

DOI: 10.31857/S0130386424010111

© 2024 г. В.В. НАУМКИН, В.А. КУЗНЕЦОВ

ХАЛИФАТ И «МЕЧТА-ВОСПОМИНАНИЕ» ОБ ИСЛАМСКОМ ГОСУДАРСТВЕ-ЦИВИЛИЗАЦИИ

Наумкин Виталий Вячеславович — действительный член РАН, научный руководитель Института востоковедения РАН (Москва, Россия).

E-mail: vinaumkin@yandex.ru

Scopus Author ID: 57193514428; ORCID: 0000-0001-9644-9862; Researcher ID: R-9576-2019

Кузнецов Василий Александрович — доктор политических наук, заместитель директора по научной работе, руководитель Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН (Москва, Россия).

E-mail: vasiakuznets@yandex.ru

Scopus Author ID: 57196044428; ORCID: 0000-0003-3646-4037; Researcher ID: O-1087-2016

Аннотация. Статья посвящена исследованию концепции халифата в арабо-мусульманской политической и интеллектуальной истории в контексте теории государства-цивилизации. В рамках статьи эта проблема раскрывается через симбиотический политолого-исторический подход. Политологическая часть исследования носит теоретический характер — в ней обсуждается содержание, сильные и слабые стороны теории государства-цивилизации, критерии выделения государств-цивилизаций, их соотношение с государствами-нациями и империями. Эта часть работы строится главным образом на обращении к теоретическим трудам Чжан Вэйвэя, М. Жака, Дж. Дорси, Д. Ливена, Э. Дусселя. В исторической части исследования рассматривается эволюция халифата как идеи и как формы политического управления с фокусом на Средние века и Новое время. Уделено внимание концепции халифатизма начала XX в. и проблеме будущего исламского мира, обсуждавшейся на все-мусульманских конгрессах, используются советские дипломатические источники, в том числе связанные с участием советских представителей на Всемусульманском конгрессе в Мекке. В статье показывается, как воспринимается эта идея сегодня, отмечается, что концепция халифата может рассматриваться как «мечта-воспоминание» об исламском государстве-цивилизации, противопоставляющаяся идее государства-нации.

Ключевые слова: государство-цивилизация, государство-нация, халифат, всемусульманский конгресс, империя.

V.V. Naumkin, V.A. Kuznetsov

Caliphate and the “Dream-Memory” of the Islamic State-Civilization

Vitaly Naumkin, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

E-mail: vinaumkin@yandex.ru

Scopus Author ID: 57193514428; ORCID: 0000-0001-9644-9862; Researcher ID: R-9576-2019

Vasily Kuznetsov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

E-mail: vasiakuznets@yandex.ru

Scopus Author ID: 57196044428; Researcher ID: O-1087-2016; ORCID: 0000-0003-3646-4037

Abstract. The article is devoted to the study of the concept of caliphate in Arab-Muslim political and intellectual history in the context of the theory of state-civilization. Within the framework of the article, this problem is studied through a symbiotic political-historical approach. The political science part

of the study is theoretical in nature. It discusses the content, strengths and weaknesses of the theory of state-civilization, criteria for identifying state-civilizations, the links between this concept and the concepts of nation-state and empire. This part is based mainly theoretical works by Zhang Weiwei, Martin Jacques, James Dorsey, Dominic Lieven, Enrique D Dussel. The second, historical, part of the study examines the evolution of the caliphate as an idea and as a form of political organization with a focus on the Middle Ages and Modern history. In the third part we analyze the concept of caliphate at the beginning of the twentieth century and the problem of the future of the Islamic world, discussed at all-Muslim congresses. This part is based on Soviet diplomatic sources, including those related to the participation of Soviet representatives at the All-Muslim Congress in Mecca. The final part of the article shows how this idea of caliphate is perceived today, noting that it can be considered as a “dream-memory” of an Islamic state-civilization, opposed to the idea of a nation-state.

Keywords: civilization state, nation state, caliphate, All Muslim congress, empire.

Настоящая статья посвящена исследованию известной в истории идеи «халифатизма» через призму современной концепции государства-цивилизации (ГЦ). По нашему мнению, в арабо-мусульманской политической культуре идея халифата может рассматриваться как попытка создания института государства-цивилизации, альтернативного государству-нации (ГН).

И халифатизму как политическому движению, и самой теории халифата в мировой историографии посвящена обширная литература¹. Корпус исследований концепции ГЦ по сравнению с ней весьма скромен — среди них стоит отметить работы как ее апологетов, к примеру М. Жака², Чжан Вэйвэя³, так и критиков, например Дж. Дорси⁴, а также статью одного из авторов настоящего текста⁵, который внес свой вклад в ее введение в научный оборот в России.

Как известно, идея ГЦ, получившая развитие в последнее время применительно к России, найдя отражение в опубликованной в 2023 г. Концепции внешней политики Российской Федерации⁶ и даже удостоенная в этом качестве упоминания Президентом В.В. Путиным, что делает актуальным обращение к ее истокам, изначально формулировалась как некая антитеза концепции государства-нации и обосновывалась прежде всего на китайском материале⁷. Другие авторы в поисках ГЦ в последнее время обращаются к опыту Индии⁸ и даже некоторых государств Ближнего Востока⁹, каждый раз находя аргументы как за, так и против их отнесения к типу ГЦ. В этом контексте и в свете недостаточной

¹ См., например: *Crone P., Hinds M.* God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam. Cambridge, 1986; *Hassan M.* Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History. Princeton, 2016; *Sykiäinen L.* The Islamic concept of the Caliphate: basic principles and a contemporary interpretation // *Islamology*. 2017. № 1. P. 61–70; *Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В.* Халифатизм в эпоху крушения Османской империи // *Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история*. 2018. № 4. С. 327–337; *March A.F.* The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought. Cambridge, 2019.

² *Jacques M.* When China Rules the World. London, 2012.

³ *Zhang Weiwei.* The China Wave: Rise of a Civilizational State. Hackensack, 2012; *Idem.* China, the Civilizational State Narrative and its Implications // *Российское китаеведение*. 2023. № 2 (3). С. 7–15.

⁴ *Dorsey J.M.* Civilisationalism: Ignoring Early Warning Signs at One's Peril // URL: https://www.researchgate.net/publication/333565194_Civilisationalism_Ignoring_early_warning_signs_at_one's_peril (дата обращения: 12.12.2023).

⁵ *Наумкин В.В.* Модель не-Запада: существует ли государство-цивилизация? // *Полис. Политические исследования*. 2020. № 4. С. 78–93.

⁶ Концепция внешней политики Российской Федерации (утверждена Президентом Российской Федерации В.В. Путиным 31 марта 2023 г.) // Министерство иностранных дел РФ. 31.III.2023. URL: <https://www.mid.ru/ru/detail-material-page/1860586/> (дата обращения: 10.12.2023).

⁷ *Zhang Weiwei.* The China Wave...

⁸ *Mawdsley E.* Introduction India as a “civilizational state” // *International Affairs*. 2023. Vol. 99. Iss. 2. P. 427–432. URL: <https://doi.org/10.1093/ia/iia053> (дата обращения: 10.10.2023).

⁹ *Наумкин В.В.* Модель не-Запада... С. 78–93.

