

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

А.Д. Кныш

**ИСЛАМ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ:
НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП
И ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ**

Учебное пособие



КАЗАНЬ

2015

УДК 297(075)
ББК 86.38
К53

*Печатается по рекомендации Ученого Совета Института
международных отношений, истории и востоковедения
Казанского (Приволжского) федерального университета в рамках реализации
Федеральной целевой программы по подготовке специалистов
с углубленным знанием истории и культуры ислама*

Рецензент

кандидат философских наук, доцент кафедры востоковедения
и исламоведения ИМОиИВ КФУ **Л.И. Алмазова**

Литературный редактор
М.С. Валишева

Кныш А.Д.

К53 Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники / А.Д. Кныш. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. – 192 с.

ISBN 978-5-00019-381-5

В шести главах настоящей книги рассматриваются основные моменты ранней истории ислама и его главные источники: Коран и Сунна пророка Мухаммада. После краткого обзора различных подходов к изучению и описанию ислама как религии и образа жизни автор рассматривает эволюцию монотеистического культа в Мекке, становление ислама как государственной идеологии и социально-политической практики в Йасрибе (Медине), а также трансформацию основанной на его принципах мусульманской общины в период правления четырех «Праведных халифов». Особое внимание уделено завоевательным походам мусульман Медины, а также причинам внутренних конфликтов в общине, их результатам и личностям участников. В последних двух главах дан обзор исторического развития, структуры и содержания основных источников мусульманской религии с привлечением выводов, содержащихся в новейших исследованиях корановедов и хадисоведов.

ISBN 978-5-00019-381-5

УДК 297(075)
ББК 86.38

© **Кныш А.Д., 2015**
© **Издательство Казанского университета, 2015**

Оглавление

Введение. Что такое ислам?	3
Ислам как объект интерпретации и источник смысла	10
Предупреждение: некоторые особенности этой книги	15
Благодарность	17
Транслитерация и даты	18
Глава 1. Аравия: Колыбель Ислама	19
География	19
Арабы	20
Бедуины Аравии	22
Социальное устройство	24
Набеги и войны	26
Мекка как центр аравийской торговли	27
Мекканское святилище	28
Религиозные общины Аравии накануне появления ислама	34
Заключение	36
Вопросы к размышлению	37
Глава 2. Мухаммад и зарождение ислама	39
Первые откровения	41
Публичная проповедь Мухаммада и её отвержение курайшитами	42
Переселение (хиджра) в Йасриб и формирование мусульманской общины (умма)	48
Мухаммад как глава первого мусульманского государства и как человек	57
Битва при Ухде	59
Битва у рва	60
Мухаммад и бедуины Аравии	61
Завоевание Мекки и победа мусульманского государства	62
Заключение	66
Вопросы к размышлению	67
Глава 3. Мусульманская община после Мухаммада	68
Праведные халифы и арабские завоевания	68
Завоевательные походы при халифе Умаре	71
Завоевание Сирии и Палестины	76
Завоевание Месопотамии (Ирака)	79
Покорение Египта	81
Падение империи Сасанидов	83
Смерть Умара	85
Заключение	85
Вопросы к размышлению	87
Глава 4. Убийство Усмана, «смута» (фитна) и утверждение династии Омейядов	88
«Правильный» и «неправильный» ислам в ранней общине	88
Избрание Усмана	90

Недовольство правлением Усмана	91
Приход к власти Али и «битва у верблюда»	95
Схватка между Али и Му'авией	100
Битва при Сиффине	103
Хариджиты	106
Последние годы правления Али	108
Му'авийа становится халифом	109
Смерть Му'авии, приход к власти Йазид и трагедия при Кербеле	112
Халифат 'Абдаллаха б. аз-Зубайра	114
Восстание аль-Мухтара	116
Падение халифата Абдаллаха б. аз-Зубайра и триумф Марванидов	118
Консолидация власти Омейядов при Абд аль-Малике и его преемниках	120
Заключение	125
Вопросы к размышлению	126
Глава 5. Основы ислама: Коран	127
Коран как мусульманское откровение и священная книга	127
Название и структура	130
Язык Корана	134
Загадочные буквы	137
Составление и редактирование Корана	140
Основная тема Корана: Бог	146
Пророки и посланники	150
Судный день, рай и ад	155
Заключение	158
Вопросы к размышлению	162
Глава 6. Хадисы и Сунна Пророка. Сложение шариата.	163
Можно ли считать хадисы мусульманским аналогом христианского Евангелия?	163
Значение хадисов для мусульманской общины	165
Типы хадисов	166
Собирание и передача хадисов	170
Письменная фиксация хадисов и становление Сунны Пророка как второго источника мусульманского вероучения и практики	172
Шесть суннитских сборников хадисов	175
Шиитские хадисы	177
Священный хадис (хадис кудси)	181
Хадисы как источник норм шариата	183
Заключение	185
Вопросы к размышлению	186
Библиография.	187
На русском языке	187
На европейских языках	187

Введение

Что такое ислам?

Прежде чем приступить к изучению любого религиозного, политического или культурного явления, мы должны задаться вопросом: что, собственно, мы хотим исследовать? Поскольку объектом является ислам, необходимо дать ему четкое и недвусмысленное определение. Это предполагает включение или исключение из определяемого предмета каких-либо явлений или характеристик. Здесь возникают сложные вопросы. К примеру, можно ли считать феминистские взгляды некоторых мусульманок¹ частью ислама? Ведь феминизм, как принято считать, родился и вырос в ходе борьбы женщин западных обществ за свои права, а потому, по мнению многих, не может органично вписаться в жизнь мусульман. Похожий вопрос можно задать относительно некоторых религиозных течений, выросших из ислама, но, по мнению многих мусульман, исламом не являющихся. Это, к примеру, бахаизм/бехаизм (баха'иййа) и ахмадийство (ахмадиййа), которые некоторые наблюдатели считают частью ислама, тогда как другие (прежде всего сами мусульмане) рассматривают как сугубо неисламские религиозные секты. Вопрос о том, включать или не включать в ислам те или иные направления или учения, неизбежно вынуждает говорящих и пишущих обращаться к своему личному пониманию того, что относится и что не относится к этой религии. Поэтому можно сказать, что люди, желающие понять ислам, осознанно или неосознанно фор-

¹ Фатима Мернисси, Лейла Ахмед и Амина Вадуд, в частности, утверждают, что изначальной целью Корана, Пророка и ислама в целом было улучшить положение женщины в аравийском обществе и уравнивать мусульманок в правах с мужской половиной мусульманской общины. Со временем этот посыл оказался забытым под воздействием социально-культурных факторов, которые упомянутые авторы рассматривают в своих работах. См., например, Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Saqi Books: London, 2011; она же, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Blackwell: Oxford, 1991; Raja Rhouni (ed.), *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. E.J. Brill: Leiden and Boston, 2010; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press: New Haven, CT, 1992; Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text From a Woman's Perspective*, 2nd ed., Oxford University Press: Oxford and New York, 1999.

мируют объект своего понимания, акцентируя одни его аспекты и направления, и игнорируя и замалчивая (умышленно или неумышленно) другие. В конечном итоге любая, казалось бы, абсолютно непредвзятая, концепция ислама на поверку всегда оказывается избирательной, субъективной и неполной².

Наличие такого рода препятствий на пути понимания ислама вовсе не означает, что исследователи должны отказаться от своей задачи: осмыслить и понять это явление. Им просто следует осознать, насколько процесс познания обусловлен их собственными, чисто личными понятиями, убеждениями и кругозором³. У каждого исследователя неизбежно имеются свои так называемые «слепые зоны», не позволяющие ему увидеть предмет познания во всей его полноте. В то же время каждый исследователь привносит в процесс познания свои порой весьма оригинальные наблюдения, обусловленные уникальностью его личности и жизненного опыта. В конечном счёте, коллективные усилия исследователей позволяют высветить всё новые и новые стороны и нюансы исследуемого феномена. В этом и заключается процесс познания – процесс, который по определению никогда не будет завершён.

Поговорим теперь о возможных подходах к пониманию крайне сложного и многогранного явления, называемого исламом. Как и любую другую религию, ислам можно рассматривать с самых разных точек зрения. К примеру, можно представлять его как совокупность верований и ритуалов со своей мифологией, историей, персонажами, пространством, временем, а также со своими особыми морально-этическими ценностями и характерным, «исламским», восприятием мира. Этот подход характерен для научной дисциплины, именуемой «история религий». Именно с точки зрения этой отрасли светского гуманитарного знания ислам исследуется и преподаётся во многих научных центрах и вузах Европы, Америки, России, а также Дальнего Востока. История религий представляет собой «макро» подход к осмыслению ислама. Специалисты-религиоведы рассматривают ислам как один из вариантов религиозного опыта человечества,

² Сказанное, впрочем, относится к любому объекту знания и любому утверждению, претендующему на истинность; см., например, Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press: Evanston, Illinois, 1994, pp. 4–5 et passim.

³ Проблемы, стоящие перед исследователями «восточных религий», освещены в замечательной книге Richard King, *Orientalism and Religion*, Routledge: London and New York, 1999.

или, иначе говоря, как одну из мировых религий (наряду с иудаизмом, христианством и буддизмом). Широта «макро» подхода резко контрастирует с узостью «микро» подхода, сторонники которого ставят себе задачу выяснить, как ислам исповедуется и практикуется представителями того или иного сообщества или этнической группы в конкретном историко-культурном регионе. Подобные «микроисследования» стремятся выявить, как именно общие установки мусульманского вероучения определяют уклад жизни членов данной общины на определенном этапе её развития, трансформируясь при этом под влиянием местных обычаев и традиций. Объектом микроисследования может быть, к примеру, жизненный цикл представителей данного человеческого коллектива («путь от колыбели до могилы») или же споры среди его участников относительно «правильного» понимания и исполнения принципов мусульманского вероучения. Эти споры, в свою очередь, могут рассматриваться на фоне социальных и экономических отношений и конфликтов в данном сообществе. Такой подход к исламу характерен для культурной и социальной антропологии.

Ещё один взгляд на ислам фокусируется на его социально-политическом потенциале. Исследователи, интересующиеся этим аспектом мусульманской религии, видят в исламе прежде всего идеологию, освящающую социально-политические структуры и институты того или иного государства, или же, напротив, их осуждающую и призывающую к их свержению. Иными словами, ислам рассматривается как средство политической легитимизации (например, власти определенного монарха, диктатуры или президента), а также как способ мобилизации масс, позволяющий правящим кругам направлять энергию мусульман на достижение определенных социально-политических задач, к примеру, подавление внутренней оппозиции или же отражение внешней агрессии. Если ислам является идеологией групп, находящихся в оппозиции правящему режиму, он выполняет функцию делегитимизации последнего и мобилизации масс для его свержения или, по крайней мере, протеста против него.

Ислам можно также рассматривать как особую систему передачи знания, то есть как сеть формальных и неформальных религиозных школ и высших учебных заведений (и их преподавательский состав), функционирующую в рамках того или иного мусульманского общества или же общества, в котором мусульмане составляют меньшинство. Кроме того, некоторых исследователей интересует роль ислама как своего рода социальной и психологической «подушки безопасности»,

позволяющей верующим, живущим в разных исторических эпохах и регионах, преодолевать житейские трудности и психологические кризисы, порождаемые бедностью, болезнями, притеснением со стороны власть имущих, а также экономическим и социальным неравенством.

Хотя перечисленные выше подходы к изучению ислама отличаются друг от друга, они имеют некоторые общие черты. Во-первых, их представители видят в исламе в первую очередь политическую и институциональную структуру, а также мощную социальную силу. Во-вторых, учёных, оперирующих упомянутыми выше подходами, интересует способность мусульман адаптировать своё понимание ислама к меняющимся политическим, экономическим и социальным условиям конкретной эпохи. В то же время такие сугубо функциональные подходы к исламу (то есть, в первую очередь, как к способу решения жизненных проблем мусульманских сообществ) порой затемняют его психологические и эмоциональные аспекты как глубоко личного религиозного убеждения, переживания и опыта.

Функциональную ориентированность вышеуказанных подходов, то есть их сосредоточенность на социально-политических, экономических и институциональных сторонах жизни мусульманских обществ, пытаются преодолеть исследователи, которые фокусируют своё внимание на том, как мусульманское вероучение формирует культуру, политику и социально-экономические отношения внутри мусульманских сообществ. Они видят в исламе прежде всего «цивилизацию», то есть социально-политическую и культурную общность, вырастающую из убеждений, духовного опыта и практических действий отдельных верующих. Такой подход к осмыслению ислама обычно характеризуют как «культурно-цивилизационный». Его последователи рассматривают ислам как разворачивающуюся во времени и пространстве совокупность религиозных убеждений и действий мусульман, которые решающим образом формируют их бытие на определённом отрезке исторического времени. Культурно-цивилизационный подход сосредоточен на интеллектуальном, духовном и художественном развитии и самовыражении членов данного религиозного сообщества, уравнивая тем самым акцент на экономико-материалистических и институциональных аспектах жизни мусульманских обществ.

Применительно к исламу, культурно-цивилизационный подход находит выражение в пристальном внимании исследователей к проявлениям «мусульманской креативности» в архитектуре, литературе, живописи, музыке, мистицизме и т.д. Для сторонников культурно-ци-

визационного подхода подобные духовные, художественные и интеллектуальные проявления основополагающих идей ислама выходят на первый план. Материальные аспекты бытия мусульман для них также важны, но, в конечном счёте, не являются определяющими.

В настоящей книге предпринята попытка органически совместить перечисленные выше подходы, исходя из понимания того, что они не противоречат, а взаимно дополняют друг друга. Такой комплексный, синтетический подход, по мнению автора, позволяет всесторонне осветить то крайне сложное сочетание явлений, действий и идей, которое охватывается понятием «ислам».

Этот краткий обзор возможных подходов к изучению ислама был бы неполным без упоминания так называемого «инсайдерского» подхода, то есть рассматривающего его «изнутри». Он свойственен тем мыслителям и учёным, которые в понимании ислама опираются на личные религиозные убеждения. Эти убеждения всегда являются определённым вариантом исламского вероучения («кредо»), который осознанно или неосознанно понимается исследователями как единственно верный или, по крайней мере, предпочтительный. Преимущество взгляда на ислам «изнутри» состоит в том, что он позволяет преодолеть «познавательную пропасть» между исследователем и его объектом, представляя ислам таким, каким он видится той или иной группе мусульман⁴. Недостатком «инсайдерской» позиции является то, что она, как правило, приводит к выделению какой-либо конкретной интерпретации исламской религии из множества возможных в качестве единственно правильной («ортодоксальной»). Исполдволь эта интерпретация становится для исследователя-«инсайдера» мериллом истинности всех прочих пониманий ислама. Лишь совсем недавно среди относительно небольшой группы либеральных мусульманских учёных появилась тенденция рассматривать все разнообразные идейные течения в исламе как более или менее равнозначные и легитимные. К сожалению, это направление пока ещё имеет незначительное влияние за пределами узкого круга либерально и толерантно настроенных мусульманских интеллектуалов и их последователей⁵.

⁴ Подробнее см. King, *Orientalism*, pp. 53–61.

⁵ Относительно критики (порой чрезмерно жёсткой и прямолинейной) «инсайдерского» подхода к изучению и преподаванию ислама см. Aaron Hughes, *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*, Equinox: London and Oakville, 2007 и idem., *Theorizing Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction*, Equinox: Sheffield, UK and Bristol, CT, 2012.

Все перечисленные выше взгляды на ислам в принципе приемлемы и дополняют друг друга, поскольку они освещают различные стороны и нюансы его исторического развития и нынешнего состояния. Принятый в этой книге комплексный подход вовсе не означает, что он объективно лучше, чем иные возможные взгляды на ислам. Наоборот, книга построена так, чтобы вызвать у читателя желание познакомиться с как можно более широким спектром этих взглядов. Отсылки к различным подходам к изучению ислама в современной литературе даны в примечаниях и библиографии.

Ислам как объект интерпретации и источник смысла

Как и любая религиозная традиция или философская доктрина, ислам для его последователей является своего рода «мировоззренческой площадкой», с которой они наблюдают и осмысливают окружающую их действительность. Идейно-практические аксиомы ислама позволяют его последователям внести в изначальную хаотичность этой действительности определённый смысл и порядок. Если в идейном плане ислам ориентирует своих последователей на служение Богу с целью достижения спасения в будущей жизни, то в практическом плане он регулирует повседневную жизнь мусульман, подчиняя её определённому распорядку, связанному с исполнением ритуальных действий (молитва, пост, *хаджж*, религиозные праздники, и т.д.). Таким образом, ислам выступает одновременно как смыслообразующая структура и практический регламент, вносящий определённый порядок в жизнь его последователей. Благодаря исламу мир, в котором живут мусульмане, становится предсказуемым, понятным и «обитаемым». Хотя, как и большинство религий, ислам ориентирует верующих на будущую, потустороннюю жизнь⁶, на деле он совершенно необходим им именно для жизни в мире настоящем. Ислам наполняет повседневную жизнь верующего человека смыслом, который выходит за узкие

⁶ Сказанное не обязательно относится ко всем без исключения мировым религиям. Например, некоторые историки религии считают, что буддизм абсолютно непохож на монотеистические религии, которые возникли на Ближнем Востоке, включая ислам. См. King, *Orientalism*, p. 8 и Patricia Crone, *Pre-Islamic Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*. Oneworld: Oxford. 2003, p. 132; то же самое относится и конфуцианству, если его вообще можно считать религией.

рамки «здесь и сейчас». Он связывает индивидуальную жизнь своих последователей с тем, что воспринимается ими как вечный и универсальный источник правды, справедливости и благодати. Как и другие монотеистические религии, ислам обещает своим приверженцам спасение и воздаяние в загробном мире, что, вне всякого сомнения, ещё более углубляет его воздействие на их умы и сердца.

Религия, как таковая, не является ни «хорошей», ни «плохой». Она содержит сумму практических и морально-этических посылов, зачастую взаимно противоречивых, которые реализуются в процессе их осмысления и исполнения последователями данной религиозной традиции в конкретных социально-исторических и геополитических обстоятельствах. Именно последователи наполняют вероучение той или иной религии постоянно меняющимся смыслом и делают из неё конкретные практические выводы, как лично для себя, так для своей общины в целом. Благодаря этому постоянному переосмыслению религия и по сей день остаётся неотъемлемым и влиятельным фактором жизни человеческих сообществ, несмотря на наличие альтернативных объяснений и взглядов на мир. Будучи по своей сути набором общих идей, символов, ценностей и ритуалов, религия не слишком отличается от «светских» мировоззренческих идеологий, таких, например, как социализм/коммунизм, национализм или либерализм. Как и любая из этих светских идеологий, религия может быть истолкована своими последователями по-разному, причем эти толкования могут порой оказываться диаметрально противоположными.

В частности, одна и та же религия может быть интерпретирована как призыв и к войне, и к миру. К примеру, большинство христиан считают учение Христа и его апостолов религией мира и добра, основанной на принципах «возлюби ближнего своего» и «подставь другую щеку своему обидчику». Однако, обратившись к истории христианства, мы найдем в ней такие противоречащие этому принципу события, как Крестовые походы, во время которых иудеи и мусульмане безжалостно истреблялись во имя Христа, или же кровопролитные войны XVI–XVII вв. между католиками и протестантами Западной Европы. Приходят на ум и печально известная испанская инквизиция, и порабощение чернокожих африканцев (как «язычников», так и мусульман) в Западной Африке, и крайне жестокое обращение в христианство коренного населения Америки. Такие же примеры встречаются

ся в иудейской истории: священные книги иудеев призывают их жить благочестивой и набожной жизнью, но при этом приводят многочисленные факты насилия по отношению как к «заблудшим» иудеям, так и к не-иудейским народам: мадианитянам, филистимлянам, амаликитянам или хананеям (см., например, «Книгу чисел» гл. 31; «Книгу Самуила» 1:27–31, «Книгу Иисуса Навина» 5:13 и т.д.).

Такого рода парадоксы отнюдь не являются исключительной особенностью истории религий. Светские идеологии, которые не всегда четко отличаются от религиозных⁷, также содержат диаметрально противоположные послы и толкования. Известно, в частности, что национализм внушает представителям той или иной нации законную гордость за её социально-политические и культурно-духовные достижения. Но он же может вызывать у них приступы ксенофобии, то есть ненависти к другим этносам и народностям, и, как следствие, жестокость в обращении с ними.

Ислам не является исключением из этого правила. Его последователи находят в его истории различные, зачастую несовместимые, идеи, идеалы и прецеденты. В то время как многие мусульмане исповедуют так называемый «внутренний джихад» – т.е., принцип духовной борьбы человека против своих низменных страстей с целью достижения морально-этического совершенства, другие понимают джихад исключительно как призыв к войне с «неверными», в том числе с теми, кто отказывается принять мусульманскую веру⁸. Некоторые решительно настроенные мусульмане идут дальше, понимая эти коранические стихи как призыв к войне не только против представителей иных конфессий, но также против мусульман, исповедующих, по их мнению, «неправильный» ислам⁹. Короче говоря, ни одна религия сама по себе не является «воинствующей» и «нетерпимой», или же, напротив, «мирной» и «толерантной». Религии, также как и светские идеологии, суть то, что делают из них их приверженцы.

⁷ Ряд современных западных исследователей полагают, что современные политические движения и идеологии, в частности марксизм и национализм, являются религиями эпохи модерна; см. King, *Orientalism*, p. 14, а также исследования, на которые ссылается этот автор.

⁸ См., например, Коран, 5:9 и 2:190–193.

⁹ Подробнее см., например, Michael Bonner, *Jihad in Islamic History*, Princeton University Press: Princeton, NJ, 2006 и Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, Oxford University Press: Oxford, 2013.

Совершенно очевидно, что ислам понимается его последователями по-разному. Их интерпретации всегда обусловлены определенным социальным и историческим контекстом, то есть конкретными условиями, в которых пребывают интерпретаторы. Исползволь, неявно эти условия формируют их понимание ислама. Оно, кстати, может быть совершенно отличным от изначального смысла, который видел в исламе сам пророк Мухаммад, а затем его преемники у кормила мусульманской общины. Чтобы обосновать своё понимание ислама, его интерпретаторы часто заявляют о том, что они «возрождают» ислам в его «первоначальной чистоте», то есть возвращают ему «истинный», первоначальный смысл, будто бы забытый или «искаженный» с течением времени. Такого рода периодически повторяющееся обращение к истокам религиозной традиции с целью восстановить её изначальную чистоту обычно называют «фундаментализмом»¹⁰.

В этой книге ислам изображён как продукт взаимовлияния различных, часто очень непохожих, интерпретаций его положений мусульманами, находящимися в разных исторических и культурных обстоятельствах. Кроме того, ислам предстаёт в ней как сумма ответов различных групп мусульман на вызовы со стороны критиков и противников их понимания религии. Эти вызовы могут исходить как со стороны (как, например, критика ислама не-мусульманами), так и возникать внутри самой мусульманской общины (как альтернативные толкования ислама его последователями в результате их недовольства статусом кво). Таким образом, как уже говорилось, ислам выступал на протяжении своей долгой истории и выступает сегодня как гибкая идейно-практическая и смыслообразующая система, которая постоянно адаптируется к новым условиям, отражая меняющиеся потребности, ценности, приоритеты и устремления его последователей. Постоянное осмысление и переосмысление мусульманского вероучения разными группами мусульман, ищущими в нём руководство к жизни в этом мире и спасению в будущем, составляют основной предмет настоящей книги.

Принимая во внимание ключевую роль последователей ислама в его понимании и реализации его установок, ни в коем случае нельзя воспринимать его как самодостаточный исторический фактор, ка-

¹⁰ Отдельные проявления мусульманского фундаментализма рассматриваются в последующих главах этой книги.

ким он часто изображается в политических комментариях и в СМИ. Сам по себе ислам не «учит» людей, не «завоевывает» страны, не «принимает», «поощряет» или «отвергает» какие-либо действия, идеи, ценности или институты. Всё это делают его последователи, которые, в зависимости от обстановки, решают, каким ислам должен или не должен быть, и чем он является для них здесь и сейчас. Именно мусульмане дают постулатам ислама, как они их понимают, реальную жизнь. Именно мусульмане, а не абстрактное понятие «ислам», являются истинной движущей силой истории мусульманских обществ. Толкования и реализация установок ислама мусульманами в свою очередь неизбежно отражают социально-политические условия их жизни, их собственный жизненный опыт, а также общие идейно-культурные установки, преобладающие среди них на данном отрезке исторического процесса. Другими словами, видение и понимание ислама его последователями всегда исторически, социально и культурно обусловлены. Только полностью поняв этот факт, читатель сможет осознать несостоятельность широких вне-контекстных и вне-временных рассуждений относительно ислама и его последователей.

Исходя из только что описанной мировоззренческой позиции, автор данной книги не стремится выделить надисторическую и вневременную сущность ислама. Понимание ислама всегда является продуктом творческого взаимодействия между конкретными верующими и объектом их веры. Именно поэтому интерпретации ислама всегда уникальны и неповторимы в своих деталях, хотя некоторые «сквозные» идеи могут воспроизводиться в различных конфигурациях на протяжении достаточного длительного периода времени. Признавая тот факт, что интерпретация ислама его последователями всегда обусловлена социально-политическими и культурными обстоятельствами их жизни, мы просто не имеем права рассматривать ислам как некую абстрактную, самодостаточную и неизменную «вещь-в-себе». На таких общих установках основан конкретно-исторический подход к пониманию ислама, принятый в настоящей книге.

Предупреждение: некоторые особенности этой книги

Цели и задачи. Книг об исламе бесчисленное множество. Подходы их авторов к предмету исследования порой значительно разнятся, как уже отмечалось во «Введении». Крайне трудно сказать по поводу ислама что-либо новое, ещё не сказанное другими. Поэтому автор настоящей книги и не ставил перед собой такую задачу. Книга обращена к читателям, имеющим лишь самое общее представление об исламе. Её цель – помочь им сформировать своё собственное понимание этой религии на основе фактов, изложенных согласно хронологическо-тематическому принципу. Читатель не найдет здесь «глобальных» обобщений по поводу мусульман, их веры и практики. Основная задача книги показать читателям разнообразие пониманий и реализации установок ислама его последователями, жившими в различные исторические эпохи и в различных регионах мира. Автор сознательно отказался от попытки выявить надисторическую и неизменную сущность исламской религии. Читатель, который ожидает, что настоящая книга подтвердит какой-то определенный, установившийся взгляд на ислам и мусульман, отвергнув при этом альтернативные взгляды, будет обманут в своих ожиданиях. По сути своей, настоящая книга является повествовательной, а не полемической, хотя она и поднимает спорные вопросы, такие как отношения между суннитами и шиитами, статус женщины в исламе, зачастую негативное изображение его основателя в западных СМИ, отношения между мусульманским миром и христианской Европой (включая Крестовые походы), идейную и практическую состоятельность и перспективы «либерального ислама», неоднозначные последствия западного колониализма для жизни мусульманских обществ, процесс образования национальных государств на Ближнем Востоке, неоколониализм и современный «исламский» политический активизм, включая идеологию и практику джихадизма.

Стремясь показать многообразие и многоголосие ислама, автор книги уделяет особое внимание не-суннитским общинам (таким как хариджиты, шииты-двунадесятники, исмаилиты, друзья и зайдиты/зейдиты), учения которых обычно остаются за рамками повествования в общих обзорах истории ислама. Подход автора можно охарактеризовать как инклюзивный, то есть рассматривающий все проявления

ислама как в равной степени заслуживающие внимания и обсуждения. Автор не предлагает готовых ответов на поставленные в книге вопросы. Он лишь приводит хронологически и тематически подобранный фактический материал, приглашая читателя самостоятельно осмыслить и интерпретировать его.

Хронологически-тематический принцип подачи материала.

Книга рассматривает эволюцию ислама в хронологическом порядке, одновременно освещая важнейшие аспекты мусульманского мировоззрения и образа жизни, включая юридическую и культовую практику, богословскую традицию, искусство, гендерные отношения, и т.д. В этом её отличие от других обзорных работ, которые, как правило, делают акцент на каком-то отдельном периоде развития ислама, либо же разбивают его на совокупность тематических блоков, таких, например, как сакральная география, сакральное время, сакральные существа, сакральные тексты, ритуальная практика и т.д.

Аудитория. В книге собран большой объем информации, которая будет интересна как начинающим читателям, так и тем, кто уже обладает определенной суммой знаний об исламе. Начинающим предлагается, не заостряя внимания на многочисленных деталях, попытаться составить для себя общую картину истории ислама и его учений. Читателям, уже имеющим общее представление об исламе и его последователях, предлагается богатая пища для более углублённого и тончённого понимания различных его аспектов.

Выводы, первоисточники и вопросы к размышлению. Выводы и вопросы к размышлению даны в конце каждой главы, с целью резюмировать основные моменты её содержания и показать читателям несколько возможных взглядов на проблемы, рассмотренные в её основной части. Читателю предлагается возможность взвесить приведенные факты и сформулировать свою собственную точку зрения на тот или иной вопрос, побуждая его к дальнейшему исследованию. Цитаты из первоисточников дают читателю представление о том, как анализируемые в книге идеи и события были описаны в оригинальных мусульманских источниках.

Карты, генеалогические таблицы и иллюстрации. Карты и таблицы помогут читателю разобраться в тексте, который изобилует многочисленными историческими персонажами и топонимами. Ил-

люстрации, в свою очередь, дадут читателю визуальное представление о предмете повествования.

Примечания и библиография. Примечания и библиографические ссылки в конце каждой главы призваны дать заинтересованному читателю материал для более глубокого и подробного изучения освещенных в книге явлений.

Ислам как сложная совокупность явлений и понятий, требующих глубокого и всестороннего осмысления. Географические, хронологические и тематические рамки данной книги могут показаться чрезмерно широкими для читателей, предпочитающих краткие обзоры религий и цивилизаций. Широта и глубина охвата материала в настоящей книге обусловлена многогранностью ислама как религии и многообразием культурно-исторического опыта народов, его исповедующих. К сожалению, это внутреннее многообразие мусульманской традиции часто оказывается скрытым за броскими, но крайне упрощенными рассуждениями о «неизменной» сущности ислама, «вечности» его установлений и их «несовместимости» (или же «совместимости») с реалиями и требованиями сегодняшнего дня. Известные всем из СМИ печальные последствия такого поверхностного, упрощенного и статичного понимания ислама как его последователями, так и его противниками, должны послужить, говоря языком Корана, «знаком для людей, которые размышляют» (Коран 16:10). Настоящая книга обращена, прежде всего, к ним.

Благодарность

В работе над этой книгой, которая существенно отличается от её английского прототипа¹¹, мне существенно помогла к.и.н. Л.И. Алмазова, выступившая в роли рецензента русского текста. Я благодарен Л.И. Алмазовой, а также литературному редактору М.С. Валишевой, Казанскому Федеральному университету и Фонду Марджани за их помощь в подготовке моего труда к публикации. Готовя рукопись к печати, я коренным образом переработал и обновил её английский оригинал в надежде привести русский текст в соответствие с ожиданиями и интересами русскоязычной аудитории. Большую помощь в стили-

¹¹ Alexander Knysh, *Islam in Historical Perspective*, Pearson and Prentice Hall: Boston, Columbus, Indianapolis, etc., 2011.

стическом оформлении текста и составлении библиографии оказала мне моя супруга А.А. Кныш. Я весьма признателен ей за кропотливую и самоотверженную работу. Я также хочу высказать благодарность моим петербургским коллегам-арабистам В.А. Розову и О.А. Соколову, чьи предложения по улучшению содержания книги существенно помогли мне в «отшлифовке» её окончательного варианта. Наконец, я не могу не выразить признательность всем своим близким за их неизменную поддержку и понимание. Я посвящаю эту книгу моему единственному сыну Кнышу Дмитрию Александровичу в благодарность за его любовь и доброту ко мне лично и ко всей нашей семье. Как автор, я несу полную ответственность за любые фактические и типографические ошибки, которые могли вкрасться в мой текст.

Транслитерация и даты

В книге использована упрощенная транслитерация арабских, персидских и турецких имен и терминов, в которой не делается различия между эмфатическими и не-эмфатическими согласными (обычно передаваемые буквами с точками под ними). Знак долготы при транслитерации долгих гласных арабского алфавита в тексте также не использовался. Это сделано для того, чтобы облегчить восприятие текста читателем, не имеющим представления о правилах научной транскрипции мусульманских имен и терминов. По той же причине написание имен и терминов, ставших общеупотребимыми в русскоязычных СМИ и литературе, оставлено в привычном виде. Арабские буквы *хамза* и *айн* в середине слова обозначены значками ' и ' соответственно. В начале слов они не обозначаются. Гласные со знаком ударения иногда используются в транслитерации некоторых имен и терминов, чтобы показать, куда именно падает ударение. Даты даны согласно григорианскому календарю, без эквивалентов по календарю хиджры. Арабское слово *ибн/бин* («сын») передаётся сокращенно: «б.»

А.Д. Кныш



Аравийский ландшафт (Хадрамаут, Южная Аравия, фото автора)

Глава 1 **Аравия: Колыбель Ислама**

География

Колыбель ислама находится на Аравийском полуострове, название которого на арабском языке звучит как *джазірат аль-‘а́раб*, то есть «остров арабов». Он имеет форму прямоугольника размерами примерно 1900 на 1400 км, что составляет площадь около 1 миллиона 600 тысяч кв. км. Полуостров отделен от соседних территорий естественными преградами: морскими (Персидский залив, Аравийское море, Индийский океан и Красное море) и сухопутной (Сирийская пустыня). Его ландшафт состоит в основном из бесплодных пустынь, гор и плоскогорий (особенно на западе). Южная оконечность полуострова открыта дующим с Индийского океана муссонам, которые иногда приносят с собой осадки в виде дождей. Этот район, также как горные области северного Йемена, получает достаточно влаги для выращивания злаковых культур (пшеницы, проса, сорго) и финико-

вых пальм. Песчаная пустыня, называемая ар-Руб аль-Хали (дословно, «пустынное место»), на юго-востоке и пустыня Нуфуд на севере практически лишены источников воды. Главные города ислама – Мекка и Медина – расположены в пустынной местности на западе Аравийского полуострова, которая известна как Хиджаз. Так же как и в большинстве областей Аравии, дожди в Хиджазе крайне редки, однако когда они, наконец, выпадают, они могут вызвать бурные паводки (сели), сметающие все на своем пути. После паводковых наводнений вода, не использованная для орошения сразу после дождя, может в течение многих месяцев храниться в специально построенных резервуарах или ямах, откуда её берёт местное население во время засухи.

Места, где дожди выпадают редко или вообще не выпадают, можно с полным правом называть «пустыней». Однако даже посреди таких песчаных и каменистых пустынь встречаются иногда небольшие оазисы с родниками и колодцами. В них возможно поливное земледелие. Йасриб, позже переименованный в Медину (то есть «Город [Пророка]»), был одним из таких сельскохозяйственных оазисов. Мекка, родной город основателя ислама, не имел достаточного количества воды для орошения полей и потому мог существовать почти исключительно за счет караванной торговли и доходов от ежегодного паломничества к его святыням.

Арабы

Основное население Аравии составляют арабы. Название этого этноса происходит от семитского слова «степь» или «пустыня». На древнееврейском языке арабы – это «люди степи или пустыни». Согласно библейской генеалогии, арабы являются потомками старшего сына Ноя – Сима (Шема). Они вместе с финикийцами, арамейцами и евреями образуют отдельную лингвистическую семью, получившую название «семитской» от имени Сима (Шема). В этой большой «семье» арабы считаются потомками сына Авраама Исмаила (Ишмаэля), рожденного от рабыни по имени Агарь. Отсюда их латинское название «агаряне» (*hagareni*, вероятно, от греческого *hagarenoi*). В средневековой Европе они также были известны как «сарацины» – слово неясного происхождения, которое также было заимствовано латинскими авторами от своих греческих предшественников.

Арабы делятся на две основные группы: *йамани*, проживающие на юге Аравийского полуострова (то есть, в Йемене и Южной Аравии), и *мудари*, которые сосредоточены в его средней и северной части. До принятия ислама южане-*йамани* говорили на сабейском (южно-семитском) языке, а северяне-*мудари* – на различных диалектах арабского. Южная Аравия имела хорошо развитое сельское хозяйство, которое дало начало развитой оседлой культуре, известной как «сабейская» или «химьяритская». Она была представлена несколькими государственными образованиями с общей религиозной культурой и социальной структурой, которые торговали и воевали друг с другом. Благополучие этой южно-аравийской цивилизации, которая стояла особняком по отношению к кочевой и полукочевой племенной среде северной и центральной Аравии, зиждилось на сельском хозяйстве (в частности, выращивании фиников, пшеницы и проса), а также на торговле ладаном, миррой и прочими ароматическими смолами местных и привозных растений. Южно-аравийские купцы продавали свои товары северным соседям, византийцам и персам, используя для их транспортировки верблюжьи караваны. Остальная часть арабского населения также торговала, хотя и менее ценными предметами, такими как финики, скот и шкуры животных. Есть мнение, что аравитяне также могли торговать серебром и золотом, добытыми в местных шахтах¹².

Обитатели Южной Аравии были посредниками в торговле между Средиземноморьем на западе и Индийским океаном на востоке. Как это ни странно звучит, но в латинских источниках этот пустынный и негостеприимный регион иногда именовался *Arabia Felix* (то есть «Счастливая Аравия»). Это название, скорее всего, было основано на распространённом среди латинского и греческого населения средиземноморского бассейна мнении о том, что обитатели юга Аравии обладали огромными богатствами, полученными от торговли драгоценными ароматическими маслами и смолами. Развитое сельское хозяйство юга Аравии поддерживалось сложной оросительной системой, ярким примером которой являлась Марибская плотина, расположенная на территории современного Йемена. Она была разрушена около 535 года н.э. и более никогда не была восстановлена.

¹² Gene Heck, *Islam, Inc.: An Early Business History*, King Faisal Center for Research and Islamic Studies: Riyadh, 2004, pp. 1–78.

Её разрушение часто рассматривают как своего рода символ упадка аравийской оседлой культуры, которая была «поглощена» кочевыми и полукочевыми племенами из центральных областей Аравии. Точные причины упадка южно-аравийских государств до конца не ясны. Обычно его объясняют климатическими факторами (например, постепенным высыханием прежде достаточно влажной местности), что, возможно, вынудило оседлое население перейти от земледелия к кочевничеству и скотоводству. Не исключены и антропогенные причины, в частности, «опустынивание» земель в результате массового выпаса скота, миграция воинственных племен из центральной Аравии, разорительные набеги которых положили конец процветанию оседлых обществ Южной Аравии. Какими бы ни были конкретные причины упадка государств этого региона накануне появления ислама, сам его факт не вызывает сомнений.

Бедуины Аравии

Кочевников Аравии именуют «бедуинами» от арабского слова *бадв* или, в просторечии, *бэду* («народ степи» или «пустынники»). Племенное сознание бедуинов, а также их кочевой и полукочевой образ жизни сформировали их морально-этические ценности, которые отличались от ценностей оседлого сельскохозяйственного населения. Жизнь в пустыне была постоянной борьбой за выживание. Не будучи в состоянии создать государственные институты и центральную власть, которые могли бы их защитить в случае опасности, бедуины объединялись в племена и племенные союзы по принципу кровного родства. Все члены племени считались родственниками друг другу, пусть отдаленными, и возводили свою родословную к общему предку. Единство такой группы зиждилось на кровно-родственных узах, уважение и сохранение которых считались одной из основных ценностей аравийского кочевого и полукочевого сообщества¹³.

Другой характерной для бедуинов ценностью было гостеприимство, которое иногда могло быть не просто чрезмерным, но и откровенно губительным для хозяев. История гласит, что один знаменитый племенной поэт счел необходимым забить свою единственную

¹³ Montgomery Watt and Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 1994, pp. 5–6.

верблюдицу, чтобы угостить неожиданных гостей. Его поступок по сегодняшним меркам можно сравнить с поступком хозяина, который разобрал на запчасти и продал свой единственный автомобиль, дабы накормить незнакомцев, неожиданно возникших у него на пороге. Такие проявления щедрости, как бы дорого они ни обходились хозяину, были необходимы ему для того, чтобы поддерживать статус уважаемого человека в глазах своих соплеменников и за пределами племени.



Бедуины Аравии

Отсутствие в аравийском обществе централизованного управления и юридических институтов привело к развитию среди бедуинов культа личной доблести в защите своей и племенной чести и независимости. Бедуинский кодекс чести не осуждал агрессию против соседних племен, поскольку набеги были необходимы бедуинам для пополнения скудных средств к существованию в условиях бедности природных ресурсов и почти полного отсутствия ремёсел и земледелия.

Ещё одной характерной чертой бедуинского образа жизни была высокая мобильность. Бедуинские племена могли преодолевать боль-

шие расстояния на верблюдах в поисках пастбищ и водопоев для своего скота, в основном коз и овец. Питались бедуины главным образом молоком, финиками и мясом домашних животных, а также пшеницей, сорго или просом, которые они обычно покупали или обменивали у оседлого населения аравийских оазисов и сопредельных с Аравией территорий. Бедуины-кочевники жили в переносных жилищах (шатрах), сделанных из шерсти верблюдов и коз. Полная зависимость бедуинов от верблюжьего поголовья отражена в шутиливой характеристике бедуина как «паразита верблюда». Хотя она звучит довольно обидно для бедуинов, нельзя отрицать, что именно приручение верблюда сделало возможным их существование в труднодоступных и безводных степях и пустынях Аравийского полуострова¹⁴. Лёгкость и скорость передвижения бедуинских племен порой давали им определённое преимущество в военных действиях против своих оседлых соседей. Последние были организованы в государства, обладавшие большими и хорошо вооружёнными армиями. Однако эти армии было трудно мобилизовать и развернуть для боевых действий в отдаленных от имперского центра регионах, подверженным набегам кочевников, например, на юге Сирии и Палестины или же в южном Ираке. Пока имперские воины добирались до района военных действий, кочевые ополчения успевали быстро отступить и «раствориться» в труднодоступных и безводных пустынях.

Социальное устройство

Бедуинское племя состояло из предводителя (*шайха/шейха*, буквально «старейшины») и его семьи (их можно считать своего рода племенной знатью), группы кланов (семей), связанных кровнородственными узами, а также домашних рабов из числа бывших военнопленных и африканских рабов. Крайне трудные и скудные условия жизни в пустыне способствовали поддержанию «демократического» духа среди её обитателей. Каждый уважающий себя бедуин считал своим долгом продемонстрировать сородичам боевую удаль, уверенность в своих силах, независимость, упорство и выносливость. Племена противились любому внешнему принуждению и не признавали

¹⁴ Richard Bulliet, *The Camel and the Wheel*, Columbia University Press: New York, 1990, pp. 28–56.

единоличной власти. Своего предводителя-шайха они воспринимали исключительно как первого среди равных. Согласно неписаным законам бедуинского общества, он был обязан советоваться с ними по любым вопросам, относящимся к судьбе племени. Отсутствие социальной иерархии в бедуинском обществе¹⁵ резко контрастировало с общественными отношениями в соседней Византийской (греческой) и Сасанидской (иранской) империях. В них существовала четкая, освященная религией иерархия социальных классов или сословий, которая состояла из императора и его окружения (двор), военно-землевладельческой аристократии, священников (духовенства), ремесленников и торговцев. Подножие этой общественной пирамиды составляли крестьяне и рабы.

В обществе доисламской Аравии кровное родство заменяло закон. Родственные связи обеспечивали право каждого члена племени на помощь и защиту со стороны соплеменников. Бедуины очень гордились своим родством и восхваляли своих предков в поэтических произведениях, которые исполнялись и передавались из уст в уста. Хотя некоторые обитатели центральной и северной Аравии жили в городках-оазисах и торговых поселениях, их менталитет не сильно отличался от менталитета кочевых и полукочевых бедуинов. Иными словами, насколько можно судить, не существовало резкой грани между бедуином-кочевником и жителем арабского поселения или городка. И те, и другие были скотоводами, а при благоприятных условиях также земледельцами. Кочевники и оседлые периодически встречались друг с другом во время ежегодных ярмарок и заключали браки, создавая тем самым более или менее постоянные союзы. Во времена таких ярмарок шёл активный обмен не только материальными, но и культурными ценностями, в частности, поэтическими произведениями (*касыдами*) и эпическими сказаниями о межплеменных стычках и войнах. В силу постоянного взаимодействия между кочевниками и оседлыми, в Аравии кровнородственные связи и связанные с ними морально-этические ценности являлись основным принципом социального уклада и

¹⁵ Присутствие рабов среди бедуинских племён ставит под сомнение «бесклассовый» характер бедуинского общества, однако их число было незначительным по сравнению с рабовладельческими обществами древнего Рима и Месопотамии. Кроме того, речь идёт о домашних рабах, которые были, по сути дела, частью бедуинской семьи.

у тех, и у других. Как будет сказано ниже, периодический культурный обмен во время ярмарок и торговых сделок дал начало единой аравийской («арабской») культуре.

Набеги и войны

Из-за отсутствия стабильного источника средств к существованию и скудости природных ресурсов бедуины вынуждены были добывать хлеб насущный, совершая набеги на соседние племена и государства. Их целью был захват военной добычи: прежде всего скота, а также утвари, оружия и пленных. Набеги были неотъемлемой частью жизни арабов до появления ислама. Вполне естественно, что они не проходили безнаказанно для агрессора. Гибель людей во время таких набегов становилась причиной кровной мести и длительных межплеменных войн. Подвиги отдельных воинов или кланов прославлялись в эпических сказаниях, получивших название «Дни арабов» (*аййям аль-араб*)¹⁶. Этот племенной эпос описывал возникновение и течение межплеменных конфликтов, воспевал павших героев, прославлял ценности бедуинского кодекса чести.

Наряду с такого рода эпическими сказаниями в прозе, большую роль играла поэзия, которую некоторые современные литературоведы-ценители считают высшим художественным достижением доисламских арабов – своего рода литературным «дневником» их жизни. Поэзия, сочиняемая на особом, возвышенно-поэтическом языке, который отличался от диалектов различных бедуинских племен, была понятна большинству населения доисламской Аравии¹⁷. Поэты пользовались большим почетом среди своих соплеменников. Как и эпические предания о «днях арабов», поэмы восхваляли подвиги племенных героев и оплакивали их смерть. Поэты воспевали военную доблесть и моральные добродетели своего племени, не упуская при этом случая очернить личных недругов и племенных соперников.

¹⁶ Alan Jones, “Ayyam al-‘arab”, in *Encyclopedia of Islam*, 3rd ed., E. J. Brill: Leiden, 2007 (работа над этим справочным изданием продолжается); online edition. Доступ к этому интернет изданию можно получить по подписке через следующую интернет страницу: <http://referenceworks.brillonline.com>.

¹⁷ Подробнее о соотношении поэтического языка и разговорного языка аравийских племён см. Kees Versteegh, *The Arabic Language*, Columbia University Press: New York, 1997, pp. 39–41.

На ежегодных ярмарках наиболее красноречивые поэты выступали в качестве защитников чести своих племен и кланов. Ораторское искусство и поэзия были в большой цене у арабов. Они верили, что слова обладают магическими свойствами, например, способностью не только приносить удачу и неудачу поэтам и их соплеменникам, но и даже «ранить» и «увечить», как стрелы и копья. Состязания среди поэтов, представляющих разные племена и кланы, проводились во время ежегодных ярмарок в городах и оазисах. Каждое удачное стихотворение запоминали и передавали профессиональные рапсоды-*равии*, то есть хранители и исполнители устной поэзии. Поэзия выступала в роли своего рода культурного «клея», который объединял разрозненные и часто враждебные друг другу арабские племена. Благодаря общности поэзии и эпических сказаний арабы обрели чувство единой этнической идентичности, которая была значительно шире преданности тому или иному племени или клану. У них были общие герои, общие сказания, общий язык и общие ценности, которые были сугубо «арабскими» и которые отличали их от остальных этнических сообществ Ближнего Востока и Восточной Африки.

