согласно другой шиитской версии, родиной Христа, а также и Иисуса Навина является Казимейн [7. С. 207–210].
- (6) Надир-шах Афшар – первый иранский правитель из династии Афшаров (1736–1742).
- (7) Улемы, ‘*улама* (ед.ч. ‘*алим*) – (араб.) «знающие», авторитетные знатоки исламской теории и практики, хранители исламской религиозной традиции, теологи.
- (8) Муджтахид – ученый-богослов, обладающий правом выносить самостоятельное решение по важным вопросам мусульманского права и норм социального поведения, высший духовный авторитет.
- (9) Муккалид – мусульманин, следующий религиозным предписаниям муджтахида.
- (10) *Зийарат* – паломничество, поклонение святым местам, (высок.) посещение, визит.
- (11) *Зоввар* (ед. *зайер*) – паломники.
- (12) *Чавуш* или *чауш* – (уст.) предводитель войска.
- (13) Местные жители могли и использовать путь через Афганистан, впоследствии присоединяясь к индийским паломникам.

- (14) Имам Реза – 8 шиитский имам. Мавзолей в Мешхеде, где покоится имам, – место паломничества шиитов.
- (15) От перс. «преданный забвению».
- (16) Среди них стоит упомянуть самые значительные, ставшие в XIX в. притчей во языцех т.н. «аудские дары» – деньги, которые были пожертвованы правителями Ауда святыням «высоких порогов». Они поступали ежегодно равными долями и с учетом процентов к концу XIX в. общая сумма дара оценивался в 1 млн ф. ст. или даже выше.
- (17) Табачные бунты – широкое протестное движение в Иране в 1890–1891 гг. с требованием ликвидации английской табачной монополии.

Библиографический список

1. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2007.
2. *Nakash Y.* The Shi'is of Iraq. Princeton and Oxford: Princeton University Press 1994.
3. *Насер ад-Дин-шах.* Сафар-наме бе атабат. Ред. 'Аббаси, Мухаммад Реза; Бади'и, Парвиз. Тегеран: Энтешарат-е сазман-е оснад-е мелли-йе Иран (Издательство Фонда национальных документов ИРИ). 1372 (1993).
4. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Фонд «Миссия в Персии». Оп. 528а. Д. 747.
5. *Donaldson D.* The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak. L., 1933.
6. *Огородников П.И.* Очерки Персии. СПб, 1878.
7. *Litvak M.* Kazemayn // Enc. Iranica. Vol. XVI. Fasc. 2. 2013.
8. *Cetinsaya Gokhan.* Ottoman administration of Iraq, 1890–1908. L. – N-Y.: Routledge, 2006.
9. Архив внешней политики Российской империи АВПРИ, фонд «Политархив». Оп. 482. Д. 342.
10. Архив внешней политики Российской империи АВПРИ. Фонд «Политархив». Оп. 482. Д. 347.
11. *Аверьянов П.И.* Этнографический и военно-политический обзор азиатский владений Османской империи. СПб, 1912.
12. *Мехмед Хуршид эфенди.* Сияхэт-намэ-и худуд. Описание путешествия по турецко-персидской границе. СПб, 1877. URL: <https://drevlit.ru/docs/iran/XIX/1840-1860/Hurschid/text22.php>. (дата обращения: 02.10.2021).
13. *Ацамба Ф.М., Кириллина С.А.* Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII – первая четверть XIX в.). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996.
14. *Березин И.Н.* Путешествие по Северной Персии. Казань, 1852.
15. Архив внешней политики Российской империи АВПРИ. Фонд Генеральное консульство в Багдаде. Оп. 912. Д.18 «Паломники-шииты в 1910–1913».
16. *Васильев А.Д.* Паломники из России у шиитских святынь Ирака. Конец XIX века // Восточный архив. 2013. №1 (27). С. 9–18.
17. *Герасимов О.Г.* На ближневосточных перекрестках. М.: Наука, 1979.
18. *Баумгартен А.* Поездка по Восточной Персии лейб-гвардии Волынского полка поручика Баумгартена в 1894 г. СПб.: Военная типография, 1896.
19. *Огородников П.И.* Страна солнца [Персия: Путевые очерки]. СПб, 1881.
20. *Wilson A., Bell G.* Review of the civil administration of Mesopotamia. L., 1920.
21. *Hollister J.N.* The Shi'a of India. London: Luzac, 1953.

References

1. Petrushevskij IP. *Islam v Irane v VII–XV vekah.* [Islam in Iran in VIII–XV centuries]. SPb.: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo un-ta publ.; 2007. (In Russ.).
2. *Nakash Y.* *The Shi'is of Iraq.* Princeton: Princeton University Press; 1994.

3. Naser ad-Din-shah. *Safar-name be atabat*. [The Travel in Atabat]. ‘Abbasi, Muhammad Reza; Badi’i, Parviz, editors. Tegeran: Entesharat-e sazman-e osnad-e melli-je Iran. 1372 (1993). (In Pers.).
4. Arhiv vneshnej politiki Rossijskoj imperii (AVPRI) [Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire] call. “Missiya v Persii”, aids. 528a, f. 747. (In Russ.)
5. Donaldson D. *The Shi’ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak*. L., 1933.
6. Ogorodnikov P.I. *Ocherki Persii*. [Essays on Persia]. SPb; 1878. (In Russ.).
7. Litvak M. Kazemayn. In: *Enc. Iranica*. Vol. XVI. Fasc. 2. 2013.
8. Cetinsaya Gokhan. *Ottoman administration of Iraq, 1890–1908*. L.- N-Y.: Routledge; 2006.
9. Arhiv vneshnej politiki Rossijskoj imperii AVPRI [Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire], coll. “Politarhiv”, aids. 482, f. 342. (In Russ.)
10. Arhiv vneshnej politiki Rossijskoj imperii AVPRI [Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire], call. “Politarhiv”, aids. 482, f. 347. (In Russ.)
11. Aver’yanov P.I. *Etnograficheskij i voenno-politicheskij obzor aziatskij vladenij Osmanskoj imperii*. [Ethnographic and military-political overview of the Asian possessions of the Ottoman Empire]. SPb; 1912. (In Russ.).
12. Mekhmed Hurshid efendi. *Siyahet-name-i hudud. Opisanie puteshestviya po turecko-persidskoj granice* [Description of the trip along the Turkish-Persian border.] SPb; 1877. Available from: <https://drevlit.ru/docs/iran/XIX/1840-1860/Hurschid/text22.php> [Accessed 02 October 2021].
13. Acamba FM., Kirillina SA. *Religiya i vlast’: islam v Osmanskom Egipte (XVIII – pervaya chetvert’ XIX v.)*. [Religion and Power: Islam in Ottoman Egypt (18th – first quarter of the 19th century)]. M.: Izd-vo Mosk. Un-ta publ.; 1996. (In Russ.).
14. Berezin IN. *Puteshestvie po Severnoj Persii* [The Travel in Northern Persia]. Kazan’; 1852. (In Russ.).
15. Arhiv vneshnej politiki Rossijskoj imperii AVPRI [Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire], call. General’noe konsul’stvo v Bagdade, aids. 912, f. 18 “Palomniki-shiity v 1910–1913”. (In Russ.)
16. Vasil’ev AD. *Palomniki iz Rossii u shiitskih svyatyn’ Iraka. Konec XIX veka* [Pilgrims from Russia at the Shiite shrines of Iraq in the End of XIX century]. *Vostochnyj arhiv*. 2013;(27):9–18. (In Russ.).
17. Gerasimov OG. *Na blizhnevostochnyh perekrestkah* [At the Middle East Crossroads]. M.: Nauka; 1979. (In Russ.).
18. Baumgarten A. *Poezdka po Vostochnoj Persii lejbgvardii Volynskogo polka poruchika Baumgartena v 1894 g.* [A trip to Eastern Persia of Lieutenant Baumgarten of the Life Guards Volyn Regiment in 1894]. SPb: Voennaya tipografiya; 1896. (In Russ.).
19. Ogorodnikov P.I. *Strana solnca [Persiya: Putevye ocherki]*. [The Land of the Sun. Persia: Travel Essays]. SPb; 1881. (In Russ.).
20. Wilson A., Bell G. *Review of the civil administration of Mesopotamia*. L., 1920.
21. Hollister JN. *The Shi’a of India*. London: Luzac; 1953.

Информация об авторах:

Ардашникова Анна Наумовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры иранской филологии ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, e-mail: anardash@mail.ru

Коняшкина Тамара Александровна – старший преподаватель кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова, e-mail: tamara_mgu@mail.ru

Information about the authors:

Ardashnikova Anna Naumovna – Ph.D. (Literature), Associate Professor, Department of Iranian Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, e-mail: anardash@mail.ru

Konyashkina Tamara Alexandrovna – senior lecturer, Department of Middle and Near East History, Lomonosov Moscow State University, e-mail: tamara_mgu@mail.ru



DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-33-42

Research article / Научная статья

Impact of Islamic Ethics on cybersecurity policy in Iran

Diana I. Mullahmetova¹✉, Andrey A. Kudelin^{1,2}

¹National Research University – Higher School of Economics,
20 Myasnitskaya ulitsa, Moscow, Russia, 101000

²Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, Russia, 117198
✉ dimullakhmetova@edu.hse.ru

Abstract. This article tries to investigate whether there is an influence of Islamic Ethics on cybersecurity policy in Iran. It represents the government's approaches towards formulating cybersecurity policy in the country. Islamic Ethics is vital because it is a backbone of a good society. Every Muslim should conduct in accordance with Islamic law and must remember that all actions have certain consequences and man is in charge of his behavior. Therefore, people will be able to live in peace and there won't be need to be afraid of criminals. Many recent studies have focused on the problem of Islamic ethics and its influence on different aspects of life of Muslims. It seems interesting to explore the relationships between Islamic ethics and IT because IT gets deeper into people's life becoming the aspect that it is difficult – if not impossible – to imagine life without it nowadays. With the advent of information and communication technologies it is needed to concentrate on ethical foundations that are able to regulate cyberspace.

Key words: Quran, Sunnah, Sharia, Islam

Article history: Received: 11.09.2021. Accepted: 24.10.2021.

For citation: Mullahmetova DI., Kudelin AA. Impact of Islamic Ethics on cybersecurity policy in Iran. *RUDN Journal of World History*. 2022;14(1):33–42. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-33-42

Влияние исламской этики на политику кибербезопасности в Иране

Д.И. Муллахметова¹✉, А.А. Куделин^{1,2}

¹Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
101000, Москва, Россия, Мясницкая улица, 20

²Российский университет дружбы народов,
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, 6
✉ dimullakhmetova@edu.hse.ru

Аннотация. В статье рассматривается влияние исламской этики на политику кибербезопасности в Иране, также представлены подходы правительства к формулированию политики кибербезопасности в стране. Исламская этика жизненно важна, потому что это

© Mullahmetova D.I., Kudelin A.A., 2022



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

основа хорошего общества. Каждый мусульманин должен вести себя в соответствии с исламским законом и должен помнить, что все действия имеют определенные последствия и человек несет ответственность за свое поведение. Многие недавние исследования были сосредоточены на проблеме исламской этики и ее влиянии на различные аспекты жизни мусульман. Взаимосвязь между исламской этикой и информационными технологиями становится теснее, что в наши дни трудно представить жизнь без них. С появлением информационных и коммуникационных технологий необходимо сосредоточиться на этических основах, способных регулировать киберпространство.

Ключевые слова: Коран, сунна, шариат, ислам

История статьи: Поступила в редакцию: 11.09.2021. Принята к публикации: 24.10.2021.

Для цитирования: *Mullahmetova D.I., Kudelin A.A.* Impact of Islamic Ethics on cybersecurity policy in Iran // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2022. Т. 14. № 1. С. 33–42. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-33-42

Introduction

Islamic ethics are ethical rules and norms based on the Qur'an and the Sunnah of Prophet Muhammad. This concept implies person's relationship with society, God and oneself. It is important to mention that Islamic Ethics is an English translation of Arabic term. In Arabic it is pronounced as "akhlaq" (singular, khuluq) which means character and nature. By the way, the Arabic term "akhlaq" comprises two important meanings. The first one is related to the science ('ilm) that defines the right and wrong in human's conducts. In this case, ethic as science is aimed to investigate the principles of morality that should follow a man to conduct only good actions. The second one is connected to the meaning of "good character".

Shariah is considered as a code of conduct and morality of Muslims. This code intertwines both legal norms and religious institutions. Also, state and society are under control by Islamic law. Sharia is based on the Qur'an and the Sunnah – the basis of Islamic legislation. It is needed to distinguish Islamic and Human law because of Shariah's "divine origin which is based on divine revelations" [1. P. 508].

The Qur'an and the Sunnah are the fundamental and principal sources of Islamic Ethics, "Qur'an is the most significant source given by God for human being to refer to pertaining to human conduct besides the Sunnah of the Prophet Muhammad (p.b.u.h) as the role model to be imitated" [1. P. 508].

Nevertheless, there are some difficulties with some terms that stems from the fact that the Qur'an uses many notions in order to define the concept of moral principle, norms and religious goodness. For example, "al-khayr (goodness), al-birr (righteousness), al-qisr and al-iqsat (equity), al-adl (justice), al-haqq (truth and right), al-ma'ruf (known and approved), and al-taqwa (piety)". So, there are used a lot of versions which express the concepts of righteous and wrongness, goodness and divine justice.

Peculiarities of Islamic Ethics

Islamic Ethics is an unusual phenomenon which has some features. Ethics becomes Muslim due to not only its source base but also architectonics that is characteristic for the entire Arab-Muslim culture. It is crucial feature that differ this term from others. Besides, it is needed to pay attention to the basic principle of Islamic Ethics which is contraposition – “zahir-batin”. In this combination zahir can be translated as “explicit” or “external” and batin means “hidden” or “internal”. Moreover, these concepts are not mutually exclusive, but, firstly, presuppose each other and point to each other, and, secondly, do not compete in significance together. This situation is ensured by the presence of the third element in the indicated principle, namely, the process that realizes the connectivity of 2 states, hidden and explicit, the transition from zahir to batin and vice versa.

This model helps to determine that Muslim ethics is the science of how a person must behave. In other words, it does not describe reality but focuses on the norm. Besides, action (deed) becomes the key concept of Islamic Ethics which defines the process that bounds the external and internal.

In Arabic there are widely used terms “niyya” that means the intention, “hal” can be translated as state of the soul in order to define the internal and the meaning of “fil” is directly connected to the external action of a man. Besides, there is a strong connectivity between the internal intention “niyya” and external action “fil” by deed.

It is supposed that if an act from a Muslim point of view is absent or considered invalid, thus, there is not at least one component (intention or action). Also, it must be noted that the action can be influenced by numerous factors. As for the intention, it is hidden from the others and is available only for human.

That’s why Islamic Ethics pay a lot of attention to the formation of intention. It has to be individual and man should have clear understanding of what is good and what is evil because only the good can be the direction of the intention. However, it can be possible if person is aware of the definition of good. All these factors led, firstly, to the special position of knowledge in the Islamic world, and, secondly, it gave an utilitarian orientation to Muslim ethics: every action of a Muslim must have an intention, moreover, with a focus on the good, and an aimless act will be regarded as a bad act.

Thus, the architectonics of Islamic ethics is aimed to build such system in which the fundamental principle of Arab-Muslim culture as a whole, namely, the possibility of transition between two metacategories – “Explicit” and “Hidden”. At the same time, ethics are not a passive-contemplative but an active actor of society that forms a whole spectrum of movements in the relationship between God and man, man and community, as well as within the personality itself. Muslim ethics has a direct connection with the changing circumstances, responding to them, and sometimes determining some of them. So, Islamic Ethics is regarded as a distinct phenomenon in Arabic-Muslim culture that arisen due to its authoritative texts. This science imbued a wide range of aspects, concepts, ideas from the Muslim philosophy. “The value categories indicate that the ethics of Islam primarily seeks to strengthen interpersonal ties, it is not individualistic, but active social, supporting

the most general and character traits of the Muslim ethnos, such as compliance and solidarity” [2. P. 24]. That’s why this term can be considered as social one.

Cyberspace and Islamic Ethics

Islamic ethics has a long history and significance in the life of Muslims and it has certain impact on some aspects on Iranian society, especially on cyber space. It can be seen as an instrument that restricts possibilities of the Internet. Due to the fact that one of the key sources of Islamic Ethics is the Qur’an and there are some interpretations of appropriate behavior for Muslims. Internet content is limited for Iranian people. “Iran has an ancient culture with religious basis. People have limited access to the various cultural products available abroad. Many of these are considered immoral, while others may be in conflict with religious beliefs, and considered unlawful. In any case, these products should be filtered to be available to people and this is what the government tries to do” [3].

Intention of Iranian government to restrict the cyber space is justified from Islamic view. First of all, it tries to defend users from unwanted content in the internet. According to the Qur’an, people must not do a mischief with anybody. This action is forbidden. “Make an easy thing, do not make it burden for oneself, give peace and tranquility to the one, and do not spread hatred, revulsion and disgust among others” [4]. Mischief, libel cyberspace, crackers and viruses, theft of services and breaking privacy, scams and pyramids, forgery over the net, dirty pictures contradict with the principles of Islamic Ethics and the government makes efforts to preserve its elements in Iranian society in order to create and maintain “Islamic content”.

It is important to mention that not only the government is trying to defend cyber space and Iranian users from unwanted content but also parents, leaders and teachers are responsible for reminding their children about significance of Islamic Ethics’ principles in their lives. Nowadays the youth are very keen on using the Internet and they clearly see big possibilities of it. And it is necessary to prevent them from bad actions. “Parents’ incumbent is to remind children to avoid immoral and harmful websites and items and visit beneficial sites and obtain true knowledge from the vast treasure of the internet. They can be true Muslims maintaining righteousness, Amana” [5. P. 209]. Besides, cyber space represents not only opportunities for valuable information and the possible place of anti-Islamic content but also as an element which is able to help to find out fast all news which referred to Muslim’s issues, “such as the suffering of defenseless Ummah, misconception in Islam and contemporary Fiqh issues” [5. P. 210].

Thus, we see that Muslims must use Islamic ethics for Internet. It can be said that Islamic Ethics is a key component of cyber space in Iran because its elements (goodness, honesty, moral values, etc.) have a great impact on the users’ activities and opportunities in the Internet and their behavior towards other people.

The origins of Internet censorship in Iran

Nowadays the problem of information security is of concern to all countries around the world due to the facts that the role of information in making many

important strategic decisions has increased and the number of cyber users has also enlarged. Besides, this problem is much more acute in Islamic Republic of Iran.

When the internet became more popular in Iran, various media began to move there trying to avoid restrictions set by Press Law of 1986. To stop the spread of inappropriate content, Iranian government proclaimed that Press Law applies to all internet-based publications. This law guarantees that there will be no censure and government control, however, it limits the role of the press to “constructive criticism” based on “logic and reason and void of insult, humiliation and detrimental effects” [6].

Reports may only be published in pursuit of one of five “legitimate objectives” including “to campaign against manifestations of imperialistic culture...and to propagate and promote genuine Islamic culture and sound ethical principles” [6].

It is considered that social media is highly censored in Iran and – how major experts describe – this internet censorship is one of the toughest in the world [7]. It stems from that fact that sexual, anti-religious material, political websites, information on women’s rights and even blogs (which does not prevent Iranians from blogging to a wide variety of audiences) are outlawed in the country. Most popular information sites are blocked in Iran, for instance, YouTube, Facebook, Twitter, Google+ and hundreds of other ones, social networks, sports sites, news resources, online stores, etc. According to the constitution, “The public media must take their place in the process of development of the Islamic revolution, and must serve in the propagation of Islamic culture. Iranian social media is forced to exist within this framework today. In this sphere they must look for opportunities for a healthy exchange of differing ideas, and must rigorously refrain from the propagation and encouragement of destructive and anti-Islamic qualities” [8]. Everything should be accompanied with Islamic Ethics. According to Iranian Clergy Mohsen Qara’ti, the Internet must be used to spread knowledge about Qur’an which is believed to be the root of Islamic Ethics, “we should also use this space to propagate the culture and teachings of the Qur’an and the Ahl al-Bayt” [9]. Also, he emphasizes the importance of good behavior and perseverance of moral qualities in the cyberspace which are the key elements of Islamic Ethics.

One of the main Iranian government’s steps in creating a halal content in the Internet is the project National Information Network that was proposed during the presidential term of Mahmoud Ahmadinejad (2005–2013). According to the Iranian news agency Mehr, “the NIN would create an environment that would be “in accordance with Iran’s Islamic culture” [10]. The network is able to control, filter and in some cases even block unwanted content that could negatively affect the situation in country.

On the one hand, this project can reduce cybercrimes, unwanted content and strengthen cybersecurity in Iran. On the other hand, there are many concerns about NIN due to the limitations of this network for the Iranian users. Also, they claimed that “the main goal of the NIN is to cutoff Iranians from the world” [10]. Their apprehensions are understandable because there is the report of RSF (Reporters without borders) which unravels the real situation related to the censorship in Iran.

They have provided a list of press freedom's 20 worst digital predators in 2020 – companies and government agencies which employ their technology in order to control the life of the citizens and “jeopardize their ability to get news and information” [11]. In addition, the government pursues a strict censoring policy on the network based on Deep Packet technology Inspection [12]. This technology is able to filter and block certain content that does not comply with Islamic norms. Iran borrowed this network and perfect idea of blocking certain content from China and South Korea, which have achieved significant and successful results in censoring their network. The Iranian authorities continued to block websites until 2008 and it was found out that more than 10 million sites were blocked since 2002 to 2008. There were already 15 000 websites blocked in 2018 because they were called “immoral” [13].

Moreover, in order to increase the efficiency of developing cyber space, special bodies were formed whose powers included strict monitoring of the network. One of the most important and influential structures in the information sphere is considered the Supreme Council of Cyberspace, established in 2012. This organization plays a pivotal role in regulation and filtering of the Internet space in the country. This structure operates under the leadership of Ayatollah Khamenei, and President Hassan Rouhani is considered the chairman. Also, the council subordinates several departments, such as the National Cyberspace Center, The Committee to Determine Instances of Criminal Content (CDICC) and cyber police (FATA). Each of the above bodies has its own responsibilities and controls a certain area in cyber space. For example, the National Cyber Center monitors the news of technological discoveries inside and outside the country. The Committee, in turn, determines what kind of content should be censored. The philosophy of cyber police organization (FATA) is “to ensure the security of this space and maintain moral and religious principles in it, as well as respecting human values and norms of society” [14]. Moral principles are the basis of Islamic Ethics. Therefore, it is clearly seen that the observation of principles Islamic Ethics is manifested in the mission of this structure.

The Committee also controls the content, network, in case of detection of violations by users. It also generates a certain list sites with inappropriate content, which is subsequently filtered by Ministry of Information and Telecommunication Technologies. They control 2 significant structures: the Telecommunication Infrastructure Company (TIC) who provides everything needed for a national data network, and the Data Communication Company of Iran (DCI) who is responsible for the quality of telecommunication technologies and Internet services.