экспертной проработки этой концепции в исторической ретроспективе ее анализ приобретает немалую актуальность.

Несмотря на то что при ретроспективном рассмотрении характеристик и опыта конкретных обществ идея ГЦ может получать вполне убедительные, на первый взгляд, обоснования, она сохраняет в себе свойственную цивилиционистскому подходу определенную произвольность, что порождает проблему отнесения к категории ГЦ тех или иных обществ.

В целом развивающие теорию авторы согласны в том, что необходимыми свойствами ГЦ должны быть: а) продолжительность его существования в качестве единой политической общности; б) значительные географические и народонаселенческие масштабы; а также, по всей видимости, в) особая идентичность социума. Каждый из этих трех признаков, может при достаточно скрупулезном рассмотрении порождать ряд вопросов. К примеру, какой именно продолжительности существования государства достаточно для отнесения его к типу ГЦ? Насчет Китая в этом отношении вряд ли могут возникнуть сомнения: ведь его история в рамках протяженной, непрерывной государственности насчитывает тысячелетия. В Индии и России многократно сменялись и правящие династии, и географические границы государственных образований, но при этом сохранялась цивилизационная преемственность и даже самоназвание социума. При этом Россия на протяжении всей своей истории, объединяя в единое политическое пространство огромные территории, была несколько недонаселена, что, однако, не мешало ее многонациональному и поликонфессиональному народу успешно контролировать занимаемую им территорию и всегда консолидироваться в защите границ государства. Наконец, что именно означает вышеупомянутая особая идентичность, если сама культурная сложность, многосоставность рассматриваемых обществ предполагает сосуществование в них нескольких разных, образующих своеобразную иерархию идентичностей, часть из которых может в определенной мере противоречить цивилизационной исключительности?

На все эти вопросы едва ли можно с легкостью ответить, однако это совершенно не должно нас, как сторонников концепции ГЦ, вводить в смущение. Во-первых, не меньшее число вопросов может быть поставлено и к концепции ГН: не случайно споры о нации- и государствовроительстве на Востоке ведутся уже не одно десятилетие¹⁰. Во-вторых, само появление и развитие цивилиционизма было следствием той научной интуиции, согласно которой иные модели не позволяют охватить все многообразие исторической реальности. В этом плане, сколь бы ни была концепция ГЦ уязвима для критики, она тем не менее дает возможность ухватить некие важные аспекты социальной реальности, без нее игнорируемые. Наконец, в-третьих, развитие концепции ГН может рассматриваться как ответ на все более явный кризис ГН¹¹.

Вместе с тем при попытках теоретической концептуализации ГЦ выделение этого типа государственности только лишь через его противопоставление ГН не вполне верно. В конце концов, сама идея ГН — явление относительно недавнего прошлого, в то время как ГЦ, согласно консолидированному мнению его сторонников, существовало издревле. Кстати, в русле подобной концептуализации, помимо дихотомии ГЦ — ГН, возможно, не лишено смысла обращение еще к одной, более широко известной дихотомии, а именно ГЦ — империя.

Один из наиболее авторитетных историков империй Д. Ливен определяет их следующим образом: «Империя обладает четырьмя главными характеристиками. Во-первых, она должна быть обширной. Во-вторых, империя включает в себя многие народы... В-третьих... империя не строится с прямого согласия ее подданных... Наконец, самое важное — империя должна обладать большим могуществом, играть ключевую роль в региональной или

¹⁰ Кузнецов В.А., Салем В. Безальтернативная хрупкость: судьба государства-нации в арабском мире // Россия в глобальной политике. 13.III.2016. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/bezalternativnaya-hrupkost-sudba-gosudarstva-nacziy-v-arabskom-mire/> (дата обращения: 10.12.2023).

¹¹ Наумкин В.В. Цивилизации и кризис наций-государств. О чем спорят в России и не только // Россия в глобальной политике. 19.II.2014. URL: <https://www.globalaffairs.ru/articles/civilizacii-i-krizis-nacziy-gosudarstv/> (дата обращения: 10.12.2023).

глобальной политике своего времени. К этому последнему пункту я бы добавил также то, что самые значимые империи — те империи, которые воплощают собой и распространяют некоторую потенциально универсальную высокую культуру, религию или идеологию»¹².

Очевидно, что обширность территории, отсутствие прямого всеобщего согласия граждан (впрочем, а где оно было?!) и стремление распространять универсальную высокую культуру — черты равно свойственные и империям, и ГЦ. Однако ГЦ вовсе необязательно должны состоять из многих этнических групп, сохраняющих свою самобытность. Напротив, в случае с ГЦ, с точки зрения одних авторов, речь идет о высоком этноконфессиональном однообразии, которое все же редуцируется самой политикой и практикой цивилизационизма, а с точки зрения других, напротив, об изначально более или менее гомогенных в этноконфессиональном отношении обществах¹³. В любом случае здесь наблюдается принципиальное отличие от империй, которые устроены таким образом, чтобы обеспечивать в своих границах сосуществование принципиально разных этнокультурных общностей. Другое различие связано с международной ролью ГЦ и империй. Понятно, что любое большое по размерам и населению государственное образование не может не играть существенной роли в международных отношениях. Однако для ГЦ это вовсе не является значимым признаком, его политика вообще может быть направлена иногда на изоляционизм, что мы знаем из истории, а основные усилия власти в нем сосредоточены на организации пространства скорее внутри страны, а не вовне ее. Вместе с тем, в отличие от ГЦ, империи вовсе обязательно должны обладать длительной историей существования или собственными ярко выраженными культурно-цивилизационными характеристиками. Иначе говоря, империя — понятие, главным образом, политическое, в то время как ГЦ — прежде всего культурно-цивилизационное и только потом политическое.

Наконец, необходимо сделать еще два замечания относительно особенностей концепции ГЦ.

Следует отметить, что существуют принципиальные различия между ней и многочисленными идеями некоей, если можно так выразиться, цивилизационной исключительности, появившимися в XX в. (к примеру, португальская теория двуконтинентальной цивилизации и даже евразийство в его изводе начала XX в.). Последние были направлены прежде всего на обоснование особого пути тех или иных стран. Однако концепция ГЦ строится, во-первых, на признании исторической ограниченности любых форм организации политических сообществ, включая национальные государства; во-вторых, на анализе реального опыта политического развития значительной части мира (и здесь она в определенной мере сопрягается с размышлениями Э. Дусселя в русле его теории трансмодернизма¹⁴); в-третьих, в конечном счете она направлена на поиск новых более эффективных форм организации политической жизни в условиях кризиса ГН и становления полицентризма.

Три классических примера современных ГЦ, отнесение коих к этой категории не может вызывать никаких сомнений, — это Российская Федерация, Индия, Китай, однако ими дело, возможно, не ограничивается. В этой связи полезно напомнить о существовании в истории западного мира двух разнонаправленных тенденций. Одна из них — к фрагментации, идущая от античной Греции через средневековые города-государства к национальным государствам Нового и Новейшего времени. Другая — к интеграции, идущая от империи Александра Македонского через Древний Рим, Священную Римскую империю, политически интегративную деятельность христианских церквей к федералистской концепции европейского единства. Во второй заложены зачатки тенденции к образованию ГЦ.

