

Регионы мира: динамика и модели взаимодействия

И.Л. Алексеев

ДИНАСТИЧЕСКАЯ АВТОКРАТИЯ И КОНКУРЕНТНЫЙ ТРАЙБАЛИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВОМ МУСУЛЬМАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ВЗГЛЯД ИБН ХАЛДУНА

В статье рассматриваются ключевые концепты теории власти и политической динамики основоположника традиционной арабо-мусульманской философии и социологии истории Абд ар-Рахмана Ибн Халдуна и эвристические возможности применения этой теории для интерпретации долговременной динамики социально-политического развития мусульманских обществ.

Ключевые слова: Ибн Халдун, философия истории, социология, власть, авторитет, ислам, мусульманское общество.

Проблема соотношения процессов модернизации и традиционных структур арабских и исламских обществ Ближнего Востока и Магриба вновь становится предметом оживленных научных и публицистических дискуссий в связи с новой фазой трансформационных процессов, активизировавшихся в ходе так называемой «арабской весны».

Внешний характер модернизации в арабском (и шире – мусульманском) мире, характер которой обуславливался так или иначе столкновением традиционного мусульманского общества с европейской колониальной экспансией, и вытекающие отсюда трудности неоднократно обсуждались в востоковедной литературе. В наиболее концентрированной форме эта проблематика была суммирована в работах Б. Льюиса¹.

Кризис такой модернизационной стратегии на фоне общего кризиса модерна как миропроекта и капитализма как социально-

экономической формации, являющейся базисом этого проекта, на который также указывали практически все ведущие философы и социологи XX в., создает кризис теоретических моделей, которые сколько-нибудь удовлетворительно исторически объясняли бы происходящие процессы. Это в особенной степени касается мусульманских обществ, интерпретировать которые с точки зрения европоцентристских концепций было затруднительно даже во времена, казалось бы, бесспорного торжества «западной демократии» в ее либерально-буржуазной или марксистской версии.

В этой ситуации повышается эвристическая ценность объяснительных моделей, разработанных вне парадигмы сугубо западных учений о человеке и обществе. Исламская цивилизация, к счастью, дает нам пример аутентичной социологии традиционного мусульманского общества, разработанной на базе классической арабо-мусульманской историографии и, по мнению многих исследователей, предвосхитившей многие открытия европейских политических мыслителей Нового времени. Речь идет об историко-социологической концепции Абд ар-Рахмана Ибн Халдуна (1332–1406)².

Сопоставление концепции Ибн Халдуна с обширным материалом, накопленным историками и этнологами в изучении феномена симбиоза кочевых и оседлых обществ Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и Центральной Евразии, позволяет утверждать, что фактически средневековый мусульманский мыслитель создал обобщенную теоретическую модель известного ему общества, в котором он сам жил. В этом отношении его работа может быть поставлена в один ряд с такими памятниками истории науки, как «Капитал» Маркса и «Хозяйство и общество» Вебера. Подобно тому как Маркс разработал политэкономия, а Вебер – социологию капитализма, Ибн Халдун создал теорию исторической и политической динамики того типа общества, который позднее самим Вебером был назван «доиндустриальной автократической империей»³.

Таким образом, ибн-халдуновская мысль оказывается тем более релевантной для понимания тенденций долгосрочного исторического развития традиционных мусульманских обществ Ближнего и Среднего Востока в целом, чем более очевидной представляется «недомодернизированность» этих обществ, в большей или меньшей – но всегда в значительной – степени сохраняющих черты доиндустриального уклада в своей социальной и политической структуре. В этой перспективе, на наш взгляд, представляется допустимым принять в качестве рабочей гипотезы тезис о том, что большинство современных арабских режимов в условиях незавершенной «догоняющей» модернизации сохранили типологические

черты домодерных автократий (а некоторые из них – особенно государства Залива – попросту сохранили автократические режимы практически в чистом виде, лишь снабдив их в той или иной степени конституционно-демократическим фасадом, придающим им внешний облик современного национального государства).

