

А.Е.Крымский

ИСТОРИЯ МУСУЛЬМАНСТВА



ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВѢДѢНІЮ,
издаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ.
Выпускъ XII и XVIII.

ИСТОРІЯ МУСУЛЬМАНСТВА.

Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы изъ Дози
и Гольдцера

А. КРЫМСКАГО.

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ, ЗНАЧИТЕЛЬНО ИЗМѢНЕННОЕ И ДОПОЛНЕННОЕ.

ЧАСТЬ I и II.

Предисловіе А. Крымскаго.

I—IV. *Мохаммедъ*. Р. Дози, въ переводѣ В. И. Каменскаго, съ приложеніемъ А. Крымскаго: „Объ источникахъ и пособіяхъ для исторіи Мохаммеда“.

V. *Коранъ, сонна и легенды*. А. Крымскаго и Р. Дози (въ переводѣ В. И. Каменскаго).

VI. *Исламское супруженіе и богопочитаніе*. Р. Дози, въ переводѣ В. И. Каменскаго, съ приложеніемъ А. Крымскаго: „О литературѣ мусульманскаго права“.

VII—VIII. *Исламъ и арабское общество*. И. Гольдцера.



МОСКВА.
Типографія Варвары Гатцукъ.
1904.

А.Е.Крымский

ИСТОРИЯ МУСУЛЬМАНСТВА

*Издание третье
переработанное и дополненное
в соответствии с замечаниями
автора*

МОСКВА- ЖУКОВСКИЙ
«КУЧКОВО ПОЛЕ»
2003

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Духовного управления мусульман Сибири и Дальнего Востока,
Фонда «Веротерпимость и гражданское согласие»*

Р е д к о л л е г и я:

Р.Ж. Баязитов О.А. Кузнецов В.А. Золотарев
(сопредседатель) (сопредседатель) (сопредседатель)

Р. Гайнутдин, А.В. Иваницкая, Ю.И. Иванов, Г.Э. Кучков,
Г.А. Михайлов, Е.О. Невзорова, **Н.А. Трофимчук**, В.И. Шеремет

Крымский А. Е.

История мусульманства / Вступ. ст. Баязитова Р. Ж.,
К85 Кузнецова О. А., Шеремета В. И. — М.; Жуковский: Куч-
ково поле, 2003. — 464 с.

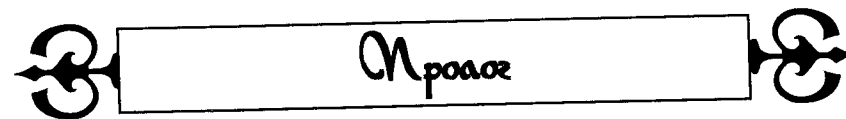
ISBN 5-86090-057-0

Фундаментальная работа Агафангела Ефимовича Крымского (1871—1942), украинского ученого, востоковеда, академика АН УССР (1918), включает в себя помимо авторского текста переводы наиболее интересных и важных отрывков из книг Р. Дози и И. Гольдциера. И сегодня, почти век спустя после создания, «История мусульманства» — одна из самых интересных и серьезных книг, посвященных истории ислама.

Книга будет полезна не только богословам, ученым-востоковедам, но и широкому кругу читателей, интересующихся вопросами истории религий, в частности — ислама.

ISBN 5-86090-057-0

© Кучково поле, 2003



Достижение мира, гражданского и межконфессионального согласия является одной из важных задач для современной России, переживающей нелегкий период становления правового, демократического государства. Многие общественные и религиозные организации стремятся вносить свой вклад в дело становления новой России, преодоления вражды, ненависти между народами, возрождения национальных культур, дружбы и мира.

В этом плане важным примером, достойным подражания, является созданный на Северо-Востоке Москвы в микрорайоне Отрадное усилиями благотворительного фонда развития татарского духовного наследия «ХИЛЯЛЬ», религиозной организации мусульман «Ярдям», регионального общественного фонда содействия инвалидам с детства (РОФСИД), Фонда «Веротерпимость и гражданское согласие» Духовно-просветительский комплекс российских традиционных религий (ДПК РТР).

История комплекса началась с сооружения татарской мечети в сентябре 1996 года. В дальнейшем указанными фондами были построены и включены в состав комплекса православный храм и часовня, синагога, азербайджанская мечеть и ряд зданий ритуального и культурно-просветительского назначения. Фонды поддерживают нужные академические издательские проекты, имеющие важное государственно-патриотическое, образовательное и воспитательное значение.

На территории комплекса созданы и действуют конференц-зал, медресе, татарский национальный общественно-культурный центр, клубы творческой, научной и религиозной интеллигенции, дом ритуальных услуг, компьютерный клуб для подростков, две благотворительные столовые для пенсионеров и инвалидов, студия звукозаписи. Налажено производство артезианской воды «ЗАМ-ЗАМ» с повышенным содержанием минеральных элементов и их соединений. В 1998 году на международной выставке продуктов питания, напитков и минеральных вод «Париж-98» «ЗАМ-ЗАМ» награждена дипломом и золотой медалью.

Комплекс продолжает развиваться. 15 июля 2000 года на его территории с участием префекта СВАО И. Я. Рабер прошла церемония освящения земли и закладки первого камня для строительства первого буддистского храма в Москве, с сооружением которого в Отрадном будут представлены все основные конфессии России. В ближайшее время начнется сооружение ритуального центра при синагоге.

Православный храм в Отрадном — это первый, так же как и часовня, храм в России, максимально приспособленный для посещения его инвалидами с нарушениями опорно-двигательного аппарата. С апреля 1999 года в храме проводились богослужения по большим праздникам.

20 ноября 2000 года Указом № 5928 Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II при храме святителя Николая Мирликийского и часовне великомученика и целителя Пантелеймона в Отрадном учреждено Патриаршее подворье, которое окормляет Миссионерский отдел Русской православной церкви. С этого времени совершаются регулярные богослужения и требы в храме и часовне, а с 17 февраля 2001 года при храме действует воскресная школа для детей и взрослых. Один из священнослужителей храма имеет ученую степень доктора экономических наук.

Продолжая работу по развитию и совершенствованию ДПК РТР, указанные выше фонды не ограничивают свою деятельность только районом Отрадное. В течение 1997—2000 гг. при их поддержке построены, восстановлены и отреставрированы православные храмы, мечети, синагоги в Тамбове, Иваново, Мытищи, Омске, Томске, Новосибирске, Нижнем Новгороде, Санкт-Петербурге, Казани. Проводятся большая работа по оказанию благотворительной помощи социально незащищенным категориям населения, различные культурные мероприятия. Фонды опекают ряд школ, детских домов, центр временной изоляции для несовершеннолетних правонарушителей ГУВД г. Москвы и т. п.

Несмотря на небольшой срок своего существования, Комплекс или, как его называют, «Малый Иерусалим», приобрел не только российскую, но и международную известность. Об этом свидетельствуют отзывы в книге почетных гостей: вице-спикера Государственной думы С. Бабурина, министра внутренних дел С. Степашина¹, представителя ЮНЕСКО в России В. Ройтера, лидера ЛДПР В. Жириновского, митрополита Нижегородского и Арзамасского Николая, генералов армии П. Грачева и А. Николаева, главного редактора «Московского комсомольца» П. Гусева, представителей дипломатического корпуса. Комплекс в разное время посетили, высказав слова горячей поддержки и одобрения, известные российские и зарубежные общественные, политические и религиозные деятели, ученые, писатели, космонавты, художники, литераторы, деятели кино, радио и телевидения, крупные военачальники Отечества, такие, как маршал авиации дважды Герой Советского Союза А. Н. Ефимов, генералы армии П. С. Дейнекин, К. А. Кочетов и др.

¹ В последствии председатель правительства России, председатель Счетной палаты Российской Федерации.

Вдохновителем и организатором претворения в жизнь идеи создания Духовно-просветительского комплекса российских традиционных религий в Москве, его главным идеологом является Ряшит Жаббарович Баязитов, председатель фонда «Веротерпимость и гражданское согласие», доктор экономических наук, академик, лауреат Российской академии естественных наук и Международной академии наук о природе и обществе, член президиума МАНПО, инициатор, организатор и меценат предлагаемого уважаемому читателю настоящего раритетного издания. Он считает, что идее веротерпимости и гражданского согласия в настоящее время нет альтернативы и если планета Земля действительно населена разумными существами, то XXI век должен пройти под этим гуманным девизом...

Итак, главный предмет нашего вступительного слова — пролога к серии, которую мы условно назвали «Религии Земли», — история мусульманства...

«Начало распространения ислама на территории Восточной Европы относится к VIII—X вв. Оно связано с формированием после распада Западно-Тюркского каганата двух новых тюркских государств в Поволжье и Причерноморье — Хазарского каганата и Волжско-Камской Булгарии. Расцвет ислама и государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье (X—XVI вв.) приходится на период существования последовательно сменявших друг друга трех могущественных мусульманских государственных образований — Волжско-Камской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства»¹.

¹ История религий в России под общ. ред. Н. А. Трофимчука. М., 2001. С. 430.