¹² Ливен Д. Империя, история и современный мировой порядок // История пропаганды. URL: https://propagandahistory.ru/books/Kollektiv-avtorov_Mify-i-zabluzhdeniya-v-izuchenii-imperii-i-natsionalizma—sbornik-/32 (дата обращения: 07.12.2023).

¹³ Наумкин В.В. Модель не-Запада... С. 78–93.

¹⁴ Dussel E. Transmodernity and interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation // URL: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_ingl.pdf (дата обращения: 07.12.2023).

Явные зачатки образования государственности по типу ГЦ могут быть обнаружены в истории стран Ближнего Востока, отличающихся неоспоримой культурно-цивилизационной близостью. Проблема, однако, заключается в том, что пока ни одно из существующих там государств не соответствует полностью всем критериям ГЦ. Даже наиболее приблизившиеся к этой модели Турция (в первую очередь), Иран или Египет не могут похвастаться ни огромными размерами территории, ни принципиально своеобразной культурной традицией, непрерывной на всей истории их существования и резко отличающейся от культурных традиций сопредельных государств. И тем не менее на Ближнем Востоке, как нам представляется, на протяжении последних 1400 лет существует некое воображаемое ГЦ как мечта о его реальном воплощении, которое в определенной степени остается важнейшим фактором, скрепляющим это пространство. В этом смысле ближневосточный регион оказывается зеркальным отражением не-восточного мира с его тягой одновременно и к фрагментации, и к объединению.

Широко распространенное сегодня схематическое изображение истории арабо-мусульманского мира как череды сменявших друг друга государств Мухаммада и праведных халифов, халифатов Омейядов и Аббасидов и Османской империи (тоже халифата) вводит в некоторое заблуждение. Применяемое ко всем этим политическим образованиям (за исключением государства Мухаммада) понятие «халифат», укоренившееся в востоковедческой традиции и расцветшее в ресентименте мусульманских сообществ XX в., никогда не описывало в полной мере их сложное политическое устройство (каждый раз разное) и еще менее — их территориально-политический характер.

Как государство Мухаммада, так и средневековые халифаты мыслились как политические союзы между Пророком, а затем сменившими его халифами, с одной стороны, и подданными, которые признавали пророческую миссию одного или право на замещение этой миссии иных, — с другой. Однако они не мыслились как территориальные государства. Даже в использовавшейся терминологии власть определялась либо через объект управления (халиф — повелитель правоверных, амир ал-му‘минин), либо через субъект (государство — даула) того или иного правителя или династии (даула умавиййа или даула ‘аббасиййа), но не через географию. Характерно, что вполне территориальное по смыслу понятие «дар ал-ислам» — Обитель ислама, — традиционно противопоставляемое Обители войны (дар ал-харб), договора (дар ас-сулх) и некоторым другим, никогда напрямую не соотносилось с единственным халифатом.

Более того, сам вопрос о сосуществовании нескольких халифатов, вообще говоря, имел смысл исключительно в контексте суннито-шиитского противостояния. Естественно, в шиитской логике, согласно которой имамат (халифат) устанавливался по божественной воле, их не могло быть несколько, однако в суннитской картине мира столь жесткого требования не существовало.

Единство Обители ислама, хотя бы декларативно поддерживавшееся в VII–VIII вв. (что тоже, впрочем, весьма условно), уже в IX в. начало размываться.

Провозглашение халифата Фатимидами в 909 г., испанскими Омейядами в 929 г. и завоевание Багдада дейлемитами Бувайхидами в 945 г. обозначило не начало фрагментации единого некогда политического пространства, но политико-правовое оформление процесса, который брал свое начало еще на заре существования арабо-мусульманской государственности. В конце концов, ни Аббасидский халифат, от которого в первые же годы его существования фактически откололся ал-Андалус, ни даже трудно управляемый халифат Омейядов никогда не были внутренне едиными.

Политической доминантой следующего этапа существования Обители ислама, продолжившегося до второй половины XII в., стало противостояние двух центров силы — символического и реального — в государстве Аббасидов. В сущности, их разделение началось в середине IX в., когда при халифе ал-Му‘тасиме была сформирована сильная гвардия тюркских гулямов, руководители которой пытались (с переменным успехом) оказывать давление на халифа. В середине X в. вся военная и административная власть оказалась

сконцентрированной в руках бувайхидских амиров, носивших титул амир ал-умара', сам по себе довольно знаменательный. В практическом плане он означал всего лишь верховного военачальника, командующего амирами — лидерами различных существующих при дворце военных подразделений. Вместе с тем по самому своему звучанию амир ал-умара' (повелитель повелителей) перекликается с амир ал-му'минин (повелитель правоверных). Если учесть, что на иранских территориях Бувайхиды и вовсе именовали себя шахиншахами, то отсутствие у них какого бы то ни было пиетета к символике халифата станет совсем очевидным. Наконец, после занятия Багдада сельджуками во главе с Тогрул-беком, «спасшим» аббасидских халифов от бувайхидских «узурпаторов» и принявшим титул султана, разделение реальной и символической политики было закреплено окончательно — халиф стал символизировать религиозное единство страны, а султан — осуществлять земную власть. Такая ситуация сохранялась до конца XI в., когда с ослаблением Великих Сельджуков Аббасиды смогли вернуть себе часть султанских полномочий.

В этот же период вместе со снижением значимости халифского титула в Багдаде шел процесс мультипликации политических центров на территории Обители ислама, причем сам титул амир ал-му'минин также начал широко использоваться. Помимо действительно сильных династий, имевших давние счеты друг с другом, его начали примерять к себе даже правители мелких княжеств, таких как Сиджильмаса¹⁵. При этом новые центры силы вполне себе обретали международное признание. Так, фатимид ал-'Азиз ежегодно получал в подарок охотничьих соколов из Византии, Ирана, Армении и других стран¹⁶, а андалусские правители активно общались с византийцами и (пусть и не столь активно) с германцами.

В конце XII в., однако, ситуация вновь изменилась. Оставшееся раздробленным на уровне реальной политики политическое пространство Обители ислама вновь начало собираться воедино на уровне политики символической. Повсеместно начали приходить к власти и укрепляться суннитские династии, большинство из которых декларативно признавало аббасидских халифов. Таковы были на Востоке Сельджуки, в Марокко — боровшиеся за маликитское правоверие Мариниды, в Тунисе — Хафсиды. Последние, признававшие себя альмохадскими наместниками при ал-Мунтасире (1249—1277), затем приняли халифский титул и, наконец, объявили себя наследниками Аббасидов.

В этом интегративном, пусть и только на символическом уровне, процессе важную роль сыграло распространение системы мадраса в XII—XIII вв. по всему региону, позволившее укрепить политико-правовое и догматическое единство суннитского мира.

Очень существенно, что ни одно из возникавших в это время государств не рассматривалось как символический центр всего исламского мира, каковым был «город мира» Багдад до появления альтернативных халифатов. Кроме того, еще в X в. появилась традиция определения «настоящего» халифа в зависимости от того, кому принадлежат Мекка и Медина. Местные шерифы выступали своеобразными хранителями титула — из их рук его получали и Хафсиды в XIII в., и Османы в XVI в.