В этой связи представляет интерес ряд вопросов, связанных со структурными особенностями логики политического развития ближневосточных обществ. К таким вопросам следует, в частности, отнести проблему соотношения исламского социально-политического идеала и династического автократизма (*султанийа*) и ее теоретическую разработку Ибн Халдуном⁴. Более того, по нашему мнению, это и есть центральный вопрос исторической социологии традиционного мусульманского общества, имеющий решающее значение при столкновении этого общества с феноменом модерна. Собственно говоря, весь категориальный аппарат главного теоретического сочинения, в котором изложены его взгляды – «Введение [в историю]» (Мукаддима)⁵ и его ядро (*умран бадави* – *умран хадари* – *асабийя*) представляет собой попытку описания модели динамического взаимодействия этих двух парадигм. Категория *асабийя* в этом контексте является ключевой для понимания подобной динамики.

«Классическая» исламская социальная модель – это модель городской религии, этики и политической культуры, носителями и промоутерами которой являются религиозные ученые, знатоки шариата – *улама*. Эта модель основывается на идеале автономной теократической общины (*умма*), управляемой на основе богоданного закона (*шари'а*), трактуемого, в частности, посредством консенсуса (*иджма'*) самой этой общины, выразителями которого в начальный период ислама являлись сподвижники Пророка (*сахабя*), а в позднейшие эпохи – знатоки шариата (*улама*).

Близость социальной организации доисламской Мекки к античному полису⁶, гетерархичность управления и исторически сложившийся антицарский племенной этос арабов с самых ранних этапов исламской истории препятствовал формированию иерархизированных систем управления автократического типа⁷. Объединение мухаджиров, ансаров и иудеев в мединской общине во главе с Мухаммадом также не означало установления самодержавной власти Пророка.

Как отмечал В.В. Бартольд,

как и другие арабские города, Медина до Мухаммада не имела правильной политической организации <...>. Мухаммад своим влиянием прекратил раздоры между отдельными элементами населения и во имя войны за веру объединил его в одну «Божью общину», включив в нее,

однако, и тех граждан, которые сохранили верность древнеаравбскому язычеству или иудейству <...>. Община Мухаммада первоначально была только союзом прежних родовых и племенных организаций. Даже такой союз под властью одного лица казался некоторым арабам нарушением их прежней вольности⁸.

Таким образом, политический строй, складывавшийся в Аравии на заре ислама, мог характеризоваться как «родоплеменная демократия»⁹. Подобный «демократизм», нашедший яркое отражение в договоре Мухаммада с основными группами, составившими мединскую *умму*, и нашедший отражение в документе, известном в литературе как «Мединская конституция»¹⁰, тесно коррелировал с описанными А.В. Коротаевым процессами трайбализации аравийских обществ на фоне упадка древних государств и вожеств¹¹. Однако эта корреляция ни в коей мере не носила характер прямой зависимости. Исламская модель социальной организации – теократическая община во главе с харизматическим лидером – Пророком – выступала альтернативой как чистому трайбализму, так и модели политической организации в рамках иерархических структур – «царств» и вожеств.

Сам термин *умма*, восходящий к глаголу *амма* – ‘предшествовать, быть впереди’ и находящийся в одном семантическом и ассоциативном ряду с терминами *имам* – ‘предстоятель, пример для подражания’ – и *умм* – ‘мать’, отсылал к идее духовной преемственности и духовного покровительства (*вала’/дживар Аллах*). Это божественное покровительство отличалось не только от отношений власти и подчинения, свойственных древнеаравийским царствам (как северным, так и южным), таким как Набатея, Пальмира, Саба, но и от отношений созничества (*хилф*), покровительства (*вала’*), побратимства (*му’ахат*), на которых строился тот складывавшийся в V–VI вв. новый мир Аравии, с его государствами (и вожествами), построенными на динамичном соотношении оседлых и кочевников, в которых последние почти всегда главенствовали (царства Лахмидов, Гассанидов, Киндитов, частично Химйар)¹².