Мекка как центр аравийской торговли

Северная и центральная области Аравии лежали вне досягаемости муссонных дождей, которые, как уже говорилось, позволяли арабам регулярно заниматься сельским хозяйством на юге и на востоке полуострова. Помимо скотоводства, обитатели этих областей добывали средства к существованию с помощью грабежей, либо караванной торговли. Других способов заработать на жизнь у них просто не было. На севере главными торговыми узлами были Пальмира (на территории сегодняшней Сирии) и Хира (на юге Ирака). В центральной и западной части Аравии (Хиджазе), коммерческая деятельность концентрировалась вокруг города Мекка. Начиная примерно с 400 года н.э. Мекка была заселена арабским племенем «Курайш» (курайшитами). Мухаммад, будущий пророк ислама, был выходцем из одного из курайшитских кланов. Хотя курайшитов можно с некоторыми оговорками считать горожанами, они, тем не менее, сохранили родоплеменные отношения и обычаи, которые, как уже отмечалось, мало чем отличались от отношений и обычаев соседних кочевых и полукочевых

племен. Эти племена имели союзнические и торговые отношения с курайшитами Мекки. Главным занятием курайшитов была торговля: они снаряжали и отправляли караваны в Сирию и Иран, а так же в Аксум, более известный в истории как Абиссиния (на территории современной Эфиопии). Аксум был христианским государством, которое состояло в вассальных отношениях с Византийской (Восточной Римской) империей, со столицей в Константинополе.

Мекканское святилище

Мекка и её окрестности были местом ежегодных поэтических состязаний и торговых ярмарок. Хотя в научной и популярной литературе Мекка часто именуется «городом», накануне появления ислама она представляла собой, скорее, большое село, состоявшее из глинобитных, деревянных и каменных построек. Благодаря тому, что в Мекке находилось языческое святилище, её часто посещали бедуины, проживающие в западной части Аравийского полуострова, в частности в области, которая носила и носит поныне название Хиджаз, что в переводе с арабского означает «горный хребет» или «барьер»¹⁸. Наличие святилища придавало Мекке особый статус в глазах аравийских бедуинов. На её территории была запрещена охота и военные действия, в том числе сведение кровнородственных счётов. Будучи языческой святыней, Мекка служила своего рода экстерриториальным убежищем (анклавом) в регионе, на остальной территории которого межплеменные конфликты, убийства и грабежи были обычным делом. У мекканцев не было централизованной городской власти, которая могла бы выступить в качестве правоохранителя и посредника в конфликтах между мекканскими родами и кланами. Городская община Мекки представляла собой добровольное объединение различных кланов племени Курайш, которые помимо свободных членов племени включали в себя также слуг и рабов. Здесь же селились и племенные союзники курайшитов, связанные с ними семейными узами и союзническими отношениями. Однако подавляющее большинство жителей Мекки были курайшитами.

Как уже говорилось, Мекка обладала особым статусом в глазах бединских племен центральной и западной Аравии. На её территории

¹⁸ То есть барьер между низменностями, лежащими вдоль Красного моря, и каменистыми плато центральных и восточных областей Аравии.

и в прилегающих к ней районах располагались языческие капища, которые привлекали многочисленных паломников. До принятия ислама арабы-язычники имели целый пантеон богов и богинь. Некоторые из них имели свои святилища, которые были разбросаны по всей территории Аравии. Известно, например, капище богини плодородия аль-Лят, которое было расположено в городе ат-Та'иф к юго-востоку от Мекки. Помимо него, источники упоминают также капище богини судьбы и удачи Манат в окрестностях Медины¹⁹, а также храм богини плодородия и материнства аль-Уззы, которой поклонялись курайшиты и другие племена. Он располагался в долине неподалеку от Мекки²⁰. Человекоподобная статуя Хубала, божества, связанного с небесными светилами, а, значит, и с человеческими судьбами, возвышалась в самом центре мекканского святилища, рядом с Ка'бой. Помимо богов и богинь, верования арабов доисламской эпохи включали в себя и ряд других сверхъестественных существ: джиннов, *ифритов* (духов), коварных женщин-сирен, называемых «гуль»²¹, и всякого рода домовых. Арабы верили, что эти демоны и духи были способны проникать в людские жилища по ночам и будить их обитателей, переворачивая горшки. Этим невидимым созданиям приписывали способность превращать молоко в кувшине или даже в вымени скота в прокисшее, опрокидывать горящие масляные лампы, вызывая пожар, а порой и наносить более серьёзный ущерб людям вплоть до увечья или даже смерти. Чтобы ублажить этих многочисленных демонов и бесов, арабы вынуждены были читать отпугивающие заклинания или приносить им небольшие жертвы²². Если это не помогало, обращались ко всякого рода заклинателям и прорицателям, именуемым в исторических источниках *кахинами* или *аппафами*. Считалось, что они имели способность вступать в контакт с этими невидимыми и потенциально

¹⁹ До принятия ислама этот город-оазис назывался Ясриб/Йасриб.

²⁰ Этих трёх богинь иногда коллективно называют «дочерьми Аллаха». Насколько это определение оправдано, судить трудно. Подробнее о них см. *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., E.J. Brill: Leiden, 1954–2004, или же электронный вариант этой энциклопедии: <http://referenceworks.brillonline.com> (под их именами).

²¹ Отсюда происходит английское слово *ghoul*, то есть «вампир», «вурдалак», «упырь», и его производное *ghoulish*, то есть «кровожадный».

²² John Burton, *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 1994, pp. 2–3.

опасными существами дабы «уговорить» их оставить в покое ту или иную бедуинскую семью. В награду за свои услуги *кахины* и *аррафы* получали плату в виде скота, фиников и прочих подношений.

Вера в существование невидимых, но разнообразных и могущественных духов была весьма важна для аравийцев, поскольку она имела непосредственное отношение к их повседневной жизни. Хотя язычники древней Аравии верили в своих племенных богов, они, насколько можно судить по историческим источникам и Корану, не признавали идею о страшном суде, рае и аде. По их наблюдениям, после смерти человек просто переставал существовать. Оказавшись в могиле, человеческая плоть превращалась сначала в тлен и кости, а затем в прах, почти неотличимый от земли, которой когда-то было предано тело. Арабы-язычники знали это из своего собственного опыта: в размытой паводком могиле они находили только кости, остатки одежды и полуистлевшую плоть. Никаких свидетельств потустороннего существования умерших они не находили. Коран (45:24) буквально воспроизводит их слова:

*Это ведь – только наша ближняя жизнь; мы живём и мы умираем, и не губит нас ничто, кроме времени*²³.

Будучи внимательными наблюдателями за окружающей их природой, арабы действительно не имели веских причин думать иначе. Они были фаталистами, то есть воспринимали жизнь как череду случайностей, которой правит безликая и неодолимая сила, именуемая «временем» (*ад-дахр*)²⁴. Лучшее, что они могли сделать в уготованных им судьбой/временем обстоятельствах, – это избежать опасностей, подстерегающих их на каждом шагу, и, если повезет, сделать свою жизнь максимально комфортной и безопасной здесь и сейчас, не задумываясь о будущем. Иными словами, они жили исключительно сегодняшним днём, урывая у жизни скупые плотские радости – еду, питье, секс, счастье обладания многочисленным потомством.

²³ К 45:24; см. также 6:29; 23:37; 16:38. Здесь и далее за основу перевода взят Коран в русском переводе И. Ю. Крачковского (2-е изд., М.: Наука, 1986 г.) с незначительными стилистическими и смысловыми поправками, сделанными автором.

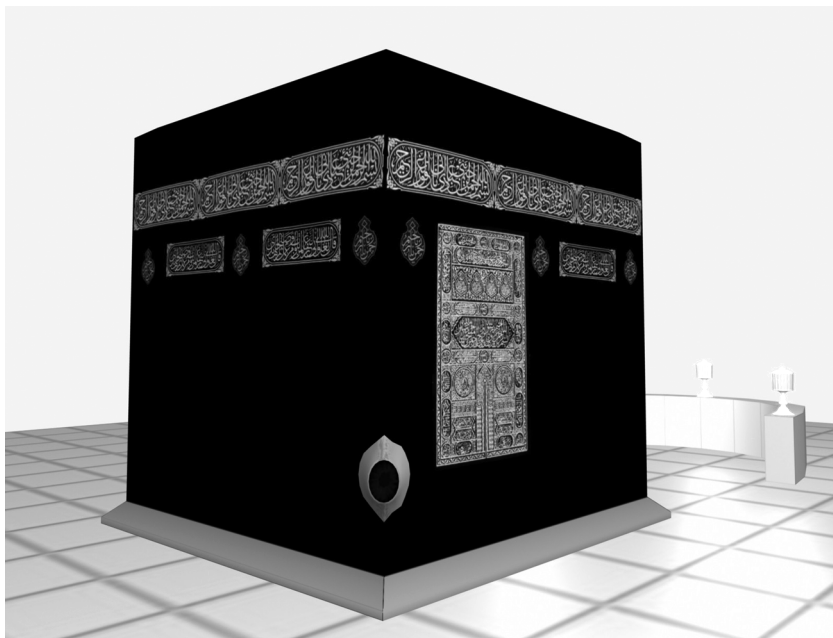
²⁴ Это арабское слово близко по значению к греческому *хронос*, которое, помимо собственно времени, несет в себе сопутствующее значение «судьбы» или «фатума».

Чтобы защититься от неприятностей или фатальных случайностей, каждое племя искало заступничества у своих племенных богов, символами которых выступали неодушевленные предметы, например, необычной формы валуны, высеченные из камня или дерева примитивные статуи, священные деревья, родники. Боги аравийского пантеона выступали в роли покровителей различных племен. Их авторитет освящал кровнородственные узы, формируя и поддерживая у членов племени чувство солидарности, основанное на вере в единого племенного бога-покровителя. Согласно мусульманским источникам, к свидетельствам которых, впрочем, следует относиться с осторожностью, культ племенных божков и богинь был недолговечным. Их почитатели, будто бы, могли забыть их или заменить другими, более могущественными. Мусульманские источники с издёвкой приводят случай, когда изображение «бога» одного племени, сделанное, якобы, из фиников и муки, перемешанных с оливковым маслом, было съедено своими почитателями в голодную годину²⁵.

Мировоззрение арабов-язычников основывалось на вере во всеисилие времени (*ад-дахр*), о котором говорилось в приведенной выше цитате из Корана. По своей сути, понятие *ад-дахр* у арабов-язычников мало чем отличалось от того, что обычно принято именовать «судьбой». Как ветер в пустыне замечает человеческие следы на песке, так же и *ад-дахр* неотвратимо уничтожает жизнь, имущество и дела человека. До появления ислама арабские поэты изображали *ад-дахр* в виде безликой, грозной, загадочной и беспощадной силы, которой не может противостоять никто и ничто. Время могло принести людям счастье и благоденствие, но чаще всего оно приносило несчастья и горе. Словом, понятие *ад-дахр* ассоциировалось у доисламских арабов с неизбежностью смерти и неумолимым движением безликой и неотвратимой силы, которую называют «судьбой». Время/судьба меняет всё сущее, сама оставаясь неизменным в своём бесконечном течении²⁶. Как выпущенная недрогнувшей рукой стрела, *ад-дахр* всегда настигает свою цель. Этот образ часто присутствует в доисламской

²⁵ Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press: Princeton, NJ, 1987, p. 238.

²⁶ См. Gerhard Böwering, "The Concept of Time in Islam", in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 141/1 (March 1997), p. 57.



Вид Ка'бы. Современный рисунок

поэзии, откуда он в дальнейшем переключался в аскетическо-стоическую поэзию первых веков ислама.

Несмотря на весь свой фатализм, арабы-язычники верили, что люди всё же могут оставить свой след на уходящей в бесконечность «дороге» времени. Считалось, что такой способностью обладали племенные герои в моменты воинской славы и самопожертвования. Битвы за честь и имущество племени были событиями, которые позволяли героям возвыситься над временем/судьбой, совершив подвиг, пусть даже стоивший им жизни. Подвиги племенных героев становились своего рода «верстовыми столбами» вдоль «дороги» времени, поскольку, в отличие от бренных человеческих тел, дни подвигов и воинской славы продолжали жить в коллективной памяти племени многие десятилетия.

Самым зримым символом арабского язычества была [аль-]Ка'ба (дословно, «куб»). Это расположенное в Мекке квадратное сооружение чёрного цвета было объектом ежегодного паломничества бе-

дуинских племен. Внутри и вокруг Ка'бы располагались изваяния племенных богов и богинь числом 367. Согласно мусульманским источникам, их присутствие в языческом храме символизировали грубые каменные истуканы, причудливой формы валуны и расписанные краской деревянные статуи. Несмотря на приверженность своим племенным богам, арабы-язычники Хиджаза признавали существование «верховного бога», создателя этого мира, который стоял над всеми остальными божествами. Его величали «господином Ка'бы» (*рабб аль-Ка'ба*) или же просто «богом» (*аллах*). Тем не менее, согласно мусульманским источникам, «Аллах» не обладал своим собственным культом и не играл значительной роли во время ритуальных посещений мекканской святыни язычниками-бедуинами. Можно сказать, что «Аллах» был слишком абстрактен и далёк от их повседневных забот и чаяний, чтобы стать объектом их поклонения.

Паломники, прибывшие в Мекку, чтобы навестить своих племенных богов, попадали под покровительство племени Курайш. Его представители принимали, поили, кормили и размещали паломников на ночлег. Будучи хранителями мекканского святилища, курайшиты пользовались особым почетом в аравийском обществе. Они отвоевали эту привилегию у предыдущих владельцев за несколько поколений до рождения пророка Мухаммада. Основной обязанностью курайшитов, помимо приёма и обустройства гостей, было проведение ежегодного паломничества в соответствии с установленным ритуалом. Центром ритуальных действий была Ка'ба и площадь вокруг неё, известная среди местных жителей и паломников как *х'арам*, то есть «святое» или «заповедное». Как уже говорилось, племя Курайш имело союзнические соглашения с бедуинскими племенами Хиджаза. Согласно установившейся практике, курайшитские семьи, сколотившие приличное состояние на торговле, часто ссужали своих племенных союзников деньгами, становясь, таким образом, их кредиторами.

Некоторые западные историки²⁷ полагали, что имущественное расслоение мекканцев, вызванное ростом торгового оборота в Мекке, привело к трансформации их традиционных племенных устоев и ценностей. По их мнению, растущее неравенство внутри племени Курайш – особенно между богатыми кланами Омейядов и Махзумитов и менее зажиточными, такими как Хашимиты (родной клан пророка Му-

²⁷ Например, Монтгомери Вотт (Montgomery Watt, 1909–2006).

хаммада) — привело к классовому конфликту, который, в свою очередь, дал толчок к появлению ислама в качестве религии, защищающей права малоимущих и обездоленных. Согласно этому объяснению, ислам разрешил нараставшее в мекканском обществе напряжение в пользу менее зажиточных кланов, по крайней мере, на самой начальной стадии своей истории. В дальнейшем произошёл отход от принципов социального равенства, который в свою очередь привёл к политическим катаклизмам, на сей раз внутри мусульманского государства²⁸.

Читатель волен соглашаться или не соглашаться с таким объяснением причин возникновения ислама. Ясно одно: ислам, что дословно означает «подчинение или предание себя [воле единого Бога]», провозгласил новую форму солидарности, которая была призвана снизить роль кровно-родственных уз. Иными словами, на смену преданности своему родному клану или племени пришла преданность новой религии и её основателю. Это новая форма солидарности арабов получила название *умма*, то есть «народ» или «община [единоверцев]». Сплоченная верой в единственного и всемогущего Бога и подчинившаяся его воле, провозглашённой в Коране, *умма* в конечном итоге уничтожила языческие культы и верования доисламских арабов. Однако их родоплеменные ценности вовсе не исчезли в одночасье.

Религиозные общины Аравии накануне появления ислама

Хотя язычники, по всей вероятности, составляли большинство населения Аравии, на её территории проживали также представители двух монотеистических религий — иудаизма и христианства. Их поселения располагались в оазисах, разбросанных по всему Аравийскому полуострову. Существовало также несколько зороастрийских центров в Восточной Аравии, в частности в районе, где сегодня расположены Оман, Кувейт и Бахрейн, а также в Йемене. Они находились под покровительством сасанидского Ирана, правящий класс которого исповедовал зороастризм. Однако присутствие в Аравии зороастрийцев было незначительным по сравнению с присутствием иудеев и христиан²⁹.

²⁸ См. гл. 4 настоящей книги.

²⁹ Watt and Bell, *Introduction*, pp. 8–9; см. также гл. 2 (С. 26–60) в книге Jacob Lassner, *Jews, Christians, and the Abode of Islam*, University of Chicago Press: Chicago, 2012.

Иудеи, которые проживали в Йасрибе³⁰ и других оазисах Центральной Аравии, были, по-видимому, потомками иудейских племен, бежавших из Палестины после разгрома римлянами иудейских восстаний в I и II вв. н.э. Со временем эти еврейские беженцы полностью ассимилировались с арабами и заговорили на местных аравийских наречиях. Как и их соседи-язычники, они были объединены в племенные сообщества, причем достаточно зажиточные. Не исключено, что они исповедовали особый («сектантский») вариант иудаизма, возможно, нашедший отражение в некоторых коранических описаниях иудейского вероисповедания (например, Коран, 9:30). Из-за отсутствия каких-либо достоверных исторических документов о верованиях аравийских иудеев трудно сказать что-то более определенное.

Во второй половине VI в. н. э. иудейский царь Йемена, Зу-Нувас («обладатель локонов» или «пейсов») решил обратить местных христиан в иудаизм. Начатые им гонения против христианских общин вынудили Негуса (то есть «царя») христианской Абиссинии (Эфиопии) послать военную экспедицию в Йемен на выручку единоверцев. Войско Зу-Нуваса было разбито, что способствовало укреплению позиций христианских общин на юге Аравии. Опять же, как и в случае с аравийскими иудеями, мы можем только строить догадки относительно того, какого рода христианство исповедовали его местные приверженцы. Вполне вероятно, что Аравия служила пристанищем тем, кто был не согласен с ортодоксальным учением, насаждавшимся церковными властями столицы Византийской империи, Константинополя. В ту эпоху такими неортодоксальными течениями в христианстве были монофизитство или евтихианство, то есть учение, согласно которому в личности Христа присутствовала только одна природа – божественная. Другой «еретической» сектой (с точки зрения патриархов Константинополя) было несторианство, согласно которому, напротив, обе природы Христа были самостоятельны и самодостаточны, а значит, не могли слиться в единой личности Богочеловека, как это утверждали главы константинопольской церкви. Были ли христиане Аравии последователями той или иной христианской доктрины, сказать трудно. Известно лишь, что аравийское христианство имело в Аравии несколько центров. Они располагались на юге полуостро-

³⁰ Ясриб/Йасриб, который после победы ислама был переименован в Медину, находится на расстоянии примерно трехсот сорока км. к северу от Мекки.

ва (на территории нынешней Саудовской Аравии), а также в Йемене. Именно против них ополчился иудей Зу-Нувас, пожелавший обратить арабов-христиан в свою веру.

Несмотря на присутствие таких островков монотеизма в Аравии, аравийские арабы в целом и мекканцы в частности не горели желанием принять какую-либо из этих религий. Победа абиссинской армии в войне против Зу-Нуваса не привела к массовому обращению в христианство бедуинов центра и запада Аравии. Вероятно, они сознавали, что, приняв христианство, они станут подданными христианского императора Византии, как уже случилось с их северными соседями, арабами из племени Гассан. Не желая лишиться столь высоко ценимой ими независимости и подчиниться внешней политической силе, арабы Хиджаза упрямо сохраняли свою языческую веру. Согласно аравийской легенде, нашедшей отражение в Коране³¹, провал военной экспедиции христиан Абиссинии против Мекки – главного оплота арабского язычества – в 570 году н.э. ещё больше убедил арабов Хиджаза в необходимости сохранять свою веру. Однако, отказавшись принять иудаизм или христианство, они, тем не менее, были знакомы с некоторыми элементами их учений, в частности, с идеей монотеизма. Когда эта идея была изложена арабам на их собственном языке выходцем из их собственной среды, некоторые из них охотно прислушались к его проповеди. Этим проповедником арабского монотеизма стал Мухаммад сын Абдаллаха из мекканского племени Курайш.

Заключение

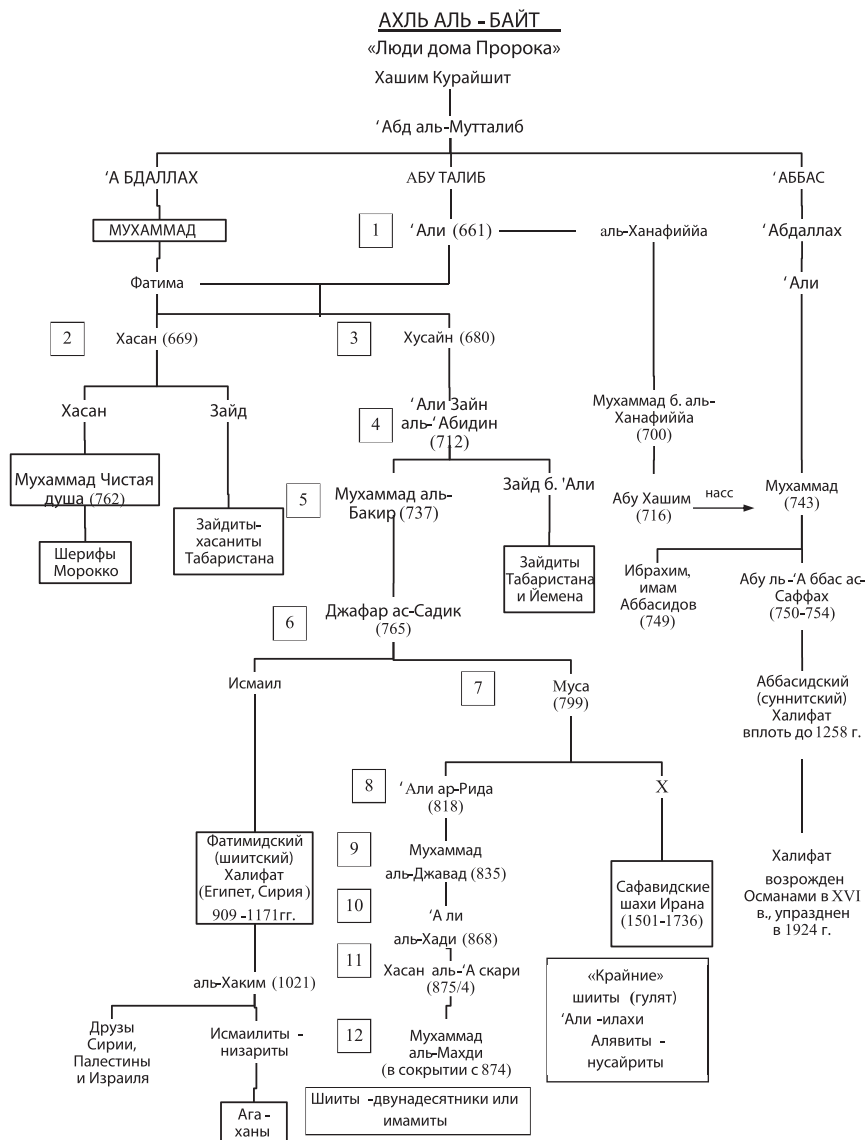
Как можно было видеть из предшествующего повествования, ислам вырос на весьма неоднородной религиозной почве, которая состояла из языческих верований аравийских племен, а также различных толкований иудаизма и христианства. Степень присутствия зороастризма среди населения Западной Аравии, где появился ислам, оценить невозможно. Скорее всего, она была невысокой. Это не значит, что ранний ислам, в том виде как он был изложен в проповеди Мухаммада, является простой смесью элементов упомянутых религий. Во-первых, их элементы приобретают различный вес и значимость на

³¹ Сура 105 («Слон»).

разных этапах пророческой миссии Мухаммада. Во-вторых, их компоновка в новое учение представляла собой чрезвычайно сложный процесс, в ходе которого изначальные послышки зачастую подвергались коренным изменениям, превращаясь в органичные составляющие новой религиозной доктрины и практики. В-третьих, благодаря опыту общения с представителями различных монотеистических течений, мекканские язычники, которым суждено было стать первыми слушателями Мухаммада, могли понять, хотя не обязательно принять, смысл его религиозного послания. Чтобы быть воспринятым ими, оно должно было быть облачено в образы, язык и реалии жизни арабов Центральной и Западной Аравии.

Вопросы к размышлению

Некоторые исследователи ислама утверждают, что хотя все вышеупомянутые религии (иудаизм, христианство и зороастризм) и сыграли свою роль в формулировании Мухаммадом принципов новой религии, именно племенной (бедуинский) быт и языческие верования послужили её главной идейной и социальной почвой. Согласно иной точке зрения, изначальный ислам зародился в городской среде (в Мекке и Йасрибе/Медине), которая уже была насыщена идеями, образами и культовыми практиками основных ближневосточных религий. Следовательно, ислам – это, прежде всего, ближневосточная монотеистическая религия, очень близкая к иудаизму и христианству, в которой арабские языческие верования занимали незначительное место и, более того, были сознательно и решительно отвергнуты новой религией. Оба объяснения несут в себе долю истины. Читателю следует иметь их, изучая следующие главы этой книги, чтобы сформировать свою собственную точку зрения на данный вопрос.



Генеалогическое древо семьи Пророка (ахль аль-байт; дизайн А.А. Кныш)

Глава 2

Мухаммад и зарождение ислама

Основатель ислама, Мухаммад сын Абдаллаха (Мухаммад ибн Абдаллах), родился в Мекке в 570 году в клане бану Хашим из аравийского племени Курайш. Хотя «дети³² Хашима» (или хашимиты) пользовались уважением у своих соплеменников, они не могли состязаться в богатстве с более могущественными и процветающими кланами такими, как бану Умаййа (омейяды) или бану Махзум (махзумиты). Отец Мухаммада умер ещё до его рождения. Когда ребёнку было шесть или семь лет от роду, он потерял мать. Сироту приютил его дед, Абд аль-Мутталиб³³. Это печальное обстоятельство, возможно, упоминается в Коране (сура 93 стихи 6–8). В племенном обществе, где положение человека в значительной мере определялось числом его родичей мужского пола, сиротство было большим недостатком. После смерти деда воспитанием Мухаммада занялся его дядя Абу Талиб, который обучил его искусству вождения торговых караванов. Оказавшись как-то в Сирии вместе с мекканским караваном, Мухаммад, согласно мусульманской легенде, был замечен христианским монахом Бахирой. Бахира будто бы признал в юноше пророка, появление которого было предсказано в еврейских и христианских священных писаниях.

Когда Мухаммад в полной мере освоил ремесло караванщика, состоятельная вдова по имени Хадиджа поручила ему доставку и продажу своих товаров в Сирии. Через некоторое время Хадиджа, по совету своего двоюродного брата Вараки, который исповедовал христианство, предложила Мухаммаду свою руку и сердце. Мухаммад принял её предложение, и они стали мужем и женою. Хадиджа родила ему нескольких дочерей, в том числе Фатиму, вышедшую впоследствии замуж за двоюродного брата Мухаммада, Али сына (ибн) Абу Талиба.

В отличие от мусульманского предания, которое изображает Мухаммада как единобожника уже с самого его рождения, современные исследователи раннего ислама полагают, что он, скорее всего, разделял языческие верования своего племени. В возрасте 35-ти лет он принял участие в реставрации Ка'бы, которая в то время была цен-

³² *Бану* на арабском языке означает «сыновья» или «дети».

³³ См. Таблицу 1. Ахль аль-байт («Люди дома Пророка»).

тром языческого культа³⁴. Впрочем, новые религиозные идеи уже витали в воздухе. Многих арабов более не удовлетворяло традиционное аравийское многобожие (политеизм). Обращение в христианство двоюродного брата Хадиджи, Вараки, можно рассматривать как свидетельство распространения монотеистических идей среди представителей оседлых аравийских племен. Мусульманские источники также упоминают *ханифов* – аравитян, которые придерживались некоего абстрактного единобожия (монотеизма), не обращаясь при этом ни в иудаизм, ни в христианство. Не исключено, что Варака был *ханифом*, прежде чем принять христианство. Можно также предположить, что *ханифы* разработали каждый сам по себе и для себя некое подобие личной веры монотеистического толка³⁵. Будучи человеком с пытливым умом, Мухаммад не мог оставаться равнодушным к духовным и интеллектуальным исканиям своих соотечественников.

В возрасте около сорока лет Мухаммад стал уединяться в пещере на горе Хирá рядом с Меккой, где он, по преданию, размышлял над своей собственной участью и о смысле человеческого существования в целом. Некоторые западные ученые приписывают склонность Мухаммада к рефлексии тому факту, что у него не было детей мужского пола: все они умерли в младенчестве. В патриархальном обществе Аравии, где количество сыновей определяло социальный статус и материальный достаток их отца, это действительно было очень серьезным недостатком. Тем не менее, если принять этот аргумент всерьёз, то реакция Мухаммада на отсутствие сыновей выглядит явно чрезмерной. Многие арабы и мекканцы в частности наверняка сталкивались с такими же проблемами, но лишь один Мухаммад якобы

³⁴ Разделял ли Мухаммад взгляды своих языческих соплеменников – вопрос спорный. Многие мусульманские биографы Пророка изображают его как монотеиста с самого рождения. Если мы примем эту точку зрения, окажется, что Мухаммад принимал участие в ритуалах, связанных с мекканским святилищем уже будучи верующим в единого Бога. Более того, мусульманские источники утверждают, что само мекканское святилище было монотеистическим задолго до того, как там поселилось племя Курайш; со временем, однако, его монотеистические истоки были забыты и оно превратилось в языческий культовый центр.

³⁵ Подробнее о происхождении и значении этого слова см. Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, Routledge: London and New York, 2010, pp. 71–87.

попытался «решить» их, создав новую религию. Скорее всего, такое объяснение его пророческого призвания несостоятельно.

Первые откровения

В описании откровений Мухаммада эта книга следует хронологии и сюжетной канве, принятым в мусульманской историографии. Крайне сложный и спорный вопрос об их соответствии исторической реальности, поднятый рядом западных исламоведов, намеренно оставлен за рамками настоящего повествования и может быть выяснен заинтересованными читателями самостоятельно³⁶.

Однажды, находясь в пещере на горе Хира́, Мухаммад услышал таинственный голос. Затем ему было видение, в котором некое таинственное существо призвало его поклоняться Богу-творцу, Аллаху, существование которого арабы-язычники, в принципе, признавали, но которому не поклонялись³⁷, предпочитая ему своих племенных богов и богинь. Коран передаёт услышанные Мухаммадом слова следующим образом:

*Читай!*³⁸ *Во имя Господа твоего, который сотворил – сотворил человека из сгустка.*

Читай! Ведь Господь твой наищедрейший,
*который научил каламом*³⁹,
*научил человека тому, чего он не знал*⁴⁰.

³⁶ С альтернативными взглядами на историю мусульманского откровения (Корана) можно ознакомиться в трудах Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*; Michael Cook and Patricia Crone, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge and New York, 1977; Fred Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Mass., 2010; Gerald Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge University Press: Cambridge, Mass., 1999; см. также Lassner, *Jews, Christians and the Abode of Islam*, pp. 26–60.

³⁷ См. предыдущую главу.

³⁸ Используемое здесь арабское слово *кара'а*, может быть переведено на английский как «читать» и как «декламировать вслух».

³⁹ То есть тростниковым пером.

⁴⁰ Здесь и далее использован русский перевод Корана И.Ю. Крачковского с небольшими стилистическими и смысловыми изменениями.

По мнению большинства мусульман, Мухаммад впоследствии признал в своём таинственном собеседнике ангела Джibriля (Гавриила). Их следующая встреча, опять же согласно преданию, произошла либо сразу же после первого откровения, либо несколько дней спустя, когда Мухаммад вновь увидел Гавриила, который, как сказано в Коране (53:6–10):

*Стоял прямо на высшем горизонте,
потом приблизился и спустился,
и был на расстоянии двух луков или ближе,
и открыл Своему рабу то, что открыл.*

Согласно мусульманским биографиям Мухаммада, эти встречи с таинственной силой сначала повергли его в ужас, поскольку он истолковал их как дьявольские наущения. Однако его супруга Хадиджа и её двоюродный брат Варака уверили будущего пророка, что слова и видения были ниспосланы ему самим Богом. Откровения продолжались, но теперь Мухаммад уже не сомневался в их божественном происхождении. Как правило, они носили устный характер, однако имели место и видения, одно из которых было описано в только что упомянутой цитате. Позже все эти откровения были собраны в сборнике, получившем название *аль-Кур'ан*, что означает «чтение, или рецитация»⁴¹. Вначале об откровениях Мухаммада знали только его жена и несколько близких ему друзей, включая его юного двоюродного брата Али, а также приемного сына Пророка Заида б. Харису. Они стали ядром небольшой общины, поклонявшейся единому Богу, который выбрал Мухаммада в качестве своего глашатая. Правила почитания Бога, согласно мусульманским биографиям жизни Пророка, были открыты Мухаммаду ангелом Джibriлем в последующих откровениях.

Публичная проповедь Мухаммада и её отвержение курайшитами

По прошествии трёх лет Бог повелел Мухаммаду начать публичную проповедь единобожия среди своих соплеменников-курайшитов. Исполняя божественное повеление, Мухаммад призвал их поклоняться единому и единственному Богу, одновременно предупреждая их

⁴¹ Подробнее о Коране см. гл. 5.

об ужасных бедствиях, которые уготованы тем, кто откажется принять новую веру⁴². Откровения Мухаммада провозгласили языческое многобожие *ширк*ом, то есть «придаaniem Богу сотоварищей». На современном научном языке это арабское слово примерно соответствует понятию «политеизм». Непосредственным следствием *ширка* являлся *куфр*, то есть сознательное и даже нарочито агрессивное отрицание истины, ниспосланной Богом Мухаммаду⁴³. Проповеди Мухаммада провозглашали *ширк* и *куфр* смертными грехами, которые Бог никогда и никому не простит⁴⁴.

Ранние публичные проповеди Мухаммада, продиктованные ему Богом (Аллахом)⁴⁵, отличались эмоциональностью и красноречием. Они призывали людей подчиниться воле своего Создателя, совершать добрые дела и быть благодарными ему за его бесконечную милость и щедрость. Они также напоминали людям о воскрешении мёртвых в День страшного суда, события которого, также как и последующие человеческие страдания или блаженство в будущей жизни, описаны в ранних откровениях Мухаммада в ярких, запоминающихся образах. Последние двадцать пять глав Корана великолепно передают пафос этих ранних откровений. Красочные описания ужасов Судного дня, пыток грешников в адском огне, а также радостей, которые ждут верующих в райских кущах, должны были заставить слушателей Мухаммада задуматься над чрезвычайной важностью выбора между служением Богу и отрицанием установленного им закона. Правильный выбор, согласно откровениям Мухаммада, влечёт за собой полное и беспрекословное подчинение воле Бога, что на арабском языке передаётся словом *ислам*. Ни богатство, ни высокое социальное положение, ни многочисленные и здоровые сыновья не могут спасти человека от божественного суда. Мирские блага – не более, чем преходящие дары Бога своим рабам. В награду за жизнь, пропитание и хорошее здоровье люди обязаны показывать Богу свою благодарность, поклоняясь ему и

⁴² См., например, Коран 15:92–99.

⁴³ Watt and Bell, *Introduction*, p. 150.

⁴⁴ W. Björkman, “Kafir”, *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., online edition: <http://referenceworks.brillonline.com>; D. Gimaret, “Shirk”, *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., online edition: <http://referenceworks.brillonline.com>.

⁴⁵ Как отмечалось, согласно мусульманской традиции, Мухаммад получал свои откровения не непосредственно от Бога, а через «ангела откровения» Джибриля.

беспрекословно выполняя его повеления. Проповеди Мухаммада строго осуждали такие моральные изъяны, как гордыня, жадность, полая распущенность, презрительное отношение к обездоленным. Но всё же главным и непростительным грехом, как уже говорилось, было отрицание божественного откровения, ниспосланного Мухаммаду. Оно предрекало скептикам и отрицателям жестокое наказание в будущей жизни.

Морально-этические наставления представлены в проповедях Мухаммада не как нечто новое и беспрецедентное, а как восстановление изначального единобожия Авраама и последующих библейских пророков-единобожников: Исаака, Иосифа, Лота, Давида, Соломона, Моисея, а также Иоанна Крестителя и Иисуса. Авраам изображен в Коране не иудеем или христианином (3:60–61), а человеком, «подчинившим» себя воле единого Бога (*муслим*; от араб. *аслама*, «подчиниться»). В откровениях Мухаммада Авраам предстаёт как первый исповедник единобожия (*тавхид*) и, одновременно, как олицетворение принципа послушания божественным повелениям. Что касается Мухаммада, то он изображён как увещатель (*назир*) и посланник (*расул*), которому Бог поручил донести свою волю до арабов (34:43 и 36:5) на их собственном языке. Коран называет аравийского посланника «неграмотным» (*умми*) (7:157). То же самое говорится о его народе, арабах. Из коранического контекста можно заключить, что Мухаммад и его народ были «неграмотны» в священных писаниях. Иными словами, им ранее не была ниспослана «божественная книга» (*аль-китаб*). Избрав Мухаммада в качестве своего посланника, Бог, наконец, решил даровать арабам такое священное писание и сделать его основой их новой жизни как единобожников. Признав пророческую миссию Мухаммада, арабы вошли в когорту «людей божественной книги»⁴⁶.

⁴⁶ См., например, Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, pp. 71–87. Надо отметить, что в большинстве своём мусульмане понимают кораническое слово *умми* («неграмотный») буквально, поскольку незнание Мухаммадом чтения и письма (и как следствие, невозможность создания Корана неграмотным человеком) является важным аргументом в мусульманской апологетической традиции. Западные учёные, напротив, считают, что Мухаммад умел читать и писать, будучи «неграмотным» в смысле незнания им ранее ниспосланных священных писаний. Вопрос о его грамотности или неграмотности продолжает занимать исследователей. Подробнее см. Sebastian Günther, “Illiteracy”, in Jane McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Qur'an*, E.J. Brill: Leiden, online edition: <http://referenceworks.brillonline.com>.

Поначалу многие мекканцы не обратили особого внимания на его проповеди, считая Мухаммада тщеславным поэтом, ищущим власти и почестей (Коран, 52:30). Некоторые высмеивали его выступления как «бред одержимого бесами» (*маджнун*). Другие требовали сверхъестественного доказательства их правдивости, например появления небесных ангелов со списком Корана (25:7). Третьи обвиняли его в простом пересказе «древних сказаний» (Коран, 25:6), то есть библейских историй, имевших хождение среди иудеев и христиан, с целью запугать своих слушателей и подчинить их своей воле.

Те, кто поначалу принимал проповеди Мухаммада просто за красноречие поэта или камлание прорицателя, были возмущены, когда он обрушился на богов и традиции мекканских язычников, заявив, в частности, что их достопочтенные предки будут гореть в аду. Противников Мухаммада обескуражило также его требование отвергнуть проверенные временем обычаи их предков (*сунна*) и принять «обычаи Бога», изложенные в откровениях его посланника⁴⁷. Помимо сурового осуждения мекканских язычников и их верований (что было обидно в чисто личном плане), эти откровения, по мнению некоторых влиятельных мекканцев, угрожали их торговым интересам. Они опасались, что насаждение Мухаммадом единобожия подорвёт веру арабов в мекканские языческие святыни, а, значит, и связанные с ними обряды паломничества, которые, наряду с караванной торговлей, были источником благосостояния зажиточных кланов племени Курайш.

Поначалу мекканские торговые семьи пытались убедить Мухаммада отказаться от его проповедей, предлагая ему взамен богатство и власть. Когда их предложение было отвергнуто, они объявили бойкот его клану, бану Хашим, в надежде, что его лидеры либо заставят Мухаммада замолчать, либо отрекутся от него. Его последователи из других кланов были подвергнуты гонениям и осмеянию. Те из них, кто не был защищен кровными узами (например, рабы и вольноотпущенники), подверглись даже телесным наказаниям. Преследования первых мусульман заставили некоторых из них (83 человека) эмигрировать в Абиссинию (ныне Эфиопия), где они были хорошо приняты христианским правителем, признавшим в них соратников-монотеистов. Смерть в 619 году супруги Пророка Хадиджи, а затем и ближайшего родственника и защитника Мухаммада Абу Талиба, стали для

⁴⁷ См., например, Коран, 5:103 и 31:21.

него жестоким ударом. Столкнувшись с растущей враждебностью курайшитов, он, как сообщают некоторые мусульманские историки, попытался сделать своё послание приемлемым для своих соплеменников, преданных аравийским богам. Его уступка, якобы, заключалась в том, что он признал могущество «дочерей Аллаха» – племенных богинь, которые были упомянуты в первой главе настоящей книги. Этот эпизод послужил толчком для истории о так называемых «сатанинских *айятах*», которые, будто бы, были сообщены Мухаммаду голосом свыше и даже попали в главу (*суру*) 53 Корана. Об этом эпизоде сообщают некоторые мусульманские историки и комментаторы Корана (в частности, ат-Табари, ум. в 923 г.). Существовали ли эти стихи на самом деле, или были выдумкой, не так уж важно. Историю с «сатанинскими *айатами*» можно считать иллюстрацией желания Мухаммада донести свои откровения до мекканской аудитории во что бы то ни стало. Когда он зашёл в своём стремлении слишком далеко, Бог, согласно мусульманскому преданию⁴⁸, наставил его на путь истины, аннулировав «политеистические» стихи и объявив их «сатанинским наущением». Хотя число его последователей постепенно увеличилось, большинство мекканцев всё же оставались глухи к его призывам. В поисках новых последователей Мухаммад попытался проповедовать своё учение в оазисе ат-Таиф, но и здесь столкнулся с непониманием. Его осмеяли и выгнали местные жители, почитавшие богиню аль-Лят, которая имела в ат-Таифе своё капище.

В 619 году бойкот клану Бану Хашим со стороны остальных курайшитов был приостановлен из-за его неэффективности. Несмотря на это, положение Мухаммада отнюдь не улучшилось. Его дядя, Абу Лахаб («человек пламени»), ставший во главе хашимитов после смерти Абу Талиба, под давлением влиятельных мекканских семей (прежде всего омейядов) решил отказать Мухаммаду в поддержке. В результате Пророк оказался один на один со своими многочисленными недругами. Отречение Абу Лахаба от своего гонимого племянника, возможно, нашло отражение в *суре* 111 Корана, которая грозит ему и его жене унижительными карами в будущей жизни.

Примерно в это же время (хотя точная хронология не ясна, поскольку мы имеем дело с легендой) ангел Джibriль будто бы перенёс Мухаммада из Мекки в Иерусалим. Биографы Пророка и коммента-

⁴⁸ Оно основывается в частности на кораническом стихе 22:52.

торы Корана усматривают ссылку на это «ночное путешествие» (*аль-исра'*) в первом стихе 17-й главы Корана:

Хвала тому, кто перенёс ночью Своего раба из мечети заповедной в мечеть отдалённой, которую Мы благословили, чтобы показать ему некоторые из Наших знамений. Поистине, Он – [Все]слышающий и [Все]видящий!

Согласно возникшей на почве этого коранического отрывка мусульманской легенде, прибыв в Иерусалим, Мухаммад затем был «вознесён» (*аль-ми'радж*) Джibriлем через семь небес в присутствие самого Бога, нанося по пути визиты обитателям каждой из небесных сфер. Его приветствовали великие пророки иудейско-христианских писаний: он беседовал с Адамом на первом небе, с Иисусом (Исой) и его двоюродным братом Иоанном Крестителем (Йахйей) на втором, с Иосифом (Йусуфом) на третьем, с Идрисом (Енохом или Илией) на четвёртом, с Аароном (Харуном) на пятом, с Моисеем (Мусой) на шестом, с Авраамом (Ибрахимом) на седьмом. Можно предположить, что эта легенда должна была символизировать присоединение Мухаммада к почётному сонму основных пророков-единобожников. Похожую роль, вероятно, должна была сыграть легенда о вскрытии груди Пророка ангелами Джibriлем и Михаилом, которая основана на кораническом пассаже 94:1–3. Согласно этому преданию, вскрыв грудь Мухаммада, ангелы омыли его сердце снегом или водой из мекканского источника Замзам, чтобы очистить его от мирской скверны⁴⁹. Тем самым, тело и душа Мухаммада были подготовлены к принятию божественных откровений.

После изгнания из ат-Таифа, Мухаммад начал проповедовать среди арабов, которые приезжали в Мекку на весенние и осенние ярмарки, а также среди паломников к мекканским святыням. Ему удалось обратить в свою веру несколько приезжих из г. Йасриб (впоследствии – Медина). Этот город-оазис располагался примерно в 340 км. к северу от Мекки. На следующий год принявшие ислам йасрибцы привели с собой своих друзей и родственников, а затем коллективно поклялись в верности Мухаммаду. Посоветовавшись, они предложили ему и его сподвижникам переселиться в их город. Это приглашение объяснялось несколькими факторами, главным из которых мусульманские

⁴⁹ См. *The Message of the Qur'an*. Translated and explained by Muhammad Asad, Dar al-Andalus: Gibraltar, 1980, p. 960, notes 1 and 2.

историки называют распрю среди населения Йасриба. В течение примерно десяти лет до переселения туда Мухаммада город был арендой кровавой междоусобицы двух местных племён Авс и Хазрадж. Отчаявшись остановить кровопролитие собственными силами, старейшины племён решили, что прибытие человека, обладающего религиозным авторитетом и происходящего из уважаемого в Аравии племени Курайш, поможет им достичь долгожданного перемирия.

В 622 году, осознав бесперспективность своей проповеднической миссии в Мекке, Мухаммад решил переселиться в Йасриб, впоследствии получивший название *мадинат ан-наби*, то есть «город пророка», или просто «Медина». Приняв это решение, он начал отправлять туда своих последователей небольшими группами. К середине года из мусульман в Мекке остались только сам Пророк и его близкий сподвижник Абу Бакр, один из первых курайшитов, принявших ислам. Они покинули город, когда до них дошёл слух о готовящемся заговоре глав мекканских кланов с целью их убийства. Спасаясь от погони, Мухаммад и Абу Бакр вынуждены были провести ночь в пещере. Этот эпизод, согласно мусульманскому преданию, упомянут в кораническом стихе 9:40. Легенда гласит, что беглецов скрыла от преследователей плотная паутина, чудесным образом сплётённая пауком перед входом в пещеру. Можно верить или не верить этим легендарным подробностям. Ясно одно: переселение Мухаммада и его сподвижников в Йасриб ознаменовало поворотный этап в истории ислама.

Переселение (хиджра) в Йасриб и формирование мусульманской общины (умма)

Переселение Мухаммада и его сторонников из Мекки в Йасриб (Медину) получило в мусульманских источниках название *хиджра*, что обычно переводят на русский и европейские языки как «эмиграция» или «переселение». Год *хиджры* (622) был впоследствии принят за первый («базовый») год мусульманской эры. *Хиджра* имела далеко идущие последствия, как в практическом, так и в символическом плане. Её практическим результатом стал отказ мусульман-«эмигрантов» (*аль-мухаджирун*) от своего имущества в Мекке и принятие покровительства своих новых соратников по вере, мусульман Йасриба. Последние в мусульманских источниках обычно именуются «помощ-

никами» (*аль-ансар*). В символическом плане *хиджра* ознаменовала решительный разрыв родовых уз и отвержение мусульманами племенных обычаев, на которых держалось мекканское общество. Главным результатом *хиджры* стало сложение нового типа солидарности, которая строилась на новом (и противоречащем племенному кодексу) принципе: вере в единого Бога, который воспринимался его почитателями в качестве одновременно творца, наставника, судьи, покровителя и законодателя. Племенная структура, основанная на кровном родстве и приверженности своему клану, уступила место сообществу людей, которые разделяли одни и те же религиозные верования и ценности, и которые подчинялись религиозному лидеру, пророку Мухаммаду, а не старейшине рода. Мусульманские исторические источники говорят о прошлом арабийцев до *хиджры* не иначе, как об «эпохе невежества» (*аль-джахилийя*). Обществу «невежества» приписывались все грехи, закреплённые в откровениях Мухаммада: гордыня, индивидуализм, безрассудство, мстительность, презрение к обездоленным и угнетённым, сексуальная распущенность, пьянство и азартные игры.