It is also worth noting a weighty and special place of Islamic Revolutionary Guard Corps (IRGC) among structures and departments, regulating cyberspace. “The involvement of the IRGC in the ICT field is justified by the need to protect the country via the Internet from ideological interference from outside” [15]. This structure owns a consortium of private businesses and about 50% of the shares of the TIC. So, the IRGC has a great impact and power in the country, controlling not only the cyberspace in IRI. It is considered that this organization unites the supporters of Iranian Shiite leader Grand Ayatollah Khomeini and loyal to

the Islamic revolution and Islamic principles. According to Article 150 of Iran's constitution, "The Islamic Pasdaran Revolution's Corps will serve in the capacity of protecting the Revolution and its achievements. The IRGC scope of the duties and responsibilities and its relationship with the national other armed forces, will be determined by law, with emphasis on fraternal cooperation and harmony among them" [8].

The IRGC controls the Iranian Cyber Army that consists of underground social activists and hackers. They are in charge of monitoring and hacking sites with anti-Islamic content. Thus, an extensive network of various departments is represented in Iran which responsible for regulating the network and providing "clean content". The government has given these bodies broad powers to ensure "cultural security". All measures are manifestation of the important and fundamental role of Islamic culture, Ethics, rules, etc. These organizations are aimed, first of all, to defend the country's ideology and its principles from extremist and non-Islamic ideas. Moreover, IRI took steps to create a "halal Internet" successfully in terms of bolstering cybersecurity, preventing crimes and searching for violators of the law. There is also a powerful legal framework of Islamic Ethics in the country.

One of the major and significant Iranian legal documents is the Constitution of the Islamic Republic of Iran. There are some laws, which connected to the freedom of expression in the press in this document in Articles 24, 26 and 27. For instance, "freedom of expression can be restricted if it is found to be detrimental to the fundamental principles of Islam or the rights of the public" (Articles 20 and 24) [8]. According to the 40th Article, "no person may exercise his own rights as a means of constraining others or violating the public interest" [8]. The preamble of the Constitution represents the main goal of media, "strictly refrain from diffusion and propagation of destructive and anti-Islamic practices" [8].

Thus, in these articles it is clear that Islam is a pivotal basis for social life in Iran. In addition, its principles dictate how to behave, to build relationships, to treat, etc. Moreover, there is a huge impact of its principles in cybersecurity policy in Iran because everything must correspond with the tenets of Islam even in cyberspace.

It is crucial to pay attention to the Press Law, which ratified on September 8, 2002. Basics of Islamic Ethics are obviously represented in these articles. For example, according to the 3rd Article, "the Press has the right to publish and bring to the public's attention the people's and the officials' views, constructive criticisms, suggestions, [and] explanations in accordance with Islamic values and society's interests" [6]. Therefore, this document is manifestation and propagation of Islamic values that aimed "to promote genuine Islamic culture and sound ethical principles" [6]. Besides, the 6th Article represents the prohibition of "publishing heretical articles which violate Islamic values and spreading material which harms the bases of the Islamic Republic" [6]. The media is totally under control strict and rigid laws that impose great restrictions on the press in Iran.

Another important legal document is the Penal Code (IPC) which plays an important role in providing punishments against crimes, disseminating non-Islamic ideas and values, lies and blasphemy provisions. This document was approved by

the Islamic Consultancy Parliament on 30 July 1991 and ratified by the High Expediency Council on 28 November 1991. The IPC is also a manifestation of vindication of Islamic Ethics in IRI [16].

All mentioned legal documents are guardians of Islamic culture in society. These laws strictly confine the freedom of media, human rights and social activities.

The various types of restrictions that are demonstrated in the laws, constitution and official documents of the Islamic Republic of Iran were created under the influence of the rules of Islamic ethics and under the pretext of its importance for society. All sorts of restrictions and provisions on Islamic ethics in the constitution have freed the hands of the government to actively promote Islamic values in the country.

In this context it is very important to pay attention to the speech of Deputy of Analysis and Discourse Building of Basij Organization of University Professor and Higher Education Centers of Isfahan Province Farhad Nejad said that “it is necessary to explain and promote Islamic culture, Ethics and values to all sections of society in order to prevent any rudeness and insults in the virtual and political space of the country” [17]. Also, he stated that the dominant position of justice and good moral characteristics are able to lead to improving the content of cyber space. The Supreme Leader of IRI Ali Khamenei agreed with his words and claimed that it is crucial to save Islamic values in order to prevent bad things in the internet. Thus, the Iranian government employs not only laws, bodies for controlling cyberspace but also makes speech where is highly emphasized of importance Islamic Ethics in Iranian society and cyber space.

Conclusion

Islamic Ethics and its key principles are very significant in Iran. It is clearly seen in the constitution of IRI and other documents which define cybersecurity policy in the country. According to these laws Islamic principles are the bases of all relationships and activities in the country. On the one hand, they represent certain limitations for people. On the other hand, Islamic Ethics intends to show the users how to conduct in different situations and the importance of perseverance its bases in society.

Impact of Islamic Ethics is evident on cybersecurity policy and cyberspace in Iran due to the many factors. First of all, its principles and significance became a trigger for more controlling and filtering the cyberspace in the country. It can be seen in some mentioned projects. For example, National Network, SHOMA, etc. Undoubtedly, it is a great achievement of IRI in terms of innovations. However, it is obvious that with the help of these projects the Iranian’s activities in the internet is restricted.

Secondly, impact of Islamic Ethics is also seen in intensifying promotion of Islamic values in Iran. For instance, speeches of Iranian officials are very evident and highlight the importance Islamic culture and its concept in order to provide a health society.

References

1. Rahim AA. Understanding Islamic Ethics and Its Significance on the Character Building. *International Journal of Social Science and Humanity*. 2013;3(6):508–513.
2. Smirnov AV. *Etika i politicheskaya filosofiya*. [Ethics and Political Philosophy]. М.: Institut Filosofii RAN; 2001. (In Russ.).
Смирнов А.В. Этика и политическая философия. М., 2001.
3. Omidi R., Shoraka M. The Internet in Iran. *IEEE Technology and Society Magazine*. 2002;21(1):28–32. Available from: https://www.researchgate.net/publication/3226615_The_Internet_in_Iran [Accessed 23.08.2021].
4. Obaidullah M. Ethical views on internet usage: An Islamic perspective. *Daily Sun*. 2019 January 11. Available from: <https://www.daily-sun.com/arcprint/details/363287/Ethical-views-on-internet-usage:-An-Islamic-perspective/2019-01-11> [Accessed 23.08.2021].
5. Latt S., Akbar Shah M. Internet Usage from Islamic Perspective: A Preliminary Survey with First Year Medical Students, Kuantan Campus, Pahang 2015. *International Journal on Recent and Innovation Trends in Computing and Communication*. 2017;(5):207–213.
6. The Press Law. Available from: <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir013en.pdf> [Accessed 23.08.2021].
7. Fedotov A. Opyt regulirovaniya informacionnogo prostranstva v Irane. [Experience in Regulating the Information Space in Iran]. *Digital Russia*. 2020, November 5. Available from: <https://d-russia.ru/opyt-regulirovaniya-informacionnogo-prostranstva-v-irane.html> [Accessed 23.08.2021] (In Russ.).
Федотов А. Опыт регулирования информационного пространства в Иране. DigitalRussia. 2020. 5 ноября. URL: <https://d-russia.ru/opyt-regulirovaniya-informacionnogo-prostranstva-v-irane.html> (дата обращения: 23.08.2021).
8. Constitution of the Islamic Republic of Iran. Available from: <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir001en.pdf> [Accessed 23.08.2021].
9. Faaliyat dar faza-ye majazi az manzar-e Qur'an. [Activity in Cyberspace from the Perspective of the Qur'an]. *MehrNews*. 2017, August 7. Available from: <https://www.mehrnews.com/news/4044094> [Accessed 23.08.2021] (In Pers.).
10. Mausume Bakhshi Pur. Tarh-e Kalan va meamari-ye shabake-ye melli etelaat eblaq shod. [The Master Plan and Architecture of the National Information Network Were Announced]. *Mehr news*. 2021, October 21. Available from: <https://www.mehrnews.com/news/5052652> [Accessed 23.10.2021] (In Pers.).
11. RSF unveils 20/2020 list of press freedom's digital predators. Reporters without borders. 2020, March 12. Available from: <https://rsf.org/en/news/rsf-unveils-202020-list-press-freedoms-digital-predators> [Accessed 23.08.2021].
12. Chao L., Rhoads C. Iran's Web Spying Aided By Western Technology. *The Wall Street Journal*. 2009, June 22. Available from: <https://www.wsj.com/articles/SB124562668777335653> [Accessed 23.08.2021].
13. Iran steps up net censorship. BBC News. 2003, May 12. Available from: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/technology/3019695.stm> [Accessed 23.08.2021].
14. Police FATA va vazayef-e an. [Police FATA and Its Duties]. *Donya*. 2017, May 5. Available from: <https://www.heyvalaw.com/web/articles/view/1407/> پلیس-فتاوا-وظایف-آن.html [Accessed 23.08.2021] (In Pers.).
15. Ceshkovskaya Y.U. Nacionalnaya informacionnaya set v Irane kak sposob zashchity ot kiberatak [Iran's National Information Network as a Defence Against Cyber Attacks]. Pir-centr, 2020. Available from: <http://www.pircenter.org/media/content/files/14/15029729650.pdf> [Accessed 23.08.2021] (In Russ.).
Цешковская Е.Ю. Национальная информационная сеть в Иране как способ защиты от кибератак. Пир-центр. 2020. URL: <http://www.pircenter.org/media/content/files/14/15029729650.pdf> (дата обращения: 23.08.2021).

16. Islamic Penal Code of Iran. Available from: <https://www.refworld.org/cgi-bin/txis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=52b812384> [Accessed 23.08.2021].
17. Tabyin-e Akhlaq-e Resaneyi Maneyi Hattaki Dar Faza-ye Majazi va Siyasi Mishavad. [Media Ethics Prevents Insults in Cyberspace and Politics]. 2016, February 19. Available from: <https://www.irna.ir/news/84210960> [Accessed 23.08.2021] (In Pers.).

Информация об авторах:

Муллахметова Диана Ильдаровна – магистрант факультета мировой экономики и мировой политики Высшей школы экономики, e-mail: dimullakhmetova@edu.hse.ru

Куделин Андрей Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Российского университета дружбы народов, доцент Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Высшей школы экономики, e-mail: kudelin-aa@rudn.ru. ORCID: 0000-0002-4294-5032

Information about the authors:

Mullakhmetova Diana Ildarovna – graduate student of the Faculty of World Economy and International Affairs (HSE University), e-mail: dimullakhmetova@edu.hse.ru

Kudelin Andrey Aleksandrovich – PhD. in History, assistant professor of Department of world history, assistant professor of School of Asian Studies, Faculty of World Economy and International Affairs (HSE University), e-mail: kudelin-aa@rudn.ru. ORCID: 0000-0002-4294-5032



ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ СТРАН ВОСТОКА POLITICAL HISTORY OF THE EAST

DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-43-58

Научная статья / Research article

Становление национальных политических элит Судана в межвоенный период

В.А. Матросов^{1,2}✉, В.В. Шалупкин¹

¹Национальный исследовательский университет высшая школа экономики,
109028, Россия, Москва, Покровский бульв., 11

²Государственный академический университет гуманитарных наук,
119049, Россия, Москва, Мароновский пер., 26
✉vam_179@mail.ru

Аннотация. Данная статья посвящена процессу становления национальных элит Судана, который предопределял закономерности развития страны на протяжении всего периода ее независимости. Рассматриваются три основных направления: религиозные элиты, армейское командование, верхушка городской интеллигенции, описываются сложные отношения между ними. Исследование делится на три раздела, второй из которых посвящен межвоенному периоду, первый – предшествовавшему этапу развития страны и историческим предпосылкам формирования политических элит, третий – этапу развития Судана на фоне Второй мировой войны и в первые послевоенные годы. Особое внимание уделено развитию суфийских тарикатов – не только религиозных, но и политических институтов, функции социальной мобилизации в которых развились в первой половине XX столетия до такой степени, что именно тарикаты превратились в основной национальный источник и носитель власти. Именно в контексте их влияния рассматривается становление военных и гражданских организаций – движений, партий, ассоциаций, представителями которых в 1950-х гг. был укомплектован правящий аппарат страны. Ставя цель выявить суданскую специфику процесса формирования элит, данное исследование позволяет проследить, каким образом в ходе борьбы традиционных и модернизированных сил консервативные религиозные элиты, претерпев некоторую трансформацию, смогли сохранить за собой ведущее положение в Судане. Поясняется как внутренний характер этих элит, а также природа их отношений с военной верхушкой и интеллигенцией предопределили последующие события в истории страны.

Ключевые слова: Судан, национальные элиты, суфийские ордена, национальные движения

Финансирование. Благодарности. Статья подготовлена в Государственном академическом университете гуманитарных наук в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (тема № FZNF-2020-0001 «Историко-культурные традиции и ценности в контексте глобальной истории»).

© Матросов В.А., Шалупкин В.В., 2022



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: 11.08.2021. Принята к публикации: 20.10.2021.

Для цитирования: *Матросов В.А., Шалупкин В.В.* Становление национальных политических элит Судана в межвоенный период // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2022. Т. 14. № 1. С. 43–58. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-43-58

Formation of the national political elites in Sudan in the Interbellum

Valeriy A. Matrosov^{1,2}✉, Vadim V. Shalupkin¹

¹National Research University “Higher School of Economics”,
11 Pokrovskiy boul., Moscow, 109028, Russia

²Faculty of Oriental Studies, State Academic University for the Humanities,
26 Maronovskiy Lane, Moscow, 119049, Russia
✉vam_179@mail.ru

Abstract. This work aims to study the formation of national elites in Sudan in the interbellum as this very period predetermined the country’s history since gaining independence in 1956. Within this article relations between three main groups are considered, namely religious, military and civil elites. The study is divided into three main parts. The first one concentrates on the history of Sudan before 1918, the second one is devoted to the interwar period, the third part aims to study the development of Sudan in World War II and the first post-war years. The special emphasis is given to the Sufi Tariqas as being not only religious but firstly political institutions. Directly within the context of Tariqas’ political and social influence, this article aims to study the formation of movements, political parties and associations, whose representatives later entered the political authority of the country. The Sudanese specifics of the national elites’ formation studied in this work is that the conservative religious elites managed to maintain the leading position within the struggle between traditional and modern political powers. The work explains how the inner nature of these elites, as well as their relations with the military and civil elites, predetermined the subsequent events.

Keywords: Sudan, national elites, Sufi orders, national movements

Financing. Acknowledgement. The article was executed at the State Academic University for the Humanities (GAUGN) according to the State Assignment of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (topic No. FZNF-2020-0001 “Historical and Cultural Traditions and Values in the Context of Global History”).

Article history: Received: 11.08.2021. Accepted: 20.10.2021.

For citation: Matrosov VA., Shalupkin VV. Formation of the national political elites in Sudan in the Interbellum. *RUDN Journal of World History*. 2022;14(1):43–58. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-43-58

Введение

Судан обрел независимость совсем недавно – в 1956 г., однако за немногим более полувека своего существования уже пережил череду бурных событий. В результате забастовок и переворотов, заговоров и соглашений к власти в стране приходили и генералы, и суфийские шейхи, но при этом основной

движущей силой оказывались секулярный национализм, коммунизм, консервативный ислам. Характер и состав правящей верхушки, основные тренды политики страны могли неоднократно и кардинально измениться за время правления одного лишь лидера.

При этом примечательно, что Судан никогда не доходил до состояния *failed state*: несмотря на перипетии развития и бесконечные раздоры, государственность здесь не прерывалась. В связи с этим возникает логичный вопрос: за счет чего государству удавалось поддерживать существование? Ответ на этот вопрос следует искать в природе правящих элит, которые, несмотря на разнородность и расколы, в кризисные моменты всегда умели достигать определенного уровня консенсуса.

Предпосылки любого современного явления кроются в глубинах истории. Данная статья посвящена политическому развитию страны в первой половине XX в. – периоду, в ходе которого формировались не только сами группы элит, но и совокупность отношений, связавшая их в единую систему. Цель исследования – прояснить специфику внутреннего развития Судана, предопределившую всю дальнейшую историю государства. Для этого необходимо ответить на три вопроса: каковы были предпосылки зарождения политической системы страны в том виде, в котором она увидела свет в 1956 г.? Как взаимодействовали группы элит между собой и властями Лондона и Каира, под кондоминиумом которых Судан оставался на протяжении более полувека? Как это повлияло на становление первых властных органов после Второй мировой войны, когда страна готовилась к независимости? Эти три вопроса определяют структуру данной статьи, условно состоящей из трех разделов.

Безусловно, история Судана многократно изучалась и описывалась, в том числе отечественными исследователями. Между тем представляется, что в вопросе формирования политических элит отечественная литература в недостаточном объеме уделяет внимание традиционным суфийским структурам, отдавая не только авторские симпатии, но и соответствующий уровень значимости «светским» вождям – националистам, представителям военного командования. То, что большинство из них или напрямую принадлежали к суфийским тарикатам или зависели от них, участвуя в руководимых суфиями политических партиях, зачастую почти игнорируется.

В западной литературе, в свою очередь, традиционные структуры находятся в фокусе исследований, однако степень их вовлеченности в тесные отношения с интеллигенцией и армией остается в тени, и две группы политических сил, традиционные и «модернизированные», как бы оказываются разведены в стороны, хотя по факту представляют и представляли собой неделимую систему. В рамках данной статьи будет сделана попытка избежать подобных недочетов.

Судан в кон. XIX – нач. XX вв. Зарождение национальных элит

В 1820–1821 гг. египетский паша Мухаммад ‘Али вторгся на территорию нынешнего Судана, подчинив себе земли Сеннарского султаната – племенной конфедерации, пребывавшей в глубоком кризисе. Размах захваченных территорий и многообразие населявших их народностей не позволили Мухаммаду

‘Али и новой османо-египетской верхушке опираться на местные племенные элиты. Требовались новые механизмы управления, которые бы сочетали силовой контроль для обеспечения порядка на покоренных территориях, а также надплеменной социальный механизм, который бы выступал посредником между новыми властями и населением страны.

Так сформировались два аппарата управления: военно-бюрократическая машина городов, призванная через систему гарнизонов держать под контролем земли Судана, и сети суфийских братств-тарикатов [1. С. 135]. Большинство суфийских кланов, за счет скромного образа жизни, миссионерской деятельности и харизмы их глав-*сеййидов*, благосклонно воспринимались населением. При этом они пользовались поддержкой Османской империи и Египта, взамен становясь проводниками их политики в Судане. На протяжении полувека после египетского завоевания именно тарикаты выступали в роли первых «протоэлит» в стране [2. С. 664–665].

Конец XIX столетия охарактеризовался двумя важными вехами. Во-первых, вестернизация Египта после попадания в финансовую кабалу вызвала проникновение в долину Нила британских военных контингентов, политических и финансовых советников, вытеснение из региона османских чиновников [3. С. 201–202]. Во-вторых, реакция на этот процесс вылилась в широкое религиозное движение махдистов, приведшее к созданию независимого государства [4. С. 6–17].

Первый фактор привел к формированию первых суданских армейских подразделений: один из батальонов, созданных в 1884 г., оказался полностью укомплектован местными жителями [5. С. 138, 316]. Офицерские должности получили преданные британскому командованию египтяне. Вскоре по образцу первого подразделения были созданы еще пять, причем основная масса новобранцев происходила из среды беженцев, покинувших Судан в результате восстания Махди [5. С. 138].

Религиозный деятель Мухаммад Ахмад, провозгласивший себя *махди* – мессией, чьей целью стояло восстановление на земле справедливости под сенью исламского правления, построил государство практически с нуля. От глав суфийских тарикатов он потребовал отказаться от *бараки* – особого благословения Аллаха, или святости, легитимирующей их существование. Были созданы новые инструменты управления страной, в Махдистском государстве установилась сложная система политических элит, с одной стороны, отвечающая религиозным установкам, а с другой – включившая многих представителей традиционной племенной верхушки [2. С. 668–670].

Среди крупных тарикатов лишь один – Хатмийя – пережил этот период безболезненно. Стоявший во главе Хатмийи клан ал-Миргани предпочел не отказываться от своей *бараки* в пользу Махди, а перебраться в Египет. Вражда между ал-Миргани, оставшимися своеобразным пережитком тех времен, когда суфии служили «проводниками» и просветителями, и потомками Махди – по сей день один из основных факторов динамики внутренней политики Судана.

Разгром махдистов в сентябре 1898 г. ознаменовал установление англо-египетского контроля (1899–1956 гг.) над всей территорией Судана, которое

закреплялось в форме кондоминиума – совместного управления территориями. В соответствии с заключенным между Лондоном и Каиром соглашением генерал-губернатором Судана назначался англичанин, а утверждал кандидатуру египетский хедив [6. С. 89–90]. Власть новой верхушки опиралась на три «столпа».

Во-первых, отработанная англичанами методика косвенного управления и привлечения на свою сторону элит позволила им задействовать тех же племенных вождей и правителей небольших территорий, на которых когда-то опирались махдисты [6. С. 102–103]. Заручаясь поддержкой британцев, сулившей и экономические выгоды, и гарантии безопасности, а также автономию их племен, вожди легко шли на соглашения с новым руководством Судана.

Во-вторых, важной опорой режима кондоминиума стали суфийские тарикаты во главе с вернувшейся на территорию страны Хатмией. Британцы умели пользоваться мирной ориентацией тариката на распространение знаний и развитие духовной подготовки [7. С. 55]: снабжая Хатмию землей и деньгами, строя мечети и медресе, они способствовали росту авторитета суфийского ордена, одновременно демонстрируя готовность поддерживать распространение ислама. Взамен лидеры тариката должны были воздержаться от любой критики руководства кондоминиума, призывали население к лояльности властям [8. С. 135–136].

Эффективность Хатмии как надплеменной структуры не должна была превратить главу тариката, ‘Али ал-Миргани, в фактического лидера Судана. Чтобы препятствовать чрезмерному усилению братства, англичане помогали и другим тарикатам – появившимся на рубеже XIX–XX вв. Хиндийе и Ансарийе [9. С. 31–32].

Ансарийя была основана сыном Махди, ‘Абд ар-Рахманом, который на момент смерти отца был еще совсем ребенком. В 1905 г. британцы разрешили женам и детям Махди вернуться в Судан и поселиться на Ниле, на острове Аба, где их отец имел личные земельные угодья [1. С. 141]. Там ‘Абд ар-Рахман ал-Махди (начиная с него «ал-Махди» использовалось в качестве кланового имени) основал тарикат, нивелировав прежние махдистские методы борьбы и превратив Ансарийю (*ансарами*, от ар. «сподвижники, помощники»), называл, следом за пророком Мухаммадом, своих сторонников Мухаммад Ахмад) в мирное братство. Чтобы утвердиться в Судане и заручиться доверием британских властей, ал-Махди участвовал в подавлении новых пророческих движений, которые до самого конца 1920-х гг. возникали в разных уголках страны [10. С. 122].

