

ТЕОРИЯ ДЖИХАДА И ЕЕ ЭВОЛЮЦИЯ В ДООСМАНСКИЙ ПЕРИОД

Евгений Зеленев
Милана Илюшина

Национальный исследовательский университет
“Высшая школа экономики”, Санкт-Петербург

Abstract

The premises of jihād in the form of ideas and practices arose at an early stage of Islamic history during the life of the Prophet Muḥammad. Jihād was of great importance in the early Islamic wars, beginning in 630 and during the reign of the Umayyad dynasty (661-750). The classical concept of caliphate, which formed during the ‘Abbāsīd period, evolved under the influence of circumstances. Around the middle of the 10th century the institute of sultan power gained more popularity and wider distribution. It could coexist in parallel with the caliphate institution within the framework of one Islamic state, in which a separation of military-political and religious power arose to some extent. Sultan could not single-handedly declare jihād without the sanction of caliph, and caliph did not possess the military-political power to exercise his right to conduct jihād. Since that time, two issues of Islamic law have become relevant: who and how can declare jihād (primarily military), and also against whom such jihād can be directed.

Sultanate of Baḥrī Mamlūks (1250-1382) was formed during the confrontation between Muslims and crusaders and Mongols, therefore the answers to the questions who can declare jihād and against whom it can be directed were then more or less obvious: the Christian crusaders were the enemies of Islam without distinction directions and sects, as well as pagan Mongols. The defeat of the army of Louis IX in 1250 and the victory at ‘Ayn Jālūt in 1260 allowed the Mamlūks to seize power and become the legitimate and full-fledged rulers of Egypt and Syria. The destruction of the remnants of the crusader possessions in the Middle East and the successful resistance to the attacks of the Mongols brought to the Baḥrī Mamlūks the glory of the Muslim defenders. The idea of jihād became a key element of the ideology of Mamlūk sultans and was aimed at strengthening the legitimacy of their power.

In the Mamlūk period (1250-1517), jihād as a teaching retained its connection with the most important Islamic values embodied in the concepts of “justice” (*al-‘adāla*) and “truth” (*al-ḥaqq*). It was the connection with the concepts of “justice” and “truth” that gave the actions called jihād, both in the military and non-military spheres of society, an unconditional moral priority over all other actions and deeds. Anyone who knew how to use the jihād doctrine as a means received in his hands a powerful tool for manipulating the consciousness of believers in their own political interests, regardless of what moral principles he was guided by.

Keywords: *Islam, Jihād, Liminality, Mamlūks, Crusaders*

Аннотация

Статья посвящена изучению развития теории джихада в доосманский период. В первой части работы представлены ключевые аспекты феномена джихада в VII-XIII вв. Затем авторы переходят к исследованию теории джихада и особенностям применения ее на практике в Египте и Сирии в XIII-XV вв., при этом особое внимание уделяется трудам выдающихся мыслителей мусульманского позднего Средневековья – Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.), Ибн Халдуна (ум. в 1406 г.), Ибн Касира (ум. в 1373 г.), Ибн ан-Наххаса (ум. в 1411 г.) В качестве существенной характеристики теории джихада в черкесский период мамлюкской истории (1382-1517) выделена трактовка джихада как *farḍ al-‘ayn* – личной обязанности каждого мусульманина.

Важное место в учении джихада в мамлюкский период сохраняют понятия “справедливость” (*al-‘adāla*) и “истина” (*al-ḥaqq*), в которых воплощаются базовые исламские ценности. Связь с этими понятиями обеспечивала любым действиям в рамках джихада безусловный моральный приоритет над всеми другими действиями и поступками.

Для изучения идеологии джихада в мамлюкский период и ее влияния на мусульманскую общину используются отдельные положения теории лиминальности, которая определяется как переходный период, “пороговое состояние”, связанное с изменением социального статуса, ценностей, идентичности, самосознания личности и общества.

Ключевые слова: *Джихад, Ислам, Лиминальность, Крестоносцы, Мамлюки*

Для современных исламских радикальных теоретиков и смыкающихся с ними террористов-практиков – “исламских революционеров” - джихад – это главный идеологический инструмент, с помощью которого осуществляется морально-этическая, идеологическая и политическая поляризация отдельных исламских групп, локальных элит и исламского религиозного сообщества в целом.

Между тем, существует целый ряд мусульманских и немусульманских интерпретаций джихада. Корневая основа арабского слова *jahd* (старание), от которого происходит понятие джихад, употребляется в Коране сорок один раз, но лишь в десяти случаях речь идет именно о ведении войны, в остальных случаях употребления слов с корнем *jhd* речь идет о служении Всевышнему. Строго говоря, из всех случаев употребления корня *jhd* в Коране не следует какой-либо целостной доктрины или даже ясной концепции.

