



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

«ИМПЕРСКИЙ СИНДРОМ»: КОНЦЕПЦИЯ ОСМАНСКОГО ХАЛИФАТА НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ И В ЮЖНОЙ АЗИИ

(первая четверть XX в.)



Ослабление Османской империи и последующий ее крах в Первой мировой войне (1918 г.) окончательно превратили халифат династии Османов в виртуальное и символическое явление. Между тем к началу XX столетия идея османского халифата прочно владела умами суннитов по всей арабо-мусульманской ойкумене. Желая объединить усилия мусульман в борьбе с колониальной экспансией Европы и свести к минимуму последствия научно-технических преимуществ христианских государств, последние османские султаны прибегали к распространению идей панисламизма.

После того как парламент и правительство республиканской Турции официально упразднили халифат (март 1924 г.), это понятие оказалось вне связи с политической реальностью мусульманских стран. Однако на протяжении десятилетий неоднозначный шаг первого президента Турецкой Республики Мустафы Кемаля Ататюрка (1923–1938) провоцировал у мусульманских идеологов и политических деятелей острое чувство утраты «своей империи». Оно совпадало с широким распространением народных устремлений возродить, укрепить и защитить идею халифата как религиозно-политической скрепы ми-

ровой общины мусульман (*уммы*) и как существенный элемент духовной и политической самоидентификации суннитов. Возникшее на этой основе халифатистское движение разрослось далеко за пределы собственно османского культурного ареала, затронув в том числе и мусульманские круги Южной Азии. Это обстоятельство представляется не случайным. Ведь ослабление или ликвидация идейных разногласий в мусульманской общине удачно коррелировали с установками антиколониального сопротивления. Многие мусульмане, интуитивно связывавшие халифат с заветами пророка Мухаммада и самоуправлением единой и сплоченной общины, а его крушение — с моральной победой сил «неверного» Запада, хорошо и с энтузиазмом воспринимали халифатистские идеи. Они даже нередко ощущались как своего рода «новое издание» панисламистских ценностей, взятых на вооружение османскими султанами XIX — начала XX в. Возрожденческое движение халифатистов оказало значительное воздействие на литературное творчество, политическую полемику и правовые установления во многих регионах распространения ислама. Особенности традиционной политической культуры правящих кругов и населения мусульманских стран придали региональным вариантам халифатистского движения немалое своеобразие.

В политически ангажированной и теологически подкованной среде Ближнего Востока печальная судьба османского халифата вызывала довольно противоречивые чувства. С одной стороны, еще до разгрома монголами халифата Аббасидов (1258 г.) халифское правление стало, по сути, фиктивным. Тем не менее, пусть даже номинально, халифат был все же сохранен в виде «института, имевшего религиозные основания и поэтому формально объединявшего всех мусульман»¹ под фактическим контролем султанов-мамлюков, а с XVI столетия — династии Османов. Поэтому лояльность мусульман-суннитов к «своей» защитнице-империи, как правило, торжествовала над различиями в их этнокультурной и лингвистической принадлежности. В силу этого обстоятельства идейный и политический альянс арабских элит с Османским государством даже в начале XIX в. вовсе не был формальным делом². Поэтому же ан-

¹ Сюкияйнен Л.Р. Исламская концепция халифата: исходные начала и современная интерпретация // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 3. С. 144.

² Кириллина С.А. Бунабарди-баша и «воинство шайтана»: ислам в политике Восточной экспедиции Бонапарта (1798–1801 гг.) // Французский ежегодник 2017: Франция и Средиземноморье в Новое и Новейшее время. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2017. С. 35–54.

тиосманские настроения в арабских провинциях в начале XX в. никогда не приводили к широкомасштабным беспорядкам или к выдвиганию в адрес Стамбула радикальных требований. Да и с «турецкой стороны» ислам и халифат выглядели как фундаментальные основы османской государственности. Такие оценки встречались и при дворе османских падишахов, и среди лидеров реформаторского движения «Новых османов»³, в целом оппозиционного османскому престолу и выступавшего за установление конституционного строя. Примечательно, что панисламистские призывы в османской метрополии считались средством нейтрализовать экспансию Европы на Ближнем Востоке и частично компенсировать упадок империи, который Порты и оппозиция с танзиматской эпохи одинаково трактовали как результат длительного пренебрежения нормами шариата⁴.

Однако в последние полвека османской истории идея халифата явно не справилась с другой важной для Стамбула задачей — обосновать лояльность султану-халифу в среде нетурецкого населения империи. Еще до событий младотурецкой революции (1908–1909 гг.) представления о халифате начали порождать первые размышления о возможности автономии арабских земель в рамках Османского государства. Как салафитски⁵ настроенные арабские богословы, так и патриотически рассуждавшие мыслители Сирии, Египта и других арабских стран охотно использовали институт халифата в качестве оправдания и фундамента для своих идеологических построений.

На важность халифата как универсального источника общественного примирения и гармонии в мусульманской общине указывал в своих трудах крупный ближневосточный мыслитель, теолог и обще-

³ Секретная политическая организация «Общество новых османов» была основана в 1865 г. в Стамбуле представителями турецкой интеллигенции — Намыком Кемалем (1840–1888), Абдул-Хамидом Зия-беем (1825–1881) и Али Суави (1838–1878).