Третьим столпом, на который опиралось руководство кондоминиума, стала армия. Англо-египетские войска насчитывали в 1898 г. порядка 25 600 человек, при этом треть этих сил составляли шесть батальонов, сформированных из местных жителей [5. С. 138–139]. После того, как силы ‘Абдаллы ат-Та’иши были разбиты, а безопасность нового режима обеспечена, те подразделения армии, которые комплектовались из египтян, были, по большей части,

выведены из страны, в результате чего в войсках наблюдался перевес непосредственно суданцев [11. С. 16–17].

Попытки британцев приостановить рост национально-освободительного движения привели в том числе к изменению подхода к военной подготовке. Если на рубеже XIX–XX вв. суданцев направляли на обучение в военные академии Каира, то по мере того, как национально-освободительное движение в нижнем течении Нила приняло угрожающие масштабы, в Хартуме в 1905 г. было основано собственное военное училище. В этом училище, как предполагалось, подготовка суданских офицеров происходила в полной изоляции от египетских идеологических волнений. Период обучения составлял три года; изредка привлекали и младший командный состав из армии, для которого проводилось ускоренное двухлетнее обучение.

Постепенно акцент с поддержания усиленного военного контроля сместился на расширение бюрократического аппарата. Великобритания сделала ставку на внедрение в Судане программ образования, которые бы готовили к государственной службе детей местных горожан [6. С. 100]. Рост спроса на западное образование означал подрыв авторитета в данной сфере тарикатов, однако и в этих условиях *сеййиды* лидирующих братств сумели трансформировать свою политику, приспособившись к новым условиям.

По просьбе глав тарикатов в 1912 г. в Омдурмане был основан Научный Институт (современный Исламский университет Омдурмана), в котором совмещались принципы религиозного образования, принятые в то время в каирском Ал-Азхаре, с некоторыми светскими траекториями [9. С. 51]. Это имело два последствия – во-первых, традиционные элиты шли нога в ногу с военными и интеллигенцией, во-вторых, развитие контактов с Ал-Азхаром принесло в Судан идеи исламского обновления [1. С. 138].

Таким образом, к началу межвоенного периода наметились тенденции к появлению новых типов элит – собственного офицерского класса, крупной прослойки городской интеллигенции. При этом традиционные силы во главе с *сеййидами* не уступали свои позиции, что во многом предопределило ход событий в последующие десятилетия.

Судан в межвоенный период 1918–1943 гг. Становление национального движения и формирование политических блоков

Несмотря на все старания англичан, стремившихся предотвратить распространение националистических настроений, межвоенный период ознаменовался всплеском деятельности культурных кружков, клубов, подпольных газет и организаций. Всего за четверть века, в период 1918–1943 гг., политическое поле Судана, прежде почти всецело занятое властями кондоминиума и традиционными элитами – шейхами тарикатов и вождями племен – обогатилось плеядой новых движений, продвигавших новые типы национальной идеи. Источником этого разнообразия и богатства, как было показано выше, служила армия, основным носителем – зарождающаяся городская интеллигенция. Еще

одной немаловажной силой стали непосредственно египтяне, чье присутствие в рядах армии постепенно сокращалось, но еще не сошло на нет.

Когда в 1919 г. национально-освободительное движение в Египте перешло в активную фазу, его идеи активно распространились среди многочисленных выходцев из Судана в офицерском корпусе египетской армии, а египетские офицеры в Хартуме в свою очередь приняли декларацию с требованиями о предоставлении Египту независимости [6. С. 103].

Однако влияние египетского националистического движения в Судане было ограничено трудностями в продвижении концепции среди новых социальных групп в Судане, называемых британцами «*Negroid but detribalised*» – бывших рабов и их потомков, которые обратились в ислам и получали образование на севере страны, но которые почти не имели представления о ее культурном наследии [8. С. 180].

В том же 1919 г. была основана первая национальная газета Судана «Хадарат ас-Судан» (ар. «Суданская культура»), создание которой финансировал ‘Абд ар-Рахман ал-Махди, а главным редактором был назначен его племянник Хусейн Шариф [12]. В 1920 г. лидеры трех тарикатов – Ансарийи, Хатмийи и Хиндийи (основана в нач. XX в., к концу 1910-х гг. уже входила в тройку «передовых» братств, но держалась поодаль от первых двух [13. С. 201]) – установили над газетой совместное руководство, превратив ее в политический инструмент традиционных элит страны [9. С. 60]. Впрочем, в силу того что вскоре газета оказалась под влиянием британского руководства, она сыграла минимальную роль в нарастающем национальном движении [7. С. 66].

Собственное национально-освободительное движение зародилось в начале 1920-х гг., когда важную роль в общественно-политической жизни начали играть представители новой элиты – выходцев из средних слоев.

Ярким примером формирования нового типа коллективного сознания стал созданный в 1918 г. в Омдурмане Клуб выпускников, изначально предполагавшийся как свободная от политики ассоциация, члены которой разделяли единые культурные и социальные ценности. Представляя нарождающуюся интеллигенцию, он начал борьбу с религиозными лидерами за влияние на умы суданцев, хотя и не могли не игнорировать то воздействие, которое *сеййиды* тарикатов оказывали на членов правительства.

К 1920 г. в Судане национальные движения складывались вокруг двух основных сил: традиционалистов и новых элит, представленных образованной интеллигенцией [14]. Традиционалисты, во главе которых выступали *сеййиды*, призывали британское правительство остаться в Судане, чтобы подготовить суданцев к установлению независимости.

Попытки Великобритании сформировать собственно суданский национализм и отделить такое движение от египетского национализма имели большой успех среди шейхов племен, лидеров тарикатов и сторонников Махди. Для этих групп британцы действительно были колонизаторами и немусульманами, но их родина была далеко, и однажды они неизбежно должны были уйти; казалось, что выселить египтян будет намного сложнее [8. С. 206].

Чтобы поддержать эту точку зрения и ясно объяснить ее образованным людям Судана, Хусейн Шариф, главный редактор «*Хадарат ас-Судан*» в августе – сентябре 1920 г., написал четыре статьи, озаглавив их в совокупности «Суданский вопрос» [9. С. 61]. В ответ интеллигенция выпустила подпольные листовки, ставшие в совокупности первым политическим манифестом [14].

К началу 1920-х гг. английская резидентура в Хартуме зафиксировала появление подпольных организаций, ориентированных на Египет. Всего за период 1920–1924 гг. было создано одиннадцать подобных политических организаций, наиболее важными из которых стали «Лига союза» и «Лига белого знамени» [9. С. 61–62].

«Лига союза» была основана в Омдурмане группой студентов и выпускников [5. С. 163] и вскоре начала пропагандистскую деятельность, распространяя листовки против британской администрации и ее помощников из числа суданцев [14]. Организация также осторожно поощряла и тайно могла наладить прочные связи с Египтом.

«Лига белого знамени» – вторая организация, имевшая серьезное политическое влияние, была создана в конце 1923 г. под руководством ‘Али ‘Абд ал-Латыфа. Она объединила порядка ста молодых людей, в основном в возрасте 17–25 лет [5. С. 166], выступавших за активизацию публичной деятельности против правительства и призывавших к единству долины Нила под египетской короной. В качестве эмблемы «Лига белого знамени» взяла белое полотнище – символ мира – с изображением карты долины Нила, полумесяцем и тремя звездами.

Сеййид ‘Абд ар-Рахман ал-Махди дважды, хоть и безуспешно, выступил с инициативой против «Лиги белого знамени» в июне 1924 г. Любопытно, что *сеййид* ‘Али ал-Миргани не принимал участие в этой антиегипетской деятельности. Очевидцы отмечают, что *сеййид* ‘Абд ар-Рахман выступал за поддержку правительства, тогда как *сеййид* ‘Али предпочитал держаться в стороне, наблюдая за ходом событий [14].

Несмотря на сохранявшееся влияние религиозных лидеров и их гегемонию на политической арене, образованная элита также начинала набирать вес. Таким образом, к 1924 г. сложились три политические группировки: традиционная пробританская группа, умеренные силы, которые поддерживали Великобританию, но хотели постепенного движения к самоуправлению и окончательной независимости, и «экстремистская» группа, враждебная Великобритании и лояльная Египту.

В 1924 г. провалились (из-за разногласий по Судану) переговоры премьер-министра Египта Са’да Заглуля и премьер-министра Великобритании Джея Рамси Макдональда [9. С. 78]. Это подтолкнуло «Лигу белого знамени» к активным действиям против правительства, а то предприняло шаги по пресечению деятельности Лиги, арестовав и посадив в тюрьму ее лидера.

После убийства сэра Ли Стэка, генерал-губернатора Судана и сердара египетской армии, 1 января 1925 г. египетская армия была выведена из Судана. Руководство Лиги осознало, что шансов на успех мало, если не получить поддержки религиозных лидеров. Впрочем, *сеййид* ‘Али и *сеййид* Шариф

Йусуф ал-Хинди, к которым обратились за помощью националисты, оказались не готовы поддержать организацию, пока продолжались переговоры между Египтом и Великобританией [14]. Неспособность Лиги заручиться поддержкой кого-либо из этих троих привела к тому, что в конце 1925 г. она прекратила свое существование [6. С. 106]. Вскоре было закрыто и Хартумское военное училище, выпускники которого составляли важную часть офицерского корпуса [11. С. 38–39].

17 января 1925 г. были официально созданы Силы обороны Судана, однако финансовые ограничения привели к тому, что новые вооруженные силы на начальном этапе были меньше по численности и вооружены не так основательно, как подразделения египетской армии в Судане [5. С. 140–141]. Предусматривалось сокращение общей численности солдат, сержантов и офицеров. Согласно принятому плану численность британских офицеров должна была уменьшиться к 1927 г. на 15%, суданских офицеров – на 45%, суданских солдат – на 39% [5. С. 142].

Сумев прекратить рост офицерского корпуса, правительство вернулось к подавлению элементов бунта в среде образованной городской верхушки. Британцы преследовали и сажали в тюрьмы интеллигенцию, было сокращено количество учащихся, ежегодно поступающих в Колледж им. Гордона. Кроме того, чтение египетских газет было запрещено и считалось уголовно наказуемым преступлением. Что касается чиновников, работающих на государственных должностях, им запрещалось писать для газет без предварительного разрешения правительства [14].

Политика ограничений, которую правительство кондоминиума проводило в отношении суданской интеллигенции после событий 1924 г., неизбежно сдерживала возможность любой политической деятельности Клуба выпускников, и его члены заняли умеренную позицию и ограничивались активностью, которая не считалась провокационной. Были сформированы литературные клубы, в которых небольшие мини-группы читали и обсуждали книги, газетные статьи.

Образованные молодые люди, составлявшие костяк национального движения, ушли в подполье, основали тайные кружки, однако их деятельность отличалась непродуктивностью хотя бы потому, что коммуникация между интеллигенцией и населением оставалась практически на нуле [6. С. 107]. Для дальнейшего развития представителям Клуба выпускников пришлось обратиться за патронажем к двум самым влиятельным суданцам – ‘Али ал-Миргани и ‘Абд ар-Рахману ал-Махди [1. С. 140].

В результате уже в 1932–1933 гг. внутренние выборы в рамках Клуба выпускников проходили в атмосфере конфессионального соперничества; две основные группировки, претендовавшие на важные посты, опирались на поддержку ал-Миргани и ал-Махди соответственно [1. С. 143]. Это не могло пройти незамеченным мимо британской администрации, перед которой встала новая задача: по возможности оградить молодую интеллигенцию от влияния могущественных *сеййидов*. Одним из способов достижения этой цели рассматривалось восстановление позиций националистов, в противовес попыткам тарикатов поставить страну под контроль.

Англо-египетский договор от 1936 г., помимо прочего восстановивший действие соглашения 1899 г. о кондоминиуме над Суданом, предусматривал, что Египту вновь разрешалось размещать войска в Судане; был разрешен неограниченный въезд египтян в Судан. Кроме этого, отмечалось, что «подходящие кандидаты британского или египетского гражданства» будут назначаться на официальные должности, если для этих постов не находилось квалифицированных суданцев [15].

В результате среди суданской интеллигенции нарастало разочарование как в Британии, так и в Египте; ей требовалась организация, которая могла бы настаивать на участии Судана в любых будущих переговорах [5. С. 185].

Такой организацией стал Суданский конгресс, прототип будущего парламента страны. Интеллигенты рассматривали его как площадку для вывода «вовне» национальной суданской идеи, *сеййиды* – в качестве нового образования, в рамках которого они могли бы продвигать интересы и попутно решать межклановые проблемы, британцы – как структуру, которая, вобрав традиционные и прогрессивные силы, выявила бы противоречия между ними. В конце концов в 1938 г. Суданский конгресс был созван именно под крылом британцев (хотя и не в Хартуме, а в консервативном Омдурмане, при участии сына ал-Махди, ас-Сиддика, и племянника ал-Миргани, Мухаммада ‘Усмана [7. С. 68]).

Главой Конгресса был избран Исма’ил ал-Азхари, чей прадед был основателем суфийского тариката Исма’илийя, а дед – верховным кади Судана [1. С. 141–142]. Британское руководство также создало при правительстве Консультативный совет из глав тарикатов, шейхов племен и крупных землевладельцев – противовес активным молодым деятелям из Суданского конгресса, которые требовали независимости для страны и вели антибританскую деятельность [1. С. 142].

Англичане пытались достичь компромисса и с такими политическими силами, причем оказалось, что в деле установления контактов с националистами они прибегли к тем же методам, что и *сеййид* ‘Абд ар-Рахман ал-Махди. Это, в свою очередь, привело к негласному союзу между Британией и Ансарийей, верхушка которой заняла сложную компромиссную позицию. С одной стороны, махдисты требовали полной независимости Судана. С другой стороны, эта независимость должна была быть достигнута путем кооперации усилий с Лондоном, а не, например, с Каиром, что позволяло *сеййиду* ал-Махди не бояться конкуренции с Египтом в деле распространения влияния, а британскому руководству – сохранить за собой инициативу в управлении подготовкой к независимости [6. С. 118]. Неудивительно, что это повлекло жесткую реакцию как со стороны многих националистов во главе с Исма’илом ал-Азхари, так и со стороны *сеййида* ‘Али ал-Миргани, который не мог допустить рост влияния Ансарийи [1. С. 143].

Итак, процесс образования политических институтов в конце межвоенного периода привел к созданию Суданского конгресса и Консультативного совета, деятельность которых по факту оказалась заморожена новым витком противостояния между двумя крупными блоками. Подобный кризис привел

к распаду блоков, и Судан вступил в эпоху политических партий, первой из которых стала созданная в 1943 г. Исма'илом ал-Азхари «Ал-Ашикка'» («братья»), костяк которой составили ближайшие сторонники националистической линии самого ал-Азхари – молодые либералы.

Судан перед 1956 г. Истоки бесконечной борьбы за власть

Появление партии «Ал-Ашикка'» ознаменовало новый этап в политическом развитии страны, обозначив его новые институциональные рамки, а заодно – завершило эпоху подъема «молодого» национализма. Инициатива «прогрессивных» активистов в партийном строительстве была практически сразу утеряна: всего за два-три года возник целый ряд новых сил, среди которых наиболее значимыми оказались Юнионистский фронт и партия «Ал-Умма», которые возглавляли, соответственно, *сеййид* 'Али ал-Миргани и *сеййид* 'Абд ар-Рахман ал-Махди. Во главе политического процесса в Судане вновь оказались неутомимые главы тарикатов [6. С. 118–119].

Политика Хатмийи в этот период по-прежнему диктовалась межклановыми трениями, причем в рамках негласного союза между ал-Миргани и ал-Азхари первый обеспечивал взаимодействие между суданской молодежью и египетскими националистами [1. С. 143], требуя если не немедленного объединения Египта и Судана, то, по крайней мере, укрепления взаимосвязей между ними. Именно эта идея и легла в основу Юнионистского фронта (под союзом – с английского *union* – подразумевался союз Египта и Судана), в котором «Ал-Ашикка'» практически растворилась, став одной из многочисленных партий под крылом *сеййида* 'Али [6. С. 119].

Деятельность Ансарийи, в свою очередь, была направлена против сближения с Египтом; уверенность в том, что кооперация с Британией быстрее приведет страну к полной независимости подталкивала *сеййида* 'Абд ар-Рахмана ал-Махди к Лондону, и партия «Ал-Умма» во многом выражала пробританские интересы. Председателем партии стал сын 'Абд ар-Рахмана, ас-Сиддик ал-Махди, генеральным секретарем – 'Абдалла Халил, прочно связанный с кланом ал-Махди [9. С. 115].

Становление двух этих сил требовало от *сеййидов* интенсификации процессов мобилизации населения. Лозунг «Судан для суданцев», продвигаемый Ансарийей, нашел поддержку, в первую очередь, среди арабов Кордофана и Дарфура, бедуинов-скотоводов и крестьян [6. С. 118–119]. Юнионисты опирались не столько на традиционные для суфийских тарикатов слои населения, сколько на армейскую верхушку и молодое профсоюзное движение [7. С. 71].

Впрочем, несмотря на первое воодушевление, вскоре межклановые трения стали давать и обратный эффект. Противоборствующие блоки стали больше времени и сил тратить на борьбу друг с другом, чем на продвижение реального политического процесса; с обеих сторон сыпались обвинения и упреки, которые едва ли можно было воспринимать серьезно, но которые существенно мешали выработке консенсуса. Политическая риторика обоих блоков порой доходила до абсурда: так, *сеййид* ал-Миргани обвинял *сеййида*

ал-Махди в том, что тот стремится превратить Судан в королевство под собственным руководством [7. С. 70].

Только в середине 1946 г., когда Суданский вопрос уже давно стоял на повестке дня в англо-египетских переговорах, удалось сформировать первую единую делегацию от всего Суданского конгресса [1. С. 143]. Годом позднее, когда соответствующие переговоры проводились уже на уровне ООН, от Судана на них прибыли две отдельные делегации.

Краткая передышка в 1946 г. была связана с новой активизацией тариката Хиндийя: *сеййид* ‘Абд ар-Рахман Шариф Йусуф ал-Хинди создал «Национальную партию», к участию в которой пригласил и ал-Миргани, и ал-Махди. Надежды достичь компромисса на фоне обсуждения судьбы страны внешними игроками быстро сменились разочарованием, и уже к концу года *сеййиды* разошлись по своим прежним позициям, партия ‘Абд ар-Рахмана ал-Хинди распалась, а ее остатки присоединились к юнионистам [13. С. 201].

Большие ожидания среди сторонников ал-Азхари и ал-Миргани вызвал приход к власти в 1952 г. в Каире «Свободных офицеров». Настроенные на реализацию идей панарабизма, а в первую очередь – объединения долины Нила, эти националистические силы должны были ускорить процесс становления Судана как независимого государства. Однако первый глава нового Египта, генерал Мухаммад Нагиб, понимая, что британцы будут препятствовать усилению давления со стороны юнионистов, неожиданно потребовал от Лондона согласиться с требованиями партии «Ал-Умма» [1. С. 143–144], тем самым внеся сумятицу в ряды юнионистов.

Британское руководство, впрочем, правильно интерпретировало такой маневр и накануне очередных выборов в Суданский конгресс в 1953 г. сделало ставку не на «Ал-Умму», а на ал-Азхари и ал-Миргани, что, в свою очередь, вызвало непонимание в среде махдистов. Воспользовавшись их замешательством, силы проегипетского блока объединились в Национальную Юнионистскую Партию (НЮП), разработали программу скорейшего обретения страной независимости и одержали на выборах верх [1. С. 143].

Подобные политические метания привели к тому, что проегипетский блок стал проводить едва ли направленную на сближение с Египтом политику, хотя в марте 1954 г. Мухаммад Нагиб и стал почетным гостем на открытии первой сессии настоящего суданского парламента [7. С. 72], а пробританские силы разочаровались в опоре на Лондон. По сути, следующие два года, предшествовавшие получению страной независимости, ознаменовались двумя основными тенденциями. С одной стороны, растворялась прежняя идентичность, связанная с опорой на внешние силы, и традиционные лидеры вели Судан к независимости, продолжая при этом бороться между собой. С другой стороны, общей задачей традиционных сил стало недопущение активизации молодых националистов [1. С. 147].

Собственно, 1953–1956 гг. прошли в атмосфере закулисной борьбы двух *сеййидов* за власть в стране, причем по мере того, как ал-Азхари наращивал националистическую риторику, пытаясь выйти за пределы политических сфер влияния тарикатов, интересы ал-Миргани и ал-Махди совпадали все

в большей степени, а в рамках НЮП непосредственно верхушка Хатмийи стала представлять собой отдельный блок [7. С. 73], который, в конце концов, выделился из партии, основав свою собственную – Народно-Демократическую партию (НДП), и оставив руководство НЮП «малым» тарикатам (Хиндийя, Исма'илийя). После провозглашения независимости 1 января 1956 г. ал-Азхари удалось продержаться на посту первого главы страны лишь несколько месяцев: суфийские кланы, настояв на формировании правительства национального единства, где были представлены и Хатмийя, и Ансарийя, уже к июлю укомплектовали парламент и правительство своими сторонниками, и в ходе голосования Исма'ил ал-Азхари был отстранен от поста и от власти [1. С. 148]. Вскоре сеййиды научились пользоваться в своих интересах офицерской верхушкой, поддерживая то одного, то другого лидера, и общая логика развития внутренней политической ситуации в стране была определена на годы и десятилетия вперед.

Заключение

Несмотря на то, что история Судана первой половины XX в. прошла под знаком англо-египетского кондоминиума, руководство которого стремилось к установлению полного контроля над этими землями, неоспоримо, что на его территории происходило становление и развитие национальных политических элит. В рамках данного исследования были выделены три характерные группы:

- сформировавшиеся еще в XIX в. и окончательно утвердившиеся в роли политических и духовных авторитетов «традиционные силы» – суфийские тарикаты Хатмийя и Ансарийя под управлением кланов ал-Миргани и ал-Махди соответственно;
- представители городской интеллигенции, которая сформировалась в качестве отдельной прослойки лишь к началу межвоенного периода, однако уже к его концу заняла прочное место на политическом олимпе страны;
- выделившиеся в самостоятельную силу, хотя пока еще не совсем сознательную в политическом плане, выходцы из среды офицерства; в принципе, могут быть широко обозначены как «военные».

Кейс Судана примечателен тем, что, с одной стороны, эти три группы оказались тесно переплетены между собой, между ними устанавливаются родственные и дружеские связи и зависимые контакты, не позволявшие им размежеваться и превратиться в полярные политические силы, какими, например, были прогрессивные и консервативные элиты в соседнем Египте; с другой стороны, такая близость отнюдь не способствовала единству будущего истеблишмента страны и достижению консенсуса. Вражда между кланами ал-Миргани и ал-Махди, уходящая корнями к началу 1880-х гг., порой доходила до абсурда и, кажется, превратилась в хобби лидеров кланов, прекращаясь лишь на краткие промежутки времени для отпора общему врагу. Следом за тарикатами Хатмийя и Ансарийя на два лагеря автоматически

подразделялось и большинство прочих ведущих сил Судана, что сделало межклановую неприязнь основной тенденцией трансформации политического поля.

