



ИДЕИ И ПОЛИТИКА В ИСТОРИИ IDEAS AND POLITICS IN HISTORY

DOI: 10.22363/2312-8127-2025-17-2-137-158

EDN: UMHRYU

Научная статья / Research article

Три облика халифатизма: представления о халифате исламских мыслителей конца XIX — начала XX в.

С.А. Кириллина ✉, А.Л. Сафронова, В.В. Орлов

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва,
Российская Федерация

✉ kirillina@iaas.msu.ru

Аннотация. На конкретных примерах творческих и политических подходов мусульманских интеллектуалов и идеологов: Абд ар-Рахмана ал-Кавакиби (1855–1902), Абд ал-Азиза Джавиша (1876–1929) и Абул Калама Азада (1888–1958) — рассматривается процесс складывания образа халифата и института халифской власти в центральных и периферийных районах исламского мира в конце XIX и первой трети XX в. Упадок османского государства и успешная колонизация мусульманских территорий заставили арабских, турецких и индийских мыслителей дать оценку опыту Османов в деле использования халифской власти. Дискуссии вокруг обязанностей халифа и условий легитимности его правления подняли широкий спектр проблем политико-культурного и философского свойства. Они проявили противоречия в трактовке признаков единства мусульманской общины (*уммы*), возможности сосуществования халифата и секулярной модели общественного развития, перспектив преодоления зависимости мусульманских народов от иноверных колониальных держав. Выявлены поколенческие и региональные особенности в понимании интеллектуальной элитой мусульман задач и степени законности правления последних османских султанов. Показаны исторические аргументы и идеологические установки сторонников и противников концепции «арабского халифата» («халифата курайшитов»). Дана оценка этой концепции в свете геополитических перемен, последовавших за младотурецкой революцией 1908–1909 гг. и ослаблением османских властных порядков после Первой мировой войны. Проведенное исследование позволяет поставить под сомнение распространенный тезис о халифатизме как сравнительно стройной, логически обоснованной и не подверженной заметной эволюции мировоззренческой системе.

© Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В., 2025



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

Ключевые слова: младотурецкая революция, Первая мировая война, Ближний Восток, Северная Африка, Южная Азия

Вклад авторов. Авторы внесли равный вклад в разработку концепции, сбор данных и их интерпретацию, подготовку статьи к публикации.

Заявление о конфликте интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

История статьи: поступила в редакцию 24.11.2024; принята к публикации 20.01.2025.

Для цитирования: Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В. Три облика халифатизма: представления о халифате исламских мыслителей конца XIX — начала XX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2025. Т. 17. № 2. С. 137–158. <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2025-17-2-137-158>

The three faces of caliphatism: ideas of the caliphate among islamic thinkers of the late 19th — early 20th centuries

Svetlana A. Kirillina ✉, Alexandra L. Safronova, Vladimir V. Orlov

Lomonosov State University, Moscow, Russian Federation

✉ kirillina@iaas.msu.ru

Abstract. The study undertakes a rigorous examination of the process of shaping the image of the caliphate and caliphal institutions in the central and peripheral regions of Islamic world in the late 19th century and the first third of the 20th century. To this end, it provides a look at specific examples of creative and political thought, drawing upon the works of prominent Muslim intellectuals and ideologists — Abd al-Rahman al-Kawakibi (1855–1902), Abd al-Aziz Javish (1876–1929) and Abul Kalam Azad (1888–1958). The Ottoman Empire decline accompanied by successful colonization of Muslim lands by Europeans compelled Arab, Turkish, and Indian thinkers to refer to the Ottomans' experience in the caliphal capacity. Discussions around the duties of the Caliph and conditions for his legitimacy raised a wide range of political, cultural, and philosophical issues. They revealed contradictions in the interpretation of unity within Muslim community (umma), on the question on whether the caliphate and the secular model of social development could coexist, and on the prospects of overcoming the dependence of Muslim peoples on foreign colonial powers. The study sheds light on generational and regional features in the way Muslim intellectual elite regarded the tasks and legitimacy of the rule of the last Ottoman sultans. It reveals historical arguments and ideological attitudes of those who supported and opposed the concept of the 'Arab caliphate' ('caliphate of the Quraysh'), while the concept itself is evaluated in the light of geopolitical change that followed the Young Turk revolution of 1908–1909 and the Ottoman decline after the First World War. This study makes it possible to question the widespread view of caliphatism as a comparatively systematic, logically sound and non-evolving worldview system.

Keywords: Revolution of Young Turks, World War I, Middle East, North Africa, South Asia

Contribution. The authors have made an equal contribution to the development of the concept, collection of data and their interpretation, and preparation of the article for publication.

Contribution. The authors have made an equal contribution to the development of the concept, collection of data and their interpretation, and preparation of the article for publication.

Conflicts of interest. The authors declare no conflicts of interest.

Article history: Received: 24.11.2024. Accepted: 20.01.2025.

For citation: Kirillina SA, Safronova AL, Orlov VV. The three faces of caliphatism: ideas about the caliphate among islamic thinkers of the late 19th — early 20th century. *RUDN Journal of World History*. 2025;17(2):137–158. <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2025-17-2-137-158>

Введение

Начиная с середины XIX в. мусульманский мир оказался под всевозрастающим нажимом социальной, политической и культурной модернизации. Активная колониальная экспансия европейских государств и ослабление Османской империи, сопровождавшие этот процесс, поставили перед мыслящей частью исламских обществ сложные и часто болезненные вопросы об отношении к своей традиции и ее полезности в дальнейшем развитии мусульманского мира. С окончанием Первой мировой войны (1918 г.) и военным, а затем и духовно-политическим крахом османского государства в фокусе общественных дискуссий оказалось и понятие о сущности и легитимности института халифата¹. При этом исламские политики и философы породили широкий спектр противоречивых, а порой и непоследовательных суждений о возможностях мусульманской общины (*уммы*) воспользоваться многовековым опытом халифского руководства, при том, что внедрение современности в общественную ткань традиционных обществ неизменно носило форсированный и принудительный характер, а не явилось следствием их естественного развития.

Рассмотрены три самобытных подхода к значимости поста халифа и набору задач, стоящих перед халифской властью османского падишаха. Эти подходы были разработаны исламскими мыслителями разных поколений, убеждений, ценностных ориентиров и географической принадлежности. Но всех их объединяло равнодушие к судьбе современной им османской государственности — важнейшего фактора политической идентичности населения Ближнего Востока и Южной Азии, идеологического прибежища в обстановке колониального господства иноверцев, фактора культурной преемственности с временами величия и могущества арабо-мусульманской цивилизации.

¹ *Халифат* (араб. *ал-хилафа*) — государство, возглавляемое халифом; период правления халифа. Халиф — первоначально титул светского и духовного главы арабского государства, позже — титул правителя, претендовавшего на роль главы мусульманского мира.

Абд ар-Рахман ал-Кавакиби: новая страница в прочтении халифатистской концепции

Халифатизм как идейно-политический конструкт получил новое измерение на исходе XIX в., когда достоянием арабской общественности стал быстро обретший широкую популярность трактат «Умм ал-кура» («Мать городов» — общепринятое в исламском мире название Мекки)². Его автор — сирийский идеолог Абд ар-Рахман ал-Кавакиби (1855–1902) — пополнил ряды ярчайших представителей Арабского Возрождения (ан-Нахды), выступив беспощадным критиком османского абсолютизма, что нашло выражение в другом его произведении «Табаи‘ ал-истибад ва масари‘ ал-исти‘бад» («Природа деспотизма и гибельность порабощения»)³, и горячим сторонником движения за арабский халифат с собственным видением института халифата как основы национального возрождения арабов. Эти две знаковые работы мыслителя увидели свет только на исходе его жизни, предопределив его всеарабскую славу.