⁴ Еремеев Д.Е. История турецкой общественной мысли XI–XXI веков. М.: Квадрига, 2016. С. 131.

⁵ Салафизм (*салафиййа*) — направление в суннитском исламе, сориентированное на подражание образу жизни и веры «праведных предков» (*ас-салаф ас-салихун*), под которыми подразумеваются сподвижники пророка Мухаммада и праведных халифов. Как традиционное, так и академическое использование понятия «салафизм» противоречиво, в силу чего оно может обозначать как консервативно-ригористическое отношение, так и новаторско-реформаторский подход к исламскому вероучению. Например, это понятие используется для описания воззрений видных реформаторов XIX — начала XX в.: Джамал ад-Дина ал-Афгани, Мухаммада Абдо, Рашида Риды и их последователей. Однако к самим себе эти мусульманские религиозные ученые и идеологи такое понятие не применяли.



Джамал ад-Дин
ал-Афгани

ственный деятель Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897). Полагая, что укреплению халифской власти послужит исламский принцип совещательного общения халифа с общиной (*шура*), идеолог критиковал призывы к выступлениям мусульман против власти исламских правителей⁶. Не был он чужд и изучению географическо-политических аспектов возрождения халифата: в частности, ему принадлежит мысль о формировании религиозно-политического альянса мусульман Афганистана, Белуджистана, Кашгара, Бухары и Коканда. Эта идея ал-Афгани, направленная на сдерживание колониальных амбиций Российской и Британской империй, вызвала одобрение османского двора и даже получила финансовую поддержку от мусульман из Южной Азии⁷.

Истолкование халифата как политической общности мусульман всего мира хорошо коррелировало с ценностями арабского Возрождения (*ан-Нахда*). Синтез этих концептов в конце XIX — начале XX в. сопровождался неоднократными попытками доказать предпочтительное место арабов перед турками в историко-культурном измерении ислама⁸. Арабские представления такого рода чаще всего основывались на доказа-

⁶ Keddie N. Sayyid Jamal ad-Din al Afghani. A Political Biography. Berkeley: University of California Press, 1972. P. 399.

⁷ Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М.: Наука, 1982. С. 119–121.

⁸ См.: Орлов В.В. Самоотождествление в арабском мире: этническое, конфессиональное, национальное // Нации и национализм на мусульманском Востоке. М.: Институт востоковедения РАН, 2015. С. 147–158.

тельстве неправомерности притязаний османских султанов на халифат. Такая постановка вопроса, поддержанная ваххабитскими лидерами Аравии первого и второго призыва (XVIII–XIX вв.)⁹, подкреплялась популярным на Ближнем Востоке мнением о неполноценности «отуреченного» Османами ислама и о том, что только арабы, давшие миру Пророка, могут достойно нести «знамя истинной веры».

В наиболее последовательном виде такая халифатистская концепция была разработана сирийским идеологом курдского происхождения Абд ар-Рахманом ал-Кавакиби (1855–1902). В своем сочинении «Умм ал-кура» (Мать городов) он в развернутой форме критикует османское самовластие и выявляет неприглядную суть национальной политики султана в отношении арабских провинций его империи¹⁰. Размышляя о причинах длительного социально-политического упадка мусульманского мира, для которого, согласно ал-Кавакиби, ислам перестал быть морально-нравственным камертоном, он подвергал аргументированной критике официальные исламские институты османского режима¹¹. При этом идеолог выделял арабов из семьи мусульманских народов и утверждал, что объединение мусульманского Востока и обновление халифата — это их миссия, так как ислам зародился в их обществе. Ал-Кавакиби при этом вспоминал про значимость Хиджаза¹² для исламской истории, как места, «где возжегся свет ислама», называл мусульман-аравитян «фундаментом для сплочения всех последователей ислама» и восхвалял арабский язык, на котором говорят «300 миллионов человек», как средство ниспослания Корана¹³.

Любопытно, что создание обновленного халифата сирийский идеолог полагал первым шагом на пути формирования Исламского союза

⁹ См.: Васильев А.М. История Саудовской Аравии (1745 — конец XX в.). 2-е изд., расш. и доп. М.: Классика плюс, 1999; Ochsenswald W. Religion, Society and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840–1908. Columbus: Ohio State University Press, 1984.

¹⁰ Котлов Л.Н. Становление национально-освободительного движения на Арабском Востоке (середина XIX — 1908 г.). М.: Наука, 1975. С. 252.

¹¹ Weismann I. Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival. London: Oneworld, 2015. P. 108.

¹² Хиджаз — историческая область на северо-западе Аравийского полуострова.

¹³ Ал-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Умм ал-кура ли-с-сайид ал-Фурати ва хува дабт муфавдат ва мукаррарат му'тамар ан-нахда ал-исламия ал-мун'акид фи Макка ал-мукаррама санат 1316 (Мать городов господина ал-Фурати: протоколы переговоров и постановлений конгресса исламского возрождения, состоявшегося в благородной Мекке в 1316 г. по хиджре). Каир: Ал-Матба'а ал-мисрийя би-л-Азхар, 1350 г. х. (1931). С. 193–195.