Разрушение Багдада монголами в 1258 г., казнь Аббасидов и последовавшее за этим в 1261 г. поражение аббасида ал-Мустансира, пытавшегося вернуть себе халифат, обозначили окончательный разрыв с идеей объединения всей Обители ислама вокруг единого центра — географического или личностного. Халиф, чья резиденция переместилась в Каир, превратился в чистый символ, не имеющий никакого отношения к реальной политике. Его присутствие легитимизировало власть мамлюкских султанов и знаменовало единство суннитского мира, а его нахождение в Египте позволяло мамлюкскому государству претендовать на лидирующее положение в Обители ислама, и именно необходимостью исполнять эти символические функции объясняется еще почти трехвековое существование династии. Вместе с тем значимость этих символов нельзя переоценивать, кажется, они имели значение

¹⁵ Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996. С. 17.

¹⁶ Семенова Л.А. Из истории фатимидского Египта. М., 1974. С. 19.

в основном в самом Египте, в то время как для внешнего мира более важным показателем мамлюкского лидерства было сохранение египетского контроля над Меккой и Мединой.

Таким образом, политическое пространство арабо-мусульманского мира в XIII–XV вв. может быть охарактеризовано как реально раздробленное, но символически единое.

Новое единство региона было достигнуто после завоевания арабских стран турками-османами в начале XVI в., принявшими в Хиджазе халифский титул.

Впрочем, это новое единство имело три «но». Во-первых, оно было далеко не полным. Власть османского султана не признавал ни правитель Марокко на Западе, ни иранский шах на Востоке, ни многочисленные мусульманские правители в Южной Аравии, Южной, Юго-Восточной и Центральной Азии, равно как и в Африке южнее Сахары. Во-вторых, сама значимость халифского титула для османов была относительной. В XVI–XVII вв., как и до его принятия в эпоху расцвета империи, османский султан не нуждался в дополнительном обосновании своей легитимности — вполне хватало той реальной военной мощи, которой обладала империя, и того образа справедливого государства, связанного с ней в глазах многих жителей Ближнего Востока. Значимость халифского титула начинает возрастать с конца XVIII в., когда в империи набирает силу системный кризис, однако уже в XIX в. право османов на халифат все больше подвергается сомнению даже на территории Османской империи. Наконец, в-третьих, право османов на верховную духовную власть в мусульманском мире поддерживалось далеко не всеми мусульманами, поскольку они не происходили из племени курейшитов. Хотя, как справедливо отмечал американско-израильский исследователь М. Крамер, «теория халифата в том виде, в каком она циркулировала в Османской империи, вряд ли содержала аллюзию к курейшитскому происхождению и выборности, которые были заменены утверждением священного закона и воинственной защитой ислама как действенными критериями для подтверждения любых притязаний на исламский халифат»¹⁷.

Таким образом, можно видеть, что уже в доосманский период идея халифата претерпела существенные изменения. Из простой характеристики способа правления после смерти пророка Мухаммада она превратилась сначала в символ источника легитимности земных правителей, но затем, по мере укрепления не нуждавшихся в такой легитимности государств, и эту свою значимость во многом утратила, став к концу XIX в. неким коллективным воспоминанием о никогда не существовавшей золотой поре единства исламской цивилизации.

Это воспоминание во многом внезапно превратилось в важнейший фактор реальной политической жизни в конце XIX в., когда на повестку дня оказался вынесенным вопрос о политическом будущем народов, проживавших в Османской империи.

Сомнения в легитимности халифата Османов высказывались уже в 70-х годах XIX в. Характерно, что их глашатаями стали поначалу даже не собственно мусульмане, а европейцы, заинтересованные в ту пору в максимальном ослаблении османов. Одним из первых публично подверг сомнению эту легитимность выступавший за освобождение Египта от колониальной зависимости не очень известный английский поэт викторианской эпохи У. Блант (Wilfrid Scawen Blunt, 1840–1922)¹⁸, которого М. Крамер называет «социальным неконформистом и политическим романтиком». Такие идеалисты-романтики, находившие очарование в суровой жизни Хиджаза того времени, которую они противопоставляли роскоши и блеску Константинополя, и зачастую воодушевленные исламскими ценностями, бывало, встречались среди англичан. При всем этом большинство из них верно служили имперским интересам Британии. Начиная с 1879 г. Блант развивает свои идеалистические построения, возлагая на турок ответственность за упадок ислама, реформировать который, как он утверждал, можно было только под эгидой арабов, и выступая за перенос халифата из Стамбула в Мекку, из дома Османа к арабам-курейшитам¹⁹. Идеи Бланта о реформах

¹⁷ *Kramer M.S. Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses. New York, 1986. P. 2. См. также: Gibb H.F.R. Studies on the Civilization of Islam / eds S. Shaw, W. Polk. Boston, 1961. P. 141–150.*

¹⁸ *Blunt W.S. My Diaries. 2 vols. London, 1920. См. о нем: Longfold E. A Pilgrimage of Passion: The Life of Wilfrid Scawen Blunt. London, 1979.*

¹⁹ *Kramer M.S. Op. cit. P. 10.*

ислама и о халифате нашли поддержку у известнейшего египетского мусульманского мыслителя-реформатора, ставшего в 1899 г. верховным муфтием Египта, Мухаммада Абдо, с которым британский поэт познакомился в 1881 г.²⁰ Другой близкий к Абдо реформатор Рашид Рида в 1898 г. начал издавать религиозно-политический журнал «Манар», в первом номере коего была изложена идея созыва конгресса, которую султан-халиф Абдул Хамид не поддержал.

А бывший сотрудник британского министерства по делам Индии Дж. Бердвуд (1932–1917) в серии писем в газету «Таймс» еще в 1877 г. называл османский халифат «узурпацией», утверждая, что он по праву должен принадлежать мекканскому шерифу и мусульмане «должны начать свое перерождение с избрания шерифа Мекки халифом Ислама»²¹.

Единомышленником Бланта стал подружившийся с ним британский дипломат Дж. Зохраб, назначенный консулом в Джидду в 1878 г.²² Зохраб в январе 1880 г. в одной из своих депеш убеждал Форин офис в том, что мекканский шериф как прямой потомок пророка Мухаммада имел больше веса в исламском мире, чем османский халиф²³. Консул даже выступал за «отделение Хиджаза от Османской империи и его аффилиацию с Британской империей, что в этом случае было бы завидной позицией для влияния на мусульман в Индии и везде»²⁴. Кроме того, Зохраб утверждал, что обнаружил в Хиджазе некую «разветвленную подпольную организацию из мусульман всех национальностей, целью которой было восстановление халифата арабов Хиджаза»²⁵, а шериф Мекки «так же хорош для мусульман, как папа для римско-католической церкви»²⁶. Однако эти призывы в то время, когда Османы укрепляли свои позиции в Хиджазе, благосостояние которого зависело от субсидий из Константинополя, а шериф, назначаемый султанами, не имел ни реальной власти, ни высокой репутации в мусульманском мире, были сильно оторваны от действительности. Вместе с тем именно мечта о восстановлении хашимитского халифата, покоящаяся на убежденности в священном праве потомков пророка на власть, лежала в основе планов шерифа Хусейна в период Первой мировой войны — кажется, получить признание в качестве халифа для Хусейна было не менее важно, чем стать королем в части арабского мира.