Для того чтобы понять, почему творческое наследие Абд ар-Рахмана ал-Кавакиби, который фигурирует в истории арабской общественной мысли как «отец арабского национализма» [1. С. 64], по сути, ограничено всего двумя трудами, совершив краткий экскурс в его биографию.

Родился Абд ар-Рахман ал-Кавакиби в 1855 г. в Халебе, в уважаемой семье, давшей Сирии видных представителей исламской религиозной и административной элиты. Он получил образование на дому и в ряде учебных заведений, в т.ч. в основанной одним из членов его рода семейной школе (*ал-мадраса ал-Кавакибийя*). С юности проявив живой интерес к журналистике, Абд ар-Рахман уже в 20 лет взялся за редактирование местной еженедельной газеты «Ал-Фурат» («Евфрат»). Однако ее сугубо официозный характер и жесткость цензуры ал-Кавакиби тяготили, и вскоре он эту работу оставил, с головой погрузившись в административную, общественную и предпринимательскую деятельность. В качестве почетного секретаря он подключился к работе комитета по вопросам просвещения, заведовал типографией, исполнял обязанности шариатского судьи (*кади*) и инспектора табачной монополии «Режи», возглавлял сельскохозяйственный банк и городскую торговую палату, а в 1892 г. занял престижный пост главы муниципалитета (*ра’ид ал-баладийа*) Халеба. Значительный авторитет ал-Кавакиби как

² *Ал-Кавакиби, Абд ар-Рахман*. Умм ал-кура ли-с-сайид ал-Фурати ва хува дабт муфавадат ва мукарарат му’тамар ан-нахда ал-исламийа ал-мун’акид фи Макка ал-мукаррама санат 1316 (Мать городов господина ал-Фурати: протоколы переговоров и постановлений конгресса исламского возрождения, состоявшегося в благородной Мекке в 1316 г. по хиджре) (на араб. яз.). Каир : Ал-Матба’а ал-мисрийа би-л-Азхар, 1350 г. х. (1931).

³ *Ал-Кавакиби, Абд ар-Рахман*. Табаи‘ ал-истибад ва масари‘ ал-исти‘бад. Каир : Му’ассаса ал-хиндави, 2010 (на араб. яз.) / пер. на рус: *Аль-Кавакиби, Абд ар-Рахман*. Природа деспотизма и гибельность порабощения / пер. с араб. и исслед. З.И. Левина. М. : АН СССР, 1964.

управленца, радеющего за интересы горожан, и известность среди рядовых жителей города нашли отражение в данном ему халепцами почетном прозвище *абу ду'афа* («отец слабых», то есть «обездоленных»). Одновременно он пытался продолжить занятия журналистикой, однако в родном Халебе перспективы в этой сфере были не радужными. Первый еженедельник ал-Кавакиби — «Аш-Шахба'» (одно из наименований г. Халеп), на страницах которого он намеревался открыто высказываться на злободневные темы, был закрыт после второго номера (1877 г.), и две попытки возобновить его издание ни к чему не привели. В 1879 г. упорный ал-Кавакиби приступил к выпуску еще одной еженедельной газеты «И'тидал» (Умеренность) (имеется в виду проявление справедливости и ответственности), в передовице первого номера которой было заявлено, что она призвана «разоблачать злоупотребления чиновников, доводить до сведения властей общественные нужды и просвещать народ» [2. С. 34]. Однако и ее быстро постигла та же участь, что и ее предшественника.

Гиперактивный Абд ар-Рахман ал-Кавакиби все более раздражал власти своим критическим настроением и неумной инициативностью. Чтобы избавиться от нежелательного нарушителя спокойствия, его ложно обвинили в антигосударственной деятельности: за заключением в тюрьму последовал смертный приговор. При пересмотре в бейрутском суде высшей инстанции сфабрикованное дело на глазах развалилось: ал-Кавакиби был оправдан, однако понесенные им убытки крайне осложнили его и так шаткое финансовое положение. Когда же над ним нависла угроза нового витка преследований, ал-Кавакиби принял решение бежать из Сирии. В 1898 г. он тайно перебрался в Египет, который уже с 1882 г. контролировался англичанами, будучи фактически вне юрисдикции османского султана, и где действовала влиятельная группа сирийских интеллектуалов-эмигрантов. Здесь он обрел много сторонников и друзей, в число которых входил шейх Али Юсуф (1863–1913), издатель крупнейшей в тот период египетской газеты «Ал-Му'аййад» (Помощник). Именно в «Ал-Му'аййаде» публиковалась серия его заметок ярко выраженной антиабсолютистской направленности, которые, сведенные воедино, в 1901 г. вышли отдельным изданием, озаглавленным «Природа деспотизма и гибельность порабощения». Тем самым восточный корпус антитиранической литературы пополнился одним из самых ярких ее образцов, созданных в эпоху позднего Нового времени [3. С. 151]. В 1900 г. вышла в свет книга «Умм ал-кура», написанная ал-Кавакиби по большей части еще в Халебе и доработанная в Египте⁴.

Следуя по уже проторенному пути, дающему возможность достучаться до широкого читателя, ал-Кавакиби принял решение опубликовать эту работу частями в прессе, на этот раз в другом влиятельном периодическом

⁴ Обе книги ал-Кавакиби опубликовал под псевдонимом *ар-раххала К.* (путешественник К.).

издании — рупоре исламских реформаторов журнале «Ал-Манар» (Маяк)⁵. Личный же опыт ал-Кавакиби на поприще независимой журналистики оказался крайне скромным: он свелся к неудачным начинаниям на заре карьеры и к редким статьям, обычно анонимно публиковавшимся в различных арабских газетах в 1880–1890-х гг.

В последние два года жизни ал-Кавакиби много и увлеченно путешествовал по городам и весям мира ислама, побывал в Эфиопии, Сомали, верхом на верблюде пересек Аравийский полуостров. Однако поездка в Индию стала для 47-летнего ал-Кавакиби последней: он скоропостижно скончался в июне 1902 г. По утверждению его внука Са‘ада Заглула, составившего пространное жизнеописание своего прославленного деда, Абд ар-Рахмана ал-Кавакиби отравили, подсыпав яд в кофе, когда он проводил время с друзьями в каирском кафе «Стамбул»⁶. Мы никогда не узнаем, были ли причастны к его неожиданному уходу из жизни наймиты египетского хедива Аббаса Хилми II (правил в 1892–1914 гг.), чьи амбиции стать халифом ал-Кавакиби не поддержал, или тайные агенты султана-халифа Абдул-Хамида II (правил в 1876–1909 гг.), по приказу которого на произведения ал-Кавакиби был наложен строжайший запрет, хотя такие слухи циркулировали. Как пишет Ицхак Вейсман — автор свежей биографии ал-Кавакиби, по-видимому, он не пережил ишемический инсульт [2. С. 63].

Антиосманские настроения ал-Кавакиби, убежденного в том, что султанский деспотический режим неумолимо тормозит поступательное развитие арабского мира, во многом определили ход его мыслей по поводу будущности *дар ал-ислама*⁷, которую он связывал с возрождением халифата в его «арабской» интерпретации (о чем идет речь в трактате «Умм ал-кура»).

Описанные в нем события — плод неистощимой авторской фантазии, хотя все выглядит предельно правдоподобно. Перед нами 12 протоколов заседаний воображаемого конгресса, который якобы тайно прошел в Мекке в 1898 г. в период большого мусульманского паломничества — хаджа, а также устав основанной на нем Ассоциации по наставлению мусульман (*Джам‘ийа та‘лим ал-муваххидин*), обозначенной также как Общество «Умм ал-кура» (*Джам‘ийа Умм ал-кура*). Председательствует на конгрессе мекканец, а сам автор, пользуясь псевдонимом «ас-Сайид ал-Фурати» («Господин с Евфрата»), берет на себя функции организатора и секретаря этого форума.