Крымский¹ Агафангел Ефимович (3(15).1.1871—25.1.1942) родился во Владимире-Волынском в семье учителя. В 1892 году окончил специальные классы Лазаревского института восточных языков, был оставлен для подготовки к профессорскому званию, в 1896 — историко-филологический факультет Московского университета. Совершенствовал знания языка в Ливане (1896—1898). Действительный член Украинской АН (с 1918). Заслуженный деятель науки УССР (с 1940). Преподаватель специальных классов Лазаревского института восточных языков (1898—1918). Сотрудник, автор и редактор статей по Ближнему и Среднему Востоку издательства Энциклопедии Брокгауза и Ефрона. Зав. кафедрой Киевского государственного университета (1918—1941). Один из организаторов, неприменный секретарь (до 1928), научный сотрудник (до 1941) Украинской АН. Награжден орденом СССР.

Издано более 500 работ. *Основные из них:* История Персии, ее литературы и дервишской теософии. Т. 3. № 1—2; От эпохи монголов Джингиз хана до водворения сефевидов в Иране и «Великих моголов» в Индии XVI—XVIII вв. М., 1917, X, 504 с. (Труды изд. Лазаревским ин-том вост. яз.); Історія Персії та її письменства. Київ, 1923. 134 с. (Збірник іст.-філол. відділу Укр. АН); Хафиз та його пісні (бл. 1300—1389) в його рідній Персії XIV в. та в новій Європі. Київ, Укр. АН, 1924. 204 с. (Збірник іст.-філол. відділу, № 9); До історії вищої освіти у арабів та децю про Арабську академію наук. Київ, Укр. АН, 1928, XX, 84 с. — Авт.: А. Кримський і О. Л. Боголюбський; Розвідки, статті та замітки, Київ, Укр. АН. 1928. 408 с.; Тюрки, їх мова та література. Київ, 1930.

¹ Источником научной биографии ученого послужил «Биобиблиографический словарь советских востоковедов» Софьи Давыдовны Милибанд (М., 1977).

С. 113—212. (Збірник іст.-філол. відділу Укр. АН, № 105). Отд. оттиск; В кн.: Избранные произведения. Киев, 1965. — Авт. статей: Персидская литература, с. 507—523; Сирийская литература, с. 524—540; Арабская литература, с. 541—553; История новой арабской литературы (XIX в. — начало XX века). М., «Наука», 1971. 794 с., портр. (АН СССР. Ин-т востоковедения); Письма из Ливана (1896—1898) / Предисл. И. М. Смилянкой. Сост. Н. П. Визирь и И. М. Смилянская. М., «Наука», 1975. 342 с.

Литература о жизни и трудах: Агатангел Юхимович Крымский. (До 90-річчя з дня народження). — «Вітчизна», Київ, 1961, № 1, с. 163—173; Бабишкін О. Поезія Агатангела Крымського // «Рад. літературознавство», Київ, 1967, № 6, с. 38—48; Бабышкин О. К. Агафангел Крымский. Литературный портрет. Киев, «Днепр», 1967. 113 с. На укр. яз.; Бібліографічний покажчик писань академіка А. Е. Крымського. Київ. 1926. 41 с. (Очерк жизни и деятельности и тематический перечень ст. в энциклопедич. изд., кн. и с. за 1893—1926 гг.); Библиографический указатель филологических и исторических работ А. Е. Крымского // В кн.: А. Е. Крымский. Арабская литература в очерках и образцах. М., 1911, с. 373—387. (Перечень энциклопедич. вост. ст., кн., рец. и ред. работ за 1893—1910 гг.); Бібліографія писань співробітників I відділу, що друкувалися в рр. 1918—1929 // «Записки іст.-філол. відділу Укр. АН», кн. 5, Київ, 1925. С. 321—327 (39 назв.); Болдырев Р. В. Столетие со дня рождения академика А. Е. Крымского // «Сов. тюркология», Баку, 1971, № 1, с. 124—127, портр.; Ващенко В. С. Праці Аг. Крымського з українського мовознавства // «Українська мова в школі», Київ, 1959, № 3, с. 15—19; Венгеров С. А. Источники словаря русских писателей... Т. 3. Пг., 1914. С. 304; Гринченко Б. Крымский как украинский писатель // «Киевская старина», Киев, 1903, С. 115—136. — Есть отд. оттиск; Грунин Т. И. Агафангел Ефимо-

вич Крымский (К 100-летию со дня рождения) // «Сов. тюркология», Баку, 1971, № 1. С. 70—75; Грушинский А. Крымский А. Е. // В кн.: Гранат. Изд. VII. Т. 26. М., 1916, стлб. 93—94; Гурницький К. І. До питання про суспільно-політичні та історичні погляди А. Ю. Крымського (за «Бейрутськими оповіданнями») // В кн.: Тези доповідей та повідомлення до XVIII наукової конференції Ужгородського державного університету. Серія іст. (Загальна історія). Ужгород, 1964, с. 74—81; Гурницький К. І. Крымський як історик. Київ, «Наукова думка», 1971. 184 с., портр. (АН Укр. РСР. ін-т істор.); Гурницький К. І. Про початок громадської діяльності А. Ю. Крымського. До 100-річчя від дня народження А. Ю. Крымського // «Укр. іст. журнал», Київ, 1971, № 1. С. 110—115; Дун А. Е. А. Е. Крымский и таджикская литература // «Ленинабадская правда», 1971, 15 января; Дун А. З. Творчество Джами в оценке А. Е. Крымского // «Ученые записки» (Ленинабадский ГПИ), 1970, вып. 34. С. 111—122; «Записки іст.-філол. відділу Укр. АН», кн. I, Київ, 1919. Життєпис академіка А. Ю. Крымського. С. XXXIV—XXXV; Бібліографічний показчик друкованих писань професора А. Ю. Крымського, с. XXXVI—LXX. (Тематический и хронол. перечень около 500 кн., ст. и рец. за 1881—1919 гг.); Килитник О. В. Крымский А. Е. — В кн.: КЛЭ. Т. 3. М., 1966, стлб. 857; «Комуніст», Київ, 1941, 15 січня: Рильський М. Вчений-поет; Русанівський М. Агафангел Крымський; Тичина П. А. Ю. Крымський, яким він уявляється авторові строк оцих; Попов П. М. Видатний фольклорист; Вірин Д. і Вядро Ш. Жива наука; Привітання Ольги Кобилянської і Правління Спілки Рад. письменників України; Кочубей Ю. Агатангел Крымський. До 100-річчя з дня народження. — «Всесвіт», Київ, 1971, № 1. С. 94—96; Крачковский И. Академик АН УССР А. Е. Крымский. (К 70-летию со дня рождения) // «Известия АН СССР». Отделение литературы и языка, М., 1941, № 3. С. 127—



129. — То же: Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. V. М.—Л., 1958. С. 118—120, портр.; Крымский А. Е. // В кн.: Большая энциклопедия. Изд. 4. Т. 11. СПб., 1896. С. 604.; Крымский А. Е. // В кн.: БСЭ. Изд. 2. Т. 23. М., 1953. С. 560. — То же: Изд. 3. Т. 13. М., 1973. С. 517; Крымский А. Е. // В кн.: Имп. Московское археологическое общество... Т. 2. М., 1915. Ч. I. С. 182—183; ч. II. С. 96—98. (41 назв.); Крымский А. Е. // В кн.: Лит. энциклопедия. Т. V. М., 1931. С. 696; Крымский А. Е. // В кн.: Русская энциклопедия. Т. 11. Пг., 1915. С. 28—29; Крымский А. Е. // В кн.: Научные работники СССР без Москвы и Ленинграда. М., 1934. С. 200; Крымский А. Е. // В кн.: Новый энциклопедический словарь (Брокгауз и Ефрон). Т. 24. Пг., б. г. Прил., с. XXXVI; Т. 23. СПб., 1915, стлб. 511—512; Крымский А. Е. // В кн.: СИЭ, Т. 8. М., 1965, стлб. 207—280, портр.; Крымский А. Е. // В кн.: Українська радянська енциклопедія. Т. 7. Київ, 1962. С. 398; Крымский А. Е. // В кн.: Энциклопедический словарь Брокгауз и Ефрон. Т. 82. СПб., 1904. Прил. С. 37, портр.; Крымский А. Е. // В кн.: Энциклопедический словарь Брокгауз—Ефрон. 3 дополн. полутом. Пб., 1906. С. 25—26; «Літературна газета», Київ, 1941, 15 січня: Ювілей академіка; портр.; 17 січня: Ювілей вченого, письменника, громадянина. Іван Франко про А. Ю. Кримського. Виставка, присвячена ювілярові; І. Омелянченко. Великий дослідник; Первый украинский востоковед (А. Крымский). — «Вопросы литературы», М., 1971, № 5. С. 249; Попов П. М. Академік А. Ю. Кримський як дослідник народної поетичної творчості. — «Народна творчість та етнографія», Київ, 1961, кн. 3. С. 77—82; Сарбей В. Г. Академик А. Е. Крымский о Грузии. — «Вестник Отделения обществ. наук АН Груз. ССР», Тбилиси, 1966, № 5. С. 185—192; Сарбей В. Г. А. Ю. Кримський та О. С. Хаханашвілі. — «Укр. іст. журнал», Київ, 1967, № 3. С. 92—97; Сеид-Задэ А. А. А. Е. Крымский. В кн.: 400-летие Физули. Спец. номер жур-