Несмотря на то что осуществление Пророком политической власти подразумевало максимальную ее сакрализацию, эта власть, первоначально опиравшаяся на добровольное ее признание в рамках общественного договора, носила не автократический, а скорее харизматический характер. Это позволило сохранить значительную часть институтов родовой демократии в рамках теократической мединской общины, что непосредственно проявилось после смерти Мухаммада, когда *умма* столкнулась с необходимостью

выбора нового руководителя и проблемой преемственности такого руководства и стратегий ее легитимации. Если «праведные халифы» так или иначе утверждались консенсусом ее элиты, прежде всего в лице *мухаджиров*, то уже при Омеййадах возобладала тенденция превращения халифата в автократию (*мулк*), отнюдь не лишнюю, вопреки общераспространенному мнению, религиозной легитимации¹³.

В дальнейшем противостояние Омеййадам со стороны как шиитов, так и составлявших исламский мейнстрим (*джама'а*) кругов ревнителей религиозного благочестия, прежде всего в Хиджазе, обусловило формирование суннитской религиозно-политической доктрины и социальной этики как фактора, сдерживавшего произвол халифской автократии – как при Омеййадах, так и при Аббасидах. Значительную роль в закреплении основных принципов этой доктрины сыграла так называемая *Михна*, начавшаяся в период правления 'аббасидского халифа ал-Мамуна (813–833). Именно в период Михны со всей ясностью проявились выработанные к тому времени представления '*улама*' о статусе халифа и пределах его полномочий. Стоит отметить, что значительная часть '*улама*' (хотя и далеко не все из них), первоначально оказывавших серьезную поддержку 'Аббасидам в бытность их оппозиционным антиомеййадским движением, к моменту начала Михны находились в довольно жесткой, хотя и пассивной, оппозиции к правящей династии, пытавшейся навязать му'тазилитскую богословскую доктрину в качестве официальной ортодоксии. Именно такая позиция '*улама*' способствовала в конечном итоге возникновению по-своему уникальной ситуации, когда в исламе не сложилось церковной институции и официальной государственной ортодоксии¹⁴.

Более того, мусульманская правовая доктрина (*фикх*) в том виде, как она формировалась в VIII–IX вв., разрабатывалась не состоявшими на государственной службе частными лицами, которые к тому же нередко были оппозиционно настроены по отношению к этой самой власти. По меткому замечанию О.Г. Большакова, мусульманское право той эпохи было «по своему характеру ... более буржуазно, чем то общество, в котором оно действовало»¹⁵, а сформированный в рамках этой доктрины социальный идеал '*улама*' – «представляет своего рода бюргерскую утопию (выделено нами. – И. А.), знакомясь с ним, так и чувствуешь, что его примерял на себя торговец или зажиточный ремесленник, беспокоясь, чтобы ему нигде не жало»¹⁶. Одним из наиболее ярких примеров биографии такого свободного горожанина – торговца и улема – является жизнь Абу Ханифы¹⁷, однако наиболее радикальными выразителями политических

взглядов этой социальной группы были, конечно же, ханбалиты, чей духовный отец Ахмад б. Ханбал стал иконой антимутазитской фронды средних городских слоев халифата первой половины IX в.

В этой связи отнюдь не выглядит случайным, что после разрушения государственных институтов халифата в результате монгольского нашествия, вновь оказались востребованы ханбалитские социально-политические идеалы, которые было отошли в тень после неудачной попытки ал-Кадира утвердить их догматическую теологию в качестве нормативной ортодоксии, и были потеснены в сельджукскую эпоху подконтрольной государству системой организованного религиозного образования в медресе, опиравшейся по преимуществу на шафиитский мазхаб.