⁵ Публикации в «Ал-Манаре» с апреля 1902 по февраль 1903 г. После повторного издания трактата в виде книги в 1904 г. с комментариями редактора «Ал-Манара» Мухаммада Рашида Риды (1865–1935). Она неоднократно переиздавалась.

⁶ *Ал-Кавакиби, Са‘ад Заглул*. Абд ар-Рахман ал-Кавакиби: ас-сира аз-затийа (Абд ар-Рахман ал-Кавакиби: автобиография). Бейрут : Биссан, 1998. С. 181. См. также: [4. С. 85].

⁷ *Дар ал-ислам* («обитель ислама») — территория, на которой, согласно нормам мусульманского права, осуществляется верховенство шариата как юридической системы.

Если схематично представить структуру имажинарного халифата в трактовке ал-Кавакиби, она выстраивается следующим образом⁸. Центр халифата и штаб-квартира халифа — священная для всех последователей ислама Мекка. Во главе халифата стоит непременно араб-курайшит, представляющий родное племя пророка Мухаммада. Принадлежность халифа к сословию потомков Пророка — *шарифов*, традиционно пользующихся глубоким уважением в мусульманском мире, по мысли ал-Кавакиби, должна была укрепить авторитет главы обновленного халифата, акцентируя внимание на его духовной связи с Посланником Аллаха.

Халифский пост не носит наследственный характер. Определенный в три года срок пребывания халифа на этом посту может быть официально пролонгирован. Однако халиф может быть смещен раньше срока в случае нарушения им властных полномочий или явной неспособности справиться с возложенными на него обязанностями.

Сфера территориальной административной юрисдикции халифа ограничивается родиной ислама — Хиджазом, но и в его границах глава халифата не обладает неограниченной полнотой власти, поскольку его деятельность контролирует Специальный консультативный совет Хиджаза (*Шура хасса хиджазийя*). В рамках *дар ал-ислама* халиф легитимен только как верховный религиозный авторитет, что подтверждается упоминанием его имени в мусульманской проповеди — *хутбе* на первом месте. Халиф лишен права непосредственного вмешательства в политику и административные дела входящих в халифат султанатов и эмиратов, ограничиваясь лишь ролью эксперта-консультанта (таким образом религия отделяется от политики). В помощь халифу формируется специальный орган — Общемусульманский консультативный совет (*Хай'а аш-шура ал-'амма*) в составе 100 представителей стран распространения ислама, который собирается ежегодно перед хаджем и рассматривает только вопросы религиозной политики. В его функции также входит избрание халифа и продление его полномочий каждые три года. Сам же халиф наделяется формальным правом инвеституры глав мусульманских государств — султанов, эмиров и т.п.⁹

По задумке ал-Кавакиби, возрожденный халифат, базу которого на первых порах составляют эмираты Аравийского полуострова, со временем должен преобразоваться в полноценный Исламский союз (*ал-иттихад ал-исламий*) — альянс мусульманских государств. Таким образом, мы имеем дело не с единым государственным образованием, а с «конфедеративным» халифатом, в котором политическая власть сохраняется за правителями входящих в него территорий. Что же касается народов, которые вбирает в себя

⁸ Пошаговый план политического возрождения мусульманского мира изложен в «Умм ал-кура» в форме проекта, предложенного неким присутствовавшим на конгрессе эмиром (Умм ал-кура... С. 198–210).

⁹ Ал-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Умм ал-кура... С. 207–209.

гипотетический халифат, то Абд ар-Рахман ал-Кавакиби оценивает их, взяв за основу их отличительные «расовые» качества. Турки вносят вклад в достижение исламского единства как кураторы политико-дипломатической сферы, египтяне — как модераторы общественной активности, ответственными за прогресс экономики и науки становятся иранцы и индийцы, а гарантами военной мощи — афганцы и жители Кавказа вкупе с марокканцами и негроидными народами Черной Африки. Роль же духовных наставников мыслитель возлагает на арабов, проживающих в колыбели ислама — Аравии, где расположены главные мусульманские святыни. При этом ал-Кавакиби особо подчеркивает непреходящую значимость Хиджаза как места, где «засиял свет ислама», и хиджазцев как «фундамента консолидации всех мусульман»¹⁰.

Призыв вверить халифские функции арабу стал краеугольной идеей концептуальных построений ал-Кавакиби. Идеолог настойчиво проводит мысль о том, что арабы первенствуют в семье мусульманских народов, и на них лежит ответственная миссия сплотить *дар ал-ислам* и вдохнуть новую жизнь в институт халифата, незаконно узурпированный Османами. Именно страстная защита ал-Кавакиби неоспоримых достоинств арабов принесла ему славу предтечи арабского национализма. Сам же реконструированный халифат должен был помочь миру ислама выбраться из глубокого упадка и преодолеть поразивший его экзистенциальный кризис.

Другой важной характеристикой халифатистских воззрений ал-Кавакиби стала авторская интерпретация светского по своей природе принципа разделения религии и политики как поиска некоего срединного пути, который позволил бы и политике, и религии занять достойное место в возрождении ислама.

Намечая первые шаги на пути к мусульманскому единению и формированию полноценного халифата на просторах мира ислама, включая державу Османов, Абд ар-Рахман ал-Кавакиби ратовал за широкие административные преобразования на основе децентрализации Османской империи, которая, по его искреннему убеждению, была оплотом деспотизма и царством произвола.

Абд ар-Рахман ал-Кавакиби не раз попадал под огонь критики своих оппонентов — сторонников сохранения османского халифата, которому история отвела еще почти четверть века (вплоть до его отмены в 1924 г. республиканским руководством Турции). Апологетам султана-халифа Абдул-Хамида II арабское халифатистское движение виделось как империалистический проект Британии, следовавшей в своей ближневосточной политике неизменному принципу «разделяй и властвуй». Так, заметный египетский политик проосманской ориентации Али Фахми Мухаммад (1870–1926), хотя и ценил

¹⁰ Ал-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Умм ал-кура... С. 192–195.

ал-Кавакиби как «независимого мыслителя и уважаемого ученого», тем не менее ставил ему в вину его простодушие и отсутствие здравого политического мышления, не позволяющего адекватно оценить реальную ситуацию в исламском мире. Это, по уверению Али Фахми, позволило британцам «соблазнить» ал-Кавакиби и привлечь его на свою сторону, а самому мыслителю — нанести серьезный ущерб интересам *дар ал-ислама*¹¹.

Допускал ли ал-Кавакиби возможность кооперации в своих интересах с той или иной европейской державой? Вероятно. По крайней мере известно о его контактах с итальянцами в период его пребывания в Египте [5. Р. 228–229]. Время же доказало, что Абд ар-Рахман ал-Кавакиби по праву занял достойное место в авангарде религиозных и политических мыслителей своего времени, в т.ч. и как автор детально проработанного халифатистского проекта, сколь иллюзорного, столь и жизнеутверждающего.