нала «Известия АН Азерб. ССР», Баку, 1958. С. 164—166; Словарь членов Общества любителей российской словесности. М., 1911. С. 153—159. (Тематический перечень 300 кн., ст., рец., ст. в энциклопедич. изд. за 1890—1911 гг.); Смилянская И. М. Агафангел Ефимович Крымский. (К 100-летию со дня рождения). — «Народы Азии и Африки», М., 1971, № 4. С. 208—216, портр.; «Сов. Украина», Київ, 1941, 15 января: Л. Рубинзон. Учитель; Н. Гудзий. Полвека — науке; В. Чаговец. Из книги жизни; Юр. Ягнич и Ал. Шеметов. На рассвете. (Из прошлого); портр.; Приветствия академику А. Е. Крымскому; Степанович. 25-летие Коллегии Павла Галагана в Киеве. Словарь бывших коллегантов. Киев, 1896. С. 30—31; Труды А. Е. Крымского // В кн.: 30-летие специальных классов Лазаревского ин-та восточных языков. М., 1903. С. 133—136. (Тематич. перечень 44 кн., ст. и рец. за 1887—1903 гг.); Шаховский С. Поезія — супутниця науки // В кн.: А. Кримський. Вибрані твори. Київ, 1965. С. 3—26;

Агафангел Ефимович (Юхимович) Крымский, сын скромного учителя географии, трудившегося во Владимире-Волынском и позднее в Звенигородке, что близ Киева, явил блестящий пример того, что природные дарования, умноженные воспитанием и усердием, ведут к выдающимся успехам. Будучи связан происхождением с крымской (татаро-турской) средой, А. Е. Крымский в жизни своей и в науке, слитых нераздельно в замечательное служение делу сближения культур, этносов и верований, следовал одному постулату неукоснительно: «Я люблю Восток и хочу, чтобы другие люди если не полюбили его, как я, то, по крайней мере, лучше узнали». Эта фраза из письма А. Е. Крымского другу и учителю П. Житецкому, возможно, ключевая в блестящей и трудной судьбе этого замечательного ученого.

Домашнее обучение (до 1881 г.), основанное на богатой отцовской библиотеке и проходившее в интернациональной



среде общения, заложило в мальчике пристрастие к языкам и укрепило дотошность в познании книжных премудростей. Прямые предки А. Е. Крымского «вышли из Бахчисарая в Литву» еще в конце XVII века. «Книжность» на латыни, на польском, старотурецком (османском), итальянском языках была делом обычным в культурной среде крымско-литовско-украинского региона.

Обучение в киевских образовательных учреждениях гимназического типа (1884—1889) дали юному дарованию, сверх того, основательные познания в английском, французском, немецком и греческом языках.

Не менее важными были еще два обстоятельства. Устойчивая тяга к «совершенному, — как он писал, — овладению русским языком» и национальное самоопределение. Человек, в котором славянской крови, вероятно, не было ни капли, А. Е. Крымский к 1889—1892 гг. осознал себя как украинца и позднее фиксировал это в документах. Любопытно, что, цитируя Гаспринского, известного идеолога крымского татарского возрождения, А. Е. Крымский подмечал: Гаспринский называет себя русским, оставаясь мусульманином и татариним. Для молодого (и зрелого) Крымского таких «двоений» не существовало.

Естественным развитием влечений души и движений ума стала для молодого человека научная Москва. В московском Лазаревском институте восточные языки — арабский, персидский и старотурецкий, литература на этих языках и изучение Корана стали предметами постоянных, углублявшихся год от года штудий (1889—1918). К великолепным востоковедческим познаниям А. Е. Крымского-востоковеда продуктивно добавилось изучение полного курса славистики (языки, литература, история) на историко-филологическом факультете Московского университета (1892—1896).

События 1917—1918 гг. стали для А. Е. Крымского переломными. В принципе далекий от политических перипетий,

он принял приглашение гетмана П. Скоропадского стать не-пременным (главным) ученым секретарем Украинской академии наук. Туркология, иранистика и в немалой степени славистика Украины были заложены талантом и трудами подвижника науки А. Е. Крымского.

10—12 лет колоссальных напряжений и вдохновенного творчества сменились годами отстранения, забвения, наконец, арестом (1941), ссылкой и кончиной (25 февраля 1942 г.).

Наиболее известный труд А. Е. Крымского «Історія Туреччини» вышел в свет тиражом 3600 экземпляров в 1924 году. «История» была опубликована как 10-й том «Збірника історично-філологічного відділу Української академії наук». Две рецензии — одна ленинградского тюрколога А. Самойловича, другая боснийского ориенталиста Фехми Байрактаре-вича — отметили это выдающееся явление в османистике. Только через 13 лет в кемалистской Турции начал выходить журнал «Belleten», орган созданного Кемалем Ататюрком и на его средства Турецкого исторического общества, на страницах которого получили развитие идеи, заложенные А. Е. Крымским.

Это были, в частности, оценка значения документов из архивов венецианского посольства в Стамбуле, сопоставление славянских и западноевропейских источников для выяснения определенных проблем османской истории, наконец, соотношение османских (старотурецких) и славяноязычных документов в воссоздании истории становления могущественной державы Нового времени.

Уникальность А. Е. Крымского — исламоведа, арабиста, османиста и литератора — проявилась в том, что ему, как немногим великим «мужам пера» нашего Отечества (В. Б. Бартольд, В. А. Гордлевский, И. Ю. Крачковский, И. А. Орбели), удавалось слить в единый живой и яркий образ социально-политические и литературно-исторические аспекты изучаемых



эпох и явлений. Свидетельством тому явилось не менее фундаментальная, чем «История Турции», «История новой арабской литературы. XIX — начало XX века» (М., 1971).

Историку А. Е. Крымскому было тесно в литературоведческих материалах. Литературоведу Крымскому — среди документов исторических. Один из последних энциклопедистов XIX и XX века, он так и останется в истории востоковедения как автор, сумевший заставить трудиться вместе «коня и трепетную лань». Итогом стало увлекательнейшее и полезнейшее чтение, имя коему — историко-литературные штудии человека, любившего и понимавшего Восток.

Председатель Фонда
«Веротерпимость и
гражданское согласие»,
академик РАЕН
Р. Ж. Баязитов

Президент
Российской
академии
естественных наук
О. А. Кузнецов

Главный научный
сотрудник Института
востоковедения РАН,
академик РАЕН
В. И. Шеремет



Академик Рәшид Жаббарович Байзитов.

Родился 3 сентября 1960 г. в Нижегородской области. Архитектор, строитель, ученый, организатор производства, общественный и религиозный деятель. Меценат. Действительный член Российской академии естественных наук. Член Президиума

Международной академии наук о природе и обществе. Создатель первого в нашей стране Духовно-просветительского комплекса российских традиционных религий, названного в народе «малый Иерусалим».



Духовно-просветительский комплекс российских традиционных религий в Москве



I

Предлагаемая здесь «История мусульманства» встречена со стороны критики благосклонной оценкой; но в этой своей благосклонной оценке гг. критики расходятся: одни, в интересах популярности, желали бы, чтобы я ограничился переводами из Дози¹, другие же, напротив, придают наибольшее значение тому, что написано здесь мной самим, и желали бы видеть в целой книге исключительно мои собственные исследования². Приходится мне поэтому объяснить, в силу каких причин я в свое издание включил переводы из Дози, несмотря на то что мне совсем легко было бы перепечатать вместо Дози свои давно готовые соответствующие статьи, которые помещены мной в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона («Мохаммед», «Коран» и проч.). Дело вот в чем.

В 1900/1901 академическом году совет профессоров специальных классов Лазаревского Института восточных языков предложил мне сверх моих профессорских обязанностей по кафедре арабской словесности взять на себя еще чтение лек-

¹ Ср. особенно «Русские ведомости», 1903, № 41 (рец. г. М-го).

² Особенно ясно это высказано в еженедельном воскресном приложении к «Новому времени», 1903, № 9870, с. 9 (рец. Н. Орлова). Ср. еще ученый арабский журнал *المشرق*, 1903, № 16, с. ٧٦٥ (в тех экземплярах журнала, которые предназначены не для Османской империи), и в № 23, с. ١١٠٠ — ١١٠١ (с урезками).