Одним из главных мотивов неоханбалитской политической мысли была критика династического автократизма мусульманских правителей с позиций шариата. Этому автократизму противопоставлялся раннеисламский социально-политический, в рамках которого *имам* рассматривался лишь как исполнитель божественного закона, толкуемого улемами, фактически ограничивающими безусловный произвол правителя. Наиболее подробно эти идеи были выражены в трудах Таки ад-Дина Ахмада Ибн Таймийи (1263–1328)¹⁸.

Ибн Халдун, однако, отличает такой «ислам улемов» от ислама Пророка и его сподвижников. Это отличие он проводит именно по линии *'асабийи*. Первые мусульмане – говорит Ибн Халдун – не получали знание *дина* из ученых трактатов, путем образования и воспитания. Их *фикх* основывался на том, что им было непосредственно дано Пророком. Авторитет Пророка (*су'дуд*) и сила их веры делала их не нуждающимися во внешнем императиве (*вази'*) в виде царской власти и т. п. Этот императив носил у них внутренний характер. С другой стороны, арабы, «по своей природе (*таби'ийийан*)» неспособные подчиняться какой-либо власти, могли признать над собой только сакральный авторитет, каковым в итоге и стал пророк Мухаммад.

По мысли самого Ибн Халдуна, очевидно, что «солидарность» (*'асабийя*), пусть и основывающаяся естественным образом (*таби'ийийан*) на кровнородственных связях, представляет собой несомненную морально-этическую ценность того же порядка, что и храбрость (*шуджжа'а*), «дерзость» (*ба'с*), свобода (понимаемая как независимость от установлений власти – *'адам му'анат ли-л-хукм*, «неподвластность»). В основе всего этого, на взгляд Ибн Халдуна, лежит в целом большая степень близости «пустынников» (*бадавийийин*) к добру вообще по сравнению с жителями городов (*ахл ал-хадар*). Сам мыслитель объясняет это исходя из исламской

концепции изначальной чистоты духовной природы человека (*фитра*), которая более свойственна *бадву* как наиболее ранней форме социальной организации (С. 161–175).

Отсюда следует, что в раннем исламе произошла конвергенция двух форм «солидарности» – кровнородственной («племенной», *'асабийя кабийлийя*) и религиозной (*'асабийя ал-ислам*). Однако «исламская *'асабийя*» оказалась недолговечной и уже при Омеййадах – в силу тех же природных причин, по которым арабы, будучи не в состоянии подчиняться кому бы то ни было, склонны тем не менее властвовать над другими – была трансформирована в автократическую монархию (*мулк*). При этом религиозная проповедь сохранила свое значение как мобилизующий фактор для новых асабийных групп, в частности для Аббасидов и Алидов¹⁹.

Таким образом, циклическая динамика Ибн Халдуна раскрывается как постоянно возобновляемый поиск подлинного авторитета, который в отсутствие пророка замещается выдвигаемым из среды самой асабийной группы патриархальным или харизматическим лидером, превращающимся в наследственного автократического правителя и исчерпывающего асабийу своей группы, что приводит к завершению цикла и создает условия для захвата власти новой асабийей. Неслучайно, что наследие Ибн Халдуна после долгого забвения оказалось востребовано в XVII–XVIII вв. в Османской империи, нуждавшейся в этот период в ретроспективной легитимации султанской власти (именно тогда, как показал В.В. Бартольд [1966а], была разработана в том числе идея о передаче халифата последними Аббасидами Селиму I).

Это представляется важным еще и потому, что сам по себе тюркский фактор в концепции Ибн Халдуна занимает специфическое место. Несмотря на то что *Китаб ал-'ибар*, введением к которой, собственно, и является *Мукаддима*, представляет собой изложение истории преимущественно арабского Магриба, Ибн Халдун, проведший наиболее продуктивную часть своей жизни в мамлюкском Египте, не мог не интересоваться и историей Машрика – Передней и Малой Азии и Ближнего Востока, находившихся в то время в значительной степени под властью тюркских династий. Более того, анализ концептуальной логики Мукаддимы показывает, что ее автор рассматривает тюрков как особый восточный инвариант универсального «кочевничества», отличный от хорошо известного ему арабо-берберского «бедуинства» Северной Африки. Отличие тюрков одновременно от арабов и берберов позволяет Ибн Халдуну отнести им в своей концепции исторического процесса особое, неочевидное с первого взгляда место.