Переселение Мухаммада в Йасриб дало ему возможность создать новое сообщество, основанное на принципах божественного откровения (Корана). Тон и характер откровения изменились в соответствии с новыми реалиями и задачами. Теперь откровения Мухаммада призывали не просто поклоняться единому Богу, но и строго соблюдать определенные социальные и этические нормы по отношению к единоверцам, Пророку, а также к отдельным личностям и группам, не входившим в мусульманскую общину. Коранические стихи, ниспосланные Пророку в Йасрибе, содержат множество поучений относительно поведения мусульман на людях, дозволенной и недозволенной пищи, семейных отношений, обязанностей мусульманина по отношению к общине. Особое внимание в откровениях Мухаммада йасрибского (мединского) периода его жизни уделяется защите прав слабых и ограничению власти сильных мира сего.

Очевидно, что для осуществления этих установлений нужен был коллектив единомышленников, которые разделяли бы идеи и ценности, провозглашённые Богом через пророка Мухаммада. Общность людей, созданная Мухаммадом на основе этих идей и ценностей, получила название *умма* (буквально «народ» или «община»). К ней присоединились арабийцы, признавшие истинность учения основа-

теля ислама. Так возникла духовная «семья», целью которой было служение Богу, от лица которого выступал провозвестник новой религии. В награду её членам было обещано спасение и благоденствие в будущей жизни. Система ценностей, которая объединила мусульман в *умму*, вступила в резкое противоречие с ценностями языческого бедуинского общества. Если последние подчеркивали индивидуализм и самодостаточность (наряду в приверженностью своему кровно-родственному коллективу), то откровения Мухаммада поощряли смирение, самопожертвование, заботу о неимущих, сострадание к вдовам и сиротам, а также беспрекословное исполнение воли Бога, провозглашённой в Коране. В нём чётко и недвусмысленно проведена граница между *куфром* (дословно – «неблагодарность» [Богу], то есть отрицание новой религии) от *исламом* (то есть «покорности [воле Бога]»). *Ислам*, в свою очередь, требовал от своих последователей веры (*иман*) в единого Бога, ниспосланные им писания, а также в божьих ангелов, назначенных Богом пророков, День страшного суда и жизнь после смерти. Никакого компромисса между *исламом* и *куфром* быть не могло.

По прибытии в Йасриб Пророку пришлось иметь дело с четырьмя основными группами его жителей: 1. «помощники» (*аль-ансар*), то есть члены племен Авс и Хазрадж, которые пригласили его быть третейским судьей в их конфликтах; 2. его мекканские единомышленники-мусульмане, переселившиеся с ним Йасриб (*аль-мухаджирун*); 3. три местных племени, исповедовавших иудаизм; 4. члены племен Авс и Хазрадж, которые отвергли его учение и отказались признать его роль третейского судьи и правителя города. Некоторые из последних сделали вид, что приняли ислам, в надежде получить преимущества от принадлежности к *умме*, которая вскоре стала основной военной и политической силой в йасрибском оазисе и его окрестностях. Однако их приверженность исламу была поверхностной и сиюминутной. В душе они оставались язычниками. Коран именует таких случайных попутчиков мусульман «лицемерами» (*аль-мунафикун*), подчеркивая тем самым, что они признали власть Мухаммада чисто номинально, не веря в его пророческую миссию. Как показали дальнейшие события, «лицемеры» были готовы отречься от него при первых же неудачах.

После того, как все группы йасрибского (мединского) населения признали верховенство Мухаммада, он объявил, что территория города находится под покровительством Бога и его Пророка. Мухаммад наложил запрет на любые враждебные действия и выяснение межплеменных отношений в пределах города. Чтобы закрепить свой статус верховного судьи и правителя, Мухаммад составил документ, получивший в западной востоковедной литературе название «мединской конституции». Она объявила Мухаммада последней инстанцией в конфликтах между группами и отдельными представителями городского населения. Так, согласно «мединской конституции», текст которой дошёл до наших дней:

В случае любого спора или разногласия, которое в дальнейшем может вызвать возмущение, следует обращаться к Богу и Мухаммаду, посланнику (расуль) Бога.

Формирование новой религиозно-политической общины (уммы) в Йасрибе с Мухаммадом в качестве политического и военного лидера повлекло за собой серию конфликтов. Первый возник между мусульманами и мекканскими язычниками; второй – между мусульманами и иудеями Йасриба. Иудеи имели веские причины ставить под сомнение авторитет Мухаммада. Во-первых, их вера не позволяла им принять притязания араба на роль монотеистического пророка. Для этого ему не хватало необходимых качеств, четко оговоренных в священных книгах иудаизма. Не будучи евреем, Мухаммад не мог претендовать также и на роль мессии (евр. *машиах*), появление которого было обещано иудеям в их писаниях. Более того, иудейские племена Йасриба восприняли пересказ Мухаммадом содержания Торы как доказательство его слабого знания их религии. Мусульманские источники сообщают, что некоторые иудеи откровенно насмехались над ним или стремились поставить его в тупик каверзными вопросами. В ответ Мухаммад обвинил иудеев в том, что они «искажили» и «не поняли» истинного смысла своих собственных писаний, впад тем самым в политеизм, как уже не раз делали их предки. Разуверившись в возможности привлечь на свою сторону иудеев Йасриба, Мухаммад, который изначально рассматривал их как своих союзников, резко изменил своё отношение к ним. Теперь он воспринимал их как недоброжелателей и соперников в борьбе за монотеистическое наследие иудейского пророка Авраама (Ибрахи́ма).

Отношение Мухаммада к мекканским язычникам было куда более личным, поскольку они не только высмеивали его учение, но и изгнали его и его соратников из родного города, лишив тем самым средств к существованию. Поскольку мекканские переселенцы в Йасрибе оказались в роли беженцев, они не владели никакой недвижимостью или иным имуществом. Это обстоятельство ставило их в полную зависимость от довольно скудных ресурсов своих единоверцев (*ансаров*) в Йасрибе. У мусульман не оставалось, по сути дела, другого выбора, кроме как нападать на мекканские караваны с целью захвата военной добычи. Их набеги не были просто ответом на преследования мусульман мекканской знатью, но и насущной экономической необходимостью для вновь созданного мусульманского государства. Мекканцы были объявлены врагами Бога и его *уммы*, а их имущество – законной добычей мусульман:

Дозволено [сражаться] тем, которым была объявлена война, ибо они были притеснены. Поистине, Бог может помочь им, изгнанным из своих домов не по праву, лишь только за то, что они говорили: «Господь наш – Аллах»⁵⁰.

По логике Корана, мекканцы активно и умышленно сопротивлялись божественной воле, преследуя тех, кто старался исполнить её. За это они заслужили наказание, которое будет осуществлено не самим Богом в будущей жизни, но прямо здесь и сейчас, руками созданной им общиной единоверников. Эта идея стала важным мотивом в проповеди Мухаммада, после его переселения из Мекки в Йасриб. Согласно ей, Бог способствовал возникновению мусульманской общины в этом городе, дабы она служила инструментом его возмездия тем, кто сознательно и упрямо отказывался подчиниться его воле. Если в откровениях мекканского периода наказание неверных откладывалось до Страшного суда, то в Йасрибе Бог потребовал от мусульман осуществить эту месть безотлагательно, используя свою военную мощь и мужество. При этом Бог обещал мусульманам свою поддержку и вспомоществование. Исполнение этого божественного указа было всего лишь вопросом времени.

Первое нападение на мекканцев было осуществлено небольшим отрядом мусульман в местечке под названием Нахля в 624 году. Оно произошло в священный месяц языческого календаря *раджаб*, в

⁵⁰ Коран, 22:40–41.

течение которого, согласно неписаным традициям арабов-язычников, любые враждебные действия были строго запрещены. Один мекканский караванщик был убит, а перевозимые караваном товары захвачены в качестве трофеев. Поскольку нападение произошло без ведома Пророка, он мог осудить нападавших и вернуть товары мекканцам. Однако после некоторых колебаний, Пророк принял добытое в ходе рейда имущество и распределил его среди своих последователей, процитировав при этом следующее божественное наставление:

Спрашивают они тебя о запретном месяце и [допустимости] сражения в нём. Скажи: «Сражение в нём великий грех, но отвращение от пути Бога, неверие в Него и запретную мечеть⁵¹ и изгнание оттуда её обитателей – ещё более великий грех пред Богом: ведь сепаратизм – хуже убийства!»⁵²

Жребий был брошен. Военный конфликт Мухаммада и его уммы с мекканской верхушкой стал неизбежным. Он вылился в череду военных столкновений, которые продолжались более шести лет. Как можно видеть из процитированного коранического отрывка, откровения Мухаммада раз и навсегда подтвердили верховенство ислама над всеми прежними устоями и ценностями арабов. Процесс разрыва племенных и родственных связей, который начался с *хиджры*, пришёл к логическому завершению. Бог через своё откровение Мухаммаду (Коран) освободил своих последователей от необходимости подчиняться языческим законам доисламской Аравии: их единственной заботой теперь была защита и утверждение своей религии любыми доступными им средствами.

Успех рейда у местечка Нахля вдохновил мусульман Йасриба принять ещё одну экспедицию против мекканцев в том же 624 году. На этот раз её целью стал мекканский караван из Сирии. Однако, получив предупреждение об опасности, караван смог избежать стычки с мусульманами, отклонившись от своего обычного маршрута. Вместо торгового каравана у колодцев урочища Бадр к юго-западу от Йасриба мусульманский отряд из 313 или 314 человек столкнулся с мекканской армией, превосходящий его в два или даже три раза. Как выяснилось, эта военная экспедиция была загодя снаряжена и отправлена из Мекки для защиты её торговых путей от мусульманских набегов.

⁵¹ То есть в мекканское святилище, расположенное вокруг Ка'бы.

⁵² Коран, 2:217 (214 в переводе И.Ю. Крачковского).

У мусульман не было иного выбора, кроме как принять сражение. Ведомое и вдохновляемое Пророком мусульманское войско проявило хорошую дисциплину, отвагу и стойкость. В итоге победа осталась за мусульманами, несмотря на численное превосходство противника. В Коране успех мусульман объясняется чудесным вмешательством ангелов, которые будто бы присоединились к мусульманскому войску в самый решительный момент битвы⁵³. Несколько курайшитских предводителей были убиты, включая главу мекканцев – заклятого врага Пророка и мусульман по прозвищу Абу Джахль (дословно «Отец невежества»). Многие мекканские воины были захвачены в плен. Впоследствии мусульмане Йасриба получили за них большой выкуп.

Битва при Бадре была первой серьёзной военной победой ислама не только как новой религии, но и как военно-политической силы. Она положила начало серии военных побед мусульман над мекканцами и их племенными союзниками. После Бадра нападения мусульман на мекканские караваны стали обычным делом. Так, в следующем, 625 году, большой мекканский караван был захвачен мусульманским отрядом. Успехи мусульман укрепили положение Мухаммада как главы нового государственного образования на территории Аравии. Узнав о них, многие аравийцы пожелали принять ислам и стать членами уммы. Мухаммад воспользовался завоеванным им в боях политическим капиталом, чтобы наказать своих критиков из числа мединских иудеев, которые, как уже было сказано, отвергли его притязания на пророчество. В качестве конкретной меры Пророк приказал изгнать из Йасриба иудейское племя Кайнука, сославшись на якобы имевший место сговор между ними и мекканцами. Племя Кайнука числом около 2000 взрослых человек вынуждено было перебраться в иудейское поселение на севере от Йасриба. Их дома, поля и пальмовые рощи перешли во владение мусульман.

Решительный разрыв Мухаммада с иудеями Йасриба нашел отражение в новых откровениях Мухаммада. Бог пожелал, в частности, чтобы мусульмане изменили направление своей молитвы. Отныне им было велено обращать свои лица не к Иерусалиму, как прежде, а к Мекке, точнее к её главному святилищу, Ка'бе:

⁵³ Там же 8:9.

Вот скажут глупцы из народа: «Что отвратило их от киблы⁵⁴, которой они держались?». Скажи: «Богу принадлежит и восток и запад, Он ведет, кого хочет, к прямому пути!». И так Мы⁵⁵ сделали вас общиной средней⁵⁶, чтобы вы были свидетелями относительно людей и чтобы посланник был свидетелем относительно вас. И Мы сделали киблу, которой ты держался, только для того, чтобы выяснить, кто следует за посланником среди обращающихся вспять⁵⁷.



Мечеть в современной Медине, в которой, согласно мусульманскому преданию, Пророк получил указание Бога изменить направление молитвы с Иерусалима на Мекку

⁵⁴ Кибла или кыбля означает направление, к которому мусульмане обращаются, совершая молитвы.

⁵⁵ Здесь, как и во многих других местах Корана, Бог говорит о себе во множественном числе, используя так называемое «царственное мы».

⁵⁶ Или «умеренной», то есть свободной от крайностей.

⁵⁷ Коран 2:136–138.

Тем самым священный статус Ка‘бы получил непререкаемое божественное подтверждение. Более того, она была объявлена местом поклонения единому Богу, построенным самим Авраамом (Ибрахимом) и его сыном Ишмаэлем (Исмаилом). Тем самым, бывший центр языческого культа был привязан к священной истории монотеизма в целом. Авраам был объявлен ни иудеем, ни христианином, а человеком «предавшим себя» (*муслим*) воле своего Творца. В результате, роль Авраама как провозвестника единобожия также получила недвусмысленное кораническое подтверждение⁵⁸.

Паломничество (*хаджж*) к мекканскому святилищу было объявлено неотъемлемой частью мусульманской веры и ритуала. Мусульманский пост в месяц *рамадан*, в течение которого Мухаммад получал свои первые откровения и в котором была выиграна битва при Бадре, пришёл на смену иудейскому посту «искупления» (евр. *йом киппур*), отмечавшемуся ранее в лунном месяце [*аль-*]мухаррам. Хотя двум оставшимся иудейским племенам Йасриба было позволено исповедовать свою религию, они вынуждены были признать превосходство ислама и принять его глашатая в качестве своего верховного правителя. Мухаммад утвердил себя как гарант их безопасности и посредник в отношениях с другими группами городского населения. Зависимое и приниженное положение иудеев Йасриба было чревато конфликтом, который не замедлил проявиться в момент кризиса.

Кроме неприятия со стороны иудейского населения Йасриба, Мухаммад столкнулся со скрытой враждой так называемых «лицемеров» (*аль-мунáфику́н*) – язычников Йасриба, которые на словах приняли ислам, особенно после первых успехов *уммы*, но в глубине души оставались верными своим племенным традициям и ценностям. Их предводителем мусульманская традиция называет Ибн Убайя (ум. в 631 г.) из йасрибского племени Хазрадж. Коран содержит многочисленные угрозы в адрес «лицемеров» (см., например, *суру* 63), представляя их как своего рода «пятую колонну» в составе мусульманского государства. В частности, Коран весьма красноречиво обвиняет «лицемеров» в словоблудии и предательстве интересов *уммы*:

Они обратили свои клятвы в прикрытие и отклонились от пути Бога. Поистине, скверно то, что они делают! Их деяния – результат того, что они уверовали, а потом отреклись; на их сердца была по-

⁵⁸ Там же, 2:125–129.

*ложена печать, и они не разумеют. А когда ты их увидишь, тебя восхищают их фигуры. Если они говорят, ты слушаешь их слова, точно они столпы приставленные. Они принимают всякий выкрик как направленный [лично] против них. Они – враги, берегись же их! Пусть Бог поразит их, до чего же они обольщены!*⁵⁹

Невзирая на козни внутренних и внешних противников, построение нового мусульманского государства продолжалось. Они не смогли подорвать авторитет Пророка и серьёзно навредить его делу.

Мухаммад как глава первого мусульманского государства и как человек

Авторитет Мухаммада не только как религиозного проповедника, но также как государственного деятеля, военачальника и законодателя рос изо дня в день. Будучи предводителем *уммы*, он имел право на одну пятую часть трофеев, завоёванных во время набегов на мекканские караваны или захваченных на поле битвы. Мухаммад использовал их для содержания своей семьи, а также неимущих и сирот из числа своих приверженцев. Особый статус Мухаммада был подтвержден кораническими откровениями, которые позволяли ему брать больше, чем четырёх жен, полагающимся остальным мужчинам *уммы* (при условии, что они могли их содержать). Как показывает анализ исторических хроник, Мухаммад использовал браки с женщинами разных кланов и племен, чтобы закрепить свои военно-политические союзы. Об этом косвенно говорит тот факт, что только одна его жена, Аиша, дочь его будущего преемника Абу Бакра, была девственницей в момент замужества. Супруги Пророка обладали правом на особое обхождение и уважение со стороны остальных мусульман. Они, в свою очередь, должны были соблюдать правила, специально оглашённые для них в коранических откровениях, которые получал их супруг. От них требовалось, в частности, чтобы они, по мере возможности, находились в своих жилищах, не позволяли себе легкомысленных поступков и общались с посетителями-мужчинами только «из-за занавеса» (*хиджаб*)⁶⁰.

⁵⁹ Там же, 63:2–4.

⁶⁰ Там же, 33:33; см. также 33:32.

Хотя Мухаммад и пытался равномерно распределить свою любовь среди своих жён, после смерти Хадиджи жизнерадостная и весёлая Аиша явно стала его любимицей. Его любовь к Аише проявилась, в частности в том, что он отверг обвинения в измене, которые выдвинул против неё «лицемер» Ибн Убай. Поводом к этому обвинению стал случай, когда Аиша случайно отстала от каравана и провела ночь в компании подобравшего её молодого бедуина. Тогда даже ближайший соратник и родственник Мухаммада, Али, похоже, поверил распушенным Ибн Убайем слухам. Мухаммад, тем не менее, отверг его совет развестись с Аишей, чья невинность вскоре была подтверждена божественным откровением:

Отчего, вы, верующие, как мужчины, так и женщины, услышав это, не подумали про себя хорошо и не сказали: «Это – явная ложь»?

Отчего они [обвинители] не привели четырех свидетелей в этом?

*А если они не привели свидетелей, то они в глазах Бога – лжецы*⁶¹.

Мухаммад сохранил свою любовь к Аише до конца своих дней и, как пишут его биографы, скончался у неё на руках⁶².

Став главой сначала общины Йасриба (будущей Медины), а затем и мусульманского государства, выросшего на её основании, Мухаммад продолжал жить простой и скромной жизнью, не позволяя себе роскоши. Источники сообщают, что Пророк ел весьма умеренно и скромно, делясь своей пищей с нуждающимися. Он даже сам стирал и латал свою одежду. Поскольку его последователи постоянно нуждались в руководстве и наставлении, двери дома Пророка были открыты для посетителей. Мухаммад с готовностью отвечал на их бесконечные вопросы о новой вере и образе поведения верующих. Его устным наставлениям по самым различным вопросам, а также его личным предпочтениям в поведении, одежде и еде суждено было стать вторым после Корана источником мусульманского вероучения. Они получили название «обычай Пророка» (*суннат ан-наби*).

⁶¹ Там же, 24:12–13.

⁶² Более подробно о жизни Аиши и её роли в раннем мусульманском государстве, см. Denise Spellberg, *Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, Columbia University Press: New York, 1994; в шиитских источниках Аиша обычно изображается в негативном свете; см. Ali Bahrami-an (Trans. Matthew Melvin-Koushki), "A'isha" in *Encyclopedia Islamica*. Editors-in-Chief: Wilferd Madelung and Farhad Daftary. EEE...J. Brill: Leiden; online edition: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica>.

Битва при Ухуде

После битвы при Бадре верхушка племени Курайш всерьёз обеспокоилась растущим влиянием Мухаммада не только в Йасрибе, но также среди многочисленных арабских племен Хиджаза. Спустя три года после переселения в Йасриб глава уммы приобрёл военную силу и политическое влияние, которые ставили под угрозу торговлю курайшитов с Сирией, не говоря уж об унижении в глазах своих племенных союзников, которое они испытали в результате поражений от мусульман на поле боя. В 625 году вожди курайшитов решили покончить с Мухаммадом и его государством раз и навсегда. Они снарядили военную экспедицию против Медины, которая состояла из трёх тысяч всадников, возглавляемых Абу Суфьяном б. Харбом – главой многочисленного и зажиточного курайшитского клана бану Умайя (омейядов). Согласно первоначальному плану, Мухаммад и его сподвижники должны были переждать осаду за стенами города. Однако, срубив финиковые пальмы и грозя уничтожить зреющий в полях новый урожай, мекканцы заставили их покинуть свои укрепленные позиции и сойтись с осаждающим войском в открытом бою. Битва развернулась рядом с горой Ухуд – в пяти километрах к северу от города. Хотя мусульман было значительно меньше (в соотношении примерно один к трём), поначалу они сумели успешно отбить атаку мекканцев. Увидев бегство последних и движимые желанием захватить их военный обоз, часть мусульман оставила свои позиции на фланге. Заметив брешь в их рядах, талантливый мекканский военачальник Халид б. аль-Валид направил туда свою конницу. Мусульмане были рассеяны и в беспорядке отступили. Около семидесяти из них, включая дядю Мухаммада Хамзу, пали в бою. Мухаммад был ранен в лицо, но сохранил присутствие духа и сумел спасти своих сторонников от неминуемого истребления. Пока воины-курайшиты торжествовали победу, сопровождавшие их женщины осквернили тела павших мусульманских воинов. Хинд, жена мекканского предводителя Абу Суфьяна, вырезала печень из тела павшего дяди Мухаммада, Хамзы, и съела её сырой. Это стало её мстью Хамзе за гибель её отца в битве при Бадре годом ранее. Празднуя поражение противника, Хинд сделала и надела на себя ожерелье из ушей и носов убитых мусульманских воинов. Тем не менее, мекканские вожди не сумели увенчать свою победу при Ухуде окончательным разгромом мусульманского воинства и захватом Йасриба.

Возможно, они были обессилены тяжёлой схваткой при Ухуде или же просто опасались понести тяжёлые потери, штурмуя хорошо укрепленный город. В итоге, престиж курайшитов был частично восстановлен, а их убитые отомщены. Вместе с тем, их главная цель – разгром мусульманского государства – не была достигнута. Вскоре после ухода курайшитского войска, Мухаммад расправился с иудейским племенем бану Надир, которое он обвинил в тайном сговоре с мекканцами. Мусульмане захватили жилища и пальмовые рощи иудеев, а их самих изгнали из города. Примерно в это же время Пророк, согласно его биографам, получил ряд откровений, осудивших «лицемеров» за их бездействие и трусость во время битвы при Ухуде⁶³. Тем не менее, поскольку эти откровения не оговаривали конкретного наказания для виновных, «лицемеров» на время оставили в покое.

Битва у рва

В 627 году, спустя два года после битвы при Ухуде, мекканская верхушка осознала, что мусульманское государство в Йасрибе вовсе не ослабевает, а наоборот становится всё более могущественным. Более того, оно превратилось в главную угрозу влиянию и самому существованию курайшитов. Чтобы покончить со своими мусульманскими недругами, курайшитская знать созвала своих многочисленных союзников-бедуинов, чтобы дать мусульманам решающий бой. В апреле 627 года десяти тысячная армия курайшитов и их племенных союзников осадила йасрибский оазис. Пытаясь нейтрализовать кавалерию мекканцев, мусульмане выкопали рвы вокруг наиболее уязвимых частей города. Этот тактический ход дал название всему сражению, которое вошло в историю как «Битва у рва». Около месяца город успешно держал оборону. Не готовая к столь длительной и изнурительной осаде, мекканская военная коалиция начала разваливаться. После того, как её один за другим покинули союзники-бедуины, курайшитскому руководству не оставалось ничего другого, кроме как снять осаду и вернуться в Мекку.

Уход мекканской армии из-под стен мусульманской столицы дал повод мусульманам расправиться с иудейским племенем Курайза, которое Мухаммад обвинил в тайном сговоре с противником. Его гнев

⁶³ Например, Коран 3:116–125.

имел под собой основания. Ранее изгнанные из Йасриба иудеи активно поддерживали курайшитскую коалицию. Мужчин племени Курайза ждало жестокое наказание: их согнали на рыночную площадь города, обезглавили и похоронили в предварительно выкопанных братских могилах. Их семьи были обращены в рабство.

Мухаммад и бедуины Аравии

После Битвы у рва и уничтожения последнего иудейского племени Йасриба врагов в городе у Мухаммада больше не оставалось. Городское население беспрекословно признало его верховным правителем города и его окрестностей. Теперь перед Мухаммадом встала новая задача: договориться с бедуинскими племенами Аравии с целью создания военно-политической коалиции в противовес мекканцам и их племенным союзникам. Эта цель была достигнута частично добровольным обращением племен в новую религию, а частично умелой дипломатической игрой на племенных разногласиях и амбициях. Процесс признания бедуинами верховенства мусульман Йасриба начался ещё до Битвы при Ухде и продолжался вплоть до окончательной победы ислама в Аравии. Во многих случаях Мухаммад выступал как третейский судья в племенных спорах, даже если стороны не признавали его за пророка. Будучи дальновидным политиком, поначалу Мухаммад разрешил племенам исповедовать любую веру. От них требовалось одно – стать союзниками йасрибской *уммы*. Такого рода соглашения о военно-политическом союзе были заключены, в частности, с племенами арабов-христиан, проживавших на севере Аравийского полуострова. Одновременно из мусульманской столицы были отправлены делегации к племенам западной и южной Аравии. Задачей мусульманских посланников было обращение бедуинских племен в ислам, обучение их его основам, а также обеспечение сбора мусульманского налога (*закят* или *садака*) на нужды общины, который затем отправлялся в Йасриб. Отношение *уммы* к иудейским племенам Аравии было, как сказано выше, совсем иным. Мусульманские правители не видели в них надежных партнеров и потому предложили им признать себя подданными мусульманского государства в обмен на подушную дань, получившую название *джизья*. Отказ платить налоги (будь то *закят* или *джизья*) рассматривался Мухаммадом и его

окружением как нарушение договора. К нарушителям направлялись карательные отряды из отборных мусульманских воинов. В качестве поощрения союзническим племенам предлагалось участие в военных набегах мусульман, которые после провала мекканской экспедиции против *уммы* в 627 году обычно были успешными и прибыльными.

Завоевание Мекки и победа мусульманского государства

Коалиция племен, столь кропотливо созданная Мухаммадом и его ближайшими сподвижниками после переселения в Йасриб, не смогла бы сохранить единство, пока существовал главный соперник *уммы* – курайшиты Мекки. Победа над ними была необходима мусульманам для установления безраздельного контроля над жизненно важными торговыми путями в Йемен и Сирию. Для достижения этой цели были использованы как дипломатические, так и военные средства.

В 628 году Мухаммад объявил о своем намерении совершить паломничество (*хадж*) к мекканскому святилищу. Этот жест можно было рассматривать одновременно и как скрытый намек мекканским вождям на неизбежность победы мусульман, и как желание Пророка показать противнику, что он был готов сохранить статус Мекки как главной религиозной святыни Западной Аравии. Сопровождаемый войском примерно в 1400 человек и стадом верблюдов, предназначенных для жертвоприношения в ходе паломничества, Мухаммад прибыл в окрестности Мекки в марте 628 года. Он разбил лагерь в местечке под названием аль-Худайбия. Мекканцы отправили к нему группу парламентёров с целью убедить его не входить в священный город в этом году. Мекканские правители сознавали, что после неудачи, которую они потерпели у стен Йасриба годом ранее, вступление Мухаммада в Мекку окончательно лишило бы их авторитета в глазах их бедуинских союзников. Чувствуя слабость противника, сподвижники Мухаммада убеждали его предпринять решающий штурм Мекки. После некоторых колебаний Мухаммад всё же решил заключить договор с мекканцами, который вошел в историю *уммы* как «худайбийский». По его условиям, мусульмане отказывались от *хаджжа* в этом году, но сохраняли за собой право вернуться в будущем. Мекканцы, в свою очередь, обязывались освободить город, чтобы позволить мусульманам беспрепятственно исполнить обряды *хаджжа*. Бедуин-

ским племенам Хиджаза было дозволено присоединиться к любой из сторон, не опасаясь возмездия со стороны своих бывших союзников. Хотя мусульманам пришлось пойти на некоторые уступки (а именно, вернуть членов племени Курайш – в основном несовершеннолетних и женщин, которые ранее присоединились к *умме* без разрешения их опекунов), в целом худайбийский договор был более выгоден мусульманской стороне. Он недвусмысленно продемонстрировал возросший престиж *уммы* на арабийской политической сцене. Благодаря мудрому дипломатическому шагу, Мухаммаду удалось склонить на свою сторону многих бывших союзников мекканцев из числа бедуинов Хиджаза.

В ходе «стояния» мусульман в местечке аль-Худайбия произошло важное в символическом плане событие. Узнав о якобы имевшем место предательстве со стороны мекканцев – что впоследствии оказалось ложным слухом – Мухаммад созвал своих последователей и потребовал, чтобы те присягнули ему на верность. Эта клятва, которая скреплялась ритуальным рукопожатием, получила название *бай'а(m)* (букв. «делка»). Ей суждено было стать парадигматическим (то есть постоянно воспроизводимым на словах и на практике) элементом мусульманской религиозной и политической жизни. Ритуал *бай'а* будет повторяться снова и снова на протяжении всей последующей истории *уммы*, например, во время присяги мусульман на верность преемникам Пророка (*халифам*) и, позднее, во время присяги мусульман на верность любому вновь пришедшему к власти мусульманскому правителю. Практическим результатом худайбийского договора стало паломничество в Мекку, которое Мухаммад и около двухсот его последователей совершили в 629 году. Спустя семь лет после изгнания Пророк наконец вернулся в свой родной город, причем не как униженный проситель, а как паломник, окружённый преданными сподвижниками.

Однако, прежде чем это произошло, Мухаммаду пришлось урезонивать своих чрезмерно рьяных сторонников, которые считали, что он должен был захватить Мекку, а не договариваться с язычниками. Пророк поспешил направить их рвение против другого противника – иудеев богатого оазиса Хайбар, которые ранее дали убежище иудейским изгнанникам из Йасриба. После продолжительной осады Хайбар сдался на милость победителя (628 год) отчасти по причине

внутренних распрей, которые начались среди его защитников. Мусульмане захватили много трофеев, включая оружие, столь нужное для дальнейших завоеваний.

В 630 году стычка между бедуинскими союзниками курайшитов и мусульманами дала последним повод аннулировать худабийский договор. Мухаммад собрал всех своих союзников-бедуинов (к этому времени весьма многочисленных) и осадил Мекку. Оставленные своими бывшими союзниками мекканцы были более не в состоянии оборонять город. Их представитель Абу Суфьян из курайшитского клана Омейядов явился в лагерь Мухаммада, чтобы принять ислам и присягнуть на верность его Пророку. В обмен на мирную капитуляцию Мухаммад даровал амнистию почти всем мекканцам. На этот раз Пророк вошел в священный город Аравии не как смиренный паломник, а как его новый правитель. Мекканское святилище было очищено от всех идолов и священных камней. По преданию, именно в этот момент Мухаммаду был продиктован знаменитый *айят* из Корана:

*Пришла истина, и исчезла ложь; поистине, ложь [всегда] преходяща*⁶⁴!

Курайшитская знать отныне признала верховенство Мухаммада и вместе с мусульманами приняла активное участие в походах против бедуинских племен, которые все ещё отказывались подчиниться умме. Мухаммад наградил своих бывших врагов столь щедро, что это вызвало недовольство среди ветеранов мусульманского движения. Оазис ат-Таиф, главный торговый конкурент Мекки, пал после продолжительной осады. Хотя Мекка стала теперь мусульманским городом, резиденция Мухаммада и его главные военные силы оставались в Йасрибе. Он неизменно возвращался в этот город после своих военных походов.

Об этих походах надо сказать отдельно. Летом 630 года Мухаммад повёл свою армию в сторону сирийско-византийской границы. Это была уже вторая попытка мусульман начать военную экспансию в этом направлении. Годом ранее трехтысячная мусульманская экспедиция была разбита возле города Мута, расположенного на территории сегодняшней Иордании. Возглавляемая Мухаммадом экспедиция прибыла в городок Табук в северо-западной Аравии. Некоторые местные бедуинские племенные вожди были настолько впечатлены

⁶⁴ Там же, 17–81.

мусульманской военной мощью, что поспешили предложили своё союзничество Пророку. Практически вся Аравия стала теперь вотчиной мусульманского государства.

Военные походы мусульман на север имели своей целью расширить сферу влияния Йасриба в первую очередь за счет аравийских племен, находившихся на службе Византийской и Сасанидской империй. Политику военной экспансии под знаменем ислама продолжили преемники Мухаммада (халифы), при которых было осуществлено завоевание византийских территорий в Сирии и Египте, а также полностью покорен сасанидский Иран.

В десятый год по *хиджре* (632 год) Мухаммад совершил своё последнее паломничество к мекканской святыне, в ходе которого ритуалы *хаджжа* получили исламское оформление и стали неотъемлемой частью мусульманской религии. Этот последний *хаджж* Пророка позже получил название «Прощального паломничества». В долине Арафат в окрестностях Мекки Пророк обратился к своим сторонникам с речью, в которой призвал их к единению и взаимовыручке. Ка'ба была провозглашена местом поклонения единому Богу, основанным Авраамом (Ибрахимом) и его старшим сыном Ишмаэлем (Исмаилом). Арабам-язычникам, отказавшимся принять ислам, было запрещено совершать *хаджж*, который отныне стал исключительно мусульманским обрядом.

В 632 году, вернувшись в Йасриб, Мухаммад заболел и вскоре умер на руках у Аиши. Большинство мусульманских источников утверждают, что Пророк не успел назначить себе преемника. Согласно мусульманскому преданию, Умар – близкий друг и соратник Мухаммада – отказался смириться с его смертью и даже потерял дар речи от горя. Более опытный и уравновешенный Абу Бакр, убедившись, что Пророк действительно мёртв, вышел к людям с исторической фразой:

О люди, если кто-нибудь из вас поклонялся Мухаммаду, то Мухаммад умер; если кто-то поклонялся Богу, то Бог жив и бессмертен!

Пророк был похоронен в своём доме, на том самом месте, где он скончался. Началась новая эпоха в жизни созданной им общины.

Заключение

Осуществленная Мухаммадом «религиозная революция» часто рассматривается –

вполне правомерно – как уникальное событие в истории человечества. В течение одного десятилетия (622–632 гг.) по преимуществу языческое общество Аравии претерпело поистине коренные изменения: на полуострове сложилась новая религия и были созданы зачатки новой культуры и новых общественных отношений. В течение последующих двух десятилетий Ближний Восток и Северная Африка испытали не менее разительные трансформации: земли ранее непобедимых империй – Византийской и Сасанидской – были покорены победоносными армиями арабов, буквально «выплеснувшихся» за пределы Аравийского полуострова. Победители принесли покорённым народам идеи и ценности, которые легли в основу новой цивилизации. Столь драматические и, по историческим меркам, стремительные изменения не поддавались рациональному объяснению. Приверженцы ислама тогда и поныне склонны объяснять победы мусульманского оружия вмешательством божественных сил. По их понятию, триумф *уммы* был ничем иным как неотвратимым осуществлением божественного предначертания. Иными словами, Бог даровал мусульманам победу в награду за их преданность истинному единобожию Авраама (Ибрахима) и тех пророков-единобожников, которые последовали за ним. Учение Мухаммада явилось последним звеном в этой цепи пророчества, начавшейся с обращения в единобожие пророка Авраама.

Впрочем, вовсе необязательно быть мусульманином, чтобы принять идею божественного предначертания. Многие ближневосточные христиане, которые воочию наблюдали победы мусульман, сочли их божественным наказанием, наложенным Богом на христианскую общину за её греховность, разобщенность и отход от учения Иисуса Христа. Таким образом, идея божественного предначертания (или провидения) присутствует и в христианском объяснении триумфа ислама, правда, причины приводятся совсем иные.

Вопросы к размышлению

Если отказаться от идеи божественного предначертания, следует предложить взамен альтернативные объяснения. Опираясь на знания, почерпнутые из прочитанного материала и любой иной исторической и религиоведческой литературы, предложите и обоснуйте собственное понимание побед мусульман как внутри Аравии, так впоследствии и за её пределами. В своём объяснении вы можете использовать теории широких общественных трансформаций, предлагаемые марксизмом, веберизмом (то есть учением Макса Вебера), мальтузианством (то есть демографической концепцией Томаса Мальтуса) и географическим детерминизмом, представленном, в частности, Джаредом Диамондом.

Глава 3

Мусульманская община после Мухаммада

Праведные халифы и арабские завоевания

После смерти основателя мусульманской общины довелось пережить глубокий кризис, точнее, целую серию кризисов. Само её существование порой оказывалось под угрозой. Наиболее серьёзная проблема возникла на почве споров о преемнике Мухаммада, который не оставил, во всяком случае, по мнению большинства, чётких распоряжений относительно того, кому и в каком виде должно было перейти главенство в *умме* после его ухода. Как только весть о смерти Пророка достигла ушей его последователей, назрел конфликт между «помощниками» Пророка (*аль-ансар*) из числа жителей Йасриба и «эмигрантами» (*аль-мухаджирун*) – мусульманами из Мекки, которые переселились в Медину, дабы избежать гонений со стороны мекканских язычников. Разногласия между этими двумя группами мусульман грозили привести к избранию ими двух разных лидеров и, как результат, к последующему расколу общины на «мекканскую» и «йасрибскую» (мединскую) ветви. Если бы такое действительно произошло, то единство молодой мусульманской общины было бы необратимо разрушено.

Были также и внешние угрозы существованию *уммы*. Новость о смерти Мухаммада вызвала появление в разных частях Аравии его подражателей, утверждавших, что их также наставляет Бог, и что они являются его пророками. Проповеди таких подражателей, которых мусульманские источники именуют «лжепророками», грозили подорвать с таким трудом завоеванный исламом статус религии если не всех арабов, то, по крайней мере, большинства из них. Параллельно с этой опасностью возникла и другая: многие союзники мусульманской общины из числа бедуинов, которые ранее заключили с Мухаммадом договоры, признававшие его пророческую миссию и политическое верховенство, не считали себя обязанными сохранять верность его преемнику. На практике это выразилось в их отказе платить обязательный налог (*закят* или *садака*) в казну мусульманской общины Медины. Некоторые бедуинские племена поспешили разорвать свои прежние вассальные отношения с общиной, созданной Мухаммадом,

в то время как другие согласились остаться в её составе при условии, что их освободят от уплаты *закята*. Такое поведение племён вполне соответствовало присущему им издревле желанию быть независимыми от любых внешних сил и политических образований. Отказываясь платить *закят* новому главе мединской *уммы*, вожди племён надеялись восстановить свою былую независимость. С появлением «лжепророков» в различных областях Аравии бедуинские племена получили удобный повод оправдать свой отход от ислама, приняв их религиозные учения.

Зреющий раскол между мусульманами Мекки и Медины был предотвращен благодаря решительным действиям Абу Бакра и Умара, которые призвали своих единоверцев сохранить единство вопреки кризису. Пока родственники Пророка, включая его двоюродного брата Али, готовили его тело к захоронению, Абу Бакр и Умар поспешили на стихийное собрание его мединских сподвижников (*ансаров*), которые готовились избрать своего собственного предводителя. В ходе обсуждения кандидатур Умар публично принёс присягу Абу Бакру, а затем сумел убедить мусульман последовать его примеру, дабы сохранить единство *уммы*. Его уверенность в своей правоте и личный авторитет сыграли решающую роль в этом поворотном для *уммы* событии. Свою роль, возможно, сыграл также религиозный престиж курайшитов как опекунов мекканского святилища и зрителей *хаджжа*. Новый курайшитский предводитель мусульман получил наименование *халифа*. Это слово имеет несколько возможных переводов: «последователь», «наместник» или «наследник» Пророка. Как вскоре стало ясно, далеко не все мусульмане согласились с этим решением, получившем в последующей мусульманской традиции название «сколопалительного» (*аль-фальта*)⁶⁵.

Преодоление внешних вызовов мусульманской общине потребовало от неё больших усилий и времени. Для того, чтобы вернуть своих бывших бедуинских союзников в лоно ислама, мусульманам пришлось вести так называемые «войны с вероотступничеством» (*ридда*). Они длились с 632 по 634 гг. и закончились решительной победой мусульманского оружия. Большая заслуга в этой победе принадлежит Халиду б. аль-Валиду, талантливому стратегу, который,

⁶⁵ См., например, Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad*, Cambridge University Press: Cambridge, 1997, pp. 29–30.

как упоминалось выше, отличился в битве при Ухуде, воюя, однако, на стороне мекканцев. Позже он принял ислам и преданно служил мусульманам, заслужив почетный титул «Меч Бога» (*сайф Аллаха*). Совершив ряд успешных военных походов против отколовшихся от *уммы* племён, Халид б. аль-Валид заставил их признать власть халифа Абу Бакра и возобновить выплату *закята*. Халиду удалось подавить выступление «лжепророка» Мусайлимы в области Йамама в центральной Аравии. В решающей битве в «Саду смерти», названном так из-за большого числа потерь с обеих сторон, силы Мусайлимы были рассеяны, а сам он пал в рукопашной схватке. Выступление Мусайлимы было, пожалуй, самым серьезным испытанием для мусульманской общины, так как им руководил не просто племенной вождь, стремящийся обрести независимость и избавиться от выплаты налога правителям Медины, а человек, выступавший от имени Бога с посланием, похожим на проповедь пророка Мухаммада. Как и мекканский посланник божий, Мусайлима имел своё собственное святое писание, а также серьёзные материальные и политические ресурсы для его распространения среди арабов восточных областей полуострова. Его разгром стал большим успехом мусульманского государства. Такая же участь постигла ранее выступление йеменского «лжепророка» по имени Абхалья аль-Асвад («Чёрный»), убитого накануне смерти Пророка в Сане⁶⁶. Ещё один «лжепророк» Туляйха (Тулайха) рассказывался во время правления Умара, был помилован и принял участие в завоевании Ирана, где пал на поле боя в 642 году⁶⁷.

За время двухлетнего правления Абу Бакра вся Аравия постепенно перешла под контроль мусульман. Отколовшиеся от *уммы* племена вновь признали верховную власть мусульман Медины и возобновили выплату *закята* в мусульманскую казну. Некоторым было приказано прислать в Медину по несколько своих соплеменников в качестве гаранта своего дальнейшего подчинения власти преемника Пророка (халифа). Войны отступничества (*ридда*) стали важным этапом начатого Мухаммадом процесса политической консолидации, в результате которого мусульманские правители, утвердившиеся в Медине, сумели

⁶⁶ W. Montgomery Watt, "Al-Aswad", *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed.; online edition: <http://referenceworks.brillonline.com>.

⁶⁷ Ella Landau-Tasseron, "Tulayha", *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed.; online edition: <http://referenceworks.brillonline.com>.

установить свою власть над всем Аравийским полуостровом. Любопытно то, что новое государство, основанное оседлым племенем караванных торговцев, достигло практически полного суверенитета над кочевнической частью аравийского населения, до той поры успешно избегавшего подчинения каким-либо внешним силам⁶⁸.

Бразды правления Аравией взяли в свои руки представители новой правящей элиты, состоявшей из мекканских курайшитов, мединских *ансаров* и их бедуинских союзников. Они не замедлили использовать обретенные ими политические, человеческие и материальные ресурсы для завоевания соседних земель. Целью завоевательных походов мусульман (*магази*) стали поначалу Сирия и Ирак. Практически одновременно мусульманские военачальники обратили свои взоры на Египет. Покорив все эти земли, мусульманское государство под руководством преемников Пророка (халифов) получило необходимый трамплин для завоевания всего Ближнего Востока, Северной Африки, Иберийского полуострова, Ирана и Средней Азии.

Завоевательные походы при халифе Умаре

Уже больше чем сто лет западные и российские историки живо обсуждают причины, позволившие «полудиким», «нецивилизованным» арабам покорить всё Средиземноморье и близлежащие земли. Успех завоеваний обычно объясняют демографическими, экономическими, политическими и военными факторами. Широкое хождение получила теория «демографического взрыва» среди арабов, побудившего их начать массовый исход из Аравии на ближайшие территории. Другие отмечают благоприятное (конечно же, для арабов) стечение обстоятельств: объединение арабских племён под флагами новой религии совпало с ослаблением Византийской и Сасанидской империй вследствие затянувшейся войны между ними, а также опустошительных эпидемий на их территориях. Многие исследователи склонны подчёркивать решающую роль ислама в объединении взаимно враждебных племен Аравии и их желание распространить новую религию среди своих соседей. Сочетание этих и других факторов, по мнению западных и российских учёных, позволило арабам стать новыми властителями Ближнего и Среднего Востока, а затем и обширных террито-

⁶⁸ Fred Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press: Princeton, NJ, 1981, p. 89.

рий, простирающихся от Африки до Китая. Как бы то ни было, факт остается фактом – несмотря на свою культурную, материально-техническую и организационную отсталость, выходцы из Аравии сумели одержать победу над своими, казалось бы, непобедимыми имперскими соседями, которых с полным правом можно считать двумя «супер-державами» того времени⁶⁹.

Как отмечалось ранее, арабо-мусульманская экспансия на север была логическим завершением объединения аравийских племён под началом новой правящей верхушки, которая действовала от имени и во имя монотеистической религии, основанной пророком Мухаммадом. Важно то, что руководящая верхушка мусульманской общины происходила в основном из городской среды (Мекка, Медина и, в меньшей степени, оазис ат-Таиф), в то время как признавшие её власть (добровольно или принудительно) аравийские племена были по большей части кочевниками или полукочевниками. Этот факт, помимо всего прочего, ставит под сомнение расхожее представление об исламе как о религии «свободных кочевников», которая будто бы возникла в противовес иерархическим, оседлым обществам близлежащих империй⁷⁰.

Основанное Мухаммадом и его последователями государство поначалу включало в себя как мусульманские, так и христианские племена арабов. Любопытно, что в начале арабских завоеваний арабы-христиане, несмотря на своё иноверие, рассматривались как полноценные члены мусульманского государства и военные союзники. Самым видимым символом их особого статуса было освобождение от подушного налога (*джизья*), возложенного на прочих христиан (равно как и иудеев), живущих под покровительством мусульманского государства. Поскольку многие племена на севере Аравийского полуострова жили на землях Сасанидской или Византийской империй и были связаны с ними договорными отношениями, любая попытка мусульман Медины привлечь их на свою сторону была чревата конфликтом, ибо она неизбежно предполагала вторжение аравийцев в сферу имперских интересов.

⁶⁹ Watt and Bell, *Introduction*, pp. 2–3.

⁷⁰ См., например, http://historick.ru/view_post.php?id=44&cat=5. Дата: 2014–02–11.

Найти идеологические оправдания завоевательных походов против двух соседних империй не составило труда. Хотя многочисленные коранические призывы сражаться с теми, кто отказался признать истинность послания Мухаммада и подчиниться воле Бога были изначально направлены против мекканских язычников и иудеев Йасриба, теперь они были переосмыслены как призыв к мусульманам вести войну против любых противников и соперников новой религии. Коран (33:26–27) недвусмысленно обещал своим последователям победу над «людьми [священной] книги» (т.е. иудеями и христианами), их пленение, а также завладение «их землями, жилищами, и достоянием»⁷¹. Более того, как отмечалось, уже сам Мухаммад направил как минимум две экспедиции к южным границам Сирии и Палестины, тем самым создав прецедент, которым его наследники не замедлили воспользоваться в своей собственной политике.