Особенно этому способствовало то, что другие две элитарные группы появились позже и не имели ни такой социальной базы, как *сеййиды* и их тарикаты, ни такой поддержки со стороны руководства кондоминиума. В результате молодая городская интеллигенция оказалась не в состоянии конкурировать с *сеййидами* на равных, не пользовалась подобным влиянием на умы последователей, а потому была вынуждена или уходить в подполье, или прибегать к патронажу Хатмийи и Ансарийи, причем о взаимовыгодном или хотя бы в какой-то степени равноправном сотрудничестве речь не шла. Военные же, постепенно выделяясь в качестве носителей новых идей панарабизма, может, и мнили себя важной политической силой, рассчитывая на помощь Египта и полагая, что будущее – за ними, однако по факту они оказывались марионетками в борьбе за власть между тарикатами и националистами, а также между Ансарийей и Хатмийей как таковыми.

Наконец, не стоит забывать и о внешнем факторе, а именно, о том, что Судан стал полем противостояния Великобритании и Египта. После объявления независимости последнего в 1922 г. встал вопрос о будущем статусе кондоминиума и Судана. В контексте этой борьбы местные элиты Судана также делились на два лагеря: одни видели в Великобритании сильного, но временного игрока в регионе, с помощью которого можно провозгласить независимость, другие вняли лозунгам националистов Египта, заняв позицию сторонников единства долины Нила.

Таким образом, в межвоенный период (1918–1943 гг.) в Судане произошло формирование элит, были заявлены их интересы и стремления, заложены первые камни преткновения, которые будут оказывать влияния на внутривнутриполитическую стабильность страны вплоть до сегодняшнего дня. Последующие перевороты, резкие смены политического курса, репрессии, закулисные игры во многом служат продолжением того самого сложного процесса одновременного слияния и размежевания элит, начало которому было положено сто лет назад.

Библиографический список

1. *Musso G.* The making of fragmented nation: Sufi turuq and Sudan`s decolonisation // *Oriente Moderno*. 2017. N. 97. P. 133–153.
2. *Warburg G.* From sufism to fundamentalism: the Mahdiyya and the Wahhabiyya // *Middle Eastern Studies*. 2009. Vol. 45. N. 4. P. 661–672.
3. *Луцкий В.Б.* Новая история арабских стран. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1966. 372 с.
4. *Смирнов С.Р.* Восстание махдистов в Судане. М.; Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1950. 102 с.
5. *Niblock T.* Class and Power in Sudan. The Dynamics of Sudanese Politics, 1898–1985. London: The Macmillan Press Ltd., 1987. 370 p.
6. История Судана в новое и новейшее время. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992. 293 с. и карты.

7. 'Усман, Тарик. Тарих ал-Хатмийа фи-с-Судан (История Хатмийи в Судане). Хар-тум. Маншурат Дар Сакина ва-л-Ма'мун, 1999. 108 с.
8. Powell E. T. A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan. University of California Press, 2003. 271 p.
9. Поляков К.И. История Судана. XX век. М.: ИВ РАН, 2005. 510 с.
10. Voll J. O. Wahhabism and Mahdism: alternative styles of Islamic renewals // *Arab Studies Quarterly*. 1982. Vol. 4. N. 1–2. P. 110–126.
11. Ал-Факи, 'Абдалла. Тарих куват дифа' ас-Судан (История сил обороны Судана). Хартум: Ад-Дар ас-Суданийа, 1971. 152 с.
12. Ибрахим, 'Абд ар-Рахман. Хусайн Шариф: Ша'б била-джарида ка-калб била-ли-сан (Хусейн Шариф: Народ без газеты подобен сердцу без языка) // *Sudanile.com*. URL: <http://www.sudanile.com/107202> (дата обращения: 14.10.2021).
13. Kramer R., Lobban R. *Historical Dictionary of the Sudan*. Scarecrow Press, 2013. 620 p.
14. Ад-Дури, Захир. Ат-таджамму'ат ал-ватанийа фи-с-Судан // *Sudanile.com*. URL: <http://www.sudanile.com/94975> (дата обращения: 14.10.2021).
15. Anglo-Egyptian Treaty of Alliance. 1936. URL: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/de/Anglo-Egyptian_Treaty_of_1936.pdf (дата обращения: 12.10.2021).

References

1. Musso G. The making of fragmented nation: Sufi turuq and Sudan's decolonisation, *Oriente Moderno*. 2017;(97):133–153.
2. Warburg G. From sufism to fundamentalism: the Mahdiyya and the Wahhabiyya, *Middle Eastern Studies*. 2009;4(45):661–672.
3. Lutskiy VB. *Novaya istoriya arabskih stran* [New history of the Arabic countries]. Moscow: Publ. Nauka; 1966. (In Russ.).
4. Smirnov SR. *Mahdistskoye vosstaniye v Sudane* [The Mahdist rebellion in Sudan]. Moscow, Leningrad: Publ. Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR; 1950. (In Russ.).
5. Niblock T. *Class and Power in Sudan. The Dynamics of Sudanese Politics, 1898–1985*. London: The Macmillan Press Ltd.; 1987.
6. *Novaya i noveishaya istoriya Sudana* [The Modern and Contemporary History of Sudan]. Moscow: Publ. Nauka; 1992. (In Russ.).
7. 'Uthman T. *Tarikh al-Khatmiyya fi-s-Sudan* [History of the Khatmiya in Sudan]. Al-Khartoum: Publ. Manshurat Dar Saqina wa-l-Mamun; 1999. (In Arab.)
8. Powell ET. *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan*. University of California Press; 2003.
9. Polyakov KI. *Istoriya Sudana. 20 vek* [The History of Sudan. 20th century]. Moscow: Publ. Institut Vostokovedeniya RAN; 2005. (In Russ.).
10. Voll JO. Wahhabism and Mahdism: alternative styles of Islamic renewals, *Arab Studies Quarterly*. 1982;1–2(4):110–126.
11. Al-Faki 'A. *Tarikh quwwat difa' as-Sudan* [The history of the defense forces in Sudan]. Al-Khartoum: Publ. Ad-Dar as-Sudaniyya; 1971. (In Arab.).
12. Ibrahim 'A. *Husayn Sharif: Sha'b bila djarida ka-qalb bila lisan* [Hussain Sharif: A people without a newspaper looks like a heart without a tongue]. Available from: <http://www.sudanile.com/107202> [Accessed 14.10.2021]. (In Arab.).
13. Kramer R., Lobban R. *Historical Dictionary of the Sudan*. Scarecrow Press; 2013.
14. Ad-Duri Z. *At-tadjammu'at al-wataniyya fi-s-Sudan* [National alliances in Sudan]. Available from: <http://www.sudanile.com/94975> [Accessed 14.10.2021]. (In Arab.).
15. *Anglo-Egyptian Treaty of Alliance*. 1936. Available from: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/de/Anglo-Egyptian_Treaty_of_1936.pdf [Accessed 12.10.2021].

Информация об авторах:

Матросов Валерий Анатольевич – преподаватель Школы востоковедения Национального исследовательского университета Высшая школа экономики, Восточного факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, e-mail: vam_179@mail.ru

Шалупкин Вадим Владимирович – студент Школы востоковедения Национального исследовательского университета Высшая школа экономики, e-mail: vvshalupkin@edu.hse.ru

Information about the authors:

Matrosov Valeriy Anatolevich – lecturer of School of Asian Studies, Faculty of World Economy and International Affairs (HSE University), lecturer of Faculty of Oriental Studies, State Academic University for the Humanities, e-mail: vam_179@mail.ru

Shalupkin Vadim Vladimirovich – student of School of Asian Studies, Faculty of World Economy and International Affairs (HSE University), e-mail: vvshalupkin@edu.hse.ru



ИЗ ИСТОРИИ ИСЛАМА HISTORY OF ISLAM

DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-59-81

Научная статья / Research article

Социально-политическая роль суфизма в Египте до и после османского завоевания 1517 г.

Т.А. Рыженкова

Санкт-Петербургский государственный университет,
199034, Российская Федерация, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9
✉ t.ryzhenkova@spbu.ru

Аннотация. В настоящей статье представлен сравнительный анализ суфизма как одного из важнейших направлений мусульманской религии в мамлюкский и османский периоды истории Египта. Целью исследования является проследить изменения в различных сторонах мистико-аскетического движения и определить его роль в социальной, политической, религиозной и культурной сферах жизни египтян. Обе эпохи являются значимыми для становления как систематизированного, идеологически оформленного суфизма, так и для его народного, несистемного направления, причем на период османского владычества приходится его наибольший расцвет.

Ключевые слова: Египет в Средние века, Египет в Новое время, Османская империя, мамлюки, суфизм, мистицизм в исламе

История статьи: Поступила в редакцию: 02.09.2021. Принята к публикации: 25.10.2021.

Для цитирования: Рыженкова Т.А. Социально-политическая роль суфизма в Египте до и после османского завоевания 1517 г. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2022. Т. 14. № 1. С. 59–81. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-59-81

Socio-political role of Sufism in Egypt before and after the Ottoman conquest of 1517

Tamara A. Ryzhenkova

Saint Petersburg State University,
7–9 Universitetskaya nab., St. Petersburg, Russian Federation, 199034
✉ t.ryzhenkova@spbu.ru

Abstract. The article presents a comparative analysis of Sufism as one of the most important sides of the Muslim religion in the Mamluk and Ottoman periods of Egyptian history. The aim of the study is to trace the changes in various aspects of the mystical-ascetic movement

© Рыженкова Т.А., 2022



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

and determine its role in the social, political, religious and cultural spheres of life of the Egyptians. Both epochs are significant for the formation of a systematized, ideologically shaped Sufism and for its popular, non-systemic stream, and its useful to note that the its greatest flowering occurs during the period of Ottoman rule.

Key words: Egypt in the Middle Ages, Egypt in modern times, the Ottoman Empire, Mamluks, Sufism, mysticism in Islam

Article history: Received: 02.09.2021. Accepted: 25.10.2021.

For citation: Ryzhenkova TA. Socio-political role of Sufism in Egypt before and after the Ottoman conquest of 1517. *RUDN Journal of World History*. 2022;14(1):59–81. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-59-81

Введение

Суфизм с самого своего возникновения является неотъемлемой частью жизни египетского общества, и для каждого отдельного исторического этапа характерны те или иные особенности его развития. В настоящей статье предпринимается попытка сравнить роль, которую играло исламское мистико-аскетическое движение – как систематизированное, так и народное – в социально-политической истории Египта в мамлюкский и османский периоды. В течение обеих эпох суфизм переживал наиболее яркие моменты своего становления, неизменно обогащаясь и приобретая новые образы и очертания. Для достижения поставленной цели выполняются такие задачи, как изучение влияния суфийских идей и доктрин на политику мамлюков и османов, определение, насколько сильно суфизм проник в различные сферы деятельности египтян и какие слои общества охватывал, а также каким образом менялись мистические институты Египта на протяжении нескольких столетий.

Суфизм во всех его проявлениях всегда привлекал особое внимание востоковедов. Исследования в области его истории многочисленны и разнообразны, однако при написании данной статьи используются те из них, которые наиболее отвечают поставленным в ней задачам. Изучая развитие суфийского движения в рамках заданного в статье периода невозможно пройти мимо работ таких отечественных историков и исламоведов, как А.Д. Кныш, труды которого дают как фундаментальную информацию о мистическом течении в исламе, так и освещают различные частные аспекты его истории, и С.А. Кириллина, чьи исследования представляют наиболее полное освещение социально-политической истории и положения исламских институтов Египта в османский период. Из зарубежных трудов стоит отметить монографии израильского исследователя М. Винтера, а также его статьи в «Кембриджской истории Египта», посвященные мамлюкскому и османскому периодам.

Источниковедческая база для исследования данной темы чрезвычайно богата как теоретическим, так и фактологическим материалом и предоставляет большой простор для изучения различных аспектов и сторон жизни и деятельности суфиев в Средние века и на пороге Нового времени. В расчет при этом принимаются как исторические сочинения – хроники и летописи, так и работы самих суфиев. Труды в области мусульманского мистицизма

в последнее время способствовали появлению ряда более широких дискуссий и тематических исследований в сфере изучения политической, культурной, религиозной и интеллектуальной жизни мамлюкского и османского Египта. Хотя историки часто избегают использования суфийской литературы, данный материал на самом деле может предоставить уникальные взгляды на разнообразие социальных групп, а также на популярные концепции и критику политического авторитета мамлюков. Обращение к суфийской литературе также может оживить разнообразные аспекты культурной и религиозной истории Египта. При написании настоящей статьи привлекались сочинения таких известных мусульманских ученых Средневековья, как Мухаммад ибн Ийас (1448–1524), ‘Абд аль-Ваххаб аш-Ша’рани (1493–1565), Таки ад-Дин аль-Макризи (1364–1442), Мустафа Али-эфенди (1541–1600), Абу ‘Абдаллах ибн Баттута (1304–1377) и некоторые другие. Их трудами далеко не исчерпывается богатое наследие, которым щедро наградила потомков историография изучаемого вопроса.

Особенности суфизма в мамлюкском Египте

Эпоха мамлюков (1250–1517) стала одной из самых ярких в истории исламской науки и интеллектуальной жизни, о чем свидетельствуют многочисленные труды ученых, писателей, историков и религиозных деятелей. В султанате в разное время жили и творили такие выдающиеся деятели, как Ибн Халдун (1332–1406), Абу-ль-Фида (1273–1331), Ибн Касир (1301–1373), Аль-Макризи (1364–1442), ас-Суйюти (1445–1505) и многие другие. Будучи в большинстве своем историками, они начинали карьеру с изучения различных отраслей мусульманской религии, что для многих в то время являлось единственным доступным способом получить образование. Египет превратился в форпост научной мысли исламского мира. Многие прежние центры переместились в Каир из Багдада, Бухары, Нишапура, Рея, Кордовы и других интеллектуальных столиц вследствие захватнического вторжения крестоносцев и монголов на территории Ближнего Востока и Магриба, падения Аббасидского халифата и начала вытеснения мусульман из Андалусии [1. С. 47].

Разграбление Багдада монголами в 1258 году не положило конец его культуре. Халифат Аббасидов пал через восемь лет после захвата мамлюками власти в Египте, и именно мамлюки смогли остановить дальнейшее наступление монголов на территорию своего государства. С включением в султанат Сирии они унаследовали культуру, возвращенную Зангидами и Айюбидами. После победы над монголами и крестоносцами султан Аз-Захир Бейбарс (1260–1277) превратил Каир в формального преемника Багдада, установив символический церемониальный халифат Аббасидов в столице Египта, а также провозгласил себя хранителем двух священных мечетей Мекки и Медины.

Стремясь узаконить свое правление и подчеркнуть новый статус Каира как центра суннизма и арабо-мусульманской культуры, мамлюкские султаны проявили себя как щедрые благотворители и покровители религии и наук.

Однако в отличие от Аббасидов они в большинстве своем не владели арабским языком и не были знакомы с арабской литературой. Сам сценарий жизни мамлюка не готовил его к такой роли. Военному истеблишменту, основанному на постоянном рекрутировании из-за границы, не хватало культурной преемственности. Немногие представители правящей элиты были арабизированы или поглощены арабской культурой в отличие от, например, их современников – монгольских правителей Ильханидов и Тимуридов, перенявших персидскую культуру в Иране. Однако мамлюки компенсировали это тем, что спонсировали академические учреждения, через которые могли налаживать контакты с сообществами даже за пределами арабоязычного мира. Режим, который позиционировал себя как защитника ислама от внешних угроз, проявлял большое внимание к религиозным вопросам, однако активное вмешательство мамлюков в данную сферу было во многом обусловлено их политическими интересами [2. С. 393–394].

Точно так же покровительство суфиям играло важную роль в государстве мамлюков. Большинство султанов проявляли благосклонность к суфизму и всячески его поощряли и пропагандировали, используя для установления интеллектуальной и духовной связи с арабоязычными подданными.

История проникновения и распространения в Египте суфизма, так же как и вопрос о самом возникновении мистического направления в исламе, имеет несколько версий ввиду скудности источниковой базы в период до прихода к власти династии Айюбидов (1171–1250). В данном отношении существуют как минимум три основных мнения [1. С. 23]. Согласно первому толчок деятельности суфиев дал султан Салах ад-Дин аль-Айюби (1171–1193), который в самом начале своего правления основал в доме одного из фатимидских вельмож Са'ида ас-Су'ада первую ханаку (суфийскую обитель) для прибывающих из дальних стран бедных суфиев. Он выделил им вакфы и поставил над ними шейха [3. С. 77].

Согласно более распространенной точке зрения, проникновение суфизма в Египет относится к IX веку и связано с деятельностью загадочной фигуры Зу-н-Нуна аль-Мисри (ум. около 860). О его биографии и доктрине известно немного из трудов более поздних авторов, которые рисуют его как путешественника, учителя многих выдающихся суфиев, знатока алхимии и оккультизма. Однажды обвиненный в ереси, он был оправдан на суде после вмешательства багдадского халифа Аль-Мутаваккиля (821–861). Согласно суфийской традиции, Зу-н-Нун первым дал определение понятия мистического экстаза (*халь*) [4. С. 319–320].

Сторонники еще одной версии считают, что суфизм появился в Египте еще в I веке хиджры вместе с практикой аскетизма (*зухд*), то есть еще до развития идеологически оформленного суфийского учения. В качестве примера приводится, в частности, Сулайм б. 'Итар ат-Туджини (ум. в 693 г.) – первый кадий Египта в эпоху Омейядов (661–750 гг.). Он записывал свои юридические постановления, многие из которых затем использовались для кодификации норм шариата в период правления Аббасидов (750–1258 гг.). Ат-Туджини был прозван *Ан-Насиком* (подвижник), так как являлся человеком набожным

и практиковал аскетический образ жизни. О нем известно также, что он мог три раза за ночь прочитать Коран от начала до конца.

Как бы там ни было, суфизм не был каким-то новым явлением в мамлюкском обществе. Наоборот, он приобрел еще большее значение как для правящей элиты, так и для простого населения. Для развития суфийской культуры в мамлюкский период характерен ряд особенностей. Так, новым явлением стали беспрецедентная активность и распространение суфийских институтов. Их число чрезвычайно возросло, особенно после начала XIII в. [5. С. 200]. Обычаи и внешний вид суфиев сделали их заметными в обществе. Они ходили по улицам городов в своих странных одеяниях и головных уборах, проводили громкие церемонии с песнопениями и танцами, на которых присутствовало много людей, и утверждали, что представляют собой единственный надежный путь, соединяющий человека с Богом.

В городах и сельской местности обитатели суфиев привлекали множество посетителей из разных слоев общества, чему способствовало покровительство мамлюкских султанов, желавших использовать авторитет суфиев в своих интересах. Это, в свою очередь, вызывало недовольство некоторых профессиональных мусульманских ученых – улемов (‘улама, ед.ч. ‘алим), получавших традиционное образование и занимавших высокие посты в государстве. Они смотрели на суфиев как на полуграмотных дилетантов, которые не владели знанием норм шариата и не могли выступать в качестве надежных и авторитетных наставников верующих.

Тем не менее харизматические практики суфиев в отличие от сухой схоластики и традиционализма улемов стали гораздо более привлекательными как для простого населения, так и для правящих слоев. Мусульмане часто вступали в ту или иную суфийскую общину, оставляя мирские заботы и полностью посвящая себя служению Богу. Для многих внедрение в суфийское сообщество давало также возможность приблизиться к щедрым пожертвованиям, выделяемым представителями власти и богатыми вельможами на нужды суфиев. Не только султаны, но зачастую и чиновники всячески демонстрировали свою благосклонность «беднякам» (*фукара*, ед.ч. *факир*), как называли суфиев, предоставляя им вакуфную собственность. Каир и другие города Египта были переполнены разнорабочими, ремесленниками, мелкими торговцами, водносами, погонщиками, а также простыми попрошайками, нищими и бродягами. Все они составляли ту категорию населения, которая в источниках обозначалась словом *‘авамм* (простолюдины). В отличие от представителей правящего сословия и аристократии, они жили в стесненных условиях и вынуждены были постоянно заботиться о хлебе насущном. Десятки тысяч нищих горожан не имели другого прибежища, кроме суфийских домов, где люди могли найти ночлег и питание [6. С. 44].

В мамлюкский период беспрецедентным образом возросло количество суфийских заведений, представленных, в частности, малыми обителями (ар. *завия*), большими постоянными дворами для приема странников (ар. *рибат*) и огромными богато украшенными комплексами (ар. *ханака*). Особенно много таких центров создавалось в Египте, где власти не жалели средств на их

строительство и развитие. Суфии пользовались особым расположением мамлюкских султанов и эмиров. Как правители нуждались в суфийских институтах для возвышения своего авторитета и упрочения власти, так и сами суфии во многом зависели от поддержки и финансирования со стороны мамлюкских властей.

Покровительство суфийским братствам оказывали не только султаны, но зачастую и их жены. Так, например, Хаванд Шакербай, жена Аз-Захира Хушкадама (1461–1467), преисполнившись религиозными чувствами, примкнула к ахмадийской (1) мусульманской общине и носила залатанный дервишеский плащ (*хирку*). Согласно информации мамлюкского летописца Ибн Ийаса (1448–1524), она посещала могилы святых, отличалась благочестием, помогала бедным и была близка к народу. В целом, популяризация подвижничества и аскетизма среди женщин была еще одной особенностью мамлюкского периода в истории Египта. Многие жительницы Каира вели подобающий суфиям образ жизни, занимались духовными практиками, принимали активное участие в мистическом движении и носили рубища. Они примыкали к какому-либо тарикуту, посещали женские завии и рибаты, в которых обучались под началом своих наставниц (*шайхат*, ед.ч. *шайха*). Служение в таких центрах отличалось строгостью и усердием.

Среди известных женских обителей Египта эпохи Мамлюкского султаната – рибаты Аль-Андалус и Ас-Са’ди, рибат жены султана Инала (1453–1461) в каирском районе Аль-Хурунфиш, рибат Аль-Багдадия, располагавшийся недалеко от ханаки султана Бейбарса II Джашангира (правил в 1309 г.). Последний центр знаменит тем, что его основала в 1285 г. дочь султана Аз-Захира Бейбараса (1260–1277) Тезкарбей-хатун, которая затем передала его в вакуфную собственность суфийской шейхе Зейнаб, известной под именем Бинт аль-Багдадия (почетное имя «Аль-Багдадия» впоследствии носили все шейхи обители). Послушницы рибата отличались благочестием и набожностью, а их наставницы – строгостью и щепетильностью в вопросах обучения. Согласно сведениям египетского историка Таки ад-Дина аль-Макризи (1364–1442), в суфийской обители Аль-Багдадия находили приют «разведенные и брошенные своими мужьями женщины и оставались в ней, пока не выходили снова замуж или не возвращались к мужьям» [7. С. 293–294].