Предпосылки формирования теории джихада возникли на ранней стадии исламской истории, но ни при Праведных халифах (632-661), ни в последующий период джихад не представлял собой целостного учения. Еще в 657 г. военный конфликт между ‘Али (656-661) и Му‘авией (661-680) привел к расколу исламского сообщества на три группы — суннитов, шиитов и хариджитов. В дальнейшем каждая из трех групп сформировала свои принципы джихада, в том числе и для борьбы друг против друга. Теория и практика джихада неоднократно модифицировались, менялись его цели, объекты и формы, в том числе и у суннитов, о которых преимущественно пойдет речь в этой статье.

Теория джихада, нередко, догоняла практику, корректировала ее, но не шла впереди: практика джихада, как правило, нуждалась в постфактумном теоретическом обосновании. Самое главное: на каждом этапе истории джихад должен был иметь и имел вполне определенный приоритетный объект приложения (кочевников-язычников, византийских христиан и иранских зороастрийцев, крестоносцев-католиков, колонизаторов — французских, русских, английских и т. п.). Теоретики джихада, как правило, не вели поиск врага — объект для применения джихада, обычно, находился сам собой, но были периоды, которые мы называем состоянием лиминальности (пороговое, переходное положение исламской уммы, предшествующее ее вступлению в новое качество), когда целеположения в рамках доктрины джихада оказывались размыты, и требовалось время для их формирования и последующей корректировки в режиме,

если так можно выразиться, тонкой настройки (Зеленев 2019; Waghid 2011: 2-13). Смена приоритетов в джихаде происходила весьма болезненно, сопровождалась расколами в исламской умме, даже гражданскими войнами внутри мусульманского сообщества.

На протяжении всей истории ислама единства мнений по поводу интерпретации джихада в исламском сообществе (и за его пределами тоже) не существовало. Джихад понимают как комплекс доктрин и видов практик, которые фокусируются на насилии и ведении войн. Наряду с этим имеются и более широкие трактовки и практики джихада, которые распространяются как на военные, так и на невоенные области, причем их выбор интерпретаторами джихада осуществлялся и сегодня осуществляется весьма произвольно и прагматично.

Расширенное понимание джихада формировались в исламе постепенно, в том числе и под влиянием суфизма. Джихад стали понимать как внутреннее самоусовершенствование на пути к Богу (*fi sabīli-l-Lāhi*). Возникло представление о четырех типах джихада: меча (вооруженная борьба с неверными, падшему в которой уготовано вечное блаженство в раю), сердца (борьба с собственными дурными наклонностями), языка (повеление одобряемого и запрещение порицаемого) и руки (принятие дисциплинарных мер в отношении преступников и нарушителей норм нравственности). Основание для такого толкования служили приписываемые пророку Мухаммаду слова: “Мы вернулись с малого джихада, чтобы приступить к джихаду великому” – духовное самосовершенствование объявляется великим джихадом, а война с неверными – малым джихадом (Сагадеев 1991). Концепция “великого джихада” (*al-jihād al-’akbar*) была разработана сирийским ученым ас-Сулами (ум. в 1106 г.) (Christie 2015).

Современные мусульманские теоретики джихада как радикального, так и умеренного толка (максималисты и минималисты по терминологии Юсефа Вахида (Waghid 2011: 5–8, 34-37) черпают материал для идей в трудах своих предшественников – ученых раннего и позднего Средневековья, Нового и Новейшего времени, в том числе у мыслителей мамлюкской эпохи – Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.), Ибн Халдуна (ум. в 1406 г.), Ибн Касира (ум. в 1373 г.), Ибн ан-Наххаса (ум. в 1411 г.). Именно поэтому изучение этого периода с точки зрения того, какую роль в эту эпоху играла доктрина джихада и что тогда понимали под этим понятием, представляется актуальной задачей.

Несмотря на то, что мамлюкская идеология джихада в различных ракурсах рассматривалась в некоторых статьях и монографиях западных и арабских исследователей (‘Āshūr 1995; Fuess 2014; Frenkel 2011; Hillenbrandn 2009; Petry 1991), в изучении этой темы все еще имеются существенные лакуны. В данной статье мы исследуем некоторые специфические направления развития теории джихада в Султанате мамлюков, и, применяя теорию лиминальности, пытаемся выявить роль сформировавшихся на основе этой теории новых акцентов в идеологии джихада в судьбе самого мамлюкского государства. Три части статьи соответствуют задачам исследования:

рассмотреть феномен джихада в домамлюкский период истории ислама;

выявить преэминентность Султаната мамлюков с предшествующими эпохами в вопросе разработки теории и применения на практике методов джихада;

выделить наиболее существенные характеристики в развитии теории и идеологии джихада в *бахритский* (1250-1382) и *бурджитский* (1382-1517) периоды правления мамлюкских султанов.