Абд ал-‘Азиз Джавиш: богослов-модернист и защитник османского халифата

В иной перспективе развивал свои представления о роли халифата в исламской истории Абд ал-‘Азиз Джавиш (Шавиш) (1876–1929). Его происхождение и полная перипетий судьба связали в одно целое несколько провинций Османской империи. Он родился в Александрии в семье тунисского мигранта и турчанки и успешно окончил исламские учебные заведения Египта — Ал-Азхар и Дар ал-‘Улум, а затем колледж Боро-Роуд в Лондоне. Довелось ему преподавать и в Кембриджском университете. На родине Джавиш занялся журналистикой и в условиях британской оккупации вместе с влиятельным египетским политиком Мухаммадом Фаридом (1868–1919) вступил в Национальную партию (*Ал-Хизб ал-ватаний*). Наряду с основателем партии Мустафой Камилем (1874–1908) Абд ал-‘Азиз Джавиш подчеркивал связь между ее консолидацией и интересами османского государства [6. С. 6]. После кончины Мустафы Камиля Абд ал-‘Азиз Джавиш возглавил редакцию партийной газеты «Лива» (Знамя), ставшей главной антибританской платформой в Египте [7. Р. 105–106]. Под его началом работало более 150 сотрудников, а тираж «Лива» достигал 18 тыс. экземпляров [1. С. 334]. Принципиальная критика колониальной политики Британии стоила Джавишу тюремного срока и высылки в Стамбул. Там он редактировал проосманские газеты

¹¹ В 1911 г. Али Фахми писал по этому поводу: «Британцы весьма хороши в обольщении наивных ученых вроде него ... [но] сегодня [османскому халифату] не стоит опасаться соперников. Тем не менее иностранные правительства сеют разногласия между нами и настраивают нас друг против друга, чтобы ... нарушить наше единство». — *Али Фахми Мухаммад*. Ал-Хилафа ал-исламийа ва-л-джамийа ал-‘усманийа (Исламский халифат и османская общность) // *Hilafet Risaleleri*. Vol. 3. Istanbul : Klasik Yayınları, 2003. Р. 96–97.

«Ал-Хилал» (Полумесяц) и «Ал-Хиддайя» (Коршун), выходившие на арабском языке [8. С. 608]¹².

Воззрения Абд ал-‘Азиза Джавиша на сущность и легитимность института халифата складывались длительно и оказались противоречивыми. Обращаясь к задачам халифа в отношении общины, тунисско-египетский богослов и журналист придерживался модернистских позиций. Джавиш подчеркивал ограниченность духовной власти падишаха и заявлял о приоритете его общественно-политической функции. «Быть халифом, — утверждал он в трактате «Ал-Хилафа ал-исламийя», — означает иметь способность принимать необходимые меры для ведения войн, сбора и обучения солдат, для защиты религии и сохранения мусульманского общества. Следовательно, халиф должен обладать достаточными навыками и властью, чтобы управлять делами государства и общества. Он также обязан владеть политическим искусством и являть мастерство в применении исламских принципов правления»¹³.

Этот подход Джавиша вполне совпадал с идейно-политическими установками лидеров младотурок, которые после революции 1908–1909 гг. воспринимали институт халифата не как божественную данность, а как формально-юридический договор между стамбульским падишахом и подданными. Подобным образом о миссии султана-халифа рассуждали и арабские националистические мыслители. Например, оппонент Джавиша Мухаммад Рашид Рида призывал к переформатированию идеи халифата в условиях превосходства Запада над миром ислама. Однако он не меньше Джавиша склонялся к модернистскому толкованию задач османского халифа. Рида утверждал, что хотя халифат и был «санкционирован религией», но халиф не властен над верованиями мусульман или их отношениями с Аллахом. Его авторитет у мусульман уступает престижу папы римского у католиков. Поэтому халиф, по мнению Риды, должен стать современным правителем, который правит на основе конституции¹⁴. Его власть будет ограничена мирскими делами, и ему придется давать подданным отчет о своей политике¹⁵.

Критикуя отдельные стороны халифского правления Османов, Абд ал-‘Азиз Джавиш на протяжении всей своей карьеры был его последовательным и твердым защитником. Многолетнее противостояние британскому

¹² С 90-х годов XIX в. антибританские настроения в Египте соединились со стремлением хедива Аббаса Хилми II к статусу халифа, что привело к неафишируемому конфликту между Стамбулом и Каиром [9. Р. 25–29].

¹³ *Jawish A. Hilafet-i İslamiye // Hilafet Risaleleri*. Vol. 4. Istanbul : Klasik Yayınları, 2004. P. 251.

¹⁴ *Рида, Мухаммад Рашид*. Ал-Хилафа, ау ал-Имама ал-‘узма (Халифат, или Верховный имамат). Каир : Ал-Матба‘а ал-джадида, 1975. С. 142–143.

¹⁵ *Рида, Мухаммад Рашид*. Зафар ат-турк би-л-йунан ва саллухум ‘аршат даулат ‘Усман ва джа‘лухум ал-хилафа ал-исламийя султа руханийя адабийя (Триумф греков над турками, похищение ими престола османского государства, и превращение ими исламского халифата в морально-духовное господство) // Ал-Манар. 1922. Т. XXIII. № 9. С. 717.

присутствию в Египте убедило тунисско-египетского алима в необходимости защищать халифское достоинство падишаха как от происков европейских колонизаторов, так и от претензий арабского национального движения.

В начале Первой мировой войны правительство и колониальные круги Франции в лице основателя французского протектората в Марокко Л.-Ю. Лиотэ (1854–1934) и министра иностранных дел Т. Делькассе (1852–1923) разработали проект «магрибинского халифата». Смысл этого плана состоял в подрыве легитимности халифского правления Османов и демонстрации покровительства исламу со стороны Франции. На роль халифа Лиотэ выдвигал правителя Дальнего Магриба (Марокко) — султана Мулай Йусуфа ибн Хасана (1912–1927 гг.). Лиотэ желал сохранить на северо-западе Африки самобытный традиционный уклад и избавить культуру и общество Марокко от разрушений, сопровождавших колонизацию Алжира [10. С. 141]. Он вновь возвысил идею построения колониальной империи, которая «пленяла его как идеалиста, романтика, гуманиста и миссионера» [11. С. 53].

Логика в разработке такого проекта присутствовала. Мулай Йусуф принадлежал к Алаутской династии, происходившей от пророка Мухаммада, а почитание *шарифов* в Марокко и их политическая активность были нормой для местного общества [12. С. 93–94]. В то же время в XVII–XIX вв. марокканские властители неизменно оберегали свою независимость, тогда как Стамбул нередко оспаривал их суверенитет [13. Р. 108–109]. Поэтому в 1914–1918 гг. ни идеи панисламизма, ни младотурецкие агенты, направленные в Марокко для антиколониальной подрывной работы, не встречали поддержки у местных городских и племенных верхушек, не говоря уже об официальных алаутских структурах [14. С. 17]. К тому же мусульмане Северной Африки слабо реагировали на призыв султана Мехмеда V (1909–1918 гг.) к джихаду против Антанты, а британское командование планировало на зиму 1915–1916 гг. Дарданелльскую операцию с целью штурма Стамбула и разгрома Османской империи. Сходными доводами руководствовалась и разведка Великобритании, которая склоняла на сторону Антанты шарифского лидера Мекки Хусайна ибн ‘Али (1853–1931) и его сыновей. В 1916 г. они начали в Хиджазе восстание против власти Османов, ориентируясь не только на идею «арабского королевства», но и на лозунг «арабского халифата» [15. Р. 182–183; 16. С. 129–130].

Отвечая на эти вызовы, Абд ал-‘Азиз Джавиш в своих исследованиях и пропагандистских работах защищал концепцию османского халифата как единственной законной формы, которую могла получить исламская государственность на Ближнем Востоке и в Северной Африке. Его аргументация заслуживает внимания как пример одновременно традиционно-богословского и политического мышления мусульманского интеллектуала начала XX в.