ций по истории мусульманского Востока вместо уходящего проф. Владимира Ивановича Герье, который, вступивши на трудную должность директора новооткрытых высших женских курсов в Москве, не нашел времени и возможности продолжать чтение лекций в специальных классах и указал профессорскому совету на меня как на желательного ему преемника. Все знают, что область арабской словесности и языка и область истории мусульманства — это две смежные научные области. Большей частью каждый арабист вместе с тем бывает и историком мусульманства; притом история Востока и арабская (т. е. общемусульманская) историография составляют даже обязательную, существенную часть магистерского экзамена по арабской словесности; а что касается, в частности, меня лично, то совету известно было, что я давно уже посвящаю изучению истории ислама и исламского Востока никак не меньше сил и времени, чем своей прямой и ближайшей специальности — арабской словесности. Правда, какой-нибудь большой, полный свод по истории Востока мной до тех пор не был еще издан (дело было в 1900 году), потому что еще не являлось для меня настоятельной необходимости в таком издании, однако отдельные работы или статьи по тому или другому вопросу печатались мной постоянно; уже тогда можно было отметить, например, мой «Очерк истории суфийства» (1892)¹, до 200 длинных и коротких статей в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (с 1893)², незадолго перед тем вышедшую (1899) книжку «Мусульман-

¹ В 1-м вып. II тома «Древностей восточных» (вышел в 1896 году).

² Статьи большие по объему: Мохаммед, Коран, Сунна, Шиитство, Халифат, Омейяды, Хариджиты, Персия, Персидская литература, Иسمайлиты, Суфизм, Мавры, Курды, Сельджуки, Марониты, Семитские языки, Сирийский язык и литература и т. п.; сверх того, разумеется, мною дано в Энциклопедическом словаре много больших статей об отдельных арабских, персидских и турецких историках, поэтах и вообще литераторах.

ство и его будущность», которую очень благоприятно встретила критика, как русская, так и азиатская (в том числе ценная для меня арабская)¹, различные критические статьи и рецензии² и т. п.; да кроме того, освещению различных пунктов восточной истории я нередко отводил устные лекции, читаемые мной студентам специальных классов при вступлении в тот или другой отдел арабской словесности, и разрабатывал известные моменты истории мусульманского Востока в ряде докладов, сделанных мной в Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества (в которой я затем был избран и в секретари) или в больших работах, которые были уже готовы и написаны, но только не опубликованы³. Таким образом, лестное для меня приглашение профессорского совета читать лекции по такой трудной кафедре, как «История Востока», не застало меня совсем врасплох, и я немедленно же, осенью 1900 года, приступил к чтению лекций. Тем не менее отсутствие у меня готового, написанного курса не преминуло кое в чем сказаться, особенно потому, что я не сумел взвесить сил своих слушателей. Среди них (в противоположность тому, что бывает обыкновенно в университете) не нашлось ни одного стенографа. Я в своих устных лекциях часто обращался к первоисточникам и пересыпал изложение обильными цитатами и множеством

¹ Единственным диссонансом была туркофильская рецензия в «Каспие», 1899, № 59, которая, впрочем, представляет исключительно интерес курьеза по своей поразительной, девственной невежественности, не стыдящейся, однако, выступать печатно.

² По-русски — преимущественно в «Этнографическом обозрении», не по-русски — больше всего в разных австрийских изданиях.

³ Я, впрочем, позволял другим пользоваться ими в рукописи. Так, мое рукописное исследование об исмаилитской секте предоставлено было мной в руки г-р. А. А. Бобринского, когда он писал свою работу об исмаилитах в пределах России («Этнографическое обозрение», 1902), это им и в предисловии оговорено.



собственных имен, дат и мелких подробностей. Никто из слушателей не был в состоянии записать моих лекций надлежащим образом, и к экзаменам студенты института должны были, как выяснилось, остаться без учебного пособия. Моих отдельных печатных статей было для них недостаточно, да при разбросанности этих статей и неудобно было ими пользоваться, а рекомендованная мной объемистая, четырехтомная «История ислама» А. Мюллера (это — хороший компилятивный труд, изданный проф. Н. А. Медниковым за четыре года перед тем в русском переводе) оказалась в роли учебного пособия не совсем пригодной; к тому же «История ислама» А. Мюллера есть преимущественно лишь внешняя, лишь политическая история мусульманских народов. И вот как раз в это время профессор истории в Московском университете П. Г. Виноградов адресовал ко мне В. И. Каменского с просьбой проредактировать сделанный им с французского языка русский перевод *Essai sur l'histoire de l'islamisme* (Лейден, 1879) знаменитого Р. Дози. Я не захотел отказать желанию своего прежнего учителя (семинарии которого и сам я некогда, в свои студенческие годы, посещал очень аккуратно), но, разумеется, лишь проредактировал бы, а не обрабатывал бы этот перевод. Между тем об этом узнали студенты института и попросили у меня разрешения издать немедленно, литографически, перевод В. И. Каменского, чтобы он мог им послужить частью экзаменационного пособия к моему курсу лекций. Хотя этот блестяще написанный *Essai* Дози успел в некоторых местах совершенно устареть (голландский оригинал вышел еще в 1863 году), я согласился на просьбу своих слушателей — однако имея в виду, что издание должно служить студентам для их научного экзамена, проредактировал перевод В. И. Каменского совсем иначе, чем проредактировал бы его в том случае, если бы книга предназначалась просто для публики; так, я поместил в противовес первой главе Дози, которая больше всего устарела, одну главу из



Muhammedanische Studien И. Гольдциэра, приписал от себя, там и сям, свои примечания и добавил некоторые, правда совсем еще коротенькие, экскурсы. В таком виде наскоро смастеренного экзаменационного пособия и появилось первое, литографированное издание «Истории мусульманства» в 1901 году. Издано было, кажется, всего около ста экземпляров — во всяком случае, едва ли больше, чем полтораста.

К концу года это первое издание разошлось, и В. И. Каменский попросил у меня разрешения воспроизвести его печатно, причем даже преобладающую часть расходов по печатанию брал на свой счет. Я не нашел оснований отказать ему, но, чтобы не нарушать научного характера книги, уже принятого ею в студенческом издании, принужден был подвергнуть и перевод В. И. Каменского и вообще все 1-е, литографированное издание совсем новой своей обработке, а именно — поместить в параллель к первой главе Дози не одну, а целых две статьи из *Muhammedanische Studien* Гольдциэра, снабдить каждую главу Дози своими значительными разъяснениями, дополнениями, ссылками на источники и пособия (этого у Дози совсем нет), а где нужно — то и опровержениями, и написал несколько новых, дополнительных глав, которые отняли у меня даже довольно много времени. В результате вышло, что I—II части ныне предлагаемой «Истории мусульманства» оказались более чем наполовину моими. Профессорский совет специальных классов института постановил отвести для ее напечатания место в серии «Трудов по востоковедению, издаваемых при Лазаревском Институте восточных языков». Одна глава («Источники для истории Мохаммеда и литература о нем»), разросшаяся в довольно большое исследование, была после отпечатания нескольких листов извлечена отдельно и заменена другой, более короткой, а начало ее образовало собой особый (XIII) выпуск «Трудов по востоковедению».

Такова история появления этой книги.





II



ри своей огромной эрудиции, — пишет про меня один из критиков¹, — проф. Крымский отлично мог бы написать совершенно самостоятельное сочинение по истории мусульманства; оно отличалось бы последовательностью изложения и цельностью, не говоря о других возможных достоинствах... Но... спасибо и за то, [что издано]: лучше дать публике и своим слушателям хоть что-нибудь, чем ничего». В ответ на этот доброжелательный и лестный для меня упрек позволю себе заметить: хотя первоначально, до получения рукописи В. И. Каменского, лично, пожалуй, не имел в виду издавать перевод из Дози, тем не менее, раз это уже случилось, то ведь книга Дози чересчур крупное и выдающееся явление в ориенталистике, чтобы кто-нибудь слишком мог сокрушаться о временной замене ею части моих лекций об исламе (которые к тому же со временем, после издания других, более настоятельных работ, появятся в свет своим чередом, да понемногу уже и появляются, только очень медленно). Вспомним, что, по замечанию авторитетнейшего русского ориенталиста академика барона В. Р. Розена, *Essai sur l'histoire de l'islamisme* «великого и знаменитого голландского ориенталиста Дози есть произведение, которое, несмотря на то что кое-где устарело, все еще должно считаться лучшим вполне *общедоступным* и *художественным* изложением духовной истории ислама... сжатая, но цельная картина внутренней истории ислама, как ее понимал один из замечательнейших ученых XIX века»². Август Мюллер, автор известного исторического свода *Der Islam im Morgen und Abendland* (имеюще-

¹ Н. Орлов в воскресном приложении к «Новому времени», 1903, № 9870, с. 9.

² Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества, т. III (1888), с. 386.



гося и по-русски под заглавием «История ислама») называет Дози «несравненным» (*der unvergleichliche Dozy*), «величайшим историком в области ислама и одним из величайших историков этого (XIX) столетия»¹, а по поводу стиля и изложения Дози (выразившегося особенно в *Histoire des musulmans d'Espagne*) Август Мюллер говорит: «Его проникновение, понимание и передача материала так умны и так художественны, что всякая попытка снова изобразить разработанный им в его *Histoire* период была бы по необходимости *Ilias post Homerum* (писать «Илиаду» после Гомера)... И в литературном отношении это — первостепенное сочинение. Это — истинно художественное произведение, чтение которого доставляет высокое наслаждение»². Почти в тех же словах («*die meisterhafte Darstellung*») отзываясь про изложение Дози И. Гольдциэр, один из самых ученых между современными арабистами и историками мусульманства; при этом самого Дози он титурует «*der verewigte Dozy*»³, что мы приблизительно можем перевести через «бессмертный». Три таких авторитетных голоса, как барона Розена, А. Мюллера и И. Гольдциэра (а я легко мог бы привести еще и другие), достаточно, полагаю, оправдывают меня в том, что в нынешнем издании «Истории мусульманства» оказывается Дози⁴.