Умирая, Абу Бакр назначил своим преемником Умара, верного соратника Мухаммада, который проявил себя как способный политик и умелый военачальник. Его военные заслуги и его роль как главы арабийского арабо-мусульманского войска нашли отражение в его новом титуле. Если Абу Бакра, по-видимому, именовали просто халифом, т.е. «преемником» или «наместником [Пророка]», Умар стал одновременно и халифом, и «[военным] предводителем верующих» (*амир аль-му'минин*). В отличие от Пророка, Умар не мог утверждать, что он получает откровение непосредственно от Бога, поскольку к тому времени было признано, что они прекратились со смертью основателя ислама. Однако, будучи одним из первых курайшитов, обращенных в ислам, а также близким сподвижником Пророка, он провел с ним много времени и потому был хорошо осведомлён о его обычаях и решениях. Это давало Умару право говорить от имени Пророка, ссылаясь на своё знание его «обычая» (*сунна*). Облечённый этим знанием, второй халиф мог использовать его для истолкования воли Бога по отношению в общине верующих в настоящей момент и, основываясь на этом толковании, строить политику молодого мусульманского государства. Его решения, похоже, считали авторитетными и окончательными большинство мусульман: по крайней мере, никто открыто не решался перечить Умару, пока он был жив. Помимо близости к Пророку, авторитет Умара основывался также на его выдающихся личных

⁷¹ Bonner, *Jihad in Islamic History*, pp. 60–61.

достоинствах как воина и преданного защитника ислама в то время, когда тот был ещё религией преследуемой горстки монотеистов Мекки. Однако даже такой могучей и многосторонней личности, какой был Умар, было недостаточно, чтобы справиться с многочисленными проблемами и конфликтами, с которыми столкнулось быстро растущее мусульманское государство. Умару и его окружению необходимо было создавать, практически с нуля, новые административные структуры и систему налогообложения. Они разрабатывались буквально «на ходу», во время завоеваний, как это явствует из исторических хроник, описывающих покорение арабами Сирии и Палестины. Важным административным шагом Умара было создание документа, получившего название *диван* – официального списка всех мусульман, в котором их имена располагались согласно их старшинству в исламе⁷² и их близости к Пророку. Размер выплачиваемого им пособия определялся их местом в этой иерархической системе вознаграждений. Средства, распределяемые среди лиц, упомянутых в *диване*, складывались из доходов, которые государство извлекало из своего недвижимого имущества: пахотных земель, мельниц, рудников, мостов, дорог, ирригационных сооружений и т. д. Вдобавок, все участники военных походов имели право получать долю от трофеев, захваченных на поле боя. Распределением доходов и расходов, согласно записям в *диване*, занимались специальные чиновники, знавшие грамоту и счёт. Их административная и фискальная деятельность, а также переписка с военными губернаторами получила название *диван*, но уже в новом значении – «канцелярия» или, говоря современным языком, «министерство». Умаров *диван* можно считать началом мусульманской администрации. Как и в любом государстве, её основной задачей был сбор и распределение налогов, а также улаживание конфликтов среди его подданных. Последняя функция осуществлялась назначаемыми халифом судьями (кадиями)⁷³.

Умар настаивал на том, чтобы арабские воины и их семьи проживали в специальных военных городах-гарнизонах. По его мнению,

⁷² Имеется в виду время принятия ими ислама, а не место в религиозной иерархии чинов. Принявшие ислам раньше имели преимущество над теми, кто принял его позже.

⁷³ Подробнее о формировании института судейства в раннем исламе см. Steven Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, Routledge: Oxon and New York, 2014.



Старая мечеть в Аравии. Примерно так выглядели первые мусульманские мечети (фото автора)

эта мера препятствовала их смешению с местным населением и, как следствие, подпаданию арабов под влияние своих новых подданных. Так Умар надеялся сохранять боевую готовность арабского племенного ополчения, без которой продолжение завоеваний стало бы невозможным. Проживавшие в таких военных поселениях арабские воины обычно образовывали отдельные кварталы согласно своей племенной принадлежности. В условиях сохранения арабами своих племенных традиций и идентичности требовалась общая объединительная идея, которая скрепила бы взаимно враждебные и соперничающие друг с другом племенные формирования. Этой объединяющей идеей стал ислам. Мечети гарнизонных арабских городов стали местами коллективных молитв и проповедей, которые проходили по священным для мусульман дням – пятницам. Здесь же, в мечетях и на площадях перед ними, зачитывались различные государственные постановления и выступали с речами военные губернаторы провинций халифата. Коллективные пятничные проповеди и молитвы содержали значительное число цитат из откровений Мухаммада. Сборники таких откровений

получили название «Коран» (от арабского *кура́н*, то есть, «чтение» или «рецитация [божественного откровения или писания]»). Чтение Корана и исламский ритуал – пятикратная ежедневная молитва, пост в месяц рамадан, выплата религиозного налога (*закята*) и паломничество (*хаджж*) в Мекку – стали той идеологической основой, которая объединила неоднородную массу арабо-мусульманских племен, придав им чувство религиозной общности и единства цели. В каждом городе-гарнизоне был свой командир, который отвечал за проведение пятничной службы, мобилизацию воинов для военных кампаний, улаживание споров и отправление правосудия, предпочтительно в соответствии с духом Корана и «обычаем» Пророка (*сунна*). Он же занимался распределением пенсий, жалования и иных доходов, включая военную добычу. Большинство командиров и высокопоставленных чиновников мусульманского государства были выходцами из племени курайш, родного племени Пророка. Некоторые происходили из племени оазиса ат-Таиф или же были выходцами из кланов мединских «помощников» Пророка (*ансаров*). В целом, однако, племя Курайш, точнее наиболее влиятельные и родовитые его семьи, вроде омейядов и махзумитов, составляли правящую верхушку молодого мусульманского государства.

Завоевание Сирии и Палестины

По приказу первого халифа Абу Бакра (правил с 632 по 634 гг.), Халид б. аль-Валид совершил несколько военных походов на Византийскую и Сасанидскую империи, которые, как уже упоминалось, были истощены десятилетиями войн и внутренних распрей. Эти разведывательные походы увенчались успехом, принесли мусульманскому государству значительный доход. В 635 году, уже под руководством нового халифа Умара, мусульманское руководство Медины приняло решение о начале систематического завоевания Сирии и Палестины, которые в то время составляли провинцию Византийской империи со столицей в Дамаске. Другим направлением завоеваний стала Месопотамия (Ирак), которая входила тогда в состав сасанидского Ирана. Столица Ирака, Ктесифон, располагалась недалеко от современного Багдада. В Сирии арабам сопутствовал успех. В 635 году они захватили Дамаск, но вскоре вынуждены были оставить его из-за неуверен-

ности в том, что они смогут защитить его от приближающейся армии византийского императора.

Предприняв несколько молниеносных разведывательных набегов на территории соседних империй, мусульманские военачальники, руководимые халифом Умаром, приступили к организованному и последовательному их завоеванию. Овладение Сирией и Палестиной происходило в несколько этапов. Одолев сопротивление нескольких византийских гарнизонов, арабо-мусульманские войска выступили против крупной византийской армии, отправленной в Сирию и Палестину императором Ираклием. В 634 году им удалось одержать верх над византийцами в битве у местечка при Аджнадейн в Палестине. После разгрома византийской армии на реке Ярмук (Йармук) в 636 году Византийская империя окончательно утратила контроль над Сирией и Палестиной, а их главные города, в том числе Иерусалим и Дамаск, сдались арабам один за другим, практически не оказав сопротивления. Император Ираклий попытался освободить Священный город от «потомков Ишмаэля»⁷⁴, послав морем небольшое экспедиционное войско, которое высадилось на берег недалеко от г. Антиохия. Однако византийцы были отброшены арабской армией под началом генерала Абу Убайды. В результате этих побед Сирия и Палестина вошли в состав арабо-мусульманского государства, которое теперь именовалось «халифатом», то есть государством, во главе которого стоял преемник (араб. *халифа*) пророка Мухаммада. Как правило, жизнь и собственность обитателей сдавшихся городов сохранялись в неприкосновенности, в соответствии с договорами о капитуляции, заключёнными между старейшинами города и тем или иным арабским военачальником. Условия этих договоров обычно были достаточно мягкими. Типичным в этом отношении является договор Халида б. аль-Валида с жителями Дамаска:

Это договор, который Халид б. аль-Валид заключил с людьми Дамаска, войдя в город. Он гарантирует сохранность их жизней и их добра, их церквей и городских стен. Ни один дом не будет снесен или отобран у владельца. Он [Халид] призывает Бога в свидетели в каче-

⁷⁴ Согласно Библии (Книга Бытия 16:3), Ишмаэль или Измаил был сыном Авраама от невольницы Агари; поэтому в христианской литературе той эпохи арабов часто именовали «ишмаэлитянами»/«измаильтянами» или же «агарянами».

стве гаранта и обещает им [жителям] защиту со стороны Пророка, его преемников (халифов) и всех правоверных. Он не причинит им ничего плохого, до тех пор, пока они будут выплачивать дань⁷⁵.

Завоевав Сирию и Палестину, арабы дали своим новым подданным полную внутреннюю автономию и военное покровительство в обмен на уплату дани и подушного налога. Интересно то, что часто сирийские горожане и крестьяне (большинство из которых говорило на арамейском языке) оказывались в лучшем положении, чем когда они жили под властью вездесущей византийской бюрократии. Налоги стали ниже и, что не менее важно, сирийцы теперь могли свободно исповедовать свой собственный вариант христианства – монофизитство или евтихианство⁷⁶, который религиозные власти Константинополя преследовали как опасную ересь. Следует отметить также и тот факт, что говорящее на греческом языке сословие крупных землевладельцев, которое было кровно заинтересовано в сохранении власти византийского императора, бежало в Малую Азию (Анатолию), чтобы избежать арабского владычества. На смену греческим землевладельцам пришли представители арабской правящей верхушки, которые собирали дань с христиан и иудеев Сирии и Палестины, говоривших в основном на арамейском языке. Земли, оставленные землевладельцами-греками, расценивались как имущество мусульманского государства (*фай*), а доход с них поступал в государственную казну (*байт аль-маль*). В деревенских областях регулярный налог на собственность (*харáдж*), взимаемый деньгами или натурой, был наложен на владельцев полей в соответствии урожайностью. Такая же или похожая фискальная политика осуществлялась на всех завоеванных арабами территориях.

Часто можно слышать утверждение, что веротерпимость арабов и их невмешательство во внутренние дела местных общин сыграли ключевую роль в успешной колонизации Сирии и Палестины, а позднее также и Египта, чьё христианское население (копты) тоже подвергались религиозным гонениям со стороны византийского императора и его патриархов. По всей видимости, подобный взгляд на успех арабских завоеваний имеет под собой основание.

⁷⁵ John Joseph Saunders, *A History of Medieval Islam*, Routledge: London and New York, reprint 1990, p. 46.

⁷⁶ Доктрина, согласно которой в воплощении Христа была только одна природа (сущность) – божественная, а не две, то есть и человеческая, и божественная.

Завоевание Месопотамии (Ирака)

Население, проживавшее на территории сегодняшнего Ирака⁷⁷, включало в себя множество этнических и языковых групп со своими собственными культурами, обычаями и религиями. Как и в Сирии, большинство населения, проживавшего на плодородных землях Междуречья (Месопотамии), говорило на нескольких диалектах арамейского языка. Помимо них, были группы, говорившие на среднеперсидском (пехлеви) и арабском. Лингвистическое разнообразие Месопотамии не уступало пестроте религиозных верований её населения. Зороастризм был официальной религией персо-говорящей элиты, в то время как христиане несторианского толка составляли крупнейшую религиозную общину этого региона. Другой крупной религиозной общиной Месопотамии (Ирака) были иудеи. Существовали также и другие религиозные группы, в частности, язычники, манихеи, маздакиты и различные секты гностиков⁷⁸.

До прихода арабов Месопотамией правила персо-говорящая военная аристократия и зороастрийские жрецы. Сасанидские правители опирались на иранских солдат, а также нерегулярные военные силы арабских племён, которых Сасаниды нанимали в частности для охраны западных рубежей своих владений в Ираке. К началу арабского завоевания (633 год) Сасанидская империя была истощена годами войны и кровавыми внутрдинастийными распрями. Кроме того, наиболее продуктивные сельскохозяйственные земли и оросительные системы Месопотамии сильно пострадали в результате византийских военных вторжений и разрушительных наводнений. Имперская казна опустела, и арабские племена, состоявшие на службе у сасанидского правящего дома, перестали получать ежегодные выплаты, полагающиеся им за службу по охране южных границ империи. Это оставило их без средств к существованию и вызвало брожение в их рядах. Какой из этих факторов оказался решающим, сказать трудно. Вероятно,

⁷⁷ Термин «Ирак» употреблялся уже в средневековых мусульманских хрониках и географических сочинениях, хотя его границы несколько отличались от границ современного государства Ирак; в дальнейшем повествовании используются оба топонима: Месопотамия и Ирак.

⁷⁸ Подробнее см. Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton University Press: Princeton, 1984 и Колесников А.И. Завоевание Ирана арабами. Иран при «праведных» халифах. М.: Наука, 1982.

все они «внесли свою лепту» в победу арабов. Важен результат: Месопотамия (Ирак), а несколько десятилетий спустя и горные районы собственно Ирана вплоть до Средней Азии, были захвачены арабомусульманскими войсками. Великая и, казалось бы, несокрушимая империя династии Сасанидов прекратила своё существование.

Как и в Сирии, завоевание Ирака началось с успешного похода Халида б. аль-Валида в 633–634 гг. во время правления Абу Бакра. Его результатом стало покорение арабских кочевых племён и население арабами городков к западу от р. Евфрат. С отъездом Халида в Сирию первый этап завоевания подошел к концу. Оно возобновилось вновь уже при халифе Умаре, который, как уже говорилось, приступил к систематическому покорению сопредельных с Аравией земель. Первая попытка завоевать Ирак не увенчалась успехом. Сасанидские имперские войска смогли не только сдержать арабское наступление, но и наголову разгромить арабскую армию в так называемой «битве у моста». Следующий, более успешный, этап завоевания проходил под руководством курайшитского генерала Са'да б. Абу Ваккаса. В 637 году он смог привести мусульман к победе в знаменитой битве при аль-Кадисии в центральном Ираке (неподалёку от г. аль-Хира). Эта победа была ещё примечательна тем, что мусульмане воевали в меньшинстве и были вооружены хуже своего противника. Сасанидские войска же имели всё необходимое для успешной военной кампании, включая боевых слонов. Тем не менее, они не смогли воспользоваться своим военным превосходством и потерпели поражение. Развивая успех битвы при аль-Кадисии, арабы сумели занять весь центральный Ирак. Остатки сасанидской имперской армии поначалу отступили в свою столицу Ктесифон (по-арабски «аль-Мадаин»), но вскоре оставили город и укрылись в горах Загрос в Иране, надеясь, что пересеченная местность помешает победоносному продвижению арабских племенных формирований. В Ктесифоне, одном из богатейших городов Азии, арабы обнаружили сокровища, о которых ранее не смели и мечтать. Их веками собирали иранские правители различных династий, бывшие главными геополитическими соперниками римских императоров. Вот как один западный историк описал изумление арабов при виде попавших им руки несметных богатств:

Неотёсанные бедуины потеряли голову, оказавшись в сказочной стране сокровищ из золота и серебра, шелков и драгоценных камней.

По незнанию они приняли мешки с драгоценной камфарой за соль и поражались её горькому вкусу. Рассказывают, будто один бедуин продал драгоценный яхонт⁷⁹ за тысячу дирхамов, а когда его спросили, почему он не попросил за него большую сумму, он ответил, что не знает числа больше тысячи⁸⁰.

Богатства Ктесифона не смогли отвлечь армию Са'да б. Абу Ваккаса от её главной цели – подрыва военных сил Сасанидской империи. Арабский военачальник продолжил преследование отступающей иранской армии, ведомой императором Йездигердом (Яздегердом) III. Несмотря на временную передышку, Сасаниды всё же не смогли полностью восстановить свои силы и вновь потерпели поражение от арабов в битве при городке Джалюля в предгорьях Загросских гор. Арабское завоевание земель центрального Ирака завершилось. Са'д б. Абу Ваккас хотел было продолжить преследование уцелевших сасанидских войск, но был остановлен предусмотрительным Умаром, который был против того, чтобы отправлять мусульманскую армию в труднопроходимые горные районы, где к тому же проживало воинственное и враждебное арабам население. На территории южного Ирака, где не было значительных иранских гарнизонов, арабо-мусульманские войска без труда справились с несколькими очагами сопротивления. Когда последние остатки сасанидских войск отступили на иранское плоскогорье, Ирак полностью оказался под властью мусульман.

По окончании военных действий в этом регионе, халиф Умар приказал мусульманской армии расположиться во вновь созданных гарнизонных городах Куфе (центральный Ирак) и Басре (нижний Ирак). Они стали своего рода военными базами арабов, откуда они продолжили походы против сасанидского Ирана в 641 году, уже после покорения Египта.

Покорение Египта

Ситуация в Египте накануне арабо-мусульманских завоеваний была в целом похожа на ситуацию в Сирии и Палестине. Египет, который был провинцией Византийской империи, также подвергся опустошительному вторжению сасанидских войск с 617 по 627 гг. во время

⁷⁹ Вид рубина или сапфира.

⁸⁰ Saunders, *A History*, p. 51.



Евфрат у г. Куфа (фотография начала XX в.)

долгой и изнурительной войны между двумя «супердержавами» той эпохи. Копты, которые составляли большую часть населения страны, придерживались христианства монофизитского толка. По этой причине византийский император и его патриархи в Константинополе считали их заблудшими еретиками-сектантами. Дело усугубилось ещё и тем, что византийский наместник Египта патриарх Кир был рьяным сторонником ортодоксального догмата о двух природах Христа, а именно, дуофизитства в его монфелитском толковании⁸¹. Стремясь искоренить «монофизитскую ересь», он безжалостно преследовал коптов, подвергая поркам, пыткам и даже казням их духовенство. Египетские крестьяне страдали от высоких налогов, взимаемых с них грекоговорящими землевладельцами. Как отмечают многие историки той эпохи, у коренного египетского населения не было особых причин жертвовать своими жизнями, защищая политическую и духовную власть Константинополя.

⁸¹ Большаков О.Г. История халифата. Т. 2. Эпоха великих завоеваний. М.: Наука, 1993. С. 105–106.

Завоевание Египта осуществил блестящий стратег и администратор Амр б. аль-Ас, происходивший из знатного курайшитского рода. Считается, что именно он убедил Умара начать завоевание Египта вскоре после успешного покорения Сирии и Палестины в 639 году. Некоторые источники утверждают, что он начал вторжение в Египет самостоятельно, и лишь потом поставил Умара перед уже свершившимся фактом. Как бы то ни было, осуществив поначалу разведывательный рейд в дельту Нила в конце 639 году, Амр б. аль-Ас получил подкрепление из Сирии, а в июне 640 года разгромил византийскую армию в битве при Гелиополисе. Смерть в 641 году византийского императора Ираклия и последовавшее за нею ослабление имперской власти в Константинополе позволили арабам закрепиться в Египте. В этом же году арабо-мусульманская армия оккупировала большую часть страны, а в 642 году – Александрия, главный византийский оплот в Египте, была оставлена своими защитниками на милость победителя. Завоевав Египет, ‘Амр б. аль-Ас всерьёз занялся управлением страной, урегулировал правосудие и налогообложение. Он преуспел в этих делах не меньше, чем в военных победах. Как и в Ираке, было создано военное поселение для арабской армии. Оно получило название Фустат и на протяжении нескольких веков служило штаб-квартирой новых правителей Египта. Впоследствии оно стало частью г. Каира и ныне носит название «Старый Каир».

Падение империи Сасанидов

После покорения Египта, Умар приказал мусульманским армиям Сирии и Ирака продолжить завоевательные походы в восточном направлении. Арабские войска устремились в Анатолию, Киликию (юго-восточную область Малой Азии), Иран, Среднюю Азию и Закавказье. В Анатолии арабо-мусульманские войска под предводительством Му‘авии б. Аби Суфьяна, сына заклятого врага Мухаммада, а позднее первого халифа династии Омейядов, сумели добиться лишь временного успеха. Местное греческое крестьянство было враждебно настроено к захватчикам. В отличие от говорящих на арамейских диалектах сирийских христиан-евтихианцев или египетских коптов у них не было причин полагать, что их участь изменится в лучшую сторону с приходом новых правителей-аравитян. Византийская столица

в Константинополе не только устояла перед их натиском, но и сумела организовать мощное сопротивление иноземному вторжению.

В Сасанидской империи, или точнее в том, что от неё осталось после потери Сасанидами Ирака и восточных областей Ирана, население иранского нагорья сохранило преданность правящему дому. Однако само сасанидское государство было сильно ослаблено утратой своей столицы, а также богатых материальных и людских ресурсов Ирака. Йездигерд III, последний император Сасанидов, укрылся в г. Рей, священном центре зороастрийской религии, и попытался перегруппировать свои войска, чтобы остановить наступление арабов. Две армии встретились у г. Нихаванд в западном Иране. Точной даты сражения история не сохранила. Источники говорят о 639, 641 или 642 гг.⁸² Арабские воины, прибывшие из недавно основанных военных поселений Куфы и Басры, разбили силы Сасанидов, хотя и потеряли при этом своего военачальника ан-Ну‘мана. Восточные области когда-то процветающей и могущественной Сасанидской империи были теперь открыты для дальнейшего продвижения арабо-мусульманских войск. Один за другим основные городские центры Иранского нагорья сдались победителям, хотя арабам потребовалось ещё несколько лет активных военных действий, чтобы достичь берегов реки Амударьи, которая протекает по территории нескольких современных республик Средней Азии. В 651 году Йездигерд III был предательски убит приютившим его мельником, недалеко от среднеазиатского города Марв/Мерв (Мары), и сопротивление иранского населения сошло на нет.

Значение победы арабов над сасанидским Ираном трудно переоценить. Арабский халифат приобрёл огромные людские и материальные ресурсы Ирака, Ирана и части Средней Азии, что позволило его правителям продолжить экспансию во всех направлениях, по ходу создавая мощные и долговечные административные и военные структуры. Не случайно, что в период величайшего расцвета арабо-мусульманской государственности в IX – X вв. её центр находился в Ираке и Иране, то есть на территории бывшей Сасанидской империи.

⁸² Большаков. История халифата. Т. 2. С. 96–99.

Смерть Умара

Неожиданным последствием завоевательных походов арабов в Иран стало убийство халифа Умара иранцем-зороастрийцем Файрузом⁸³, который был взят в плен арабами после битвы при Нихаванде. Некоторые западные историки утверждают, что убийцей, будто бы, двигал «стыд за свою страну и ненависть к победившим захватчикам»⁸⁴. Другие же полагают, что это убийство было продиктовано исключительно личной обидой раба на халифа, который отказался снять с него высокий оброк, взимаемый с него одним его хозяином-арабом. Точно известно лишь одно: убийца был плотником по профессии⁸⁵. Злой иронией можно считать тот факт, что на протяжении своего правления Умар выступал против присутствия не-арабов и не-мусульман (*аль-улюдж*) в колыбели ислама Медине. Однако по различным причинам иногда делались исключения из этого правила. Одно из них стоило халифу жизни: Файрузу было разрешено жить в Медине как умелому ремесленнику. Умирая, второй халиф уммы выразил удовлетворение тем, что, по крайней мере, его убийца не был арабом.

Заключение

Благодаря усилиям Умара и его окружения были заложены военные, административные и финансовые основы халифата как нового государственного образования. Исполнение указов халифа достигалось путём введения жесткой военной дисциплины в городах-гарнизонах, расположенных на завоёванных арабами территориях. В награду за военную службу арабские воины и их семьи получали щедрое вознаграждение и долю трофеев, захваченных войсками в ходе завоеваний. Из частного культа первых мусульман в Мекке ислам превратился в духовный и идеологический фундамент, на котором покоилось единство разнородных и порой соперничавших друг с другом арабских племен. Помимо желания захватить военную добычу, арабами-мусульманами двигало стремление распространить ислам среди

⁸³ В исторических хрониках он был более известен под прозвищем «Абу Лу'лу'а».

⁸⁴ Saunders, *A History*, p. 57.

⁸⁵ Подробнее см. Большаков. История халифата. Т. 2. С. 155–156.

своих соседей. Это служило дополнительным стимулом к завоеванию новых земель. Из религии преследуемого меньшинства ислам превратился в религию победителей и завоевателей.

Что касается повседневного управления уже достаточно сложным государственным механизмом, которым стал халифат при Умаре, то халиф опирался на свой недюжинный авторитет, знание «обычая» Пророка, природное политическое и дипломатическое чутье и силу характера. В то же время, мусульманские историки не устают подчёркивать, что, принимая важные решения, Умар имел обыкновение «держаться совета» (*шура*) со своими подданными, как это было предписано Кораном самому Пророку (3:159)⁸⁶. Отчасти благодаря этой практике, способности гибко реагировать на быстро меняющуюся обстановку и силе своего характера Умару «удалось подчинить своей воле мусульманскую общину и направлять арабские армии в их завоевательных походах, не обладая при этом средствами принуждения и подавления, которыми располагали последующие, [более] деспотичные [мусульманские] правители»⁸⁷. Его влияние на судьбы ислама как религии и социального устройства было вторым по значимости после самого Пророка. Тем не менее, в конечном счете попытки Умара построить управление халифатом на принципах коллективного обсуждения общественных проблем, старшинства в принятии ислама и личных достоинств (эти принципы относились, конечно же, почти исключительно к арабам) оказались недолговечными. В течение двух последующих десятилетий принцип «совета» с подданными, которого, как считают многие, Умар придерживался неукоснительно, уступил место авторитарному правлению и династическому наследованию власти в мусульманском государстве. Оно, таким образом, постепенно превратилось в очередную ближневосточную империю. Был ли авторитарно-династический способ управления более эффективным в тех условиях, или же он был сознательно (и цинично) внедрён правящей элитой, стремившейся обеспечить беспрепятственную передачу власти своим родственникам, не так уж важно. Ясно одно: трансформация системы правления наметилась уже при преемнике Умара, халифе Усмани, и пришла к логическому завершению с появлением на исторической сцене династии Омейядов.

⁸⁶ Интересные наблюдения о характере Умара и его стиле руководства *уммой* можно найти у О.Г. Большакова; см. История халифата. Т. 2. С. 129–131.

⁸⁷ Madelung, *The Succession to Muhammad*, p. 76.

Вопросы к размышлению

1. Причины, позволившие арабам завоевать Ближний и Средний Восток и Северную Африку, кратко упомянуты в настоящей главе. Составьте их список, обсудите значение каждой из них более подробно, если необходимо, укажите также причины, которые автор упустил из виду.

2. Что роднит арабские завоевания с кочевыми нашествиями ала-нов и гуннов или захватом земель Римской империи германскими племенами в первые века н.э.? В чём именно состоит их специфика?

3. Роль халифа Умара в утверждении ислама как мировой религии иногда сравнивают с ролью Павла в христианстве. Насколько обосновано подобное сравнение?

Глава 4

Убийство Усмана, «смута» (фитна) и утверждение династии Омейядов

«Правильный» и «неправильный» ислам в ранней общине

Прежде чем изложить бурные события первых гражданских войн в мусульманской общине, которые начались после убийства халифа Усмана в 656 году, следует сказать несколько слов о терминах «ортодоксия» (или «правоверие») и «ересь» (или «заблуждение»), которые часто используются историками ранней мусульманской общины⁸⁸. Следует особо подчеркнуть, что сложение понятия «ортодоксия» или «правоверие» – это не единовременное действие, а долгий и неоднозначный процесс, в котором участвовали как отдельные личности, так и группы людей, а также государственные институты. После смерти Пророка в мусульманской общине не было единого центра или института, который принимал бы чёткие и окончательные решения относительно того, что является «правильным» или «неправильным» исламом. Как отмечалось выше, решения Умара, касающиеся гражданских, административных, военных и религиозных вопросов, базировались на его высоком личном авторитете и хорошем знании «обычая» Пророка. Однако границы того, что следовало полагать правильным или неправильным в религиозном плане, а также понятие исламской легитимности (например, правомочности главы мусульманской общины) в те времена были весьма нечётки и текучи. Термины «ересь» и «ортодоксия», которые столь часто упоминаются в контексте истории раннего христианства, не всегда применимы к раннему исламу. Это вовсе не значит, что ранние мусульмане не обвиняли друг друга в «отходе» от «истинного ислама» Пророка, который, естественно, каждый пони-

⁸⁸ См. Alexander Knysh, “‘Orthodoxy’ and ‘Heresy’ in Medieval Islam: An Essay in Reassessment,” in: *The Muslim World*, vol. 1, (January 1993), pp. 48–67; в качестве типичных примеров использования этих понятий в исламоведческой литературе можно упомянуть Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, University of Chicago Press: Chicago, 2nd ed., 2011, passim; Nimrod Hurvitz, “Ahmad ibn Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy”; неопубликованная докторская диссертация, защищённая в Принстонском университете (США) в 1994 г.

мал по-своему. Напротив, недовольство мусульман положением дел в общине или действиями её руководителей почти всегда облачалось в религиозную риторику, поскольку она была преобладающим, если не единственным, средством выражения интересов и чаяний людей в ту далёкую эпоху.

Именно в этом ключе следует рассматривать критику правления халифа Усмана, которую мы находим у мусульманских историков. Все они отмечают, что при Усмани наметился отход от решений и прецедентов, установленных основателем ислама. Одно из следствий этого «отхода» мусульманские авторы видели в необычайном усилении политического и экономического веса курайшитской знати, особенно клана Омейядов, к которому принадлежал третий халиф. Стремительное возвышение и обогащение Омейядов при Усмани виделось поздним мусульманским хронистам как «намеренное забвение» курайшитской верхушкой увещеваний Пророка, который неизменно подчёркивал равенство всех мусульман перед Богом независимо от их племенной или клановой принадлежности. Естественно, что сами курайшитские лидеры и Омейяды в особенности имели совсем иную точку зрения. После того, как избирательно-консультативный совет (*шуро*) провозгласил Усмана халифом, его соплеменники Омейяды вполне искренне стали полагать себя единственными правомочными руководителями общины и хранителями наследия Пророка. Более того, вожди клана Омейядов стремились убедить своих подданных в том, что они являются незаменимыми гарантами единства мусульман перед лицом внешних и внутренних угроз. Хотя поздние мусульманские источники и обвиняют Омейядов во всех смертных грехах, следует помнить, что эти исторические труды по большей части вышли из-под пера их оппонентов, то есть историков периода правления Аббасидов – династии, которая сместила Омейядов в результате кровавого переворота. Не менее и даже более негативные отзывы о правлении Омейядов принадлежат сторонникам Али б. Абу Талиба, именуемым коллективно «приверженцами Али» (*шиат Али*) – отсюда происходит термин «шииты» (*аш-шиа*). Последним по вполне понятным причинам действия Омейядов представлялись трагическим отходом от божественно предначертанного течения событий, которое, по их мнению, должно было привести к созданию справедливого и легитимного мусульманского государства под предводительством Али и

его потомков из семьи Пророка. Предвзятость этих двух категорий исторических свидетельств следует иметь в виду, реконструируя события, которые привели к утверждению Омейядов в качестве первой правящей мусульманской династии.

Избрание Усмана

Как было сказано в предыдущей главе, халиф Умар пал жертвой нападения персидского невольника, который нанёс ему несколько ножевых ран, оказавшихся смертельными. Умирая, Умар назначил избирательный комитет, или консультативный совет, из шести уважаемых мусульманских лидеров, поручив ему выбрать своего преемника. В комитет вошли ближайшие соратники Пророка: Усман, Али, Са'д б. Абу Ваккас, Абд ар-Рахман б. Авф, аз-Зубайр и Талха. Чисто гипотетически, любой член *шур* имел шансы быть избранным третьим халифом. На самом же деле, Али и Усман были, безусловно, главными кандидатами. С точки зрения многих мусульман Али был более достойным претендентом на халифат: он принял ислам первым (или вторым) и, к тому же, был ближайшим родственником Пророка по мужской линии, а также его зятем. Однако большинство влиятельных курайшитских вождей настаивало на избрании Усмана, поскольку, по их мнению, он должен был лучше представлять их клановые интересы. Али же по разным причинам не имел сторонников ни в избирательном комитете, ни среди курайшитской племенной знати. Зато его поддерживали простые мусульмане, включая мединских *ансаров*, но этот фактор не имел большого влияния на решение назначенных Умаром избирателей. Скорее наоборот, будучи потенциальными кандидатами на пост халифа, остальные члены совета были весьма озабочены популярностью Али и видели в нём более опасного соперника, нежели Усман. Этот факт дал некоторым историкам повод предполагать, что «завидуя друг другу... [они] выбрали слабейшего среди них [то есть Усмана]»⁸⁹. Это мнение не соответствует истине. Усман был состоятельным торговцем и видным членом курайшитской аристократии, которого Пророк высоко ценил и с которым часто советовался. Нельзя считать случайностью то, что он выдал двух своих дочерей замуж именно за Усмана. В данном отношении Усман превосходил сво-

⁸⁹ См., например, Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, University of Chicago Press: Chicago, 1974, vol. 1, p. 212.

их предшественников: хотя дочери Абу Бакра и Умара были замужем за Пророком, сам он не выдал своих дочерей замуж ни за одного из них⁹⁰. Наделённый дипломатическим чутьём, преданный своей семье и традициям курайшитской знати, Усман рассматривался последней как единственная реальная альтернатива популярному, но непредсказуемому и импульсивному Али, которого, как курайшитские лидеры прозорливо полагали, будет трудно или даже невозможно «направлять в нужное русло» в случае его избрания.

Недовольство правлением Усмана

Скорее всего, такого рода расчёты влиятельных курайшитских семейств, а не личные качества Усмана, определили выбор совета, в результате которого последний был провозглашён третьим халифом. Али ничего не оставалось, кроме как согласиться с выбором избирательного комитета. Когда Усман оказался у власти, стали очевидны его личные слабости. В отличие от других членов совета и своего предшественника Умара, Усман никогда не занимал важного поста в мусульманском государстве. Ни Пророк, ни его преемники никогда не доверяли Усману руководство военными набегами, сбор *закята* или командование мусульманской армией. Военная и административная неопытность и, как следствие, несамостоятельность Усмана, возможно, являются причиной того, что уже в самом начале своего правления он вынужден был полагаться почти исключительно на людей из своего клана (Омейядов) либо же лично преданных ему представителей курайшитской знати. Им были доверены практически все ключевые посты в мусульманском государстве. При Усмани многие выдающиеся командиры и правители, покрывшие себя славой в период завоевательных походов, постепенно утратили свои должности во главе армий и недавно завоёванных областей. К примеру, правление богатыми и стратегически важными землями Сирии и Палестины, которое ранее находилось в руках трёх арабских военачальников, при Усмани перешло к одному наместнику-губернатору Му‘авии б. Абу Суфйану из клана Омейядов. Ключевые государственные посты в провинциях Халифата были отданы либо близким родственникам Усмана либо преданным ему родовитыми курайшитами. Это произошло не только в Сирии, но и в Египте и Ираке. Характерный для правления Усмана

⁹⁰ Madelung, *The Succession to Muhammad*, p. 79.

«неприкрытый фаворитизм в пользу своих близких родственников»⁹¹ не мог не вызывать неудовольствия среди мусульман, не принадлежавших к привилегированным курайшитским кланам или их племенным союзникам. Большое возмущение у рядовых членов уммы вызвал, например, обычай Усмана распределять лучшие земельные угодья, захваченные во время завоеваний, среди родственников и близких друзей. И это в то время как простым мусульманам было запрещено даже покупать такие земли за свои собственные деньги⁹². Распределённые таким образом плодородные угодья Ирака в народе с горькой иронией именовали «курайшитскими садами». Щедрые подарки (например, налоги, взимаемые с покоренных арабами областей Северной Африки), которые Усман имел обыкновение раздавать своим родственникам, также вызывали широкое народное недовольство⁹³.

На первый взгляд, это недовольство имело под собой сугубо материальную основу⁹⁴. Однако действия Усмана расценивались многими мусульманами не просто как экономическая несправедливость, но и в плане религиозно-этическом, то есть как сознательный и беспринципный отход халифа от «справедливого и беспристрастного» правления Пророка и двух его преемников, Абу Бакра и Умара. С сугубо прагматической точки зрения, Усман, вероятно, был прав, доверяя своим родичам наиболее важные и доходные государственные посты в обход «людей со стороны», на преданность которых он не всегда мог полагаться. Однако его критики усмотрели в его поступках серьезное нарушение принципа равенства всех мусульман, что было воспринято ими как прегрешение против воли Бога, объявленной в Коране⁹⁵ и реализованной на практике пророком Мухаммадом. Помимо привычки Усмана щедро раздавать богатства мусульманской общины своим родственникам и приближённым, существовали также и другие при-

⁹¹ Там же, р. 81; подробнее см. Большаков. История халифата. Т. 2. С. 190–192 и 194–211.

⁹² Трезвый и взвешенный анализ запутанной ситуации с продажей, дарением и куплей плодородных угодий Ирака и недовольства, которое эта ситуация порождала у арабских воинов, можно найти у О.Г. Большакова в его Истории халифата. Т. 2. С. 200–201.

⁹³ Там же, с. 203–204.

⁹⁴ Там же, с. 199.

⁹⁵ Согласно Корану 49:13, «Самый благородный (достойный) из Вас перед Богом – самый благочестивый (или богобоязненный)».

чины для недовольства мусульманских масс его правлением. Ему ставили в вину нежелание применять наказания, предписанные Кораном и Пророком, особенно когда речь шла о его родственниках или близких сподвижниках⁹⁶. Рассказывают, что он долго отказывался наказать наместника Куфы, своего единокровного брата, которого, будто бы, в пьяном угаре стошнило прямо на *минбар*⁹⁷ во время пятничной молитвы. Такое поведение было вопиющим нарушением коранического запрета на потребление алкоголя человеком, который должен был по роду своей деятельности всеми силами поддерживать нормы мусульманской этики и морали⁹⁸. Несмотря на всю тяжесть содеянного⁹⁹, Усман долго откладывал наказание своего родственника, тем самым оттолкнув от себя набожных жителей Куфы, многие из которых впоследствии стали верными приверженцами Али.

Если верить критикам Усмана, рассматривая богатства и собственность мусульманского государства как свои собственные, а также ставя интересы своего родного клана выше принципа равенства всех мусульман перед Богом, Усман постепенно превратил халифат в родовую вотчину Омейядов. Излишне говорить, что многие мусульмане жестко критиковали внутреннюю политику третьего халифа. Подробно описывая (и, возможно, преувеличивая) их жалобы и возмущение, поздние мусульманские историки пытались объяснить себе и другим, как мусульмане могли пойти на такое вопиющее преступление, как убийство законно избранного преемника Пророка. Были ли эти обиды настоящими или, как утверждают некоторые историки, мы имеем дело с предвзятым изображением Усмана его недоброжелателями – это не так уж важно. Важен результат.

Между тем, недовольство правлением Усмана росло. Его выразителем стал Амр б. аль-Ас, красноречивый оратор и покоритель Египта. Лишившись своего поста наместника Египта в результате мест-

⁹⁶ В последующей мусульманской традиции местническое поведение Усмана часто противопоставляется обычаю Умара применять коранические наказания невзирая на личность виновника; см. Большаков. История халифата. Т. 2. С. 190–191.

⁹⁷ Возвышение, с которого произносилась проповедь перед коллективной пятничной молитвой.

⁹⁸ Большаков. История халифата. Т. 2. С. 180–181 и 200.

⁹⁹ По мусульманским юридическим нормам, позднее зафиксированным в шариате, употребление алкоголя считается преступлением против религии.

нической политики Усмана, Амр начал активную агитацию против халифа среди мединцев. Тем временем, в Египте разразился мятеж против наместника, назначенного Усманом. Группа мятежников прибыла в Медину, чтобы предъявить ему свои претензии. Усман и его секретарь Марван убедили их, что жалобы будут удовлетворены, и те отправились назад в Египет. По дороге им случилось перехватить гонца Усмана с тайным письмом, которое предписывало наместнику Египта примерно наказать зачинщиков мятежа. Не вполне ясно, было ли письмо действительно написано Усманом, или же его составил его секретарь и двоюродный брат Марван без участия халифа. Скорее всего, авторство этого письма навсегда останется тайной. Впрочем, для приговорённых к смерти египетских мятежников происхождение письма не имело особого значения. Им было понятно одно: халиф попытался их перехитрить и уничтожить. Полные гнева они вернулись в Медину и осадили халифский дом. К тому моменту Усман, похоже, почти полностью утратил поддержку не только *ансаров* Медины, но и даже курайшитов, которые не были членами его родного клана. Как Аиша, так и Али, несмотря на свою взаимную вражду¹⁰⁰, были недовольны местнической политикой Усмана¹⁰¹. Можно сказать, что неожиданно для себя халиф оказался практически в полной изоляции в столице своего собственного государства. Попытки Али выступать посредником между окруженным халифом и мятежниками не принесли желаемого результата¹⁰². Позднее он был обвинен в том, что недостаточно старался или даже в том, что он состоял в заговоре с мятежниками, но, скорее всего, это было не так. Али действительно пользовался высоким авторитетом среди мятежников, но его основные сторонники находились в Куфе, а не в Египте, откуда прибыли мятежники. Преданные ему куфийцы, которые находились в городе во время осады дома Усмана, не принимали участия в осаде халифского дома. Египетские же мятежники, которым терять было нечего, кроме своих голов, потребовали, чтобы халиф сложил с себя полномочия

¹⁰⁰ Причиной неприязни между двумя членами семьи Пророка были обвинения в супружеской неверности, выдвинутые против Аиши группой сподвижников Пророка, среди которых источники упоминают и Али; см. Большаков О.Г. История халифата. Т. 1. Ислам в Аравии. М.: Наука, 1989. С. 128–130.

¹⁰¹ О.Г. Большаков. История халифата. Т. 3. Между двух гражданских войн. М.: Наука, 1998. С. 24–27.

¹⁰² Большаков, История халифата, Т. 2. С. 212.

и объявил всем своим наместникам и назначенцам о своей отставке. В ходе переговоров обе стороны взывали к кораническим стихам, чтобы оправдать свои действия и осудить действия противника. Не желая проливать кровь мусульман и будучи кротким по натуре, Усман мешкал. Он отказался от помощи членов семьи Пророка и не послал гонцов в провинции с просьбой к их наместникам прислать войска в Медину для подавления мятежа¹⁰³. Тем не менее, среди мятежников поползли слухи о приближении верных халифу войск. Страх и отчаяние восставших переросли в острую ненависть к халифу, и 16 июня 656 года они начали штурм его дома. Оставленный большинством своих родственников и приверженцев¹⁰⁴, Усман оказался, по сути, один на один с разъярённым противником. Во время штурма Усман спрятался в покоях своей жены. Согласно ставшим ныне каноническими описаниям этой драмы, когда мятежники ворвались в комнату и убили его, он сжимал в руках экземпляр Корана. Окровавленные листы «Усмана Корана» до сих пор бережно хранятся в мусульманских музеях и библиотеках как трагический символ утраты невинности мусульманской общиной. Начинаясь эпоха великих смут, получивших впоследствии общее название *фитна* (дословно: «испытание» или «искус»).

Приход к власти Али и «битва у верблюда»

Убийство Усмана летом 656 года привело в движение цепь событий, каждое из которых и по сей день видится мусульманам как поворотное в судьбе молодой мусульманской общины. Для многих мусульман интерес к этим событиям не ограничивается стремлением выяснить историческую правду. В них приняли участие ключевые представители ранней *уммы*, с которыми многие сегодняшние мусульмане продолжают идентифицировать себя. Более того, они формируют свои собственные взгляды на ислам, сопрягая их с идеалами религиозно-политических групп, которые сформировались в горниле этих полных драматизма событий. Не удивительно, что восприятие этого периода и его главных действующих лиц сегодняшними мусуль-

¹⁰³ Там же, с. 213.

¹⁰⁴ Справедливости ради надо отметить, что многие сторонники Усмана покинули его дом по его собственной просьбе, поскольку он вплоть до своего смертного часа стремился избежать братоубийственной резни; см. Большаков. История халифата, Т. 1. С. 213.

манами варьируется в соответствии с их религиозными убеждениями. Как и в случае с убийством Усмана, анализируя разнородные, а порой и диаметрально противоположные описания событий *фитны*, надо принимать во внимание этот субъективный идеологический фактор.

Хотя Али был, в конце концов, признан большинством как новый халиф, все его правление было омрачено обвинениями в неправомерности, которые выдвигались против него то одной, то другой оппозиционной группировкой. Как правило, такие группировки требовали, чтобы либо сам Али, либо родственники Усмана наказали убийц последнего. Поскольку по целому ряду причин Али либо не желал, либо не мог выполнить их требование, его оппоненты не только поставили его главенство в умме под сомнение, но и потребовали его отречения от поста халифа. Дело усугубилось и тем обстоятельством, что кандидатура Али не была выдвинута или одобрена совещательным советом, который Умар, основавший этот институт, считал необходимым условием легитимной передачи власти. Мнение Умара разделяли многие¹⁰⁵. Что не менее важно, Али не имел поддержки у знатных курайшитов, которые при первых трёх халифах превратились в правящую экономическую и политическую верхушку мусульманского государства. Большинство его приверженцев были, как кажется, выходцами из рядов мединских *ансаров*, которые были крайне недовольны местнической, про-Омейядской политикой Усмана. Поэтому те, кто поспешил присягнуть в верности Али, были либо *ансарами*, либо его близкими родственниками из курайшитского клана Хашим (к которому, кстати сказать, принадлежал и сам Пророк). Мятежники, убившие Усмана, и все сочувствовавшие им также были естественными, хотя и невольными, союзниками Али. Ведь для них Али был единственным человеком, способным защитить их от мести могущественного клана Омейядов.

Увидев рост оппозиции правлению Али, многие курайшиты, ранее присягнувшие ему, забрали назад свои клятвы и присоединились к его противникам. Следует отметить, что Али сам способствовал созданию таких оппозиционных групп. Будучи идеалистом по натуре, он был полон решимости покончить с мнимыми или реальными несправедливостями, совершёнными Усманом и его окружением. Восстанавливая справедливость, он уравнил курайшитскую знать в пра-

¹⁰⁵ Подробнее см. Большаков. История халифата, Т. 3. С. 15–22.

вах с остальными мусульманами в плане выплат денежных пособий из казны¹⁰⁶, а также снял с постов наместников провинций Халифата, назначенных его предшественником. Стремясь исправить ошибки, по его мнению, совершенные Усманом, Али доверил ряд важных постов лидерам мединских *ансаров*. Эти назначения подтвердили подозрения многих влиятельных и богатых курайшитских семейств, что власть Али означает по сути дела возвышение семей *ансаров*, в которых они справедливо видели опасных соперников в борьбе за власть.

Таким образом, как это часто бывает, пытаясь восстановить равенство и справедливость в общине, Али нажил себе немало могущественных противников. Недовольная курайшитская знать, а также их слуги, союзники и сподвижники начали стекаться в Мекку, которая быстро превратилась в главный оплот оппозиции правлению Али¹⁰⁷. Недовольных возглавила вдова Пророка Аиша, которая обладала значительным влиянием среди курайшитов и их племенных союзников. Несмотря на то, что она резко критиковала политику Усмана, считая её отходом от *сунны* Пророка¹⁰⁸, она испытывала ещё более сильную неприязнь к Али, который, по её словам, не стоил «и одного пальца Усмана». Причины этой враждебности объясняются мусульманскими историками по-разному – чаще всего они упоминают тот факт, что Али прилюдно высказал свои сомнения относительно верности Аиши Пророку, после того как она провела ночь с молодым бедуином в пустыне, отстав от каравана¹⁰⁹.