Наиболее выдающейся чертой тюрков, обусловленной географическими условиями их происхождения, с точки зрения мыслителя, является особый тип генерируемой в их среде *'асабийи*, которая не подчиняется общей циклической закономерности подъема и спада в течение трех-четырёх поколений, обуславливающей, по Ибн Халдуну, рост и упадок династических государств. Тюркская *'асабийя* позволяет ее носителям не только завоевывать большие пространства, но и удерживать власть над ними в течение длительного времени, создавая тем самым то, что Ф. Бродель мог бы назвать «структурами большой длительности».

Однако автор Мукадимы не ограничивается отсылкой к географическому и климатическому детерминизму, идея которого блестяще и крайне подробно разработана им на базе беспрецедентного, как отмечал И.Ю. Крачковский, по своей систематичности обобщения материала арабо-мусульманской географической литературы²⁰. Ибн Халдун стремится выявить механизмы поддержания *'асабийи*, анализируя политическую практику известных ему тюркских династий, прежде всего Сельджуков, а также тюркских и черкесских мамлюков в Египте и Сирии (стоит отметить, что последних, как и их предшественников Аййубидов, несмотря на их нетюркское происхождение, Ибн Халдун рассматривает как клиентов тюркских династических домов и, таким образом, как органическую часть тюркского *политикума*). В этом отношении он делает важное наблюдение о постепенном ослаблении у Сельджуков института вазирата и выдвижении на первый план наместников (*наиб*), либо рекрутировавшихся из поступавших на военную службу рабов (по типу мамлюков), либо выдвигаемых из числа близких правящему дому семей и воспитывавшихся в военизированном духе в рамках института атабеков. В обоих случаях и те и другие оставались связанными с материнской династией отношениями покровительства (*вала, вилайат*) и вассальной зависимости.

Подобный механизм воспроизводства элиты с помощью постоянно возобновляемой *'асабийи*, основывавшейся уже не только на кровнородственной связи, но и на идее политической общности (также опиравшейся – что немаловажно – на религиозное рвение), способствовал устойчивому симбиозу «кочевой» по духу военно-аристократической верхушки тюркских династических правителей и городской культуры подвластных им народов. В условиях, когда *дар ал-ислам* находился под двойной угрозой – крестовых походов и Реконксты, с одной стороны, и монгольского нашествия – с другой – этот симбиоз, с точки зрения Ибн Халдуна, был важнейшим фактором сохранения исламской цивилизации как нормальной

формы человеческого общежития (*умран*), что позволяло мыслителю расценивать правление тюрок как проявление Божественной благодати, ниспосланной для сохранения ислама. В этом же контексте следует рассматривать и историческую встречу Ибн Халдуна с Тамерланом в 1401 г. в Дамаске. Вполне обоснованно опасаясь за свою жизнь, Ибн Халдун тем не менее не только добился амнистии мамлюкских пленных и гарантий личной безопасности, но и высоко оценил политическую мудрость и кругозор этого великого тюрко-монгольского правителя, возможно, увидев в нем также черты диалектического синтеза *бадва* и *хадара* в истории²¹.