Влияния суфийскому движению в мамлюкский период добавляло также вовлечение в него многих мусульманских ученых и факихов. Сочетание «факих-суфий» часто встречается в источниках того времени, хотя более ярко данная тенденция проявится уже в османскую эпоху. В различных тарикутах состояли такие известные улемы и богословы, как Ибн Хаджар аль-’Аскалани (1372–1448), Бадр ад-Дин аль-’Айни (1360–1451), вышеупомянутый Таки ад-Дин аль-Макризи и др. Исламский богослов ‘Абд аль-Ваххаб аш-Ша’рани приводит рассказ о шафиитском факихе Ибрагиме аль-Джа’бари, который имел свой кружок, где читал ученикам нараспев Коран и хадисы и проводил с ними ритуал сама’ (2). Когда же четыре главных кадия собрались для того, чтобы вынести запрещающую его деятельность фетву, от принятия такого решения воздержались все, кроме маликитского судьи. Однако выходя из Цитадели

после заседания, он упал на ступенях и сломал шею. Остальные трое после этого пали ниц перед Ибрагимом аль-Джа'бари, посчитав, что их ждет гибель в случае вынесения какой-либо фетвы против него [8. С. 363].

«Институционализация» суфизма под патронажем мамлюков привела к его широкому внедрению в сферу исламского образования, а зачастую и к их смешению. Мусульманские школы-медресе стали одновременно центрами поклонения и обучения, то есть выполняли те функции, которыми до их появления отличались мечети. Влияние учения видного правоведа, богослова и одного из основателей суфизма Мухаммада аль-Газали (1058–1111) и его последователей доминировало в тот период в сфере суннитского образования. Так было и в Египте, начиная с аййюбидской эпохи. Кроме того, как отмечалось выше, после завоевания и разрушения монголами Багдада в 1258 г. многие мусульманские ученые перебрались в Каир, неся с собой эту тщательно оберегаемую традицию.

Медресе по своим функциям были близки к суфийским учреждениям – ханакам. К ним примыкали комплексы общежитий, в которых размещались ученики и учителя. В вакуфных соглашениях о создании образовательных учреждений благотворители и меценаты (*вакифы*) зачастую ставили условием, чтобы учитель являлся суннитом по вероисповеданию, ученым и человеком благочестивым, хранителем традиций мусульманского правоведения, принадлежал к суфийскому тарикату, ведущему свое происхождение от известного шейха, и был опытным суфийским наставником [9. С. 243].

Мусульманское образование в Мамлюкском султанате, таким образом, сочетало в себе классическую парадигму, заключенную в так называемом «хадисе Джибриля». Эта модель характеризовалась разделением по трем направлениям – изучение права (*фикх*) в соответствии с одной из четырех признанных школ правовой мысли (*мазхабов*), освоение теологии (*калам*) и практика суфизма (*тасаввуф*). Сам «хадис (предание) Джибриля» носит фундаментальный для ислама характер. В мусульманской традиции он передается со слов второго праведного халифа Омара ибн аль-Хаттаба (634–644) и повествует о разговоре архангела Джибриля с пророком Мухаммадом в присутствии его сподвижников (*сахабов*). В их диалоге раскрывается разделение религии на три компонента – *ислам* (отождествляемый с правовой традицией), *иман* (отождествляемый с традицией богословия) и *ихсан* (отождествляемый с традицией суфизма). Ярким примером симбиоза трех этих направлений в образовании являлись такие суфийские учреждения XIV века, как уже упомянутая ханака султана Бейбарса II Джашангира, мечеть-медресе султана Баркука (1382–1389) и ханака эмира Маглатая, где преподавание мусульманских наук велось суфиями [1. С. 53].

Суфийские обители играли и другие социально значимые роли помимо религиозной и образовательной, являясь, таким образом, многофункциональными учреждениями. Так, постояльцы ханак могли находить здесь не только крышу над головой, но и еду, одежду, базовую медицинскую помощь. Экономический и политический упадок в поздний мамлюкский период заметно отразился на институтах суфизма, включая ханаки, где количество посетителей

увеличивалось несоизмеримо с их привычными возможностями. Несмотря на покровительство правящей элиты и доходы, получаемые суфийскими учреждениями, они также страдали от вспышек голода, эпидемий и всеобщей нищеты. С конца XV века мамлюкские правители сокращали суммы взносов, выделяемых на возведение и развитие суфийских институтов. Так, когда предпоследний султан Кансух аль-Гури (1501–1516) в условиях острого финансового кризиса «распределял пожертвования для завий, гробниц и мавзолеев (мазаров) Аль-Карафы (3) и приютов для странников, то сильно урезал их размер» [10. С. 429].

В мамлюкскую эпоху зачастую суфийские обитатели – ханаки, завии и рибаты – имели между собой сходство. Так, путешественник XIV века Ибн Баттута (1304–1377), описывая свой визит в Египет, отметил большое число завий, добавив, что «здесь их называют „ханаками“» [11. С. 28]. Рибатов также было много, и они различались по своему назначению. Некоторые из них выполняли роль опорных пунктов или укреплений. В них располагали гарнизоны и всю необходимую военную технику. Такие базы зачастую строились в прибрежных районах и существовали до конца правления мамлюков. Были рибаты, предназначавшиеся для приема странников.

Еще одной особенностью в мамлюкский период было беспрецедентное распространение и рост числа суфийских орденов – тарикатов, а также изменение их внутренней организации. Помимо братств рифа'ийя и ахмадийя, появившихся в Египте в эпоху Айюбидов (1171–1250) и значительно расширившихся во времена Мамлюкского султаната, возникли и другие тарикаты, столь же популярные среди населения. Таковы, например, бурханийя (дисукийя) и шазилийя. Все они названы в честь своих эпонимов-основателей. Появились и некоторые мистико-аскетические движения, которых раньше в Египте не было, например, общины маламатийя и каландарийя, изначально возникшие на территории Ирана и Средней Азии.

Рост их популярности во многом обусловлен прибытием в Египет целыми группами мусульман неарабского происхождения (*'аджам*, мн.ч. *а'аджим*) из восточных и других регионов исламского мира. Их влияние на суфийское движение заметно прослеживается в мамлюкский период, и сами султаны во многом этому способствовали. Возможно, гостеприимность мамлюкской правящей верхушки по отношению к неарабам-а'аджим, и в особенности к суфиям, вызвана их желанием еще больше укрепить свой авторитет среди населения страны, для которой они сами изначально являлись чужаками. Так, например, историк Таки ад-Дин аль-Мақризид сообщает, что в конце 1378 г. в Египет из Хорезма прибыл некий видный суфий Амин ад-Дин Мухаммад аль-Хаваризми аль-Халвати (последователь тариката халватийя). С ним вместе была большая группа «бедняков». Их принял в своем медресе шейх ханаки Сирйакус, после чего туда один за другим стали приходить или отправлять различные дары мамлюкские эмиры, всячески оказывая почтение гостям [12. С. 339].

Стоит отметить также распространение в эпоху Мамлюкского султаната дервишей (4) и «одержимых» (*ахль аль-джазб* или *маджазиб*, ед.ч. *маджзуб*)

(5), которые ярко демонстрировали так называемый народный суфизм (в отличие от суфизма систематизированного, привлекавшего к себе мусульманских ученых и правоведов). Особенно это явление стало заметным в поздний период правления мамлюков, когда страна переживала острый политический и экономический кризис. С ним связано также распространение *караматов* – чудотворений, совершаемых по воле и с соизволения Бога святыми (*вали*, мн.ч. *аулия*, ар. «близкий к Богу», «друг Бога»). Представители бедных слоев населения и люди необразованные часто искали расположения вали и шейхов, веря, что они могут немыслимым образом осуществить их желания или избавиться от недугов. Таким «чудотворцам» современные авторы приписывали различные неправдоподобные и сверхъестественные истории.

Путешественник Ибн Баттута, рассказывая о некоторых египетских шейхах, сообщает отдельно о совершаемых ими чудесах. При этом ученый сам в них искренне верит [11. С. 22–27]. Чудотворениями славились, например, такие известные суфии, как основатель братства ахмадия Ахмад аль-Бадави (ум. в 1276 г.), основатель тариката шазилия Абу-ль-Хасан аш-Шазили (1196–1258) и другие. Среди «одержимых» были и простые люди. Так, например, Ибн Ийас сообщает о том, что в 1509 году в городе Кальюб к северу от Каира появилась девочка, которая несколько раз видела во сне пророка Мухаммада и теперь может «поставить на ноги парализованного и вернуть зрение слепому». «О ней рассказывают много странных вещей подобного рода, далеких от истины», – добавляет летописец, который, в отличие от Ибн Баттуты достаточно скептически относится к таким явлениям [10. С. 165].

В мамлюкскую эпоху у египтян сложилась традиция отмечать дни рождения (*мавлиды*) знаменитых имамов, шейхов суфийских братств, святых. Обычно эти празднества проводились в память о достоинствах и карматах того или иного суфия и рядом с местом, где расположена его могила или мавзоль. Организация подобных мероприятий зачастую осуществлялась по приказу султанов. Так, например, Кайтбей (1468–1496) проводил пышные торжества в честь мавлидов и приглашал на них аббасидского халифа и крупных вельмож. Кроме того, он был первым, кто организовал мавлид Сейиды Нафисы – известной шейхи и исламской ученой конца VIII – начала IX века, происходившей из семьи пророка Мухаммада (*ахль аль-бейт*). Простой народ любил такие торжества, так как они сопровождались гуляниями, развлечениями и ярмарками. Празднества-мавлиды собирали большое количество людей, что вызывало гордость у египтян. Так, мусульманский историк Шамс ад-Дин ас-Сахави, упоминая мавлид шейха аль-Бадави в 1447 году, сообщал, что паломников, приехавших на торжество из Сирии, Халеба и Мекки «больше, чем тех, которые направляются в хадж к двум священным мечетям» [13. С. 176].

Споры вокруг учения Ибн ‘Араби в Мамлюкском и Османском Египте

Уже на ранних этапах развития суфизма его приверженцы пытались интерпретировать мистический опыт, прибегая к терминологии как спекулятивного богословия (*калам*), так и мусульманской философии (*фальсафа*).

Известный синтез суфийской этики, теософии и метафизики аль-Газали с господствующими тенденциями суннитского богословия стал знаменательным шагом в этом направлении [14. С. 52]. Попытки разработать всеобъемлющую суфийскую теологию и мировоззрение продолжались и после смерти аль-Газали в 1111 г. Учение Ибн 'Араби (1165–1240) было лишь одним, хотя и чрезвычайно важным, примером, который на долгие века сформировал и систематизировал теоретический суфизм.

Мухаммад ибн 'Али ибн Мухаммад ибн аль-'Араби, более известный как Мухйи ад-Дин ибн 'Араби, был родом из мусульманской Испании. Встав на тропу суфизма, начал много путешествовать по мусульманскому миру. Пользовался покровительством и помощью светских властей того времени, что позволило ему практически беспрепятственно распространять свои идеи. За всю жизнь написал, по разным сведениям, несколько сотен работ, однако главным и самым знаменитым его трудом стали созданные в Дамаске «Геммы мудрости» («Фусус аль-хикам»). Это крайне трудное для восприятия и вместе с тем завораживающее сочинение содержит теологические и эзотерические рассуждения Ибн 'Араби о месте человека в этом мире, о единстве Бога и Вселенной, о природе веры и пророчества.

Учение Ибн 'Араби о единстве бытия (*вахдат аль-вуджуд*), отождествляющее Бога и мир, с самого начала породило бурные споры в мусульманском интеллектуальном сообществе, которые продолжаются по сей день. Сторонники ученого видели в его идеях истинный монотеизм, критики называли его «примитивным пантеизмом», а самого обвиняли в ереси. Споры вокруг неоднозначных взглядов Ибн 'Араби достигли апогея в мамлюкскую эпоху.

Известный ученый-хадисовед, богослов и историк мамлюкского периода Ибн Хаджар аль-'Аскалани (1372–1448) в своем объемном сочинении «Извещение неразумных о детях века» («*Инба' аль-гумр би-'анба' аль-'умр*») приводит рассказ о Молле Фенари (ум. в 1430 г.) – видном богослове и правоведе Османской империи. Последний являлся одним из самых активных сторонников учения Ибн 'Араби. Молла Фенари занимал несколько важных постов в Бурсе – первой столице и образовательном центре Османской империи, включая должности главы медресе и главного городского кадия. В 1424 г. султан Мурад II назначил его шейху-ль-исламом, то есть высшим духовным лицом империи и предводителем улемов. Согласно рассказу Аль-'Аскалани, когда Молла Фенари отправился в путешествие, чтобы совершить хадж, он проезжал через земли мамлюков. Египетский султан Шейх аль-Махмуди (1412–1421) пригласил его посетить Каир, где он встретился с представителями религиозной элиты. Помня совет одного из своих лучших друзей, Молла Фенари на этой встрече не выразил поддержки учению Ибн Араби [15. С. 465]. Таким образом, он не рисковал быть обвиненным в ереси, отступничестве или неверности; напротив, он смог заслужить уважение каирских улемов.

Данный рассказ живо демонстрирует не только разницу в восприятии идей Ибн 'Араби со стороны двух средневековых суннитских обществ, но и то, насколько большое влияние эти идеи имели в Мамлюкском султанате, если любого их приверженца могли назвать еретиком. Однако споры вокруг

учения Ибн ‘Араби никогда не представляли собой конфликт между улемами и суфиями. Следует отметить, что почти все критики Ибн Араби в той или иной степени принимали или практиковали суфизм. В то время некоторые проблемные вопросы, связанные с учением Ибн ‘Араби, могли быть предметом острой полемики, однако суфизм, в целом, всегда являлся общепринятой практикой.

Волны дебатов вокруг наследия Ибн ‘Араби захлестнули практически все средневековое арабо-мусульманское общество, привлекая все большее число улемов. Среди видных ученых мамлюкской эпохи, критиковавших учение Ибн ‘Араби, были, например, известный теолог Ибн Таймийя (1263–1328) и знаменитый историк и государственный деятель Ибн Халдун (1332–1406), хотя оба они не были против суфизма, принимая его как нечто совместимое с шариатом и сунной. Даже те из улемов, кто не был лично заинтересован в данном вопросе, как правило, присоединялись либо к защитникам, либо к хулителям работ Ибн ‘Араби. Зачастую такие мало осведомленные «новички» занимали даже более нетерпимую позицию в дебатах, нежели искушенные полемисты.

Типичный пример – тюркский чиновник Тагри Бирмиш б. Юсуф (ум. в 1420 г.). Имея хорошие связи с черкесской правящей элитой, он добился одного из руководящих постов в военной администрации в Каире. Историки аль-Макризи и ас-Сахави, которые придерживались противоположных взглядов в дебатах об Ибн ‘Араби, изображают Тагри Бирмиша как энергичного, но поверхностного ханафитского ученого. После назначения на должность он стал изображать из себя поборника ортодоксии и развернул активную кампанию против учения Ибн ‘Араби, призвав своих религиозных учителей издать соответствующие обвинительные фетвы. Мамлюкский историк ас-Сахави сообщал, что Тагри Бирмиш постоянно критиковал Ибн Араби и других подобных ему суфийских философов и доходил в своем рвении до таких крайностей, что сжигал все его книги, которые попадались ему в руки, а однажды даже прикрепил копию «Фусуса» к хвосту собаки.

Другой египетский историк Аль-Макризи называл ненависть к Ибн ‘Араби навязчивой идеей Тагри Бирмиша и утверждал, что тюркский администратор из-за своей природной глупости и непонятливости не мог разобраться в трудах суфийского идеолога, слепо полагаясь на мнение своих учителей [14. С. 202–203]. Как ни странно, и Аль-Макризи (сторонник Ибн ‘Араби), так и Ас-Сахави (его противник) одинаково не одобряли причастность Тагри Бирмиша к данному вопросу. По их мнению, он использовал свой политический вес, чтобы порочить учение, в тонкостях которого сам не разбирался.

В Мамлюкском султанате XV в. уничтожение книжных произведений Ибн ‘Араби не было чем-то необычным. Консервативно настроенные улемы широко обсуждали вопрос о том, каким именно способом следует избавляться от конфискованных властями копий «Фусуса». Некоторые полагали, что, какими бы они ни были еретическими, их нельзя сжигать, так как в тексте содержатся аяты Корана. Чтобы не сжигать слово Божье, иногда

приказывали сначала смыть текст водой, а потом уже бросать книгу в огонь [16. С. 31].

Показательным примером является описанная Ибн Ийасом следующая история, произошедшая в Египте в 1483 г. Во время инвентаризации вещей одного из умерших жителей Каира ханафитский правовед Шамс ад-Дин аль-Халаби (1422–1474) заметил среди них копию «Фусуса» Ибн ‘Араби. Тогда он воскликнул: «Эту книгу необходимо сжечь, потому что Ибн ‘Араби был неверующим, хуже евреев, христиан и идолопоклонников!» Несмотря на возражения о том, что в книге содержатся цитаты из Корана и ее не следует сжигать, Аль-Халаби настоял на своем. В итоге этот инцидент стал достоянием общественности, и его самого стали обвинять в неверии. Такие действия чуть не стоили ученому жизни, но в итоге за него вступился глава канцелярии (*катиб ас-сипр*) [17. С. 203]. Тем не менее Аль-Халаби получил строгий выговор и лишился тюрдана (б), а его репутация среди египтян навсегда была подпорчена.

Эта история противоречит заявлениям Ас-Сахави и других критиков Ибн ‘Араби, которые утверждали, что во второй половине XV в. в Египте его учение было запрещено, а книги полностью уничтожались. Несмотря на преследования, идеи Ибн ‘Араби оставались очень популярными среди улемов того времени. Его произведения распространялись в интеллектуальных кругах и на рынках Каира. В то же время большинство сторонников Ибн ‘Араби предпочитали изучать его работы, и в первую очередь «Фусух», дома в уединении, хотя их друзья и коллеги обычно хорошо знали об этой тайной страсти [14. С. 204]. У учения Ибн ‘Араби всегда были последователи, благодаря чему оно и смогло выжить в чрезвычайно враждебной среде, которую представлял Египет в мамлюкскую эпоху.

Российский исламовед А.Д. Кныш в своей работе «Ибн ‘Араби в поздней мусульманской традиции» («Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition») приходит к выводу, что отношение мамлюкских интеллектуалов к наследию Ибн ‘Араби определялось не поиском научного консенсуса, а поддержкой светских властей. В большинстве же случаев как ученые, так и представители правящих кругов стремились избежать открытой конфронтации в решении этой потенциально разрушительной проблемы. По мнению А.Д. Кныша, подобно другим неоднозначным теологическим вопросам, учение Ибн ‘Араби «служило удобной точкой сплочения различных религиозно-политических фракций, борющихся за власть и превосходство» [14. С. 273–274].

Как бы там ни было, по сравнению с широкой популярностью, которой Ибн ‘Араби пользовался в Анатолии и Индии, где его работы открыто изучались в мечетях, египетское общество гораздо менее терпимо относилось к его идеям. Если в Каире его произведения сжигались и уничтожались другими возможными способами, то религиозные деятели Коньи и Стамбула их бережно хранили и переписывали, а идеи Ибн ‘Араби оказали большое влияние на развитие общественной мысли в Османском султанате.

Наследие Ибн ‘Араби с самого начала было важной частью интеллектуальной и религиозной жизни в Османской империи. Видные ученые и суфии

раннего османского периода были не только последователями Ибн ‘Араби, но также толкователями и систематизаторами его учения. Зачастую они служили государственными чиновниками, а турецкие султаны любили назначать образованных суфиев своими советниками. Если в Османской империи и существовали какие-либо споры, связанные с трудами Ибн ‘Араби, то они не играли значимой роли в религиозной жизни, по крайней мере до мамлюкской военной кампании султана Селима I Явуза (Грозного) (1512–1520).

Война 1516–1517 гг. привела к включению прежних мамлюкских территорий в состав Османской империи и на несколько столетий вперед определила судьбу Египта. Вторжению Селима I в Сирию, а затем и в Египет предшествовал его поход против сефевидского шаха Исмаила (1501–1524) и разгром персидской армии в сражении на равнине Чалдыран в 1514 г. Если османскому султану было достаточно легко узаконить свое вторжение в Иран, обвинив местных правителей-шиитов в неверии, то с мамлюками дело обстояло сложнее. Готовясь к походу, Селим I вызвал улемов Анатолии и кадиев четырех суннитских мазхабов, чтобы получить от них легализующие кампанию фетвы. Предлог для начала военных действий вскоре нашелся – правящий в то время в Египте султан Кансух аль-Гури был обвинен в пособничестве сефевидам и подстрекательстве их к враждебным действиям.

Это обвинение было достаточным для легитимизации войны, однако для укрепления авторитета османских султанов на вновь завоеванных территориях требовались дополнительные решения. Два важных города, принадлежавших мамлюкам – Багдад и Дамаск – пользовались престижем среди мусульман-суннитов, когда-то являясь столицами Арабского халифата, в то время как аббасидский халиф того времени все еще держал двор в Каире. Кроме того, на этих землях располагались многовековые научные и религиозные центры ислама, где улемы были гораздо более независимы, в том числе и финансово, от правительства, чем в Османской империи.

Однако прежде чем заручиться благосклонностью сирийского и египетского духовенства, Селиму I потребовалась поддержка его собственных подданных в Анатолии для ведения кампании против мамлюков. Основу для такой поддержки он нашел в суфийском шейхе Ибн ‘Араби, почитаемом как османскими улемами, так и простыми людьми. Кроме того, упор на Ибн ‘Араби помогал противопоставить развитую этим мистиком сильную философскую систему идеологии шиитских суфиев в государстве Сефевидов.

Вступив в Дамаск в сентябре 1516 г., Селим I приказал построить на месте заброшенной могилы шейха Ибн ‘Араби в районе Ас-Салихийя мечеть с его гробницей, которая существует и по сей день. Восстановление старых религиозных объектов, таких как могила выдающегося суфия, было способом консолидации власти, к которому ранее прибегали и мамлюкские правители. Селим же не просто пытался упрочить свою власть на завоеванных землях, но и продемонстрировать всему миру, что страны мамлюков теперь стали неотъемлемыми провинциями султаната Османов.

Завоевание Селимом Дамаска открыло эпоху пристального внимания к авторитету Ибн ‘Араби, и началась она со строительства комплекса в Ас-

Салихийи. Согласно сообщению османского историка и путешественника Эвлии Челеби (1611–1682), инициатором поиска могилы Ибн ‘Араби был военный и религиозный судья (*кадиаскер*) Анатолии Ибн Кемаль. Он изучал сочинение «Геналогическое дерево в османском государстве» («*Аш-Шаджара ан-ну’маниййа фи-д-давла аль-’усманиййа*»), якобы написанное самим Ибн ‘Араби, и натолкнулся на загадочное утверждение: «Когда выступит «син», он войдет в «шин», и появится усыпальница «мим» (7). Ибн Кемаль увидел в этих словах предзнаменование похода Селима на мамлюкские земли и строительство мавзолея в Дамаске, так как «син» – первая буква имени Селима, «шин» – первая буква названия области (Аш-Шам – Сирия), а с буквы «мим» начинается имя Ибн ‘Араби (Мухий ад-Дин).