² *Der Islam im Morgen und Abendland*, von Dr. A. Müller, т. I, Берлин, 1886, предисловие, с. V (в Онкеновской серии: *Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen*). В русском переводе предисловие выпущено.

³ История ислама, пер. с нем. под ред. Н. А. Медникова, т. IV, СПб., 1896, с. 6.

⁴ *Muhammedanische Studien* von Ignaz Goldziher, 1-er Theil, Галле на 3., 1889, с. 89.

Биографию и обзор сочинений этого великого ученого см. по-французски у Г. Дюга (*Gustave Dugat*) в его истории ориенталистов XIX столетия (*Histoire des orientalistes*, т. II, Париж, 1870, с. 44—65) и по-голландски у выдающегося ученика покойного Дози — де Гье (*M. J. de Goeje*, *Levensbericht van Reinhart Dozy*, Амстердам, 1883); с голландского имеется французский перевод В. Шовена (*Vict. Chauvin*, *Biographie de R. Dozy*,



III

Жроме критики печатной я встретился с другой, далеко не безынтересной критикой, которая выразилась в многочисленных письмах ко мне от интеллиген-

Лейден, 1883, с портретом). Биография Р. Дози (род. в 1820 году в Лейдене, в богатой семье, происходящей от французских выходцев XVII века из Валансьена) — обыкновенная биография кабинетного ученого. Материальная обеспеченность при этом позволила ему достичь самого широкого образования, литературного и философского, и приобрести необыкновенную эрудицию, как в области филологии, так и в области истории, и притом не только восточной: Р. Дози прекрасно знал также многие европейские языки и литературы, а первая его официальная кафедра в Лейденском университете (1850) была как раз кафедра всеобщей истории; арабские и вообще семитские курсы он читал уже впоследствии. Из филологических трудов важны особенно лексикологические: 1) *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes* (большой том в 446 страниц, Амстердам, 1845) и 2) огромный *словарь* *Supplément aux dictionnaires arabes* (Лейден, 1877—1881, два тома in 4°, в 1752 страницы, где собраны и объяснены слова, не содержащиеся в обыкновенных классических словарях и ставшие известными Дози из многолетнего изучения памятников); 3) заслуживает также внимания его *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe* (Лейден, 1869, 424 с.), начатый Энгельманном. Превосходное знание арабского языка дало возможность Р. Дози легко прочесть и исследовать множество рукописей (лейденские рукописи описаны им в его двухтомном *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae* еще в 1851 году) и *издать*, часто с переводом, *целый ряд арабских писателей*, историков и географов, преимущественно западно-арабских: ибн-'Абдуна + ибн-Бадруна, 1846—1848; ибн-аль-Аббара в *Notices sur qq mss.* 1847—1851, Маррекоши, 1847, ибн-Изари, 1848—1851; Идриси, 1866, и др., и в том числе колоссальную литературно-историческую, так сказать, энциклопедию арабской Испании — аль-Мааккари, при издании которой ему, впрочем, помогали и другие европейские ориенталисты, (Лейден, 1855—1861, 4 ч., с. CCIX + 1876). Параллельно с изучением и изданием памятников у Дози велось исследование отдельных периодов и явлений жизни арабского мусульманства и выражалось в издании специальных монографий и больших статей, причем, естественно, наиболее места уделялось мусульманской (как, впрочем, и христианской) Испании: между 1846 и 1863 годами появилась обширная трехтомная монография *Scriptorum*

тных российских мусульман — этих, как выясняется, главнейших читателей моих сочинений и изданий. Хотя эта критика не носит ученого характера, но она обнаруживает со стороны пишущих такой живой интерес к вопросам, затронутым в «Истории мусульманства», что я считаю позволительным и даже бесполезным ответить моим незнакомым корреспондентам. Почти все письма — в одном роде: после общих похвал они высказывают мне упрек за мое будто бы высокомерное (по другим — даже враждебное) отношение к тюркскому племени; некоторые, сверх того, умудряются уловить у меня пренебрежение также и к Мохаммеду, плохо мирящееся с моей симпатией к исламу, который основан не кем, как Мохаммедом. А один из этих интеллигентных мусульман пишет мне следующее: «Раз Вы уважаете ислам как религию, раз Вы признаете его способным к высшему прогрессу и (в своем «Мусульманстве») ставите его не ниже всех прочих положительных религий, зачем Вам понадобилось выкапывать относительно апостола ислама разные мелкие черты и подробности, а в особенности — чужие догадки (с. 59), которых не касается Дози и которые набожному чувству мусульманина могут быть неприятны, а в глазах известного круга читателей в состоянии даже набросить на Пророка неблагоприятную тень? Разве не правильнее было бы подражать в подобных случа-

Arabum loci de Abba didis — о знаменитой севильской династии Бану-Аббâд, боровшейся с Альфонсом VI Кастильским или, как гласит льстивое предание, с Сидом Кампеадором; между 1846 и 1860 годами вышли двумя изданиями *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge* (3-е изд., Лейден, 1881), а в 1861 году — его классическая, четырехтомная *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (Лейден), доставившая Дози наибольшую его славу. По истории религиозного развития ислама у него кроме не раз упомянутого *Het Islamisme* (1863, 3-е изд., 1900), известного больше всего в французском переводе В. Шовена (*Essai sur l'hist. de l'isl.*, 1879), была очень важная публикация *Die Israeliten zu Mekka von David's Zeit* (Лейден, 1864), смелые выводы которой остались, в общем, не приняты большинством ученых (см. у нас, с. 43), хотя были многие критики (особенно в голландской науке), которые признавали эту книгу за лучшее произведение Дози.

ях ибн-Хишâму, который, нисколько не стараясь исказить историческую истину и избегая присочинять что-либо от себя, тем не менее счел приличным очистить редактированное им «Житие Пророка» ибн-Исхâка от ненужных подробностей? А в особенности Вам следовало бы проявлять полнейшую вежливость и осторожность в выражениях об основателе и главных исповедниках (тюрках. — А. Кр.) той религии, к которой, надо полагать, Вы сами еще недавно принадлежали...»

Не считая нужным занимать всех читателей не для всех занимательным вопросом о моем национальном происхождении и религии¹, не желая также входить в пространные доказательства, что требования, предъявляемые мне моими читателями-мусульманами, прямо антинаучны и неисторичны, считаю, однако, позволительным даже в научном издании раз навсегда прямо и выразительно заявить, что искать в моих сочинениях антипатию или высокомерное отношение к Мохаммеду может только умышленная злая воля, и если мной или кем другим выдвигаются на свет мелочные, скажем даже, темные черты в облике Пророка, то ознакомление с ними нисколько не должно, да и не может сделать Пророка менее симпатичным или менее почтенным в глазах тех, кто до знакомства с этими чертами относился к нему с симпатией и уважением. История Мохаммеда интересна, между прочим, как раз с той стороны, что в ней рисуется перед нами не бестелесный, бесплотный, совершенно идеализованный и невозможный образ, а живая лич-

¹ Впрочем, если кому-нибудь это может быть любопытно, тому могу сообщить в сноске, что Крымские уже более двухсот лет не мусульмане, и за эти двести лет кровь их до такой степени растворялась белорусскими, северно-малорусскими и другими примесями, что не только по моему национальному самосознанию, но даже по физическому, антропологическому типу нет оснований причислять меня к татарам настолько, чтобы говорить о «недавней» моей принадлежности к племени «главных исповедников» мохаммеданской веры и связывать меня законами деликатности в моих суждениях об этом племени (к которому я, впрочем, сам питаю большую симпатию) и в суждениях о его вере.

ность — вдохновенный апостол, не лишенный, однако, в будничной жизни будничных человеческих слабостей и недостатков. Я с трудом понимаю, как это здравомыслящий мусульманин может думать, что иноверец, тоже здравомыслящий, окажется способен изменить благоприятное мнение о Мохаммеде и отвергнуть его трогательное и великое значение, если узнает от меня, что Мохаммед мог по временам совершать ошибки подобно всякому простому смертному, подобно заурядным людям. Разве умный человек способен забыть слова баснописца:

Орлам случается и ниже кур спускаться,
Но курам никогда до облак не подняться?