Осуждая сотрудничество Мулай Йусуфа с французами, Джавиш обвинил его в «разобщении халифской власти», что, по его мнению, не допускалось ни в Коране, ни в пророческой традиции. Он критиковал династии

Фатимидов (X–XI вв.) и Альмохадов (XII–XIII вв.) за присвоение статуса халифов и соперничество с Аббасидским халифатом. Это, как полагал тунисско-египетский богослов, и привело средневековую мусульманскую общину (*умму*) к распаду¹⁶. Также он ссылался на дискуссию о кандидатуре первого халифа, которая велась между мусульманами, уверовавшими в Мекке (*мухаджирами*), и их сотоварищами из Медины (*ансар*). Последние предложили избрать сразу двух халифов, по одному от каждой группы, но большинство отвергло эту идею и избрало Абу Бакра¹⁷. Наконец, Абд ал-‘Азиз Джавиш приравнивал французских колониалистов, манипулировавших государем Дальнего Магриба, к язычникам Мекки, всемерно вредившим мусульманам на раннем этапе истории общины. Он напоминал читателю о хадисе, в котором пророк Мухаммад предписал мусульманам не сотрудничать с язычниками, и предостерег магрибинцев от доверия к правительству, которое, по его мнению, было не меньшим врагом ислама, чем мекканцы начала VII в.¹⁸

В том, что касалось восстания Хусайна ибн ‘Али и его сыновей, Джавиш был полностью на стороне Стамбула. Он считал, что вооруженный бунт против османского халифа в критический момент мировой войны явился грубым и возмутительным нарушением заповедей Аллаха и установленных шариатских норм¹⁹. Кроме того, богослов и журналист полагал, что притязания аравийского властителя на власть были еще и бессмысленны, так как он не обладал авторитетом у мусульман вне Аравии. В то же время, по мнению Абд ал-‘Азиза Джавиша, османский султан извлекал законность своего халифата из военной и политической силы империи, достаточной для объединения исламского мира. «Мусульмане знают, — писал тунисско-египетский мыслитель, — что Мехмед V не таков, каковы марионетки, назначенные и защищаемые Францией в Магрибе или Великобританией в Египте в качестве ложных халифов ... Это он — истинный султан, сын султанов и владыка всех мусульман. Враги не понимают, что подлинные потомки Пророка — это те, кто лучше всех знает, кто на земле заслуживает быть халифом»²⁰.

Отдельным объектом богословской и идеологической критики Джавиша послужил знаменитый «хадис о курайшитах» («Имамы да будут из курайшитов»). На этом высказывании Пророка строили свои аргументы арабские

¹⁶ *Jawish A. Hilafet-i İslamiye // Hilafet Risaleleri*. Vol. 4. Istanbul : Klasik Yayınları, 2004. P. 259.

¹⁷ *Jawish A. Hilafet-i İslamiye // Hilafet Risaleleri*. Vol. 4. Istanbul : Klasik Yayınları, 2004. P. 259–260.

¹⁸ *Jawish A. Hilafet-i İslamiye // Hilafet Risaleleri*. Vol. 4. Istanbul : Klasik Yayınları, 2004. P. 262.

¹⁹ В частности, Джавиш ссылался на коранический *аййат*: «Держитесь за вервь Аллаха все, и не разделяйтесь, и помните милость Аллаха вам, когда вы были врагами, а Он сблизил ваши сердца, и стали вы по Его милости братьями!» [3: 103]. В целом, появление претендента на халифат при действующем халифе считалось в мусульманском мире дурным предзнаменованием, а средневековые юристы настаивали на том, что даже несправедливая власть в общине предпочтительнее анархии, в соответствии с хадисом: «Имам-деспот лучше смуты» [17. С. 141].

²⁰ *Jawish A. Hilafet-i İslamiye // Hilafet Risaleleri*. Vol. 4. Istanbul : Klasik Yayınları, 2004. P. 255.

халифатисты и сторонники зарождавшегося в начале XX в. арабского националистического движения. Популяризация ими этого хадиса позволяла им использовать священное предание как инструмент в борьбе против халифского статуса османского государя. В их представлениях члены Османской династии, не будучи ни представителями племени курайш, ни даже арабами, не могли претендовать на значимую роль в мусульманской общине. В то же время, начиная с середины XIX в. этот хадис нередко использовался европейскими колониальными администрациями для принижения важности власти османского халифа в их мусульманских владениях [18. Р. 20–21].

Джавиш задался целью оспорить содержательную часть «хадиса о курайшитах». Цепь передатчиков (*иснад*) этого хадиса была убедительной, и он был признан достоверным (*сахих*) сообщением о словах Пророка. В силу этого «хадис курайшитов» не подлежал опровержению на основе сомнений в его достоверности. Поэтому Абд ал-‘Азиз Джавиш пошел по пути его реинтерпретации. В своем трактате «Ал-Хилафа ал-исламийа» он доказывал, что при всей подлинности этих слов Мухаммада они утратили актуальность для мусульман. Важным условием легитимности власти халифа в исламе признавалось наличие у него авторитета и военно-политической мощи, достаточных для поддержки общины и защиты ее интересов. Поскольку в начале XX в. племя курайш уже не обладало таким авторитетом и силой, ограничения на замещение руководства общиной, намеченные Мухаммадом в VII в., Джавиш считал неприменимыми к текущему историческому моменту²¹. Тем самым нейтрализовался важный элемент антиосманской пропаганды и правящие круги Стамбула приобретали противовес — как заявлениям арабских халифатистов и националистов, так и колониальному политическому дискурсу.

Верность османским имперским идеалам Абд ал-‘Азиз Джавиш пронес через всю Первую мировую войну. Он участвовал в деятельности «Особого формирования» (*Тешкилят-и махсуса*) — младотурецкого разведывательного и пропагандистского агентства, содействовал министерству иностранных дел Германии в издании журнала «Мусульманский мир» (*Ал-‘алам ал-исламий*), в 1916–1918 гг. вместе с другими магрибинскими мигрантами под руководством Мухаммада Баш Хамбы (1881–1920) организовал в Женеве работу антиколониального издания «La Revue du Maghreb» [20. Р. 51–52]. Даже после капитуляции империи (1918 г.) Джавиш продолжил трудиться в Стамбуле на благо республиканского руководства Турции. Он возглавил «Научный комитет» (*Билимсель комите*), который ведал организацией религиозных дел в республике и поддерживал связи с мусульманской общественностью Ближнего Востока и Северной Африки. Только когда Мустафа Кемаль

²¹ *Jawish A. Hilafet-i İslamiye // Hilafet Risaleleri. Vol. 4. Istanbul : Klasik Yayınları, 2004. P. 246–249.* Подобным же образом (Османской империи требуется сильная власть и авторитетная идеология) обосновывали необходимость создания турецкой политической нации ранние младотурки [19. С. 34].

(1881–1938) и его окружение в 1923 г. приняли решение упразднить османский халифат²², Джавиш вернулся в Каир. Здесь он работал в королевском Министерстве образования и был избран вице-президентом Ассоциации мусульманской молодежи [21. Р. 96–97].

В эти годы панисламизм и имперская идея, столь дорогие его сердцу, терялись в бурной атмосфере государствовоительства и антиколониальной борьбы. Превращение османских руин в исламскую сверхдержаву оказалось несбыточной мечтой, и бывшие политические травмы заставили Абд ал-‘Азиза Джавиша отстраниться от дискуссий вокруг идеи халифата²³. Его модернистские представления о власти в исламе пережили болезненную деполитизацию [23. С. 44]. Как завещание звучат его слова, написанные в годы его философского расцвета: «Пост халифа — это не должность, на которой можно ожидать благословений и милости с небес. Скорее, это учреждение, которое призвано вступаться за права [мусульман], применять наказания, защищать от угнетения, принимать необходимые меры и проводить современную политику, полезную для исламского общества»²⁴.

Абул Калам Азад: от «апостола халифатизма» до «апологета светского национализма»

Судьба халифата имела огромное значение для мусульман Британской Индии — как в плане отстаивания интересов мусульманской общины перед британскими колониальными властями, так и в поисках политической консолидации исторически раздробленной в этническом, конфессиональном и территориальном отношении мусульманской общины Индостана [24. С. 294–295].