Эвлия Челеби сообщает дальше, что могила Ибн ‘Араби была настолько заброшена, что ни один житель Дамаска уже не помнил, где она находится. Тогда Селим увидел сон, в котором к нему явился сам шейх и указал место своего захоронения в районе Ас-Салихийа, а также попросил построить там гробницу, а рядом с ней мечеть, столовую, медресе, начальную школу, баню, фонтан с проточной водой и другие сооружения. Кроме того, суфий поведал Селиму, что тот в скором времени завладеет Египтом [18. С. 332–333]. Предсказание Ибн ‘Араби трудно рассматривать достоверным, так как его упоминают османские ученые последующих столетий. Эвлия Челеби жил и писал в XVII в. и ссылаясь на сомнительный труд Ибн ‘Араби, составленный за 300 лет до похода Селима. Однако данная идея активно пропагандировалась османскими правителями, превратившими Ибн ‘Араби в заступника «богохранимой» империи [19. С. 136–137] и покровителя завоеваний османскими султанами мусульманских территорий.

После завершения строительства мечети Селим I приказал повесить на ее стене фетву Ибн Кемаль об Ибн ‘Араби. В тексте этой фетвы говорится, что любой, кто отрицает духовный авторитет суфийского шейха, заблуждается, и долг султана – наказать такого человека. Данное заявление являлось достаточно оскорбительным для сирийских интеллектуалов не только потому, что некоторые из них были прежде явными хулителями наследия Ибн ‘Араби, но еще и потому, что мамлюкские улемы привыкли к более независимому выражению своего мнения.

Стоит отметить, что когда Селим открыл мечеть в 1518 г., он назначил имамом известного сирийского историка Мухаммада ибн Тулуна (1475–1546). Это был необычный выбор, так как последний довольно неоднозначно относился к доктрине Ибн ‘Араби. Так, он делил людей на четыре категории в зависимости от их отношения к Ибн Араби. Первая группа – это те, кто верит, что Ибн ‘Араби был настоящим святым. Согласно Ибн Тулуну, к ним относятся большинство персов, все жители Рума (Анатолии), племя аль-бава’ина в Дамаске и некоторые отдельные ученые и шейхи. Вторая группа называет Ибн ‘Араби неверным и еретиком. По мнению Ибн Тулуна, в эту категорию попадают большинство арабских факихов и исследователей хадисов. Третья группа – это те, у кого учение Ибн ‘Араби вызывает сомнения. К таковым историк, в частности, причисляет известного ученого

имама аз-Захаби (1274–1348). Последняя группа хранит молчание об Ибн ‘Араби и предполагает, что Бог его рассудит. Ибн Тулун утверждал, что он сам принадлежит к этой группе [20. С. 538–540].

В результате политики Селима I Ибн ‘Араби стал более высоко цениться в глазах бывших подданных мамлюков не только в Дамаске, но также в Алеппо и Египте. Суфии начали посещать гробницу Ибн ‘Араби и свободно организовывать там свои церемонии, а быть похороненным рядом с его мавзолеем стало престижным не только среди суфиев, но и среди чиновников и представителей религиозной учености. Это не значит, что в османский период полемика вокруг его наследия исчезла, но такого накала, как в мамлюкскую эпоху, уже не наблюдалось. Однако в результате завоевания турками арабских регионов, в частности Дамаска, Алеппо и Каира, споры об Ибн ‘Араби и его доктрине распространились уже на ученых Малой Азии ввиду возросшего потока исламских интеллектуалов из вновь завоеванных стран.

Процветание египетского суфизма после османского завоевания

Египетские религиозные деятели сыграли свою роль в успехе османского вторжения в 1517 г. Факихи и улемы, вовлеченные в военно-бюрократическую систему мамлюкского периода, находились в большей зависимости от правящих властей, чем представители суфийского движения, и когда поражение Египта стало очевидным, большинство из них оказали поддержку и почет завоевателям. В тот же день, когда Селим вошел со своим войском в столицу Египта, имамы мечетей страны прославляли нового правителя в пятничных проповедях [21. С. 56], хотя последний мамлюкский султан Туманбей II (1516–1517) на тот момент еще не был свергнут и продолжал сопротивление. Стоит отметить, что не все религиозные деятели перешли на сторону Османов. Были и те, кто поддерживал Туманбея до самого конца. Большую помощь он получил именно от суфийских институтов, в которых укрывались мамлюки после поражения в битве при Ридании 22 января 1517 г. Этим объясняются учиненные османским войском погромы завии шейха ‘Имада ад-Дина в районе Ан-Насирийа, мечети Шейхун, мавзолея Сейиды Нафисы на территории комплекса Аль-Карафа и других сооружений. Нападения на суфийские святыни сопровождались поджогами и грабежом, несмотря на то, что османские султаны имели славу защитников исламских учреждений [21. С. 57].

Однако, закрепившись в Египте, завоеватели проявили себя как правители подлинного суннитского государства. Наместники Османов продемонстрировали уважение и покровительство местным исламским институтам и влиятельным деятелям. Новые власти признали вакуфные владения Египта, основанные до завоевания, что еще больше повысило авторитет Османов.

Египетское общество под властью турок оставалось, как и прежде, глубоко религиозным, и суфизм был неотъемлемой частью этой религиозности, охватившей все слои общества. Османское правление не изменило духовных институтов Египта. Суфизм уже при мамлюках сформировался как активное

и зрелое движение, однако османский режим дал сильный толчок его развитию в последующие три столетия. Если сравнить ситуацию в конце мамлюкской эпохи с событиями XVI века (описанными, например, в трудах видного исламского ученого Абд аль-Ваххаба аш-Ша'рани), XVII в. (подробные описания дает Эвлия Челеби), а также с изображением египетского общества в XVIII и начале XIX вв. (например, в хронике Абд ар-Рахмана аль-Джабарти), можно понять, насколько возросло влияние суфиев. Увеличилось число тарикатов, а их деятельность стала сложнее и многообразнее, появилось больше празднований мавлидов, было построено много новых суфийских институтов – завий, ханак и текке, как стали называть обители на турецкий манер. Кроме того, в османский период истории Египта по сравнению с мамлюкским намного больше улемов поддавались суфийскому воздействию.

Развитию суфизма во многом способствовал упадок положения улемов – хранителей исламского традиционного образования, игравших незаметную роль в мамлюкском правительстве. Османская оккупация нарушила планомерное развитие египетского ислама. Свидетель событий первых лет османского владычества Ибн Ийас неоднократно оплакивал ухудшение исламских институтов. Османы реорганизовали судебную административную систему Египта. Теперь местные арабоязычные улемы не назначались на высшие должности судебной власти. В частности, самый влиятельный и прибыльный пост *кадиаскера* (главного шариатского судьи) неизменно отводился тюркоязычным кадиям, которых направляли служить в Египет на определенный срок [22. С. 126]. Такая практика широко внедрялась и в отношении других административных должностей.

В целом, османские власти не вмешивались в исламскую научную жизнь Египта. Так, например, известный духовный центр Аль-Азхар процветал под властью турок, и в источниках не упоминаются попытки правительства повлиять на его образовательную, научную или религиозную деятельность. Однако изменения коснулись интеллектуальной жизни Египта – сразу после османского завоевания произошел внезапный и полный разрыв в богатой египетской историографии. Примечательно, что наиболее выдающимся египетским автором XVI века был суфий Абд аль-Вахаб аш-Ша'рани (1493–1565), оставивший многочисленные труды по различным аспектам ислама, включая правоведение, этику, мистику и историю суфизма.

Мистико-аскетическое движение Египта, действительно, процветало при поддержке османских властей. За три века сильно увеличилось число тарикатов, в рамках которых велась основная деятельность суфиев. В Османском Египте было несколько десятков орденов, но определение их точного количества затрудняет неорганизованность и аморфность мира суфизма в тот период. Кроме того, это число постоянно менялось. Одни братства теряли свою популярность и исчезали, другие возникали. Зачастую происходило объединение суфийских сообществ в одно или, наоборот, распад крупных орденов на более мелкие. В появлении новых братств значительную роль играли пришлые миссионеры, которые благодаря искусной пропаганде своего мистического пути привлекали к себе массы последователей. Как отметила

российский востоковед С.А.Кириллина, «суфийская организация находилась в постоянном движении, не обретая ни динамического равновесия, ни застывших форм» [23. С. 318]. Суфизм, в целом, всегда был явлением меняющимся и разнородным, он привлекал к себе многие социальные и интеллектуальные группы и оставался открытым для внешних влияний.

По сравнению с мамлюкским периодом в османском Египте число тарикатов заметно выросло. В биографии суфия XVI в. Аш-Ша'рани сообщается, что он был посвящен в 26 орденов. Наименования многочисленных братств предоставлены Эвлией Челеби во второй половине XVII в., а также в хронике египетского историка Абд ар-Рахмана аль-Джабарти (1753–1822) и других источниках XVIII столетия [22. С. 127]. Британский путешественник XIX в. Эдвард Лэйн перечислил среди наиболее распространенных тарикатов Египта такие, как рифа'ийа, кадирийа, ахмадийа и бурхамийа (бурханийа) [24. С. 248–249].

Процесс возникновения или распада суфийских сообществ никак не регулировался ни со стороны светских правителей, ни нормативным исламом вплоть до XIX в., когда над дервишескими братствами была установлена централизованная власть. В 1812 г. паша Египта Мухаммад Али (1805–1848) наделил влиятельного суфийского лидера Мухаммада аль-Бакри формальной властью над всеми орденами и учреждениями, создав таким образом канал, через который государство могло контролировать суфийские сообщества и внедрить их в новую налоговую систему. До этого у орденов не было высшего главы или органа. На протяжении всего XIX века крупнейшие и наиболее влиятельные египетские тарикаты так и не смогли вернуть себе независимость и выйти из-под контроля централизованной администрации, созданной Мухаммадом Али [23. С. 426–427].

В османском Египте определенное влияние приобрел турецкий суфизм, который начал распространяться еще до падения власти мамлюков. Значительную роль в то время играл орден халватийа. Это братство возникло в Северо-Западном Иране в конце XIV в. В Египте его наиболее видные приверженцы были выходцами из тюркоязычной среды и являлись учениками 'Умара Рушени из Тебриза (ум. в 1487). Большим влиянием славился Ибрагим Гульшани (ум. в 1534), сбежавший в свое время из захваченного Сефевидами Тебриза. Особой популярностью в Египте он пользовался среди солдат османского гарнизона. Однако вскоре турецкие власти, опасаясь чрезмерного влияния суфийского шейха, вызвали его в Стамбул, где ему пришлось уйти в полное уединение. Двумя другими известными членами ордена были Шамс ад-Дин Мухаммад Дамирдаш аль-Мухаммади (ум. в 1522 или 1523 г.) и Шахин аль-Джаркаси (ум. в 1547 г.). Последний ранее служил офицером в армии мамлюкского султана Кайт-бея. После стал отшельником и прожил несколько десятилетий в уединении на горе Мукаттам рядом с Каиром [25. С. 26].

Тарикат халватийа получил свое название от принятого им главного принципа *халвы* – то есть полного уединения. Член ордена был обязан уединяться на долгое время в своей келье и проводить там время в молитве и созерцании. Халватийа предлагала своим адептам хорошо развитый курс

обучения духовному росту и мистическую систему, в которой важную роль сыграли идеи Ибн ‘Араби. Приверженцы халватийи вступали в жаркие религиозные споры с членами суфийского направления аш-Ша’рани, которые представляли умеренное ортодоксальное египетское учение.

Османские власти, в целом, поддерживали и поощряли суфизм в Египте, но особое внимание они уделяли его турецким институтам. Так, наместник Высокой Порты Сулейман-паша в 1526 г. основал обитель и выделил для нее вакуфные средства на имя турка по происхождению Хасана ас-Стамбули. Комплекс, включавший в себя мечеть, медресе и кладбище, предназначался только для суфиев-неарабов (‘аджам) [22. С. 151–152]. Контраст турецкого суфизма особенно прослеживался на фоне отсутствия значительного влияния османских правоведов на исламскую научную жизнь Египта. Каир по-прежнему считался одним из ведущих центров мусульманского образования, и улемы Османской империи ценили глубину и авторитет исламской традиции Египта.

Тем не менее, суфизм в Египте не страдал от иностранной конкуренции. Более того, после османского завоевания он стал более многогранным и богатым, чем в мамлюкский период. Еще одной особенностью в эпоху османского владычества стало появление суфийской египетской аристократии, представленной семьями Аль-Бакри и Аль-Вафайя. Их главы занимали традиционно высокое положение в иерархии суфизма и мусульманского духовенства.

Аль-Бакри являлись благородным и знатным семейством, члены которого претендовали на происхождение от первого праведного халифа Абу Бакра ас-Сиддика (632–634). Сам род переехал в Каир из Верхнего Египта в начале XV в., но тогда его главы были более известны как знатоки мусульманского права. В начале XVI в. семья обогатилась, получив контроль над суфийскими вакфами, а в XVIII столетии шейх Аль-Бакри являлся фактически главой египетских тарикатов. На лидеров Аль-Бакри была возложена ответственность за организацию одного из самых значимых мероприятий в религиозной жизни Каира – празднования мавлида пророка Мухаммада [23. С. 326–327]. Вплоть до XX в. члены семьи Аль-Бакри оставались хранителями суфийских традиций. Кроме того, бакриты даровали стране одного из самых видных историков и летописцев османского периода – Мухаммада ибн Аби ас-Сурура аль-Бакри аль-Сиддики (1596–1650), перу которого принадлежат несколько работ по истории Египта мамлюкского и османского периодов.

К концу XVI века, когда у зажиточных и богатых суфиев, улемов и других гражданских лиц появилась возможность участвовать в откупной системе (*илтизаме*), дядя историка Тадж аль-’Арифин аль-Бакри (ум. в 1594–1595) владел илтизамом из 50 деревень, которые давали значительный урожай сахара, риса и пшеницы. Аль-Бакри имели большую библиотеку и литературный салон и проживали в роскошном дворце на живописном пруду Азбакийя в Каире, который стал излюбленным местом встречи социальной и политической элиты. Бакриты обладали также рабами-мамлюками, что было очень необычно для представителей гражданского населения Египта [26. С. 27].

Семья Ас-Садат аль-Вафайя, как и Аль-Бакри, имела знатные корни и пользовалась финансовой поддержкой и признанием официальных властей. Ее члены также разбогатели за счет прибыли от вакфов и участия в откупной системе Египта. Род брал свое начало от четвертого праведного халифа ‘Али ибн Абу Талиба (656–661). Так же, как бакриты отвечали за празднование дня рождения пророка, вафайты занимались организацией мавлида его внука Хусейна ибн ‘Али (626–680). Обе семьи конкурировали за лидерство в суфийском сообществе, и в XVII–XVIII вв. продолжали процветать и развиваться.

Что касается почитания святых, посещения гробниц и святынь, празднования мавлидов и других знаменательных дат, любовь египтян к подобного рода мероприятиям только возрастала в османский период. Турецкий историк и политический деятель Мустафа Али-эфенди (1541–1600), посетивший Каир в самом конце XVI века, поражался количеству праздников в Египте. Он сообщает, что бесчисленное множество людей каждую пятницу сразу после утренней молитвы направляются пешком или верхом на кладбище Аль-Карафа, где посещают могилы имамов Аш-Шафи’и (767–820) и Аль-Лайса (712–791) и мавзолее Сейиды Нафисы [27. С. 33]. Османский историк отмечает, что праздников и торжеств у жителей Египта чересчур много, и египтяне готовы использовать любой повод, чтобы не работать или не сидеть дома [27. С. 36, 49]. Кроме того, массовые собрания и шествия сопровождалась ярмарками, играми, звуками барабанов, зрелищными выступлениями дервишей. Представители многих суфийских братств демонстрировали различные фокусы и совершали экстатические ритуалы, имевшие особое эмоциональное воздействие на присутствующих [23. С. 346–347]. Для египтян посещение подобных мероприятий сочетало в себе желание исполнить религиозный долг, посетить святыни, чтобы отдать дань уважения выдающимся шейхам и заручиться их заступничеством перед Богом, а также весело провести время и отдохнуть.

Выводы

Мамлюкская и османская эпохи стали знаковыми для становления египетского суфизма, причем если в первую происходило его активное развитие, популяризация и институциональное формирование, то на вторую пришелся расцвет во всех его аспектах. В османский период росло число суфийских институтов и тарикатов, их деятельность становилась богаче и разнообразнее. Несмотря на то, что османские правители оказывали большую поддержку турецким братствам, их политика не привела к застою или упадку местных суфийских традиций.

При сравнительном анализе двух эпох становится очевидным использование суфийской идеологии и догматики как мамлюкскими, так и османскими султанами для продвижения своих стратегических и внутривосточных интересов. Особенно это заметно на примере разработанной османскими законодателями теории, демонстрирующей Ибн ‘Араби в качестве заступника «богохранимой» империи и покровителя турецкой военной экспансии в мусульманские страны. Что касается самого суфийского шейха, то дискуссии

вокруг его доктрины не умолкают и по сей день, хотя с включением Египта в состав Османской империи они немного поутихли.

В период после турецкого завоевания продолжала расти популярность суфийского течения среди простого населения, что обусловлено рядом причин. Помимо желания расти духовно египтян привлекали в суфизме такие стороны, как возможность воспользоваться материальными благами пожертвований, быть вовлеченными в определенные таинства и необычные практики суфиев, а также просто получить эмоции от массовых зрелищных мероприятий и беспечно провести время, оторвавшись от работы и домашних хлопот.

Важной особенностью обеих эпох стало активное вовлечение в суфизм представителей традиционной исламской учености – улемов. Причем данная тенденция особенно ярко прослеживается в период после турецкого завоевания. Наконец, принципиальным отличием османской эпохи от мамлюкской стало формирование суфийской зажиточной аристократии, представленной семьями Аль-Бакри и Аль-Вафайя, что привело в конечном итоге к вовлечению суфийских деятелей в административную и налоговую политику османских властей.

Примечания

- (1) Бадавия, или ахмадия – суфийский тарикат, названный так в честь его основателя Ахмада аль-Бадави (ум. в 1276 г.). Имеет большое распространение в Египте.
- (2) Сама' – (ар.) ритуал в суфизме. Совмещает в себе игру на музыкальных инструментах, пение, танец и декламацию молитв и стихов. Является разновидностью зикра.
- (3) Аль-Карафа, или Город мертвых, – мусульманское кладбище, расположенное в юго-восточной части Каира.
- (4) Дервиш (*перс.* «нищий, бедняк») – в широком смысле член суфийского тариката, в более узком – аскет, нищий, выбравший отрешение от какой-либо материальной собственности. Персидское слово «дарвиш» соответствует арабскому «факир» (бедняк). Могут быть как странствующими, так и живущими в обителях под началом шейха. Дервиши сосредоточены на универсальных ценностях любви и служения Богу, отказавшись от всего материального.
- (5) Маджзуб (*ар.* «влекомый», «увлекаемый», *тж.* «склонный к наитию и экстазу», «одержимый») – суфий, который либо путем духовных практик, либо в результате «божественного привлечения» (джазб) частично или полностью утрачивает сознание и остается в таком состоянии до конца жизни. В таком состоянии «одержимые» нередко нарушали предписания шариата, что вызывало нарекания со стороны ортодоксальных верующих-мусульман. «Одержимые» нередко подвергались резкой критике со стороны мусульманских ученых и реформаторов.
- (6) Т.е. был снят с должности.
- (7) «Син», «шин» и «мим» – буквы арабского алфавита.

Библиографический список

1. *Ад-Дали Мухаммад Сабри*. Ат-Тасаввуф ва-аййамуху. Давр аль-мутасавви́фа фи-т-тарих Миср аль-хадис. Каир: Матба'ату дари-ль-кутуб ва-ль-васа'ик аль-кавми́йя, 2012.

2. *Berkey J.P.* Culture and society during the late Middle Ages // *The Cambridge History of Egypt* / Ed. by Carl F. Petry. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
3. *Семенова Л.А.* Салах ад-Дин и мамлюки в Египте. М.: Наука, 1966.
4. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. Курс лекций. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1966.
5. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.-СПб.: Диля, 2004.
6. *'Ашур Са'ид 'Абд аль-Фаттах.* Аль-Муджтама' аль-мисри фи 'аср салатин аль-мамалик. Каир: Дар ан-нахда аль-'арабиййа, 1992.
7. *Аль-Макриз, Таки ад-Дин Ахмад ибн 'Али ибн 'Абд аль-Кадир ибн Мухаммад.* Аль-Мава'из ва-ль-и'тибар би-зикр аль-хутат ва-ль-'асар. Т. 4. Каир: Матба'ат ан-Нил, 1326 г.х./1907–1908.
8. *Аш-Ша'ран, 'Абд аль-Ваххаб.* Ат-Табакат аль-кубра. Т. 1. Каир: Мактабат ас-сакафа ад-диниййа, 2005.
9. *Амин Мухаммад Мухаммад.* Аль-Авваф ва-ль-хайат аль-'иджтима'иййа фи Миср. 1250–1517. Каир: Дар ан-нахдати-ль-'арабиййа, 1980.
10. *Ибн 'Ийас, Мухаммад ибн 'Ахмад аль-Ханафи.* Бада'и' аз-зухур фи вака'и' ад-духур. Т. 4. Каир: Аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма ли-ль-китаб, 1984.
11. *Ибн Баттута Мухаммад ибн 'Абдаллах.* Рихлат ибн Баттута. Тухфат ан-низар фи гара'иб аль-амсар ва-'аджа'иб аль-асфар. Каир: Муассасат Хиндави, 2020.
12. *Аль-Макризи Таки ад-Дин Ахмад ибн 'Али.* Китаб ас-сулук фи ма'рифат дувал аль-мулук. Т. 3. Ч. 1. Каир: Матба'ат дари-ль-кутуб, 1970.
13. *Ас-Сахави Мухаммад ибн 'Абд ар-Рахман.* Ат-Тибр аль-масбук фи зайл аль-мулук. Каир: Аль-Матба'а аль-амириййа, 1896.
14. *Кныш А.Д.* Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. The making of a polemical Image in Medieval Islam. New York: State University of New York Press, 1999.
15. *Аль-'Аскалани аль-Хафиз ибн Хаджар.* 'Инба' аль-гумр би-'анба' аль-'умр. Т. 3. Каир: Матба' аль-'ахрам ат-тиджариййа, 1972.
16. *Иванов Н.А.* Османское завоевание арабских стран (1516–1574). М.: «Восточная литература» РАН, 2001.
17. *Ибн 'Ийас Мухаммад ибн 'Ахмад аль-Ханафи.* Бада'и' аз-зухур фи вака'и' ад-духур. Т. 3. Каир: Аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма ли-ль-китаб, 1984.
18. *Челеби Эвлия.* Ар-Рихла 'ила Миср ва-с-Судан ва билад аль-Хабаш (1672–1680). Каир: Аль-Хай'а аль-'амма ли-дар аль-кутуб ва-ль-васаик аль-кавмиййа, 2010.
19. *Краюшкин Н.Р.* Система культурно-интеллектуального обмена в арабо-мусульманском мире XVII – начала XVIII в. (на примере творчества 'Абд ал-Гани ан-Наблуси): дис. ... канд. ист. наук. М., 2020.
20. *Ибн Тулун Мухаммад ас-Салихи.* Аль-Кала'ид аль-джавхариййа фи тарих ас-Салихиййа. Т. 1. Дамаск: Матбу'ат маджма' аль-луга аль-'арабиййа, 1981.
21. *Ад-Дали Мухаммад Сабри.* Фукаха ва-фукара. Иттиджахат фикриййа ва-сийасиййа фи миср аль-'усманиййа. Каир: Дар аль-кутуб ва-ль-васаик аль-кавмиййа, 2010.
22. *Winter M.* Egyptian Society under Ottoman Rule: 1517–1798. London and New-York: Taylor & Francis, 2005.
23. *Кириллина С.А.* Исламские институты османского Египта в XVIII – первой трети XIX века. Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2000.
24. *Lane E.* The Manners and Customs of the Modern Egyptians. London: J.M. Dent & Co.; New York: E.P. Dutton & Co., 1908.
25. *Winter M.* Ottoman Egypt, 1525–1609 // *The Cambridge History of Egypt* / Ed. by M.W. Daly. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
26. *Tietze A.* Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599. Text, Transliteration, Translation, Notes. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1975.