Османская (и шире – тюркская) модель представляет интерес еще и потому, что в политической практике тюркских династий, начиная с Сельджуков, кажется, был найден специфический способ преодоления упадка династической *'асабийи*. Речь, как было отмечено выше, идет о создании своего рода «зонтичной структуры» династического патронажа, охватывавшей потенциально конкурентные асабийные группы и включавшей их в свою клиентелу. Собственно османская модель добавила к этому новый тип асабийной группы – объединение *гази*, первоначально опиравшееся на симбиоз османской племенной клиентелы с тарикатской структурой *бекташийя*, впоследствии стало пополняться новыми рекрутами в рамках системы *девширме*. Эти новые рекруты, мобилизовавшиеся, как известно, преимущественно из покоренных балканских христиан и получавшие статус «дворцовых рабов» (*капы кулу*), образовали впоследствии корпорацию янычар. На первый взгляд, янычарство было некоей новой стадией развития института мамлюков, однако примечательно, что с введением *девширме* собственно мамлюки не исчезли. Институт янычаров оказался как бы надстроен над продолжавшей существовать системой военно-административной мобилизации. При этом важной особенностью янычар была их интегрированность в практически гетеродоксную жестко дисциплинированную орденскую систему, генерировавшую свою особую *'асабийу* именно посредством этой дисциплины и замены кровнородственной связи духовным братством. Эта новая асабийя стала в итоге не только опорой правящей султанской династии (*османлы девлети*), но и, что особенно существенно, сумела подчинить себе *'улама*, бюрократически организовав их в некое подобие исламского «духовенства» во главе с аналогом первоиерарха – *шейхульисламом*. Важно отметить, что в результате всего этого впервые в исламской истории стала возможна сословно-иерархическая организация общества, где янычары (*ахл ас-сайф*) и духовенство (*ахл ал-калам*) составили две основные группы слу-

жилого сословия (*аскери*)²². Институционально это сословие было высшим по отношению к *ра'ийа*²³ – податному сословию, зависящему от государственного покровительства, к которому помимо крестьян-мусульман относились также объединенные в систему *миллетов* иноверцы (*зимми*). Подобная «модернизация» и универсализация традиционной системы патронажно-клиентельных связей, несомненно, способствовала размыканию ибн-халдуновского *'асабийного* цикла и созданию как бы «технического» механизма генерирования и постоянного возобновления *'асабийи*.

Примечания

- ¹ См.: *Lewis B.* What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response. N. Y.: Oxford University Press, 2002.
- ² См., например: *Бацеева С.М.* Историко-социологический трактат Ибн Халдуна Мукаддима. М.: Наука, 1965; *Игнатенко А.А.* Ибн-Хальдун. М.: Мысль, 1980; *Al-Azneh A.* Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study of Orientalism. L.: Third World Centre for Research and Publishing, 1981; *Idem.* Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation. Budapest: Central European University Press, 2003; *Simon R.* Ibn Khaldūn. History as a Science and the Patrimonial Empire. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2002.
- ³ *Simon R.* Op. cit. P. 225.
- ⁴ *Ibid.* P. 148–166; ср.: *Бартольд В.В.* Халиф и султан // Бартольд В.В. Соч.: В 9 т. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Наука, 1966. С. 15–78.
- ⁵ В данной работе текст основного сочинения Ибн Халдуна цитируется по изданию: *Ибн Халдун, 'Абд ар-Рахмāн.* Мукаддимат ибн Халдун. Тахкик дуктур Хамид Ахмад ат-Тахир. ал-Кāхира: Дар ал-Фаджр ли-т-Турās, 2004. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.
- ⁶ *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: Курс лекций. Л.: Изд-во ЛГУ, 1966. С. 9–10.
- ⁷ См.: *Коротаев А.В.* Происхождение ислама: социально-экологический и политико-антропологический контекст. М.: ОГИ, 2003. Фундированный ключевой литературой вопроса обзор политико-антропологического контекста эпохи, в которую разворачивалась проповедь Мухаммада, ложится в основание неоднозначной гипотезы социально-экологических причин сложения древнеарабского антигосударственного этоса.
- ⁸ *Бартольд В.В.* Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Бартольд В.В. Соч. Т. 6. С. 304.
- ⁹ См.: *Беляев Е.А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1966; *Негря Л.В.* Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V–VII вв. М., 1981.

- ¹⁰ См.: *Большаков О.Г.* История Халифата: В 4 т. Т. 1. Ислам в Аравии. М.: Восточная лит-ра, 1989. С. 92–94; *Уотт У.М.* Мухаммад в Медине. СПб.: Диля, 2007. С. 242–246.
- ¹¹ *Коротаев А.В.* Происхождение ислама... С. 23–36.
- ¹² См.: *Негря Л.В.* Указ. соч.; *Пиотровский М.Б.* Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам. Религия, общество, государство. М.: Наука, 1984. С. 19–27; *Он же.* Южная Аравия в раннее средневековье. Становление средневекового общества. М.: Наука, 1985; *Коротаев А.В.* Социальная история Йемена, X в. до н. э. – XX в. н. э. Вождества и племена страны Хашид и Бакил. М.: URSS, 2006; *Резван Е.А.* Исследования по терминологии Корана: сура, ‘абд (‘ибад) [Аллах], умма // Проблемы арабской культуры. Памяти академика И.Ю. Крачковского. М.: Наука, 1987. С. 219–231; *Он же.* Коран и его мир. СПб.: Петерб. востоковедение, 2001. С. 74–81.
- ¹³ См.: *Алексеев И.Л.* Khalīfat Allāh – Халиф [волею] Бога? К проблеме легитимации политической власти в халифате в эпоху Омеййядов // *Rah Islamica*. 2010. № 2 (5). С. 60–74.
- ¹⁴ *Nawas J.* A Reexamination of three current explanations for Al-Ma‘mun’s introduction of the Mihna // *International Journal of Middle Eastern Studies*. 1994. Vol. 26. P. 615–629; *Idem.* The Mihna of 218 A.H./833 A.D. Revisited: An Empirical Study // *Journal of the American Oriental Society*. 1996. Vol. 116 (4). P. 698–708.
- ¹⁵ *Большаков О.Г.* Средневековый город Ближнего Востока (VIII – середина XIII в.). Социально-экономические отношения. М.: Наука; ГРВЛ, 1984. С. 290.
- ¹⁶ *Большаков О.Г.* Средневековый арабский город // *Очерки истории арабской культуры V–XV веков*. М.: Наука, 1982. С. 205.
- ¹⁷ См.: *Батров (Батыр) Р.* Абу-Ханифа: жизнь и наследие: В 2 ч. Ч. 1 / Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. Н. Новгород; Ярославль: Медина, 2007.
- ¹⁸ См.: *Khan Q.* The Political Thought of Ibne Taymiyah. New Delhi: Adam Publishers, 2007; *Laoust H.* Essai sur les doctrines sociales et politiques d’Ibn Taimīya (661/1262–728/1328). Le Caire: IFAO, 1939; *Le Traité de droit public d’Ibn Taimīya* (traduction annotée de la Siyāsa shar‘īya de H. Laoust). Beyrouth: Institut français de Damas, 1948; *Laoust H.* La profession de foi d’Ibn Taimiyya. P.: Geuthner, 1986; *Маточкина А.И.* Религия и власть в воззрениях средневекового мусульманского законоведа Ибн Таймийи: Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2011.
- ¹⁹ *Simon R.* Op. cit. P. 152–160.
- ²⁰ *Крачковский И.Ю.* Арабская географическая литература. М.: Вост. лит-ра, 2004. С. 437.
- ²¹ См.: *Fischel W.J.* Ibn Khaldūn and Tamerlane: their historic meeting in Damascus, 1401 A. D. (803 A. H.): study based on Arabic manuscripts of Ibn Khaldūn’s “Autobiography”. Berkely: University of California Press, 1952. P. 149.
- ²² Само название которого говорит, по крайней мере на уровне концепта, о примате «меча» над «пером», т. е. собственно военного начала над бюрократическим.
- ²³ Букв. «пасомые», ср. с византийским церковным «паства».