(*ал-иттихад ал-исламий*), подобного США или Германской империи, и консолидирующегося вокруг Аравийского полуострова — средоточия главных исламских святынь, расположенного в центре исламского мира. Таким образом, халифат в понимании ал-Кавакиби представлял собой не столько единое государство, сколько альянс суверенных мусульманских государств (как и у ал-Афгани на полвека раньше). Преобразовать османские структуры в новый халифат ал-Кавакиби предлагал путем масштабных административных реформ на основе принципа децентрализации.

В подобной «халифатистской конфедерации», как представлялось ал-Кавакиби, каждый регион должен был выполнять свои, особые функции. Так, духовное развитие мусульман вверялось арабам-аравитянам, организацию общественной жизни и руководство ею брали на себя египтяне, политика и дипломатическая сфера передавались туркам, совершенствование науки и экономики становилось прерогативой жителей Ирана, Индии и Центральной Азии, обороной границ занимались жители Марокко и Афганистана¹⁴.

Угроза отмены халифата в начале 20-х гг. XX столетия породила в ближневосточной интеллектуальной среде мощный импульс к новым дискуссиям вокруг проблемы обеспечения мусульманского единства и роли возрожденного халифата в его восстановлении. Эта тема стала предметом оживленного интереса ученика Джамал ад-Дина ал-Афгани — известного арабского публициста Рафика ал-Азма (1867–1925). Он считал приоритетом халифатизма достижение не столько геополитической или военно-технической, сколько духовной консолидации последователей ислама. Он уподоблял ее единству христианской Европы, представлявшейся ему сплоченным целым перед лицом разрозненного мусульманского Востока.

Влияние идей ал-Афгани и ал-Кавакиби на Ближнем Востоке привело к появлению и других подходов к возрождению халифата. Примером может служить деятельность Мухаммада Рашида Риды (1865–1935) — ученика и соратника видного исламского реформатора Мухаммада Абдо (1849–1905), а также основателя и бессменного главного редактора журнала «ал-Манар» («Маяк»)¹⁵ — рупора идей исламского обновления. Он не просто ратовал за халифат, но также стремился теоретически дока-

¹⁴ Ал-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Умм ал-кура... С. 192–193.

¹⁵ Журнал «ал-Манар» публиковался Рашидом Ридой с 1898 г. вплоть до его кончины в 1935 г.



Мухаммад Рашид Рида

зять необходимость его обновления. В своем программном трактате «Халифат, или Верховный имамат», который увидел свет в 1922 г.¹⁶, Мухаммад Рашид Рида отверг его традиционную османскую трактовку и вслед за ал-Кавакиби объявил о духовно-исторических преимуществах арабов перед турками в деле его возрождения.

В начале 20-х гг., когда происходило международно-правовое урегулирование итогов Первой мировой войны, и неизбежность упразднения османского халифата стала очевидной, египетский мыслитель поставил вопрос о необходимости восстановить подлинную, т.е., по его мнению, не-османскую концепцию института халифата. При этом он предложил сделать ставку на постепенное восстановление функций нового халифа, начиная с повсеместного признания мусульманами-суннитами его духовной власти.

Размышляя о критериях, которые должны были определять достоинства претендента на халифское звание, Мухаммад Рашид Рида оставался в пределах положений классического исламского права. Заменить османского султана должен был только араб, по происхождению курайшит, т.е. представитель племени, из которого происходил пророк Мухаммад, лично свободный, наделенный отвагой, физически полноценный, обладающий достойными личностными чертами, способный вести *иджтихад*¹⁷ и т.д. Однако мусульманская община (*умма*), как полагал Мухаммад Ра-

¹⁶ Рида Мухаммад Рашид. Ал-Хилафа, ау ал-Имама ал-'узма (Халифат, или Верховный имамат). Каир: Ал-Матба'а ал-джадида, 1975.

¹⁷ Иджтихад — деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, а также система принципов, аргументов, методов и приемов, используемых им при исследовании богословско-правовых источников.



Мухаммад Абдо

шид Рида, могла переизбрать халифа в случае нарушения с его стороны шариатских законодательных норм¹⁸. Эта ограниченность всевластия халифа (в идеале при помощи группы выборщиков из числа авторитетных современников-мусульман) придавала халифату классическую форму надзора за соответствием между практической политикой государства и нормативами права и делала халифа духовным координатором деяний мусульманских правителей всего мира¹⁹.

Крушение османского халифата породило в арабском мире и разочарование в халифате как институте исламской истории. Новую, радикальную теорию исламского государства выдвинул в своей работе «Ал-Ислам ва усул ал-хукм» (Ислам и основы правления, 1925 г.) шейх мусульманского университета ал-Азхар Али Абд ар-Разик (1888–1966). Он испытал сильное влияние реформаторских устремлений Мухаммада Абдо, но также получил европейское образование в Оксфордском университете. Абд ар-Разик отстаивал тезис о том, что шариат являет собой только духовное руководство и не может служить основой для политических теорий или административной деятельности. В его понимании собственно духовная миссия пророка Мухаммада была исчерпана в ходе его руководства общиной, причем он полагал, что проповедь пророка ислама никогда не имела политической направленности, а сам он в ходе своей миссии не создал организованного

¹⁸ Kerr M.H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley—Los Angeles: University of California Press, 1966. P. 165.

¹⁹ Haddad M. Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate // *Journal of the American Oriental Society*. 1997. Vol. 117. № 2. P. 276.