Накануне и в годы Первой мировой войны в мусульманской общине Британской Индии появились идеологи панисламизма, ратовавшие за общность интересов последователей ислама во всех ареалах его распространения (Абул Калам Азад, Номани Шибли, Мухаммад и Шаукат Али, Зафар Али-хан и др.) [1]. Эти веяния среди мусульманских лидеров были обусловлены разочарованием мусульман в курсе умеренного конституционализма, проводимого

²² Последний османский халиф Абдул-Меджид II (1868–1944) после ликвидации султаната (1922 г.) оказался единственным халифом в истории империи, не носившим титул султана. Но в 1924 г. декретом Великого национального собрания Турции халифат был также упразднен, и Абдул-Меджид покинул бывшую османскую метрополию.

²³ Видные магрибинские алимь и политики — Абд ал-Хамид бен Бадис (1889–1940), Абд ал-‘Азиз ас-Са‘алиби (1876–1944), Мухаммад ибн Абд ал-Карим ал-Хаттаби (1883–1963) — активно переписывались с организаторами Всеобщего исламского конгресса за халифат в Каире (1926 г.) и готовились к участию в нем [22. Р. 89, 96–98]. Между тем Джавиш, проживавший в Каире, не участвовал в этом мусульманском форуме.

²⁴ *Jawish A. Hilafet-i İslamiye // Hilafet Risaleleri. Vol. 4. Istanbul : Klasik Yayınları, 2004. P. 251.*

Сайид Ахмад-ханом, лидером алигархистов²⁵, и Ага-ханом, основателем Мусульманской лиги²⁶, предполагавшем лояльность британским властям. Формирование радикального антиколониального направления сопровождалось растущим интересом к религии, что повлекло за собой приведение всего образа жизни его последователей в соответствие с нормами ислама.

Абул Калам Азад (1888–1958)²⁷, крупнейший представитель панисламских настроений в среде мусульман, впоследствии видный конгрессист, сподвижник Джавахарлала Неру и Мохандаса Карамчанда Ганди, сторонник единой и неделимой Индии, начинал свой политический путь как сторонник панисламизма и халифатизма. Этому периоду его жизни посвящена значительная историография [25–29]. Обстоятельства его жизни предопределили его интерес к исламу на Ближнем и Среднем Востоке: он родился в Мекке, провел там первые семь лет своей жизни, получил образование в Ал-Азхаре, много путешествовал по Арабскому Востоку, бывал в Турции и Иране, слыл знатоком арабской и персидской литературы, владел арабским, персидским, турецким языками, имел глубокие познания в учении и истории ислама. Азад родился в мусульманской семье, имевшей родственные связи как в Индии, так и в Хиджазе и строго соблюдавшей все религиозные предписания. Первым наставником Азада в постижении ислама стал его отец. Позднее семья обосновалась в Калькутте, что не прервало связи Азада с ближневосточным кругом общения.

Он имел тесные взаимоотношения с видными мусульманскими деятелями *дар ал-ислама*²⁸. Дж. Неру, высоко ценивший Абул Калама Азада, писал о его роли в халифатистском движении: «Впитав традиции ислама и обладая многочисленными личными связями с видными мусульманскими вождями и реформаторами Египта, Турции, Сирии, Палестины, Ирака и Ирана, он находился под сильным влиянием политического и культурного развития в этих странах. Благодаря своим произведениям, он был известен в странах ислама, вероятно, больше, нежели любой другой индийский мусульманин... Он лично наблюдал рост национализма в Турции и в других странах ислама и применил этот опыт к Индии; в индийском националистическом движении

²⁵ Алигархистское движение возникло после основания колледжа в Алигархе (1875 г.), в котором была воплощена идея современного мусульманского образования. Лидеры алигархистов были приверженцами реформирования ислама, при этом они придерживались идеи налаживания отношений с британской колониальной администрацией.

²⁶ Мусульманская лига была создана в 1906 г. как организация, призванная представлять интересы многомиллионной мусульманской общины на общендийском уровне. Лига проявляла лояльность в отношении британских властей и выступала с идеей введения для мусульман специальной курии на выборах в законодательные собрания.

²⁷ Полное имя: Abul Kalam Ghulam Muhiyuddin Ahmed bin Khairuddin Al-Hussaini Azad.

²⁸ Деятельность Азада не осталась незамеченной на Ближнем Востоке: в Каире в 1992 г. был открыт индийско-египетский культурный центр, носящий его имя (Maulana Abul Kalam Azad Center for Indian Culture in Egypt).

он видел общие черты с националистическим движением в этих странах»²⁹. Особое влияние оказали на него взгляды мусульманских реформаторов Мухаммада Абдо и Джамаль ад-Дина Афгани [30. Р. 69–70].

В поисках идеи мусульманской общности обращение к идейному наследию и современной общественной мысли стран Ближнего и Среднего Востока послужило источником вдохновения для Азада и индийских мусульман в целом, сыграло заметную роль в становлении мусульманских общественно-политических движений и этноконфессионального самосознания в южноазиатском регионе. Мусульманские движения в Южной Азии конца XIX — начала XX в. рассматривались Азадом прежде всего в контексте политической активности, направленной на консолидацию разрозненных групп населения, исповедующих ислам, привития разнородным этническим группам, разбросанным по просторам субконтинента, идеи единоверия. Значительное воздействие на его идейное развитие оказали панисламистские идеи, распространившиеся в южноазиатском регионе в последней четверти XIX в., которые помогали, по мысли Азада, преодолевать комплекс отдаленности от традиционных центров мусульманской культуры на Ближнем и Среднем Востоке и потери некогда высокого статуса в самой Южной Азии в результате крушения Могольской державы³⁰.

Азад считал, что политическое развитие Османской империи имело определяющее значение для формирования понятия мусульманской идентичности в Британской Индии. Поиски путей консолидации мусульман Южной Азии привели к складыванию проосманского направления в общественно-политической мысли последователей ислама в Британской Индии. На Османскую империю были ориентированы самые разные мусульманские движения и организации [31]. Расчленение территорий Османской империи вызвало в Индии опасения по поводу судьбы халифа как главы суннитов и хранителя мусульманских святынь, что соединило в себе панисламские и антибританские мотивы и стало составной частью борьбы индийских националистов за создание независимой государственности [32–34].

Азад в своих трудах, прежде всего в работе «Проблема халифата и святыни ислама», приводит доказательства значимости обращения индийских мусульман к авторитету османской духовной власти. Он указывает, что после краха государства Великих Моголов исламская община утратила содействие верховного правителя-мусульманина и стала ощущать свое бесправие в среде индуистского большинства. О значимости приобщения индийских мусульман к исламскому миру за пределами Индостана пишет также Дж. Неру в книге «Открытие Индии»: «Могольские правители не признавали ни халифа, ни других духовных владык за пределами Индии. Только после полного

²⁹ Неру Дж. *Открытие Индии* / пер. с англ. Книга вторая. М. : Изд-во политической литературы, 1989. С. 105.

³⁰ *Azad Abul Kalam. India Wins Freedom: The Complete Version. Hyderabad : Orient Longman, 1988. Р. XII.*

краха Могольской империи и прихода XIX столетия имя турецкого султана начало упоминаться в индийских мечетях»³¹.

Абул Калама Азада называли «теоретиком халифатистского движения», так как он видел своей задачей создание неопровержимой системы аргументов, доказывающих легитимность прав османского султана на звание халифа. «Согласно нормам шариата, мусульмане должны иметь халифа и имама. Халифом является тот независимый мусульманский правитель, который способен защитить мусульман и их земли от поплзновений врагов ислама и утвердить в них исламские законы. Таким правителем является турецкий султан», — так подытоживает свои умозаключения, касающиеся теологической дискуссии среди богословов-улама о халифате, маулана³² Абул Калам Азад [35. Р. 14–15].