References

1. Ad-Dali Muhammad Sabri. *Al-Tasawwuf wa-'ayyamuhu. Dawr al-mutasawwifa fi-l-ta'rikh Misr al-hadith*. [Sufism and its days. The Role of the Sufis in the Modern History of Egypt]. Cairo: Matba'atu dari-l-kutub wa-l-watha'iqi-l-qaumiyya; 2012. (In Arab.).
2. Berkey JP. Culture and society during the late Middle Ages. In: Petry CF, editor. *The Cambridge History of Egypt*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press; 2008, p. 375–411.
3. Semenova LA. *Salah ad-Din i mamlyuki v Yegipte*. [Salah ad-Din and the Mamluks in Egypt]. Moscow: Nauka; 1966. (In Russ.).
4. Petrushevskiy IP. *Islam v Irane v VII–XV vekah. Kurs lekciy*. [Islam in Iran in the 7–15th centuries. Lecture course]. Leningrad: Leningrad University Publishing House; 1966. (In Russ.).
5. Knysh AD. *Musul'manskiy mysticizm. Kratkaya istoriya*. [Muslim mysticism. Short history]. Moscow-Saint Petersburg: Dilya; 2004. (In Russ.).
6. 'Ashur Sa'id 'Abd al-Fattah. *Al-Mujtama' al-misri fi 'asr salatin al-mamalik*. [Egyptian society in the era of the Mamluk sultans]. Cairo: Dar al-nahda al-'arabiyya; 1992. (In Arab.).
7. Al-Maqrizi Taqi al-Din 'Ahmad ibn 'Ali ibn 'Abd al-Qadir ibn Muhammad. *Al-Mawa'iz wa-al-i'tibar bi-dhikr al-khitat wa-al-'athar*. [The Book of Teachings and Edification in the Description of the Quarters and Monuments]. Vol. 4. Cairo: Matba'at al-Nil; 1326 AH/1907–1908. (In Arab.).
8. Al-Sha'rani 'Abd al-Wahhab. *Al-Tabaqat al-kubra*. [The Book of Major Classes]. Vol. 1. Cairo: Maktabat al-thaqafa al-diniyya; 2005. (In Arab.).
9. Amin Muhammad Muhammad. *Al-Awqaf wa al-hayat al-'ijtima'iyya fi Misr. 1250–1517*. [Waqfs and social life in Egypt. 1250–1517]. Cairo: Dar al-nahda al-'arabiyya; 1980. (In Arab.).
10. Ibn 'Iyas Muhammad ibn 'Ahmad al-Hanafi. *Bada'i' al-zuhur fi waqa'i' al-duhur*. [Of Flowers in the Events of the Centuries]. Vol. 4. Cairo: Al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitab; 1984. (In Arab.).
11. Ibn Battuta, Muhammad ibn 'Abdallah. *Rihlat Ibn Battuta. Tuhfat al-nizar fi ghara'ib al-'amsar wa-'aja'ib al-asfar*. [The Travels of Ibn Battuta. A Gift for Those Who Observe the Wonders of Cities and Wonders of Travel]. Cairo: Mu'assasat Hindawi; 2020. (In Arab.).
12. Al-Maqrizi Taqi al-Din 'Ahmad ibn 'Ali. *Kitab al-suluk fi ma'rifat al-duwal al-muluk*. [The Book of Paths to Knowledge of the Ruling Dynasties]. Vol. 3. P. 1. Cairo: Matba'at al-dar al-kutub; 1970. (In Arab.).
13. Al-Sakhawi Muhammad ibn 'Abd al-Rahman. *Al-Tibr al-masbuk fi dhail al-suluk*. [The Book of Molten Ore at the End of the Path]. Cairo: Al-Matba'a al-'amiriyya; 1896. (In Arab.).
14. Knysh AD. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. The making of a polemical Image in Medieval Islam*. New York: State University of New York Press; 1999.
15. Al-'Asqalani al-Hafiz ibn Hajar. *'Inba' al-ghumr bi-'anba' al-'umr*. [Notification of the Unreasonable about the Children of the Century]. Vol. 3. Cairo: Matba'at al-ahram al-tijariyya; 1972. (In Arab.).
16. Ivanov NA. *Osmanskoye zavoevanie arabskih stran (1516–1574)*. [Ottoman conquest of the Arab countries (1516–1574)]. Moscow: Oriental Literature Publishing house, Russian Academy of Sciences; 2001. (In Russ.).
17. Ibn 'Iyas, Muhammad ibn 'Ahmad al-Hanafi. *Bada'i' al-zuhur fi waqa'i' al-duhu*. [Curiosities of Flowers in the Events of the Centuries]. Vol. 3. Cairo: Al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitab; 1984. (In Arab.).

18. Chelebi Evliya. *Al-Rihla 'ila Misr wa-al-Sudan wa-bilad al-Habash (1672–1680)*. [Travel to Egypt, Sudan and Ethiopia (1672–1680)]. Cairo: Al-Hayat al-'amma li-dar al-kutub wa-al-watha'iq al-qawmiyya; 2010. (In Arab.).
19. Krayushkin NR. Sistema kulturno-intellektual'nogo obmena v arabo-musul'manskom mire XVII – nachala XVIII v. (na primere tvorchestva 'Abd al-Ghani an-Nablusi) [The System of Cultural and Intellectual Exchange in the Arab-Muslim World of the 17th – early 18th Centuries (on the Example of the Works of 'Abd al-Ghani al-Nablusi)] [Dissertation]. Moscow; 2020 (In Russ.).
20. Ibn Tulun Muhammad al-Salihi. *Al-Qala'id al-jauhariyya fi tarikh Al-Salihiyya*. [Precious Necklaces in the History of Al-Salihiyya]. Vol. 1. Damascus: Matbu'at majma' al-lugha al-'arabiyya; 1981. (In Arab.).
21. Ad-Dali Muhammad Sabri. *Fuqaha' wa-fuqara'. Ittijahat fiqriyya wa-siyasiyya fi Misr al-'Uthmaniyya*. [Lawyers and the poor. Ideological and political trends in Ottoman Egypt]. Cairo: Dar al-kutub wa-al-watha'iq al-qawmiyya; 2010. (In Arab.).
22. Winter M. *Egyptian Society under Ottoman Rule: 1517–1798*. London and New-York: Taylor & Francis; 2005.
23. Kirillina SA. *Islamskiye instituti osmanskogo Egipta v XVIII – pervoy treti XIX veka*. [Islamic institutions of Ottoman Egypt in the 18th – first third of the 19th century]. Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press; 2000. (In Russ.).
24. Lane E. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: J.M. Dent & Co.; New York: E.P. Dutton & Co.; 1908.
25. Winter M. Ottoman Egypt, 1525–1609. In: Daly MW, editor. *The Cambridge History of Egypt*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press; 1998, p. 1–33.
26. Tietze A. *Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599. Text, Transliteration, Translation, Notes*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften; 1975.

Информация об авторе:

Рыженкова Тамара Алексеевна – старший преподаватель кафедры истории стран Ближнего Востока Санкт-Петербургского государственного университета, e-mail: t.ryzhenkova@spbu.ru

Information about the author:

Ryzhenkova Tamara Alexeevna – Senior Lecturer, Department of History of the Middle East, St. Petersburg State University, e-mail: t.ryzhenkova@spbu.ru



ИЗ ИСТОРИИ ВОСТОКА HISTORY OF THE EAST

DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-82-92

Research article / Научная статья

Investigating the relations between the Mongols and Christians and its role in the collapse of Islamic governments. From the beginning of the Mongol conquests until Abaqa Khan's death

Sajjad Shalsouz

University of Tabriz,
Daneshgah str., Tabriz, Iran
✉sh.academic@yahoo.com

Abstract. The emergence of the Mongols and their invasion of Islamic lands is the most important phenomenon of the thirteenth century which dealt a severe blow to the Muslim governments present in the Islamic world and shook and sometimes uprooted their political-military as well as social and economic structures. At this time, the Christians of Europe and the Catholic Church, as well as the Christians living in the Eastern and Islamic lands, who saw the Muslims as their long-time enemy, tried to accompany the Mongols and interact with them from various religious, political, and military aspects to suppress and destroy the existing Islamic governments in the region, including the Abbasid Caliphate in Baghdad, the Ayyubids the Levant and the Mamluks in Egypt. The present research, with theoretical analysis and review of historical events of this time and evaluating the available data, emphasizes not only the effective role of Christians in the Mongols' confrontation with Islamic governments. It also explains their relations with the Mongols, taking into account the ruling families of the Mongols.

Keywords: Mongols, Christians, Islamic governments, Egyptian Mamluks

Article history: Received: 02.03.2021. Accepted: 27.09.2021.

For citation: Shalsouz S. Investigating the relations between the Mongols and Christians and its role in the collapse of Islamic governments. From the beginning of the Mongol conquests until Abaqa Khan's death. *RUDN Journal of World History*. 2022;14(1):82–92. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-82-92

© Shalsouz S., 2022



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

Отношения между монголами и христианами и их роль в падении мусульманских государств от начала монгольских завоеваний до смерти Абака Хана

Саджад Шалсоуз

Тебризский университет,
Иран, г. Тебриз, ул. Данешгах
✉sh.academic@yahoo.com

Аннотация. Появление монголов и их вторжение на исламские земли – важнейшее явление тринадцатого века, которое нанесло серьезный удар по мусульманским правительствам, присутствующим в исламском мире, и потрясло, а в некоторых случаях и уничтожило их военно-политические, а также социально-экономические структуры. В это время христиане Европы и католическая церковь, а также христиане, живущие на восточных и исламских землях, которые видели в мусульманах своих давних врагов, пытались заключить союз с ними и обратить их в свою веру, используя для этого различные религиозные институты. Это сыграло определенную роль в падении мусульманских государств в регионе, включая Аббасидский халифат в Багдаде, Айюбидов в Леванте и мамлюков в Египте. Настоящее исследование подчеркивает не только значительную роль христиан в противостоянии монголов с мусульманскими государствами, а также объясняет отношения христиан с монголами с учетом правящих семей монголов.

Ключевые слова: монголы, христиане, исламские правительства, египетские мамлюки

История статьи: Поступила в редакцию: 02.03.2021. Принята к публикации: 27.09.2021.

Для цитирования: *Shalsouz S. Investigating the relations between the Mongols and Christians and its role in the collapse of Islamic governments. From the beginning of the Mongol conquests until Abaqa Khan's death // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2022. Т. 14. № 1. С. 82–92. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-82-92*

Introduction

The governments in the Islamic lands were destroyed or collapsed one after another by the Mongol invasion in the early 7th-century A.H / 13th-century A.D. Khwarazmian dynasty, which was adjacent to the Mongol lands, did not survive the attack and was destroyed. The Mongols then invaded Iran and other Islamic regions and challenged other Muslim powers, including the Abbasid Caliphate, The Rum Seljuk Sultanate, and the Egyptian Mamluks. The popes and Kings of Europe, as well as the Eastern Christian governments, including Armenia, saw Muslims as potential enemies of themselves and their religion. In the past, they had not achieved much success against them, either in the Crusades or in the Muslim invasion to the Caucasus, and they saw Islam as a strong barrier to the spread and promotion of Christianity. Hence, they tried to eliminate other Islamic powers, especially the Abbasid Caliphate, the Rum Seljuk Sultanate, and the Mamluks of Egypt, by being close to the Mongol leaders and using their military

force to marginalize Islam and make Christianity the dominant religion of the conquered lands. For this purpose, by sending delegations to the Mongol court in Mongolia and then the Ilkhans in Iran, they tried to communicate with them and achieve their goals by concluding political and military alliances. Although the Mongols did not have a religious goal, in later periods, especially during the Ilkhanate period, they felt an urgent need to seek the support of Christians to confront the Muslims, including the Egyptians. This cooperation and bilateral relations were successful in cases such as the fall of the Abbasid Caliphate and the blow to the Ayyubid governments in the Levant. But no lasting results were achieved against the Mamluks of Egypt, and with the military decline of the Mongols and the re-emergence of the Muslims, this connection between the Christians and the Mongols gradually faded, although some of its former holdings were preserved.

Relations between Christians and Mongols from the beginning to the rise of the Ilkhans

Christianity was introduced to Mongolia by Nestorian Christian missionaries before the rise of Genghis Khan and through the border between Muslim lands and Central Asia, and some Mongol tribes, including the Naimans, converted to the religion [1. P. 176].

By influencing the Mongols, the Christians were able to convert a significant number of their rulers and officials to Christianity and use it to achieve their political goals. After the rise of Genghis Khan (1), the Mongols' first encounters with Christians were unfriendly. The Christian princes of Russia and Ukraine were attacked by the Mongol armies and defeated at the Battle of the Kalka River [2. P. 81].

The Christian rulers of Georgia were also attacked by the Mongols and they sought help from the Pope and the Catholic Church [3. P. 352].

In the post-Genghis period, the Mongol armies conquered large lands from Eastern Europe from the borders of Russia to Poland and Hungary and even advanced to Austria [2. P. 88].

This period is interpreted as the time of Christian terror and hatred of the Mongols because they themselves were attacked. But the death of Ögedei Khan, the son, and successor of Genghis Khan in 1241, caused the Mongol armies to retreat from Europe. From this time until almost the end of the thirteenth century, relatively good relations were established between the Mongols and the Christians, especially the Christians of Europe, as well as those living in the Caucasus and Iran. Pope Innocent IV, after the fever of the Mongol invasions in Europe, had subsided, formed a council in Lyon, France in 1245 A.D. / 643 A.D. Next, they have sent ambassadors to the Christian possessions in Europe. So they sent an Italian priest named Giovanni da Pian del Carpine to head a delegation to the court of the Mongol khan [4. P. 115].

One of Carpine's main goals in carrying out this mission, to which he refers, was to incite the Mongols to attack the existing Islamic states while preventing their aggression against the Christians [5. P. 18].

Carpine and his entourage attended the accession of Güyük Khan (2) to the throne and presented pure and first-hand accounts of the social, political, and military situation of the Mongols, which awakened Europe and led to a prudent policy against them [6. P. 15].

In general, despite the differences among Christians in Europe, they saw Muslims as staunch rivals and potential enemies and because they saw their position against the Islamic states as unstable after successive defeats in the Crusades, they thought of finding a solution and opened the door to deal with the Mongols [1. P. 173].

The obvious point is that at the same time things were going in favor of the Christians. Because unlike Carpine and his companions, who were treated warmly, the Muslims did not have such a situation and the representatives of the Islamic governments of the Abbasid Caliphate and the Ismailis, who were also present in the Mongol court, were treated with contempt [7. P. 445].

Meanwhile, a significant number of Mongol princes and officials had converted to Christianity. Güyük Khan's mother, Töregene Khatun, and Chinqai of Uyghur origin, who was the chief minister of his court, were Christians, and during their time many Christians from Europe and Russia, as well as Islamic lands, came and entered the Mongol court [8. P. 154].

The Christian rulers also played a role in the rise of power of the Möngke Khan (3), and Christianity flourished throughout the Mongol realm, and the right time came for their political goals against the Muslims [1. P. 187].

Of course, the point that should not be forgotten is that the Christians' relations with the Mongols in the form of religious delegations and the spread and promotion of Christianity in the Eastern lands also serve their political and military goals and attract the Mongols to use their power against Muslims. The Christians of the region, including Armenia, approached the Mongols along with the Christians of Europe to confront and strike at the Islamic governments. For this purpose, the king of Armenia, Haytom, personally went to Möngke Khan's court, in addition to protecting his country from Mongol invasion, to incite them to attack the Islamic governments of the Abbasid caliphate and Egypt [8. P. 161].

This operation of Haytom had a good result: Möngke Khan in addition to ordering the prevention of attacks on Christians in the territory of the Mongols and issued orders to build churches and spread Christianity, also promised the King of Armenia that soon the Mongol armies will destroy the existing Islamic states, including the Abbasid caliphate [7. P. 452].

The Mongol khan also promised that if the Christian kings of Europe cooperated in the war against the Muslims in the Levant, he would give the Holy Land and Jerusalem to the Christians after their liberation [9. P. 451].

Of course, before the reign of Möngke, the Mongols made progress against the Muslims, and in the Battle of Köse Dağ in 1243 AD / 641 AH, they inflicted a great defeat on the Rum Seljuk Sultanate and made it their tribute. One of the reasons for the Mongols' victory in this war was the Christian incitement and the lack of military support of the Christian Byzantine empire for the Seljuk sultan [10. P. 309].

Between the first Mongol invasion and the rise of the Ilkhans, the activities of Islamic governments such as the Ismailis and the Abbasid Caliphate were worrying for the Mongols, and reports of them reached the Mongol court. Hence, Möngke Khan sent his brother Hulagu Khan at the head of a large army to expand the Mongol conquests and conquer Iraq, Syria, and Egypt [11. P. 685].

Mongol Christians and Ilkhans against Islamic Governments Christian – Hulagu Khan the Mongol alliance (654–663 AH /1256–1265 AD)

The establishment of the Mongol Ilkhanate dynasty by the Hulagu Khan in Iran led to the concentration of the Mongols in the region and provided the ground for more confrontation with the Muslims than before and the Christians who pursued such a goal also drew closer to the Ilkhans. King Haytom of Armenia formed a union of Eastern Christian governments including the crusaders in the Levant, the Georgians, and the Kingdom of Trabzon, a small Greek-Georgian government under his chairmanship and all of them served Hulagu with all their might and prepared to confront the Muslim governments [2. P. 112].

The Islamic states did not get along well with each other at this time, and the differences between them were significant. Disagreements between the Ayyubid governments and with the Mamluks of Egypt, as well as the rejection of the Ismailis by the Islamic community, which had its own unique military weight and the lack of efforts of the Abbasid Caliphate as a spiritual leader to unite the Islamic states, developed the situation in favor of the Mongols and their Christian supporters. The Christians made many preparations and efforts during the confrontation of the Mongol Hulagu Khan with the Abbasid Caliphate, and as we have said, they formed a union and joined the Mongols. The Ismailis were the first Islamic government to be overthrown by Hulagu, that they lacked significant political, military, or even religious prestige in the Islamic world. But the Abbasid caliphate was in a different situation. As the center of the caliphate, Baghdad was the spiritual center of Muslims with diverse populations of different races and nationalities, as well as in terms of the religious context. Apart from Muslims, there were Iranian religions such as Zoroastrianism and Manichaeism, as well as Christian minorities [12. P. 174].

It was natural that any change in the political and even military structure of the caliphate, which had functioned as a politically charged Islamic state since the caliphate of Nasser al-Din Allah (4), would have led to a wave of change throughout the Islamic lands. The Mongols were also fully aware of the importance of Baghdad and the Abbasid caliphate. Hence, even before the time of Hulagu, they fought in the years 628 to 647 AH with the forces of the Abbasid Caliph to pave the way for the obedience of the enemy or at least the analysis of its forces and the faster fall of the city. However, they did not achieve significant success in these attacks [11. P. 605].

Christians were also aware of this importance and considered the fall of the Abbasid Caliphate a great step in the victory over Islam and Muslims. Thus, Hulagu Khan's invasion of Baghdad gave them the enthusiasm and hope that they

had been powerless for six centuries under Muslim rule [2. P. 108]. In addition, Central Asian Christians, including Turks, Georgians, and Armenians, returned to their homeland under the pretext of the campaign [11. P. 678].

The Christians of the Eastern lands, especially the King of Armenia, considered it necessary to confront the Abbasid Caliphate in retaliation for the Muslim attacks led by Jalal ad-Din Mingburnu, which was accompanied by the approval of the Caliph of the time and for this purpose, they placed themselves in the company of Hulagu [2. P. 110].

In addition, with the fall of Baghdad as the spiritual center of the Islamic world, Christians found a good opportunity to spread and promote their religion in the eastern lands and Islamic countries. Therefore, they helped the Mongols with all their might against the Abbasid caliphate, and even the Christians living in Baghdad joined them and accelerated the fall of the city [13. P. 193].

After the fall of Baghdad, which led to the overthrow of the Abbasid Caliphate and the assassination of the Caliph Al-Musta'sim in 1258 AD / 656 AH, Christians rejoiced hard and tried to kill Muslims and destroy the city. A large number of Christians living in the city also gathered in a church and were safe from harm [2. P. 111].

The collapse of the Abbasid state, in addition to paving the way for the emergence of the Mongol dynasty, paved the way for attacks on the Ayyubid governments of Syria and the Mamluks of Egypt, the last defenders of Islam. Overcoming these governments was also important to Christians. Because they could conquer the holy lands with hundreds of monasteries and important churches and achieve goals that were not achieved in the Crusades. Therefore, the relations between Christians and Ilkhans became more intense. The Christians, led by King Haytom of Armenia, with sixteen thousand men along with the Mongol army, prepared to conquer Syria and fight the Ayyubids and then Egyptian governments. Bohemond IV, the Christian king of Antioch, sent an army for this purpose [2. P. 112].

Therefore, there can be no doubt that the incitement of Christians was effective in the Hulagu invasion of Syria and Egypt [7. P. 581].

It was clear that the Mongols had no religious purpose and exploited historical hatred with religious roots between Muslims and Christians. During the invasion of Syria, allied forces, including an army of Georgian and Armenian Christians led by a Christian general named Bruch, captured the city of Mayyafariqin (5), massacred its inhabitants and the King Kamel, the zealous and powerful ruler of the city, was killed [7. P. 587].

After that, the important and large city of Aleppo falls after the escape of King Nasser, the ruler of the city, and the attacks of the invaders. The conquerors will receive great spoils, most of which will go to Haytom and Bohemond, and they will own the lands that have long been in the hands of the Muslims [7. P. 590].