Воодушевлённые поддержкой одной из «матерей верующих»¹¹⁰, мекканские оппозиционеры отказались присягнуть Али или же забрали назад данную ему ранее клятву верности. Когда его послание с требованием присяги было доставлено в мятежную Мекку, его с презрением сжевал и выплюнул молодой мекканец-курайшит. Чтобы оправдать своё выступление против Али, восставшие обвинили его в нежелании наказать убийц Усмана. Стремясь сделать свои доводы более весомыми, они заявили, что Али не только покрывал

¹⁰⁶ Там же, с. 19–20 и 22–23.

¹⁰⁷ Там же, с. 25–27.

¹⁰⁸ Там же, с. 24.

¹⁰⁹ Robert Gleave, “‘Ali b. Abi Talib,” *The Encyclopedia of Islam*, 3rd ed., E. J. Brill: Leiden, 2008, fascicle 2, p. 65; см. выше прим. 99.

¹¹⁰ Так в Коране именуются жёны Пророка. Подробнее см. следующие книги данной серии.

преступников, но и принял непосредственное участие в подготовке убийства третьего халифа. Членами мекканской оппозиции, кроме Аиши, были двое близких соратников Пророка – Тальха и аз-Зубайр, которые, как мы помним, были соперниками Али в борьбе за халифат, будучи членами избирательного совета, назначенного Умаром перед своей смертью. Вполне естественно, и Тальха, и аз-Зубайр выступили с требованием созыва ещё одной *шуры*, которая выбрала бы нового халифа. Каждый, несомненно, лелеял надежду, что изберут именно его. Как именно Аиша, Тальха и аз-Зубайр собирались делить власть в случае победы, остается не вполне ясным.

К началу первой «смуты» (*фитна*) основные военные силы халифата были сосредоточены в провинциях, где были дислоцированы закаленные в боях арабские племенные ополчения. Это обстоятельство и определило театр военных действий, который располагался за пределами Аравии: поначалу в Ираке, а затем в районе между Ираком и Сирией. Большинство сторонников Али находилось в г. Куфа (Ирак), которому суждено было стать столицей его Халифата (656–661). Важная стратегическая и военная роль провинций была очевидна и для его противников: Аиши, аз-Зубайра и Тальхи. Поэтому они и их сторонники покинули Мекку и направились через пустыню к Басре, где они рассчитывали получить поддержку арабских племенных формирований, по той или иной причине несогласных с избранием Али в качестве халифа. После нескольких стычек повстанцам удалось сломить сопротивление губернатора Басры и лояльных Али племён и взять город под свой контроль. Тем временем Али и его последователи также выступили из Медины в Ирак. Перед выходом Али отправил письмо в Куфу, призывая своих сторонников выступить с ним против мекканских и басрийских «бунтовщиков». Когда войска Али прибыли в окрестности Басры, некоторые племенные ополчения, которые изначально примкнули в мятежному триумvirату, перешли на его сторону, дав тем самым халифу решающее стратегическое преимущество. Многие, однако, остались на стороне восставших, вдохновленные призывом к мести за смерть Усмана и вдохновленными речами Аиши, требовавшей низложения Али¹¹¹. Важно отметить тот факт, что Аиша приняла непосредственное участие в решающей битве, сидя в палан-

¹¹¹ Adrian Brockett (trans.), *The History of al-Tabari. Vol. 16. The Community Divided*. SUNY Press: Albany NY, 1997, pp. 114–199.

кине, установленном на огромном верблюде. Именно вокруг верблюда Аиши разгорелась самая жестокая схватка¹¹², а его гибель и падение под ударами нападающих ознаменовало поражение ведомой ею повстанческой коалиции. Уцелевшие повстанцы разбежались, а те их них, кто попал в плен, поклялись в верности тому, что исторические хроники иногда называют «религией Али» (*дин Али*). На практике, это означало признание легитимности Али как наследника Пророка, а значит и его исключительного права направлять общину к благочестивой жизни в этом мире и спасению в мире будущем. Источники сообщают однако, что Али не одобрял использование этой фразы своими сторонниками, настаивая, что его религия есть нечто иное, как «религия Мухаммада»¹¹³. Тем не менее, семена видения ислама, в котором Али отводилась особая роль, были посеяны.

Двое предводителей восстания, аз-Зубайр и Тальха, заплатили за него своими жизнями. По непонятным и поныне причинам аз-Зубайр покинул поле боя. Одни источники утверждают, что он пал духом, тогда как другие предполагают, что он потерял уверенность в правоте своего дела. По дороге обратно в Хиджаз он был убит бедуинами, которые были возмущены его малодушием и предательством¹¹⁴. Тальха же пал на поле боя. Одни источники утверждают, что он истёк кровью от попадания вражеской стрелы. Другие – что стрела была выпущена не врагами, а союзником, двоюродным братом и секретарём халифа Усмана, Марваном. Последний, будто бы, давно подозревал Тальху в тайном подстрекательстве мятежников к убийству Усмана и воспользовался суматохой сражения, чтобы свести с ним счёты¹¹⁵. Помимо зачинщиков восстания, были убиты сотни мусульман, как простых воинов, так и родовитых курайшитов, включая членов семьи Омейядов. Всего было убито от 3000 по 5000 мусульман с обеих сторон¹¹⁶. Али пощадил взятую в плен Аишу и отправил её обратно в Медину,

¹¹² Отсюда название «битва у верблюда» или «день верблюда», под которым это событие вошло в историю *уммы*; подробнее см. Большаков. История халифата. Т. 3. С. 39 и Brockett (trans.), *The History of al-Tabari*, pp. 131–158.

¹¹³ Madelung, *The Succession to Muhammad*, p. 178.

¹¹⁴ Большаков. История халифата. Т. 3. С. 39.

¹¹⁵ Gleave, “‘Ali b. Abi Talib,” p. 66.

¹¹⁶ Большаков. История халифата, Т. 3. С. 40, где приводится цифра 5000; другие исследования (в частности Madelung, *The Succession to Muhammad*, p. 176) приводят меньшую цифру.

где она провела остаток своей жизни. Политическая карьера «матери верующих» на этом завершилась. Некоторые источники утверждают, что до конца дней её преследовала память о жестокой резне вокруг её верблюда, в которой пали многие близкие и преданные ей люди. Не исключено, что она испытывала чувство вины за их гибель, поскольку именно она «повела мусульман убивать мусульман»¹¹⁷.

Схватка между Али и Му‘авией

С победой Али в «битве у верблюда» многие из его бывших оппонентов вынуждены были присягнуть ему на верность, впрочем, ненадолго. Вскоре некоторые из них нарушили свои клятвы и перешли на сторону Му‘авии, нового грозного противника Али, оплот которого находился в Сирии и Палестине. Как мусульманин, Му‘авийа, которого Усман назначил наместником провинции Сирия со столицей в Дамаске, не обладал особыми достоинствами. Скорее наоборот: он был сыном – одним из двух – Абу Суфйана из клана Омейядов, который был яростным противником ислама и принял его только накануне завоевания Мухаммадом Мекки, когда ни у него, ни у его семьи просто не было другого выхода. Что ещё хуже, его мать, Хинд, съела печень убитого дяди Пророка, Хамзы, после битвы при Ухуде в отместку за смерть своего отца в сражении при Бадре¹¹⁸. После этого события к имени Му‘авии приклеилось унижительное прозвище «сын пожирающей печень»¹¹⁹. Тем не менее, несмотря на своё нежелание принять ислам до самой последней минуты, Абу Суфйан и его двое сыновей впоследствии приняли активное участие в завоевании Сирии и Палестины, сильно обогатившись при этом. Му‘авийа проявил себя мудрым дипломатом и правителем, которому удалось объединить под своим началом разнородные и взаимно враждебные племенные формирования арабов, осевших в Сирии¹²⁰. Основным его успехом было то, что он пользовался уважением и авторитетом у сирийских солдат. Популярность Му‘авийи в войсках стала его главным козырем в борь-

¹¹⁷ Madelung, *The Succession to Muhammad*, p. 176.

¹¹⁸ Fr. Buhl, “Hind bint ‘Uṭba’”, *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., E.J. Brill: Leiden; online edition: <http://referenceworks.brillonline.com>.

¹¹⁹ Большаков. История халифата. Т. 3. С. 96.

¹²⁰ В то время понятие «Сирия» (аш-Ша’м) включало в себя современные Палестину/Израиль, Ливан и Иорданию.

бе с другими претендентами на власть, тем более что сирийская армия была в то время самой дисциплинированной и боеспособной военной силой на территории Халифата. Установив единоличный контроль над богатыми землями Сирии, Му'авийа сделал всё, чтобы обезопасить своё наместничество от посягательств правителей Медины. Однако его амбиции не ограничивались Сирией: он видел себя правителем всего арабо-мусульманского государства.

Хотя Му'авийа не оказал помощи Усмани во время мятежа в Медине, после гибели последнего он поспешил объявить себя главным мстителем за его убийство. Поскольку формально Му'авийа действительно происходил из того же клана, что и Усман (то есть был омейядом), многие арабские племена восприняли его заявление всерьёз. Стремясь вселить в своих последователей дух мщения, он распорядился выставить окровавленную рубаху Усмана в главной мечети Дамаска. Здесь же, согласно некоторым источникам, были выставлены и пальцы жены Усмана, Наилы, которые ей якобы отрубили мятежники, когда она пыталась защитить тело мужа от осквернения¹²¹. Одна мусульманская хроника описывает эти события следующим образом:

В течение целого года люди продолжали приходить и оплакивать её [рубаху], покуда она висела на *минбаре*¹²² вместе с пришитыми к ней пальцами [Наилы]. Сирийские солдаты дали клятву, что не будут любить женщин... и спать с ними, покуда не убьют убийц Усмана и любого, кто посмеет помешать им тем или иным способом... Некоторые не отходили от рубахи в течение целого года¹²³.

Чтобы обеспечить свои тылы в противостоянии с Али, Му'авийа пошёл на союз с Амром б. аль-'Асом. Это был циничный шаг. Амр б. аль-Ас, как уже говорилось, выступил с яростной критикой Усмана после того, как последний сместил его с доходной и почётной должности наместника Египта. Некоторые источники прозрачно намекают на то, что именно по наущению обиженного Амра египетские мятежники отправились в Медину с жалобой на наместника Египта, который сменил Амра на этом посту. Как бы то ни было, объединённые теперь общей целью, Му'авийа и Амр забыли на время о прошлом и договорились

¹²¹ Этот факт ставится под сомнение некоторыми современными историками; см., например, Большаков. История халифата. Т. 3. С. 25 и 287, прим. 65.

¹²² См. прим. 96.

¹²³ *The History of al-Tabari*, pp. 196–197.

о совместных действиях против четвёртого халифа. В качестве вознаграждения Му'авийа обязался в случае победы над Али восстановить Амра б. аль-'Аса в должности наместника Египта. Для Му'авии опытный и хитрый Амр, который имел тесные связи со своими бывшими соратниками в Египте и хорошо знал эту богатую страну, был совершенно незаменимым союзником. К тому же, Амр был более умелым военным стратегом, нежели Му'авийа. Ведь именно во многом благодаря его военному гению мусульмане смогли завоевать Египет – эту «житницу Ближнего Востока». После того, как Му'авийа и Амр заключили союз против Али, Амр посоветовал своему партнеру заручиться поддержкой всех командиров расположенных в Сирии арабских войск. Для этого надо было убедить последних в причастности Али к убийству Усмана и вселить в них чувство мести. О том, как это было сделано, было сказано выше. В случае победы Му'авийа обещал своим сторонникам создать новый консультативно-избирательный совет, который, в соответствии с прецедентом, установленным Умаром, должен был решить, кто станет законным халифом.

Поначалу Му'авийа был провозглашен главнокомандующим (*амиром*) вновь созданной коалиции. Однако вскоре его претензии на руководство всей мусульманской общиной стали очевидны благодаря, в частности, его переписке с Али и другими членами *шур*ы, избравшей в своё время Усмана в качестве халифа¹²⁴. Поскольку наличие двух халифов в общине было беспрецедентно и, как следствие, неприемлемо для большинства мусульман, у Али не было другого выбора, кроме как объявить войну своему сопернику. Тем не менее, убедить иракцев и, в первую очередь, жителей Куфы выступить против сирийцев, которые отказались присягнуть на верность Али, оказалось делом непростым. Как простые солдаты в любом обществе и в любые времена, сторонники Али – как уже отмечалось, их называли «приверженцами Али» (*ши'ат Али*) или просто «приверженцами (*[aui-]ши'a*) – не спешили умереть, отстаивая право своих предводителей на власть в государстве. Вполне вероятно, что именно так ощущали себя сторонники Али и его противника Му'авии из числа арабских племенных формирований Ирака и Сирии соответственно. Не удивительно и то, что многие мусульмане и вовсе отказались принять чью-либо сторону и сохраняли нейтралитет на протяжении всего конфликта. Те же, кто вынужден был рисковать своими жизнями за права

¹²⁴ Большаков. История халифата. Т. 3. С. 46–47.

двух претендентов на лидерство в умме, в большинстве своём воевали без большого энтузиазма. Были, впрочем, и те, чей энтузиазм буквально бил через край, создавая проблемы для их предводителя.

Битва при Сиффине

С трудом собрав армию из преданных ему иракских племенных формирований, Али выступил в поход на Сирию в мае 657 года. Навстречу ему выступили Му'авийа и Амр б. аль-Ас со своими сторонниками. Оба войска встретились у развалин византийского поселения Сиффин на южном берегу р. Евфрат, примерно в 40 км от г. Ракка¹²⁵. После того, как Му'авийа в очередной раз отказался признать Али законным халифом, схватка между двумя армиями стала неизбежной. Ей предшествовали несколько недель непродолжительных стычек, перемежающихся безрезультатными переговорами, во время которых обе противоборствующие стороны ссылались на авторитет «Божественной книги», стремясь оправдать себя и обвинить противника в вероотступничестве. Наконец 18 июня 657 года Али направил сирийцам ультиматум, требуя от них признать его наследником Пророка, либо подвергнуться уничтожению. Му'авийа и Амр б. аль-Ас ответили отказом. Решающее сражение началась 26 июля, после почти целого месяца противостояния, и продолжалось три дня. Обе стороны понесли весьма значительные потери и вынуждены были черпать мужество и решимость в Коране, как свидетельствует следующий отрывок из проповеди, произнесенной перед битвой куфийским чтецом Корана из числа приверженцев Али:

Давайте объединимся и выступим против нашего врага обдуманно и целеустремлённо. [После этого,] будьте стойки, помогайте друг другу, поминайте Бога, не просите помощи друг у друга, не обращайтесь спиной к врагу, будьте храбры перед лицом их [сирийцев] смелости, совершайте *джихад*¹²⁶ против них в ожидании причитающегося вам божественного вознаграждения, «покуда Аллах не рассудит вас. Ведь Он – лучший из судей!»¹²⁷

¹²⁵ В современной Сирии.

¹²⁶ В этом и многих других контекстах того времени это слово означает не столько «священную войну с неверными», сколько «проявление старания и усердия ради достижения какой-либо цели».

¹²⁷ Коран 7:85; речь цитируется по Gerald Hawting (trans.), *The History of al-Tabari*, vol. 17. *The First Civil War*. SUNY Press: Albany, NY, 1996, p. 71.

В какой-то момент Али предложил Му'авии выйти на единоборство, дабы предотвратить дальнейшее кровопролитие среди своих сподвижников. Му'авийа, которого мусульманские источники последующей эпохи обычно изображают трусом, категорически отверг это предложение. Битва продолжилась, не стихая даже ночью. Постепенно в расстановке сил наметился перевес в пользу Али. Увидев это, Амр бин аль-Ас предложил пойти на военную хитрость. По его совету Му'авийа распорядился, чтобы его воины прикрепили свитки Корана к древкам своих копий и подняли их высоко над головой. Этот жест должен был означать призыв к разрешению конфликта на основании «Божественной книги». Хроники описывают это поворотное для хода битвы событие следующим образом:

Они [сторонники Му'авии] подняли свитки¹²⁸ на копыя и воскликнули: «Пусть Божественная книга станет между нами и вами. Кто защитит пограничье сирийцев [от христиан-византийцев], если они все погибнут? Кто защитит пограничье иракцев, если все они погибнут?». Когда люди [Али] увидели поднятые свитки, они сказали: «Мы подчиняемся Божественной книге и обращаемся к ней с покаянием»¹²⁹.

Попытки Али убедить своих приверженцев не прекращать битву и не прибегать к третьей стороне, как это предлагали Му'авийа и его сторонники, оказались тщетными. Он не сумел убедить их, что противник прибег к военной хитрости и что его ссылки на Коран — лишь признак слабости. Воины Али крайне устали после нескольких недель братоубийственной войны в безводной пустыне и мечтали о передышке. Были и те, кем двигал трепет перед словом божьим и боязнь прогневить Бога неуважением к нему. Именно они, по-видимому, обратились к Али со следующей речью:

Али, обратись к Божественной книге, если тебя призывают к ней. Иначе, мы доставим тебя напрямик в стан врага, или совершим над тобой то, что совершили [мятежники] над [Усманом] Ибн Аффаном. Наш долг действовать в соответствии с тем, что сказано в Божественной книге...¹³⁰

Столкнувшись с недовольством и неповиновением многих своих приверженцев, Али решил-таки остановить свои войска, которые по-

¹²⁸ То есть свитки Корана (араб. *масахиф*; ед. число *мусахаф*).

¹²⁹ Hawting (trans.), *The History of al-Tabari*, p. 78.

¹³⁰ Там же, p. 79.

степенно продвигались к центру вражеского стана, и отправил посланника к Му'авии с вопросом об условиях перемирия. Му'авийа предъявил следующие условия: каждая сторона должна была назначить своего представителя на третейском суде; представители должны были решить дело, руководствуясь Кораном, после чего стороны обязывались следовать их приговору. Хотя большинство приверженцев Али приняло эти условия, некоторые из них, скорее всего, самые бескомпромиссные и набожные, отвергли их как уловку со стороны Му'авии, и потребовали продолжения военных действий. Али согласился с мнением большинства, тем самым окончательно оттолкнув от себя воинственно настроенное меньшинство. Эта группа непримиримых спешно покинула его лагерь и направились в Куфу. «Ушедшие»¹³¹ от Али стали ядром воинственной оппозиции его правлению в восточных областях Халифата. Из верных приверженцев Али они превратились в его непримиримых врагов.

Сирийцы назначили Амра бин аль-Аса своим представителем, в то время как иракцы, после долгих споров и вопреки мнению Али, выбрали правителя Куфы, Абу Мусу аль-Аш'ари, представлять интересы его коалиции. Набожный Абу Муса был решительным противником любой «смуты» среди мусульман. Будучи в Куфе, он предупреждал об опасности усобицы внутри общины, приводя в качестве доводов цитаты из Корана и высказывания Пророка¹³². Поскольку Али и его приверженцы не вняли его увещаниям и всё же выступили в поход против Му'авии, Абу Мусу аль-Аш'ари никак нельзя было назвать единомышленником Али. Скорее наоборот, и Али, и Му'авийа были в его глазах нечестивыми «смутьянами». Таким образом, решение прибегнуть к третейскому суду было явно не в пользу Али. Представителям обеих сторон было дано семь месяцев, чтобы прийти к единому решению относительно виновности или невиновности лидеров двух противоборствующих сторон.

¹³¹ Араб. *хаваридж*; ед. ч. *хариджи*.

¹³² Большаков. История халифата. Т. 3. С. 36–37; он, в частности, цитировал Коран 4:93: «Кто убьёт верующего предумышленно, то воздаяние ему навечно – геенна».

Хариджиты

Принятие условий Му'авии стало роковой ошибкой Али, за которую он поплатился не только Халифатом, но в конечном счёте и своей жизнью. Поведение Али во время битвы при Сиффине оттолкнуло от него часть его бывших сподвижников и уронило его авторитет в глазах всей *уммы*. Как уже отмечалось, уже тогда в рядах его сторонников наметился раскол между сторонниками и противниками третейского суда. Наиболее воинственные представители последних получили прозвище «ушедшие», или «раскольники» (*хаваридж*; ед. ч. *хариджи*), которое вошло в европейские языки в форме «хариджиты» в значении «повстанцы» или «бунтовщики». Девизом хариджитов стала фраза «Суд¹³³ принадлежит одному только Богу». Их лидеры утверждали, что Али совершил смертный грех, оставив решение о праведном руководстве общиной на усмотрение простых, подверженных ошибке, смертных, ибо божественная воля должны явить себя в результате битвы. Предотвратив битву, Али не позволил божественной воле осуществиться. Тем самым он поставил себя вне закона, также как ставят себя вне закона любые другие преступники против религии, например, прелюбодеи, разбойники и грабители. Подчинение же власти грешника также является смертным грехом¹³⁴.

По возвращении Али в Куфу хариджиты числом свыше тысячи человек ушли за пределы города и собрались в местечке Харура¹³⁵. Они объявили, что больше не признают Али своим *имамом*. Али удалось убедить некоторых из них вернуться в Куфу, однако зачинщики во главе с Абдаллахом б. Вахбом остались. Ссылаясь на коранический стих, требующий борьбы со «смутой» до победного конца (8:39/40), они настаивали на немедленном возобновлении войны против «нечестивца» Му'авии. Избрав своим *имамом* Абдаллаха б. Вахба, они заявили, что сохраняют ему верность, покуда он в своих действиях и решениях остаётся верным Корану и обычаю Пророка. Что касается Али, то отказавшись вести борьбу со смутой, как того требовал Ко-

¹³³ Или «решение» (*хужм*).

¹³⁴ Veccia Vaglieri, “Harura”; *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., E.J. Brill: Leiden; online edition at: <http://referenceworks.brillonline.com>.

¹³⁵ Источники иногда называют хариджитов «харуритами», поскольку именно в Харуре впервые были сформулировано хариджитское учение, которое стоит в оппозиции как суннизму, так и шиизму.



Али пронзает своим знаменитым мечом, именуемым «Зу-ль-Факар», противника-хариджита (фрагмент из средневековой мусульманской миниатюры; лицо Али скрыто белой вуалью)

ран, он автоматически лишил себя звания предводителя правоверных мусульман.

Между тем члены третейского суда, назначенные в конце битвы при Сиффине, никак не могли достичь согласия. Они согласились только в одном: убийство Усмана действительно было незаконным и несправедливым, поэтому его убийцы должны понести наказание. В этом решении, впрочем, не было ничего нового: об этом же с самого начала говорил Му'авийя и его сподвижники. Хотя Абу Муса аль-Аш'ари отказался признать правомочность Му'авии в качестве халифа (как это сделал Амр б. аль-Ас), он, тем не менее, и не подтвердил и права Али на руководство уммой. Согласно одному источнику, он даже предложил передать руководство общиной одному из сыновей халифа Умара¹³⁶. Судьям не удалось договориться и по другим вопросам, в частности, нужно ли было собирать консультативный совет, чтобы выбрать нового главу общины. Большинство сторонников Али в Куфе с гневом отвергли невнятное и половинчатое решение третейских су-

¹³⁶ Большаков. История халифата. Т.3, С. 67.

дей. Что же касается приверженцев Му‘авии, то они вслед за Амром б. аль-Асом признали его халифом. Новая война между мусульманами Сирии и Ирака стала неизбежной.

Однако прежде чем отправиться в очередной военный поход против Му‘авии, Али пришлось дать бой своим бывшими сторонниками, а ныне непримиримым врагам – хариджитами. Они не только не признавали его халифом, но и начали убивать его сторонников, которые отказывались присоединиться к их войску. Такое поведение было обусловлено их верой в то, что мусульмане, не разделявшие их убеждений, автоматически становятся вероотступниками. Армия Али встретила с главным отрядом хариджитов при канале ан-Нахраван в Ираке. Хариджиты были наголову разгромлены и понесли поистине огромные потери, тогда как войско Али потеряло, будто бы, не более двух десятков воинов¹³⁷. Битва у канала ан-Нахраван привела к резкому обострению вражды между сторонниками Али (шиитами) и его бывшими приверженцами-хариджитами. Из-за всех этих неурядиц Али стало ещё труднее найти желающих воевать за его права против сторонников Му‘авии в Сирии.

Последние годы правления Али

Спустя примерно год после битвы при Сиффине, племенные ополчения Му‘авии начали совершать регулярные набеги на крепости и караваны сторонников Али в Ираке. Одновременно сирийский правитель отправил Амра б. аль-Аса с войском в Египет с целью отвоёвывать его у наместника, назначенного Али. В июле – августе 658 года. Амр успешно осуществил эту задачу. Летучие отряды воинов Му‘авии активно действовали также в Аравии и западном Ираке. Их целью было показать несостоятельность Али как правителя и защитника имущества и покоя своих подданных. В самом Ираке Али пришлось иметь дело с остатками разбитых им ранее хариджитских ополчений. Движимые убеждённостью в своей исключительной правоте хариджиты были готовы принять мученическую смерть, повторив тем са-

¹³⁷ Число потерь хариджитов разные источники оценивают от 600 до 2400 человек; см. Большаков. История халифата, т. III. С. 72; ср. Michael Morony, “al-Nahrawan”. *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., E.J. Brill: Leiden; online edition: <http://referenceworks.brillonline.com>.

мым подвиг своих предшественников, убитых армией Али у канала ан-Нахраван.

Бесчинства отрядов Му'авии в западных областях Аравии вызвало массовое негодование, что позволило Али набрать добровольцев для борьбы с сирийским правителем. Военный поход на Сирию был намечен на конец зимы 661 года. Однако планам Али не суждено было осуществиться. Входя в соборную мечеть Куфы в середине месяца рамадана (последняя декада января 661 года), Али был ранен хариджитом по имени Ибн Мульжам. Рана в голову оказалась смертельной. В момент нападения Ибн Мульжам (или же его сподвижник) прокричал девиз хариджитов: «Суд принадлежит Богу, а не тебе, Али, и не твоим людям с мечами!»¹³⁸. Али умер два дня спустя и был тайно похоронен у южных ворот Куфы. Его нынешняя усыпальница в Наджафе (Эн-Неджефе) была основана несколько веков спустя¹³⁹. Согласно мусульманским хроникам, хариджиты намеревались одновременно убить трёх правителей, которых они считали ответственными за отход от заветов Корана и Пророка: Али – в Куфе, Му'авию – в Дамаске и Амра б. аль-Аса – в Фустате (Египте). Али был убит, Му'авийа – ранен, но выжил, а вместо Амра в Фустате по ошибке пал жертвой один из его приближённых. Ознаменовавшийся столь драматическими событиями халифат Али б. Абу Талиба, одного из первых курайшитов, принявших ислам, двоюродного брата Пророка и его зятя, подошел к концу. Безвременная кончина Али открыла дорогу его главному противнику, Му'авии б. Абу Суфйану из клана Омейядов.

Му'авийа становится халифом

После смерти Али его сторонники принесли клятву верности его старшему сыну аль-Хасану. Будучи по своей природе миролюбивым и набожным человеком, аль-Хасан не имел могущественных врагов, за исключением Му'авии. Поэтому его право на Халифат поначалу признали многие мусульмане, в том числе и хариджиты, которые готовы были его поддержать в борьбе с сирийским наместником. Под давлением хариджитов и наиболее решительных сторонников Али (шитов), аль-Хасан попытался организовать военный поход против

¹³⁸ Большаков. История халифата. Т. 3. С. 88.

¹³⁹ Там же, с. 90 и Gleave, “‘Ali b. Abi Talib,” p. 68.

Му'авии. Во время подготовки к выступлению аль-Хасан проявил нерешительность и чуть было не пал жертвой своих воинственно настроенных сторонников, которые жаждали немедленной и решающей схватки с войсками сирийского наместника. Между тем, Му'авийа хитростью, лестью и денежными посулами сумел переманить на свою сторону многих влиятельных сторонников аль-Хасана в Ираке и за его пределами. Взвесив все за и против, аль-Хасан согласился признать Му'авийу новым халифом. В благодарность он получил огромные откупные, обещание Му'авии не наказывать его сторонников (шиитов), не причинять вреда ему самому и его младшему брату аль-Хусайну, а также назначить его, аль-Хасана, своим преемником¹⁴⁰. Это соглашение можно интерпретировать по-разному, что и делали (и делают по сей день) суннитские и шиитские историки. Однако, факт остаётся фактом: Му'авийа умело и цинично сыграл на желании аль-Хасана сохранить единство мусульманской уммы и нежелании последнего проливать кровь мусульман ради утверждения своих прав на пост халифа. Как и следовало ожидать, намерение аль-Хасана отказаться от своих прав на Халифат вызвало взрыв негодования среди его сторонников, включая его младшего брата аль-Хусайна¹⁴¹. Однако, это не остановило аль-Хасана. Жребий был брошен: заключив сделку с Му'авийей и принеся ему присягу в Куфе, аль-Хасан удалился с огромным состоянием в Медину, где прожил тихую семейную жизнь в окружении многочисленных жен¹⁴², детей, челяди и наложниц. Он умер в 669 году либо от болезни, либо, согласно шиитским источникам, от яда, подсыпанного ему одной из жен по приказу Му'авии¹⁴³.

Опираясь на преданные ему сирийские войска и умелых администраторов вроде наместника Ирака Зийада б. Абихи, Му'авийа успешно подавил сопротивление своих многочисленных противников, как

¹⁴⁰ Большаков. История халифата. Т 3. С. 101–102.

¹⁴¹ Там же, с. 102.

¹⁴² Сведения о числе его жён, включая разведённых, меняются в зависимости от источника. Если шиитские (или, лучше сказать, про-алидские) авторы говорят о семи, то суннитские – о семидесяти. Большинство авторов признаёт его отцом семи или восьми сыновей и шести дочерей. Madelung, *The Succession to Muhammad*, pp. 330 and 380–387.

¹⁴³ Vecchia Vaglieri, "al-Hasan b. 'Ali b. Abi Talib". *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., E.J. Brill, Leiden and Boston; online edition at: <http://referenceworks.brillonline.com>; Большаков. История халифата. Т. 3. С. 144–145.

хариджитов, так и сторонников Али и его семейства. Со смертью аль-Хасана в 669 году в халифате, казалось бы, просто не осталось достойного соперника, способного бросить вызов Му'авии, хотя в претендентах на должность халифа недостатка не было. Среди них был брат аль-Хасана, аль-Хусайн, сыновья двух первых халифов, а также курайшит Абдаллах б. аз-Зубайр, отец которого, аз-Зубайр, был убит бедуинами после «битвы у верблюда». Все они находились в священных городах Аравии, Мекке и Медине. Однако, их шансы прийти к власти оставались сугубо гипотетическими, поскольку большинство мусульман за пределами Аравии были утомлены годами междоусобиц и восстаний и, как следствие, готовы принять любого правителя, способного обеспечить мир и согласие. Таким правителем в то время безусловно был Му'авийа. Поскольку его легитимность и первенство в исламе продолжали волновать многих его подданных¹⁴⁴, Му'авийа не жалел усилий, чтобы представить себя в качестве мстителя за кровь халифа Усмана. С этой целью он потребовал, чтобы настоятели мечетей проклинали убийц третьего халифа, а также Али и членов его семьи (Алидов), перед началом каждой молитвы. В Ираке это делалось намеренно, чтобы спровоцировать приверженцев Али на публичный протест, а затем наказать их за измену. Проклятья в адрес Алидов звучали и в речах самого омейядского халифа и его наместников во время их ежегодных паломничеств в Мекку.

Хотя в целом при Му'авии стабильность мусульманского государства была восстановлена, недовольство правлением Омейядов отнюдь не стихало. Старые раны и обиды всё ещё давали о себе знать. Предпринятые Омейядами меры по централизации власти и ограничению племенной вольницы подпитывали дух сопротивления. Хариджиты продолжали набеги на халифские гарнизоны и города в Иране, Ираке и в некоторых частях Аравии, тогда как знатные курайшитские кланы в Медине и Мекке противились единовластию Му'авии и возмущались его фаворитизмом по отношению к одним курайшитским семьям (в первую очередь Омейядам) в ущерб другим.

Как уже говорилось, у Му'авии имелось сразу несколько потенциальных соперников. Одним из них был Марван, бывший советник

¹⁴⁴ Большинство мусульманских источников отмечают, что клан Омейядов принял ислам «на острие меча», то есть оказавшись в безвыходном положении после многих лет борьбы против ислама и его Пророка.

халифа Усмана и союзник Му‘авии в борьбе против Али. Занимавший в то время пост правителя Медины, Марван принадлежал к другой ветви клана Омейядов, нежели Му‘авийа, и считал себя и свою семью более достойными Халифата, нежели потомки Абу Суфйана (Суфйанидов). Другие претенденты на Халифат уже упоминались. Ими были младший сын Али, аль-Хусайн, и Абдаллах б. аз-Зубайр. Кандидатура последнего впоследствии оказалась самым серьезным вызовом власти Омейядов. Оппозиция правлению Омейядов резко усилилась, когда стало ясно, что Му‘авийа целенаправленно готовит своего сына Йазид в качестве своего преемника. Поскольку до этого ни один халиф ещё не осмеливался передать власть своему сыну по наследству, планы Му‘авии были восприняты многими влиятельными членами уммы как грубое нарушение принципов преемственности, установленных при первых халифах. В замыслах Му‘авии многие его подданные справедливо усмотрели желание превратить Халифат в свою семейную вотчину, то есть наследственную монархию.

Смерть Му‘авии, приход к власти Йазид и трагедия при Кербеле

Пока Му‘авийа был жив, он умудрялся держать своих потенциальных оппонентов в узде при помощи грубой силы, взяток, интриг и лести, которой он особенно славился. Однако, несмотря на все его усилия по обеспечению плавного перехода власти в Халифате к Йазиду, после кончины Му‘авии многие ведущие представители уммы отказались признать его сына в качестве халифа, ссылаясь на его непригодность для данной должности: Йазид не обладал нужным минимумом религиозных знаний и имел репутацию пьяницы. Предвосхищая события, о которых пойдёт речь, следует сказать, что второй раунд гражданских войн в Халифате, или так называемой *фитны*, был поначалу вызван отказом ведущих мусульманских семей принять Йазид в качестве халифа (680 г.), а после его смерти в 683 году – неспособностью его семьи, Суфйанидов, выставить подходящих кандидатов на роль главы мусульманского государства¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Gerald Hawting, *The First Dynasty of Islam*, Southern Illinois University Press: Carbondale and Edwardsville, 1987, p. 46.

Первый вызов власти Йазида, после его провозглашения халифом, был брошен жителями священных городов Аравии. Аль-Хусайн,¹⁴⁶ младший сын Али и Фатимы – дочери Пророка от его первой жены Хадиджи – отверг призыв Йазида присягнуть ему на верность. То же самое сделал другой кандидат в халифы, Абдаллах б. аз-Зубайр. Оба претендента на Халифат переселились из Медины в Мекку, где они нашли пристанище в непосредственной близости от Ка'бы. Влиятельные семьи Медины убедили аль-Хусайна, которому тогда было уже за пятьдесят, вступить в борьбу на власть. С таким же призывом обратились к нему посланники из г. Куфа, главного оплота его покойного отца, которые пообещали аль-Хусайну свою безусловную поддержку. Обнадёженный таким образом аль-Хусайн отправил своего посланника, сына брата Али б. Абу Талиба по имени Муслим, в Куфу, поручив ему договориться с куфийцами о совместных действиях. Посланник был задержан войсками правителя Ирака Убайдаллаха б. Зийада, который распорядился казнить его и нескольких его спутников. Одновременно Убайдаллаху угрозами и посулами удалось в зародыше подавить зреющее восстание населения Куфы в поддержку аль-Хусайна. Не ведая о случившемся, аль-Хусайн продолжал двигаться к Куфе по пустыне в сопровождении примерно тридцати родственников, включая женщин и детей, а также пятидесяти верных ему воинов. Куфы они так и не достигли. Небольшой отряд аль-Хусайна был остановлен войском из примерно 4000 тысяч сабель, посланным Убайдаллахом б. Зийадом. Это произошло в местечке под названием Карбала или Кербела (около 100 км. к юго-западу от нынешнего Багдада). После долгих переговоров и единоборств между представителями обеих сторон лагерь сторонников аль-Хусайна был окружен, а он и его сторонники числом 72 человека убиты. Али, которого позже станут называть Али Зайн аль-Абидин («Али, украшение верующих»), был единственным сыном аль-Хусайна (и внуком Али б. Абу Талиба), которому нападавшие сохранили жизнь. Ему суждено было стать четвертым имамом шиитов (после Али б. Абу Талиба, аль-Хасана и аль-Хусайна). Отрубленную голову аль-Хусайна доставили наместнику Убайдаллаху, который, как говорят, плюнул на неё и пнул

¹⁴⁶ В русскоязычной литературе его имя часто пишется «аль-Хусейн» или просто «Хусейн».

её ногой¹⁴⁷, после чего она была отправлена халифу Йазиду в Дамаск. День трагической гибели аль-Хусайна – 10 число месяца Мухаррам (10 октября 680 г.) – с тех пор стал чёрным днём шиитского календаря. Для шиитов смерть младшего сына Али стала трагической кульминацией всех несправедливостей, причиненных семейству Пророка Омейядами и их сторонниками. Шиизм, то есть движение мусульман за права Али и его потомков, приобрел в лице аль-Хусайна своего величайшего мученика. Рассказы о страданиях самого аль-Хусайна и мучениях его семьи от рук омейядских солдат, зачастую приукрашенные драматическими подробностями, сыграли большую роль в делегитимизации правления Омейядов в глазах их подданных. Впрочем, восстание аль-Хусайна было не единственным вызовом, с которым столкнулась семья Му‘авии после его кончины.

Халифат ‘Абдаллаха б. аз-Зубайра

Вскоре после гибели аль-Хусайна, Йазиду пришлось вступить в борьбу с другим претендентом на Халифат, курайшитом Абдаллахом б. аз-Зубайром. Как уже говорилось, он и аль-Хусайн отказались принести присягу Йазиду и покинули Медину, чтобы обосноваться в Мекке. Когда аль-Хусайн отправился в Куфу с горсткой своих сторонников и родичей, Абдаллах тайно начал набирать сподвижников среди мекканских и мединских семей, а также среди их племенных союзников в Хиджазе. Узнав об этом, Йазид отправил родного брата Абдаллаха, Амра, в Мекку, чтобы тот арестовал своего родича по подозрению в подстрекательстве к мятежу. Войско Амра было наголову разгромлено, а сам он взят в плен и казнён. Абдаллах объявил Йазиду низложенным и пообещал своим сторонникам созвать избирательный совет, который должен был провозгласить нового халифа. Абдаллах не без оснований полагал, что выбор падёт именно на него. Воодушевлённые обещаниями Абдаллаха восстановить выборность халифа, его поддержали *ансары* Медины, которые не желали подчиняться Йазиду. Тот направил на подавление мятежа своих испытанных в боях сирийских воинов. Мединцы были разгромлены, а их город подвергнут разграблению. Ликвидировав один очаг неповиновения, сирий-

¹⁴⁷ Или палкой; источники приводят множество подробностей, зачастую не согласующихся между собой, этих поворотных для судеб умыслы событий; см. Большаков. История халифата. Т. 3. С. 192–205.

цы осадили Мекку. Сирийский военачальник аль-Хусайн б. Нумайр приказал обстреливать священный город из катапульты¹⁴⁸. В результате обстрела или же по какой-то иной причине в мекканском святилище начался пожар, который не пощадил даже Ка'бу. Главная святыня ислама сильно обгорела. После месяца осады, в конце 683 года в Мекку пришло известие о смерти Йазиды, который разбился, упав с лошади¹⁴⁹. После этого Абдаллах б. аз-Зубайр автоматически перестал быть мятежником, поскольку он не приносил присяги новому халифу, Му'авийе II. Осаждавшие Мекку войска поспешили вернуться в Сирию, чтобы участвовать в разделе власти¹⁵⁰.

Новый омейядский халиф Му'авийа II умер вскоре после инаугурации (успев, правда, отречься от своего халифского титула перед самой смертью), и в Халифате воцарилось безвластие. Воспользовавшись этим, Абдаллах б. аз-Зубайра провозгласил себя «предводителем верующих» и «наследником Пророка». Вначале ему сопутствовала удача: из-за хаоса в доме Омейядов многие мусульмане увидели в нём самого достойного халифа. Он смог заручиться поддержкой жителей основных провинций мусульманского государства – Египта, Ирана, Ирака и Аравии, чьи наместники признали его власть, пусть лишь номинально. Были у него сторонники и в главном оплоте Омейядов, Сирии и Палестине, однако часть находящихся там племенных формирований последовала за Марваном, бывшим секретарем и советником Усмана, который, как считали и считают многие, сыграл роковую роль в его судьбе.

Будучи выходцем из клана Омейядов, однако иной его ветви, нежели Му'авийа, Марван воспользовался моментом, чтобы обнародовать свои претензии на Халифат. Верные ему сирийские войска признали его халифом при условии, что по достижении совершеннолетия на престол вступит сын Йазиды Халид, которому тогда было 13 лет (позднее Марван нарушит данное им слово, чтобы передать Халифат своему собственному сыну Абд аль-Малику). Решающим событием в политической карьере Марвана стала его победа над сирийскими сторонниками Абдаллаха б. аз-Зубайра в долгом и изнурительном сражении около Дамаска в 684 году. Благодаря этой победе Марван получил

¹⁴⁸ Там же, с. 217.

¹⁴⁹ Очевидно, он умер своей смертью.

¹⁵⁰ Большаков. История халифата. Т. 3. С. 217–218.

безраздельное господство над Сирией и Палестиной и сумел вытеснить сторонников Абдаллаха из богатого Египта. После смерти Марвана в 685 году халифом стал его сын Абд аль-Малик. В течение почти десяти лет ему пришлось вести жестокую борьбу с многочисленными противниками своей семьи. Его победа над ними возвестила утверждение во главе уммы новой ветви клана Омейядов, Марванидов.

Восстание аль-Мухтара

В Ираке наместникам, присягнувшим на верность Абдаллаху б. аз-Зубайру, пришлось вести кровопролитную войну с приверженцами Али, которые в принципе не могли признать халифские полномочия человека, не являющегося алидом. Восставшие действовали от имени сына Али от женщины из племени Ханифа, Мухаммада б. аль-Ханафии (ум. в 700 г.), который, впрочем, не принял непосредственного участия в их выступлении. Движущей силой восстания (оно продолжалось с 685 по 687 гг.), было чувство глубокого раскаяния, которое испытывали многие жители Куфы из-за того, что побоялись поддержать аль-Хусайна в его борьбе за Халифат в 680 году. Стремясь кровью смыть свою вину перед «домом Пророка», некоторые из этих «кающихся» (*тавабун*), как их называют мусульманские источники, выступили против во много раз превосходившей их по численности армии Омейядов и были уничтожены. Оставшиеся в живых решили отстаивать права Мухаммада б. аль-Ханафии, который, хотя и не был отпрыском Фатимы и Али, всё же был его сыном, а значит – законным преемником. Движение возглавил некий аль-Мухтар ас-Сакафи, который пострадал от рук бывшего омейядского наместника Ирака Убайдаллаха б. Зийада во время восстания аль-Хусайна и был полон ненависти ко всем, кто лишил алидов их законного права стать во главе общины. Его врагами были не только «узурпаторы»-Омейяды, но и иракские мусульмане, которые поклялись в верности недавно провозглашённому «мекканскому халифу» Абдаллаху б. аз-Зубайру. Поскольку последний не принадлежал к «дому Али», в глазах аль-Мухтара он был таким же «узурпатором», как и Омейяды. То же самое относилось и к наместнику Абдаллаха в Ираке, который был непосредственным противником аль-Мухтара и его сподвижников в Куфе.

Восстание аль-Мухтара в Куфе проходило под лозунгами мести за смерть аль-Хусейна и его родственников при Карбале (Кербеле) и во имя признания Мухаммада б. аль-Ханафии единственным правомочным *имамом* мусульманской общины. Аль-Мухтар объявил себя личным представителем этого алидского *имам*а. Были ли его заявления поддержаны самим Мухаммадом б. аль-Ханафийей, который в то время проживал в Хиджазе, не совсем ясно. Во всяком случае, последний не отрёкся от своего сторонника. Отсутствие имама среди повстанцев позволило аль-Мухтару представлять его не просто будущим халифом, но и ведомым самим Богом спасителем человечества (*аль-махди*), которого Бог уполномочил исправить несовершенства сего мира, восстановив, в частности, справедливость по отношению к Али и его семейству. По этой причине аль-Мухтара часто считают одним из первых мусульманских лидеров, сформулировавших идею об особой роли Али и его потомков в восстановлении справедливого и гармоничного миропорядка и наказании тех, кто его нарушил.

Поначалу проповеди аль-Мухтара привлекли на его сторону многих знатных куфийцев, которые хотели добиться независимости от наместника Абдаллаха б. аз-Зубайра, базировавшегося в Басре. Заручившись их поддержкой, аль-Мухтар изгнал сторонников «мекканского халифа» и начал кампанию мести за убийство аль-Хусайна. На практике она сводилась к поимке и казни участников военной экспедиции против аль-Хусайна, прямо или косвенно замешанных в его убийстве. Омейядские власти Сирии направили против него войско, которое было наголову разгромлено сторонниками аль-Мухтара в Верхнем Ираке. В ходе последующих сражений воинам аль-Мухтара удалось убить бывшего омейядского наместника Ирака Убайдаллаха б. Зийада, который отдал приказ о расправе над аль-Хусайном и его сподвижниками у Кербелы в 680 году¹⁵¹.

Примечательной чертой движения аль-Мухтара является то, что он привлёк на свою сторону не только арабские племенные ополчения, но и низшие слои общества из числа рабов и вольноотпущенников (в основном персидского происхождения), которые попали в Куфу в качестве военных трофеев. Многие из них приняли ислам и воевали в составе арабских ополчений, не будучи, однако, уравнены в правах с арабами при разделе военной добычи и в социальном плане. Следует

¹⁵¹ Там же, с. 251–252.

отметить, что арабские союзники аль-Мухтара из Куфы были недовольны тем, что аль-Мухтар не делал различия между ними и «новыми мусульманами», что проявилось, в частности, в том, что он разрешил им ездить верхом на лошадях и получать одинаковую с арабами долю военных трофеев. В конечном итоге стремление аль-Мухтара к равноправию в рядах своих сторонников оттолкнуло от него арабских племенных вождей Куфы, многие из которых впоследствии присоединились к его противникам-басрийцам¹⁵². Что касается мусульман-неарабов, получивших в источниках коллективное наименование *мавали* (ед. ч. *мавля*), то есть «клиенты» или «подневольные», то восстание аль-Мухтара было одним из первых их появлений на исторической сцене в качестве военно-политической силы. Им суждено было сыграть важную роль в истории мусульманского государства¹⁵³. Правление аль-Мухтара, которое ознаменовалось мщением за гибель аль-Хусайна и стремлением предводителя установить в своих владениях «кораническую справедливость и равенство», продлилось недолго. Весной 687 года аль-Мухтар и его сторонники, выступавшие от имени алидского имама Мухаммада б. аль-Ханафии, были окружены в цитадели Куфы и уничтожены войском арабского правителя Басры при поддержке бывших арабских союзников повстанцев.

Падение халифата Абдаллаха б. аз-Зубайра и триумф Марванидов

Несмотря на разгром восстания аль-Мухтара, власть Абдаллаха б. аз-Зубайра в Ираке оставалась крайне неустойчивой из-за постоянных племенных усобиц среди дислоцированных там арабских племенных ополчений. Положение усугубилось набегами хариджитов, которые базировались в северо-восточной Аравии на западе Ирана. Хариджитам удалось нарушить связь между Абдаллахом в Мекке и его братом Му'сабом, которого «мекканский халиф» назначил наместником Ирака. Поскольку хариджиты действовали небольшими группами, они не являлись реальными конкурентами в борьбе за власть в Халифате. Эта борьба развернулась прежде всего между двумя основными претендентами: Абдаллахом б. аз-Зубайром, обосновавшимся в Мекке, и

¹⁵² Там же, с. 250–251.