исламского правительства²⁰. Поэтому, по мнению Али Абд ар-Разика, институт халифата не несет на себе божественной благодати, а сами халифы — светские вожди общины, и их претензии на духовное предводительство (*иршад*) не оправдываются ни Кораном, ни Сунной²¹. Из этого убеждения происходил вывод о том, что шариат не содержит никаких норм или принципов, требующих халифата как обязательной формы правления, и что халифат, по сути, незаконен. Тезисы трактата Али Абд ар-Разика вызвали волну возмущения улама²² — традиционалистов Египта и даже судебное преследование автора с увольнением его из числа улама ал-Азхара²³.

Несмотря на значительные интеллектуальные усилия мусульманских реформаторов, идея возрождения халифата не породила на Ближнем Востоке серьезного и политически сплоченного общественного порыва. Дело ограничилось разрозненными собраниями мусульманских интеллектуалов, способными выдвинуть только общие концепции и теоретико-религиозные аргументы. Так, в мае 1926 г. в Каире собрался Халифатистский конгресс, заседания которого возглавлял ректор мусульманского университета ал-Азхар. На них присутствовали представители различных частей мира ислама, но все призывы конгресса к борьбе за возрождение халифата носили неконкретный и ни к чему не обязывающий характер. Такова же была судьба конференций в Мекке (1926 г.) и в Иерусалиме (1931 г.), призванных определить кандидатуру будущего халифа: все попытки предпринять практические действия для возрождения халифата оказались безуспешными. Они были слабо подкреплены в финансовом плане и не могли привести к политическому успеху в обстановке разностороннего контроля Великобритании и Франции над ближневосточным регионом.

По иному сценарию продвигались к идее «принятия османского наследия» мусульманские лидеры Южной Азии. Здесь, на востоке мусульманского ареала, развитию халифатистских ценностей способствовали радикально настроенные лидеры, первоначально состоявшие в Мусуль-

²⁰ Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 186.

²¹ Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике... С. 112.

²² Улама (ед.ч. алим) — мусульманские теологи, хранители религиозной традиции, блюстители канонического права.

²³ Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX—XX вв. М.: Наука, 1993. С. 140.



Абул Калам Азад

манской лиге²⁴. Впоследствии это радикальное направление, увлеченное панисламскими идеями, размежевалось с лигой.

Особую роль в развитии возрожденческих настроений в Южной Азии сыграл Маулана Абул Калам Азад (1888–1958) — впоследствии видный сторонник Индийского национального конгресса, соратник Джавахарлала Неру (1889–1964) и Мохандаса Карамчанда Ганди (1869–1948), сторонник единой и неделимой Индии. Свой идейный и политический путь он начал как халифатист²⁵. Корни его интереса к исламским проблемам уходят в его детство и юность: он родился в Мекке, провел в ней первые семь лет своей жизни, обучался в египетском мусульманском университете ал-Азхар, путешествовал по арабским странам, бывал в Турции и Иране, слыл экспертом в арабской и персидской литературе, отлично ориентировался в вероучении и истории ислама. По воспоминаниям Джавахарлала Неру, «впитав традиции ислама и обладая многочисленными личными связями с видными мусульманскими вождями и реформаторами Египта, Турции, Сирии, Палестины, Ирака и Ирана, он находился под сильным влиянием политического и культурного развития в этих странах. Благодаря своим произведениям, он был известен в странах ислама, вероятно, больше, нежели любой другой индийский му-

²⁴ Эта организация, созданная в 1906 г., представляла интересы многомиллионной мусульманской общины на общеиндийском уровне.

²⁵ См. подробнее: *Douglas I.H. Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography*. New Delhi: Oxford University Press, 1993.

сультманин»²⁶. Наследие арабских мыслителей-реформаторов (особенно Мухаммада Абдо) также оказало на него значительное воздействие.

Тем не менее Абул Калам Азад разошелся с арабскими теоретиками халифатизма в том, что видел поле для примирения сторонников и противников халифата во всеобщем признании легитимности прав османского султана на звание халифа. Подводя итоги политико-правовой и теологической дискуссии о правах на халифат, он отмечал: «Халифом является тот независимый мусульманский правитель, который способен защитить мусульман и их земли от поплзновений врагов ислама и утвердить в них исламские законы. Таким правителем является турецкий султан»²⁷.

Эта точка зрения получила широкую поддержку как среди индийских правоверных в целом, так и на уровне правителей мусульманских княжеств Южной Азии в частности. После того как последний представитель династии Моголов Бахадур-шах II был провозглашен правителем Индии в ходе сипайского восстания 1857–1859 гг., а затем выслан англичанами в Бирму, для населения мусульманских княжеств субконтинента²⁸ подлинным духовным лидером оставался султан-халиф Османской империи. Неудивительно, что в годы Первой мировой войны халифатистское движение под панисламистскими лозунгами привлекало новых сторонников как в городе, так и в сельской местности. Проосманские симпатии халифатистов постепенно способствовали радикализации антибританской деятельности в среде индийских мусульман.