Генезис теоретического и практического джихада в домамлюкский период истории ислама. Упоминание о джихаде есть в Коране и ранних исламских текстах, однако они не составляют какой-либо целостной доктрины или даже ясной концепции (Bonner 2006: 22). Поэтому примерно до середины VIII в. следует говорить лишь о предпосылках формирования теории джихада, а не о самом учении.

Предпосылки создания целостной теории джихада в форме идей и практик возникли на ранней стадии исламской истории еще при жизни пророка Мухаммада. О применении силы Мухаммаду пришлось думать после 622 г. в Медине, когда он приступил к созданию государства и столкнулся с конкуренцией христиан и особенно иудеев, а также начал вооруженную борьбу с Меккой (Robinson 2011: 190). Результатом комбинированного развития исламского духовного учения и военной кампании во имя этого учения стало создание ранней арабо-исламской государственности — халифата (Djaït 1989), а также концепции уммы — исламского сообщества разного масштаба — от локального (в рамках одного государства и даже его частей, к которым чаще применяется понятие “джама‘ат”), до общемировой исламской уммы (Ahmed 1975; Denny 2000). Доктрина джихада занимает третье место, замыкая и объединяя эту триаду выдающихся исламских политико-правовых учений, придавая ей системный характер.

Джихад имел большое значение в ранних исламских войнах, начиная с 630 г. и во время правления династии Омеййадов (661-750). Омеййады основали “империю джихада”, репутация которой всецело зависела от военных успехов (Blankinship, 1994). У истоков имперской теории джихада стоял ал-Авза‘и (ум. в 774 г.), который поддерживал идею о том, что Омеййадские халифы должны с помощью исламских законов создавать теоретическую правовую основу для практического джихада (Abū Yūsuf 1938: 1-2, 20).

Сменившие Омеййадов Аббасиды (750-1258) предпочли экспансии государственно-правовую консолидацию, границы с христианскими государствами постепенно стабилизировались, но внутри мусульманского мира у Аббасидов появились серьезные идеологические и политические соперники: в середине X в. существовало уже три халифата: Аббасидов в Багдаде, Омеййадов в Испании (929-1031) и Фатимидов (909-1171) в Египте (Hillenbrand 2009: 93-94). Каждый из халифов имел право объявлять джихад и возглавлять созданную под знамена джихада армию даже для войны друг с другом.

Крестоносная агрессия на Ближнем Востоке X-XIII вв. и христианская Реконкиста в Испании VIII-XV вв. поставили перед Фатимидами, испанскими Омеййадами, в меньшей степени багдадскими Аббасидами вопрос о реконструкции

джихада в его первоначальном виде — как обоснование войны с иноверцами-христианами. Именно под влиянием крестовых походов сирийский ученый ас-Сулами написал одну из первых книг на тему джихада (Zakkār 2007: 13). Войны с крестоносцами длились беспрецедентно долго — почти три века, позволив джихаду занять центральное место в исламской правой доктрине (Bonner 2006: 137-138), стать учением, которое было направлено на укрепление важнейших исламских ценностей, воплощенных в таких понятиях как “справедливость” (*‘adāla*) и “истина” (*al-ḥaqq*).

Именно связь с понятиями “справедливость” и “истина” давала действиям, именуемым джихад (военным и невоенным), безусловный моральный приоритет над всеми другими действиями и поступками. Участник джихада, особенно погибший, наделялся свойством безгрешности, что делало джихад уникальным механизмом сакрализации личности в исламе (Afsaruddin 2013: 95-115). Тот, кто пользовался доктриной джихада как средством — имам, халиф, султан, муфтий и т.д., — получал в руки мощнейший инструмент манипуляции сознанием верующих в собственных политических интересах вне зависимости от того, какими моральными принципами он при этом руководствовался. Благодаря джихаду и его теоретическим модификациям в сознании мусульман возникали простые и понятные образы миропонимания, делавшие мусульман “знающими” по сравнению с теми, кто такими образами не обладал.

Одним из таких образов было представление о том, что классическое исламское государство строилось на основе монистической теории халифата, объединявшей всех без исключения мусульман в рамках одного государства под властью одного правителя. В перспективе это государство должно было охватить весь мир. Реальность внесла свои коррективы. С началом арабских завоеваний VII-VIII вв. к мусульманам пришло осознание того, что какое-то время Миру ислама (*Dār al-Islām*) будет противостоять враждебно настроенное к исламу немусульманское окружение — Мир войны (*Dār al-Ḥarb*). Считалось, что *Dār al-Islām* объединяет все мусульманское население мусульманских стран и тех немусульман (*ahl al-dhimma*), которые добровольно приняли на себя исламское государственно-политическое главенство в обмен на уплату особого налога — джизьи. В теории *Dār al-Islām* находился (и находится) в состоянии постоянного джихада — религиозной борьбы с *Dār al-Ḥarb*. Джихад был и остается инструментом трансформации *Dār al-Ḥarb* в *Dār al-Islām* с целью универсализации ислама и создания всемирного исламского государства (Hillenbrand 2009: 97). Отказ от выполнения коллективной обязанности (*farḍ al-kifāya*) участвовать в священной войне против неверных — немусульман, рассматривался как мятеж. Поощрялось добровольное (вне рамок официального джихада) вступление в ряды воинов-гази на основе принципа *farḍ al-‘ayn* — джихада как индивидуальной обязанности — во фронтальных районах, пограничных с враждебными немусульманскими владениями. Так джихад стал основой исламского международного права, регулирующего взаимоотношения мусульман с немусульманами (Har-El 1995: 9). Позднее возникло отдельное направление внутри мусульманского права *siyar*, регламентировавшее отношения мусульман с немусульманским миром (Khadduri 1955: 46-48).

Классическая концепция халифата, которая сформировалась в аббасидский период, эволюционировала под влиянием обстоятельств. Примерно с середины X в. получил распространение институт султанской власти. Он мог сосуществовать параллельно с институтом халифата в рамках одного исламского государства, в котором до некоторой степени возникало разделение военно-политической и религиозной власти. Султан не мог единолично без санкции халифа объявить джихад, а халиф не обладал военно-политической силой, чтобы реализовать свое право на ведение джихада. С этого времени актуальными стали два вопроса исламского права: кто и каким образом может объявлять джихад (прежде всего военный), а также против кого такой джихад может быть направлен. Четкие и ясные ответы на эти вопросы в среде исламско-правовой элиты гарантировали стабильность исламскому государству — султанату-халифату, и единство исламского сообщества — уммы. Любые же неясности и тем более разногласия по этим вопросам порождали дестабилизацию государственной власти, раскол и поляризацию уммы, ввергая ее в состояние лиминальности: “поиска” и корректировки образа врага, корректировки самоидентичности, реконструкции иерархии ценностей и др.

Доктрина и практика джихада в мамлюкскую эпоху. Султанат мамлюков *Бахри* был образован в период противостояния мусульман с крестоносцами и монголами, поэтому ответы на вопросы кто может объявлять джихад и против кого он может быть направлен, были тогда более-менее очевидны: врагами ислама были крестоносцы-христиане без различия направлений и сект, а также монголы-язычники. Разгром армии Людовика IX в 1250 г. и победа при ‘Айн Джалуте в 1260 г. позволила мамлюкам захватить власть и стать законными и полноправными правителями Египта и Сирии. Уничтожение остатков крестоносных владений на Ближнем Востоке и успешное противодействие нападениям монголов принесла мамлюкам *Бахри* славу защитников мусульман. Идея джихада стала ключевым элементом идеологии мамлюкских султанов и была направлена на укрепление легитимности их власти (Fierro 2010: 3). В начальный период правления мамлюков (XIII в.) идея джихада развивалась наиболее динамично, и свидетельства этому находятся в памятниках самого разного характера – от монументальных надписей до многочисленных сочинений о джихаде (Hillenbrand 2009: 231, 238).

К началу *бурджитского* периода ситуация изменилась. В 1291 г. ал-Ашраф Халил (1290-1293) довершил разгром и изгнание крестоносцев с Ближнего Востока, взяв и разрушив крепость Акка. Джихад против крестоносцев-христиан на Ближнем Востоке перестал быть в прежней степени актуальным еще и потому, что в 1261 г. Михаил VIII Палеолог (1259-1261) при поддержке генуэзцев, а также жителей Константинополя ликвидировал Латинскую империю крестоносцев, возникшую после четвертого крестового похода (1202-1204), направленного венецианцами против Византии (Зеленев 2007: 114; Clari 2004:). Более чем скромные владения Византии на Ближнем Востоке после 1261 г. перестали быть базой крестоносного вторжения и не представляли угрозу для мусульманских правителей Ближнего Востока. Между

мамлюкским султаном Байбарсом (1260-1277) и императором Византии Михаилом VIII был заключен мирный договор, что сделало восточное христианство в определенной мере союзником мамлюков в борьбе с остатками крестоносцев – приверженцев западного христианства (Holt 1995: 23-24). Широко известен такой эпизод: в 1269-1270 г. монгольский предводитель Менгу-Тимур (1266–1280) отправил свои войска в Константинополь “из-за вражды с патриархом”. Когда армия подошла к стенам города, посол мамлюкского султана в Византии вступил в переговоры с монгольским главнокомандующим. Он заявил, что мамлюкский султан Байбарс заключил мир с Менгу-Тимуром, а византийский император – союзник Байбарса, и после этого сказал: “Идите прочь отсюда!”. В результате монголы отступили (al-Manṣūrī 1998: 126).

В прежней форме джихад велся только против военно-морских баз западно-христианских крестоносцев на Кипре, Родосе и других островах Восточного Средиземноморья, а также эмоционально подпитывался сочувствием мусульман Ближнего Востока к своим единоверцам в Испании. Впрочем, Реконкиста в Испании не воспринималась мамлюкскими правителями как актуальная задача, требующая немедленного решения (Tarkhān 1960: 147).

Другим фактором, повлиявшим на развитие джихада в *бурджитском* султанате, стало принятие ислама частью монголов во главе с Газан-ханом (1295-1304). Это лишило смысла прежние формы джихада против монголов. Дезинтеграция исламского мира еще при поздних Аббасидах, но особенно в пост-монгольский (после XIII в.) период и возникновение множества независимых исламских государств повлекло за собой изменения в исламской международной политической доктрине. “Внутренние войны” между мусульманскими странами стали таким же обычным явлением, как и “внешние войны” с немусульманами. Поскольку ислам запрещал (и запрещает) пролитие крови единоверцев-мусульман (Коран 4:92) и вообще все виды войн, кроме “религиозной войны” - джихада, а шариат не содержит никаких иных указаний по поводу внутриисламских вооруженных конфликтов и вообще внутриисламских межгосударственных отношений, *siyar* стал руководством к осуществлению внутри- и внешнеисламской политики (Dekkiche 2019: 116-117). В том случае, если мусульманский правитель вступал в бескомпромиссный вооруженный конфликт с правителем-единоверцем, он вынужден был искать аргументацию в теории джихада, чтобы придать своей войне справедливый характер, и чтобы получить на нее религиозное право. Этот способ легализации войны основывался на принципе надгосударственной исламской солидарности — был обращен к умме, тем самым подрывая моральный дух противника. С позиции шариата он придавал войне безусловно справедливый (*ādil*) характер, делал ее цели богоугодными, а участников — борцами за веру (Har-EI 1995: 10-11).

Новый подход к джихаду сформулировал выдающийся мусульманский богослов и законовед Ибн Таймийя. Центральное место в его концепции занимает джихад не в “области войны” (*Dār al-Ḥarb*), а внутри мусульманского мира (*Dār al-Islām*), который нужно защищать как от врагов, так и от любых новшеств и ересей.

Ибн Таймийа не признавал мусульманами монгольских правителей Ирана и Ирака, которые приняли ислам, но продолжали вести традиционный образ жизни и жить по *ясе*, т.е. закону, установленному человеком, а не Богом. Он утверждал, что против того, кто отвергает закон ислама, следует вести войну, пусть он даже дважды произнесет формулу веры (Ahmad 1989: 13). Призыв Ибн Таймийи переориентировать джихад с Запада (против христиан) на Восток (против монголов и их подданных — мусульман,) имел радикальный характер даже для того времени. Он не получил всеобщей поддержки как исламской духовной элиты, так и политической мамлюкской элиты, которые были более склонны придерживаться традиционного джихада против островных крестоносцев, нежели вести бескомпромиссную борьбу против воинственных квази-государственных мусульманских объединений на Востоке. Не случайно в хрониках второй половины XV в. события, связанные с нашествием Тимура (1370-1405), обозначаются уже не как джихад, а как фитна: *fitna lankīya* или *fitna tīmūīya* (Conermann 2013: 386).

Развитие теории джихада в Бурджитском султанате: ибн ан-Наххас. Несмотря на решительные победы мамлюков над крестоносцами и ликвидацию крестоносных княжеств на территории Палестины и Сирии в XIII в. угроза нападений на города и крепости мамлюков со стороны рыцарей (и пиратов) сохранялась. Защита протяженной береговой линии мамлюкских владений в Египте и Сирии была непростой задачей, особенно в условиях кризиса центральной власти (после смерти ан-Насира Мухаммада (1293-1294, 1299-1309, 1310-1341) и постепенной демилитаризации мамлюков (Steenbergen 2006: 20-22). После того как кипрский король совершил в 1365 г. нападение на Александрию, а затем последовала серия атак в направлении сиропалестинского побережья, по-видимому, возникла необходимость укрепить “дух джихада” как у военного, так и у гражданского населения Султаната. Наместник мамлюкского султана в Дамаске в 1368 г. обратился к известному сирийскому факиху Ибн Касиру с просьбой написать книгу о джихаде, чтобы жители его провинции смогли ясно увидеть все блага, которые Бог приготовил для тех, кто будет защищать мусульманские прибрежные города. Как и его предшественники Ибн Касир обратился к Корану и хадисам, чтобы продемонстрировать значение джихада в целом, и особенно джихада, направленного на защиту границ *Dār al-Islām*. Ибн Касир подчеркнул особое значение войны за *рибаты* – пограничные крепости и посвятил отдельную главу нападению франков на Александрию, которое привело к тяжелым последствиям для мусульман, поскольку ни войско наместника султана, ни жители города не были готовы к обороне (Ibn Kathīr 1981: 61-73; Fuess 2014: 274).

Так в мамлюкской литературе о джихаде постепенно выступает на первый план тема защиты рибатов. В XV в. ее продолжает Ибн ан-Наххас. В отличие от Ибн Таймийи, который большое внимание уделял духовной борьбе за чистоту веры, Ибн ан-Наххас сосредоточился на военной составляющей джихада, защите мусульман от внешних врагов. Он сам следовал по пути джихада и как ученый, и как воин-доброволец. Будучи факихом, он написал книгу о джихаде и погиб в сражении с франками,

выступив во главе отряда жителей Дамьетты (Ibn al-‘Imād 1993: 157). Таким образом, он на практике воплотил одно из основных положений теории джихада, собственное видение которой он изложил в сочинении под названием “Места водопоя для стремящихся к полям сражений страстных поклонников [Бога]...” (Ibn al-Nahḥās 1990).

Для Ибн ан-Наххаса, пережившего разрушительное вторжение Тимура в Сирию и бывшего свидетелем постоянных нападений европейских пиратов на города и крепости, расположенные у берегов Средиземного моря в Египте, особое значение приобретает вопрос о том, является ли джихад обязанностью общины (*farḍ al-kifāya*) или личной обязанностью (*farḍ al-‘ayn*). Для ученого было очевидно, что делегирование выполнения этой обязанности профессиональным воинам – мамлюкам, т.е. трактовка джихада как *farḍ al-kifāya*, не оправдывает себя, если речь идет о защите рибатов. Когда “неверные” нападают на земли мусульман, джихад становится личной обязанностью каждого – *farḍ al-‘ayn* (Ibn al-Nahḥās 1990: 101).

Это положение, выдвинутое Ибн ан-Наххасом, вступало в некоторое противоречие с официальной политикой мамлюкских правителей, которые отдавали предпочтение организованным военным кампаниям перед перманентным стихийным и бесконтрольным добровольческим джихадом. Приоритетным для поздних Бахритов (после 1291 г.) и ранних Бурджитов был джихад против западных христиан-крестоносцев, укрепившихся на островах Средиземного моря. Прежде такой зоной было приграничье с Латинской Византией, но после 1261 г., когда Константинополь освободился от латинского влияния и стал на многие десятилетия дружественным, фактически союзным с мамлюками государством, смысл собирать на его границах добровольцев-гази был утрачен. Призыв Ибн ан-Наххаса к джихаду на основе личного выбора (*farḍ al-‘ayn*), рожденный потребностью части мусульман Египта и Сирии к активным действиям *fi sabīli-l-Lāhi* нашел отклик у рядовых мусульман-немамлюков. Выбор между официальной идеологией и альтернативной “общественной” версией джихада – а она могла при определенных обстоятельствах приобрести антимамялюкскую направленность – породил в сознании рядовых мусульман не только сомнения, но и возможность выражать собственное мнение, которой прежде не было. Образ врага ислама оказался размыт, а составлявшая основу легитимности власти мамлюков монополия на ведение справедливой войны в защиту мусульман поставлена под сомнение: толкование джихада как *farḍ al-‘ayn* позволяло каждому мусульманину вести справедливую войну против врагов ислама, что подразумевало право и способность определить на чьей стороне справедливость, и кто является врагом мусульманской общины. Таким образом, отчетливо проявились признаки лиминальности — структурного кризиса, “болезни роста”, вызванной расколом мусульманской теологической правовой элиты, а следом за ней и всей мусульманской уммы Султаната мамлюков по вопросу об определении враждебных исламу сил и методов борьбы с ними.

Выводы. Джихад — теория, представляющая собой комплекс правовых доктрин, согласуемых с шариатом, то есть находящихся в едином исламском правовом поле. В

глазах мусульман все эти доктрины имели право на существование, и каждый верующий имел возможность выбора, какой из доктрин и в какой степени следовать. Если эти доктрины противоречили друг другу, то в среде исламской духовной элиты происходили острые дискуссии, порой приводившие к расколу не только на уровне элиты, но и уммы в целом. Это состояние исламского сообщества мы определяем как состояние лиминальности, когда целеположения в рамках доктрины джихада оказывались размыты, иерархия моральных ценностей нарушена, а смена политических приоритетов происходила весьма болезненно, сопровождалась расколами и конфликтами в исламской умме и исламском государстве.

В мамлюкский период (1250-1517 гг.) джихад как учение сохранил связь с важнейшими исламскими ценностями, воплощенными в понятиях “справедливость” (*al-‘adāla*) и “истина” (*al-ḥaqq*). Именно связь с понятиями “справедливость” и “истина” давала действиям, именуемым джихадом, как в военной, так и в невоенной сферах жизни общества, безусловный моральный приоритет над всеми другими действиями и поступками. Тот, кто умел пользоваться доктриной джихада как средством, получал в руки мощнейший инструмент манипуляции сознанием верующих в собственных политических интересах вне зависимости от того, какими моральными принципами он при этом руководствовался.

Это в значительной степени относится ко всему мамлюкскому периоду. Идея джихада стала ключевым элементом идеологии мамлюкских султанов Бахри, а в бурджитский период особое значение приобретает трактовка джихада как *farḍ al-‘ayn* – личной обязанности. Эта трактовка открывала верующим возможность самостоятельного выбора приоритетов в практическом джихаде, тогда как на уровне официальной идеологии господствовало безальтернативное убеждение, что главная цель джихада – борьба с враждебными немусульманами.

Соображения престижа, утрата репутации единственных защитников ислама, особенно после 1453 г., когда османы овладели Константинополем, вынуждали мамлюков быть очень осторожными в вопросах религии и джихада. Подобно тому, как это было с монголами после бесславной сдачи Дамаска (1401 г.), позднее с османами мамлюки также смогли решиться только на использование доктрины *fiṭna* (смута, мятеж), которая применялась ими при подавлении бедуинских и крестьянских восстаний внутри страны (1461-1462, 1467-1469, 1471-1472, 1475, 1485, 1487, 1498, 1503-1508¹ гг.). Определенная часть населения султаната сочувствовала восставшим и не одобряла методы их подавления. В том числе и поэтому, когда османы в борьбе с мамлюками сделали ставку на “справедливую войну”, обвинили мамлюков в вероотступничестве, то адекватного ответа не последовало. Это стало одной из причин утраты поддержки населения и, в конечном счете, поражения от османов: египтяне и сирийцы, следуя принципу *farḍ al-‘ayn* сделали самостоятельный выбор и выступили против мамлюков, но это уже предмет другого исследования.

¹ Речь идет о крупнейшем восстании племен Аравии, во время которого была захвачена и разграблена Мекка, и на несколько лет нарушен нормальный режим паломничества.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ибрагим Т.К./Сагадеев А.В. (1991), “Джихад”, *Ислам. Энциклопедический словарь*, Москва: 66-67.
- Зеленев Е. И. (2007), Мусульманский *Egunet*, СПб.
- (2019), Исламский фактор в современной Африке: “переходный период” и “реисламизация”, *Азия и Африка сегодня*. № 7: 10-17.
- Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī, (1938), *Kitāb al-radd ‘ala siyar al-Awzā’ī* [Refutation of the moral teachings of al-Awza‘ī], Hyderabad.
- Afsaruddin A. (2013), *Striving in the path of God: Jihad and martyrdom in Islamic thought*, New York.
- Ahmad S. (1989), Conversion from Islam, *The Islamic world from classical to modern times*, ed. by C. E. Bosworth/Ch. Issawi/R. Savory/A. L. Udovitch, Princeton: 3-25.
- Ahmed M. (1975), “Umma: The Idea of A Universal Community”, *Islamic Studies*, vol. 14 (1): 27–54.
- Al-Manṣūrī Baybars (1988), *Zubdat al-Fikrafī Tārīkh al-Hijra* [The Quintessence of Thought in Islamic History]. Bayrūt: Yuṭlabu min dār al-nashr “al-Kitāb al-‘Arabī”, Berlin.
- ‘Āshūr F. H. (1995), *Al-Jihād al-Islāmī ḍidda al-Ṣalībīyīn wa-al-Mughūl fī al-‘Aṣr al-Mamlūkī* [Islamic Jihad against the Crusaders and the Mongols in the epoch of Mamluks], Tripoli.
- Blankinship K.Y. (1994), *The End of the Jihad State: The Reign of Hisham Ibn ‘Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany.
- Bonner M. (2006), *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, Princeton.
- Christie N. (2015), *The Book of the Jihad of ‘Ali ibn Tahir al-Sulami (d. 1106): Text, Translation and Commentary*, London.
- Clari R. (2004), de *La Conquête de Constantinople*, Paris:
- Conermann S. (2013), *Mamlukica. Studies on the History and Society of the Mamluk Period*, Goettingen.
- Dekkiche M. (2019), “Mamluk Diplomacy: The Present State of Research”, *Mamluk Cairo, Crossroads for Embassies. Studies on Diplomacy and Diplomatics*, ed. by F. Bauden/M. Dekkiche, Leiden-Boston: 105-182.
- Denny F.M. (2000), “Umma”, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 10, Leiden: 859-863.
- Djaït H.G. (1989), *La grande discorde. Religion et politique dans l’islam des origins*, Paris.
- Fierro M. (2010), “Introduction, The New Cambridge History of Islam”, vol. 2, *The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, ed. by M. Fierro, Cambridge: 1-18.
- Frenkel Y. (2011), “Jihad in the Medieval Mediterranean Sea: Naval War and Religious Endowment under the Mamluks”, *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th Centuries)*, ed. by S. Leder, Würzburg: 103-125.
- Fuess A. (2014), “Ottoman Gazwah - Mamluk Jihad. Two Arms on the Same Body?”, *Everything is on the Move. The “Mamluk Empire” as Node in (Trans-)Regional Networks*, ed. by S. Conermann, Göttingen: 269-282.
- Har-El S. (1995), *Struggle for Domination in the Middle East. The Ottoman-Mamluk War 1485-1491*, Leiden-New York-Koln.
- Hillenbrand C. (2009), *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh.
- Holt P.M (1995), *Early Mamluk Diplomacy, 1260-1290: Treaties of Baybars and Qalāwūn with Christian Rulers*, Leiden-New York.
- Ibn al-‘Imād ‘Abd al-Ḥayy b. Aḥmad (1993), *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab* [Fragments of Gold in the Accounts of Those Who Have Departed], v. 10, Damascus-Beirut.

- Ibn al-Naḥḥās Aḥmad b. Ibrāhīm (1990), *Mashārī‘ al-ashwāq ilā maṣāri‘ al-‘ushshāq wa-muthīr al-gharām ilā dār al-salām* [The Paths of the yearnings to the places here the lovers struggle and stimulating desire for the house of peace], Bairūt.
- Ibn Kathīr Abū al-Fidā’ Ismā‘īl (1981), *Al-Ijtihād fī Ṭalab al-Jihād* [Diligence in seeking jihad], Bairūt.
- Khadduri M. (1955), *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimor
- Petry C.F. (1991), “Holy War, Unholy Peace? Relations between the Mamluk Sultanate and European States Prior to the Ottoman Conquest”, *The Jihād and Its Times*, ed. by R. Messier: 95-112.
- Robinson C.F. (2011), “The rise of Islam, 600-705”, *The New Cambridge history of Islam*, vol. I, *The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*, ed. by C.F. Robinson, Cambridge: 173-225.
- Steenbergen J. van (2006), *Order out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, Leiden-Boston.
- Ṭarkhān I. (1960), ‘A. *Miṣr fī ‘Asr Dawlat al-Mamālīk al-Jarākisa 1382-1517* [Egypt in the era of the Circassian Mamluk state], Al-Qāhira: Maktaba al-Nahḍa al-Miṣriyya.
- Waghid Y. (2011), *Conception of Islamic Education. Pedagogical Framings*, Publishing, New York-Berlin.
- Zakkār S. (ed.), (2007) *Arba ‘t Kutub fī-l-Jihād min ‘Asr al-Hurūb al-Ṣalībīyya* [Four books on Jihad in the epoch of the Crusades], Dimashq: al-Takwīn li-l-Ṭibā‘a wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.