¹⁵³ Hawting, *The First Dynasty of Islam*, pp. 51–53.

Абд аль-Маликом, сыном халифа Марвана, чья штаб-квартира находилась в Дамаске. Абд аль-Малику удалось подчинить себе Сирию и начать наступление на Ирак. В 691 году сирийское войско под командованием Абд аль-Малика нанесло сокрушительное поражение армии брата Абдаллаха, Мус'аба б. аз-Зубайра. Вскоре после этого события население Куфы, Басры и других иракских городов принесло ему присягу как законному халифу.

Теперь настал черёд Аравии. В ноябре 691 года Абд аль-Малик отправил туда своего верного помощника аль-Хадждажа б. Йусуфа с приказом атаковать Мекку и положить конец халифату Абдаллаха б. аз-Зубайра. Осада священного для мусульман города началась в марте 692 года и длилась шесть месяцев, во время которых город и его святилище вновь подверглись обстрелу из катапульты. Военные действия продолжались даже во время паломничества. Изнурённые голодом и жаждой защитники Мекки сдались на милость победителя. Сам же халиф¹⁵⁴ отказался сложить оружие, принял бой и был убит прямо возле Ка'бы. Его тело было распято в Мекке, а голова отправлена в Медину для устрашения его местных приверженцев. Впоследствии её «переслали» Абд аль-Малику в Дамаск в знак окончательной победы над мекканским «анти-халифом»¹⁵⁵. Таким образом, Омейяды вышли победителями из невероятно упорной и кровопролитной борьбы за власть в Халифате, в которой участвовало множество претендентов. Правда, на этот раз бразды правления взяли в свои руки представители другой ветви этого курайшиского клана, Марваниды.¹⁵⁶

¹⁵⁴ В западной литературе Абдаллаха б. аз-Зубайра часто называют «анти-халифом»; как отмечает О.Г. Большаков, этот термин не вполне удачен, поскольку его притязания на должность халифа были не более и не менее легитимны, чем притязания Марванидов. Абдаллах был сыном одного из ближайших сподвижников Пророка и вдобавок внуком первого халифа Абу Бакра. Этот факт, однако, был быстро забыт, поскольку он проиграл борьбу за власть своему сопернику Абд аль-Малику, которого поздние источники именуют не иначе как «настоящим» халифом; Большаков. История халифата. Т. 3. С. 267–268.

¹⁵⁵ Там же, с. 265–267.

¹⁵⁶ Марваниды были потомками секретаря и советника халифа Усмана, Марвана б. Абд аль-Хакама (ум. 685 г.) – первого правителя этой новой омейядской династии. Сам Марван правил всего несколько месяцев и умер от чумы, после чего власть перешла к его сыну Абд аль-Малику.

Хотя большинство мусульманских историков относились к Омейядам с предубеждением, они, тем не менее, признавали их успех в восстановлении единства мусульманской *уммы*. Год, в течение которого они одержали верх над своими многочисленными противниками и утвердили свою власть над большинством областей Халифата (692), мусульманские историки называют «годом объединения мусульманской общины»¹⁵⁷.

Консолидация власти Омейядов при Абд аль-Малике и его преемниках

Правление Абд аль-Малика (685–705 гг.) и его сына аль-Валида (705–715 гг.) ознаменовалось консолидацией власти Омейядов-Марванидов. Этому способствовали решительные действия умелого военачальника и администратора аль-Хаджжадж, которого Абд аль-Малик поставил наместником Ирака и восточных областей Халифата. С 694 по 714 гг. аль-Хаджжадж служил обоим халифам с «безжалостной эффективностью»¹⁵⁸, обеспечив тем самым преемственность государственной и военной политики в период их правления. Абд аль-Малик и аль-Хаджжадж осуществили многочисленные административные реформы, включая переход на арабский как язык для ведения деловых документов и государственной переписки (вместо средне-персидского в Иране и Ираке и греческого в Сирии и Египте), чеканку монет с мусульманской символикой (взамен сасанидских и византийских), а также дислокацию верных Омейядам сирийских войск в отдаленных провинциях Халифата. Эти войска стали главной военно-стратегической опорой империи Омейядов-Марванидов. Благодаря их преданности и боеготовности аль-Хаджжадж сумел подавить несколько опасных выступлений против правящей династии в Иране и Ираке. Как и при прежних правителях, два города-гарнизона в Ираке оставались главными очагами оппозиции, часто под лозунгами борьбы за «правильный ислам» Пророка и его сподвижников. Сознавая это, Абд аль-Малик поручил своему наместнику покончить с иракской вольницей. Чтобы навсегда отбить у иракцев¹⁵⁹ охоту к неповиновению, аль-Хаджжадж обратился к ним со следующей речью:

¹⁵⁷ Hawting, *The First Dynasty of Islam*, p. 14.

¹⁵⁸ Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, p. 223.

¹⁵⁹ Данная речь была обращена к жителям мятежной Куфы.

Клянусь Богом, я возложу на зло его поклажу, пойду по его следам и воздам ему подобным ему. Воистину, вижу я созревшие головы, время жатвы которых наступило. Я уже вижу кровь между чалмами и бородами... А я, иракцы, буду брать вас в руки не так, как берут инжир, и не шумите мне старыми бурдюками. Я уже проверил возраст по зубам и достиг того, к чему стремился. Предводитель верующих, Абд аль-Малик, высыпал [стрелы] из своего колчана, испробовал древки и нашёл, что я – самая лучшая и крепкая на излом, затем послал меня к вам. Ведь вы – хлеб, который замесили смуты, и вы заточили зубы преступлений. Я обдеру вас, как обдирают кору с дерева, и забинтую повязками смирения. Я буду бить вас, как верблюда, отбивающегося от стада, и, клянусь Богом, не отстану, пока не добьюсь своего. Берегитесь же этих сборищ и пересудов, кто да что там сказал. Какое вам дело до всего этого? Клянусь Богом, я наставлю вас на путь истины или же займусь телом каждого из вас!¹⁶⁰

Слова устрашения, публично произнесённые аль-Хаджжаджем, характерны для политики Омейядов-Марванидов в целом. Халифы в Дамаске и их наместники в провинциях были готовы использовать все имеющиеся у них в распоряжении средства для подавления протеста против своей власти. Стремясь обеспечить беспрекословное исполнение своих указов и сбор налогов в центральную казну, правители попрали принципы арабской племенной «демократии», превратив свободолюбивых бедуинов в послушных подданных империи. На смену дипломатии, лести, подкупу и уговорам, которыми прославился Му'авийа, пришло единовластие династической монархии, к которой Омейяды-Марваниды на протяжении всего своего правления неуклонно вели всё ещё непокорную и сопротивляющуюся *умму*.

Стоит ли удивляться тому, что в исламских источниках эпохи Аббасидов омейядские халифы почти неизменно изображаются как сугубо «мирские», «деспотичные» правители, которые были озабочены почти исключительно сохранением абсолютной власти над своими подданными¹⁶¹. В своём стремлении удержаться у власти любой ценой они, якобы, уделяли мало внимания вопросам религиозной мора-

¹⁶⁰ Перевод дан по Большакову. История халифата. Т. 3. С. 271 с небольшими стилистическими изменениями; ср. английский перевод Everett Rowson (trans.), *The History of al-Tabari. Vol. 22. The Marwanid Restoration*, SUNY Press: Albany, NY, 1989, p. 14.

¹⁶¹ Подробнее см. Steven Judd, *Religious Scholars*, pp. 20–23 et passim.

ли, юстиции и легитимности. Единственным исключением из этого общего правила аббасидские историки считали правление Умара б. Абд аль-Азиза, или Умара II (717–720 гг.), которого они характеризовали как богобоязненного и набожного человека, в противоположность его «нечестивым» предшественникам и преемникам у руля омейядского Халифата¹⁶². Его могила была единственной, которую Аббасиды не осквернили, одержав победу над Омейядами в 750 году.

Такой взгляд на историю первой мусульманской династии несостоятелен. Он обусловлен тем, что как Аббасиды, так и защитники прав семьи Али были прямо заинтересованы в том, чтобы очернить Омейядов и лишить их правление каких-либо признаков религиозной правомочности. Объективное изучение исторических фактов показывает, что халифы династии Омейядов всячески стремились укрепить свой религиозный авторитет в глазах своих подданных¹⁶³, видя в исламе необходимый компонент для объединения разнородных и взаимно враждебных арабских племенных элементов, которые составляли военно-политический фундамент их власти. Более того, ислам и его учёные толкователи были необходимы Омейядам для создания гибкой, эффективной и предсказуемой юридической системы, без которой повседневная работа их государственной машины была бы просто невыполнима¹⁶⁴.

Как уже говорилось, отстаивая свою правомочность как правителей всех мусульман, Омейяды неизменно подчёркивали свою роль объединителей общины, распавшейся на противоборствующие клики и секты после убийства Усмана в 656 году. Однако это был не единственный аргумент, который они приводили в поддержку своего права на руководство уммой. Омейяды и их наместники стремились представить свои военные и политические победы как исполнение воли Бога в отношении избранной им для покровительства общины. Сознавая краеугольное значение ислама как государственной идеологии, Омейяды не жалели сил, чтобы утвердить его превосходство над другими религиозными конфессиями в пределах своего государства. Именно с этой точки зрения следует рассматривать их администра-

¹⁶² Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of Caliphates*, Longman: London and New York, 1986, pp. 106–107.

¹⁶³ Judd, *Religious Scholars*, pp. 142–146.

¹⁶⁴ Там же, с. 131–140.

тивные реформы и нововведения, такие, например, как замена византийских и сасанидских монет арабо-мусульманскими. Легенда гласит, что новые монеты с мусульманской символикой были введены в ответ на угрозу византийского императора выпустить монеты с анти-мусульманскими лозунгами¹⁶⁵. Прекрасно сознавая значение религиозной легитимности, Омейяды не замедлили ответить на его вызов. Поскольку власть византийского императора опиралась на христианство и его институты (церковь), Омейяды предприняли немало усилий, чтобы укрепить свой авторитет как мусульманских правителей и наследников Пророка. На новых мусульманских монетах не чеканились более портреты правителей или предметные изображения. Они были заменены религиозными лозунгами (то есть текстами) о единственности Бога и пророческой миссии Мухаммада. В этом состояло принципиальное отличие мусульманских монет от византийских и сасанидских, на которых красовались портреты императоров, их жён, а также крестов и других христианских символов¹⁶⁶. Отсутствие предметных и портретных изображений не только на монетах, но и в общественных и культовых местах вскоре стало отличительной чертой ислама в противоположность христианству, последователи которого широко использовали иконографию в своей культовой практике, повседневной жизни и письменной культуре.

Символической попыткой возвысить ислам над его монотеистическими предшественниками – христианством и иудаизмом – которые в то время всё ещё исповедовались большинством новых подданных мусульманского государства, стало сооружение в 692 году халифом Абд аль-Маликом архитектурного монумента на Храмовой горе в Иерусалиме, впоследствии получившего название «Купол скалы». Это грандиозное здание, которое в архитектурном плане отличалось от мусульманских мечетей с их открытым внутренним двором и минаретами, послужило «художественным утверждением подлинности и превосходства арабской веры»¹⁶⁷ по отношению к её монотеисти-

¹⁶⁵ Hawting, *The First Dynasty of Islam*, p. 65.

¹⁶⁶ Там же. Поначалу некоторые омейядские монеты несли на себе изображение стоящего халифа с огромным мечом, однако вскоре им на смену пришли монеты, на которых были отчеканены исключительно религиозные лозунги-тексты.

¹⁶⁷ Jonathan Berkey, *The Formation of Islam*, Cambridge University Press: Cambridge, 2003, p. 81.



Мечеть Скалы в Иерусалиме (фотография начала XX в.)

ческим предшественникам. То же самое можно сказать о возведении халифом аль-Валидом (правил с 707 по 715 гг.) так называемой «Мечети Омейядов» в г. Дамаске на месте (и из элементов) бывшей христианской церкви св. Иоанна. Символизм этих действий очевиден и не нуждается в дальнейших комментариях.

Менее заметным, но не менее значительным явлением стало стремление омейядских халифов целенаправленно исламизировать все сферы повседневной и деловой жизни в своих владениях. Советуясь со своими наместниками в провинциях или же единолично, они стали назначать религиозных судей (кадиев) в городах-гарнизонах Сирии, Ирака и Египта¹⁶⁸. Кадиям вменялось в обязанность отправление правосудия в соответствии с предписаниями Корана и Сунной Пророка¹⁶⁹. Они вели жестокую борьбу против таких нарушений мусульманских морально-этических норм, как азартные игры, проституция, распитие вина, воровство и т. д. Что касается самих халифов, то они взяли на себя почётную обязанность вести своих подданных в ежегодное паломничество в Мекку (*хаджж*) и бороться с разного рода религиозным инакомыслием.

¹⁶⁸ Judd, *Religious Scholars*, pp. 131–133.

¹⁶⁹ Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, p. 226.

Приближённые к Омейядам учёные, такие как Абд ар-Рахман аль-Авза'и (ум. в 774 г.), приняли активное участие в формулировании религиозной ортодоксии, которую халифы считали своим долгом защищать от посягательств всякого рода «еретиков» и «смутьянов»¹⁷⁰. Преследование Омейядами религиозного инакомыслия должно было продемонстрировать их статус как защитников мусульманской религии от внутренних врагов, укрепив тем самым их авторитет в глазах подданных. Что касается врагов внешних, то, помимо упомянутой выше «войны монет», Омейяды выступили застрельщиками религиозной войны (*джихад*) против своих соседей, которые отказывались признать приоритет Корана как «последнего слова Бога», возвещенного пророком Мухаммадом. На практике это означало, что омейядские халифы организовывали, а иногда и лично возглавляли, военные походы против близлежащих земель, обеспечив тем самым расширение границ Халифата от северной Африки и Иберийского полуострова на западе до Средней Азии на востоке. Сопряжение имперских задач с задачами распространения «слова божьего» в политике Омейядов имело большое символическое и практическое значение. Оно показывает, с одной стороны, роль ислама как идеологического фундамента омейядского Халифата, и, с другой стороны, сознательное стремление новых правителей Ближнего и Среднего Востока быть похожими на своих имперских предшественников – римских и византийских императоров и иранских шахов.

Заключение

Несмотря на военные и административные успехи Омейядов, их власть над завоёванными их войсками территориями была неустойчивой. Население городов-гарнизонов Ирака оставалось строптивым и ненадежным. Оно легко подпадало под влияние проповедников, выступавших от имени оппозиционных религиозно-политических течений про-алидкого или хариджитского характера. Ситуация усугублялась постоянной усобицей между военно-племенными блоками, составлявшими основу политического могущества империи Омейядов. Большое недовольство среди арабских племенных ополчений вызывало привилегированное положение сирийских отрядов, которые привели Омейядов к власти и которые постоянно требовали от них всяческих допол-

¹⁷⁰ Judd, *Religious Scholars*, pp. 71–77.

нительных выплат и поблажек. Другим дестабилизирующим фактором являлось растущее число обратившихся в ислам «клиентов» арабских племен (*мавали*), которые не хотели мириться со своим униженным положением по отношению к арабской правящей элите. Их борьба за равенство с арабами грозила перерасти в раскол общины по этническому признаку. Умар II пытался решить эту проблему, уравнивая *мавали* в правах с арабами, но не успел довести дело до конца из-за своей безвременной кончины в 720 году¹⁷¹. Как будет показано в следующих главах этой книжной серии, все эти «трещины» в фундаменте омейядского Халифата привели к его крушению под ударами объединённых сил его противников. Принимая во внимание мощь сопротивления Омейядам со стороны различных оппозиционных течений и многочисленные структурные и административные проблемы, с которыми им пришлось иметь дело, в конечном итоге следует признать их несомненные достижения в управлении страной и исламизации жизни её населения. Объективно говоря, Омейядам удалось заложить основу исламской государственности и культуры, на которой последующие мусульманские правители возвели величественное здание мусульманской цивилизации.

Вопросы к размышлению

1. Проанализировав превратности истории раннего мусульманского государства, попробуйте объяснить, каким образом клан Омейядов, члены которого активно противостояли Пророку на начальных этапах его проповеднической деятельности, оказался победителем в борьбе за власть в Халифате?

2. Рассмотрите конфликты между Али и Му‘авией, аль-Хусайном и Йазидом, а также Абдаллахом б. аз-Зубайром и Марваном/Абд аль-Маликом. В чём суть этих конфликтов и какой исторический урок можно извлечь из их анализа? Могла ли победа Али и его сына аль-Хусайна в корне изменить течение всей дальнейшей истории мусульманского государства?

3. Были ли описанные выше «смуты» вызваны случайным стечением обстоятельств и личными притязаниями отдельных исторических личностей, или же конфликт был заложен в самом фундаменте *уммы* с самого начала и потому неизбежен?

¹⁷¹ Paul Cobb, “Umar (II) b. ‘Abd al-‘Aziz”. *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., E.J. Brill: Leiden; online edition: <http://referenceworks.brillonline.com>.

Глава 5

Основы ислама: Коран

Коран как мусульманское откровение и священная книга

В тексте Корана он именуется божественным «руководством», ниспосланным людям, дабы подтвердить правдивость иудейской Торы и христианского Евангелия (Коран, 3:4, см. также 2:85–91¹⁷²). Он состоит из откровений или ниспосланий (*танзилъ*), которые Мухаммад получал на протяжении двадцати двух лет своей пророческой деятельности сначала в Мекке, а затем в Йасрибе (Медине). За это время стиль и содержание откровений претерпели изменения, отражая перемены в отношениях между Пророком и Богом, с одной стороны, и в отношениях между Пророком и его окружением, с другой. Сначала Мухаммад передавал полученные им откровения своим последователям изустно. Позднее некоторые из них, вероятно, стали записывать речи Пророка, выполняя тем самым роль его секретарей¹⁷³. Не исключено, что благодаря им текст Корана частично или даже полностью существовал уже при его жизни¹⁷⁴. Тем не менее, если оставить в стороне вопрос

¹⁷² Здесь и далее нумерация стихов Корана (*аятов*) дана по стандартному ныне тексту Корана, изданному в Каире в 1923 г. В переводе И.Ю. Крачковского (2-е издание, М.: Наука, 1986) использовано европейское издание арабского текста Корана, в котором нумерация *аятов* отличается от каирского. Ссылки на нумерацию каирского издания в переводе Крачковского даны в круглых скобках рядом с основной. Подробнее об истории изданий коранического текста см. Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge University Press: Cambridge, 2006, pp. 52–53 и 151–152.

¹⁷³ Versteegh, *The Arabic Language*, pp. 54–55; имена «писцов Мухаммада в Медине» можно найти в главе Д.В. Фролова «История мусульманского корановедения», опубликованной в книге Мейер М.С., Аганина Г. З. и др. ред. Сборник пособий по исламоведению и корановедению. М.: Восточная книга, 2012. С. 444.

¹⁷⁴ Вопрос о письменной фиксации коранического текста до сих пор не решён. Некоторые ученые утверждают, что текст Корана был окончательно записан чуть ли не через сто лет после смерти Пророка, тогда как другие считают, что это произошло при его жизни и при его непосредственном участии (редактировании). Подробнее см. соответствующие разделы в коллективных работах McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion* и Andrew Rippin (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an*. См. также Versteegh, *The Arabic Language*, pp. 54–55 и Д.В. Фролов, «История мусульманского корановедения», в Мейер, Аганина и др. ред. Сборник пособий по исламоведению и корановедению, с. 392–404.

о точном времени и обстоятельствах фиксации текста Корана, нет серьезных оснований сомневаться в том, что изначально коранические откровения передавались в основном в устной форме. Первые мусульмане заучивали и читали их вслух по разным поводам: во время молитв, поста, еженедельных пятничных проповедей, похорон, рождения детей, засухи, затмений и прочих знаменательных событий или природных катаклизмов. Таким образом, восприятие Корана его последователями в первые десятилетия ислама сильно отличается от того, как мусульмане воспринимают его сегодня. Для первых мусульман Коран был устной речью, поэтически и ритмически оформленное течение которой воспринималось исключительно на слух. Для большинства же мусульман сегодня Коран – это в первую очередь книга для чтения, хотя публичная рецитация коранического текста продолжает играть важную роль в мусульманской культовой практике и повседневной жизни¹⁷⁵.



Изящно оформленное современное издание Корана

¹⁷⁵ Michael Sells, *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*, White Cloud Press: Ashland, OR, 1999, pp. 11–13; McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion*, pp. 103 и 115–141.

Согласно установившейся в исламе традиции, Коран есть дословно переданная Пророком речь Бога. Пророк Мухаммад был простым человеком, которого Бог избрал в качестве своего глашатая. Бог «внушил» (*ваха*) ему свои откровения напрямую, либо через посредника – ангела Гавриила (Джибриля). Исходя из этого понимания природы коранического текста, для первых мусульман, как и для мусульман сегодня, чтение и рецитация Корана – это средство общения с Богом, поклонения ему и соискания его милости и благоволения. Будучи словом божьим, Коран является духовным и идейным центром, вокруг которого вращается жизнь верующих. Рассуждая теоретически, можно сказать, что Коран служит основой идентичности своих приверженцев, объединяя их в «сообщество» (*джама'ат*) единоверцев и единомышленников.

Постичь смысл Корана непросто. Он не содержит связного, последовательного повествования, которое характерно для большинства священных книг иудаизма и христианства и которое достаточно легко поддаётся осмыслению и пересказу. За некоторыми исключениями¹⁷⁶, в Коране такого рода связные и хронологически построенные повествования (нарративы) отсутствуют¹⁷⁷. Текст распадается на множество не связанных между собою тематических блоков: историко-мифологических реминисценций, правовых установлений, описаний земной и будущей жизни, опровержений оппонентов Пророка, афоризмов, увещаний, клятв и призывов, которые, взятые вместе, с трудом поддаются логико-содержательному анализу. В самом тексте Корана он называется «книгой»¹⁷⁸, поэтому имеет смысл начать с опи-

¹⁷⁶ Например, сура 12 («Иосиф/«Йусуф»).

¹⁷⁷ С попытками воссоздать кораническую картину мира путём тематической компоновки и пересказа его содержания можно ознакомиться в следующих книгах: Резван Е.А. Коран и его мир. СПб: Петербургское востоковедение, 2001 и Ибрагим Т.К. и Ефремова Н.В. Священная история согласно Корану. М.: Наше слово и ЭКСМО, 2012.

¹⁷⁸ В ранних откровениях Мухаммада они именуются по преимуществу *кура'ном* (то есть, «чтением» или «рецитацией»); позднее этот термин сменяется словом «книга» (*кутаб*), что можно интерпретировать как осознание Мухаммадом и его аудитории, что передаваемые им откровения составляют новое «священное писание», наряду с иудейскими и христианскими священными книгами; см. Versteegh, *The Arabic Language*, p. 55; см. также McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion*, pp. 101–102; о точке зрения мусульманских учёных по поводу названий Корана см. «Сборник пособий по исламоведению и корановедению», с. 337–338.

сания чисто внешних характеристик этой книги, чтобы затем перейти к краткому обзору её тематического содержания. При этом нельзя забывать, что коранический текст прошёл несколько этапов текстуальной выверки и грамматико-смыслового редактирования, прежде чем обрести свою нынешнюю форму¹⁷⁹.

Название и структура

В западной академической традиции слово *аль-кур'ан*¹⁸⁰ (и его наиболее часто встречающиеся латинизированные формы – «Alcoran», «Koran» и «Coran») иногда возводится к сиро-арамейскому слову *ке-рийана*, означающему «чтение или рецитацию отрывка из священной книги»¹⁸¹. Впрочем, большинство специалистов-корановедов считает, что не имеет смысла искать значение слова *кур'ан* за пределами арабского языка. Они производят название Корана от арабского глагола *кара'а*, которое означает процесс чтения вслух или публичной рецитации. Такой же этимологии придерживаются и многие мусульманские богословы, хотя некоторые из них склонны полагать, что слово «Коран» является именем собственным, и поэтому не может быть возведено к какому-либо слову или корню. Слово *кур'ан* с определённым артиклем *аль-* и без него встречается в кораническом тексте примерно 70 раз. Его наиболее частыми синонимами, кроме слова «Откровение»/«Ниспослание», являются (Божественная) книга», «Напоминание», «Мудрость», «Различение» или «Разделение» (а именно, верующих от неверующих, или добра от зла)¹⁸².

¹⁷⁹ Наиболее авторитетной мусульманской историей коранического текста и его толкований является труд Джаляль ад-Дина ас-Суйути (ум. 1505 г.), с которым можно познакомиться в частичном русском переводе Д.В. Фролова, озаглавленном «Совершенство в коранических науках». М.: Издательский дом «Муравей», 2000 и 2001.

¹⁸⁰ Префикс «аль-» является арабским определённым артиклем.

¹⁸¹ Watt and Bell, *Introduction*, p. 136 и Versteegh, *The Arabic Language*, p. 55.

¹⁸² Watt and Bell, *Introduction*, pp. 121–147; одни переводчики Корана переводят данный арабский термин (*фуркан*) как «спасение», другие как «указание». О многозначности и многочисленных вариантах перевода одних и тех же ключевых коранических слов см. Gabriel Said Reynolds, “Introduction: The Golden Age of Qur’anic Studies?” in Gabriel Said Reynolds (ed.), *New Perspectives on the Qur’an*, Routledge: London and New York, 2011, pp. 1–18; относительно перевода *фуркан* см. pp. 15 and 17.

Объём Корана примерно такой же, как объём всех книг Нового Завета. Он делится на тридцать равных частей, которые соответствуют количеству дней в месяц поста *рамадан*, во время которого одна из этих частей читается каждую ночь. Эти части имеют сугубо культовый (литургический) характер и никак не соответствуют делению Корана на главы и стихи, именуемые соответственно *сурами* и *аятами*. Слово *сура* имеет два возможных происхождения: либо от древнееврейского *шура*, то есть «ряд кирпичей в стене или ряд виноградных лоз», либо от сиро-арамейского *сурта*, то есть «[священное] писание или рукопись»¹⁸³. Всего Коран содержит 114 сур. Первая сура *аль-Фатиха* (то есть, «Открывающая») является короткой молитвой, широко используемой в исламской культовой практике. Она прославляет Бога как повелителя вселенной и главного судьи своих творений, которых он по своему усмотрению ведёт к благоденствию в райских кушах, либо к страданиям в геенне огненной:

*Во имя Бога милостивого, милосердного!
Хвала – Богу, Господу миров,
милостивому, милосердному,
царю в день судный!
Тебе мы поклоняемся и тебя просим о помощи!
Веди нас прямым путём,
путём тех, которых Ты благодетельствовал,
не тех, на кого пал [Твой] гнев, и не заблудших*¹⁸⁴.

Стиль последних двух сур напоминает короткие заклинания. Как и в случае с *аль-Фатихой*, они часто произносятся мусульманами в повседневной жизни (например, для того, чтобы оградить себя от опасности или в моменты страха, замешательства или затруднения). Суры расположены в Коране по принципу длины, которая может варьироваться от десятков страниц рукописного или печатного текста до одной-двух строк. Сура 2 («Корова») является самой длинной. Она состоит из 696 строк или 59 печатных страниц в ставшем ныне каноническом египетском издании¹⁸⁵. Суры же, находящиеся ближе к концу Корана, занимают две-три строки (например, 108 и 112), при-

¹⁸³ Watt and Bell, *Introduction*, p. 58.

¹⁸⁴ Мой перевод этой суры опирается на перевод И.Ю. Крачковского, но отличается от него.

¹⁸⁵ 1342 г. по хиджре, что соответствует 1924 г. по христианскому летосчислению.



Часть суры «Аль-Фатиха» из рукописи Корана

чём сура 108 является самой короткой по числу слов. Принцип расположения сур по длине не всегда чётко соблюдается, в результате чего более длинные суры иногда оказываются после коротких, и наоборот. Причины такого рода явлений являются предметом научных и богословских споров.

Содержание длинных сур может быть весьма разнообразным. Например, сура 4 «Женщины» затрагивает такие разные темы, как законы наследования, разрешение или запрет на брак в соответствии со степенью кровного родства, проблемы войны и мира, роль Мухаммада как представителя Бога и третьей стороны при решении правовых вопросов и споров в Йасрибе, взаимоотношения верующих с неверующими, преимущества ислама как абсолютного и бескомпромиссного единобожия, интриги так называемых «лицемеров» (то есть мусульман, принявших ислам лишь номинально, оставаясь в глубине души неверующими), «заблуждения» иудеев и христиан, и т. д. Эта сура, как и большинство длинных сур, была ниспослана Мухаммаду после его переселения (*хиджра*) в Йасриб. Поэтому она входит в категорию «мединских» сур, а именно тех, которые были получены Мухаммадом во время его пребывания в г. Йасриб, ставший впослед-

ствии Мединой. Короткие же суры, как правило, принадлежат к числу «мекканских»¹⁸⁶.

В мусульманской экзегетической¹⁸⁷ традиции и культовой практике каждая сура известна под определённым названием, а не по её порядковому номеру в тексте Корана. Это название не обязательно имеет прямое отношение к основному содержанию данной суры, а может быть выбрано по иным критериям. Чаще всего, в качестве «собственного имени» суры фигурирует содержащееся в её тексте заметное или необычное слово или словосочетание. Так, сура 16 известна под названием «Пчела», поскольку это насекомое упоминается в ней единственный раз во всём тексте Корана в аяте 68. То же самое относится к муравьям, давшим название суре 27. Как и пчела, муравьи в её тексте упоминаются лишь единожды (в аяте 18) и больше в Коране не встречаются. В суре 26 «Поэты» речь о них идёт только в аяте 224, а именно в самом конце её текста, причём поэты отнюдь не являются её главной темой. Как в написанных, так и в напечатанных копиях Корана начало каждой суры обычно отмечено заглавием, за которым следует указание на её датировку (то есть мекканская она или мединская) и на число аятов, содержащихся в ней. Хотя и западные, и мусульманские учёные делят суры на мекканские и мединские, они признают, что некоторые суры содержат аяты из обоих периодов. Иными словами, сура, традиционно считающаяся мекканской, может содержать несколько фрагментов мединского периода, и наоборот. В подробных комментариях к Корану отмечаются аяты, которые являются такого рода анахроничными «вкраплениями»¹⁸⁸.

После заглавия суры следует так называемая *басмалья*, то есть стандартная вступительная формула: *Бисми-лляхи-р-рахмани-р-рахим(и)*, что значит «Во имя Бога милостивого, милосердного!». Исключением

¹⁸⁶ Мусульманская точка зрения по поводу мекканских и мединских сур изложена Джаляль ад-Дином ас-Суйути (см. выше, прим. 178); с ней можно ознакомиться в упомянутом выше переводе Д.В. Фролова «Совершенство в коранических науках», 2001, гл. 1 «О ниспослании в Мекке и Медине», с. 31–71.

¹⁸⁷ То есть связанной с толкованием Корана; от греческого слова *exēgēsis*, «объяснение».

¹⁸⁸ Все случаи такого рода «анахронических» фрагментов в тексте мединских и мекканских сур перечислены в фундаментальном исследовании Р. Белла: Richard Bell, *A Commentary on the Qur'an*. Ed. by C. Edmund Bosworth and M.E.J. Richardson, 2 vols., University of Manchester: Manchester, UK, 1991.

является сура 9, в которой эта формула отсутствует. Нет сомнения в том, что она принадлежит к исходному тексту Корана, а не добавлена позднее его редакторами. Её можно встретить в начале некоторых цитируемых в Коране документах, например, в письме царя Соломона царице Савской¹⁸⁹.

Суры делятся на стихи – *аяты*¹⁹⁰. В переводе с арабского это слово означает «знамение» или «чудо». Деление текста суры на аяты различается в зависимости от издания. Поэтому число аятов в различных изданиях Корана варьируется от 6204 до 6236. Это не значит, что одни издания содержат больше или меньше аятов, чем другие. Речь здесь идёт лишь о разных традициях разбивки одного и того же текста на аяты.

Язык Корана

Коран был сообщён его слушателям на «ясном арабском языке» (Коран, 16:103 и 26:195). Согласно большинству мусульманских толкователей Корана, это был язык племени Курайш, к которому, как мы знаем, принадлежал пророк Мухаммад. Западные ученые отмечают, что он весьма близок языку до-исламской племенной поэзии, который, как считают некоторые арабисты, отличался от повседневного языка арабов и был понятен всем им независимо от их племенного диалекта¹⁹¹.

Если на время забыть о божественном происхождении Корана и рассмотреть его с точки зрения чисто литературной, то выяснится, что его содержание изложено рифмованной прозой, что делает его ни поэзией, ни прозой в прямом смысле этих слов. В отличие от поэзии, коранический текст не имеет четкого внутреннего ритма, то есть того, что литературоведы называют «поэтическим размером». Эффект рифмы достигается использованием одних и тех же арабских окончаний

¹⁸⁹ Коран 27:30.

¹⁹⁰ В арабском языке слово *айя* передаёт единственное число; от него образовано «правильное» множественное – *айят*; в русском языке чаще используется написание «аят» (ед. ч.) и «аяты» (мн. ч.).

¹⁹¹ Споры вокруг характеристик арабского языка в период возникновения ислама и, в частности, о соотношения языка Корана и бедуинских говоров продолжаются и поныне; подробнее см. Versteegh, *The Arabic Language*, pp. 46–51.

(например, *ан*, *ин*, *им*, *ун* и т.д.) на протяжении всей суры, либо же некоторых её частей. Типичной в этом отношении является сура 55, носящая название *ар-Рахман* («Милосердный»). На арабском языке её начало звучит приблизительно так:

Ар-рахман/‘алляма ль-куран/халяка ль-инсан/‘аллямаху ль-байан/ ва-ш-шамсу уа-ль-камару би-хусбан/ва-н-наджму ва-ш-шаджару йас-джудан/ва-с-сама’ рафа ‘аха ва вада’ ль-мизан (Милосердный. Он научил Корану, сотворил человека, научил его изъясняться)¹⁹². Солнце и луна – по сроку, звёзды¹⁹³ и деревья поклоняются. И небо Он воздвиг и установил весы)¹⁹⁴.

В данном отрывке ритмический эффект достигается использованием арабского окончания *ан* в конце каждой строфы. В более длинных сурах мединского периода ритмический эффект может создаваться путём повторения некоторых устоявшихся формул, которые произвольно присоединяются к концу аята. Обычно роль этих рифмующих концовок играют эпитеты Бога, такие как *аль-хаким* («[Наи]мудрейший»), *ас-самий* «([Все]слышащий)», *аль-алым* («[Все]знающий»), *ар-рахим* («[Все]милостивый») и *аль-гафур* («[Все]прощающий») и т.д.. Помимо имён Бога, для создания рифмы могут использоваться риторические вопросы с одинаковым окончанием. Например, в уже упомянутой суре 55 употреблён вопрос-рефрен *«Какое же из благодетелей Господа вашего вы двое сочтёте ложным?»*. (*фа-би аййи ала’и раббикума туказзибан*). Он настойчиво повторяется почти после каждого аята, начиная с 13-го и вплоть до самого конца суры (айят 77). То же относится к суре 77, где фраза-угроза *«Горе в тот день тем, кто обвивает во лжи!»*. (*вайлун йамаизин ли-ль-муказзибин*) служит одновременно и для создания рифмы, и для акцентирования ключевого посыла данной суры¹⁹⁵.

¹⁹² Или «речи».

¹⁹³ И.Ю. Крачковский и те российские авторы, которые опираются на его труд, переводят это слово (*ан-наджм*) как «травя», однако большинство западных и мусульманских корановедов считает, что речь здесь все же идёт о небесных светилах, что находит подтверждение в других пассажах Корана, где употреблено это слово (в частности, в суре 53, название которой сам И.Ю. Крачковский переводит как «Звезда»).

¹⁹⁴ Сура 55, стихи 1–6.

¹⁹⁵ Этот пассаж описывает спор Пророка с мекканскими многобожниками, подвергающими сомнению божественное происхождение его откровений.

Из других риторических и литературных особенностей Корана можно отметить клятвы, которые особенно характерны для откровений раннего («мекканского») периода. Суры, содержащие клятвы, намекают на грядущие бедствия и катастрофы, одновременно призывая верующих к послушанию. С точки зрения жанра, их можно рассматривать как энергичные магические заклинания¹⁹⁶, призванные оказать глубокий психологический эффект на слушателей и заставить их осознать всю глубину своих ошибок и заблуждений. Типичным образцом такого риторического приема является сура 91, которую открывает следующее заклинание:

*Клянусь солнцем и его сиянием, и месяцем, когда он за ним следует, и днём, когда он его обнаруживает, и ночью, когда она его покрывает, и небом, и тем, что его построило, и землей, и тем, что её распростерло, и всякой душой, и тем, что её устроило и внушило ей распущенность её и богобоязненность! Получил прибыль тот, кто её очистил; понёс убыток тот, кто погрузил её [во тьму греха].*¹⁹⁷

Будучи прочтённой на арабском, эта сура звучит многозначительно и даже устрашающе. Наличие в ней клятвенных формул создает своего рода внутреннюю ритмическую структуру, которая затем находит разрешение в мощном утверждении-кульминации, которое намеренно не рифмуется с предыдущими строками суры¹⁹⁸. Похожий эффект оказывают на слушателя многочисленные предсказания ужасных бедствий и катаклизмов накануне и в День страшного суда. Они призваны вселить трепет в сердца слушателей и призвать их к покорности Богу перед лицом неумолимо приближающегося конца света. Пассажи, содержащие такого рода мрачные предсказания, обычно открываются словами «когда» или «в день, когда», как, например, в суре 82:1–5:

¹⁹⁶ Некоторые исследователи усматривают в них параллели с вдохновенными речами древнегреческих оракулов и астрологическими знамениями ассирийских жрецов древнего Вавилона; см. Devin Stewart, “Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur’ān in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts”, in: Reynolds (ed.), *New Perspectives*, pp. 322–348.

¹⁹⁷ 91:1–10. Мой перевод этих аятов опирается на перевод И.Ю. Крачковского, но отличается от него.

¹⁹⁸ Watt and Bell, *Introduction*, p. 78; см. также Stewart, “Mysterious Letters”, p. 339.

*Когда небо расколется, и когда звезды осыплются, когда моря перельются, и когда могилы перевернутся, узнает тогда душа, что она предъявила и что спрятала*¹⁹⁹.

Многие отрывки, разъясняющие смысл коранического откровения, начинаются словом «Скажи», обращённым к Пророку. Этот риторический приём можно наблюдать, например, в суре 6:12–13, где он использован для того, чтобы довести до слушателей ключевые пункты коранической картины мира:

Скажи: «Кому принадлежит то, что в небесах и на земле?». Скажи: «Богу! Он предназначал для самого Себя милость; Он соберет вас ко дню воскресения, в котором нет сомнения! Те, которые принесли убыток самим себе – они не веруют. [Ему принадлежит] то, что живёт и ночью и днём; Он слышащий, знающий!»

В некоторых случаях отрывки, начинающиеся словом «скажи», явно являются ответами на вопросы аудитории, к которой были обращены коранические откровения. К примеру, именно так коранический текст реагирует «на протесты или насмешки оппонентов»²⁰⁰, одновременно разъясняя слушателям, что они должны считать правдой, а что – ложью. Прекрасным примером использования этого риторического приёма являются аяты 10–30 в суре 3 («Семейство ‘Имрана»).

Таковы в самых общих чертах особенности стиля и языка Корана.

Загадочные буквы

Помимо вступительной фразы *Бисми-лляхи-р-рахмани-р-рахим(и)*, двадцать девять сур Корана содержат в своей первой строке сочетание букв (или одну букву), которые комментаторы Корана обычно называют «открывающими суры», например, *алиф-лям-мим (алм)*, *алиф-лям-ра (алр)*, *алиф-лям-мим-ра (алмр)*, *сад (с)*, *ха-мим (хм)*, *та-син-мим (тсм)*, *йа (й)*, *йа-син (йс)*, *каф (к)* и *нун (н)*. Некоторые суры даже названы этими буквами, например, «Каф», «Йа-Син», «Сад» и «Та-Ха». Хотя они выглядят и читаются как обычные буквы арабского алфавита, на протяжении четырнадцати веков с момента появления Корана в Аравии их смысл остаётся загадкой как для мусульман, так и для западных и российских исследователей мусуль-

¹⁹⁹ См. сравнительный анализ магических вавилонских и доисламских арабских текстов в статье Stewart, “Mysterious Letters”, pp. 332–339.

²⁰⁰ Watt and Bell, *Introduction to the Qur’an*, p. 76.

манского священного писания²⁰¹. Некоторые корановеды считают их аббревиатурами тех или иных ключевых слов, содержащихся в данных сурах. К примеру, *алр* – это аббревиатура *ар-рахман*, «[Все] милостивый»; *алмр* – *ар-рахим* «[Все] милосердный»; *йа-син* – *сай-ид аль-мурсалин*, «Господин [божьих] посланников», и т. д. Другие исследователи отвергают это объяснение, полагая, что речь идёт о лишённых смысла формулах, звуки которых должны были привлечь внимание Пророка к «подступающему» откровению, или же известить его слушателей, что, начиная с этого момента, он говорит уже не от своего имени, а под диктовку Бога или ангела откровения Гавриила (Джибриля). Есть и те, кто предполагает, что эти буквы являются знамениями, несущими тайный, мистический смысл, который может быть каким-то образом связан с нумерологическим значениями букв арабского алфавита (например, буква *алиф* означает «один», *ба* – «два», *джим* – «три», *ха* – «восемь», *ра* – «двести», *син* – «шестьдесят» и т.д.). Шиитские ученые и их последователи считают некоторые буквы, в частности *ха* и *мим*, скрытыми от непосвящённых кораническими намеками на особую роль своих духовных наставников (имамов) в отношениях между Богом и человечеством. Именно этим избранным представителям семейства Али, согласно шиитскому учению, Бог даровал знание истинного значения «загадочных букв», открывающих некоторые коранические главы. Мусульманские мистики (суфии), в свою очередь, полагают, что их тайный смысл может быть постигнут избранными «знатоками и друзьями Бога» (а именно, суфиями, достигшим высшей степени совершенства и знания о своём Творце) в процессе непосредственного мистического контакта с божественной сущностью²⁰².

Этими объяснениями попытки докопаться до смысла «загадочных букв» не исчерпываются. Некоторые западные ученые предлагают весьма прозаическое объяснение: «открывающие суры» буквы изначально служили разделителями между сурами до того, как они были собраны в книгу (кодекс) и получили свои нынешние назва-

²⁰¹ Stewart, “Mysterious Letters”, pp. 339–340; на русском языке, см., например, Фролов. «История мусульманского корановедения», с. 494–496.

²⁰² См. мою статью “Sufism and the Qur’an” in Jane McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Qur’an*, E.J. Brill: Leiden; online edition: <http://referenceworks.brill-online.com/browse/encyclopaedia-of-the-quran>.

ния, заголовки и порядковые номера²⁰³. Другая теория трактует эти буквы как сокращённые имена первых знатоков или передатчиков данных сур, а именно, *алрз* есть ничто иное как имя «аз-Зубайр», *алмр* – аль-Музира, *хм* – Абд ар-Рахман, *х* – Хузайфа и т. д. Наконец, ряд исследователей связывают «загадочные буквы» с упоминанием писаний и священных книг в тексте сур, которые они «открывают». Действительно, «загадочные буквы» появляются только перед теми сурами, в которых прямо или косвенно упоминаются священные писания. Например, в суре 20, названной буквами *та-ха*, которые её «открывают», слово «Коран» появляется в первых же её строках, то есть непосредственно после этого буквенного сочетания. То же самое относится к сурам 2, 10, 12, 13, 14, 15, 26, 27, 28, 31, 32, 36, 38, 41, 42, 45, 46, 50, в начале которых говорится о «Книге, в которой нет сомнения», «мудрой Книге», «ясной Книге», «знамениях Книги», «Писании», «Коране славном» и «Коране, содержащем напоминание», «Ниспослании» и т.д.²⁰⁴ На основании этих наблюдений делается вывод, что «загадочные буквы» являются ссылками на небесный прототип Корана («хранимую скрижаль» или «матерь Книги»)²⁰⁵, доступ к языку и тексту которого (их-то и символизируют «загадочные буквы») был дарован исключительно Пророку – единственному из смертных, способному осознать и донести до слушателей истинный смысл божественной книги²⁰⁶. Что же касается мусульманской общины, большинство её представителей-суннитов полагает, что буквы, «открывающие суры», являются тайной, смысл которой ведом одному лишь Богу.

²⁰³ David Madigan, *The Qur'an's Self-image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2001, pp. 40–43.

²⁰⁴ Stewart, “Mysterious Letters”, pp. 344–345.

²⁰⁵ Коран 85:22 и 43:3.

²⁰⁶ Stewart, “Mysterious Letters”, pp. 344–347.

Составление и редактирование Корана

Мусульманская традиция сообщает, что составление Корана началось уже при халифе Абу Бакре (632–634)²⁰⁷. Согласно мусульманским «историкам откровения», его близкий сподвижник и будущий преемник Умар был озабочен тем, что во время войн мусульман с аравийскими «вероотступниками» и «лжепророками» многие чтецы Корана, которые знали его содержание наизусть, пали на поле боя. Умар опасался, что если дело пойдёт так и дальше, то многие части Корана могут оказаться безвозвратно утерянными. Поэтому он посоветовал Абу Бакру начать сбор существовавших в основном в устной форме фрагментов Корана в единый список (*мусхаф*). После некоторых колебаний Абу Бакр поручил бывшему писцу и секретарю Мухаммада, Зайду б. Табиту, собрать Коран воедино из «отрывков папируса, плоских камней, лопаток и ребер животных, кусков кожи и досок, а также из сердец людей». Зайд записал всё то, что он сумел отыскать, на листах (*сухуф*)²⁰⁸ одинакового размера и передал их на хранение Абу Бакру. После смерти Абу Бакра они перешли к Умару, а после смерти Умара – к его дочери Хавсе, одной из вдов Пророка. Эту историю можно поставить под сомнение по нескольким причинам. Например, ссылка на гибель сподвижников Пророка из числа знатоков Корана в битве против «лжепророка» Мусайлимы в Йамаме, скорее всего, несостоятельна²⁰⁹. В списке павших фигурируют всего несколько человек, которые гипотетически могли знать Коран или его части наизусть. Скорее, причины собирания и стандартизации коранического текста следует искать в другом, а именно, в стремлении преемников Мухаммада объединить *умму* вокруг выверенного, общепризнанного и единообразного священного писания. Однако, когда, кого именно

²⁰⁷ Стандартные и альтернативные концепции формирования канонического текста Корана рассмотрены в главах 2-й и 3-й коллективной монографии McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion*, pp. 41–75; на русском языке см. Фролов. «История мусульманского корановедения», с. 392–404 и Резван. Коран и его толкования, с. 34–36.

²⁰⁸ Скорее всего, имеется ввиду пергамент (недублёная сыромятная кожа животных), поскольку бумага в то время ещё не получила хождения на Ближнем Востоке.

²⁰⁹ Мусульманская точка зрения изложена у ас-Суйути; см. перевод Д.В. Фролова в Сборнике пособий по исламоведению и корановедению, с. 445–446.

и по какой причине эта идея посетила впервые, остаётся не вполне ясным.