Азад по праву считался одним из крупнейших представителей мусульманской религиозно-философской мысли Южной Азии. Ему принадлежит перевод на язык урду Корана («Тарджуман ал-Кур'ан»), который он снабдил обширными комментариями.

Однако маулана Азад был не только ученым-теологом. Абул Калам Азад вел последовательную антибританскую агитацию в возглавляемом им журнале «Ал-Хилал» («Полумесяц»). За это вскоре после начала войны он был посажен в тюрьму, где провел четыре года (до конца 1919 г.). В общей сложности Азаду как неизменному участнику впоследствии всех гандистских кампаний гражданского неповиновения было суждено провести в тюрьмах Британской Индии долгих 11 лет [36. С. 57]. Мухаммад и Шаукат Али также находились под арестом после поездки в пуштунские районы в 1915 г.

Лидеры халифатистов (Абул Калам Азад, братья Мухаммад и Шаукат Али и др.) поддержали «Заговор шелковых писем» — проект подготовки вооруженного антианглийского восстания среди пуштунских племен при содействии Германии и Афганистана. Этот проект был разработан в недрах Деобандского *дар ал-улама*³³ под руководством его главы Махмуда ал-Хасана и его сподвижника Убайдуллы Синдхи.

Халифатистское движение усилилось после нападения Англии в 1919 г. на Афганистан. В сентябре 1919 г. по инициативе Азада в Лакхнау состоялась первая общеиндийская халифатистская конференция. На ней было принято решение о создании Всеиндийского халифатистского комитета, одобрен его устав и избрано руководство. В мероприятиях халифатистов активно

³¹ Неру Дж. Открытие Индии : пер. с англ. Книга вторая. М. : Изд-во политической литературы, 1989. С. 100.

³² Маулана — (араб. букв. наш господин), титул мусульманских ученых-богословов, принятый среди последователей ислама в Южной Азии.

³³ Деобандское движение развивалось на базе Деобандского *дар ал-‘улама* (араб. букв. дом знаний) — крупнейшего в Индостане мусульманского религиозного и академического центра, основанного богословами-улама в 1867 г., и отстаивало во главе со своим лидером Махмудом ал-Хасаном традиционалистский комплекс ценностей.

участвовал Мохандас Карамчанд Ганди, вернувшийся в Индию из Южной Африки. Именно на конференции халифатистов, состоявшейся в Дели в ноябре 1919 г., он впервые огласил свою антиколониальную программу «ненасильственного несотрудничества», основанную на проведении массовых общиндийских кампаний гражданского неповиновения британским властям. Подключение халифатистов к кампании гражданского неповиновения, проводившейся в начале 1920-х гг., и тесные связи Ганди с лидерами этого движения создавали предпосылки для совместных действий двух основных конфессий — индусов и мусульман. В сентябре 1920 г. Калькуттская сессия Индийского национального конгресса (ИНК, Конгресса) поддержала движение халифатистов³⁴. Азад и его сподвижники принимали участие во всех гандистских начинаниях, стали проповедниками индуско-мусульманской общности в Южной Азии, в отличие от Мусульманской лиги, все более отдалявшейся от Конгресса.

Представления о единстве мусульман всего мира после прекращения существования Османской империи и упразднения халифата сменились у Азада интересом к идее возрождения халифата в его «арабской» интерпретации, связанной с развитием арабского национализма на территориальной основе. Однако он не стал поддерживать тех представителей арабского национализма, которые выступали за выдвижение кандидатуры будущего халифа из среды арабов-курайшитов. Идеи арабского национализма привели его к размышлениям об индийском национализме, основанном на общности территориальной принадлежности, сделав его приверженцем идеи иного рода единения — индуско-мусульманского братства в рамках единой и неделимой Индии. Он стал последовательным противником идеи раздела Британской Индии на два доминиона по религиозному принципу и образования Пакистана как государства индийских мусульман. Азад отошел и от участия в дальнейшем развитии движения за возрождение всемирного халифата, в котором продолжали принимать участие многие индийские мусульмане-халифатисты, и потерял интерес к участию в панисламских конгрессах в Каире, Мекке и Иерусалиме.

Абул Калам Азад прочно связал свою жизнь с Конгрессом и Индией, в решающий период борьбы за независимость (1940–1946 гг.) став председателем ИНК. Ему принадлежат слова: «Если бы ангел спустился с небес и с высоты Кутб-минара провозгласил, что Индия достигнет свараджа за счет сохранения индуско-мусульманского единства, я бы отказался от такой независимости и ни за что не пожертвовал бы отношениями индусов и мусульман, ибо если отсрочится сварадж, пострадает Индия, если же пострадает индуско-мусульманское единство, пострадает все человечество»³⁵.

³⁴ *Azad Maulana Abul Kalam*. India Wins Freedom. An Autobiographical Narrative. Bombay; Calcutta; Madras; New Delhi : Orient Longman, 1959. P. 51–52.

³⁵ Цит. по: *Muzammiluddin Syed*. Maulana Abul Kalam Azad (1888–1958): A Revolutionary Journalist // Boloji. 19.03.2005. URL: <https://www.boloji.com/articles/936/>

Маулана Абул Калам Азад, оставшийся в ИНК после раздела и занявший пост министра образования в правительстве Джавахарлала Неру, был по достоинству оценен политическими кругами в современной Индии: он неизменно включается в «первую пятерку» создателей основ независимой государственности на базе идей общеиндийского национализма, наряду с М.К. Ганди, Дж. Неру, В. Пателем, С.Ч. Босом. День его рождения (11 ноября) отмечается в Индии как день образования. В Пакистане же его имя предано забвению [37. Р. 33–34].

Заключение

Биографии и интеллектуальное наследие мыслителей мира ислама, творивших на стыке XIX и XX вв., дают основания задуматься о роли концепции халифата и возрожденческой халифатистской идеологии в формировании самоотождествления мусульман предвоенной и межвоенной эпохи. Никто из рассмотренных нами деятелей не был сторонником халифата на протяжении всей своей жизни. Более того, Абд ал-‘Азиз Джавиш и Абул Калам Азад в 20-х гг. XX в. отступились от халифатизма в пользу националистических идей, а Абд ар-Рахман ал-Кавакиби, ушедший из жизни в 1902 г., видел в халифате средство возвеличения «арабского дела».

Интерес к истории и легитимности халифской власти не мешал исламским идеологам ярко и противоречиво оценивать четырехсотлетний османский опыт правления. Так, ал-Кавакиби был известен как рьяный обличитель османского деспотизма и произвола. «Арабский халифат» был для него средством проведения в жизнь воли Божией, восстановления гармонии и взаимопомощи в общине в духе пророка Мухаммада и «праведных халифов». Джавиш, наоборот, твердо придерживался лояльности османскому престолу. Он полагал, что властная традиция, заложенная Мехметом II Завоевателем (1444–1446, 1451–1481 гг.), Селимом I Грозным (1512–1520 гг.) и Сулейманом I Великолепным (1520–1566 гг.), была жизнеспособна и нуждалась всего только в адаптации к вызовам XX в. «Арабские» же халифатистские проекты он воспринимал как происки европейских колониальных кругов и специальных служб. Для Азада халифатизм оказался не более, чем отдельным шагом на пути к пониманию главной ценности его жизни — индусско-мусульманского единения как основы независимости и исторического успеха Индии.

Примечательно, что все три мыслителя для концептуализации своих версий идеи халифата обратились к своеобразному «изобретению традиции» в том смысле, который вкладывал в это понятие британский историк Э. Хобсбаум [38. Р. 1–14]. Переосмыслив события раннего этапа

истории мусульманской общины, они смогли предвидеть (ал-Кавакиби) или верно оценить (Джавиш и Азад) драму разделения османской монархии и института халифата (1922 г.), а затем и упразднения руководством Турции постов халифа и шейх-уль-ислама (1924 г.). С этого момента идея халифата окончательно стала «мечтой-воспоминанием» [39], давшей жизнь халифатизму как новой политической субкультуре. Она на протяжении XX в. неоднократно использовалась как альтернатива идее построения национального государства и основа исламских представлений о «государстве-цивилизации».