В годы Первой мировой войны халифатистские лидеры Южной Азии приняли участие в вооруженном антианглийском восстании пуштунских племен при тайном содействии Германии и Афганистана («Заговор шелковых писем»). Близкие к Абул Каламу Азаду халифатисты Мухаммад и Шаукат Али оказали заговорщикам финансовую поддержку, а после вступления Османской империи в войну призвали пуштунов, населяющих северо-запад Индостана, к вооруженной борьбе против Великобритании²⁹. Сам Абул Калам Азад вел антиколониальную пропаганду в

²⁶ Неру Дж. Открытие Индии / Пер. с англ. Книга вторая. М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 105.

²⁷ Цит. по: Alavi H. Ironies of History: Contradictions of Khilafat Movement // Our World <http://ourworld.compuserve.com/homepages/sangat/hamza.htm> (доступ 28.04.2018).

²⁸ В большинстве своем они были суннитами. Шииты в Британской Индии были немногочисленны и преимущественно сосредоточены на северо-западном побережье Индостана — в исторических областях Синд, Гуджарат и Махараштра.

²⁹ Khaliquzzaman Ch. Pathway to Pakistan. Lahore: Longmans, 1961. P. 30–32.



Дворец низама Хайдарабада Фалакнума. Современная фотография

возглавляемом им журнале «ал-Хилал» («Полумесяц»). Противодействие усилиям Британии в войне привело индийских халифатистов к арестам и лишению свободы.

После краха Османской империи и оккупации Стамбула войсками Антанты (1918 г.), нападения Англии на Афганистан (1919 г.) и раздела территорий Османской империи по Севрскому договору (1920 г.) халифатистское движение в Британской Индии пережило новый подъем. В сентябре 1919 г. в Лакхнау состоялась первая общеиндийская халифатистская конференция, принявшая решение защитить султана-халифа от нападок со стороны держав Антанты. Однако упразднение халифата Великим национальным собранием Турции (1924 г.) привело индийских халифатистов к глубокому идейному кризису. Как свидетельствовал Джавахарлал Неру, «Ататюрк частично разрушил те воздушные замки, которые шаг за шагом воздвигали себе индийские мусульмане с самых дней восстания 1857 года... Старый панисламистский идеал потерял всякое значение; халифата не существовало, и каждая мусульманская страна, а больше всех Турция, со всей страстью занималась своими национальными проблемами, мало интересуясь судьбой других мусульманских народов»³⁰.

Тем не менее сразу после войны спонсируемые стамбульским двором панисламские призывы получили отклик не только у горожан и

³⁰ Неру Дж. Открытие Индии... С. 110–111.

племенного населения Британской Индии, но и среди верхушки мусульманских княжеств Южной Азии (Рампура, Бхопала, Наванагара, Калата) и особенно крупнейшего и наиболее развитого из них — Хайдарабада.

Повелитель Хайдарабада (*низам*) Осман Али-хан (1886–1967, правил в 1911–1948 гг.) был известен в Индии как просвещенный реформатор. Он неоднократно путешествовал по Европе, изучал трактаты европейских мыслителей и ученых, создал в своем княжестве законодательный и исполнительный советы, обладавшие совещательными функциями, выработал основанную на передовом европейском опыте государственного строительства политическую программу развития своего княжества³¹. В то же время он возводил свой род к первому праведному халифу Абу Бакру ас-Сиддику (ок. 572–634)³², а в своих преобразованиях вдохновлялся традициями государственности Великих Моголов. Поощряя османское культурное влияние, низам создал в 1918 г. в Хайдарабаде Османский университет (*Osmania University*), где наряду с современными дисциплинами преподавались традиционные религиозные науки (*ал-улум ал-исламийа*).

Представления низама о модернизации современного ему общества и его политических устремлениях основывались на классических османских образцах эпохи Танзимата. Он не ставил своей задачей создать новые формы общественно-политического устройства, но, наоборот, пытался адаптировать традиционные учреждения мусульманской общины к требованиям времени. В этом он брал пример с султана Абдул-Хамида II (правил в 1876–1908 гг.) и старался творчески внедрять в Хайдарабаде аналоги османских порядков абдулхамидовского времени. Ожесточенное противостояние Великобритании и Османской империи, возникшее в ходе Первой мировой войны, оказалось сложной и болезненной для низама проблемой. Джавахарлал Неру отмечал в этой связи, что «первая мировая война была периодом испытаний для мусульман, так как Турция была на другой стороне. Они чувствовали себя беспомощными и не могли ничего поделать»³³. Так, в 1914 г. вице-король Индии лорд Хардинг (1858–1944) призвал низама — как фактического главу мусульман-сун-

³¹ См. подробнее: Сафронова А.Л. Южная Азия в макроструктуре Британской империи // Всемирная история. В 6 т. Т. 6. Мир в XX веке: эпоха глобальных трансформаций. Кн. 1. М.: Наука, 2018. С. 551–574.

³² Ramusack B.N. The Indian Princes and their States. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 135.

³³ Неру Дж. Открытие Индии... С. 104.



Султан Абдул-Хамид II (1842–1918)

нитов Южной Азии — объявить недействительной *фетву*³⁴ османского халифа, призывающую к священной войне против Антанты.