Благодаря все тому же Бланту впервые стала известной идея созыва всемусульманского конгресса — именно он активно распространял ее среди влиятельных мусульман.

Эта идея была соединена с халифатским проектом и в концепции известного арабского мыслителя сирийского происхождения Абдеррахмана аль-Кавакиби (1854–1902), который, как принято считать, впервые детально описал такой воображаемый конгресс в своем ставшем популярным в арабском мире трактате «Умм аль-Кура»²⁷, опубликованным им под псевдонимом «ас-Сейид аль-Фурати» («Господин с Евфрата») в Каире в 1900 г. Аль-Кавакиби выдвинул требование, чтобы существовавший османский халифат был заменен на арабский курейшитский с центром в Мекке «в тесной смычке с всемусульманским конгрессом»²⁸. Можно ли назвать эту концепцию панисламистской? С некоторыми оговорками — безусловно.

После окончания Первой мировой войны идея халифата из во многом наивных мечтаний становится на какое-то время вполне реальным политическим проектом. В нем ироническим образом соединяются исламская ностальгия о якобы утраченном единстве, национально-освободительные устремления мусульманских политических лидеров, геополитические проекты европейских политиков и романтические иллюзии советской власти. Все игроки

²⁰ Ibid. P. 26.

²¹ The Times. 25.VI.1877.

²² См. о нем: *Kramer M.S.* Op. cit. P. 13–17.

²³ Zohrab to Alston. Foreign Office (далее — FO) 78/3131. 9 January 1880.

²⁴ *Kramer M.S.* Op. cit. P. 13.

²⁵ FO 78/3314. February 1881.

²⁶ Zohrab to Alston. FO 78/3131. 12 January 1880.

²⁷ Умм аль-Кура (араб.) — «Мать городов», общепринятое в исламском мире название Мекки.

²⁸ *Kramer M.S.* Op. cit. P. 30.

преследуют разные цели, у каждого из них свое представление о будущем исламского мира, но все они пытаются оформить свои планы через обращение к проекту халифата, который, как им кажется, может получить легитимность от самих мусульман.

Всемусульманские конгрессы. Одна из первых реальных попыток создать всемусульманский конгресс была предпринята лидерами младотурецкого комитета «Единение и прогресс». После того как в Турции в 1918 г. младотурки были разгромлены кемалистами, оставшиеся на свободе лидеры и активисты партии уехали в Европу и создали там Лигу исламских революционных обществ (другой встречающийся перевод названия — Общество единства революции с исламом) во главе с апологетом панисламизма и пантюркизма Энвером-пашой (1881—1922), которая в 1921 г. собрала в Москве небольшое число (немногим более десятка) мусульманских представителей. На этом не очень масштабном мероприятии участники договорились о регулярном проведении в будущем таких конгрессов и о создании филиалов лиги. В хартии лиги говорилось: «Задача Общества — сделать мусульман, которых используют в качестве рабов, поработенных и угнетаемых империалистами и капиталистами, хозяевами своей собственной судьбы под руководством Турции; утвердить их свободную и независимую организацию в русле их национальной культуры и освободить их из плена. Целью Общества является создание организации, необходимой для выполнения вышеназванной задачи путем духовного возрождения и объединения мусульман. В тех местах, где мусульмане составляют меньшинство, Общество будет пытаться обеспечить их гражданские права»²⁹. Руководство ВКП(б) и НКВД наивно считало, что благодаря популярности идей пантюркизма, которые проповедовал Энвер-паша, на том этапе тесно сотрудничавший с большевиками, его можно использовать в борьбе с басмачами в Туркестане.

М. Крамер пишет об известной организованной еще в 1918 г. в Германии немецкими посредниками встрече между лидерами комитета и секретарем Коминтерна К. Радеком, решившим, что после разгрома организации они могли «служить целям советской политики в мусульманских землях. Поставленная задача не очень заметно отличалась от той, которую ставил перед собой комитет “Единение и прогресс”: распространение антиимпериалистической, и в особенности антибританской, пропаганды, подаваемой в исламской оболочке, на территории Анатолии, Плодородного Полумесяца, Ирана, Афганистана и Индии. Мало кто в то время задумывался о парадоксальности существования чисто исламского движения, направляемого из Москвы под эгидой Советов»³⁰. На самом же деле не было ничего парадоксального в том, что мусульмане симпатизировали Советской России, руководители которой опубликовали тайные договоры Антанты, объявили войну империалистам и поддерживали лозунги самоопределения мусульманских народов. Радек пригласил в Россию двух лидеров комитета, один из которых — Талаат — отказался приехать, а другой — Энвер-паша — приехал с частью своих единомышленников в 1920 г.

В Британской Индии халифатистское движение появилось во время Первой мировой войны с целью защиты турецкого султана-халифа, а также в рамках решения задач, стоящих перед индийскими мусульманами в местной политике. Симпатии халифатистов к туркам были связаны с широко распространенными антианглийскими настроениями, само его существование говорило о возможности освобождения от колониальной зависимости. Кроме того, по мнению американской исследовательницы Г. Минолт, «халифат символизировал собой извечное превосходство исламского права в мире. Для получивших западное образование умеренных [деятелей] он воплощал принципы свободы и самоопределения народов. Для радикалов он был воплощением невозможности заимствования западной культуры и политических институтов»³¹. На состоявшейся в июле 1919 г. в Лакхнау Всеиндийской мусульманской конференции, выступившей против колониального раздела Османской им-

²⁹ *Karabekir K. Istiklâl Harbimizde: Enver Paşave Ittihat Terakki Erkâni.* İstanbul, 1967. P. 123—125.

³⁰ *Kramer M.S.* Op. cit. P. 70.

³¹ *Minault G. The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India.* Delhi, 1982. P. 209—210.

перии и за сохранение власти турецкого султана-халифа, индийские халифатисты создали Халифатистский комитет, в котором выделялись два крыла — радикальное и умеренное.

Советское руководство не без оснований считало, что Великобритания хотела воспользоваться халифатистским движением и, поддержав его, приобрести дополнительные рычаги распространения своего влияния на исламский мир. Документы из британских архивов подтверждают, что такие расчеты действительно существовали. Появилось несколько претендентов на титул халифа правоверных, в том числе свергнутый османский султан, мекканский шериф Хусейн бин Али, проигравший войну с Ибн Саудом за контроль над Хиджазом, а также король Египта и Судана Фуад I. Дискредитированному Хусейну, однако, не удалось получить поддержку ключевых мусульманских государств. Ряд лидеров выступили с идеей созыва нового всемирного мусульманского конгресса, на котором был бы поставлен вопрос о судьбе халифата и, возможно, избран новый халиф. За это, в частности, высказывался индийский Халифатистский комитет. Активно призывали к этому и египтяне, агитировавшие за проведение конгресса в Каире. В египетской столице еще в 1924 г. во главе с 'улама Университета Аль-Азхар был создан организационный комитет такого конгресса, который первоначально планировал его проведение в марте 1925 г., но затем отложил на год³².