Впрочем, даже если принять традиционную мусульманскую историю «собираания» Корана, то оказывается, что, несмотря на попытки Абу Бакра и Умара записать и сохранить Коран, к началу правления Усмана в общине всё ещё не существовало единого и общепризнанного экземпляра его текста. Мусульманские историки единодушны в том, что решение Усмана подготовить такой текст²¹⁰ было вызвано известием о спорах по поводу правильного прочтения некоторых коранических стихов среди мусульманских войск, дислоцированных в восточных областях Халифата, а именно на территории нынешних Армении и Азербайджана²¹¹. Споры были достаточно жаркими, чтобы побудить начальника мусульманского экспедиционного корпуса, Хузайфу, довести суть проблемы до внимания халифа в Медине. Узнав о ней, Усман приказал секретарю Пророка Зайду б. Сабиту и небольшой группе грамотных сподвижников Пророка²¹² приготовить единую (и единственную) редакцию коранического текста. После того, как его приказание было исполнено, Усман просмотрел текст, одобрил его и распорядился отправить по одной его копии в каждый из городов-гарнизонов, расположенных в провинциях Халифата, а именно, в Басру, Куфу, Дамаск, Фустат, а также в Мекку.

Хотя попытки Усмана достичь единообразия коранического текста были в целом весьма успешными, его варианты (редакции), существовавшие до «реформы» Усмана, все же не были полностью преданы забвению. Большинство толкователей Корана продолжали ссылаться на них для того, в частности, чтобы прояснить тёмные или непонятные места текста канонического. Особенно часто упоминаются в этой связи списки (*мусхафы*) уже знакомого нам сподвижника Пророка Абу Мусы аль-Аш'ари (ум. в 662 или 663 г.) в Басре, другого сподвижника Абдаллаха б. Мас'уда в Куфе (ум. в 653 г.) и секретаря

²¹⁰ Сегодня мы бы назвали его «каноническим».

²¹¹ Согласно одному преданию, камнем преткновения стала кораническая фраза (9:1), при неправильном прочтении которой получалось, что Бог отрекается от многобожников и своего Посланника (т. е. Мухаммада), а не Бог и его Посланник отрекаются от многобожников; см. Versteegh, *The Arabic Language*, p. 50–51.

²¹² Подробнее см. ас-Суйути в переводе Д.В. Фролова в книге Мейер, Аганина и др. ред. Сборник пособий по исламоведению и корановедению, с. 444–451.

Пророка Убайя б. Ка'ба (ум. в 656 г.) в Сирии²¹³. Их тексты отличались от «усмановой редакции» Корана главным образом огласовкой и прочтением отдельных слов, фраз и предложений, однако, иногда также они предлагали свои собственные версии стихов. Порядок и число сур в некоторых не-канонических списках также отличались как друг от друга, так и от «усмановой редакции» Корана. Например, в списке Абдаллаха б. Мас'уда были опущены последние две суры (113 и 114), поскольку он считал их заклинаниями или мольбами о помощи, которые, по его мнению, не входили в изначальный текст пророческого откровения. Не исключено, что он по этим же соображениям опускал и первую суру (*аль-Фатиху*), перевод которой цитировался выше. Убайй б. Ка'б, напротив, включал все эти суры в свою рукопись. Более того, его список содержал две дополнительные суры²¹⁴, которые отсутствовали в «усмановом Коране», каким он известен нам сегодня. Они представляют собой короткие молитвы, начинающиеся словом «скажи» и приводятся в мусульманских трактатах по истории Корана.

Позже различные исламские общины ввели в оборот свои собственные списки Корана. Например, согласно некоторым историкам, хариджиты не считали суру 12 «Иосиф/Йусуф» частью изначального откровения по причине её, на их взгляд, «легкомысленного» характера²¹⁵. Хотя большинство шиитов после долгих колебаний и споров всё же приняли текст «усмановой редакции» Корана в качестве канонического, они читали и понимали²¹⁶ некоторые его пассажи по-своему, то есть в соответствии со своим учением об имамате Али и его семьи и

²¹³ Согласно мусульманским историкам, свои собственные списки всего Корана или же его частей имели также Али и вдовы Пророка Аиша и Умм Салама (помимо Хафсы); см. Большаков. История Халифата. Т. 2. С. 192; Фролов. «История мусульманского корановедения» в Мейер, Аганина и др. ред. Сборник пособий по исламоведению и корановедению, с. 392–398.

²¹⁴ Большаков. История Халифата. Т. 2, С. 193; Большаков, в свою очередь, основывается на классической работе Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, E.J. Brill: Leiden, 1937.

²¹⁵ Имеется в виду упомянутая в этой суре сцена соблазнения пророка Иосифа (Йусуфа) женой чиновника Потифара.

²¹⁶ Любопытный пример прочтения шиитскими имамами коранического текста истории о «спящих отроках» (18:9–25) можно найти в Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an*, pp. 176–177.

своим пониманием роли первых трёх халифов в истории мусульманской общины²¹⁷.

Мусульманские историки признают, что некоторые аяты по разным причинам не были включены в «усманову редакцию» Корана. Самым известным из них является аят, который предписывает побитие камнями женатых и замужних прелюбодеев. Халиф Умар настаивал, что данный аят был изначально включён в суру 24, либо в суру 33, но затем почему-то был забыт. Его содержание противоречит суре 24:2, которая требует бичевания (100 плетей) за такое же преступление, не уточняя при этом супружеский статус и возраст преступников. Чтобы объяснить это видимое противоречие, мусульманские юристы пришли к выводу, что наказание плетью предписано Кораном для не состоящих в браке молодых мужчин и женщин, в то время как женатые и замужние взрослые прелюбодее должны быть побиты камнями насмерть. Хотя аят о «побитии камнями» «накрепко запомнился» Умару (он настаивал, что слышал его от самого Пророка), даже его авторитета оказалось недостаточно, чтобы убедить мусульманских знатоков Корана включить его в канонический *мусхаф*²¹⁸. Некоторые западные ученые предполагают, что Умар вспомнил об «аяте о побитии камнями» в связи со своей компанией по укреплению дисциплины в арабских городах-гарнизонах в эпоху завоеваний²¹⁹. Примечательно то, что примерно в это же время он ввёл строгое наказание за употребление алкоголя (также нигде не оговоренное в Коране) в арабских военных поселениях, дабы остановить моральное разложение их обитателей в промежутках между военными походами. Мусульманские юристы, впрочем, утверждают, что, невзирая на наличие или отсутствие «аята о побитии камнями», существует достаточно свидетельств в Сунне

²¹⁷ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'ī Islam*, Yale University Press: New Haven and London, 1985, pp. 81 и 172 – 173; Meir Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*, E.J. Brill: Leiden, 1999, passim.

²¹⁸ Alexander Knysh, “Multiple Areas of Influence”, McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion*, p. 218; обсуждению этой проблемы посвящена одна из глав книги Тауфика Ибрагима На пути к коранической толерантности, М.: Медина, 2007. С. 110–137.

²¹⁹ Hodgson, *The Venture of Islam*, vol.1, pp. 209–211.

(«обычае») Пророка²²⁰, чтобы применять такой способ наказания к взрослым замужним и женатым преступникам. Такой же аргумент приводился в оправдание наказания восьмидесятью ударами плетью за употребление вина, который также ввёл Умар, ссылаясь на Коран и судебные решения Пророка²²¹.

К особой категории относятся аяты, которые позднее получили название «сатанинских». Считается, что они изначально находились в тексте суры 59 между 19-м и 20-м аятами, согласно «усмановой редакции» Корана, и были адресованы Пророком аудитории, состоявшей из мусульман и язычников, во время его публичного выступления рядом с Ка'бой в Мекке. Знаменитый мусульманский историк и толкователь Корана ат-Табари (ум. в 923 г.) воспроизводит их в своем комментарии к Корану следующим образом:

Думали ли Вы когда-нибудь об аль-Лят и аль-Уззе, и ещё одной, третьей, Манат? Они – высоко летящие журавли²²², на чье заступничество надо надеяться, таких как они не забывают²²³.

Как отмечалось в первой главе настоящей книги, эти имена принадлежат трём языческим богиням, известным как «дочери Бога»; их почитали и у них искали заступничества арабы-язычники Хиджаза, включая мекканцев. Согласно ат-Табари и некоторым другим мусульманским богословам, аяты о «дочерях» были «нашёптаны» Пророку аш-Шайтаном (Сатаной), когда он стремился во что бы то ни стало привлечь к своим проповедям новых сторонников из числа своих соплеменников. Позднее, сообщают мусульманские толкователи Корана, Мухаммад осознал, кто на самом деле был автором этих аятов. Взамен им он получил через ангела Гавриила (Джибриля) «исправленное» откровение, в котором не только отсутствовало восхваление «дочерей Бога», но и отвергалось само их существование:

Они – лишь имена, которыми вы сами [их] назвали, – вы и родители ваши²²⁴.

²²⁰ Этот второй источник мусульманского вероисповедания и практики будет рассмотрен в следующей главе.

²²¹ A.J. Wensinck, "Khamr", *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., E.J. Brill: Leiden; on-line edition at: <http://referenceworks.brillonline.com>.

²²² Или просто «птицы» (*garaniq*).

²²³ Watt and Bell, *Introduction*, pp. 55–56.

²²⁴ Коран 53:22.

Этот относительно малоизвестный факт из истории коранического текста вдохновил британского писателя индийского происхождения Салмана Рушди на написание романа «Сатанинские стихи»²²⁵, вызвавшего бурю негодования в мусульманском мире. Автор использовал предание о «сатанинских стихах», чтобы поставить под сомнение божественное происхождение Корана: если в него однажды попали «сатанинские стихи», то где гарантия того, что остальные его аяты не являются «наущениями Сатаны». По понятным причинам эта крамольная идея шокировала и возмутила многих мусульман, побудив тогдашнего духовного главу Исламской Республики Иран имама Хомейни выпустить знаменитый вердикт (*фатва*), требующий смертной казни для Рушди как богохульника и вероотступника²²⁶.

Основная тема Корана: Бог

Как и в других священных писаниях, Бог в его различных проявлениях и деяниях является главным действующим лицом и основной темой Корана. В Коране он именуется арабским словом «Аллах», которое означает просто «Бог», точнее, абстрактное арабо-семитское слово «божество» (*илах*) с определенным артиклем (*аль-*). Согласно Корану, это тот же самый Бог, которому поклоняются последователи двух других монотеистических религий Ближнего и Среднего Востока, иудаизма и христианства. Кстати, арабы-христиане используют то же самое слово (Аллах) для обозначения своего создателя. Ключевая роль Бога для коранического повествования подтверждается частотой его использования: слово «Аллах», которое можно определить как собственное имя Бога, упоминается 2500. К этому числу следует добавить многочисленные эпитеты Бога, которые сам Коран характеризует как его [Бога] «наипрекраснейшие имена»²²⁷, *ар-рабб* («Господь»), *аль-джалиль* («Величественный»), *аль-азиз* («[Все]Могущий»), *аль-джамиль* («Красивый»), *аль-хаким* («Мудрый»), *аль-алим* («[Все]зна-

²²⁵ Он был впервые опубликован в Великобритании в 1988 г.

²²⁶ Сюжет романа Рушди сложен и отнюдь не ограничивается описанием Мекки эпохи Пророка, однако гнев мусульманского мирового сообщества был вызван именно этой сюжетной линией, которая была воспринята многими мусульманами как прямое оскорбление Пророка, его семьи и его сподвижников.

²²⁷ См. Коран 7:180.

ющий»), *ар-рахман* («[Все]милостивый») и *аль-гафур* («[Все]прощающий»), *ар-раззак* («Наделяющий [хлебом насущим]») и т.д.

В Коране Бог изображён всемогущим, всезнающим и всесильным творцом, который создал мир дольний (*ад-дунья*) своим неотвратимым повелением «Будь!». (араб. *кун*)²²⁸ на благо своих тварей. Из всех них Бог выбрал род человеческий для несения бремени поклонения его величию и повиновения его воле. Чтобы донести эту волю до рабов своих, он направил к ним посланников и пророков. Их задача – возвестить своим народам законы Бога на их собственном языке и научить их жить согласно этим законам. Процесс ниспослания Богом пророков и законов достиг совершенства в исламе и его последнем глашатае, пророке Мухаммаде. Первый является лучшей из религий, а последний лучшим из людей. Божественное откровение, переданное людям через пророков и посланников, ставит людей перед выбором – подчиниться (*ислам*)²²⁹ воле Бога (то есть его закону) и почитать его в благодарность за дарованную им жизнь и хлеб насущный, или же ослушаться его повелений, вызвав тем самым его гнев и, как следствие, обречь себя на страшные муки в загробной жизни²³⁰. В соответствии с планом Бога, известным только ему самому («неисповедимы пути господни»), в какой-то момент наступит конец света и день страшного суда. Восседаая на троне, Бог будет судить своих рабов согласно их земным деяниям. В целом, если отвлечься от образности и стилистических особенностей арабского языка и Корана, изображение Бога в кораническом повествовании вполне схоже с «портретами» Бога, которые мы находим в иудео-христианских священных писаниях²³¹.

Особенностью коранического образа Бога можно считать постоянное, и даже неумолимое, подчёркивание его единственности и исключительности. Эта идея Бога неустанно противопоставляется учениям

²²⁸ Там же 2:117; 3:47; 16:40; 19:35; 36:82; 40:68, и т.д.

²²⁹ См., например, Коран 3:19.

²³⁰ Hodgson, *The Venture of Islam*, vol.1, p. 163; некоторые российские исламоведы считают словосочетание «загробная жизнь» неприемлемым для исламских реалий, поскольку, по мусульманской традиции, покойников помещают в могилу не в гробах, а завернутыми с саван. Тем не менее, принимая во внимание устойчивость данного словосочетания в русском языке, автор всё же эпизодически использует его в дальнейшем повествовании.

²³¹ Подробнее о перекличке Корана с иудейскими и христианскими писаниями см. Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Context*.

о нём в иудейской и христианской религиях, последователей которых обвиняются в Коране в «затемнении» или даже полном забвении монотеизма, что проявляется в признании иудеями и христианами объектов поклонения помимо Бога (*ширк*)²³². Об этом недвусмысленно говорится, например, в суре 9:30–32:

*Сказали иудеи: «Эзра (Узайр) – сын Бога». Сказали христиане: «Мессия – сын Бога». Эти слова в их устах похожи на слова тех, которые не уверовали раньше. Пусть поразит их Аллах! В каком [глубоком] заблуждении они пребывают!*²³³

*Они взяли своих книжников и монахов за господ себе, помимо Аллаха, а также Мессию, сына Марйам. А ведь им было велено поклоняться только единому Богу, помимо которого нет божества. Хвала Ему, превыше Он сотоварищей, которых они Ему придают! Они хотят потушить свет Бога своими устами, но Бог не даёт им сделать этого, делая совершенным*²³⁴ *Свой свет, как бы ни было ненавистно это многобожникам.*

Утверждение о том, что иудеи считали Эзру²³⁵ (Узайра) сыном Бога, до сих пор ставит учёных в тупик: некоторые комментаторы полагают, что вера в божественность Эзры могла быть характерна исключительно для иудейской общины Йасриба, с которой пришлось иметь дело Пророку и его сподвижникам после переселения из Мекки. Признание же Иисуса («мессии») сыном божьим его последователями полностью соответствует христианским догматам. В целом, главный посыл данного отрывка заключается в том, чтобы «очистить» Бога от любых ассоциаций с его тварями, дабы не создавать почву для поклонения предметам и личностям помимо Бога. Утверждение единственности Бога как творца и объекта поклонения проходит красной нитью через весь текст Корана и находит наиболее бескомпромиссное и чёткое выражение в следующем пассаже из суры 6 («Скот»), стихи 100–102:

²³² В буквальном переводе арабское слово *ширк* означает «придание [Богу] сотоварищей».

²³³ Буквально: «Как отвращены они [от истины]!».

²³⁴ Или «завершённым».

²³⁵ Эзра, священник из рода Аарона и «книжник, сведущий в законе Моисеевом»; в иудейской традиции Эзра является главным персонажем библейской «Книги Эзры», повествующей о возвращении евреев из вавилонского пленения.

И дали они [многобожники] Богу сотоварищей из джиннов, а ведь Он-то их и создал, и по недомыслию выдумали для Него сынов и дочерей. Хвала Ему, превыше Он того, что они Ему приписывают! Творец небес и земли! Как может быть у Него ребёнок, если у него не было супруги?! Он есть создатель всего сущего, и Он о всякой вещи сведущ! Он – ваш Бог и Господь. Нет божества, кроме Него, – творец всего сущего. Поклоняйтесь же [только] Ему!

Поводя итог, можно сказать, что Бог в Коране обладает следующими важнейшими качествами: он единственный и самодостаточный, в то время как все остальное зависит от него как творца и источника бытия; он всемогущ (всесилен) и всеведущ (всезнающ); он милостив по отношению к своим созданиям, которых он наделил всем необходимым. Взамен он требует от них исполнения своей воли (закона), благодарности и поклонения, будучи строгим, но справедливым судьей их поступков. Бог изображён к Коране как повелитель вселенной, предопределивший судьбы людей, которые прибегают к нему в поисках защиты и прощения. Все эти представления о Боге составляют коранический символ веры, который сформулирован в Коране (42:7–10) следующим образом:

Ведь Бог есть покровитель; Он оживляет мертвых, и Он обладает властью над всем и вся! Если вы спорите о чём-либо, решение принадлежит одно лишь Богу. Вот каков ваш Бог! Он – мой Господь, на Него я полагаюсь и к Нему обращаюсь [с раскаянием]. Творец небес и земли; Он создал вам из вас самих же пары и из животных – пары, тем самым умножая вас. Нет ничего подобного Ему. Он – [все] слышащий, [все]видящий! У Него ключи от небес и земной тверди; Он даёт и измеряет каждому, кому пожелает, его удел. Поистине, Он о всякой вещи сведущ!

Важно отметить, что описания Бога в Коране неоднозначны. К примеру, в приведённом отрывке Бог предстаёт как нечто абсолютно неземное и непостижимое («нет ничего подобного Богу») и, в то же время, как сущность, наделённая, пусть чисто аллегорически, такими типичными человеческими способностями как слух и зрение. Возникает вопрос, в какой мере Бог подобен своим человеческим созданиям? Кроме того, Бог изображён в данной цитате как источник и распределитель жизненных благ для своих тварей. Значит ли это, что люди должны полагаться исключительно на его щедрость, не усерд-

ствуя в работе и не думая о завтрашнем дне? На долю мусульманских учёных выпала задача решить эти и многие другие проблемы, происходящие из коранических описаний Бога и его действий. Предложенные ими решения будут рассмотрены в последующих главах этой книги.

Пророки и посланники

Тема пророков и посланников, которых Бог выбирает и направляет к разным народам, дабы довести до них свою волю (закон), является ключевой в коранической картине мира. Некоторым посланцам даны священные книги и законы, тогда как других Бог уполномочил лишь напомнить верующим о предшествующих божественных откровениях. Посланниками, принёсшими своим народам божественный закон, согласно Корану, являются (помимо Мухаммада) – Авраам (Ибрахим), Моисей (Муса), Давид (Дауд) и Иисус (Иса). Остальные являются «предупреждающими пророками», посланными к народам, которых ранее уже посетил тот или иной пророк-законодатель (Коран, 2:252–253; 10:47; 39:69; 40:22–78, и т.д.). Предупреждающими пророками, согласно Корану, были Исаак (Исхак), Ишмаэль (Исма‘ил), Яков (Йа‘куб), Иосиф (Йусуф), Идрис (отождествляемый с Енохом или Илией), Иона (Зу-н-Нун или Йунус), Иов (Айюб), Захария (Закарийа’), Иоанн Креститель (Яхья) и некоторые другие. Их образы являются кораническими переработками их прототипов из иудео-христианских священных писаний²³⁶. Переключка (иногда с элементами полемики) с пророческими историями последних является одним из основных тематических блоков Корана²³⁷.

В общей сложности в Коране упоминаются двадцать восемь пророков²³⁸. Их деяния описаны в так называемых «историях о наказании», которые являются органическим элементом коранической вселенной.

²³⁶ См., например, суры 10 («Иона»), 12 («Иосиф»), 14 («Авраам»), 19 («Марьям»/«Мария»), 21 («Пророки»), 23 («Верующие»); упоминания о библейских пророках и описания их деяний встречаются в большинстве сур Корана.

²³⁷ Lassner, *Jews, Christians and the Abode of Islam*, pp. 51–60.

²³⁸ Andrew Rippin, *Muslims: Their Religion, Beliefs and Practices*, Routledge: London and New York, 1990, p. 17.

Описания наказаний различных народов за непослушание лаконичны и строятся согласно более или менее одинаковому сюжету:

- Бог уполномочивает пророка принести единобожие своему народу.

- Соплеменники не слушают пророка и продолжают настаивать на своём праве исповедовать ошибочную веру своих предков, то есть многобожие (*ширк*).

- Многобожники (*мушрикун*) не только отвергают речи пророка, но и насмеваются над ними, а также строят ему всяческие козни.

- Когда разозлённые настойчивостью пророка многобожники решают наконец убить его, Бог насылает на них ужасное бедствие, дабы показать им не только глубину их заблуждений, но и преходящую, брэнную природу их сиюминутного процветания и существования, которое не основывается на истинной вере, то есть подчинении воле единого Бога.

- Виновный в многобожии народ бесславно и трагически гибнет, а печальная участь его становится уроком будущим поколениям²³⁹.

Тем не менее, судьбы погубленных Богом многобожников ничему не учат последующие поколения. Ведомые своими корыстными, высокомерными и аморальными предводителями, последующие поколения многобожников продолжают отвергать пророков, призывающих их к единобожию и послушанию воле Бога (Коран, 50:12–13). Обобщая, можно сказать, что злоключения библейских пророков и посланников предвосхищают отвержение пророка Мухаммада его собственным народом (курайшитами). Исходя из печального опыта предыдущих посланников Бога, иного просто нельзя было ожидать. Таким образом, отвержение и преследование Мухаммада его родным племенем представлено в Коране как убедительное подтверждение его пророческого статуса.

История Иисуса (Исы) сына Марии (Марьям) играет важную роль в кораническом повествовании. Иисус представлен в Коране как предвестник Мухаммада, который, будучи одним из божественных посланников, помимо своей воли оказывается обожествлен своими заблудшими последователями:

²³⁹ Там же.

*Мессия, сын Марйам, – только посланник, были и до него посланники, а мать его – праведница. Оба они ели пищу*²⁴⁰.

Однако Иисус был не просто одним из предупреждающих пророков. Бог «вознёс его степенью», «приблизил к Себе», «подкрепил святым духом» и даровал священную книгу *Инджилъ* («Евангелие»), которая, согласно Корану, содержит важные и нужные для человечества «ясные знамения»²⁴¹. Чудо непорочного зачатия и рождения Иисуса, а также его речь из колыбели принадлежат к числу подобных божественных знамений²⁴². Другим чудесным знамением была способность Иисуса давать жизнь неодушевленным предметам, исцелять слепых и прокаженных и даже воскрешать мертвых²⁴³. Более того, однажды он попросил Бога послать ему накрытый стол с едой для его апостолов в доказательство праведности своей миссии, и его просьба была исполнена²⁴⁴.

Вместе с тем, Коран не устаёт подчёркивать человеческую природу Иисуса, который, согласно кораническому сценарию, решительно отрёкся от своих «заблудших» последователей-христиан в ответ на вопрос, обращённый к нему самим Богом:

Бог сказал: «О Иисус, сын Марии! Разве ты сказал своим последователям:

*«Возьмите меня и мою мать богами, помимо Бога?»». Он ответил: «Хвала Тебе! Как я могу говорить то, на что не имею права? Если бы я говорил так, то Ты бы знал об этом. Ты знаешь то, что у меня в душе, ведь Тебе известно [всё] сокрытое»*²⁴⁵.

Хотя Коран изображает Иисуса как обычного человека, избранного Богом в качестве своего посланника и законодателя, он признаёт, что в отличие от обычных людей, Иисус не умер, будучи распят на кресте, а был взят живым на небеса:

*Они не убили и не распяли его, но это только представилось им*²⁴⁶.

²⁴⁰ Коран 5:75

²⁴¹ Коран 2:253, 3:45, и 43:63.

²⁴² Коран 3:37 и 46.

²⁴³ Коран 3:49 и 5:110.

²⁴⁴ Коран 5:112–114; толкователи Корана считают эту историю ссылкой либо на Тайную вечерю, либо на чудо с хлебами и рыбами.

²⁴⁵ Коран 5:116.

²⁴⁶ Там же 4:156.

Это обстоятельство придаёт фигуре Иисуса особое значение. Мусульманская традиция истолковала его чудесное избавление от смерти и вознесение на небо как указание на уготованную ему роль мессии, который вернётся в этот мир накануне конца света. Это толкование опирается на тот факт, что из всех божьих пророков и посланников он единственный, кого Коран называет «[при]знаком [последнего] часа»²⁴⁷. На основе этого коранического высказывания выросла впоследствии обширная эсхатологическая²⁴⁸ литература, в которой кораническому Иисусу отводится почётная роль провозвестника конца света и борца со вселенским злом накануне Судного дня²⁴⁹.

Наряду с Иисусом, важную роль в коранических «историях о пророках» играет его мать Мария (Марйам). Она единственная женщина, которая названа по имени в Коране. Более того, её имя носит сура 19. Коран намекает на её собственное непорочное зачатие²⁵⁰ и защищает её честь от нападок иудеев, заподозривших её в распущенности, когда она была беременна Иисусом²⁵¹. Наконец, в одном кораническом пассаже Марйам недвусмысленно названа «знамением (*айя*) для миров»²⁵², что перекликается с кораническим указанием на роль её сына как носителя «ясных знамений» и «[при]знаком судного часа». Именно в свете этих коранических свидетельств следует понимать прославление Марйам ангелами как избранной Богом, совершенной женщины²⁵³:

Сказали ангелы: «О Марйам! Поистине, Бог избрал тебя, очистил и

Предпочёл тебя из всех женщин [всех] миров»²⁵⁴. О Марйам! Благоговей

пред Господом своим, и пади ниц, и поклоняйся споклоняющимися»²⁵⁵.

²⁴⁷ Там же 43:60–64.

²⁴⁸ То есть, относящаяся к признакам и событиям конца света и Дня страшного суда.

²⁴⁹ Zeki Saritoprak, *Islam's Jesus*, University Press of Florida: Gainesville, FL, 2014.

²⁵⁰ Коран 3:36–37.

²⁵¹ Там же 4:156.

²⁵² Там же 21:91.

²⁵³ Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Context*, p. 96.

²⁵⁴ Ср. «Евангелие от Луки» 1:42.

²⁵⁵ Коран 3:42–43.

Подводя итог, можно сказать, что, хотя Мария (Марйам) не является пророчицей в полном смысле этого слова, её статус в Коране необычайно высок. Она входит в небольшую группу благочестивых коранических женщин, о которых пойдёт речь в следующих книгах данной серии.

Хотя Коран отмечает важность всех пророков и посланников для реализации божественного плана, он ставит Мухаммада на самую вершину иерархии глашатаев Бога. Признание его пророческой миссии составляет вторую часть мусульманского символа веры (*шахада*) – «Нет божества, кроме Бога, и Мухаммад – посланник Его». Роль Мухаммада как наставника своей общины на пути к благочестивой жизни и спасению подчёркивается на протяжении всего текста мусульманской священной книги. Типичный пример можно найти в суре 48:28–29:

Он [Бог] – тот, который послал Своего посланника с прямым руководством и истинной верой, чтобы дать ей перевес над всякой верой; довольно Бога как свидетеля! Мухаммад – посланник Бога, и те, которые с ним, – беспощадны в борьбе против неверных, но милостивы между собой.

Коран упоминает основные этапы непростого пророческого пути Мухаммада и особое покровительство, дарованное ему Богом. Согласно суре 93, Бог нашёл его осиротевшим и дал ему приют; Бог нашёл его заблудшим и направил на путь истинный; Бог нашел его нуждающимся и даровал ему пропитание. Более того, избрав Мухаммада в качестве своего глашатая («читай Коран чтением», сура 73:4), Бог усовершенствовал его натуру, дабы он служил идеальным примером, которому будут следовать все верующие²⁵⁶. Фраза «повинуйтесь Богу и Его посланнику»²⁵⁷ повторяется в кораническом повествовании вновь и вновь. Вместе с тем, Коран не устаёт подчеркивать человеческую природу Мухаммада. Это делается для того, чтобы его последователи не превратили Пророка в кумира, забыв о том, что единственный достойный предмет поклонения – это Бог:

*Скажи: «Ведь я – человек, такой, как вы; мне было возвещено, что Бог ваш – Бог единый. Устремляйтесь же к Нему прямо и испрашивайте у Него прощения».*²⁵⁸

²⁵⁶ Там же, 33:21.

²⁵⁷ Там же, 47:33.

²⁵⁸ Там же, 41:6.

Впоследствии слова и действия Мухаммада, получившие название «рассказы или предания о Пророке» (*хадис; ахбар*), были приняты мусульманами в качестве образца поведения, которому был обязан следовать каждый правоверный. Эти рассказы (*хадисы*) были скомпонованы в так называемый «путь» или «обычай» Пророка (*сунна*), который лёг в основу этики, морали, культа и юридической теории и практики мусульманских обществ. Как будет показано в следующей главе, Сунна Пророка является вторым по значимости источником мусульманской веры и практики после Корана.

Судный день, рай и ад

Коран содержит множество описаний полных драматизма событий Судного дня. Как типичный пример можно привести следующую запоминающуюся сцену, в которой присутствуют Бог-судья, два «карающих ангела» и трепещущий в ожидании своей участи грешник:

И, воистину, придет опьянение смерти: вот от чего ты уклонялся!

И возгласят в трубу: вот он — день обещанный!

И придёт всякая душа, а с нею погонщик и свидетель,

Был ты в небрежении об этом, а сейчас Мы сняли с тебя твой покров, и взор твой сегодня остёр.

И говорит его сотоварищ: «Вот что у меня подготовлено»²⁵⁹

Ввергните вы [вдвоем]²⁶⁰ в геенну всякого неверного, упорного!

Удерживающего от добра, преступника, распространяющего сомнение,

который признавал других божков, помимо Бога: ввергните же его в жестокое

наказание!²⁶¹

Свершив суд, Бог отделит грешников от благочестивых, после чего первые будут отправлены в ад, где их будут без передышки подвергать изощрённым пыткам устрашающего вида ангелы, тогда как последние будут наслаждаться прелестями рая, которые Коран опи-

²⁵⁹ Согласно большинству комментаторов, речь здесь идёт о демоне-соблазнителе, погубившем грешника. В аяте 27 этот демон просит Бога простить его, но всё равно получает по заслугам наряду с соблазнённым им грешником.

²⁶⁰ Эта фраза Бога обращена к двум «карающим ангелам».

²⁶¹ Коран 50:18–25.

сывает в сочных, живописных деталях²⁶². Помимо описания ада и рая, Коран изобилует также леденящими душу описаниями ужасов Судного дня, призванными подчеркнуть «всю огромность человеческой ответственности»²⁶³ перед лицом неотвратимого божественного правосудия. Одним из ярчайших примеров описания катастроф, которые, согласно Корану, должны возвестить начало Судного дня, является сура 81 (1–14):

Когда солнце будет скручено, когда звезды облетят, когда горы сдвинутся со своих мест, когда десять месяцев беременные верблюдицы останутся без присмотра, когда животные сгрудятся, когда моря перельются, когда души соединятся, когда зарытая живьем девочка будет спрошена, за какой грех она была убита, когда свитки развернутся, когда небо будет сдернуто, когда ад будет разожжён, когда рай будет приближен, – узнает душа, что она себе уготовала.

В этом пассаже осуждение убийства новорождённых девочек, практикуемое арабами-язычниками в их варварском невежестве (джахилийя)²⁶⁴, идёт рука об руку с образами верблюдиц, забытых своими владельцами, что считалось недопустимым среди бедуинов-кочевников, столь сильно зависевших от этих трудолюбивых животных. Эти человеческие «катастрофы» соседствуют в данном отрывке с катастрофами природными. Оба вида катастроф, если можно так сказать, «войдут в резонанс» в день Страшного суда, возвестив конец привычного людям природного и общественного уклада.

Коран не только предупреждает неверующих, нечестивцев и идолопоклонников о неизбежности болезненного наказания. Благочестивым и покорным божественной воле он указывает путь к спасению. Чтобы спастись, человек должен поклоняться Богу так, как это предписано в Коране, а также верить в следующие изложенные в нём постулаты:

1. Единство и единственность Бога.
2. Пророческую миссию Мухаммада.

²⁶² Например, 25:74–76; 29:53–55; 39:70–75, 41:19–29, 44:10–16 и 40–59; 48:5–6, 52:19–34; 56:15–38; 57:40–46; 79:31–4, и т. д.

²⁶³ Hodgson, *The Venture of Islam*, vol.1, p. 163.

²⁶⁴ Согласно мусульманским источникам, арабы-язычники до возникновения ислама зарывали новорождённых девочек живьём в песок, дабы «избавиться от лишних ртов».



Мучения грешников в аду (фрагмент из средневековой мусульманской миниатюры)

3. Пророков, которые предшествовали Мухаммаду, и священные книги, которые они принесли своим народам.

4. Существование божественных ангелов.

5. Судный день, конец света и божественное предопределение всех событий²⁶⁵.

Что касается морально-этических предписаний, то они разбросаны по всему тексту Корана. Если попытаться найти в нём аналогию библейским «Десяти заповедям», то ближе всего к ним, пожалуй, стихи 23–40 в суре 17 («Ночное путешествие» или «Сыны Израилевы»)²⁶⁶. Они предписывают верующим не «брать себе других божеств, кроме Бога», благоволять родителям, отдавать должное различным категориям людей (родственникам, путникам, бедным), быть бережливыми, не убивать детей из-за боязни бедности, избегать прелюбодеяния, «не губить душу, которую Бог сделал запретной [для убийства], иначе, как по праву», «не прикасаться к имуществу сироты» и «не ходить по земле горделиво». Однако, в отличие от Десяти заповедей, которые иудеи и христиане заучивают с детства и повторяют на протяжении всей жизни, упомянутые стихи, по-видимому, не выделялись из коранического текста во времена Мухаммада и потому не стали неотъемлемой частью официального вероисповедального документа («катехизиса») мусульманской общины после его смерти²⁶⁷.

Заключение

Даже из беглого и неполного обзора языка, структуры и ключевых тем Корана ясно, что, помимо обширного историко-мифологического материала, он содержит достаточно общие морально-этические и правовые установки. Чтобы понять, как их следует применять к конкретным правовым казусам и морально-этическим дилеммам, с которыми сталкивались мусульмане в своей повседневной жизни, текст нужно было постоянно толковать и перетолковывать. Пока был жив Пророк,

²⁶⁵ Эти постулаты перечислены в нескольких сурах Корана, в частности, в 2:177 и 285; 4:136.

²⁶⁶ Данная сура в мусульманской экзегетической традиции имеет два названия. Первое, переведённое как «Перенёс ночью», использовано в переводе И.Ю. Крачковского; второе – в переводе А.Г. Гафурова (Славянский диалог, Москва 2000).

²⁶⁷ Ripplin, *Muslims*, p. 22.

он был главным толкователем Корана, и его мнение никем не могло быть оспорено. После смерти Мухаммада толкователями «смыслов Корана» выступили его ближайшие сподвижники, возглавившие молодое мусульманское государство. Впоследствии экзегетическая (интерпретационная) деятельность не только не прекратилась, но стала ещё более оживлённой. Толкователи-экзегеты собирали, классифицировали и обсуждали неоднозначные либо непонятные фрагменты коранического текста, трудные слова и противоречащие друг другу утверждения, которые, как будет видно из дальнейшего повествования, встречались в Коране достаточно часто. К концу VIII в. н.э. благодаря их усилиям сложилась отдельная наука о Коране, получившая название *тафсир* («толкование») ²⁶⁸. Она включала в себя несколько отраслей, в частности, грамматику, лексикологию, теорию разночтений, историю и мифологию, юриспруденцию, искусство рецитации, ряд других. Выдающимся представителем *тафсира* (*муфассиром*) является Мухаммад б. Джарир ат-Табари (ум. 923 г.), чьё имя уже упоминалось в связи с так называемыми «сатанинскими стихами». Ат-Табари принадлежит обширнейший труд по *тафсиру*, который содержит знания о Коране, собранные мусульманскими учёными в течение трёх веков с начала первого откровения. В комментарии ат-Табари тщательнейшим образом рассматриваются филологические, юридические, исторические и литературные аспекты коранического текста. Чтобы прояснить обстоятельства, которые послужили поводом для провозглашения того или иного аята или суры Корана, ат-Табари широко использовал предания о Пророке и воспоминания его сподвижников. Для того, чтобы разобраться в хитросплетениях многочисленных библейских сюжетов и именах их персонажей, широко представленных в коранических повествованиях, ат-Табари и его ученым коллегами приходилось постоянно обращаться к книгам иудеев и христиан ²⁶⁹.

Со временем наряду с перечисленными выше типами *тафсира* появились аллегорические и мистические комментарии, авторы которых

²⁶⁸ Подробнее см. McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion*, pp. 181–209 и Фролов. «История мусульманского корановедения», С. 404–436, а также его перевод книги ас-Суйути «Совершенство в коранических науках»; см. также Резван. Коран и его толкования.

²⁶⁹ Lassner, *Jews, Christians and the Abode of Islam*, pp. 51–60.

تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن

لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري

(٥٢٢٤ - ٥٣١٠ هـ)

تحقيق

الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

بالتعاون مع

مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية

بدار هجر

الجزء التاسع عشر

هجر

للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

Титульный лист многотомного современного издания комментария к Корану Мухаммада б. Джарира ат-Табари (ум. 923 г.)

стремились выявить неявные, эзотерические²⁷⁰ аспекты божественного откровения и определить их смысл для совершенствования духовной жизни верующих. Такой подход к Корану получил широкое распространение среди мусульманских мистиков, или суфиев²⁷¹. В конце концов, каждое более или менее значимое социально-политическое движение или идейная школа в исламе выработало свой собственный *тафсир*, а также свой подход к Корану в целом. Благодаря этому мы можем говорить о *тафсирах* суннитов, шиитов-двунадесятников, исмаилитов, хариджитов, рационалистов-мутазилитов и даже философов. Представители этих и некоторых других идейно-политических течений и школ в исламе использовали коранический текст, чтобы доказать правоту своих богословских учений, юридических теорий и практических действий, как политических, так и культовых. Как будет видно из последующих глав, разногласия по поводу природы Корана (а именно, был ли он создан Богом или существовал извечно) привели к формированию нескольких богословских толков, которые вели по этому вопросу горячие споры в IX – XI вв. В конечном счёте подавляющее большинство мусульман с некоторыми оговорками сочли Коран несотворенным и потому священным, а значит требующим особого, благоговейного обращения. Стиль же Корана был провозглашён совершенным и неподражаемым. Исходя из этого принципа, мусульманские богословы сошлись во мнении, что ни люди, ни духи, какими бы гениальными они ни были, не способны создать текст подобной степени совершенства, как плане литературном, так и в плане содержания²⁷². Эта концепция получила название *и‘джаз*, что можно перевести на русский язык как «неподражаемость [Корана]». В глазах мусульман уникальность Корана заключается в его божественном происхождении, провозглашённом в самом Коране и подтверждённом его передатчиком, пророком Мухаммадом. Поскольку признание Корана совершенным и непогрешимым словом божьим делает человека

²⁷⁰ То есть, доступные только избранным людям (например, святым), наделенным особым сверхчувственным, богоданным знанием или же посвященным в его таинства.

²⁷¹ Подробнее см. Alexander Knysh, “Sufi Commentary: Formative and Later Periods” in Mustafa Shah (ed.), *Oxford Handbook of Qur’anic Studies*, Oxford University Press: Oxford. В печати.

²⁷² См., например, Фролов, «История мусульманского корановедения», с. 477–493.

мусульманином, его можно считать главным символом и фундаментом ислама как религии.

Вопросы к размышлению

Какие аспекты Корана похожи на священные тексты других религий, а какие отличают его от них? Что является его уникальной отличительной чертой или чертами как текста и как священного писания?

Каким образом кораническое послание определяет место Корана по отношению к другим священным книгам? Как объясняется в Коране необходимость нового божественного откровения?

Почему подавляющее большинство мусульманских ученых и по сей день настаивает, что Коран невозможно перевести на иностранный язык?

Глава 6

Хадисы и Сунна Пророка. Сложение шариата

Можно ли считать хадисы мусульманским аналогом христианского Евангелия?

И ислам, и христианство считаются религиями божественного откровения. Однако их последователи понимают этот постулат по-разному. Большинство христиан полагают, что откровение воплотилось в личности Христа. С точки зрения христианской теологии, Христос есть «слово божье» (*логос*), обретшее человеческий облик. Основу священной книги христиан, Евангелия, составляют личные воспоминания учеников Христа (согласно христианскому учению, божественно вдохновленные и потому непогрешимые), в которых описана его жизнь, проповеди и поступки. Авторы этих воспоминаний хорошо известны. Это – Марк, Лука, Иоанн и Матфей²⁷³. Куда менее известны авторы евангелий, впоследствии отвергнутых христианской традицией как недостоверные или сомнительные («апокрифические»)²⁷⁴. Процесс канонизации одних воспоминаний о Христе и отвержения других завершился приблизительно к началу четвертого века христианской эры²⁷⁵. В исламе, как мы помним, каноническая версия коранического текста была создана вскоре после смерти Пророка по приказу халифа Усмана (правил с 644 по 656 гг.), причём неканонические версии Корана были уничтожены²⁷⁶.

Согласно мусульманскому вероучению, – и в этом ислам отличается от христианства – божественное откровение воплощено не в личности основателя религии, а в Коране. Он является буквальным словом Бога, переданным людям через его посланника (*расуль Аллаха*). Посланник изображён в Коране простым смертным, которого Бог назначил передатчиком божественных наставлений. Эти наставления

²⁷³ Burton, *An Introduction to the Hadith*, p. 17.

²⁷⁴ См., например, Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Random House: New York, 1979.

²⁷⁵ Burton, *An Introduction to the Hadith*, с. 17.

²⁷⁶ Подробнее см. предыдущую главу.

приходили к посланнику либо напрямую (например, во сне), либо через [арх]ангела Гавриила (Джабраила).

То, что христиане находят в Евангелии²⁷⁷ – а именно, рассказы о рождении и жизни основателя христианства, воспоминания о чудесах, которые он творил, наставления и увещания, с которыми он обращался к своим последователям, сообщения о его поступках, которым впоследствии стремились следовать его сторонники – мусульмане находят в основном не в самом Коране, а в другом источнике мусульманской религии.²⁷⁸ Он получил название «Обычай Пророка» или «Сунна», от арабского *суннат ан-наби*. Сунна²⁷⁹, в свою очередь, состоит из отдельных рассказов (араб. *хадис*) последователей Мухаммада (араб. *асхаб* или *сахаб*) о его высказываниях или поступках на протяжении двадцати двух лет его пророческой миссии. Изначально в арабском языке слово *хадис* в единственном числе означает «новость» или «[новое] сообщение»²⁸⁰. Однако как термин мусульманского богословия оно используется как имя собирательное в значении «новости или рассказы о Пророке». Хотя слова *сунна* и *хадис* часто понимаются как синонимы и переводятся на европейские и русский языки словосочетанием «мусульманская традиция» или же «мусульманское предание», при желании все же можно провести различие между ними. Так, *хадис* (то есть отдельное сообщение о поступках или словах Пророка) можно рассматривать как отдельный «кирпичик» большого «здания», именуемого «Сунной», то есть систематизированного свода пророческих наставлений и деяний.

Следует отметить, что термин *хадис* может применяться также по отношению к высказыванию или действию сподвижника Пророка, в первую очередь его преемников во главе мусульманского государства (халифов). Однако таких *хадисов* сравнительно немного, и они не пользуются таким же авторитетом среди суннитов, как пророче-

²⁷⁷ Следует отметить, что весьма важным источником сведений о жизни и деятельности Иисуса Христа, помимо Евангелия, является церковное предание, которые вместе составляют основу «христианской традиции».

²⁷⁸ Burton, *An Introduction to the Hadith*, p. 17.

²⁷⁹ В дальнейшем повествовании слово «Сунна» будет писаться с заглавной буквы, чтобы подчеркнуть её фундаментальное значение для мусульманской практики и вероучения (наряду с Кораном).

²⁸⁰ Его множественным является слово *ахадис*.

ские *хадисы*. Тем не менее, мусульмане-сунниты их высоко ценят и передают друг другу, также как и пророческие *хадисы* – от первого свидетеля (передатчика) к следующему и т.д. Для мусульман-шиитов же, как будет сказано в дальнейшем, *хадисы* многих сподвижников Пророка, особенно первых трёх его преемников, не обладают никаким авторитетом. Зато *хадисы*, восходящие к Али б. Абу Талибу и его потомкам, играют в шиизме почти такую же важную роль, как и предания о самом Пророке.

Значение хадисов для мусульманской общины

Как объяснить превращение преданий о Пророке (*хадисов*) во второй по значимости источник мусульманского вероучения и практики? Объяснение, по-видимому, кроется в личности самого Пророка, который произвёл неизгладимое впечатление на своих современников. Он был не просто получателем и передатчиком божественного слова (Корана), но и основателем религиозной общины, а затем и мусульманского государства, чья проповедь единобожия (*тавхид*) и подчинения себя воле божьей (*ислам*) вскоре завоевала умы и сердца сотни тысяч сторонников далеко за пределами его родной Аравии. Вполне естественно, что сподвижники Пророка стремились поделиться своими воспоминаниями о нём с новообращенными мусульманами и своими собственными родственниками и домочадцами, которым не довелось увидеть его воочию. Мусульмане последующих поколений, в свою очередь, желали знать как можно больше о Пророке, дабы подражать его поступкам, тем более, что роль Мухаммада как объекта подражания для его последователей чётко сформулирована в самом Коране (33:21):

Был для вас в посланнике Бога (Аллаха) хороший пример тем, кто надеется на Бога и Последний день²⁸¹ и поминает Бога многократно.

Что не менее важно, *хадисы* проясняют и уточняют значение и способ применения многих общих коранических предписаний, таких, например, как выплата религиозного налога (*закята*), пост, молитва и омовение перед её совершением, паломничество (*хаджж*) и т. д. В Коране, как правило, не уточняется, как, когда и где именно

²⁸¹ То есть, день воскресения мёртвых и страшного суда.

эти предписания должны быть исполнены. *Хадисы* же сообщают эти весьма важные практические детали.

Типы хадисов

Со временем в мусульманской общине появляется большое количество преданий о Пророке. Поначалу распространяемые почти исключительно в устной форме, они касались «каждого поступка Мухаммада, его указаний, запретов, рекомендаций, одобрения или неодобрения», охватывая таким образом, «все мыслимые аспекты личной, частной, домашней, коммерческой, военной, денежной и административной деятельности, имевшей место в течение двадцати двух лет пребывания Мухаммада во главе государства»²⁸². *Хадисы* можно классифицировать согласно их содержанию как морально-этические, предписывающие или осуждающие (нормативные), воспитательные (дидактические), предсказательные, толковательные (экзегетические), богословские (метафизические) и так далее. В качестве примера морально-этического *хадиса* можно процитировать следующее:

Человек, который имел десять детей, сказал ему [Пророку] однажды: «Я никогда не целовал ни одного из них»... Пророк ответил: «Тот, кто не проявляет нежность к другим, не должен ожидать, что его отпрыски проявят к нему нежность, когда придет время»²⁸³.

Как можно видеть, этот *хадис* не является предписывающим или запрещающим, поскольку он не предусматривает наказания за холодное отношение человека к своим отпрыскам. Пророк просто предупреждает, что чѐрствого отца ожидает столь же чѐрствое обращение со стороны его детей, когда он состарится. Таким образом, данный *хадис* можно также определить не просто как морально-этический, но и как дидактический (воспитательный).