Повелитель Хайдарабада колебался. С одной стороны, его симпатии к панисламистским проектам Стамбула влекли его к неповиновению призыву вице-короля. С другой стороны, низаму было, что терять, — исключительные привилегии по сравнению с другими мусульманскими князьями Южной Азии, поддерживаемые вице-королями Британской Индии, близкие и доверительные отношения с британским королевским домом. Кроме того, низама, как и других индийских князей-мусульман, откровенно покоробили итоги младотурецкой революции и внутривосточные перемены в Стамбуле, произошедшие после низложения Абдул-Хамида II и прихода младотурок к власти.

Неустойчивость подхода низама к войне с Османами вызывала у британской политической верхушки постоянную тревогу. Как писал об этом известный историк С. Уолперт, «британская разведка опасалась, что низам Хайдарабада, ведущий князь Индии, вскоре попытается закупить турецкие винтовки для возможного использования в ходе “панисламского восстания” в Южной Азии»³⁵. Однако слухи о тайных планах князя Хайдарабада оказались беспочвенными. Лояльность ни-

³⁴ Фетва — религиозно-юридическое заключение по конкретному вопросу, данное авторитетным мусульманским богословом.

³⁵ Уолперт С. Джинна — творец Пакистана / Пер. с англ. М.: Рудомино, 1997. С. 51.

зама Британской империи выдержала это испытание. Хайдарабадский властитель в итоге отступился от османско-халифатистских пристрастий и предпочел снискать расположение короля Георга V (правил в 1910–1936 гг.)³⁶. Он издал специальный манифест, в котором призвал индийских мусульман поддержать усилия Великобритании в войне. В манифесте низам заявил: «В связи с начавшейся войной в Европе да будет всем известно, что мусульмане Индии готовы всецело поддерживать усилия британской короны, которая неизменно обеспечивала им стабильность и процветание. Британское правительство всегда было и будет самым надежным другом ислама, защищающим интересы своих подданных-мусульман»³⁷. Пробританская позиция Османа Али-хана привела к полному успеху кампанию по вербовке мусульман в англо-индийские контингенты. Как выразился по этому поводу британский колониальный чиновник, «куда низам, туда и все» (эта фраза впоследствии стала крылатой). В Первой мировой войне англо-индийские войсковые подразделения, состоявшие преимущественно из мусульман, с немалым успехом применялись против османской армии и в Месопотамии, и на египетском (Синайском) фронте.

Упразднение халифата республиканскими лидерами Турции вызвало у могущественного мусульманского князя желание возложить миссию главы мусульман-суннитов на свои собственные плечи. Хайдарабадский двор внимательно наблюдал за развитием событий в Мекке в 1924–1926 гг., перед созывом Конгресса паломников и ожидавшимся провозглашением халифом мекканского шерифа Хусайна. Правители Хайдарабада и Рампура были приглашены в Мекку для участия в конгрессе и планировали создать коалицию из его участников в пользу Османа Али-хана. Однако их надежды не реализовались: в 1925 г. саудовские отряды изгнали Хусайна из Мекки и покончили с надеждами как Хашимитов, так и низама на халифский статус³⁸.

Хотя эти бурные перипетии привели «халифатистский заряд» Османа Али-хана к неизбежному завершению, низам вовсе не оставил

³⁶ *Copland I. The Princes of India in the Endgame of Empire. 1917–1947. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 35.*

³⁷ Цит. по: *Ruling Princes and Chiefs of India. A Brief Historical Record of the Leading Princes and Chiefs of India together with a Description of Their Territories and Methods of Administration. By Sir W. Lawrence. Reprint Edition. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005. P. 6.*

³⁸ *Kramer M. Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses. New York: Columbia University Press, 1986. P. 85.*



Абдул-Меджид II —
последний халиф
из династии Османов

своих симпатий к османской культуре и придворному стилю. Так, обсуждая будущность своих реформ с вице-королем Британской Индии лордом Ридингом (1865–1935), он сформулировал свои политические приоритеты таким образом: «Моя форма правления полностью соответствует уровню развития и темпераменту моих подданных, она способствует мирному прогрессу и процветанию. Мои подданные счастливы и не желают перемен, ибо знают, что я пекусь о их благе денно и нощно»³⁹. Этот подход очень напоминает воззрения Абдул-Хамида II, который не был противником преобразований, но был уверен в том, что они должны претворяться в жизнь строго в соответствии с его указаниями и создавать сравнительно демократический фасад для его самодержавного правления.

Благосклонность Османа Али-хана к приметам и традициям османской государственности проявилась и в матримониально-династической сфере. Выбор низамом супруги для его старшего сына пал на османскую принцессу Дур-и Шахвар Султан (1914–2006) — дочь последнего османского халифа Абдул-Меджида II (1868–1944; халиф в 1922–1924 гг.), многочисленное семейство которого было выслано республиканцами и поселилось во Франции и Швейцарии. Бракосочетание своего старшего сына и наследника с дочерью низложенного турецкого халифа низам рассматривал в качестве первого шага, ведущего

³⁹ Copland I. The Princes of India in the Endgame of Empire... P. 10.



Абдул-Меджид II с дочерью Дур-и Шахвар Султан и ее мужем, наследником престола Хайдарабада, князем Берара Азамом Джахом. 1931 г.

к осуществлению амбициозного плана принять халифские обязанности на себя. Да и следующего по старшинству сына Осман Али-хан также женил на османской принцессе — праправнучке османского султана Мурада V (1840–1904).