Показательны заявления руководителей индийского Халифатистского комитета Абдул Каляма и Шауката Али, сделанные в феврале 1926 г.³³ Коснувшись отношения мусульман Индии к саудовскому лидеру Ибн Сауду после того, как он объявил себя султаном, Абдул Калям сказал, что большинство индийских мусульман поддержат политику комитета, стремящегося провести в Хиджазе всемусульманский конгресс, который и должен решить вопрос о будущей форме правления в стране. Шаукат Али, в свою очередь, подчеркнул, что целью конгресса должно быть освобождение Аравии от влияния немусульман, и пояснил, что имел в виду Калям, сказав, что халифатисты хотят превратить Хиджаз в республику: «Может быть, Ибн Сауд — хороший человек, но не обязательно, чтобы его сын был похож на него, а еще более возможно, что его внук будет совсем никуда не годен. А в Священном Геджазе нет места для таких людей. Поэтому там должна быть республика, президент, который должен избираться и должен находиться под контролем мусульманского мира». Абдул Калям утверждал, что военной силы Ибн Сауда недостаточно для охраны Хиджаза. Будущий конгресс мог бы принять решение попросить Ибн Сауда взять охрану Хиджаза на себя до тех пор, пока население «не будет в состоянии само защищать себя. Конечно, было бы лучше, чтобы это решение прошло через всемирный мусульманский конгресс. Население Геджаза слишком поторопилось».

А на вопрос о возможности избрания Ибн Сауда халифом Абдул Калям ответил: «По моему мнению, султан Ибн Сауд не может быть провозглашен халифом; мусульманский мир также не собирается признавать его таковым». Шаукат Али выразился вполне определенно: «Что касается моего личного мнения, то я признаю халифом низложенного султана Абдул-Меджида, хотя он находится не в Турции, а живет в качестве эмигранта за границей». Здесь четко прослеживалась антикемалистская линия индийских халифатистов. Полной противоположностью ей были заявления советских мусульман. О том же бывшем османском халифе муфтий Зухретдин Аглям от имени Ташкентского духовного управления отзывался следующим образом: «Когда турецкие войска, анатолийские крестьяне и египетские и сирийские арабы под Севастополем и Балаклавой погибали “за родину, религию и халифа”

³² Revue du Monde musulman, Avertissement. Vol. LXIX. Paris, 1926. P. 6—7. Цит. по: Романенко В.С. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века. Нижний Новгород, 2005. С. 44.

³³ Эти заявления были сделаны в ходе поездки в Бирму в беседе руководителей комитета с представителем бирманской газеты «Рангун Дэйли Ньюс» и перепечатаны индийской газетой «Хамдард» 18 февраля 1926 г. См.: Информбюро Отдела Ближнего Востока НКВД // Архив внешней политики Российской Федерации (далее — АВП РФ). Ф. 190. Оп. 2. Пор. 1. П. 1. Л. 75—78.

и когда жены, матери и дети их умирали от холода и голода, в эти кровавые дни султан Абдул-Меджид сидел в своем дворце и предавался разврату с черкесскими женщинами»³⁴.

В наркомате по иностранным делам считали не случайным, что наиболее активными сторонниками проведения Всемусульманского халифатистского конгресса в Каире были представители духовенства стран, находившихся под контролем Великобритании. Несмотря на нежелание мусульманского духовенства многих государств принимать участие в этом мероприятии, каирский конгресс все же состоялся. Он проходил с 13 по 19 мая 1926 г. На заседании подготовительного комитета была принята хартия, в первой главе которой говорилось, что председательствовать на заседаниях конгресса будет шейх аль-Азхара, а его заместитель, назначенный административным комитетом конгресса, будет замещать его во время его отсутствия³⁵. Организаторы мероприятия полагали, что попечительство шейха аль-Азхара придаст конгрессу легитимность. Однако из-за отсутствия делегаций из целого ряда влиятельных исламских государств (Персия, Турция, Афганистан и др.) и острых разногласий между участниками организаторам пришлось прекратить его работу после четырех заседаний, не добившись каких-либо результатов.

Это вызвало удовлетворение в Москве. Еще до созыва конгресса в Каире в докладе заведующему Отделом агитации и пропаганды ЦК ВКП(б) В.Г. Кнорину, подготовленном по материалам спецосведомления и инопрессы, Восточный отдел ОГПУ по поводу этого мероприятия отмечал, что «после ликвидации халифата в Турции англичане развили усиленную деятельность, направленную на воссоздание халифата, но такого, который находился бы под их полным влиянием и контролем... Попытки англичан провозгласить халифом одного из своих ставленников в Аравии, как известно, кончились неудачей, что заставило их перенести свою деятельность в Египет. Целый ряд данных указывал, что на этот раз кандидатом в халифы намечался король Египта Фуад. Формальными инициаторами вопроса о воссоздании халифата в Египте выступили улемы из “Аль-Азхара”»³⁶. В докладе сообщалось о резком недовольстве, которое кампания за халифат вызвала в Турции, а индийский халифатский комитет и индийские националисты присоединились к оппозиции каирскому конгрессу, поскольку «независимость мнимая и будет большим унижением для мусульман, если будущий халиф окажется под иностранным влиянием». С критикой идеи конгресса выступили сирийцы, отказались участвовать в нем персы, а советское мусульманское духовенство в лице руководства Центрального духовного управления (ЦДУ) опубликовало свой протест против его созыва. В результате вопрос об избрании халифа из повестки дня конгресса был изъят.

Парадоксально, схожим образом развивалась история с вопросом о халифате на другом, альтернативном каирском, конгрессе — мекканском.

В противовес планам проанглийских халифатистов Ибн Сауд в 1925 г., еще до занятия им Медины, намеревался провести конгресс под своей эгидой в Мекке, но тогда ситуация не позволила ему реализовать этот план. Теперь же в новых условиях он вернулся к этой идее. Сейчас он фактически уже почти добился признания себя исламским миром в качестве хранителя исламских святынь, хотя было еще немало сторонников передачи их под управление международного исламского комитета. Надо было лишь закрепить достигнутые успехи и заодно успокоить общественное мнение мусульман других стран, обеспокоенное агрессивным ваххабитским пуританизмом (как уже было показано, особенно сильное недовольство высказывали индийские мусульмане). Кроме того, Ибн Сауд разработал для конгресса совсем другую повестку дня, которая соответствовала и его чисто государственным интересам. Получив поддержку со стороны представителей мусульманского духовенства многих стран, он принял решение провести всемусульманский конгресс летом 1926 г.

³⁴ Там же. Л. 78.

³⁵ *Sékaly A. Le Congrès du Khalifat et le Congrès du Monde Musulman. Paris, 1926. P. 42–25.*

³⁶ Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. ЦК РКП(б) — ЦК КПСС. Оп. 85. Секретный отдел (1926–1934). Д. 171. Л. 85–94.

Отношение советского руководства к концепции халифата не было однозначно негативным. Халифат безоговорочно отвергался только в том случае, если он продвигался проанглийскими силами (а именно так обстояло дело с каирским конгрессом). В Исполкоме Коминтерна (ИККИ) даже возникла утопическая идея «халифата, находящегося под косвенным влиянием Коминтерна» (!), который, как говорилось в документе, подготовленном в Восточном отделе ИККИ в сентябре 1921 г. и направленном в ЦК РКП(б) за подписью руководителя отдела С. Брике-Бестужева³⁷, был бы «в современной обстановке силой выдающегося революционного значения». Непонятно, каким образом это могло произойти, если в том же документе утверждалось, что «халифат вообще является фактором реакционным». Но, как видим, любое, даже «реакционное», движение, в том случае если оно было направлено против Великобритании, могло интерпретироваться как революционное. Ставилась задача «вырвать халифат» из рук Англии. Это явилось бы «на Востоке для Коминтерна победой». Однако есть основания полагать, что наивный энтузиазм авторов документа все же не разделялся высшим руководством СССР.