Haytom burned the big mosque of the city and tried to build the church. The Ayyubid government of Aleppo had come to an end. With the escape of King Nasser and the joining of King Ashraf, the ruler of Hummus to Hulagu, Ilkhan, in addition to retaining him in his position, handed over the rule of other regions to him [14. P. 432].

Later, the Mongols and the Christians who supported them took over Damascus, which was the most important city of Syria and the center of its Ayyubid government. The people of the city, who considered the resistance being pointless, surrendered. The Christian Mongol general, Kitbuqa, along with Haytom and Bohemond, went to Damascus to assess the situation in the city. They have entered the city victoriously and destroyed and desecrated the mosques [2. P. 113].

Of course, it should be noted that the weakness of the Ayyubid governments and the differences between them have not only prevented them from seriously supporting the Abbasid Caliph during the fall of Baghdad, but also have prevented their cohesive and united resistance against the Mongols and their allied Christians. Thus, the important cities of the Levant fall one after another, paving the way for the overthrow of the Mamluk government of Egypt, which was the last remaining Islamic state. The analysis of the events also confirms that the main factor in the success of the Mongols in their attacks on Islamic lands was the lack of unity and cohesion necessary for Islamic governments and Muslim rulers. If the Mongols experienced the first taste of defeat after the conquest of Syria, it was due to the consensus and action of the Egyptian people. Upon receiving the news of the death of Möngke Khan and the return of Hulagu with most of his troops to Iran, his commander, Kitbuqa, stayed in the Levant with about ten thousand soldiers, who demand obedience from the Egyptians. But the Mamluks of Egypt, led by Amir Saif ad-Din Qutuz, achieved a decisive victory over the Mongol army in the great Battle of Ain Jalut in Palestine on 3 September 1260 (25 Ramadan 658 AH). As a result, all the achievements of the Mongols in the Levant were lost in a short time, and the Christians were angered by their cooperation, and many of them have been killed [14. P. 432].

The defeat of Ain Jalut, which stopped the conquests of the Mongol patriarchs on the Levant and Egypt fronts, made them feel more united and closer to the Christians. So Hulagu sent a delegation to the court of popes and kings of Europe to find allies among the Christians of Europe for themselves against the Mamluk government of Egypt. The delegation was captured in Sicily and only one person was able to reach Rome and deliver Hulagu's message to Pope Innocent IV. Meanwhile, Hulagu died and no results were obtained from this embassy [15. P. 146].

The Mongol Abaqa Khan and his alliance with the Christians against the Islamic State of Egypt (Mamluks) (663–680 AH / 1265–1282 AD)

Hulagu's son and successor, Abaqa Khan, was incited by the Christians and Crusaders of the Levant to retake the Holy Land and attack the Levant, and on the other hand, he intended to avenge the defeat of Ain Jalut. Haytom, King of Armenia, therefore sided with the Crusaders against the Mamluks of Egypt. On the other hand, Abaqa Khan entered into a relationship with the Byzantine government to gain the support of the Christians, and the emperor's daughter married him to improve her position in every way [7. P. 600].

He also tried to use the power of the Christian kings of Europe and the Pope and attempted to unite with them against the Egyptian Mamluks [9. P. 455].

In 1267/666, Abaqa sent a delegation to Pope Clement IV and asked the Christian world for help in attacking Egypt, but to no avail [16. P. 220].

In 1274, with the encouragement of Leo III, son and successor of King Haytom of Armenia, Abaqa sent a sixteen-member delegation to Europe to attend the Second Lyon Assembly. By order of Pope Gregory X, the delegation attended the meetings of the Assembly, and two of them converted to Catholicism. This was the only result of this delegation. The kings of Europe also apologized for participating in the war against the Islamic State of Egypt and have only submitted a letter [17. P. 174].

Although Abaqa tried again, he did not succeed. It is quite clear that the Mongol khan, like his father, did not pursue any religious goals. On the one hand, he befriended the Orthodox Byzantine Empire, and on the other hand, he approached the popes and kings of Europe, who believed in Catholicism and were strongly opposed to Orthodoxy. But the important thing was that he never got the desired result from these actions and no military alliance between Europe and the Mongols was achieved against the Egyptians. There were two main reasons for this: First, the Europeans did not fully trust the Mongols and were afraid that by strengthening the Mongol front and conquering Egypt, the Ilkhans would invade Europe next time [15. P. 145].

In analyzing this cause, it should be said that to a large extent the Europeans were right and there was no guarantee that the Mongol patriarchs would not invade Europe after the overthrow of the Egyptian Mamluks. Because the Mongols had already fought bloody wars in Eastern Europe and the lands of Poland and Hungary and showed no commitment to the Christians. Even now, their friendship request was only because they felt the need for European troops. Another example of this European distrust of the Ilkhans was when Abaqa's delegation arrived at the French court for negotiations. The French historian William Nanjis, who was originally a monk in one of the monasteries north of Paris, states: "Are these (Mongol ambassadors) really official envoys or have they infiltrated us as spies" [18. P. 27]?

The second reason was that Europe no longer had the previous determination to fight the Muslims and liberating the holy lands, and the fervor of the Crusades had diminished [17. P. 174].

This is also important. Despite their great military and economic costs in the Crusades, the European kings did not achieve the desired results, and the distance and lack of sufficient facilities made it possible for Europe to take another military action. When the Mongol Ilkhan could not benefit from the help of the Europeans, he decided to fight the Egyptians with the help of the Christian allies in the region. Hostilities between the two sides eventually led to a great war in the Hoti Desert of Elbistan. On April 15, 1277, according to Rashid al-Din Hamadani, 3,000 Georgian Christian troops were also present in the Mongol army during the war [11. P. 778].

In this war, the Mongols were severely defeated by the Egyptian army and many of them, including Christians, were killed along with them [14. P. 632].

With this apparent victory, the Sultan of Egypt was able to diminish the influence of the Ilkhans in the Levant and Asia Minor. The Mongol Abaqa Khan made great efforts to avenge the previous defeats of the Mamluks of Egypt, but no

significant action was taken until 680 AH / 1281 AD. This year, Abaqa Khan's troops encountered Egyptian troops near Hummus, Syria. The Christians also took action this time and came to the aid of the Mongols with a considerable number of Georgian and Roman armies [19. P. 196].

But once again the outcome of the war was unfortunate for the Mongols and their Christian allies. They suffered a severe defeat and have lost their influence in the Levant and shortly after, Abaqa Khan died [19. P. 200].

From that date on, the Ilkhans continued to send numerous ambassadors to the European courts to find allies to counter the threat posed by the Egyptian government, which had always been a top priority of their foreign policy but still failed to achieve their desired goals. The culmination of these exchanges was during the time of Arghun Khan, which did not lead to any military alliance between the two sides. Ghazan Khan's efforts and his attacks on Syria, despite his initial victory, did not bring good results and lasting results for him and his supporters. The next Ilkhan Öljaitü, who launched the last fruitless attack on the Egyptian government, extended a helping hand to Europe, but again did not lead to a military alliance. The Christians of the region also lost some of their former military might under the pressure of the Mamluks of Egypt, and the Mongol Ilkhans were unable to achieve decisive and lasting victories against the Egyptian government. Eventually, when Abu Sa'id Bahadur Khan, the last powerful Mongol Ilkhan, made peace with the Mamluks of Egypt, the plan of uniting the Mongols and Christians to confront the Islamic states was forgotten.

Conclusion

With the advent of Islam and the presence of Islamic governments, Eastern Christians and Europe faced a serious obstacle to the promotion and spread of their religion. Christian governments in the region such as Armenia and Georgia, as well as the Byzantine Empire, were defeated by Muslim rulers such as the Seljuk Turks and Jalal ad-Din Mingburnu and in the Crusades, despite the widespread participation of European kings and the efforts of the pope, the desired result of Christian income was not achieved. But the emergence and invasion of the Muslims by the Mongols in the thirteenth century, caused the collapse of Muslim powers and so there was a good opportunity for Christians, with the help of the invaders, to free themselves from the yoke of the Muslims and to promote their religion in their lands and to achieve their political goals. For this purpose, they opened the door to extensive contacts under the auspices of religious delegations and official ambassadors, and in general with political and military goals, about the Mongols and then the Ilkhans of Iran. They knew very well that Islamic states such as the Abbasid Caliphate, the Rum Seljuk Sultanate, the Levantine Ayyubids, and the Mamluks of Egypt existed, they cannot achieve their goals, that one of which was to reach the holy lands. Hence, they tried to overthrow these governments by using the Mongol military force. Although the Christians of Europe did not send troops in this regard, along with the Eastern Christians, they expected the fall of these states and were pleased with the Mongols' attention to the Christians and their actions against the Islamic states.

Eastern Christian governments such as Armenia, Trabzon, and Antioch, on the other hand, provided forces to the Mongols and waged war against the Muslims governments. The result was that the Abbasid Caliphate of Baghdad fell with all its spiritual power and greatness, and other lands in that area were occupied by the Allies. The Ayyubid states were also defeated in Aleppo and Damascus, paving the way for the conquest of Egypt, the last stronghold of Islam. However, with the defeat of the Mongols in the battle of Ain Jalut against the Mamluks of Egypt, the war machine of the Mongols and the Christians against the Islamic governments ceased to function in the past, and in the later period suffered other defeats from the Egyptians. Abaqa Khan the Mongol, despite his extensive efforts to make up for the defeat of Ain Jalut and his dealings with European Christians, was defeated by the Mamluk government of Egypt in the Battle of Elbistan and Battle of Hummus, despite the participation of his Georgian and Armenian allies in these wars. From this date onwards, the Mongol Ilkhans became more defensive, and despite extensive efforts and contacts with European Christians, which were often fruitless, did not achieve significant and lasting success against the Egyptians. Finally, with the peace treaty concluded by Abu Sa'id, the last powerful patriarch with the Egyptian government, the Mongol patriarchs and their Christian allies, whose activities had diminished at that time, openly acknowledged the authority of the Islamic State of Egypt.

Notes

- (1) Death in the year 624 AH / 1227 AD.
- (2) The period of rule from 644 to 645 AH / 1246 to 1248 AD.
- (3) The period of rule from 649 to 657 AH / 1251-1259 AD.
- (4) The period of caliphate and rule from 575 to 622 AH / 1179-1225 AD.
- (5) Today this city is called Silvan that is located in the Diyarbakir Province of Turkey.

References

1. Bayani Shirin. *Religion and Government in Iran Under Mongols*. Tehran: University Publishing Center; 1996.
2. Sanders JJ. *History of Mongol Conquests*. Tehran: Amirkabir Publishing; 1984.
3. Rajabnia M. *Güyük Khan's letter to the Pope, Art and People*. Tehran: Omid Publishing; 1973.
4. Morgan D. *The Mongols*. Tehran: Markazi Publishing; 2011.
5. Giovanni da Pian del Carpine. *Travelogue*. Tehran: Farhang Saraisavoli Publications; 1984.
6. Mustofi A. *Ibn Abi Bakr Ahmad Ibn Nasr Qazvini*. Tehran; 1985. (In Pers.).
7. Grousset R. *The Empire of the nomads*. Tehran: Farhangi publication; 1986.
8. Iqbal Ashtiani Abbas. *Detailed History of Iran*. Tehran: Book World Publishing; 1933.
9. Timuri E. *The Mongol Empire and Iran during the reign of Genghis and his successors*. Tehran: University of Tehran; 1998.
10. Cahen C. *Osmanlılardan önce Anadolu'da Türkler*. İstanbul; 1979.
11. Hamadani Rashid al-Din Fazlollah. *Jami' al-tawarikh*. Tehran: Iqbal Publications; 1989. (In Pers.).

12. Al-Maqdisi M. *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*. Tehran: Koomesh Publications; 1982.
13. Minhaj-i-Siraj Juzjani, Abu Omar Osman. *Tabaqat-i-Nasiri*. Tehran; 1983. (In Pers.).
14. Muhammad Abdul Qadir Atta. *Maqrizi Taqi al-Din Ahmad ibn Ali, Al Suluk li Ma'rifat Duwal Al Muluk*. Beirut. (No date). (In Arab.).
15. Wiltz Orakei. *Pope Ambassadors in the court of the Mongol dynasty*. Tehran: Kharazmi Publishing; 1974.
16. Bertold Spuler. *History of the Mongols in Iran*. Tehran; 1972.
17. Lockhart L. *The relations of Edward I and Edward II from England with the Mongol Ilkhans in Iran*. Tehran: Mah Book Publishing; 2004.
18. Denis Senior. *The Mongols and Western Europe* in Kenneth M. Setton KM *A History of the Crusades*. Modison; 1975.
19. Mansouri Rokn al-Din Baibars. *The gift of the monarchy in the Turkish state*. Cairo; 1986.

Информация об авторе:

Шалсоуз Саджад – аспирант департамента истории факультета социальных наук и права, Тебризский университет, e-mail: sh.academic@yahoo.com

Information about the author:

Sajjad Shalsouz – postgraduate student in History of Iran in the Islamic period, Department of History, Faculty of Social Sciences and Law, University of Tabriz, e-mail: sh.academic@yahoo.com



РЕЦЕНЗИИ BOOK REVIEW

DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-93-96

Рецензия на книгу: Menga F. *Power and Water in Central Asia*. London and New York: Routledge, 2018

И. Владимирски

Академический колледж Ахва,
79800, Израиль, г. Беэр-Тувия, Шикмим РОВ
✉ irena@achva.ac.il

История статьи: Поступила в редакцию: 23.08.2021. Принята к публикации: 20.09.2021.

Для цитирования: Владимирски И. Рецензия на книгу: Menga F. *Power and Water in Central Asia*. London and New York: Routledge, 2018 // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2022. Т. 14. № 1. С. 93–96. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-93-96

Book Review: Menga F. *Power and Water in Central Asia*. London and New York: Routledge, 2018

Irena Vladimirsky

Achva Academic College,
POB Shikmim, Arugot, Israel, 7980400
✉ irena@achva.ac.il

Article history: Received: 23.08.2021. Accepted: 20.09.2021.

For citation: Vladimirsky I. Book Review: Menga F. *Power and Water in Central Asia*. London and New York: Routledge, 2018. *RUDN Journal of World History*. 2022;14(1):93–96. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-93-96

В области гуманитарных наук все большую популярность приобретают междисциплинарные исследования, написанные на стыке двух или трех родственных дисциплин. Ярким примером такого исследования является книга Филиппо Менга, профессора кафедры Human Geography, University of Reading, занимающегося проблемами взаимодействия и взаимовлияния человека и окружающей среды.

© Владимирски И., 2022



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

В данной книге Филиппо Менга затрагивает примеры гидрополитики как идеологической составляющей независимых государств Средней Азии после распада СССР до настоящего времени. Им использованы многочисленные документы и данные мониторинга по урегулированию водопользования, подписанные при посредничестве комиссий и программ ООН по охране окружающей среды (United Nations Environment Programme), развития (United Nations Development Programme) и центра превентивной дипломатии в Среднеазиатском регионе (United Nations Regional Center for Preventive diplomacy for Central Asia). Большинство представленных и проанализированных документов затрагивают проблемы совместного регулирования и использования гидроресурсов Кыргызстана, Таджикистана, Узбекистана, Казахстана и Туркменистана на примере строительства Рогунской и Камбаратинской ГЭС.

Русское завоевание Средней Азии в 1860-х гг. XIX в. вынужденно столкнулось с необходимостью регулирования водопользования, что нередко являлось причиной негативного отношения к крестьянам-переселенцам из России со стороны местного оседлого населения, а так же межродовых конфликтов местного оседлого и кочевого населения. Поддержание системы арыков, планирование новых, разработка положений по водопользованию для переселенческого и местного оседлого земледельческого населения было предметом постоянной заботы Переселенческого управления.

В первой главе (On water, politics, and Central Asia) автором представлена краткая ретроспектива политики совместного и отдельного использования водных ресурсов Среднеазиатскими республиками, начиная с 1960-х гг. и заканчивая более чем 20-летним периодом независимости Среднеазиатских государств. Распад Советского Союза и системы центрального планирования и финансирования, использования водных и других природных ресурсов поставил независимые государства Средней Азии перед необходимостью самостоятельного экономического планирования, а также разработкой совместной политики и заключения соглашений по совместному региональному водопользованию.

Вторая глава (Theories of power and hegemony: the circle of hydro-hegemony) представляет детальный анализ теорий власти и доминирования с акцентом на неомарксистский подход Антонио Грамши и постмодернистский Мишеля Фуко. Филиппо Манга предлагает свою собственную модель власти и доминирования, основанную на комбинации жестких и мягких компонентов теории власти и доминирования с учетом нескольких участников, обладающих неравными экономическими и политическими возможностями для использования и контроля доступных им водных ресурсов (The Framework of Hydro-Hegemony). Предложенная модель является своего рода авторской инновационной дефиницией гидрополитики как одного из важнейших компонентов международной политики Среднеазиатского региона.

Третья глава (Water in Central Asia) рассматривает географическое расположение водных ресурсов Средней Азии как один из элементов современной региональной геополитики. Водные бассейны двух основных рек – Аму Дарьи и Сыр Дарьи представляют две разные модели регионального сочетания власти и доминирования, требующих разного подхода и решений. Аму

Дарья, протекающая через границы Таджикистана, Афганистана и Узбекистана, является, по мнению исследователя, примером успешного решения проблем совместного водопользования. В то время как Сыр Дарья, берущая начало в горах Кыргызстана и текущая через Узбекистан и Казахстан, является предметом постоянных пограничных споров и конфликтов. Первые попытки регулирования водопользования были предприняты еще царской колониальной администрацией и ограничивались поддержанием, восстановлением и обновлением существующей ирригационной системы. После Октябрьской революции (1917) и национально-территориального размежевания Средней Азии (1924) с образованием пяти советских республик начинается новый этап в развитии ирригационной программы. Первые программы по эффективному использованию водных ресурсов были разработаны в годы Первой пятилетки (1928–1932) и завершились строительством системы из 45 каналов в бассейне Аму Дарьи в Ферганской долине. Программа по освоению целинных и залежных земель создала 60 дополнительных каналов, увеличив в несколько раз размеры ирригационных площадей. СССР никогда не был участником программ по развитию и использованию природных ресурсов ООН и не принимал участия в обсуждении и подписании международных законов, регулирующих развитие и эксплуатацию водных ресурсов, находящихся в совместном пользовании нескольких суверенных государств. Эта практика во многом продолжается и в политике современных независимых Среднеазиатских государств. Так, Конвенция ООН по использованию гидроресурсов 2014 г. была подписана только тремя Среднеазиатскими государствами – Казахстаном, Узбекистаном и Туркменистаном. Кроме того, сложившаяся практика комиссий ООН предполагает, что новые независимые государства должны определить регулирование использования совместных водных ресурсов посредством заключения местных соглашений при посредничестве ООН. Распад СССР с его единой системой планирования и регулирования поставил независимые Среднеазиатские государства перед необходимостью выработки совместной политики использования водных ресурсов и сезонного водопользования в зависимости от географического месторасположения государств в верховьях или низовьях течений Аму Дарьи и Сыр Дарьи (upstream and downstream countries).

Главы четвертая (The Rogun Dam) и пятая (The Kambarata Dam) рассматривают вопросы гидрополитики, обусловленные строительством Рогунской и Камбаратинской ГЭС. Обе ГЭС были разработаны и сконструированы в Советский период, но их фактическое строительство началось в конце 80-х – начале 90-х гг. XX века. Распад СССР сделал завершение их строительства невозможным без объединения усилий заинтересованных Среднеазиатских государств. Рогунская ГЭС начала проектироваться в 60-е гг. XX в. и должна была стать самым высоким в мире строением ГЭС высотой в 335 м. Работы по возведению ГЭС начались в 1982 г. и были прерваны в 1991. На строительство ГЭС было привлечено более десяти тысяч рабочих и инженеров со всего Советского Союза. Президент независимого Таджикистана Эмомали Рахмон провозгласил завершение строительства Рогунской ГЭС одним из важнейших национальных приоритетов и символом чести и славы независимого Таджикистана. Отсутствие необходимых финансовых

ресурсов и нежелание поисков путей сотрудничества с другими Среднеазиатскими государствами привели к тому, что Рогунская ГЭС сменила нескольких хозяев, обещавших довести строительство до конца: начиная с российского РусАла в 2005 г., немецкими кампаниями в 2006 г. и наконец итальянской компанией Salini Impregilo в 2016. Первая очередь ГЭС была завершена в 2018 г., запуск второй очереди планировался на конец 2019 г., но строительство так и не было завершено. Проектирование Камбаратинской ГЭС в Кыргызстане началось в 70-е гг. XX в., строительство началось в конце 80-х гг. и было остановлено в 1991 г. Строительство Камбаратинской ГЭС предполагало обеспечение Кыргызстана возможностью контроля над водным потоком Сыр Дарьи, что грозило негативными последствиями для орошаемых площадей соседних Казахстана и Узбекистана. Для завершения строительства Камбаратинской ГЭС Кыргызстан мог рассчитывать только на зарубежное финансирование. Возможность регионального сотрудничества так же не бралась в расчет правительством независимого Кыргызстана, желавшего проводить самостоятельную гидрополитику без учета приоритетов соседних государств. В отличие от Таджикистана, где Имомали Рахмон полностью контролирует правительство и оппозицию, политическая ситуация в Кыргызстане стабильностью не отличалась, что затрудняло поиски инвесторов. События вокруг военной базы Манас привели к разрыву контракта с Россией в 2016 г. В 2017 г. чешская кампания Liglass Trading проявила интерес к завершению строительства ГЭС, но столкнулась с оппозицией в лице президента Узбекистана Ислама Каримова, выразившего протест против строительства ГЭС, введение в эксплуатацию которой имело бы необратимые последствия для сельского хозяйства Узбекистана.

Шестая глава (*Uzbekistan's hydro-hegemony*) анализирует складывающуюся на протяжении многих лет приоритетную позицию Узбекистана по отношению к другим Среднеазиатским государствам. Узбекистан еще с советских времен создал себе статус монокультуры хлопка, а вместе с тем и позицию экономического, политического и культурного доминирования в Средней Азии.

Настоящая монография представляет сочетание двух оригинальных элементов: анализ и разработка теоретических и идеологических аспектов власти и доминирования, основанных на использовании природных ресурсов (*hydropolitics*), а так же анализ и рассмотрение конкретных примеров использования водных ресурсов Среднеазиатскими независимыми государствами после распада СССР (1991–2015 гг.) как средства соперничества и достижения доминирования в регионе. Междисциплинарный характер монографии вне сомнения вызовет интерес широкого круга исследователей в совокупности с оригинальными идеологическими моделями и документами комиссий ООН, материалами местной и зарубежной прессы.

Информация об авторе:

Владимирски Ирена – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории общественной мысли Академического колледжа Ахва, e-mail: irena@achva.ac.il

Information about the author:

Irena Vladimirsky – D. Sc. (History), Head of the History of the Ideas Department, Achva Academic College, e-mail: irena@achva.ac.il