В начале 1920-х гг., после военно-политического краха Османского государства, Осман Али-хан даже задумал сформировать на основе своего княжества независимое мусульманское государство Османистан, которое обладало бы собственной армией, железнодорожной сетью и почтовой системой⁴⁰. Свой грандиозный замысел, направленный в «османское русло», низам в 30-е гг. XX в. противопоставил плану Мухаммада Али Джинны (1876–1948) по созданию государства Пакистан.

Символическое воссоздание «страны Османов» в Южной Азии приобрело широкий резонанс среди местных мусульман. Например, индо-мусульманский националист Чоудхури Рахмат Али (1897–1951), который впервые ввел в оборот само наименование «Пакистан» (как союз Панджаба, Синда, Белуджистана, Кашмира и Северо-западной пограничной провинции), также предлагал создать государства Бангистан

⁴⁰ Ahmed A.S. Jinnah, *Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin*. London–N.Y.: Routledge, 2001. P. 69.



Мир Осман Али-хан (1886–1967) — последний низам Хайдарабада
(1911–1948 гг.)

(на территории Восточной Бенгалии) и Османистан (на территории Хайдарабада). Османистан был нанесен на составленную им карту будущих государственных образований мусульман в Южной Азии⁴¹.

* * *

Ослабление, а затем и отмена османского халифата породили в разных частях мусульманского мира всплеск интеллектуальной и общественной активности лидеров, партий, обществ и тайных организаций. При всех глубоких различиях в политической культуре и богословских установках мусульман Ближнего Востока и Южной Азии ликвидация халифата по-новому поставила перед ними вопрос о будущих контурах «постосманской» идеи новой мусульманской общности.

В 20–30-е гг. XX в. в арабских интеллектуальных и политических кругах все чаще проступало осознание того, что халифатистские устремления привели только к усилению местнических и националистических тенденций. При этом на руинах османского халифата создавались формы правления и самоотождествления, все менее связанные с религиозной ори-

⁴¹ Ahmed A.S. Jinnah, Pakistan and Islamic Identity... P. XXVII.

ентацией. Поэтому еще до Второй мировой войны на Ближнем Востоке начала оформляться дихотомия понятий «единого арабского отечества от Океана до Залива»⁴², воспринимаемого как территориальное и национально-культурное пространство (*ал-ватан*), и «арабского странового государства», понятого как существующая в реальности политико-государственная часть мирового сообщества (*ал-кутр*). При этом «единое отечество» осознавалось как законный наследник османского халифата, а страновое государство — как прискорбный итог европейской колониальной экспансии. Примечательно, что в те же межвоенные годы Осман Али-хан выдвинул и концептуально осмыслил идею Османистана как преемника имперской мощи Стамбула. Представляется, что османское наследие и халифатистские ценности стали полем для идейно-политической переключки между ближневосточным и южноазиатским ареалами мусульманской ойкумены.



⁴² Имеются в виду Атлантический океан и Персидский залив.



REFERENCES

1. *Vasiliev A.M.* History of Saudi Arabia (1745 — Late XX c.). 2nd ed., enl. and compl. [Istoriya Saudovskoy Aravii (1745 — konets XX v.). 2-ye izd., rassh. i dop.] Klassika Plus, Moscow, 1999.
2. *Yeremeyev D.Ye.* History of turkish social thought, XI–XXI centuries. [Istoriya turetskoy obschestvennoy mysli XI–XXI vekov] Kvadriga, Moscow, 2016.
3. *Kirillina S.A.* Bunabardi-basha and «Army of Shaitan»: islam in the policy of the Eastern Expedition of Bonaparte (1798–1801) // French Annual 2017: France and the Mediterranean in Modern and Current Epoch. [Bunabardi-basha i «voyinstvo shaitana»: islam v politike Vostochnoy ekspeditsii Bonaparta (1798–1801 gg.) // Frantsuzkiy Yezhegodnik 2017: Frantsiya i Sredizemnomoriye v Novoye i Noveisheye vremia] Institut vseobschey istorii RAN, Moscow. P. 35–54.
4. *Kotlov L.N.* The making of national liberation movements in the Arab East (mid-XIX c. — 1908). [Stanovlenie natsionalno-osvoboditelnogo dvizheniya na Arabskom Vostoke (seredina XIX — 1908 g.)] Nauka, Moscow, 1975.
5. *Levin Z.I.* Evolution of the social thought in the East. Colonial Period. XIX–XX c. [Razvitiye obschestvennoy mysli na Vostoke. Kolonialnyi period. XIX–XX vv.] Nauka, Moscow, 1993.
6. *Nehru J.* The Discovery of India. [Otkrytie Indii. Per. s angl. Kniga vtoraya] Izdatelstvo politicheskoy literatury, Moscow, 1989.
7. *Orlov V.V.* Self-identification in the Arab World: ethnical, confessional, national // Nations and nationalism in the Muslim East. [Samootozhdestvlenie v arabskom mire: etnicheskoye, konfessionalnoe, natsionalnoye // Natsii i natsionalizm na musulmanskom Vostoke] Institut vostokovedeniya RAN, Moscow, 2015. P. 147–158.
8. *Safronova A.L.* The South Asia in the macrostructure of the British Empire // World History in 6 volumes. Vol. 6. The World in XX century: the epoch of global transformations. Book 1. [Yuzhnaya Aziya v makrostructure Britanskoy imperii // Vsemirnaya istoriya v 6 tomah. T. 6. Mir v XX veke: epokha globalnykh transformatsiy. Kn. 1] Nauka, Moscow, 2018. P. 551–574.