Список литературы

1. Ardiç N. *Islam and the politics of secularism: the caliphate and Middle Eastern modernization in the early 20th century*. London — New York: Routledge; 2012. <https://doi.org/10.4324/9780203137734>
2. Weismann I. *Abd al-Rahman al-Kawakibi: islamic reform and Arab revival*. London: Oneworld; 2015.
3. Левин З.И. Восток: Модернизация в человеческом измерении (опыт системного подхода). М.: Институт востоковедения РАН, 2011. 208 с. EDN: QXBNGZ
4. Sheehi St. Al-Kawakibi: From political journalism to a political science of the “Liberal” Arab Muslim. *Alif: Journal of Comparative Poetics*. 2017;(37):85–109.
5. Kedourie E. Egypt and the caliphate 1915–1946. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1963;(3/4):208–248. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00121938>
6. Lawson FH. Invoking the empire: an overlooked component of Egyptian nationalism, 1879–1919. *The Maghreb Review*. 2023;48(1):6–25. <https://doi.org/10.1353/tmr.2023.0005>
7. Fahmy Z. *Ordinary Egyptians. Creating the modern nation through popular culture*. Stanford (CA): Stanford University Press; 2011. <https://doi.org/10.1515/9780804777742>
8. Tauber E. Egyptian secret societies, 1911. *Middle Eastern Studies*. 2006;42(4):603–623. <https://doi.org/10.1080/00263200600642290>
9. Özcan A. Egypt in the “Caliphal policy of Sultan Abdulhamid II”. *Les Ottomans et le monde méditerranéen: nouvelles approches*. Coordination A. Moudden, A. Benhadda. Rabat: Université Mohammed V, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines; 2003. P. 21–30.
10. Pennell CR. *Morocco: from empire to independence*. Oxford: Oneworld, 2003. 222 p.
11. Hoisington WA, Jr. *The Casablanca connection: French colonial policy, 1936–1943*. Chapel Hill (NC): University of North Carolina Press; 1984. 320 p.
12. Соловьева Д.В. Идрисидские шерифы в Алауитском Марокко (XVII–XVIII вв.): союзники престола или ограничители властных амбиций? // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2022. № 3. С. 93–107. EDN: SQLIBW
13. El-Moudden A. The idea of the caliphate between Moroccans and Ottomans: political and symbolic stakes in the 16th and 17th century — Maghrib. *Studia Islamica*. 1995;(82):103–112.
14. El-Moudden A. Les relations Maroc-Ottomanes: quelques grands traits d’une culture diplomatique. *Le Maghreb à l’époque ottomane*. Coordonné par A. El-Moudden. Rabat: Université Mohammed V, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1995. P. 13–20.
15. Kayalı H. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman empire, 1908–1918*. Berkeley (CA): University of California Press; 1997. 266 p.
16. Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В. Идея халифата в контексте Первой мировой войны: диалог и противостояние Востока и Запада // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2024. Т. 16. № 2. С. 125–141. <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2024-16-2-125-141> EDN: GBMSWR

17. Сюкияйнен Л.Р. Исламская концепция халифата: исходные начала и современная интерпретация // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. №3. С. 139–154. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-3-139-154> EDN: XFWCRZ
18. Buzpinar Ş.T. The question of caliphate under the last Ottoman Sultans. In *Ottoman reform and muslim regeneration. Studies in Honour of Butrus Abu-Manneh*. Ed. by I. Weismann, F. Zachs. London: I.B. Tauris; 2005. P. 3–34.
19. Hatimi M. La crise des relations arabo-turques: nationalisme arabe contre touranisme. *Les Ottomans et le monde méditerranéen: nouvelles approches*. Coordination A. Moudden, A. Benhadda. Rabat: Université Mohammed V, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines; 2003. P. 31–35.
20. Merad A. *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris–La Haye: Mouton & Co; 1967.
21. Goldschmidt A. *Biographical dictionary of modern Egypt*. Boulder (CO): Lynne Rienner; 2000. <https://doi.org/10.1515/9781588269850>
22. Kramer M. *Islam assembled. The advent of the muslim congresses*. New York: Columbia University Press; 1986.
23. Schulze R. *A modern history of the Islamic World*. Transl. by A. Azodi. London — New York: I.B. Tauris; 2002.
24. Alayev LB., Vigasin AA., Safronova AL. *Istoriya Indiyi* [A History of India]. 2nd ed., enlarged. Moscow: GAUGN-Press; 2018. (In Russ.). EDN: YXPCSJ
Алаев Л.Б., Вигасин А.А., Сафронова А.Л. История Индии. 2-е изд., доп. М. : ГАУГН-Пресс, 2018. 542 с. EDN: YXPCSJ
25. Hasan M., editor. *Islam and Indian nationalism: Reflections on Abul Kalam Azad*. New Delhi: Manohar Publications; 1992.
26. Datta VN. *Maulana Azad*. New Delhi: Vanguard Books; 1990.
27. Douglas IH. *Abul Kalam Azad: an intellectual and religious biography*. New Delhi: Oxford University Press; 1993.
28. Gandhi R. *Eight lives: a study of Hindu-Muslim encounter*. Albany (NY): State University of New York Press; 1986.
29. Hameed SS. *Islamic seal on Indian independence: Abul Kalam Azad — A fresh look*. Karachi: Oxford University Press; 1998.
30. Umar M, Umar F. The ideals of Islam in Maulana Abul Kalam Azad's thoughts and political practices: an appraisal. *Research Journal: Al Başīrah*. 2021;10(1):63–77. <https://doi.org/10.52015/albasirah.v10i01.65>
31. Shukla RL. *Britain, India and the Turkish empire. 1853–1882*. New Delhi: People's Publishing House; 1973.
32. Hasan M., editor. *Communal and Pan-Islamic trends in Colonial India*. New Delhi: Manohar Publications; 1985.
33. Minault G. *The Khilafat movement: religious symbolism and political mobilization in India*. New York: Columbia University Press; 1982.
34. Hasan M, Pernau M. (eds.) *Regionalizing Pan-Islamism: documents on the Khilafat movement*. New Delhi: Manohar Publications; 2005.
35. Alavi H. Ironies of History: contradictions of Khilafat movement. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 1997;17(1):1–16. <https://doi.org/10.1215/1089201X-17-1-1>
36. Ahmed AS. *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin*. London — New York: Routledge, 2001. <https://doi.org/10.4324/9780203990995>
37. Hasan M. Maulana Abul Kalam Azad: The Odd Secularist. *India Today: 100 People Who Shaped India. A Special Issue*. Delhi: Living Media India Ltd.; 1999. P. 33–37.
38. Hobsbawm E. Introduction: inventing traditions. In: Hobsbawm E, Ranger T (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press; 1992. P. 1–14.
39. Наумкин В.В., Кузнецов В.А. Халифат и «мечта-воспоминание» об исламском государстве-цивилизации // Новая и новейшая история. 2024. Т. 68. № 2. С. 144–158.

Информация об авторах:

Кириллина Светлана Алексеевна — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1, e-mail: kirillina@iaas.msu.ru ORCID: 0000-0001-5769-3715. SPIN-код: 2492-5979.

Сафронова Александра Львовна — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории Южной Азии, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1, e-mail: alsafronova@iaas.msu.ru ORCID: 0000-0003-1554-3449. SPIN-код: 6189-7121.

Орлов Владимир Викторович — доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1, e-mail: orlov@iaas.msu.ru ORCID: 0000-0002-2649-5422. SPIN-код: 6318-4102.