Естественно, что симпатии Москвы были на стороне мекканского, а не каирского проекта проведения конгресса, так как Египет находился под господством Великобритании.

Конгресс проходил в Мекке с 7 июня по 5 июля 1926 г. В АВП РФ хранится со ссылкой на сообщение ТАСС от 19 марта 1926 г. следующий текст телеграммы ЦДУ мусульман из Уфы, направленной председателю ЦИК СССР М.И. Калинину за подписью муфтия Ризаэтдина Фахретдинова: «Подведомственное Центральному духовному управлению мусульманское население РСФСР всецело присоединяется к протесту индийских мусульман против созыва халифатского Конгресса в Каире. Конгресс должен быть созван в стране, находящейся вне сферы влияния империалистических держав. Этому условию не удовлетворяет состоящий под господством Англии Египет, где нет гарантии для свободного выявления мусульманами их истинного мнения. Созыв Конгресса в Мекке как священном для всех мусульман месте вполне соответствовал бы задаче, стоящей перед Конгрессом»³⁸.

Среди обсуждавшихся на конгрессе вопросов была и проблема колониализма, и рабства в Хиджазе, и необходимость возвращения в состав Хиджаза Акабы и Маана. Единственное, о чем вовсе не шло речи, — это вопрос о халифате.

Оно и понятно. Внешние акторы рассматривали перспективу построения халифата через призму романтизированных представлений об исламском мире, с одной стороны, и собственных глобальных проектов переустройства миропорядка — с другой. Однако для региональных игроков, и прежде всего для боровшегося за международное признание Ибн Сауда, первоочередными задачами были совсем иные — построение новой территориальной государственности. В этом контексте мечты о едином халифате могли рассматриваться только как некие оторванные от жизни абстракции. Увлеченность этими абстракциями внешних игроков, в свою очередь, диктовалась их несколько романтизированным ориенталистским представлением о политической реальности исламского мира.

Характерно в этом отношении, что в следующий исторический период халифатистская идея была взята на вооружение уже исламистами. При этом поставившие себе целью добиваться его восстановления «Братья-мусульмане», хотя и склонны были идеализировать золотую пору единства исламского мира, как только дело доходило до реальной политики, действовали строго в границах национальных государств. При этом, что кажется особенно важным, реальное существование в пределах исламского мира государственного образования, руководитель которого обладал халифским титулом повелителя правоверных, — Марокко — ими всегда игнорировалось.

Последней по времени попыткой обратиться к возвышенной идее халифата следует признать, конечно, уродливое ее воплощение в виде ИГИЛ на территории Сирии и Ирака. Подчеркнутая архаичность этого псевдогосударственного образования, особая садистская

³⁷ Там же. Ф. 495. Оп. 154. Д. 76. Л. 61–73.

³⁸ АВП РФ. Ф. 190. Оп. 2. Пор. 1. П. 1. Л. 115.

жестокость, с которой оно формировалось, кажется, надолго отвратили от этой идеи ее потенциальных сторонников. Не случайно в последние годы в большинстве государств исламского мира популярность стала обретать идея национально ориентированных форм исповедания веры.

Таким образом, мы можем видеть, что в арабо-мусульманском мире на протяжении всей истории его развития существовало две политические реальности.

Первая из них — предметная, земная, связанная с реальной политикой. В этой реальности существовали географически ограниченные политические образования, пусть далеко не всегда осознававшиеся как территориальные государства. Их реальная легитимность питалась из связи между подданными и правителем, военной силы последнего, его способности обеспечивать осуществление власти на конкретной территории или в конкретных сообществах. Его символическая легитимность, особенно в первые века существования ислама, питалась от легислатуры, предоставлявшей ему символическим главой исламского мира — халифом. Из этой реальной государственности выросли империи, а затем современные государства Ближнего Востока. Эта реальная государственность концептуализировалась в Средние века в локальных исторических хрониках, княжьих зеркалах, а в Новейшее время — в поисках теоретических обоснований идеи локальной государственности.

Однако рядом с этой реальной политической традицией присутствовала и иная — нормативно-романтическая. Именно в ней существовал халифат как идеальный образ ГЦ, способного объединить в себе всех мусульман. Это ГЦ как бы символически никогда, вплоть до XX в., не исчезало из жизни мусульманской уммы, находя воплощение то в теоретических построениях мусульманских правоведов, то в романтических мечтаниях лидеров освободительных движений. Характерно, что чем менее реальным становился халифат, тем большую символическую значимость и рафинированность образа он приобретал, пока уже в XX в. не сформировался не имевший никакого отношения к исторической реальности ностальгический миф об утерянном (и потому потенциально возможном) едином государстве всех мусульман — государстве-цивилизации.

Вместе с тем стоит задаться вопросом: в чем состояла (и до некоторой степени состоит и сегодня) политическая функция этого мифа? Думается, она менялась со временем. Поначалу — в легитимизации реальной власти, получаемой султанами от халифов. Затем — в легитимизации освободительных движений и в цивилизационной консолидации исламского мира. В связи с этим возникает вопрос: если действительно идея халифата канет в Лету, что именно придет ей на смену в качестве символа единства исламской цивилизационной общности.

В заключение необходимо коснуться некоторых модернизаторских по сути идей, касающихся представлений о халифате, которые сегодня все громче звучат в отдельных весьма значимых национальных сегментах исламского мира, свидетельствуя о серьезной эрозии халифатизма. Так, самая крупная организация гражданского общества в Индонезии, а именно «Нахдатул Улама», объединяющая более 30 млн последователей, в феврале 2023 г. на международной конференции призвала отменить в шариате понятие халифата как единого государства для всех мусульман и заменить его понятием государство-нация³⁹.

Библиография

Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В. Халифатизм в эпоху крушения Османской империи // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2018. № 4. С. 327–337.

Кузнецов В.А., Салем В. Безальтернативная хрупкость: судьба государства-нации в арабском мире // Россия в глобальной политике. 13.III.2016. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/bezalternativnaya-hrupkost-sudba-gosudarstva-naczi-v-arabskom-mire/> (дата обращения: 10.12.2023).

³⁹ Dorsey J. Indonesia pushes a civilizational approach to countering polarization // Research Gate. 9.VIII.2023. URL: https://www.researchgate.net/publication/373005074_Indonesia_pushes_a_civilizational_approach_to_countering_polarisation (дата обращения: 10.12.2023).

Ливен Д. Империя, история и современный мировой порядок // История пропаганды. URL: https://propagandahistory.ru/books/Kollektiv-avtorov_Mify-i-zabluzhdeniya-v-izuchenii-imperii-i-natsionalizma—sbornik-/32 (дата обращения: 07.12.2023).

Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996.

Наумкин В.В. Модель не-Запада: существует ли государство-цивилизация? // Полис. Политические исследования. 2020. № 4. С. 78–93.

Наумкин В.В. Цивилизации и кризис наций-государств. О чем спорят в России и не только // Россия в глобальной политике. 19.II.2014. URL: <https://www.globalaffairs.ru/articles/czivilizaczii-i-krizis-naczij-gosudarstv/> (дата обращения: 10.12.2023).

Романенко В.С. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века. Нижний Новгород, 2005.

Семенова Л.А. Из истории фатимидского Египта. М., 1974.

Blunt W.S. My Diaries. 2 vols. London, 1920.

Crone P., Hinds M. God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam. Cambridge, 1986.

Dorsey J. Indonesia pushes a civilizational approach to countering polarization // Research Gate. 9.VIII.2023. URL: https://www.researchgate.net/publication/373005074_Indonesia_pushes_a_civilizational_approach_to_countering_polarisation (дата обращения: 10.12.2023).

Dorsey J.M. Civilisationalism: Ignoring Early Warning Signs at One's Peril // URL: https://www.researchgate.net/publication/333565194_Civilisationalism_Ignoring_early_warning_signs_at_one's_peril (дата обращения: 12.12.2023).

Dussel E. Transmodernity and interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation // URL: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_ingl.pdf (дата обращения: 07.12.2023).

Gibb H.F.R. Studies on the Civilization of Islam / eds S. Shaw, W. Polk. Boston, 1961.

Hassan M. Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History. Princeton, 2016.

Jacques M. When China Rules the World. London, 2012.

Karabekir K. Istiklâl Harbimizde: Enver Paşave Ittihat Terakki Erkânî. İstanbul, 1967.

Kramer M.S. Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses. New York, 1986.

Longfold E. A Pilgrimage of Passion: The Life of Wilfrid Scawen Blunt. London, 1979.

March A.F. The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought. Cambridge, 2019.

Mawdsley E. Introduction India as a "civilizational state" // International Affairs. 2023. Vol. 99. Iss. 2. P. 427–432. URL: <https://doi.org/10.1093/ia/iiaad053> (дата обращения: 10.10.2023).

Minault G. The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India. Delhi, 1982.

Sékaly A. Le Congrès du Khalifat et le Congrès du Monde Musulman. Paris, 1926.

Sykiäinen L. The Islamic concept of the Caliphate: basic principles and a contemporary interpretation // Islamology. 2017. № 1. P. 61–70.

Zhan Weiwei. The China Wave: Rise of a Civilizational State. Hackensack, 2012.

Zhang Weiwei. China, the Civilizational State Narrative and its Implications // Российское китаеведение. 2023. № 2 (3). С. 7–15.

References

Kirillina S.A., Safronova A.L., Orlov V.V. Khalifatizm v epokhu krusheniia Osmanskoi imperii [Caliphatism in the period of decline and collapse of the Ottoman Empire] // Vestnik RUDN. Seriya: Vseobshchaia istoriia [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: World History]. 2018. № 4. S. 327–337. (In Russ.)

Kuznetsov V.A., Salem W. Bezal'ternativnaia khрупkost': sud'ba gosudarstva-natsii v arabском mire [Uncontested Fragility: Fate of the Nation-State in the Arab World] // Rossiia v global'noi politike [Russia in Global Affairs]. 13.III.2016. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/bezalalternativnaya-hrupkost-sudba-gosudarstva-naczii-v-arabском-mire/> (access date: 10.12.2023). (In Russ.)

Lieven D. Imperiia, istoriia i sovremennyi mirovoi poriadok [Empire, History and the Contemporary Global Order] // Istoriia propagandy [History of Propaganda]. URL: https://propagandahistory.ru/books/Kollektiv-avtorov_Mify-i-zabluzhdeniya-v-izuchenii-imperii-i-natsionalizma—sbornik-/32 (access date: 07.12.2023). (In Russ.)

Metz A. Musul'manskii renessans [The Muslim Renaissance]. Moskva, 1996. (In Russ.)

Naumkin V.V. Model' ne-Zapada: sushchestvuet li gosudarstvo-tsivilizatsiia? [Non-West Model: Does the Civilization-State Exist?] // Polis. Politicheskie issledovaniia [Polis. Political Studies]. 2020. № 4. S. 78–93. (In Russ.)

Naumkin V.V. Tsivilizatsii i krizis natsii-gosudarstv. O chem sporiat v Rossii i ne tol'ko [Civilizations and Identity Crisis. What People Argue about in Russia and beyond] // Rossiia v global'noi politike [Russia in Global Affairs]. 19.II.2014. URL: <https://www.globalaffairs.ru/articles/czivilizaczii-i-krizis-naczij-gosudarstv/> (access date: 10.12.2023). (In Russ.)

Romanenko V.S. Sotrudnichestvo sovetsoi diplomatii i musul'manskogo dukhovenstva SSSR v 20-e gody XX veka [Cooperation between the Soviet Diplomacy and Muslim Clergy of the USSR in the 1920s]. Nizhnii Novgorod, 2005. (In Russ.)

Semenova L.A. Iz istorii fatimidskogo Egipta [From the History of Fatimid Egypt]. Moskva, 1974. (In Russ.)

Blunt W.S. My Diaries. 2 vols. London, 1920.

Crone P., Hinds M. God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam. Cambridge, 1986.

Dorsey J. Indonesia pushes a civilizational approach to countering polarization // Research Gate. 9.VIII.2023. URL: https://www.researchgate.net/publication/373005074_Indonesia_pushes_a_civilizational_approach_to_countering_polarisation (access date: 10.12.2023).

Dorsey J.M. Civilisationalism: Ignoring Early Warning Signs at One's Peril // URL: https://www.researchgate.net/publication/333565194_Civilisationalism_Ignoring_early_warning_signs_at_one's_peril (access date: 12.12.2023).

Dussel E. Transmodernity and interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation // URL: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_ingl.pdf (access date: 07.12.2023).

Gibb H.F.R. Studies on the Civilization of Islam / eds S. Shaw, W. Polk. Boston, 1961.

Hassan M. Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History. Princeton, 2016.

Jacques M. When China Rules the World. London, 2012.

Karabekir K. Istiklâl Harbimizde: Enver Paşave Ittihat Terakki Erkânî. Istanbul, 1967.

Kramer M.S. Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses. New York, 1986.

Longfold E. A Pilgrimage of Passion: The Life of Wilfrid Scawen Blunt. London, 1979.

March A.F. The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought. Cambridge, 2019.

Mawdsley E. Introduction India as a "civilizational state" // International Affairs. 2023. Vol. 99. Iss. 2. P. 427–432. URL: <https://doi.org/10.1093/ia/iia053> (access date: 10.10.2023).

Minault G. The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India. Delhi, 1982.

Sékaly A. Le Congrès du Khalifat et le Congrès du Monde Musulman. Paris, 1926.

Sykiainen L. The Islamic concept of the Caliphate: basic principles and a contemporary interpretation // Islamology. 2017. № 1. P. 61–70.

Zhang Weiwei. The China Wave: Rise of a Civilizational State. Hackensack, 2012.

Zhang Weiwei. China, the Civilizational State Narrative and its Implications // Rossijskoe kitaevedenie [Russian Chinese Studies]. 2023. № 2 (3). S. 7–15.