9. *Stepanyants M.T.* Muslim conceptions in philosophy and politics (XIX–XX c.). [Musulmanskiye kontseptsii v filisofii i politike (XIX–XX vv.) Nauka, Moscow, 1982.
10. *Syukiyaynen L.R.* Islamic conception of caliphate: fundamentals and contemporary interpretation // Islam in the modern world. [Islamskaya kontseptsiya khalifata: ishodnyie nachala i sovremennaya interpretatsiya // Islam v sovremennom mire] 2016. T. 12. № 3. P. 139–154.
11. *Wolpert S.* Jinnah of Pakistan. [Jinna — tvorets Pakistana. Per. s angl.] Rudomino, Moscow, 1997.
12. *Ahmed A.S.* Jinnah, Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin. London–N.Y.: Routledge, 2001.
13. *Alavi H.* Ironies of History: Contradictions of Khilafat Movement // Our World <http://ourworld.compuserve.com/homepages/sangat/hamza.htm> (доступ 28.04.2018).
14. *Copland I.* The Princes of India in the Endgame of Empire. 1917–1947. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
15. *Douglas I.H.* Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography. New Delhi: Oxford University Press, 1993.
16. *Haddad M.* Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate // Journal of the American Oriental Society. 1997. Vol. 117. № 2. P. 253–277.
17. *Hourani A.* Arabic Thought in the Liberal Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
18. *Keddie N.* Sayyid Jamal ad-Din al Afghani. A Political Biography. Berkeley: University of California Press, 1972.
19. *Kerr M.H.* Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1966.
20. *Khaliquzzaman Ch.* Pathway to Pakistan. Lahore: Longmans, 1961.
21. *Kramer M.* Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses. New York: Columbia University Press, 1986.
22. *Ochsenwald W.* Religion, Society and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840–1908. Columbus: Ohio State University Press, 1984.
23. *Ramusack B.N.* The Indian Princes and their States. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
24. Ruling Princes and Chiefs of India. A Brief Historical Record of the Leading Princes and Chiefs of India together with a Description of Their Territories and Methods of Administration. By Sir W. Lawrence. Reprint Edition. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005.

25. *Weismann I.* Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival. London: Oneworld, 2015.
26. *Al-Kawakibi, Abd al-Rahman.* The Mother of cities by Mr. Al-Furati: transactions of negotiations and regulations of the Congress for Islamic revival, held in noble Mecca in 1316, according to hijra. [Umm al-qura li al-sayyid al-Furati wa huwa dabt mufawwadat wa muqarrarat mu'tamar al-nahda al-islamiyya al-mun'aqid fi Makka al-mukarrama sanat 1316] Al-Matba'a al-misriyya bi al-Azhar, Cairo, 1350/1931.
27. *Rida Muhammad Rashid.* The Caliphate, or the Supreme Imamate. [Al-Khilafa, au al-Imama al-'Uzma] Al-Matba'a al-jadida, Cairo, 1975.



Ключевые слова:

Османская империя, Первая мировая война, халифатистское движение, ислам, Ближний Восток, Южная Азия

S.A. Kirillina, A.L. Safronova, V.V. Orlov

«IMPERIAL SYNDROME»: CONCEPTION OF THE OTTOMAN CALIPHATE IN THE MIDDLE EAST AND SOUTH ASIA (First Quarter of the 20th Century)



The article deals with analysis of common and specific features of ideas, propaganda, rhetoric and political actions taken by representatives of the movement for defense of the Caliphate in the Middle East and South Asia. The retrospection showing the transformation of conception of the Caliphate and the necessity of its revival in the works of eminent ideologists and politicians of the Muslim world — Jamal al-Din al-Afghani, Abd al-Rahman al-Kawakibi, Muhammad Rashid Rida and Abul Kalam Azad, is also given in the article. The authors also focus on the social and political discussions of the 1920s — 1930s, as well as on the agenda of Caliphatist congresses and conferences of this period. They helped to elaborate the early representations of ‘post-Ottoman pattern’ of the Muslim unity and the ideological and political role of the future Caliphate. The authors demonstrate the difference between the forms of reaction of Muslims in the Middle East and South Asia to the repudiation of the Caliphate by the Republican leaders of Turkey. The article establishes a multi-aspect interaction between the Caliphatist values and forms of self-identification, emerged in Arab and South Asian societies. The correlation between the rise of Caliphatist attitudes and radicalization of anti-colonial actions of South Asian Muslims is also outlined.

Key words: Ottoman Empire, World War I, movement for defense of the Caliphate, Islam, Middle East, South Asia.

Svetlana A. Kirillina — D. Sc. (History), Professor, Head of Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

Alexandra L. Safronova — D. Sc. (History), Professor, Head of Department of South Asian History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

Vladimir V. Orlov — D. Sc. (History), Professor, Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; Senior Research Fellow, Centre of Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

 **Кириллина Светлана Алексеевна** 

доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

 **Сафронова Александра Львовна** 

доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории Южной Азии, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

 **Орлов Владимир Викторович** 

доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН