



**Bulgarian
Numismatic
Journal**

НУМИЗМАТИЧНИ СВИДЕТЕЛСТВА ЗА РАННИЯ ИСЛЯМ

ПАВЕЛ ПАВЛОВИЧ

NUMISMATIC WITNESSES
ABOUT EARLY ISLAM

PAVEL PAVLOVITCH

DOI: 10.5281/zenodo.7750713



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

<https://bulgnj.com>

ISSN: 2815-4827

Нумизматични свидетелства за ранния ислям

Павел ПАВЛОВИЧ

Софийски Университет „Св. Климент Охридски”,
Катедра по Арабистика и семитология/ЦИЕК
ppavlovich@uni-sofia.bg
ORCID: 0000-0002-6725-5302

Numismatic witnesses about early Islam

Pavel PAVLOVITCH

Sofia University „St. Kliment Ohridski”,
Department of Arabic and Semitic Studies/CELS
ppavlovich@uni-sofia.bg
ORCID: 0000-0002-6725-5302

Abstract: The history of the Arabs and Islam in the 7th century CE is fraught with methodological challenges. Arabic written sources about this epoch began to be composed towards the middle of the 8th century CE at the earliest, under the influence of the early-Abbasid understanding of history as a means of political, religious, and ethnic legitimation. Non-Arabic sources about the 7th century are scant and equally biased: They present us with ideologically filtered descriptions of the conquerors, almost never going into detail about their beliefs and internal history. The absence of documentary evidence has recently turned the Islamicists' attention towards the numismatic and epigraphic sources. In this paper, I present aspects of the early-Islamic beliefs as reflected on coins struck during the period 650–700 CE. I argue that the early conquerors in Syria and Mesopotamia professed syncretic monotheism whose lineaments began to be defined during the second civil war (60–73/680–692). This war may be envisaged as a watershed between the newly instituted Islamic concepts, such as strict monotheism, the prophetic figure of Muḥammadun, and the caliph as God's vicegerent on earth, on the one hand, and the prewar era, which the later literary sources would conceive of as Islamic, on the other hand. To offset this ideologically driven reconceptualization, they will depict the prewar beliefs of the conquerors as “pre-Islamic” polytheism (Jāhiliyya) going back to the period before the first revelation to Muḥammadun in 610 CE.

Keywords: Numismatic evidence, Early Islam, Coins, Monotheism, Prophecy, Jāhiliyya



Изучаването на първото ислямско столетие (VII в. сл. Хр.) е сред най-големите главоблъсканици за критично настроените историци. Проблемът е преди всичко изворографски, но в неговото обсъждане често отекват политически мотиви, свързани с отношенията между арабските страни и Запада през колониалната и постколониалната епоха. В настоящата студия ще се спра на причините за оскъдицата от писмени извори за ранния ислям и ще разгледам възможността тя да бъде донякъде превъзможната чрез проучване на нумизматичните извори от епохата.

Обилната арабска книжнина за предислямската и ранноислямската епоха е свързана с две важни методологични ограничения. Първото е, че най-ранните изворови текстове се отнасят към средата на II в. по хиджра/VIII в. сл. Хр., което ще рече, че са съставени около столетие след смъртта на арабския пророк през 11/632 г. На второ място тези из-

вори не са се съхранили в оригинал. Това се отнася както за текстовете от II/VIII в., така и за много от изворите, записани през следващото столетие.

Добре известен факт е, че за прочутото „Житие на Пророка“, съставено от Мухаммад ибн Исхък (Медина, Багдад; поч. 150/767), съдим по текстовете на по-късни редакции. Най-разпространената и обемиста версия, изготвена от Ибн Хишъм (Египет; поч. 218/834), е достигнала до редактора си чрез посредничеството на Зийад ал-Бакка'й (поч. 183/799). Ибн Хишъм премахва от оригиналния текст много от известията за предислямската епоха, понеже ги намира за неуместни за пророческото житие. По същата причина той отстранява и част от поетичните позовавания. Обект на редакторска намеса става и другата версия на „Походите“, изготвена от куфиеца Ахмад ибн 'Абд ал-Джаббър ал-'Утәридй (поч. 272/885-886), който е получил преданието от своя съгражданин Йунус ибн Букайр (поч. 199/814–815). Версията на ал-'Утәридй е около една пета от редакцията на Ибн Хишъм (Raven 2006, 34), като при това се различава от нея в някои от сведенията – факт, който недвусмислено говори за обема и значимостта на извършените промени. Големият мюсюлмански историк Ибн Джарйр ат-Табарй (поч. 310/923) е получил части от произведението на Ибн Исхък чрез преданието на Салама ибн Фадл (Райй; поч. 191/806).

За да онагледим подхода на тримата редактори при събирането и пресяването на сведенията, нека се обърнем към техните варианти на преданието за раждането на арабския пророк. Според Ибн Хишъм веднага след като Пророка се родил, дядо му, 'Абд ал-Мутталиб „го отнесъл в [храма] Ка'ба“ (Ибн Хишъм 1937, 1:172). Според ал-'Утәридй и ат-Табарй 'Абд ал-Мутталиб „отнесъл детето при [идола] Хубал в [храма] Ка'ба“ (Ибн Исхък 1976, 22; ат-Табарй 1962, 2:157). Критерият на несъответствието подсказва, че версията на ал-'Утәридй и ат-Табарй отразява по-точно формулировката на Ибн Исхък. В началото на III/IX в. Ибн Хишъм явно изпитва неудобство да свърже Пророка с откровено езически ритуал, докато няколко десетилетия по-късно ал-'Утәридй и ат-Табарй не намират за нередно да говорят за почитта на 'Абд ал-Мутталиб към главния мекански идол. Промените в разказа за раждането на Пророка са показателни за развитието на ислямската представата за неговата безгрешност ('исма). Явно по времето на Ибн Исхък тя все още не съществува, но е вече утвърдена при ал-'Утәридй и ат-Табарй. Притеснението на Ибн Исхък от името на идола и породената от него редакция на текста подсказват, че египетският историк е съвременник на зараждането на концепцията за 'исма (Van Ess 1992, 405).

В областта на мюсюлманската юриспруденция най-ранните сборници с предания (хадйси) датират от втората половина на втори век по хиджра (767–815 г. сл. Хр.). И в този случай се наблюдават проблеми, свързани с по-късните редакции на тези трудове. Достатъчно е да споменем, че анализът на различните версии на сборника *ал-Му'атта*, свързан с името на ранния юрист Малик ибн Анас (Медина; поч. 179/795), дава основание на Норман Калдър да преразгледа традиционно възприетото датироване на произведението. Според Калдър става дума за сборник от хадйси, който е възникнал не в Медина през третата четвърт на II/VIII в., а в Кордоба след средата на трети век по хиджра (т.е. след 864 г.) (Calder 1993, 20–38).

Известните хадйсни сборници на 'Абд ар-Раззък (Сана; поч. 211/827) и Ибн Абй Шайба (Куфа; поч. 235/849) също са достигнали до нас в по-късни редакции. *Му'аннафът* на 'Абд ар-Раззък е предаден главно от Исхък ибн Ибрәхйм ад-Дабарй (поч. 285/898). Поради голямата възрастова разлика ад-Дабарй със сигурност цитира 'Абд ар-Раззък чрез посредник, най-вероятно баща си Ибрәхйм. *Му'аннафът* на Ибн Абй Шайба е съхранен в редакцията на кордовския разказвач (мухаддис) Бақй ибн Махлад (поч. 276/889). Дори прочутият сборник на Ахмад ибн Ханбал (Багдад; поч. 241/855) е дело на неговия син 'Абд Аллах (поч. 290/903).

Едва ли можем да се съмняваме, че липсата на оригинални произведения от II/VIII и началото на III/IX в. се дължи на особеностите на предаването на сведенията в мюсюлманската традиция. Най-вероятно нито Ибн Исхък, нито Малик ибн Анас, нито 'Абд ар-Раззък или Ибн Ханбал са оставили структурно и текстово завършени произведения. Текстовете кристализират през III/IX в. в хода на записването на устно предавания ма-

териал. Особеностите на предаването на *хадйсите* през ранните ислямски столетия ни изправят пред редица проблеми от методологично естество. Главният от тях е как да установим, че текстът на дадено предание за арабския пророк и неговите сподвижници действително възхожда към началото на VII в. сл. Хр.

Още Игнац Голдциер доказва, че голяма част от преданията са неавтентични. Те са формулирани и разпространени под влиянието на политически интереси, теологични представи и правни теории от II/VIII в., които биват представени като думи и дела на Пророка, само за да получат необходимата за утвърждаването им легитимност. Към основателната критика, на която Голдциер подлага съдържанието на мюсюлманските предания, Йозеф Шахт добавя критика на техните съобщителни линии (*иснāди*). *Иснādът* представлява последователността от разказвачи, които предават сведението от неговия първоисточник (нпр. Пророка) към по-късен събирач на *хадйси* (нпр. Мāлик ибн Анас). Шахт установява, че най-недостовърната част от *иснāда* се отнася тъкмо към I/VII в. По този начин литературните извори за арабския пророк и епохата на завоеванията се оказват съставени в голямата си част от тенденциозни предания, които нямат нищо общо с първото ислямско столетие.¹

Един от начините за преодоляване на методологичната безизходица, произтичаща от критичното преразглеждане на литературните извори, е историята на арабите и исляма през I/VII в. да бъде изучавана с помощта на обективните свидетелства на епиграфските и нумизматичните паметници. В следващите редове ще се спра на нумизматичните свидетелства за епохата. Става дума за монети, които арабите секат по модела на византийските солиди и фолиси и сасанидските драхми. Тези монети хвърлят светлина върху няколко важни аспекта от политическите и верските представи на завоевателите.

Единобожната вяра

Монотеизмът, въплътен в засвидетелстването (*шахāда*) „няма божество освен Аллах“, е главният догматичен стълб на исляма, без който са невъзможни и безсмислени останалите култови и ритуални аспекти на тази религия. Като произнесе тази фраза с характерната добавка „и Мухаммад“^{уи} е пратеникът на Аллах“, всеки би могъл да се приобщи към арабомюсюлманската общност. Единственото условие е засвидетелстването да отразява искреното намерение и вярата на произнасящия. Освен *шахāдата* ислямският монотеизъм намира недвусмислен израз в Корана. Забележителна е сура 112 „Пречистване на вярата“ (*ал-Ихлāс*):

Кул: Ху’а л-лāх^у ахад, аллāх^у с-смад, лам йалид йа-лам йу’лад йа-лам йакун ла-ху куфу’^{ан} ахад.

Каж: „Той е Аллах Единственият, Аллах Въждеденият, не е раждал, нито е раждан, нито има някой равен Нему“².

Според мюсюлманите единобожието се оформя още в епохата на Пророка заедно с останалите догматични стълбове на исляма. До каква степен нумизматичните паметници от VII в. сл. Хр. потвърждават това гледище?

Най-ранните арабски монети недвусмислено свидетелстват, че завоевателите са последователи на монотеистичен култ, който отъждествяват с вярата в Аллāх (Богът). Още от началото на петдесетте години на VII в. сл. Хр. на аверса на монетите се изписват изразите *би-см“ л-лāх* (в името на Аллах), *ли-л-лāх* (на Аллах), *би-см“ л-лāх“ л-малик* (В името на Аллах, Властелина), *би-см“ л-лāх“ раббй* (В името на Аллах, моя господ) и *би-см“ л-лāх“ л-’азйз* (В името на Аллах, Всесилния) (Hoyland 1997, 689–691, 694). Тези словосъчетания

¹ Относно теориите на Голдциер и Шахт вж. Павлович 2017, 152–169.

² Превод мой.

подсказват, че завоевателите засвидетелстват вяра в божество Аллах, което си представят като могъщ властелин.

Особено важни за разбирането на ранноислямската догма са седемте монети, които управителят на Фарс и Хозестан (Иран) ал-Хакам ибн Абї л-‘Ас сече през периода 56–58/676–678 г. На аверса на монетите е изписана фразата *Аллāх’ рабб’ л-х-к-м* (Hoyland 1997, 692). Хойланд огласова думата *л-х-к-м* като *ал-хукм* и я превежда „Бог е господарят на съда“. Същевременно той посочва, че във фразата има игра на думи (*pun*), породена от еднаквите консонантни очертания на името на управителя (*х^ак^ам*) и думата „съд“ (*х^укм*) (Hoyland 1997, 692). Според Хайдеман еднозначно става дума за името на управителя ал-Хакам ибн Абї л-‘Ас (Heidemann 2010, 164f.). Трудно е да се прецени кой от двата възможни прочита е по-точен, но забележката на Хойланд подсказва, че и той е склонен да приеме, че в случая е намесено името на управителя, макар че на преден план излиза есхатологичната представа за Бог като повелител на Съдния ден. Допускането на Хойланд би могло да бъде потвърдено от други предшестващи или съвременни надписи, които да свързват Аллах с представите за Страшния съд. Подобни свидетелства засега не са открити. Ако се съгласим с изводите на Шумейкър, че ранноислямската общност е очаквала Страшният съд да настъпи съвсем скоро, вероятно още докато Мухаммад е жив (Shoemaker 2012, 260–277), изразът *Аллāх’ рабб’ л-х-к-м* може да бъдат приет като възплъщение на подобно наситено есхатологично очакване.

Нумизматичните паметници от първите пет десетилетия на арабската ера свидетелстват за смътна монотеистична вяра, която гравитира около Аллах. Той е могъщ, милостив и милосърден, а човекът се възприема като божий раб и подчинено на Бог същество. Доколкото предикатите „милостив“, „милосърден“, „могъщ“, „властелин“ описват Аллах с езика на положителните категории, които не са характерни за апофатичното християнско богословие, можем да кажем, че още на този ранен етап арабите завоеватели имат теологични представи, които не съвпадат напълно със съответните вярвания на месопотамските християнски общности. Откъслечните нумизматични свидетелства не ни позволяват да направим заключение за религиозната идентичност на завоевателите през първите десетилетия след нахлуването им на север. Смътният им монотеизъм видимо не се отъждествява с конкретна пророческа фигура. Не е ясно дали между вярванията на завоевателите и местните религиозни традиции възникват идеологически напрежения и догматични сблъсъци.

Тази картина търпи коренна промяна в годините на втората гражданска война в исляма (60–73/680–692). Началото на размирната епоха е белязано от смъртта на Му‘ауййа ибн Абї Суфйāн през 680 г. Възшествието на неговия син Йазїд (упр. 60–64/680–683) се сблъсква с опозиция, която с оръжие в ръка въстава срещу властта на Умаййадите. Йазїд успява бързо да се справи с движението на хашимитския претендент ал-Хусайн ибн ‘Алї, който на 10.10.680 г. е убит близо до гр. Кербала в централен Ирак. Далеч по-опасни за умаййадската власт се оказват движенията на ‘Абд Аллāх ибн аз-Зубайр в Арабия (681–692) и Қатарї ибн ал-Фуджā‘а в Кирман, югоизточен Иран (689–699). И двамата се провъзгласяват за *амїр ал-му‘минїн* (повелител на правоверните), като застрашават властта на Умаййадите в течение на почти две десетилетия. В хода на противоборството въпросите на вярата играят роля, каквато не е засвидетелствана в предходните десетилетия на умаййадската власт. За това говорят обективните източници от последните две десетилетия на VII в. сл. Хр.

‘Абд Аллāх ибн аз-Зубайр започва да сече монети от свое име още през 62/681–682 г., но се провъзгласява за *амїр ал-му‘минїн* едва след смъртта на Йазїд ибн Му‘ауййа през 64/683 г. (Heidemann 2010, 166f.). На зубайридските монети първоначално се изписва генеричната фраза *би-см’ л-лāх* (В името на Аллах), но след 66/685 г. към нея започва да се добавя „Мухаммад^у е божият пратеник“ (Hoyland 1997, 694). На значимостта на тази добавка ще се спра в следващия раздел.

През 66/685–686 г. зубайридският управител на Басра и брат на ‘Абд Аллāх ибн аз-Зубайр Муṣ‘аб ибн аз-Зубайр, сече монети с легенда *муṣ‘аб ҳасб’-ху л-лāх* (Муṣ‘аб, доста-

тъчен му е Аллах) (Hoyland 1997, 694). В тази фраза за първи път прозират чертите на мюсюлманското верую, което ще провъзгласи строгия монотеизъм чрез израза „няма божество освен Аллах“. Изглежда че Зубайридите разглеждат използваните дотогава фрази като *би-см^а л-лāх* и *ли-л-лāх* като твърде необвързващи прояви на религиозна идентичност. Четири години по-късно, през 70/689–690 г., те сечат монети, чиято легенда гласи: *би-см^а л-лāх лā илāх^а иллā л-лāх^а ъхд^а-ху* (В името на Аллах, няма божество освен Аллах, Единствения) (Heidemann 2010, 167f.). По този начин за първи път е формулирано характерното за исляма единобожно верую. Поддръжниците на ‘Абд Аллāх ибн аз-Зубайр съзнателно противопоставят своето разбиране за монотеизма на съответните представи на други верски групи, чийто култ в представата на Зубайридите видимо допуска повече от едно божество. Бихме могли да допуснем, че подразбиращият се упрек е насочен срещу християните. По-интригуващ, но и далеч по-труден е въпросът дали Зубайридите нямат за цел да представят и Умаййадите като изповядващи култ, който е осъдителен от монотеистична гледна точка.

Стремеж към доктринално избистряне се наблюдава още от самото начало на хариджитския бунт под водачеството на Қатарī ибн ал-Фуджā’а в Кирман. През 69/688–689 г. в гр. Бешапур (югоизточен Иран) последователите на Қатарī сечат монети с легенда *лā хукм^а иллā ли-л-лāх^а* (Всеки съд принадлежи на Аллах), пред която е изписано *би-см^а л-лāх^а* (В името на Аллах). На монетата има и легенда на персийски, която гласи: *божий раб Ктри, повелител на правоверните* (Hoyland 1997, 695; Heidemann 2010, 168; Хайдеман датира монетата към 70/689–690 г.). Друга легенда, срещана върху някои хариджитски монети, гласи *би-см^а л-лāх^а ъалий^а л-амр* (В името на Аллах, повелителя на нещата) (Heidemann 2010, 169).

Хариджитското верую обикновено се свързва с позицията на хариджитите в битката при Сиффйн през 37/657 г. В това сражение халифът ‘Алї (упр. 35–40/656–661) приема предложението на своя умаййадски противник Му‘āййа за арбитраж (*тахкїм*). Тогава група недоволни от това решение последователи на ‘Алї се отцепват (*хараджў*) от неговата войска, заради което стават известни като „отцепилите се“ (ар. *хаўāридж*). Хариджитите провъзгласяват „Всеки съд принадлежи на Аллах“, чрез което заявяват мнението си, че единствено Аллах би могъл да отсъди в спора между ‘Алї и Му‘āййа. Назначаването на хора за арбитри според хариджитите е неправомерно присвояване на божествен прерогатив, което лишава и двамата противници от легитимност.

Трудно е да се каже дали хариджитското верую датира от 37/657 г. Името на халифа ‘Алї или факти от неговото управление не са засвидетелствани от нумизматичните източници. Қатарī ибн ал-Фуджā’а изглежда е първият хариджит, който сече монети. Основавайки се на литературните източници, Хотинг допуска, че лозунгът „Всеки съд принадлежи на Аллах“ препраща към спорове относно авторитета на писанието и устната традиция (Hawting 1978). Хариджитите в исляма, подобно на членовете на караитската секта в юдаизма, вярват, че единственият източник на закона е божие писание, докато извлечената от устни предания традиция (*сунна*) е несъпоставима с авторитета на божие слово. Макар че Хотинг не прави заключения за хронологията на хариджитското верую, той изтъква факта, че между хариджитите и Ибн аз-Зубайр първоначално са съществували близки отношения (Hawting 1978, 460f.). Връзките са прекъснати поради догматичен спор, в който Ибн аз-Зубайр настоява че източници на правен авторитет освен Корана могат да бъдат *сїрата* (житието) и *сунната* (традицията) на първите двама халифи Абў Бакр (упр. 11–13/632–634) и ‘Умар (упр. 13–23/634–644). Източниците на Хотинг отнасят спора към периода около убийството на третия халиф ‘Усмāн през 35/655 г., но не липсват сведения, че действителните връзки между хариджитите и Ибн аз-Зубайр датират от периода на общата борба срещу Умаййадите през 80-те години на VII в. сл. Хр. В този случай споровете между двете страни биха съвпаднали по време с появата на съответните догматични формулировки в нумизматичните извори.

В хода на изтощителната и оспорвана борба срещу Ибн аз-Зубайр, а сетне и срещу Қатарī ибн ал-Фуджā’а, Умаййадите правят важни стъпка към легитимирането на власт-

та си чрез употребата на общи за всички мюсюлмани религиозни символи. През 71/690–691 г. умаййадския управител на Басра, Халид ибн ‘Абд Аллāх, сече монети с легенда *би-см^и л-лāх^и, мухаммад^{уи} расул^у л-лāх^и* (В името на Аллах, Мухаммад^{уи} е божият пратеник) (Hoyland 1997, 695).

През 77/696 г. най-вероятно в Дамаск начева сеченето на новите имперски динари. За разлика от по-ранните образци, които са изработени по византийски модел, върху тях отсъстват всякакви човешки изображения (Heidemann 2010, 185). Сега и занапред върху монетите се изписват единствено сакрални фрази, заявяващи главните принципи на исляма. На аверса на новите динари е изписано: *лā илāх^а иллā л-лāх^у ѱахд^у-ху лā шарйк^а ла-ху, мухаммад^{уи} расул^у л-лāх^и арсала-ху би-л-худā ѱа-дийн^и л-хаққ^и ли-ѱузхира-ху ‘алā д-дийн^и кулл^и-хи* (Няма божество освен Аллах, Единствения, който няма съдружник. Мухаммад^{уи} е божият пратеник. Изпрати го с напътствието и истинната религия, та да го надмогне над всички религии). Легендата на реверса гласи: *Аллāх^у ахад, аллāх^у с-самад, лам ѱалид уа-лам ѱулад* (Аллах единственият, Аллах Възделеният, не е раждал, нито е раждан). През 79/698–699 г. прочутият с жестокостта си управител на източните провинции на Халифата ал-Хаджджādх ибн Йусуф (поч. 95/714) сече дирхами с подобна легенда.

Легендите на новите динари и дирхами недвусмислено свидетелстват за избистряне на религиозните представи на исляма. Спирайки се на фразата „не е раждал, нито е раждан“, Хайдеман отбелязва, че, като набляга на божествения суверенитет, тя е почти равностойна на отстъпка пред хариджитската идеология (Heidemann 2010, 186). Въпреки че подобно допускане може да е основателно, по-важно е вземем предвид, че полемичният заряд на фразата е насочен срещу представата за Иисус Христос като Бог Син, която класическата мюсюлманска догма отхвърля като многобожно съдружаване (*ширк*). В този смисъл реверсът на новите динари може да се разглежда и като продължение на заявления на аверса догмат, че Аллах няма съдружници (*лā шарйк^а ла-ху*). Неговата цел е да подчертае стриктното единобожие на исляма в противовес на езическото отпадане от вярата в единния Бог. Заедно с това трябва да отбележим, че единобожната декларация върви ръка за ръка със засвидетелстването на факта, че „Мухаммад^{уи} е божият пратеник“. Чрез това съпоставяне се изтъква ислямската представа за пророка като обикновено човешко същество, а не божи син. Немаловажно е твърдението, че Аллах изпраща Мухаммад^{уи} „с напътствието и истинната религия, та да го надмогне над всички религии.“ В него достатъчно ясно прозира мюсюлманската теологична представа, че ислямът е даден от Бог като коректив на предходните монотеистични религии, чиито представители са се отклонили от истинското единобожие и сега трябва да бъдат насочени обратно към него. Единственият път към същинския монотеизъм е приобщаването към исляма, който Аллах е поставил над всички религии.

Благословеният божи пратеник

Фактите от житието на арабския пророк са добре известни. Роден в Мека около 570 г. сл. Хр. от майка Амина (Вера) и баща ‘Абд Аллāх (Божий раб), Мухаммад^{уи} (Благословения) отрано остава сирак. Живее под опеката на чичо си, Абū Тāлиб, и се прехранва първо като пастир, а по-късно като търговец. През 610 г. сл. Хр. Мухаммад^{уи} получава първото откровение от Аллах в планината Хирā’ близо до Мека. Две години по-късно той започва да проповядва в родния си град Мека където остава до преселението (*хиджрата*) в Йасриб (Медина) през 622 г. През двадесетте години на VII в. Благословения встъпва в единоборство с езичниците от Мека, което довежда до няколко сражения, завършили с променлив успех. В края на същото десетилетие езичниците осъзнават, че борбата им срещу последователите на новата религия е безплодна и се съгласяват да приемат условията на Мухаммад^{уи}. В края на 629 г. той се завръща в Мека като победител. Животът му продължава още две години – през юни 632 г. Мухаммад^{уи} се разболява и скоро след това умира.

Литературният разказ за живота на благословения божи пратеник е повтарян с такава

настойчивост от поколенията мюсюлмански хронисти, че не оставя ни най-малко съмнение в историчността на събитията от 610 до 632 г. сл. Хр. Тъкмо този разказ дава повод на Ернест Ренан в края на XIX в. да възкликне, че за разлика от смътните евангелски притчи за живота на Иисус Христос, ислямът „е роден под ярката светлина на историята“ и „неговите корени са на повърхността“ (Renan 2000, 128f.). С оглед на недвусмислените свидетелства на литературните извори представата за Мухаммад^{yh} като божий пратеник (*расул Аллāх*) и пророк (*набий*) би трябвало да е засвидетелствана върху най-ранните образци от арабски монети.

Противно на тези очаквания, изразът „Мухаммад^{yh} е божият пратеник“ (Мухаммад^{yh} *расул* л-лāх) и дори самото име Мухаммад^{yh} не присъстват в обективните източници, датиращи от първите десетилетия на ислямската история. Както видяхме в предходния раздел, монетите, сечени през този период, се отличават с общи заявления, които могат да бъдат свързани с всяко монотеистично учение, но по никакъв начин не свидетелстват за съществуването на нюансирана верска идентичност.

Първите споменавания за благословения арабския пророк се появяват едва към средата на 80-те години на VII в. сл. Хр., което ще рече половин столетие след смъртта му през 632 г. Както и в случая с избистрянето на единобожните принципи на исляма историческият контекст на тези събития е непримиримата борба за власт между Умаййадите в Дамаск, Зубайридите в Арабия и хариджитите в югоизточен Иран.

Меканският халиф ‘Абд Аллāх ибн аз-Зубайр е представител на хашимитския род, към който принадлежи и Мухаммад^{yh}. Поради това представата за Благословения е засвидетелствана първо върху монети, сечени от представителите на зубайридската власт. Най-ранната монета от този вид сече в Бешапур (Иран) местният зубайридски управител ‘Абд ал-Малик ибн ‘Абд Аллāх ибн ‘Амир през 66–67/685–687 г. (Hoyland 1997, 694; Heidemann 2010, 167). Легендата на монетата гласи *би-см* л-лāх^h мухаммад^{yh} *расул* л-лāх^h (В името на Аллах, Мухаммад^{yh} е божият пратеник).

Според Луц Илиш през 70/689–690 зубайридските власти в Куфа секат сребърни дирхами по сасанидски образец, на чийто аверс пред изображението на *шāхāншāх* откриваме надписа „Мухаммад^{yh} е божият пратеник“. По краищата на аверса за първи път е изписан мюсюлманският символ на вярата (*шахāда*): *би-см* л-лāх^h *лā* илāх^a иллā л-лāх^y *йахд^y-ху* (В името на Аллах, няма божество освен Аллах единствения) (Ilisch 2007). Пак през 70/689–690 г. в Кирман, който по онова време се намира под властта на хариджитите, се секат драхми с надпис на пахлави: „Мухаммад е божият пратеник“ (Heidemann 2010, 168).

Умаййадите в Дамаск не закъсняват да отговорят на идеологическото предизвикателство, отправено от Зубайридите и хариджитите. През 72/691–692 г. халифът ‘Абд ал-Малик ибн Мар’уан (упр. 65–86/685–705) разпорежда сеченето на дирхами по тогавашния сасанидски образец: на аверса е изобразен *шāхāншāх*ът, а на реверса – зороастрийският олтар на огъня и двама жреци. Подобно на зубайридските дирхами от 79/689–690 г. от дясната страна на *шāхāншāх*а Умаййадите изписват легендата „Мухаммад^{yh} е божият пратеник“. За разлика от Зубайридите те все още не разширяват фразата „В името на Аллах“ с добавката „няма божество освен Аллах, единствения“. Вероятно през 73–74/691–694 г. Умаййадите секат златни динари, върху чийто реверс изписват: „Няма божество освен Аллах, единствения. Мухаммад^{yh} е божият пратеник“.

Нумизматичните паметници свидетелстват, че представата за Мухаммад^{yh} като пророк на арабите и мюсюлманите намира своето най-ранно въплъщение в монетите, сечени от представители на зубайридската опозиция през втората половина на осемдесетте години на VII в. сл. Хр. Чрез това нововъведение Зубайридите, които са от рода на Пророка, потвърждават своето право да управляват империята. Малко по-късно, в началото на деветдесетте години на VII в. сл. Хр., изразът „Мухаммад^{yh} е божият пратеник“ е възприет и от Умаййадите в Дамаск. С победата им над Зубайридите изразът се утвърждава като водещ принцип на мюсюлманската религиозна идентичност.

Хариджитите, които враждуват както с Умаййадите, така и с последователите на ‘Абд Аллāх ибн аз-Зубайр, също признават Мухаммад^у за божи пратеник. Същевременно те изписват върху монетите си легендата „Всеки съд принадлежи на Аллах“, като по този начин, подобно на Зубайридите, изразяват своето учение, според което върховната власт и правото на решение в делата на мюсюлманите принадлежат на Аллах. Хариджитското верую ни изправя пред важен въпрос. Доколко фразата „Всеки съд принадлежи на Аллах“, която може да се възприеме и като „Всяка власт принадлежи на Аллах“, чрез наблягането върху божия суверенитет не представлява различен поглед върху личността и пророчеството на Мухаммад^у? Дали, формулирано по този начин, хариджитското верую няма за цел да подчини човешкия авторитет на божия пратеник на божие то всевластие? Или, напротив, дава израз на представата за Благословения като възплъщение на божественото естество? Тези въпроси извеждат на преден план един съвсем неочакван проблем. Кой е Мухаммад^у, за когото говорят зубайридските и хариджитските монети? Нумизматичните извори не дават отговор на този въпрос, но разпространеното по онова време монофизитство не бива да бъде изключвано като източник на влияние.

Повелителят на закрилниците

Нумизматичните извори не съдържат никакви сведения за епохата на т. нар. Праведен халифат (11–40/632–661), най-вероятно защото в този период все още не съществува арабско монетосечене. С идването на първия умаййадски владетел, Му‘а‘иййа ибн Абй Суфйāн (упр. 41–60/661–680), в обективните извори се появява титлата *амйр ал-му‘минйн*, но никъде не е засвидетелствана титлата халиф. Предприетите от Кроун и Хиндс проучвания на литературните извори се намират в явно противоречие със сведенията на обективните извори. Според първите титлата *халифат^у ли-л-лāх* (божи наместник) се появява още по времето на третия халиф ‘Усмāн ибн ‘Аффāн и намира достатъчно широко разпространение при Умаййадите (661–750) (Crone, Hinds 1986, 6–11). Според вторите такава титла не съществува през преобладаващата част на седмото столетие. Как можем да обясним това противоречие?

Хайдеман отбелязва, че до края на петдесетте години на VII в. сл. Хр. Византия продължава да изнася монети към своите бивши провинции, попаднали под властта на арабските завоеватели (Heidemann 2010, 152f.). Същевременно до около 670 г. сл. Хр. монетарници, разположени в Сирия и северна Месопотамия, сечат местни имитации на византийските фолиси (Heidemann 2010, 155). Това подсказва, че населението и арабската управа в тези земи продължават да възприемат Византия като суверен. Доколкото ислямската религиозна догма по онова време се намира в зачатъчно състояние, а завоевателите надали са заинтересувани от теологични диспути, можем да допуснем, че византийските претенции за суверенитет най-малкото не се натъкват на организирана идеологическа съпротива. В началото завоевателите се задоволяват с фактическото управление на завоюваните територии, където запазват съществуващите институции и монетна система (Heidemann 2010, 153f.). Хайдеман сочи, че при ранните Умаййади постепенно се заражда идеята за създаване на световна арабска империя с център в Константинопол. Като свидетелство за това той изтъква последователните обсади на византийската столица през втората половина на VII в. сл. Хр., традиционните връзки между араби и византийци, които са установени далеч преди епохата на завоеванията и вдъхват на арабите респект към византийската имперска идея, както и един апокалиптичен *хадйс* от сборника на ал-Бухārй (поч. 256/870), според който денят на Страшния съд няма да настъпи преди мюсюлманите да превземат Константинопол (Heidemann 2010, 154f.).

Ако приемем заключенията на Хайдеман за исторически обосновани, титлата *амйр ал-му‘минйн* става обяснима в контекста на формалната субординация между централното правителство в Константинопол и ранните арабски завоеватели в Месопотамия, Сирия и Египет. Арабския *амйр* (повелител) получава власт над своите поданици (*му‘минйн*), досущ както варварските царе в западна Европа получават власт над съответното племе, като формално признават върховната юрисдикция на владетеля на Източната римска

империя. С оформянето на ислямската имперска идеология повелителят постепенно отстъпва място на божия поставеник на земята (*зилл' л-лāх' 'алā л-ард*), който приема титлата „халиф“.

Дотук умишлено не превеждах титлата *амйр ал-му'минйн*, но сега е време да се спра на този важен въпрос.

Лексикалното значение на преходния глагол *āмана*, от който е производна думата *му'мин* (мн. ч., И.П. – *му'минун*, В.П. и Р.П. – *му'минйн*), е „осигурявам закрила“, „предоставям сигурност“, „давам спокойствие“ с възможно деноминативно значение „насочвам се към състояние на сигурност и спокойствие (*амн*)“. Деятелното причастие *му'мин* означава както „закрилник“ така и някой, който търси закрила; страдателното причастие *му'ман* означава получател на закрила. Глаголното съществително *иймāн* има значението на даване, но и търсене на закрила.

В значението си на „осигурявам закрила“ глаголът *āмана* е употребен в Коран 106:3–4:

Фа-л-йа 'буд' рабб³ хāза л-байт' л-лазй ат' ама-хум мин джу'ин' йа-āмана-хум мин хайф.

Нека служат на Господа на този Дом, който им даде храна срещу глада и сигурност срещу страха³.

В Коран 9:6 откриваме име за място, производно на корена 'м-н:

Йа-ин ахад'ун' мин ал-мушрикйн стаджāра-ка фа-аджир-ху хаттā йасма 'а калāм⁴ л-лāх' сумма блиг-ху ма 'ман⁴-ху зāлика би-анна-хум қайм'ун' лā йа қал'ун.

И ако те моли за защита някой от съдружаващите, защити го, та да чуе той Словото на Аллах! После го заведи на безопасно за него място! Това е, защото са хора незнаещи⁴.

Подобен смисъл може да бъде разчетен и в Коран 9:61:

Йа-мин-хум аллазйна йу'з'уна н-набийй⁵ йа-йак'ул'уна ху'а узн'ун', қул узн' хайр'ин' ла-кум, йу'мину би-л-лāх' йа-йу'мину ли-л-му'минйна йа-рахмат'ун' ли-л-лазйна āман' мин-кум йа-л-лазйна йу'з'уна рас'ул⁵ л-лāх' ла-хум 'азāб'ун' алйм.

Сред тях са онези, които обиждат Пророка и казват: „Той е ухо [що слухти]!“ Кжи: „Ухо за ваше добро!“ Дири закрила при Аллах и дава закрила на онези, що я дирят, и е милост за онези от вас, що дирят закрила; а онези, що обиждат пратеника на Аллах, за тях има болезнено мъчение⁵.

За разлика от предложения от мен превод Теофанов превежда *йа-йу'мину ли-л-му'минйна* като „и вярва на вярващите“, видимо приемайки, че в случая *йу'мину* означава доверие, а не вяра от същия вид, който човекът изповядва по отношение на Бог. Такъв вид доверие ни подвежда към представата за доверяване и осигуряване, докато предлогът *ли-* (за) подсказва, че действието се извършва в полза на *му'минун*. Но доверието и сигурността се дават на *му'минун* не направо от Бог, а чрез посредничеството Пророка. Дирейки закрила при Аллах, Пророка я осигурява и на останалите дирещи. По този начин знаменията съгражда йерархия, в която Аллах е върховният закрилник, а Пророка чрез застъпничеството си пред Аллах осигурява закрила на своята общност⁶.

Значението на търсене и даване на закрила и спокойствие ни посочва пътя към разби-

³ Превод Цв. Теофанов.

⁴ Превод Цв. Теофанов.

⁵ Превод мой.

⁶ За връзката на термина *иймāн* с представите за Аллах и Пророка вж. Bravmann 1972, 28–29.

рането на корена *’м-н* и неговите производни в речта на завоевателите от VII в. сл. Хр. Сигурността (*амн*), която предоставят на населението в завоюваните земи на Месопотамия и Сирия, е концептуално производна на представата за закрилата (*джи’ър*) в предислямска Арабия, открита чрез глагола *истадж’ара* (моля за защита) и връзката му с *ма’ман* (безопасно място) в Коран 9:6. Човекът в предислямската епоха разполага със закрилата на своя род или, в случай че бъде лишен от покровителството на рода си, търси закрила чрез обръщането към друга кръвнородствена група (*истидж’ара*). Същевременно според Бравман в представата на древните араби с термините *му’мин* (сигурен) и *мутма’инн’ л-қалб* (уверен в себе си) се означава онзи, който понася с твърдост превратностите на съдбата (Bravmann 1972, 31). На такъв човек се осланят всички останали; чрез него те черпят увереност в самите себе си. Ако се запитаме за начина, по който се постига *амн*, на преден план излиза друга важна концепция на древните араби, свързана с преселението (*хиджра*). Тя е загатната в Коран 106, където пътуването (*рих’ла*) през зимата и през лятото е поставено редом с представата за даване на закрила (*’амана-хум*). Въпреки че Бравман не формулира подобна хипотеза, оставяйки в контекста на разсъжденията му, може да допуснем, че в хода на номадското преместване от близкото към далечното, което е тясно обвързано с представата за издръжливост (*сабр*) пред изпитанията на природната и човешката среда, бедуинът развива особено усещане за сигурност (*амн*). Порождено от прекеждията на постоянното скиталчество, то е изострено чувство за лично и родово достойнство както и за героична самостоятелност в посрещането на превратностите на съдбата. Ислямът въвежда представата за Аллах като творец и господар на човека и неговата съдба, в контекста на която чувството за самостоятелност придобива отрицателен смисъл. То се превръща в надменна самоувереност в силите на индивида (*истиғн’а*). С постепенното отдалечаване от секуларната представа за *амн* се развива концепцията за *ийм’ан* като „навлизане в състояние на сигурност чрез Бога“ (Дюлгеров 2018, 209).

Щом като по време на завоеванията думата *му’мин* означава „закрилян“, „закрилящ“ и „търсещ закрила“, как тогава да преведем титлата *ам’ир ал-му’минийн*? Чий повелител е предводителят на арабските завоеватели през VII в. сл. Хр.? Подразбира ли тази титулатура съществуването на догматично обособена религиозна идентичност, която осъзнато се противопоставя на юдаизма и християнството?

Според Фолкер Поп теологичната интерпретация на *ам’ир ал-му’минийн* като „повелител на правоверните“ е дело на мюсюлманската книжовна традиция от VIII–IX в. сл. Хр. На ранния етап от скъсването на арабите с техните византийски и сасанидски покровители все още не съществува теологично възприемане на историята, а завоевателите налагат своята власт, спазвайки традиционните си разбирания за авторитета и законността. По този начин *ам’ир ал-му’минийн* е „повелител на онези хора, които осигуряват закрила в подвластната им територия в смисъла на арабския племенен закон, и чрез това най-общо казано прилагат „справедливостта“ (Pop 2010, 29).

Фред Донер смята, че терминът *му’мин* означава „вярващ“ (*believer*), но го натоварва с различен от по-късния смисъл. Като се основава на преброяване, според което терминът *му’мин* е употребен в Корана над 1 000 пъти срещу 75 употреби на *муслим*, Донер изтъква, че на ранния етап от развитието на новата религия нейните последователи се самоидентифицират като *му’минун* (Donner 2010, 57f.). Характерни особености на „движението на *му’минун*“ според Донер са монотеизмът, очакването на Съдния ден, пророчеството, писанието, както и личното и груповото благочестие, въплътено в определени ритуали (Donner 2010, 57f.). Позовавайки се предимно на Корана, Донер заключава, че на първоначалния етап от развитието на общността си *му’минун* не гледат на себе си като на религиозна група, стриктно обособена от останалите монотеистични вярвания в Арабия и Близкия Изток. В понятийните рамки на термина *му’мин* се включват християните и юдеите, които вероятно биват разглеждани като част от една по-широка монотеистична общност, включваща и арабските *му’минун* (Donner 2010, 68–74). Оформянето на ислямската догматична система Донер свързва с периода след края на втората гражданска война (680–692), когато дотогавашните *му’минун* се обособяват като самостоятелна религиоз-

на общност и стават известни като *муслимун* (мюсюлмани) (Donner 2010, 194–226).

Според теорията на Донер *амър ал-му'минин* означава повелител на всички монотеисти и възплъщава екуменизма на ранната „общност на правоверните“. Интерпретацията на Донер, както впрочем и тази на Поп, не противоречи на свидетелствата на нумизматичните паметници. Недостатъкът ѝ е в това, че Донер се осланя почти изключително на Корана, без да отчита трудностите в датирането на този документ и вероятността той да е съставен от различни по своя регионален, конфесионален и исторически произход перикопи⁷. От друга страна прочитът на *амър ал-му'минин* като „повелител на закрилниците“ отчита както базовото значение на корена *’м-н*, така и значимостта на древноарабската представа за закрилата, която със сигурност е извървяла продължителен път на трансформация, преди да се превърне в концепция за вярата (*иймън*) в Бога закрилник (*ал-му'мин*).

Титлата „халиф“ е по-късна от *амър ал-му'минин*. За първи път за „халиф“ се споменава на сребърни дирхами и дребни медни монети (ар. *фалс*) от халифството на ‘Абд ал-Малик ибн Мар’уан (упр. 65–86/685–705) (Heidemann 2010, 176–177). Забележително е, че в най-ранната си форма титлата гласи *халифат’ л-лâх* (божи наместник), а не *халифат’ расул’ л-лâх* (наследник на божия пратеник).

Появата на титулатурата *халифат’ л-лâх* заедно с по-ранната *амър ал-му'минин* свидетелства за оформянето на ислямската представа за божествения произход на властта. В хода на доктриналното избистряне, последвало втората гражданска война, управникът, оставайки повелител на завоевателите закрилници на покореното население, става и владетел по силата на божие правоимощие. Подобна идеологическа трансформация сочи, че „закрилниците“ вече се осъзнават като обособена верска група. Тя също подсказва, че преводът на *му'минун* като „правоверни“ отразява по-късен етап в оформянето на религиозните представи на исляма. Синкретичната религиозна самоидентификация на завоевателите през първите десетилетия от арабската ера надали е свързана с упоредено учене за вярата (*иймън*) и нейните последователи (*му'минун*). За разлика от това наследените от предислямската епоха представи за закрилата (*джи’ър*) и търсенето на безопасност (*амн*) със сигурност оказват значително влияние върху мисленето и политическото поведение на завоевателите през първите десетилетия след нахлуването им в земите на северна Арабия и Месопотамия.

Арабската ера

Според традиционната представа на исляма летоброенето според преселението на Благословения божий пратеник от Мека в Медина (*хиджра*) през 622 г. сл. Хр. е въведено от втория халиф ‘Умар ибн ал-Хаттаб (упр. 13–23/634–644) (Ат-Табарй 1962, 4:38–9). Проучванията на литературните източници разкриват многобройни противоречия в датирането на събитията, спадащи към историята на ранния ислям⁸. Невъзможността от изработване на последователна хронология на епохата навежда Албрехт Нот на заключението, че „въвеждането на точно стандартно летоброене е представлявало драматично нововъведение, а преобладаващата част от преданията, които препращат към епохата на ранния ислям, в началото не са били датирани по *хиджра*, или пък са били датирани единствено по отношение на някакво друго събитие“ (Noth 1994, 42).

Свидетелствата на нумизматичните източници подсказват, че предположението на Нот е основателно. Веднага след възшествието си през 680 г. Йазид ибн Му’аиййа (упр. 60–64/680–683) сече монета с надпис „Първа година на Йазид“. Тази хронология, която не придобива широко разпространение, препраща към общоизвестната практика за отброяване на годините от началото на управлението на владетеля. В източните провинции

⁷ Донер е наясно с тези проблеми (Donner 2010, 53–56), но предпочита да не ги включва като коректив на своя анализ.

⁸ По въпроса вж. Shoemaker 2012, 99–106 и цитираните от него трудове.

монетите са привързани към ерата на последния сасанидски *шāḫānshāḫ* Йаздегерд III (упр. 632–651). Монети, датирани според тази ера, се секат в течение на цяло десетилетие след смъртта на Йаздегерд III, като често на тях се посочва XX година от ерата на Йаздегерд (т.е. годината на неговата смърт), независимо, че са сечени години по-късно. Около 653 г. умаййадските власти в Басра започват да се секат монети, датирани според арабската ера (Heidemann 2010, 163), но широката ѝ употреба на арабските монети настъпва едва след 671 г. сл. Хр. (Heidemann 2010, 164).

Важно е да се има предвид, че въпреки че началото на арабската ера съвпада с 622 г. сл. Хр., нито нумизматичните, нито епиграфските извори от VII в. ср. Хр. я отъждествяват със събитие, наречено „хиджра“. Като начало на мюсюлманския календар преселението на Мухаммад^{уи} от Мека в Медина бива възприето през II/VIII в. под влияние на ранната аббасидска представа за историята на исляма. Концепцията за хиджрата е значима още в предислямската епоха, но по начин, който се отличава от по-късното ислямско виждане за единственото по рода си преселение на Благословения от родния му град в града на убежището. В своето проучване на предислямския номадски светоглед Бравман отбелязва значимостта на близкото (*дунйā*) и далечното (*бу ‘д*) в представите на бедуините, за които установяването в една местност е равнозначно на покваряващо скъсване с традиционните номадски ценности. Противно на това отдалечаването, съчетано с предизвикателствата на природната и човешката среда, е от особена важност за бедуина. Неговата природа е стремежът към далечното, който подлага на изпитание човешката издръжливост, като по този начин се превръща в средоточие на представите за героичното, но и в начин за сдобиване със сигурност и прехрана (Bravmann 1972, 32–38)⁹.

Когато през тридесетте години на VII в. арабите нахлуват в Месопотамия, давайки начало на широкомащабен конфликт с двете велики сили на епохата, Византия и Сасанидската империя, преместването (*хиджра*) към противниковите територии се обвързва тясно с представата за войната в името на вярата (*джихād*). Двата термина са употребени в общ контекст в редица коранични стихове (Crone 1994, 354–355). Текстовете на арабската литературна традиция, които се отнасят към времето на ранния ислям, на свой ред потвърждават съществуването на такова семантично преплитане. Завоеванията се мислят като преселения (*хиджри*); местностите, към които се насочват завоевателите, се наричат *дār^у л-хиджра* (дом на преселението); присъединяването към новата общност също се разбира като *хиджра* (Crone 1994, 362, №№46–48, 363 №51). Същевременно новата представа за преселението се противопоставя на бедуинските ценности (Crone 1994, 361, №№39–42). Завръщането към традиционния номадски живот в пустинята (*та ‘арруб ба ‘д^а л-хиджра*) се осъжда като предателство на новата общност (Crone 1994, 356, №4; 360, №32); извършването на *хиджра* само заради сдобиването с материални блага, така характерно за преселенията на номадите, сега е идеологически неприемливо (Crone 1994, 360, №30–31). За значимостта на концепцията за *хиджрата* в представите на арабите през VII в. сл. Хр. свидетелстват и редица съвременни на завоеванията християнски източници, които наричат завоевателите „мухаджири“ (*magaritai*, *mahgre*, *mahgraye* и *mōagaritai*) (Crone 1994, 359, №№21, 25–26; 360, №35; 361, №37; 362, №44).¹⁰

Кроун критикува изследвачи като Маделунг и Донер, които отстояват мнението, че още по времето на Пророка задължението за *хиджра* е било отменено, след което Умаййадите са го възстановили, а по-късно, най-вероятно при Аббасидите, „класическата“ концепция за прекратяването на *хиджрата* и уникалното преселение на арабския пророк от Мека в Медина е възтържествувала окончателно (Crone 1994, 372f.). След като анализира обстойно различните групи от предания, които говорят за историческото развитие

⁹ За дихотомията бедуинство–уседналост вж. задълбоченото изследване в Теофанов 2004, 34–84.

¹⁰ Според Кроун и Хиндс терминът *мухаджирūн* може би е свързан с генеалогичната легенда за произхода на арабите от връзката на Авраам с робинята Агар (ар. Хаджар) (Crone, Cook 1977, 8f.). Струва си да обърнем внимание, че в българския език думите „агарянец“ и „агарянин“ представляват пейоративни означения за мюсюлманин.

на представата за *хиджрата*, Кроун заключава, че по времето на Пророка едва ли е била въведена забрана за продължаване на *хиджрата*. Следователно няма как тя да е била първо преустановена, а сетне възобновена от умаййадските и аббасидските владетели на империята. Кроун отбелязва, че отворената концепция за *хиджрата* е преобладавала през целия умаййадски период, доколкото през тази епоха на постоянни завоевания *хиджри* „затворена“ концепция не е могла да съществува. Затварянето на концепцията за *хиджрата* настъпва едва със затихването на завоеванията през II/VIII в. Основната цел на новата представа за преселението е да издигне статута на Мека като посока на военните начинания на Мухаммад и символ на мюсюлманската идентичност (Crone 1994, 384).

За жалост Кроун не повдига въпроса за летоброенето по *хиджра*, което е несъмнената кулминация на затворената концепция за преселението. Защо литературните източници твърдят, че *хиджрата* е затворена през 630 г. сл. Хр., докато за начало на летоброенето в исляма се приема *хиджрата* от 622 г.? Каква е причината, когато говорим за *хиджра*, под този термин да разбираме уникалното преселение на Мухаммад^{yh} от Мека в Медина? За отправна точка можем да приемем наблюдението на Кроун, че литературните извори се интересуват преди всичко от преместването на Пророка между Мека и Медина, което превръщат в неповторимо събитие, продължило от *хиджрата* на Пророка към Медина през 622 г. до победоносната му „контрахиджра“ обратно към Мека в края на 629 г. Началото на този уникален процес явно е от особено значение за привържениците на затворената концепция за *хиджрата*, които го избират за първоначален момент в ислямското летоброене.

Подобно обяснение, което стеснява представата за *хиджрата* като период (622–629) до *хиджрата* като уникален исторически миг (622 г.), не е лишено от недостатъци. Проблем е загадъчното преселение на мюсюлманите в Абисиния, което според литературните извори предхожда със седем години *хиджрата* от Мека в Медина. Защо тъкмо тази първа по рода си *хиджра*, в която мюсюлманите досущ като Мойсей и неговите последователи прекосяват Червено море, не е избрана за начало на отброяване в ислямския календар? На този въпрос е трудно да се намери еднозначен отговор. Ключът към разгадката може би се крие в твърдението на литературните извори, че Пророка не е участвал в това преселение. Не го е сторил, защото „*хиджрата*“ на Мойсей приключва с неговата смърт преди навлизането в Обетованата земя (Библия, Числа, 20:12). За разлика от Мойсей сакралноисторическият разказ отрежда на Мухаммад^{yh} да доживее до тържеството на своята религия, поради което той може да участва само в такова преселение, което не води до същите последици като Мойсеевия аналог. Така се заражда историята за уникалната *хиджра* от Мека в Медина, която бележи началото на пътя към победата над езическата партия, оглавявана от меканския „фараон“ Абӯ Суфйāн.

Тук трябва да отбележим, че съществуват предания за още една *хиджра* преди *хиджрата*. През 619 г., скоро след смъртта на своя закрилник Абӯ Тāлиб и отказа на новия хашимитски старейшина да му предостави закрила, Пророка се опитва да се пресели в гр. ат-Тā'иф на два дни път (66 км.) югоизточно от Мека. Таифците гледат с лошо око на този опит и прогонват Благословения като натрапник. Провалът на това начинание е сакралноисторическа загадка. Във всеки случай неуспехът го обрича на пренебрежение от страна на по-късните мюсюлмански историци, които дори не го удостояват с названието „*хиджра*“.

Сведенията на литературните извори за мюсюлманското летоброене през VII в. сл. Хр. донякъде хармонират със свидетелствата на обективните извори. Арабите не работят с представата за уникалната *хиджра* на Пророка от Мека в Медина. *Хиджрата* се свързва най-вече с процеса на завоеванията. Участието в нея представлява важен идентификационен признак или дори етноним на арабите завоеватели (*мухāджирūн*), чрез който те противостоят както на неарабското население в завоюваните територии, така и на традиционните номадски ценности на предислямската епоха. Със затихването на завоеванията през VIII в. сл. Хр. се оформя новата представа за *хиджрата* като единственото по рода си преселение на Мухаммад^{yh} от Мека в Медина. Утвърждаването на затворената концеп-

ция за хиджрата позволява тя да се превърне в начало на арабското летоброене. С какво първоначално събитие е обвързан арабският календар, преди затворената концепция за хиджрата да хвърли своята сянка върху него, засега е невъзможно да се установи. Изразът „лето от повелята на закрилниците“ (*санат^у қадā^и л-му'минийн*), използван в ранни арабски папируси (Hoyland 1997, 690), подсказва, че става дума за събитие от несъмнена военнополитическа значимост.

Заклучение: Изтласканата джахилийя

Между историческата книжнина на исляма и обективните свидетелства на нумизматичните извори за арабските завоеватели в Месопотамия през VII в. сл. Хр. съществуват множество несъвпадения, които подсказват, че събитията от този ключов период все още не са осветени от „ярката светлина на историята“. Макар и откъслечни, нумизматичните свидетелства за ранната история на завоевателите ни подвеждат към редица заключения, които не се припокриват с пространните литературни описания, завещани от бащите на арабоислямския историопис.

Историята на арабските завоевания е относително еднозначна. Не подлежи на съмнение, че през тридесетте години на VII в. сл. Хр. в земите на Византия и Сасанидската империя нахлуват номади от юг. Възползвайки се от слабостта на двете империи, породена от продължителния конфликт помежду им и упадък на арабските васали по южните им граници, завоевателите успяват да съкрушат Сасанидите и да откъснат от Византия северноафриканските и голяма част от малоазиатските ѝ владения. Ако тези събития, засвидетелствани от представителите на официалната византийска историография и авторите на църковна книжнина, са недвусмислени, далеч по-неясни са фактите, свързани с вътрешноисторическото развитие на завоевателите. Кои са техните предводители? Какво ги сплотява? Какви са религиозните им представи? Съществува ли идеологическо противопоставяне между Византия и Сасанидите от една страна и нахлулите в земите им араби от друга? Повлияват ли се арабите от религиозните представи на общностите, които заварват в покорените области?

В политическо отношение нумизматичните източници не споменават нищо за времето на Пророка и епохата, известна като „праведен халифат“ (632–661). За разлика от това историята на Умаййадите е донякъде засегната от светлината на историята. Както монетите, така и епиграфските извори назовават имената на редица умаййадски халифи и техните управители в областите на империята. Съществуват обективни свидетелства за движението на 'Абд Аллāх ибн аз-Зубайр през осемдесетте и началото на деветдесетте години на VII в. сл. Хр., както и за хариджитския бунт на Қатарй ибн ал-Фуджā'а през същия период.

Известно е, че завоевателите се самоопределят като *мухāджирūн* и *му'минūн*, но значението на тези термини през VII в. сл. Хр. е различно от смисъла, който им придава по-късната ислямска религиозна догма. Първият термин е труден за разгадаване: макар че арабите през VII в. сл. Хр. ползват летоброене, започващо от 622 г., не съществуват обективни свидетелства, че то взема начало от преселението на арабския пророк от Мека в Медина. Като се назовават *мухāджирūн*, завоевателите възпроизвеждат древната номадска представа за хиджрата. Хиджра е всяко преместване в хода на завоеванията, а не единствено по рода си събитие. Терминът *му'минūн*, който традиционно се възприема като натоварен с верски смисъл, поради което се превежда като „правоверни“, през VII в. сл. Хр. въплъщава старинните представи за предоставянето на закрила. Завоевателите са закрилници на покореното население, които му гарантират сигурност (*амн*). Водачът на завоевателите е повелител на закрилниците (*амйр ал-му'минийн*). Едва към края на VII в. сл. Хр. с оформянето на представа за благословения арабския пророк и дадената от Бог власт повелителят на закрилниците се превръща в божи наместник на земята (*халифат^у л-лāх*). По същото време закрилниците стават *муслимūн* (мюсюлмани) – терминологична трансформация, която подчертава обособяването им като самостоятелна общност, при-

тежаваща своя верска идентичност.

Верските представи на завоевателите са един от най-загадъчните въпроси в историята на ранния ислям. Тук на предно място излиза въпросът за историческия Мухаммад^{yh}. Според обективните извори появата на Благословения (Мухаммад^{yh}) в образа на божи пратеник не може да бъде датирана по-рано от осемдесетте години на седмото столетие. Интересът към основателя на исляма се засилва в хода на борбата за надмощие между три основни политически групировки: Умаййадите, Зубайридите и хариджитите. Зубайридите първи наблягат на факта, че „Благословения е божи пратеник“, което навежда на мисълта, че този догмат може би възниква като характерна черта в легитимизма на зубайридската партия. Фактът, че той е лесно усвоен от Умаййадите и хариджитите, говори за споделени представи за историята на арабите през VII в. сл. Хр., но не казва нищо конкретно за техните особености. Възможно е да допуснем, че те възхождат към реално съществували личности от началото на столетието, ала е трудно да облечем тези призрачни образи в историческа плът. Струва ми се, че представата за Благословения възхожда към историческия водач на арабите на началния етап на завоеванията, макар че не мога да изключа наслагването на хетерогенни представи, особено в етапа на политическото противоборство от осемдесетте и началото на деветдесетте години на седмото столетие. Доколко праобразът на Мухаммад^{yh} е религиозен водач е отделен и изпълнен с трудности въпрос. Той включва темата за вярванията на арабите в края на VI, началото на VII в. сл. Хр. и степента на преплитането им с външни (юдейски, християнски и зороастрийски) влияния. Предполагам, че последователите на Благословения очакват скорошното настъпване на Съдния ден, поради което не се замислят за изграждането на устойчиви социални институции. Когато часът на Божието царство настъпи, човешките закони така или иначе ще отпаднат.

Вярванията на ранните завоеватели са синкретични. Зараждащите се монотеистични принципи гравитират около „милостивия и милосърдния Аллах“: в неговото име завоевателите се кълнат и него свързват с представите си за задгробния живот. Тази общомонотеистична образност обаче не свидетелства за наличието на обособена религиозна идентичност. Тя по-скоро ни подвежда към смътния „предислямски“ монотеизъм, който мюсюлманската литературна традиция описва като *ханйфизъм*, и към който причислява Благословения през периода отпреди първото откровение. Известно е, че мнозина от *ханйфите* изповядват юдаизма или християнството, което може да послужи като косвено свидетелство за отсъствието на догматична обособеност и осъзната конфесионална идентификация у ранните завоеватели. Избистрянето на ислямската догматика и самоосъзнаването на завоевателите като общност на последователите на Мухаммад^{yh} надали предхожда края на VII в. сл. Хр. с повече от едно десетилетие. Засвидетелстването, че няма божество освен Аллах и Благословения е пратеникът на Аллах, със сигурност е формулирано в резултат от зубайридското обвързване на Мухаммад^{yh} с представата за пророчеството. По този начин образът на арабския пророк бива приобщен към по-ранните смътни монотеистични представи, които са трудно отличими от общия религиозен фон в Близкия изток през периода VI–VII в. сл. Хр.

Изглежда че мюсюлманската книжовна традиция от II–III/VIII–IX в. преосмисля верския синкретизъм на ранните завоеватели, като го отнася към времето отпреди раждането на Мухаммад^{yh}. Така е конструирана представата за „епохата на невежеството“ (*джахилийя*). Според литературните извори арабите преди исляма изповядват изопачена форма на монотеизъм, наречена *ширк* (съдружаване). *Ширк* е вярата в посредници между човека и Аллах. Докато посредниците (*шуракā`*, ед. ч. *шарйк*) са конкретни прояви на божественост под формата на идоли и други обекти на поклонение, от които се очаква определено действие в полза на техните последователи, Аллах е смътно понятие за виша божествена сила, която стои над *шуракā`* и техните поклонници.

Нумизматичните паметници от VII в. сл. Хр. не потвърждават съществуването на *шуракā`*, макар че такова потвърждение е трудно да се очаква от тях. При все това те са изпълнени със свидетелства за смътна вяра в Аллах, представата за когото не изглежда

да се отличава особено от описанията на предислямската вяра в Аллах, такава каквато я откриваме в по-късните литературни извори. Допустимо е, че тези извори рисуват картината на едно езичество, което може да бъде описано като предислямско не защото възхожда към епохата отпреди първото пророчество на Благословения през 610 г. сл. Хр., а защото се отнася към времето отпреди втората гражданска война (60–73/680–692), която прокарва границата между първоначалния смътен монотеизъм на завоевателите и избистрянето на религиозните им представи под въздействието на реформите на ‘Абд Аллāх ибн аз-Зубайр, Қатарй ибн ал-Фуджā’а и ‘Абд ал-Малик ибн Марўан.

Библиография

Извори

- Ибн Исхāқ, Муҳаммад, 1976. Сйра (разк. ал-‘Утāридй). Муҳаммад Хамйид Аллāх (Ред.), Рабат.
- Ибн Хишām, ‘Абд ал-Малик, 1937. Сйра (разк. Ибн Хишām). Муҳаммад Мухйй ад-Дийн ‘Абд ал-Хамйид (Ред.), т. 1–4, Бейрут.
- Ат-Табарй, Муҳаммад ибн Джарйр, 1962. Тāрйх ар-русул ўа-л-мулўк. Муҳаммад Абў ал-Фадл Ибрāхйм (Ред.), т. 1–11, Кайро.

Монографии и студии

- Дюлгероv, И., 2018. Коранът за религията. София.
- Павлович, П., 2017. Подходи към изучаването на ранния ислям (VII–VIII в.). Метод и история, София.
- Теофанов, Цв., 1994. Арабската средновековна култура: от езичеството към исляма. София.
- Bravmann, M.M., 1972. The Spiritual Background of Early Islam. Leiden.
- Calder, N., 1993. Studies in Early Muslim Jurisprudence. Oxford.
- Crone, P., 1994. The First-Century Concept of *Hiğra*. Arabica 41, 352–387.
- Crone, P., Cook, M., 1977. Hagarism. The Making of the Islamic World. Cambridge.
- Crone, P., Hinds, M., 1986. God’s Caliph: Religious Authority in Early Islam. Cambridge.
- Donner, F.M., 2010. Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam. London.
- Hawting, G.R., 1978. The Significance of the Slogan *Lā Ḥukmā Illā Lillāh* and the References to the *Ḥudūd* in the Traditions about the Fitna and the Murder of ‘Uthmān, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 41, 453–463.
- Heidemann, S., 2010, The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery, in: Neuwirth, A., Sinai, N., Marx, M. (Eds.), The Qur’ān in Context. Leiden, 2010, 149–195.
- Hoyland, R., 1997. Seeing Islam as Others Saw It. Princeton.
- Ilisch, L., 2007. The Muhammad-Drachms and Their Relation to Umayyad Syria and Northern Mesopotamia. Supplement of the Journal of the Oriental Numismatic Society 193, 17–24.
- Noth, A., 1994. The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study. 2nd. Edition in Collaboration with Lawrence I. Conrad. Bonner, M. (Transl.). Princeton.
- Popp, V., 2010. The Early History of Islam, Following Inscriptional and Numismatic Testimony, in: Ohlig, K-H., Puin, G-R., (Eds.), The Hidden Origins of Islam: New Research into its Early History. New York, 17–124.
- Raven, W., 2006. Sīra and the Qur’ān, in: McAuliffe, J.D. (Ed.), The Encyclopaedia of Qur’ān, v. 5. Leiden, 29–51.
- Renan, E., 2000. Muhammad and the Origins of Islam, Anonymous (transl.), in: Ibn Warraq (Ed.), The Quest for the Historical Muḥammad, New York, 127–168.

Shoemaker, S.J., 2012. The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam. Philadelphia.

Van Ess, J., 1992. Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. 2, Berlin, New York.