В качестве типичного *хадиса*, имеющего нормативный (то есть предписательно-запретительный) характер, можно привести следующий:

Укба б. аль-Харис сказал, что он женился на дочери Абу Ихаба б. Азиза.

²⁸² Burton, *An Introduction to the Hadith*, p. 19.

²⁸³ Там же, p. 100.

Позднее к нему подошла женщина и сказала: «Я вскормила Укбу и ту женщину, на которой он женился (его жену) своей грудью». Укба ответил ей: «Сам я не ведал, что ты вскормила меня, а ты мне об этом не сказала». После этого он отправился к Посланнику Бога в Медину, и спросил его о своей проблеме.

Посланник сказал: «Как можешь ты держать её в жёнах после того, как тебе было сказано (что она твоя молочная сестра)?». Тогда Укба развёлся с ней, а она вышла замуж за другого человека²⁸⁴.

В отличие от предыдущего (морально-этического или дидактического) *хадиса*, этот нормативный *хадис* чётко предписывает Укбе, что он должен сделать и почему, создавая тем самым прецедент, согласно которому всем мусульманам отныне запрещалось жениться и выходить замуж за своих молочных братьев и сестер.

Другой нормативный *хадис*, переданный со слов Пророка сыном халифа Умара, даёт конкретные указания относительно начала и конца поста, разъясняя тем самым общее кораническое предписание о необходимости воздерживаться от еды и питья в течение месяца рамадан:

Я слышал, как Посланник Бога сказал: «Когда вы увидите полумесяц месяца рамадан, начинайте поститься, а когда вы увидите полумесяц месяца шавваль (который следует после рамадана), прекращайте пост; если же небо затянуто облаками (и вы не можете его увидеть), тогда считайте, что продолжительность месяца – тридцать дней»²⁸⁵.

Этот *хадис*, касающийся мусульманской культовой практики, определяет чёткие временные рамки месяца рамадан.

Наряду с этическими и предписательно-запретительными *хадисами* мы находим так называемые экзегетические (т.е. толковательные) предания, в которых Пророк проясняет своим сподвижникам смысл отдельных коранических стихов (*аятов*) или приводит детали тех

²⁸⁴ www.sahihalbukhari.com, хадис № 88.

²⁸⁵ Там же, хадис № 1786.

или иных сюжетов, упомянутых в Коране. Этот тип *хадисов* служит своего рода подстрочным комментарием к тексту Корана. Например, очень краткое и потому не вполне ясное слушателям упоминание раскалывания Луны в Коране (54:1), обрастает деталями в ряде *хадисов*, сообщающих конкретные обстоятельства этого события, а также имена тех, кто его наблюдал. Из *хадисов* следует, что Луна не раскололась пополам сама по себе, как можно заключить из коранического повествования. *Хадисы* сообщают, что Пророк сознательно расколол Луну в присутствии своих последователей для доказательства своей пророческой миссии. Более того, *хадисы* подразумевают, что это чудо было даровано Пророку Богом для убеждения скептиков. Без дополнительной информации, сообщаемой в *хадисах*, значение данного события, упомянутого в Коране, осталось бы не вполне понятным для последующих поколений мусульман. То же самое относится ко многим другим неясным или неоднозначным местам в Коране. Таким образом, роль экзегетических *хадисов* заключается в «контекстуализации» коранических откровений. Иначе говоря, они описывают конкретные исторические обстоятельства, в которых Пророку были ниспосланы те или иные суры или аяты Корана. С определёнными оговорками такие экзегетические *хадисы* могут быть также названы «историческими», поскольку в своей совокупности они описывают историю коранического откровения и обстоятельства жизни Пророка, а также первой мусульманской общины в Медине. Некоторые *хадисы* сочетают историческую информацию с религиозными наставлениями. Типичным в этом плане является часто цитируемый *хадис*, который сообщает о встрече Пророка с [арх]ангелом Гавриилом (Джабраилом), принявшим человеческий облик:

([Арх]ангел) Гавриил (Джабраил) подошел к Пророку – да благословит и сбережёт его Бог – в образе человека и спросил его: «Мухаммад, что есть вера (иман)?». Он ответил: «Верить в Бога и Его ангелов, Его книги, Его посланников и Его предписания – будь они хорошими или плохими, сладкими или горькими для тебя». Человек сказал: «Ты сказал правду». Он [т.е., человек, передавший хадис], заметил: «Мы были удивлены, что Пророка – да благословит и сбережёт его Бог – кто-то посмел объявить правдивым, тем более, что он [посетитель] первым задал ему вопрос, [а затем] назвал его ответ правдивым». Тогда [Гавриил] спросил: «Скажи мне, что такое

ислам?». Пророк ответил: «Ислам означает, [что мусульманин] должен исполнять свои молитвы, платить закят, поститься [во время месяца рамадан] и совершать паломничество в Божий Дом»²⁸⁶. Человек [Гавриил] сказал: «Ты сказал правду». Затем он спросил: «Что значит совершать богоугодное деяние (ихсан)²⁸⁷?». Пророк ответил: «Поклоняться Богу, как будто ты видишь Его воочию, ибо даже если ты не видишь Его, Он [всегда] видит тебя».

С одной стороны, рассматриваемый хадис будто бы сообщает конкретный, хотя, безусловно, с элементами сверхъестественного, эпизод из жизни Мухаммада и его сподвижников. С другой стороны, он преподает мусульманам важный урок относительно разных степеней мусульманской веры, ставя во главе угла совершенство в поступках и мыслях: верующий всегда должен вести себя так, как будто за ним неотступно наблюдает сам Бог. Иными словами, морально-этический аспект данного хадиса четко и недвусмысленно определяет круг обязанностей верующих по отношению к их Творцу, а также желаемое качество их (обязанностей) исполнения.

Другим примером исторического хадиса с религиозным подтекстом является рассказ, впервые сообщённый сподвижником Пророка Анасом б. Маликом (ум. в 709 или 711 г.), который вошёл в мусульманскую историю один из основных собирателей преданий о Пророке:

Во время одного из военных походов Пророка мы оказались [в местности]

без воды для ритуального омовения перед молитвой. Пророк принес

блюдец с небольшим количеством воды и приказал воинам совершить

омовение водой из него. Я сам видел, как вода лилась потоком изпод его

*пальцев, пока всё войско не закончило омовение, а всего в нём было семьдесят человек*²⁸⁸.

²⁸⁶ Имеется в виду мекканское святилище [аль-]Ка'ба, которая в исламе считается «обителью Бога» (*байт Аллаха*).

²⁸⁷ *Ихсан* буквально означает «делать что-то хорошо или красиво», что можно истолковать как «совершенство в деяниях».

²⁸⁸ Burton, *An Introduction to the Hadith*, p. 98.

Этот *хадис* является историческим только по своей внешней форме: время и цель военного похода не уточняются, поскольку не играют существенной роли в данном сюжете. Настоящая цель *хадиса* – рассказать о чудотворчестве Пророка, которое Бог ему даровал в качестве подтверждения его пророческого статуса.

Можно привести множество других типов пророческих *хадисов*, но и те, которые уже были рассмотрены, показывают их важность для мусульманского вероучения и повседневной жизни мусульман.

Собирание и передача и хадисов

К началу VIII в. процесс собирания и передачи *хадисов* приобрёл систематический характер. Первыми передатчиками рассказов о Пророке были члены его ближайшего окружения, в частности его супруга Аиша (ум. в 678 г.), его первые преемники (халифы) во главе общины Абу Бакр, Умар, Усман, Али и их сыновья, а также другие сподвижники Пророка, например, упомянутый выше Анас б. Малик (ум. в 709 или 711 г.), а также Абу Хурайра (ум. в 681 г.). Последний обладал поистине необычайной памятью: источники утверждают, что он запомнил и передал потомкам 5347 *хадисов*²⁸⁹. К этим современникам Пророка возводится значительная часть *хадисного* материала.

Со временем количество *хадисов* возросло настолько, что понадобились специалисты по их сбору, сохранению и классификации. Движимые желанием добиться благоволения Бога путём служения делу его религии, они стали появляться спонтанно в различных частях мусульманского мира. Многие собиратели *хадисов* (их стали именовать *мухаддисами*²⁹⁰) полностью посвятили себя этому занятию, считая свою деятельность богоугодной. Они предпринимали долгие и утомительные путешествия по городам и весям Халифата в поисках потомков сподвижников Пророка, его родичей и просто знатоков пророческого предания. Важнейшим качеством *мухаддисов*, среди которых были как мужчины, так и женщины, помимо исключительной набожности, была феноменальная память. Она позволяла им запоминать дословно сотни и даже тысячи *хадисов*. Память была своего рода

²⁸⁹ Frederick Denny, *An Introduction to Islam*, 3rd ed., Pearson and Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 2006, p. 152.

²⁹⁰ Араб. ед. ч. *мухаддис*; мн. ч. *мухаддисун*.

«твёрдым диском» той эпохи, а её носителей можно рассматривать как ходячие записывающие устройства.

Изначально *хадисы* передавались почти исключительно изустно в ходе личной беседы между передатчиком и собирателем. Процесс и обстоятельства передачи были крайне важны, также как и процесс установления подлинности переданного материала. Поскольку *хадисы* нужны были мусульманам для принятия или отвержения определенных практических действий (как ритуальных, так и повседневных), морально-этических ценностей и правовых решений, их подлинность была необходимым условием правильного (то есть, богоугодного) функционирования всего мусульманского общества. Действие, учение или юридическое решение, основанные на поддельном предании, были не просто ошибочными, но и могли исподволь подтолкнуть мусульман к отступлению от истинной веры, которую им завещал Пророк. Отступление от веры, в свою очередь, ставило под угрозу их спасение в будущей жизни. Какое последствие могло быть страшнее для верующего человека?

Важность верификации преданий, восходящих к Пророку и его сподвижникам, определила структуру каждого отдельного *хадиса*. Он делится на две основные части: *инсад* и *матн*. *Инсад* (дословно, «опора» или «поддержка») представляет собой цепочку людей, передавших слова Пророка или его сподвижников от первого до последнего рассказчика. *Матн* (буквально, «корпус» или «тело») является содержательной частью *хадиса*, которая сообщает, что именно сказал или сделал Пророк или один из его сподвижников. Типичный *хадис* с полным, то есть непрерывным, *инсадом* выглядит так:

Али б. Ахмад аль-Ахвази сообщил нам: Ахмад б. Убайд аль-Басри сообщил нам: Ахмад б. Али аль-Харраз сообщил нам: Усайд б. Зайд рассказал

нам: Масуд б. Сад сказал нам со слов Абу Хурайры, со слов Аиши – да будет

доволен ею Аллах – которая передала следующие слова Посланника Бога – да

благословит и спасёт его Бог: «Терпение необходимо при первом нападении»²⁹¹.

²⁹¹ Или же, «при первом ударе»; цитировано в Alexander Knysh (trans.), *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, Garnet Publishing: Reading, 2007, p. 197.

Как мы видим, в данном *хадисе* содержательная часть, то есть *матн*, гораздо короче, чем «поддерживающая», то есть *инсад*. Таким образом, роль *инсада* заключалась в документации точной (то есть, дословной) передачи *хадиса* от первого слушателя (свидетеля) до последнего.

Верификация подлинности *хадисов* требовала проверки всех персонажей, участвовавших в их передаче. Эта отрасль *хадисоведения* получила название «науки о людях» (*ильм ар-риджалъ*), где под «людьми» подразумевались передатчики *хадисов*. Её представители занимались сбором биографической информации о мусульманах и мусульманках, участвовавших в передаче *хадисов*. Специалистов-биографов интересовала прежде всего честность «людей» в ведении личных и общественных дел, их набожность, а также сила или слабость их памяти в разные периоды жизни. С течением времени представители «науки о *хадисах*» (*ильм аль-хадис*) стали классифицировать передатчиков как: 1. «заслуживающих доверия»; 2. «правдивых»; 3. «слабых». Соответственно, *хадисы*, которые они передавали, были классифицированы как «достоверные» (*сахих*), «хорошие» (*хасан*) и «слабые» (*даиф*). В особую группу выделялись «сфабрикованные» (*мавду*), то есть подложные *хадисы*. Они ни в коем случае не могли быть использованы в качестве руководства для верующих. «Слабые» *хадисы* имели право на существование и даже могли быть употреблены проповедниками в их проповедях, если это было необходимо²⁹², но они не годились для вынесения судебных решений или для обоснования той или иной практики.

Эксперты-*хадисоведы* считали своим долгом тщательно изучить обстоятельства, при которых был передан тот или иной *хадис*, в частности, имели ли передатчики, упомянутые в *инсаде*, возможность встретиться друг друга, то есть, находились ли они в одной и той же местности в данный период времени.

²⁹² Например, для внушения слушателям страха перед грядущим концом света и Страшным судом.

Письменная фиксация хадисов и становление Сунны Пророка как второго источника мусульманского вероучения и практики

Согласно мусульманским историкам, поначалу сподвижники Пророка противились записыванию *хадисов*, опасаясь, что верующие могут случайно спутать эти записи с ходившими среди них списками Корана. Интересно, что сподвижники оправдывали своё нежелание письменно фиксировать слова и действия Пророка, цитируя его самого. Согласно одному *хадису*, он не велел им записывать с его слов ничего, кроме самого Корана. Иными словами, сподвижники использовали пророческий *хадис*, чтобы отвергнуть практику записи *хадисов*. Однако после канонизации Корана при халифе Усмани (примерно в 649–650 гг.) эти опасения потеряли свою актуальность, и запись *хадисов* стала отныне повсеместным явлением. К концу первого столетия со времени возникновения ислама (ок. 720 г. н. э.), некоторые потомки сподвижников Пророка начали собирать и письменно фиксировать воспоминания своих отцов и матерей о словах и поступках Пророка. В результате появились первые письменные сборники преданий, сначала «семейные», а вскоре и «общественные», то есть получившие хождение внутри всей мусульманской общины.

Некоторые из этих ранних сборников были организованы тематически согласно таким рубрикам, как ритуальная чистота (способы омовения, а также предметы и действия, нарушающие ритуальную чистоту), молитва, паломничество, выплата и сбор милостыни, толкование Корана (экзегетика), эсхатология, обращение с рабами, семейный этикет, наказание за различные виды проступков и преступлений, финансовые операции и контракты, брак и развод, раздел имущества умерших, и так далее. Такого рода тематические коллекции получили название «составленных [согласно рубрикам или темам]» (араб. *мусаннаф*). Другой тип сборника назывался «возводимый по *иснаду*»²⁹³ (араб. *муснад*). Здесь *хадисы* располагались согласно именам первых передатчиков, например, Абу Хурайры, Аиши, Анаса б. Малика и т. д. Чтобы найти нужный *хадис* в таком сборнике, нужно было помнить имя первого свидетеля, пустившего его в оборот, что было не под силу

²⁹³ Имеется в виду «возводимый с помощью *иснада* к первому свидетелю (передатчику)».

неспециалистам, а зачастую даже специалистам, в области *хадисоведения*. Будучи гораздо менее удобным для повседневного пользования, этот тип сборника *хадисов* постепенно уступил место сборникам, организованным по тематическому принципу (*мусаннаф*).

Авторитет *хадисов* как регулятора жизни мусульманской общины и источника вдохновения для благочестивых мусульман, стремившихся идти по стопам своего Пророка в словах и деяниях, неуклонно рос. В этом большая заслуга собирателей пророческих преданий, которых прозвали «людьми *хадисов*» (*ахль аль-хадис*). Это прозвище подразумевает, что они были не просто собирателями, но приверженцами и активными пропагандистами *хадисов* как основы праведной жизни мусульманской общины. Именно среди «людей *хадисов*», скорее всего, постепенно сформировалось понимание, что «Путь (*сунна*) Пророка», детально описанный в *хадисах*, следует принять за второй по значению источник веры и практики мусульман после Корана. В последнем «люди *хадисов*» без труда смогли найти аргументы для подобного понимания. К примеру, в аяте 59:7 Пророк недвусмысленно назван законодателем своей общины:

То, что даровал вам Посланник, берите, а что он вам запретил, от того удерживайтесь.

Аргументы в пользу важности *хадисов* можно найти и в самих *хадисах*. В одном из них процитированы слова Мухаммада: «Мне была дарована Книга и вместе с ней [нечто] равное ей». Слово «[нечто] равное» было истолковано «людьми *хадисов*» как ссылка на Сунну Пророка²⁹⁴. Такие толкования исподволь ставили Сунну Пророка в один ряд с Кораном, ничуть не умаляя, впрочем, приоритета последнего как буквально переданного Пророком слова божьего.

В начале IX в. эта уже витавшая в воздухе идея была окончательно сформулирована известным ученым и основателем влиятельной правоведческой школы в суннитском исламе Мухаммадом аш-Шафии (ум. 820 г.). Он утверждал, в частности, что, когда в священном писании мусульман идёт речь о «Книге и мудрости» (2:146 и 3:158), подразумевается Коран и Сунна Пророка, аллегорически названная «мудростью». Таким образом, Сунна в целом и её составные части, «кирпичики»-*хадисы*, приобрели статус второй священной книги му-

²⁹⁴ Burton, *An Introduction to the Hadith*, p. 115.

сультан. Хотя и не будучи словом Бога в полном смысле слова, *хадисы* и сложившаяся на их основе Сунна содержали божественные установления, выраженные в словах и поступках основателя ислама, которого мусульманская традиция объявила безупречным, во всяком случае, в вопросах религии. Что бы Мухаддад ни говорил и ни делал, пока был жив, теперь воспринималось мусульманами как часть божественного наставления для его последователей, наряду с кораническим откровением.

Шесть суннитских сборников хадисов

Хотя к началу IX в. появилось довольно много сборников *хадисов*, в конечном итоге только шесть из них (*аль-кутуб ас-ситта*) обрели канонический статус в суннитском исламе. Два наиболее авторитетных из них получили наименование *сахих*, что означает «правильный» или «достоверный». Их авторами, а точнее собирателями и редакторами, были аль-Бухари (ум. в 879 г.) и Муслим (ум. в 875 г.)²⁹⁵. Оба происходили из восточных областей Халифата: первый из Бухары (Средняя Азия), а второй из Хорасана (современный Восточный Иран). Оба много странствовали, выискивая *хадисы*, где только можно было их найти. Считается, что всего аль-Бухари собрал 600 тысяч, а Муслим половину от этого числа. Из этого бескрайнего моря повествовательного материала аль-Бухари выбрал только 9082 *хадиса*, посчитав их «достоверными» (*сахих*). Коллекция Муслима включает около 10000 «достоверных» *хадисов*. Если не брать в расчет повторений, которых очень много в обоих сборниках, количество неповторяющихся *хадисов* в «Сахихе» аль-Бухари составляет 2602. «Сахих» Муслима включает в себя около 3000 *хадисов*, многие из которых идентичны *хадисам*, собранным аль-Бухари.

У аль-Бухари свод *хадисов* разделён на 106 «глав» с многочисленными подзаголовками. Муслим, в свою очередь, поделил свой сборник на 43 «книги». *Хадисы*, вошедшие в «Сахихи» аль-Бухари и Муслима, затрагивают самые разнообразные темы, такие, например, как богословие и метафизика (природа Бога и его атрибутов; сотворение мира; божественное предопределение), эсхатология (события, предшествующие концу света; воскресение из мертвых и Страшный суд),

²⁹⁵ Его полное имя – Муслим б. аль-Хаджадж.

www.learn24bd.blogspot.com

Sahih Bukhari

English Language Translation

Version 1.1

Provided by: Islambase Publications

Visit us at: www.islambase.co.uk

Интернет издание английского перевода сборника «Сахиха аль-Бухари»

правовые нормы, моральные и этические установки, поведенческий этикет, запреты в еде и пище, толкование Корана (экзегетика), история первой мусульманской общины и биография Пророка, правила для путников, заслуги и достоинства Пророка и его сподвижников, ритуальные обязанности (молитва, паломничество, пост), милостыня и пожертвования в пользу бедных (*закят*; *садака*), договорное право, военные действия (*джихад*), преступления и наказания (*хууд*) и т.д. Хотя позднее специалисты-хадисоведы сумели выявить ряд «слабых» или вызывающих подозрения хадисов в обоих сборниках, они сохранили свой канонический статус и по сей день. В тех частях мусульманского мира, где преобладает суннитский ислам, сборнику аль-Бухари отдается предпочтение перед «Сахихом» Муслима. Исключением является Северная Африка, где мусульманские учёные предпочитают пользоваться последним в силу его более удобной для пользователя организации.

Остальные четыре канонические суннитские собрания хадисов носят общее название «обычаи или пути [для подражания]» (*сунан*, мн. ч. от слова *сунна*). Они также составлены мусульманскими учеными, происходившими из восточных областей Халифата. «Сунан»

Абу Дауда ас-Сиджистани (ум. в 889 г.), ат-Тирмизи (ум. в 892 г.) и ан-Насаи (ум. в 915 г.) содержат соответственно примерно 4800, 3856 и 5000 *хадисов*. Последний сборник, принадлежащий перу Ибн Маджи (ум. в 887 г.), содержит около 4000 пророческих преданий. Он обрёл статус канонического только к XII в., однако в Северной Африке его авторитет не признан местными учёными и по сей день. Сборники «Сунан» широко используются мусульманскими правоведами (*факи-хами*) и судьями (*кадиями*), поскольку большинство содержащихся в них *хадисов* имеет правовой (нормативный) характер. В некоторых из них, например, в сборнике ан-Насаи, вообще не приводятся *хадисы*, связанные с комментариями к Корану, эсхатологией, а также достоинствами Пророка и его сподвижников. Вместо этого ан-Насаи перечисляет многочисленные восходящие к Пророку прецеденты, связанные с дарением, созданием благотворительных фондов, завещаниями, разделом имущества покойного и так далее. Возможно, что такой подбор *хадисов* является отражением личных или профессиональных интересов составителя. Чтобы подчеркнуть важность перечисленных выше шести суннитских канонических сборников для мусульманской общины, их иногда почтительно именуют «Шесть матерей [мусульманского предания]».

Шиитские хадисы

Огромное значение пророческих *хадисов* как краеугольного камня (наряду с Кораном) мусульманской веры и практики признаётся в равной степени и суннитами, и шиитами. Как и их суннитские коллеги, шиитские учёные собирали, верифицировали и записывали предания о Пророке в течение VIII – IX вв. Особый интерес они проявляли к *хадисам*, возводимым к Али и его потомкам. Хотя содержание суннитских и шиитских *хадисов* о Пророке зачастую одно и то же, или, по крайней мере, схоже (в конце концов, все они восходят к одному источнику), вера шиитов в особую роль Али и его потомков (Алидов) в истории мусульманской общины определила усиленное внимание шиитских *хадисоведов* к устным преданиям, восходящим к алидской ветви семьи Пророка. Если сунниты ценили предания, переданные первыми тремя халифами и сподвижниками Пророка, то шиитские учёные начисто отвергали их, поскольку считали трёх первых халифов, а также тех сподвижников Пророка, которые приняли их власть,

«заблудшими грешниками». Ведь, согласно шиитскому пониманию истории, одни (халифы) узурпировали права Али на Халифат, тогда как другие (большинство сподвижников) не признали его права как единственного законного наследника Пророка. Исходя из этой установки, шиитские собиратели *хадисов* собирали и передавали только те пророческие *хадисы*, которые восходили к Али и его потомкам, то есть шиитским имамам. Кроме того, высказывания и поступки самих имамов также были включены в шиитский вариант Сунны, ибо они, наряду с Пророком и Али, были, согласно шиитскому вероисповеданию, представителями Бога на земле и непогрешимыми поводырями правоверных. Шииты придавали особое значение *хадисам*, которые могли быть истолкованы как аргумент в пользу привилегированного положения Алидов по отношению к другим мусульманам и, как следствие, в пользу их исключительного права вести за собой общину верующих. Такие *хадисы* служили шиитам важным доводом в их полемике против суннитов по вопросу о том, кто именно является правомочным и праведным предводителем (имамом) мусульманской общины.

Шиитские собрания *хадисов* появились несколько позже, чем их суннитские аналоги и, возможно, были своего рода ответом шиитов на появление последних. Один из первых сборников шиитских *хадисов* принадлежит Мухаммаду аль-Кулайни (ум. в 941 г.), который назвал его «аль-Кафи», то есть «То, что является достаточным [в знании о религии]». Труд аль-Кулайни содержит следующие разделы: «корни» (богословие и метафизика, пророчество, необходимые условия правомочного руководства мусульманской общиной, ритуальные действия), «ветви» (правовые вопросы и юриспруденция) и «сад» (предания дидактического и нравоучительного содержания). В целом, сборник «аль-Кафи» включает в себя 16199 *хадисов*, которые шииты, впрочем, предпочитают называть «новости» (араб. *хабар*, мн. ч. *ахбар*), дабы отмежеваться от суннитской *хадисоведческой* традиции. Тем не менее, несмотря на разницу в названии, содержание *ахбар* мало чем отличается от содержания суннитских *хадисов*. Как и последние, они освещают такие темы, как природа Бога и его атрибутов, вера и неверие, ритуальная чистота, похороны, молитвы, пожертвования и налоги в пользу бедных, пост, паломничество, военные действия, определение праведного заработка, брак и развод, обращение

с рабами и т. д.²⁹⁶ Другие авторитетные собрания шиитских преданий принадлежат Ибн Бабавайху (ум. в 991 г.) и Мухаммаду ат-Туси (ум. в 1067 г.), чей «Тахзиб аль-ахкам» («Разъяснение правовых решений») содержал 13590 *хадисов* (*ахбаров*). Три перечисленных сборника шиитских преданий, вместе с ещё одной книгой ат-Туси, содержащей 5551 *хадис* (*хабар*), легли в основу шиитского богословия, этики, теории права, ритуальной практики и учения о праведном и правомочном руководстве общиной (имамате).

Среди шиитских религиозных авторитетов, наиболее часто цитируемых в этих четырех книгах, следует упомянуть пятого и шестого шиитских имамов, Мухаммада аль-Бакира (ум. в 735 г.) и Джафара ас-Садика (ум. в 756 г.). В плане верификации преданий шиитские *хадисоведы* приняли систему оценки их качества (аутентичности), которая схожа с суннитской. Она включает в себя следующие категории: «достоверные» (*сахих*) предания, а именно те, происхождение которых можно проследить к Али или последующим шиитским имамам; «подтвержденные» (*мувассак*) предания, то есть переданные сподвижниками имамов, чья надежность не вызывает сомнений; «добротные» (*хасан*) предания, то есть, восходящие к человеку, чья надежность не может быть установлена безусловно, но чей авторитет достаточен, чтобы использовать данное сообщение в качестве основания для правовой нормы; и «слабые» (*даиф*) предания, то есть те, которые не соответствуют необходимым критериям аутентичности и не могут быть использованы для обоснования нормативных суждений. Соответственно, передатчиков шиитских преданий делили на «надежных», «слабых» и «преувеличивающих»²⁹⁷. Последняя категория включала тех мусульман, которые поддерживали права Али и его потомков в принципе, но которые в чем-то отошли от «доктрины двенадцати имамов», которая к X в. была принята в качестве ортодоксальной большинством шиитов. В силу их «заблуждения» в вопросах лидерства в общине (имамата)²⁹⁸, передаваемые «преувеличителями» предания считались сомнительными или просто недостоверными.

²⁹⁶ Heinz Halm, *Shiism*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 1991, pp. 42–43.

²⁹⁷ Там же, р. 43.

²⁹⁸ «Преувеличителей» (*зулят*) обвиняли, в частности, в предпочтении одного имама другому или даже в его обожествлении; под это определение подпадали, в частности, исмаилиты, о которых пойдет в последующих книгах этой серии.

Приведём пример достоверного шиитского предания, возводимого к Али:

Человечество обратилось к трём типам [предводителей]: учёным²⁹⁹, тем, кто

учится [у них] и отрпью. Мы [алиды] – учёные, наши последователи³⁰⁰ суть те, кто учится (у нас), а остальная часть человечества есть лишь отрпье»³⁰¹.

Как можно видеть, этот довольно обидный для суннитов *хадис* отражает понимание последователями Али (шиитами) своей общины как единственной в мусульманской общине (и даже во всём мире), которой уготовлено спасение благодаря священному знанию (*ильм*), дарованному Богом их учителям – имамам из семьи Али и Фатимы. Эта идея будет подробно освещена в последующих главах. Примерно такой же посыл содержится в другом шиитском предании, переданном сподвижником Пророка, близким к Али. Оно представляет собой провидческий взгляд в будущее шиитской общины:

Я пришел к Фатиме³⁰² – мир ей – и [увидел] перед ней дощечку с именами

лучших из её отпрысков. Я насчитал их двенадцать, причём последний из

них был «Восстающим» (аль-каим)³⁰³. Трое из них носили имя Мухаммад, а

трое – Али³⁰⁴.

В качестве примера шиитского *хадиса* морально-этического содержания можно привести тот, который наставляет родственников умер-

²⁹⁹ На арабском это слово означает «обладающий знанием» (*алим*); здесь подразумевается священное знание (*ильм*), которым, согласно шиитской доктрине, Бог наделил Пророка и его потомков по линии Али.

³⁰⁰ [*аи-*] *Шиа*, или «шииты». Дословно – «сторонники [Али]».

³⁰¹ Аль-Кулайни (или аль-Кулини). Аль-усуль аль-кафи, Тегеран, 1955, т. 1. С. 34.

³⁰² Дочь пророка Мухаммада и Хадиджи и жена Али. Ей уделялось особое место в шиитской традиции, ещё и потому, что она была матерью двух имамов, аль-Хасана и аль-Хусайна.

³⁰³ Одно из имён шиитского «мессии» (*махди*), которого шииты-двунадесятники идентифицируют со «скрытым», двенадцатым имамом Мухаммадом б. аль-Хасаном.

³⁰⁴ Аль-Кулайни. Аль-усуль, т. 1. С. 532.

шего относительно их поведения по отношению к своим соседям. Он передан со слов шестого шиитского имама Джафара ас-Садика, который, как уже было сказано, является одним из основных источников шиитского предания:

Семье, одного из членов которой постигла смерть, надлежит кормить своих соседей в течение трёх дней.

Священный хадис (хадис кудси)

Кроме пророческих хадисов, в которых говорящим выступает сам Пророк, или же сравнительно редких хадисов, где говорящим является его близкий сподвижник, существует также особая категория преданий, которые цитируют слова Бога, переданные Пророку посредством божественного откровения (или вдохновения) во сне или наяву. Такие хадисы получили название «священных» (хадис кудси). Хотя в них цитируется речь Бога в первом лице единственного или множественного числа, они, тем не менее, не считаются словом божьим, подобно Корану. Согласно мусульманским учёным, в отличие от Корана, хадис кудси передает не буквальные слова Бога, а только их общий смысл. Именно поэтому «священные хадисы» нельзя использовать в мусульманских ритуальных молитвах (в отличие от аятов Корана), а вера в их истинность не является обязательным символом мусульманского вероисповедания³⁰⁵. Это отличие находит выражение также в способе цитирования: если верующий цитирует Коран, он говорит: «Всевышний [Бог] сказал то-то и то-то»; если же он цитирует «священный хадис», ему следует говорить: «Посланник Бога передал со слов Бога то-то и то-то». «Священные хадисы» встречаются как в канонических (упомянутых выше), так и неканонических сборниках хадисов. Существуют также сборники, состоящие исключительно из «священных хадисов». Число последних значительно меньше числа пророческих хадисов. Наиболее полный сборник хадисов кудси был составлен в XV в. Он содержит 858 таких преданий³⁰⁶. Остальные известные сборники куда короче и обычно включают в себя не более ста хадисов кудси. Они особенно популярны среди мусульман-мистиков

³⁰⁵ J. Robson, “Hadith Kudsi”, *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed; online edition: <http://referenceworks.brillonline.com>.

³⁰⁶ Там же.

(суфиев), которые рассматривают сам факт наличия таких преданий как указание на возможность общения с Богом, во всяком случае для его избранных «друзей» («святых»)³⁰⁷.

Суфии очень любят приводить *хадис кудси*, в котором Бог объясняет сотворение мира и его обитателей следующим образом:

Я был сокрытым сокровищем и возжелал быть познанным, поэтому я

*создал людей и духов (джиннов), дабы они познали меня*³⁰⁸.

По мнению мусульманских мистиков, это божественное высказывание доказывает, что Бог может и должен быть познан его рабами, что в какой-то мере противоречит позиции мусульманских богословов, которые не устают подчёркивать абсолютную над- и вне-мирность (трансцендентность) Бога и, как следствие, невозможность познания его людьми или же общения между ними и их создателем. Другой знаменитый *хадис кудси* сообщает, что Бог спускается каждую ночь со своего небесного трона в сферу «ближайшего неба», спрашивая:

*Есть ли здесь тот, кто молит Меня, дабы Я мог ответить ему? Есть ли здесь тот, кто просит Меня о чём-то, дабы Я мог ему ответить? Есть ли здесь тот, кто просит у Меня прощения, дабы Я мог простить его?*³⁰⁹

Как можно видеть, этот *хадис* призван подчеркнуть сострадание и любовь Бога к своим тварям – идею, которая особенно близка мусульманским мистикам (суфиям), исповедующим любовь к Богу и стремящимся достичь близости с ним. Западные исследователи отмечают, что некоторые «священные *хадисы*» перекликаются с иудео-христианскими священными текстами. Так, например, в одном из *хадисов кудси* Бог увещевает людей следующим образом:

О, сын Адама, я был голоден, но ты не накормил меня, я испытывал

³⁰⁷ Подробнее о «друзьях божьих» или «святых» см. следующие книги данной серии.

³⁰⁸ Многие мусульманские ученые считают этот *хадис* сфабрикованным (ложным); см. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY Press: Albany, NY, 1989, pp. 66 and 391, note 14.

³⁰⁹ William Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Mouton: The Hague, 1977, Saying 53.

жажду, но ты не дал мне воды, я был болен, но ты не навестил меня³¹⁰.

Как в мусульманском, так и в христианском контексте этот афоризм следует понимать аллегорически, а именно как намёк на то, что Бог всегда находится рядом с голодными, испытывающими жажду или больными и что он призывает своих рабов заботиться о них.

Хадисы как источник норм шариата

Примерно к середине IX в. два главных источника мусульманской веры, практики и права – Коран и Сунна Пророка – были не только кодифицированы, но и обросли толкованиями и методологическими разработками. *Хадисы*, будучи уточнением и детализацией общих коранических установлений, сыграли важнейшую роль в мусульманском законодательстве. Именно на их основании мусульманские ученые постепенно воздвигли внушительное здание под названием «шариат» (араб. *[аш-]шариа*). В западной литературе это слово принято переводить как «закон», однако этот перевод не вполне точен, поскольку шариат содержит нормы и предписания, которые обычно выходят за рамки светских правовых систем. Тем не менее, в последующем повествовании термины «шариат» и «мусульманский закон» будут использоваться как синонимы. Установки шариата, который большинство мусульман и по сей день рассматривает как «путь к спасению»³¹¹, в значительной мере определяли жизнь мусульманской общины вплоть до нового времени. Со второй половины XIX в. шариат постепенно стал утрачивать своё доминирующее значение, уступая место светским законам, созданным по образцу западных правовых кодексов и конституций³¹². Тем не менее, во многих мусульманских странах шариат (или его элементы) все ещё действует, правда в основном в области семейного права.

³¹⁰ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, pp. 72 and 392, ср. Евангелие от Матфея, 25:41–45.

³¹¹ Опираясь на изначальное значение этого арабского термина: «проторённая тропа» или «дорога».

³¹² Подробнее см. Часть III (главы 13–18) фундаментального труда Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, reprint, Cambridge University Press: Cambridge, 2010.

Во многих отношениях, шариат сходен со сводом иудейских законов, именуемым *халаха* или *галаха*. Как тот, так и другой охватывают области человеческой деятельности, которые выходят далеко за пределы западного светского права. И галаха, и шариат служат всеобъемлющим путеводным ориентиром для верующих, стремящихся к благочестивой и праведной жизни. Поэтому они содержат не только перечень запретов, наказаний и санкций, но и морально-этические и даже эстетические предписания и рекомендации, правила ведения войны, исполнения религиозных обрядов и личной гигиены. Всё это сосуществует в шариате (и галахе) с нормами коммерческого и договорного права, а также уголовным кодексом.

Что касается шариата как такового, то его нормативные установки делятся на две большие категории: действия, связанные с поклонением Богу (*ибадат*) и «взаимоотношения» (*муамалат*) между людьми, как внутри мусульманской общины, так и за её пределами. В первую категорию входят правила поклонения Богу (молитва, пост, *закят* и паломничество), тогда как вторая регулирует отношения мусульман между собой и соседями не-мусульманами в вопросах брака, развода, наследования, торговли, контрактных соглашений, даров, пожертвований, уголовного права и так далее. Любое действие, которое явно или неявно не санкционировано Кораном или же достоверным *хадисом*, восходящим к Пророку, вызывает сомнения у религиозных учёных, выступающих в роли хранителей шариата, или даже вовсе отвергается ими как заслуживающее порицания «нововведение» (*бида*).

Во многих отношениях (и это косвенно признается многими мусульманскими правоведами) шариат является продуктом деятельности мусульманского учёного сословия (улемов)³¹³. Он вобрал в себя мудрость лучших умов мусульманской общины с момента её зарождения до наших дней³¹⁴. Специальные знания и методы, которые позволяют учёным извлекать правовые и судебные решения из зачастую противоречивых текстов Корана и Сунны, получили название *фикх* (дословно, «знание» или «компетенция»). Ученые, сведущие в толковании и применении божественного закона, именуются *фукаха*, то

³¹³ От арабского существительного множественного числа *улама*, то есть «учёные мужи».

³¹⁴ Подробнее см. Hallaq, *Shari'a* и Sherman Jackson, *Islamic Law and the State*, E.J. Brill: Leiden, 1996.

есть «практикующие *фикх*». Именно из их числа мусульманские правители назначали судей или кадиев³¹⁵.

Учёные-правоведы, как правило, в целом разделяют основные принципы извлечения практических решений и правил из священных текстов и юридических прецедентов, созданных представителями первых поколений мусульман. Однако они расходятся по многим частным вопросам, относящимся как к актам поклонения Богу, так и правилам, регулирующим взаимоотношения между мусульманами.

Эти разногласия привели к появлению четырех правовых школ суннитского ислама, которые получили имена их основателей: маликиты (последователи Малика б. Анаса, ум. в 795 г.), ханафиты (последователи Абу Ханифы, ум. в 767 г.), шафииты (последователи Мухаммада аш-Шафии, ум. в 820 г.) и ханбалиты (последователи Ахмада б. Ханбалия, ум. в 855 г.). Две другие средневековые суннитские юридические школы, авзаиты (последователи Абд ар-Рахмана аль-Авзаи, ум. в 774 г.) и захириты (последователи Дауда аз-Захири, ум. в 883 г.) постепенно исчезли, точнее, влились в первые четыре³¹⁶. Шииты-имамиты (последователи двенадцати «праведных имамов»), как будет показано в следующих книгах этой серии, разработали свою собственную школу *фикха*, получившую название «джафаритской» (в честь шестого шиитского имама, Джафара ас-Садика, ум. в 765 г.).

Заключение

Значение *хадисов* в мусульманской жизни невозможно переоценить. Они использовались и используются мусульманскими религиозными деятелями в качестве доказательств в богословских, этических и правовых спорах, а также в качестве основы для юридических постановлений и законотворчества. К ним прибегают и простые мусульмане, чтобы обосновать или оправдать свои поступки и образ поведения в быту и на людях. *Хадисы* и Сунну Пророка в целом можно считать важнейшим источником и маркером мусульманской идентичности. Без уточняющих толкований и деталей, содержащихся в *хадисах*

³¹⁵ От араб. *кади*; мн. ч. *кудат*; в русском языке более принят персидско-тюркский вариант этого арабского слова: *кази* или *казий*.

³¹⁶ Более подробно см. Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press: Cambridge, 1999.

сах, практическое применение многих общих коранических предписаний было бы затруднено или даже вовсе неосуществимо.

Вопросы к размышлению

Какие факторы подтолкнули мусульманских ученых к собиранию и передаче *хадисов*? Почему эта деятельность рассматривалась большинством мусульман как похвальный и богоугодный поступок, заслуживающий награды в будущей жизни?

Во многих контекстах слова «*хадисы*» и «Сунна Пророка» используются как синонимы. Насколько правомерно или неправомерно такое словоупотребление?

Рассмотрев описанные выше методы проверки достоверности *хадисов* как в суннитском, так и в шиитском исламе, можно ли утверждать, что они служили твёрдой гарантией подлинности переданных сообщений?

Почему слово «суннизм» может ввести в заблуждение человека, имеющего лишь самое общее представление об исламе? Есть ли приемлемая альтернатива этому наименованию?

Библиография

На русском языке

- Большаков О.Г. История халифата. Т. 1. Ислам в Аравии. – М.: Наука, 1989. – 312 с.
- Он же. История халифата. Т. 2. Эпоха великих завоеваний (633–656). – М.: Наука, 1993. – 294 с.
- Он же. История халифата. Т. 3. Между двух гражданских войн. – М.: Наука, 1998. – 384 с.
- Ибрагим Т.К. и Ефремова Н.В. Священная история согласно Корану. – М.: Наше слово и ЭКСМО, 2012. – 528 с.
- Ибрагим Т.К. На пути к коранической толерантности. – М.: Медина, 2007. – 288 с.
- Колесников А.И. Завоевание Ирана арабами. Иран при «праведных» халифах. – М.: Наука, 1982. – 270 с.
- Мейер М.С., Аганина Г. З. и др. ред. Сборник пособий по исламоведению и корановедению. – М.: Восточная книга, 2012. – 510 с.
- Резван Е.А. Коран и его мир. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – 608 с.

На европейских языках

- Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, Oxford University Press: Oxford, 2013, 370 p.
- Muhammad Asad (trans.), *The Message of the Qur'an*, Dar al-Andalus: Gibraltar, 1980, 998 p.
- Meir Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*, E.J. Brill: Leiden, 1999, 274 p.
- Richard Bell, *A Commentary on the Qur'an*. Ed. by C. Edmund Bosworth and M.E.J. Richardson, 2 vols., University of Manchester: Manchester, UK, 1991, 1211 p.
- Jonathan Berkey, *The Formation of Islam*, Cambridge University Press: Cambridge, 2003, 286 p.
- Michael Bonner, *Jihad in Islamic History*, Princeton University Press: Princeton, NJ, 2006, 224 p.

- Gerhard Böwering, «The Concept of Time in Islam», in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 141/1 (March 1997), pp. 55–66.
- Adrian Brockett (trans.), *The History of al-Tabari. Vol. 16. The Community Divided*. SUNY Press: Albany NY, 1997, 214 p.
- Richard Bulliet, *The Camel and the Wheel*, Columbia University Press: New York, 1990, 327 p.
- John Burton, *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 1994, 210 p.
- William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY Press: Albany, NY, 1989, 478 p.
- Michael Cook and Patricia Crone, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge and New York, 1977, 268 p.
- Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press: Princeton, NJ, 1987, 300 p.
- Idem., *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*. Oneworld: Oxford. 2003, 214 p.
- Frederick Denny, *An Introduction to Islam*, 3rd ed., Pearson and Prentice Hall: Upper Saddle River, NJ, 2006, 418 p.
- Fred Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press: Princeton, NJ, 1981, 489 p.
- Idem., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Mass., 2010, 280 p.
- William Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Mouton: The Hague, 1977, 266 p.
- Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press: Cambridge, 1999, 294 p.
- Idem., *Shari‘a: Theory, Practice, Transformations*, reprint, Cambridge University Press: Cambridge, 2010, 614 p.
- Heinz Halm, *Shiism*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 1991, 218 p.
- Gerald Hawting, *The First Dynasty of Islam*, Southern Illinois University Press: Carbondale and Edwardsville, 1987, 141 p.
- Idem. (trans.), *The History of al-Tabari, vol. 17. The First Civil War*, SUNY Press: Albany, NY, 1996, 250 p.

- Idem., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge University Press: Cambridge, Mass., 1999, 168 p.
- Gene Heck, *Islam, Inc.: An Early Business History*, King Faisal Center for Research and Islamic Studies: Riyadh, 2004, 627 p.
- Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols., University of Chicago Press: Chicago, 1974, 1633 p.
- Aaron Hughes, *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*, Equinox: London and Oakville, 2007, 132 p.
- Idem., *Theorizing Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction*, Equinox: Sheffield, UK and Bristol, CT, 2012, 146 p.
- Nimrod Hurvitz, «Ahmad ibn Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy»; неопубликованная докторская диссертация, защищённая в Принстонском университете (США) в 1994 г. 298 p.
- Sherman Jackson, *Islamic Law and the State*, E.J. Brill: Leiden, 1996, 249 p.
- Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, E.J. Brill: Leiden, 1937, 362 p.
- Steven Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, Routledge: Oxon and New York, 2014, 197 p.
- Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of Caliphates*, Longman: London and New York, 1986, 424 p.
- Richard King, *Orientalism and Religion*, Routledge: London and New York, 1999, 283 p.
- Alexander Knysh, «'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam: An Essay in Reassessment,» in: *The Muslim World*, vol. 1, (January 1993), pp. 48–67
- Idem., «Sufism and the Qur'an», in Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge University Press: Cambridge, 2006, pp. 211–229
- Idem., (trans.), *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, Garnet Publishing: Reading, 2007, 460 p.
- Idem., *Islam in Historical Perspective*, Pearson and Prentice Hall: Boston, Columbus, Indianapolis, etc., 2011, 534 p.
- Jacob Lassner, *Jews, Christians, and the Abode of Islam*, University of Chicago Press: Chicago, 2012, 312 p.

- Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad*, Cambridge University Press: Cambridge, 1997, 413 p.
- David Madigan, *The Qur'an's Self-image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2001, 236 p.
- Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge University Press: Cambridge, 2006, 332 p.
- Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale University Press: New Haven and London, 1985, 397 p.
- Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton University Press: Princeton, 1984, 689 p.
- Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Random House: New York, 1979, 182 p.
- Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, University of Chicago Press: Chicago, 2nd ed., 2011, 128 p.
- Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, Routledge: London and New York, 2010, 304 p.
- Idem (ed.), *New Perspectives on the Qur'an*, Routledge: London and New York, 2011, 538 p.
- Andrew Rippin, *Muslims: Their Religion, Beliefs and Practices*, Routledge: London and New York, 1990, 176 p.
- Idem (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an*, Blackwell: Oxford, 2006, 560 p.
- Everett Rowson (trans.), *The History of al-Tabari. Vol. 22. The Marwanid Restoration*, SUNY Press: Albany, NY, 1989, 228 p.
- Zeki Saritoprak, *Islam's Jesus*, University Press of Florida: Gainesville, FL, 2014, 214 p.
- John Joseph Saunders, *A History of Medieval Islam*, Routledge: London and New York, reprint 1990, 219 p.
- Michael Sells, *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*, White Cloud Press: Ashland, OR, 1999, 219 p.
- Denise Spellberg, *Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, Columbia University Press: New York, 1994, 243 p.
- Devin Stewart, «Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'an in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts», in: Reynolds (ed.), *New Perspectives*, pp. 322–348.

Kees Versteegh, *The Arabic Language*, Columbia University Press:
New York, 1997, 277 p.
Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern
University Press: Evanston, Illinois, 1994, 255 p.
Montgomery Watt and Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*,
Edinburgh University Press: Edinburgh, 1994, 258 p

Учебное пособие

Кныш Александр Дмитриевич

Ислам в исторической перспективе:
начальный этап и основные источники

Художественное оформление и верстка *Рамиль Миннуллин*

Подписано в печать 39025042370

Бумага офсетная. Печать

Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Times New Roman». Усл.-печ. л. 10,68.

Тираж 92 экз. Заказ 32: 15

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии Издательства Казанского университета

Оригинал-макет подготовлен с помощью пакета программ Jahat™.

"

.....64222: ." 0' . " 0' " . '3 159

..... 0*: 65+455/95/7; .'455/95/4: "

"