Профессор Московской духовной академии С. С. Глаголев, в глубокой преданности которого христианству и православию никто не посмеет усомниться, вот как выражается о Мохаммеде, изучивши внимательно (в том числе и по нашей «Истории мусульманства») жизнь и деятельность Мохаммеда со всеми ее обнаруженными теневыми сторонами: «Он был религиозным энтузиастом, владевшим сильным даром слова. Он любил молиться Аллаху, он любил Аллаха милостивого и милосердного, и ему естественно было хотеть объединить в этой любви людей, прежде всего людей ему близких — жену, детей, родственников. Радость молитвы должна была внушать ему уверенность в успехе его предприятия... Он, безусловно, убедился в своем божественном посланничестве и свои убеждения и представления рассматривал как внушенные ему свыше Святым Духом... Несомненно, что в Мохаммеде жила могучая вера и в свое посланничество и во всемогущество Аллаха»¹. Так высказывается беспристрастный христианский бого-

¹ «Ислам» С. С. Глаголева, в «Богословском вестнике», 1903, ноябрь, с. 444—445, 446—447, 450. Серьезная и продуманная статья. Вызвана она, по-видимому, появлением нашей «Истории мусульманства», но имеет совершенно самостоятельное значение.



слов, познакомившийся со всеми, в том числе и теньвыми сторонами истории Мохаммеда. Но положим, что и нашлись бы нерассудительные люди, которым человеческие слабости Мохаммеда представлялись бы несомненным опровержением его апостольства; мусульманину и тогда нечего сердиться, а напротив, можно, в виде утешения, вспомнить подходящее место из Корана: «Они говорят: что это за апостол, который ест пищу и ходит по рынкам!» (Коран, 25: 8). Повторяя такие слова поносителей, Пророк не находил лучшей для них отповеди, как назвать тех, кто это говорил, сбившимися скитальцами, не могущими найти дороги (25: 10). Да и стоило ли ему говорить что-либо другое людям, не желающим понять той простой истины, что всякий, самый великий, самый возвышенный, самый вдохновенный и благородный человек имеет свои будничные и повседневные стороны? В Коране, кроме того, есть одно вполне утешительное для мусульманского чувства место, к которому мусульманин может с успехом применить вышеприведенные благоприятные слова проф. С. С. Глаголева, христианского богослова, т. е. того, «у кого есть знание Писания». Это место из Корана (13: 43), в котором Аллах по обычаю обращается к Мохаммеду от первого лица, есть следующее: «Неверующие говорят: “Ты не посланник!” Скажи: “Достаточным свидетелем обо мне перед вами будет Бог и тот, у кого есть знание Писания”». Одним словом, у верующего мусульманина всегда найдется достойная отповедь против тех иноверцев, которые вздумали бы низко ценить Мохаммеда за его обыденные черты. А уж совсем не понимаю я, каким образом неприятные ощущения или соблазн мог бы при чтении очеловеченной истории Мохаммеда возникать в душах *самых мусульман*. Ведь Мохаммед вовсе не желал слыть перед своими последователями ни за божество, ни за ангела: «Скажи: я такой же человек, как и вы, но только мне посылается вдохновение» (Коран, 18: 110; 41: 5); «Не скажу вам, что я ан-



гел» (6: 50). В том стихе Корана (3: 138), который мусульмане узнали уже после смерти Пророка из уст Абу-Бакра¹, Бог говорит: «Мохаммед — не больше как апостол, раньше которого были и другие апостолы; неужели, если он будет убит или умрет, вы обратитесь вспять?»² Сообщивши этот стих, Абу-Бакр прибавил: «Итак, добрые люди, кто из вас поклонялся Мохаммеду, тот пусть знает, что Мохаммед умер, а кто поклонялся Богу, тот пусть знает, что Бог жив и не умрет»². Перефразируя эти слова, я мог бы сказать недовольным мной мусульманам: «Кто поклонялся Мохаммеду, воображая, что он бесплотный и безгрешный ангел или Бог, тот пусть из истории узнает, что такого Мохаммеда и не бывало, а кто поклонялся Богу, апостолом которого был Мохаммед, тот пусть знает, что Бог безгрешен».

Отклоняю я от себя и другое обвинение этой категории моих читателей-мусульман — будто бы я враждебно отношусь к симпатичной, искренней, неживой, добросовестной, трудолюбивой тюркской расе, с которой я к тому же сам связан известными узами крови. Никакой враждебности к ней я нигде не провожу, а говорю только следующее. В силу многих исторических, экономических, климатических, бытовых и пр. причин тюркская раса не развила в себе большой способности к отвлеченному мышлению и не успела переработать свою умственную недаровитость в даровитость, а потому, когда тюрки пользуются политической самостоятельностью, которая благоприятствует сохранению в них косности, они мало двигаются вперед по пути прогресса и обнаруживают узкий, обыкновенно наступательный религиозный фанатизм, которого — заметим — бывает гораздо меньше или вовсе не бывает у мусульман нетюркской расы. В Турецкой (Османской) империи

¹ Табари, лейденск. изд., серия I, т. IV, с. 1816; изд. Козегартена, ч. I, с. 4.

² Там же.



массовая резня христиан — самое обычное дело, и план всеобщего, поголовного избиения подданных-христиан, рассматривавшийся в Диване, например, в 1519 году, при султане Селиме I, том самом, который в 1513 году казнил 40 000 шиитов своего государства, охотно проводится, но лишь по частям, и в нынешней Османской империи — этом рассаднике мусульманского фанатизма, застоя и всякой несправедливости. Часто приходится слышать мнение, будто причиной турецкого фанатизма является сам ислам, в котором фанатизм есть якобы религиозный догмат. Я же утверждаю, что истинной причиной фанатизма у турков, равно как и у других неразвитых и недаровитых рас (например, берберов и африканских мавров), является вовсе не сам ислам, которого они держатся. Очень возможно, что, прими эти мусульмане христианство, они, в силу своей нелюбви к мышлению, односторонне развили бы евангельский тезис: «Повеждь церкви; аще же и церковь [он] преслушает, буди тебе, якоже язычник и мытарь» и сделали бы из принятого ими христианства такую же нетерпимую, фанатическую и ретроградную религию, в какую они обратили свой нынешний ислам. Эту простую и для всякого историка и этнографа очевидную мысль, т. е. что в так называемом исламском (recte турецком) фанатизме виноват вовсе не ислам как религия, а виноваты лишь тюркские расовые и исторически нажитые черты, которые, однако, подаются и исчезают с падением политической самостоятельности турков и с переменой исторических и бытовых условий их жизни, — мысль, развитую мной довольно обстоятельно в книжке «Мусульманство и его будущность», — я несколько раз подчеркивал также в нынешней «Истории мусульманства». Оказывается, что она истолкована в смысле вражды к туркам! Нет! Осуждать фанатизм, косность и общественную несправедливость тюркских *государств*, признавать турков малоспособными к правлению государством, где есть подданные-иноверцы,

и малоспособными к прогрессированию при наличности политической самостоятельности, но в то же время (как я это не раз делаю) воздавать должную дань несомненным *позитивным* качествам турков — да разве это значит *не любить* тюркской *расы*? Конечно, не значит. Напротив, именно из чувства глубокой симпатии к тюркскому племени, во многих похвальных душевных качествах которого (по крайней мере, жительствующего в российских пределах) я имел случай много раз убеждаться, заставляет меня спокойно говорить, что самостоятельное существование Османского государства (внутри которого я и сам пожил достаточно и историю которого я должен был внимательно изучить, просто даже в силу своих профессорских обязанностей) есть великое горе для всего мусульманского мира вообще и для самих османов в частности. Я думаю, что каждый искренний турецкий патриот обязан, подобно ветхозаветному Иеремии, молить Бога о крушении своего османского Сиона, т. е. Исламбула, хотя бы затем сердцу его пришлось от этого плакать плачем Иеремииным. А уж с моей стороны высказывать эти идеи — никак не значит быть врагом симпатичного в других отношениях тюркского племени. Мои лестные отзывы о таких передовых, образованных тюрках, как, положим, г. Гаспринский, читатель может прочитать, например, на с. 271.

IV

Звинившись перед читателем-немусульманином за вышеприведенное длинное отступление, совершенно излишнее с точки зрения научной, хотя далеко не излишнее и бесполезное с точки зрения просто человеческой, я дальше могу перейти к предмету и дам указание некоторых замеченных недосмотров и опечаток, равно как сделаю кое-

какие дополнения или разъяснения по поводу каждой отдельной главы.

Ч. I, глава I: *Первоначальная религия Аравии* (с. 41—56). Как я уже упомянул, глава эта и там и сям, особенно на с. 45—47, где повторены по вопросу о происхождении древнеарабской религии идеи еще Шпренгера (не оставленные, впрочем, довольно долго некоторыми общими историками религий — ср. Тиле), к настоящему времени является совсем устаревшей, и оттого в виде вступления к ней мной предпослан читателю совет — познакомиться прежде, чем читать ее, с первым отделом статьи Гольдциэра, напечатанной у нас ниже. Помещение мной в «Истории мусульманства» статей Гольдциэра избавило меня от необходимости полемизовать с упомянутыми 45—47-й страницами Дози, и в общем мои редакторские примечания к первой главе нашей «Истории мусульманства» оказываются довольно скудными, в противность моим обильным редакторским примечаниям и сноскам в дальнейших главах. Что же касается с. 48—54, где Дози дает картину религиозного состояния Северной Аравии в VI веке, т. е. в эпоху как раз перед появлением Мохаммеда, то, хотя эта картина и встречала ограничения и оговорки, в общем она, однако, остается непоколебленной, и я не считал нужным умерять ее; ср. слова Гольдциэра (у нас с. 299) и резюме А. Мюллера в его «Истории ислама» (СПб., 1895, т. I, с. 54—55).

Главы II—III: *Мохаммед до бегства и Мохаммед после бегства* (с. 57—143). Обе эти интересные главы, лишенные у Дози научного аппарата и иногда чересчур краткие, я постарался в изобилии пополнить, избегая, однако, ненужного балласта, разными примечаниями и ссылками, применительно к потребностям или пользе моих слушателей. Дополнения делались мной преимущественно в виде подстрочных сносок, и реже введено мной кое-что в контекст самого

Дози: в большом количестве привнесены в скобках хронологические даты, на которые Дози вообще скуп, и т. п. Для ускорения своей редакционной работы я воспользовался, между прочим, теми данными, которые были давно уже собраны мной в моей печатной статье «Мохаммед», помещенной в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона; многие ссылки, сделанные мной здесь, в «Истории мусульманства», буквально заимствованы мной из той моей статьи. Но так как сверх данных, заключенных в ней, я делал еще другие дополнения, то у меня произошла маленькая непоследовательность в цитировании одного из главных источников истории Мохаммеда, именно — ибн-Хишâма: оказывается (я это заметил уже после отпечатания книги), что мои ссылки на ибн-Хишâма иногда относятся к арабскому оригиналу, изданному Вюстенфельдом в одном томе с прерывающейся пагинацией, иногда же относятся к двухтомному немецкому переводу Вейля, где каждый том имеет свою особую пагинацию. Причина — та, что в своей прежней статье «Мохаммед», предназначавшейся не для ориенталистов, а для обыкновенных читателей, чуждых знания восточных языков, я для всех ссылок, естественно, пользовался доступным для читателей немецким переводом, а не арабским оригиналом, и теперь по забывчивости перенес также в «Историю мусульманства» буквально эти самые ссылки; новые же в силу привычки невольно делал уже по арабскому подлиннику. К путанице, однако, эта непоследовательность привести не может, если только читатель будет помнить тот вышеотмеченный факт, что Вюстенфельдово арабское издание текста заключено в одном томе, тогда как перевод Вейля разбит на два тома, и что, следовательно, если у меня встречается обозначение только страницы, то такая ссылка относится к арабскому тексту, а если сверх цифры страницы оказывается у меня обозначен и том (I или II), то

ясно, что речь идет о немецком переводе Вейля¹. В силу опять-таки забывчивости я два раза (на с. 123) ссылаюсь на страницу книги не ибн-Хишâма, а «ибн-Исхâка»; кажется, едва ли надо прибавлять, что я в этом случае имею в виду только того ибн-Исхâка, который нам известен в редакции ибн-Хишâма (ср. с. 76) и что, значит, цифра страницы указывает на печатное издание Вюстенфельда.

Глава IV: *Источники и пособия для изучения истории Мохаммеда* (с. 144—163) может быть пополнена еще (на с. 163) ссылкой на недавнюю статью проф. Глаголева, о которой я уже упоминал здесь в предисловии (с. 27).

Ч. II, главы II—III: *Идеалы староарабские и идеалы Мохаммеда* (с. 296—354) и *Арабские племенные отношения и ислам* (с. 355—437) в высшей степени ученого и авторитетного востоковеда И. Гольдциэра заимствованы, как уже сказано, из первого тома его драгоценного труда: *Muhammedanische Studien* (Галле, 1884), с. 1—34, 35—100². К очень важной рецензии Нёльдеке в *W. Z. K. M.*, которую я отметил в сноске на с. 39, может быть с пользой присоединена рецензия в *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Gesellsch.*, т. 36, с. 720 сл., где дан обзор книги тоже Гольдциэра *Islâm*, изданной им на венгерском языке и предшествовавшей в популярном виде его (повторяю) драгоценным, но тяжело написанным *Muhammedanische Studien*, из которых взяты наши две статьи. Кстати, что касается тяжело-весного стиля Гольдциэра, чересчур «научного» даже для языка немецкого, то в русском переводе этот стиль мной совсем устранен в первой из двух названных статей, т. е. в «Идеалах ста-

¹ В издании Вюстенфельда тоже, пожалуй, имеется второй том, но он состоит исключительно из вариантов и приложений, и никто из ориенталистов при цитатах не делит текста Вюстенфельдова издания «Жития Пророка» на два тома. Этот 2-й Вюстенфельдов том нигде, притом мной здесь и не цитируется.

² Как относится наука к трудам Гольдциэра, см. у меня в «Истории арабов», с. XI сл. (М., 1903).

роарабских и идеалах Мохаммеда»; при переводе этой статьи я везде вновь переделывал ее язык, разбивая длинные подчинительные периоды Гольдциэра на цепь самостоятельных, коротких сочинительных предложений, заменяя также отдельными предложениями сложные, насильно втиснутые вводные эпитеты и наречия, и т. д., и т. д. Но ко второй статье: «Арабские племенные отношения и ислам», первую половину которой перевел преимущественно Б. Э. Блум, я далеко не везде имел прямое отношение (см. сноску на с. 355), а переводчик не решился сам переделывать ее, боясь, что у него для этого нет достаточного, твердого знания предмета¹, и потому на ней (т. е. на первой половине) сильно и невыгодно отразился тяжелый, местами очень запутанный стиль автора; кроме того, я вообще должен напомнить (ср. ту же сноску и еще сноску на с. 394), что с. 355—394 печатались не только без моего редактирования, но даже без моей корректуры, и я за них, следовательно, не могу в каком бы то ни было отношении принять на себя ни «эвентуальных» похвал, ни ответственности. Далее, с. 394—401, переведенные тоже Б. Э. Блумом, уже подверглись моей редакции и в целях облегчения для читателей некоторой стилистической переделке (см. ссылку на с. 394), но переделке подверглись не сплошной. Только перевод с. 401—437, т. е. уже второй половины статьи Гольдциэра, я мог бы считать почти исключительно своим (ср. сноску на с. 402), однако не в такой степени, как перевод предыдущей статьи Гольдциэра, и потому безусловно полной ответственности за него я не беру на себя; замечу только, что уничтожение длинных периодов, свойственных языку многоуважаемого И. Гольдциэра, производилось мной в этой второй половине довольно усердно. Я был бы очень благодарен тем из читателей, которые, заметивши в перево-

¹ Тогда Б. Э. Блум был еще студентом специальных классов Лазаревского института. Теперь он — секретарь российского консульства в Астрабаде (в Персии).

денных из Гольдциэра статьях какие-нибудь места неудобопонятные или просто не совсем складные, сообщили мне об этом письменно¹, чтобы в следующем издании «Истории мусульманства» такие места могли быть исправлены, на вящую пользу читателей².

Ссылки Гольдциэра удержаны целиком, с усиленной лишь заменой той восполненной латиницы, которую употребляет Гольдциэр для точного транскрибирования арабских текстов, посредством азбуки русской (в петите совсем невосполненной), согласно с средствами типографии. Раскрывать все многочисленные сокращения, которых придерживается Гольдциэр при цитировании заглавий и имен арабских авторов, равно как европейских востоковедных изданий, я считал излишней тратой места и времени, потому что читатель-специалист ограничится чтением только самих статей и не будет справляться с ссылками на источники, а читателю-специалисту (например, студенту-восточнику или мусульманину) все сокращения Гольдциэра довольно легко делаются понятными из контекста, из общей связи изложения; только очень немногие из его сокращенных обозначений я передавал полно (например, лаконическое «В» я везде переделывал на «Бохâрий»).

Остается мне сказать еще несколько слов о принятой мной русской транскрипции арабских слов и имен. Ввиду того что средства типографии по отношению к буквам с подстрочными и надстрочными знаками были довольно ограничены, особенно при печатании первой части нашей книги, мне пришлось довольствоваться в большинстве случаев транскрипцией лишь приблизительной; к тому же при историческом, не филологи-

² Адресовать письма прошу в Москву, Лазаревский институт восточных языков, мне.

¹ Для более легкого чтения статьи Гольдциэра мной помещен в отделе оглавления к «Истории мусульманства» целый конспект из нее, позволяющий читателю легко усвоить всю суть статьи.

ческом изложении не было настоятельной необходимости всюду гоняться за чересчур точным воспроизведением всех арабских звуков. Поэтому, например, русская буква «г» передает собой не только арабский غ, но изредка и арабское ه (h), которое, впрочем, обыкновенно воспроизводится у меня посредством буквы «х». Впрочем, буквой «г» для передачи ه (h) я пользовался, повторяю, лишь изредка: почти везде звук h (кроме, понятно, цитат) воспроизведен мной через «х». Это же русское «х» по необходимости служит также к обычному обозначению арабских букв (или звуков) خ и ح. Буква ح транскрибируется чаще всего через «дж»; иногда же несмотря на то что я сам не так еще давно, когда в арабской журналистике возгорелась распря о стариннейшем произношении буквы ح, обширно доказывал большую старинность произношения «дж» над «ж»¹, все же невольно подчинялся и обычному произношению арабов Сирии и Палестины, с которым я сроднился в живом разговоре, и оттого у меня частенько попадается для ح транскрипция «ж»; а Б. Э. Блум, как мой усердный ученик, кроме того, изучивший живую арабскую речь тоже среди населения Сирии, передавал букву ح в своей части перевода из Гольдциэра почти исключительно через русское «ж» и лишь в виде исключения через «дж». Тщательнее всего, разумеется, соблюдена мной точность и систематичность русской транскрипции при передаче русскими буквами цитат на арабском языке. Что же касается отдельных технических терминов и собственных имен, то, когда такое слово попадает *первый раз*, оно обыкновенно дается мной в более тщательной транскрипции, с надстрочными и подстрочными знаками, с обозначением хамз, айнов, долгот гласных и т. п. (а если в слове все слоги краткие, то я обозначаю сверх того и ударение); для большей вразумительности я рядом привожу и подлинное арабское начертание, арабскими буквами. Однако при дальнейшем изложении я, чтобы не затруднять типографию и,

¹ См. мою статью в бейрутском журнале *المشرق*, 1898, № 11, с. ٤٨٧ и сл.: *لفظ الجيم العربية: احقية هي أم شجرية*

быть может, даже читателя, опускаю в данном слове или имени те надстрочные и подстрочные знаки, которые несвойственны русскому правописанию, и привожу слово в более простом, менее затейливом виде; ср. такой же прием у великого Т. Нёльдеке в его, например, *Das iranische Nationalepos*¹. Все-таки при частом повторении данного слова у меня изредка всплывает опять точная или более точная его транскрипция, чтобы читатель не забывал, как он должен был бы произносить это слово по-правильному; в таком приеме я подражал Г. Флюгелю². Свои воззрения на неоднородность русской транскрипции и на простительность такой неоднородности я мотивировал в другом месте³. Что иногда я делал также уступку укоренившемуся у русских произношению и писал, например, «Мохаммед» вместо правильного «Мохаммад» — в этом, кажется, я могу и не оправдываться; во всяком случае, нелепой форме «Магомет» (что читают «Magomé») я делать уступку не считал возможным.

Питаю надежду, что следующее издание «Истории мусульманства» будет исполнено без спешки и с такой тщательностью, при которой уже излишними будут всякие предисловия и оговорки. А пока что, в напутствие этому второму, все еще предварительному изданию, напомним для своего оправдания слова малорусской приповедки: «Хоч и щербатый кивш, а без него ще гирш».

А. Крымский

Москва, 23 января 1904 года

Часть первая



¹ Grundriss der iranischen Philologie (Страсбург, 1896), с. 130, вступительное примечание.

² См., например, предисловие к его *Geschichte der Araber bis aut den Sturz des Chalifats* (Лейпциг, 1864), с. VII.

³ См. мое предисловие к моей обработке: «Семитские языки и народы», М., 1903 («Труды по востоковедению», вып. V), с. X.

Первоначальная религия Аравии

*Алла́х-Та'а́ля и джинны. — Мекка и Ка'ба;
Черный камень. — Отсутствие или
недостаточность почитения к языческим богам. —
Христианство и иудейство. — Религиозное
безразличие арабов. — Хані́фы.*

В первой половине VII столетия как дела империи Византийской, так и дела царства Персидского шли своим обычным чередом. Оба государства по-прежнему спорили постоянно друг с другом за господство над западной частью Азии; по-прежнему на первый взгляд они были в цветущем состоянии: подати, стекавшиеся в казну византийского и сасанидского государя, достигали очень значительных сумм, а великолепие и роскошь столиц вошли в пословицу. Но этот блеск был не более как внешним, потому что силы обеих держав подтачивал скрытый недуг; они гнулись под бременем подавляющего деспотизма. История династий одного и другого государства представляла собой непрерывную цепь гнусных злодеяний, а история государственная — целый ряд преследований, рождавшихся на почве разногласий из-за вопросов веры. И вот в это время вдруг из малоизвестных пустынь вышел какой-то новый народ и появился на мировой сцене; прежде он был разбит на бесчисленные кочевые племена, которые большую часть времени воевали между собой, а теперь он впервые объединился. Этот вольнолюбивый народ, отличавшийся простотой в одежде и пище, народ благородный и гостеприимный, умный и веселый, но в то же время гордый, вспыльчивый, а раз его страсти разбужены, то мстительный, непримиримый и жестокий, — в одно мгновение ниспроверг

вековую, хотя, правда, и истощенную Персидскую империю, вырвал у преемников Константина их самые лучшие провинции, растоптал одно германское государство, недавно основанное, и стал угрожать остальной Европе, а в это время на другом конце мира победоносное его войско прошло вплоть до Гималаев. Но это не был обыкновенный народ-завоеватель, как многие другие народы: в своем движении он проповедовал еще и новую веру. Вера эта возвеждалась как чистый монотеизм, противоположный дуализму персов и извращенному христианству. И ее восприняли миллионы людей; и еще до наших дней она составляет религию десятой части человечества¹.

¹ Так было тогда, когда писал Дози, т. е. в 1863 году: тогда мусульман не считалось и ста миллионов, а в настоящее время мусульмане составляют не менее чем седьмую часть народонаселения земного шара. Ислам распространяется, особенно в Африке, да и в Китае, с неслыханной быстротой; так, статистика 1871 года (см., например, *Handbuch Kolybi*) показывала цифру мусульман всего в 84 млн., а теперь, по самому скромному счету европейской статистики, их должно быть 197 млн.: на самом же деле их гораздо больше, хотя цифра в 300 млн., которой придерживаются сами мусульмане, тоже, конечно, преувеличена. Ср. мое «Мусульманство и его будущность» (М., 1899, с. 105—108). Известный знаток исламского Востока Мартин Гартманн (в I—III вып. своего *Der islamische Orient*, Берлин, 1899—1900) определяет число мусульман в 280 млн., из которых 164,5 млн. приходится на Азию, в том числе на один Китай — более 30 млн., *die unter günstigen Verhältnissen leicht aufs Doppelte steigen können* (II, с. 60), а на Индию 50 млн. (А. Шателье, Ислам в XIX веке, пер. А. Калмыковой, отт. из «Окраины», Ташкент, 1900, с. 27); мусульман в России, по последней переписи, имеется 13 889 421, а вместе с населением Хивы и Бухары — около 16 589 421. Этому подсчету поверить можно скорее, чем общепринятой статистике, которая показывает при 197 млн. мусульман 504 млн. христиан (в том числе православных 117 млн., католиков 231 млн., протестантов 153 млн.), евреев 8 млн. и язычников 783 млн. (из них 378 млн. буддистов и брахманов). Совершенно неправдоподобной по отношению к мусульманству является последняя статистика религии Целлера, председателя штутгартского статистического бюро. По его вычислениям, сумма всех обитателей земли достигает круглым счетом 1 544 510 000 человек. Из них 534 940 000 принадлежат к христианскому исповеданию, 10 860 000 — к

Мы намерены набросать в популярной форме историю этого вероучения.

Как оно возникло и посредством каких стадий развития оно вышло из предыдущей религии? Таков первый вопрос, который предстояло бы разрешить. Но с первого же шага, быть может, наиболее важного, я чувствую себя в особом затруднении, и мне приходится считаться с тем, чего я далеко не мог предвидеть, предпринимая этот труд. Вот в чем дело. Новейшие работы относительно древней религии арабов и происхождения ислама меня совсем не удовлетворяли (принужден это высказать, хотя охотно отдаю честь усердию, учености и проницательности их авторов), потому что вопрос, в сущности, не многим стал яснее прежнего. Я счел себя обязанным взяться за новое исследование; но, избрав иную точку отправления и следуя не по тому пути, какой обыкновенно избирали до сих пор, я пришел к выводу, который и для меня самого оказался неожиданным. Он, однако, не поддается изложению на нескольких страницах, настолько тесно он связан с большим числом других выводов, конечно, еще более важных. Мои заключения, диаметрально противоположные общепринятым мнениям, покажутся, пожалуй, странными; а так как в науке никто не смеет требовать для себя веры на слово, то для сообщения моих выводов следовало бы прибегнуть к аргументации, обстоятельной, ученой, с ссылками на восточных языках; и те читатели, для которых предназначается эта книга, наверное, не справились бы с ними. Я должен, значит, оставить до другого раза подробное изложение моей точки зрения¹. Но в

иудейскому, 175 290 000 — к мохаммеданскому и 823 420 000 — к остальным. Из числа последних 300 000 000 — конфуцианцев, 214 000 000 — брахманистов, 121 000 000 — буддистов. На 1000 человек приходится, по Целлеру, 346 христиан, 7 иудеев, 114 мохаммедан и 523 остальных исповеданий. (Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, прим. А. Крымского.)

¹ См. *Dr. R. Dozy, Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung*. Leid. (изд. J. Brill), 1864. В этом сочи-

таком случае что же сделать теперь, в предлагаемой главе? Немного смягчить общепринятые мнения и исправить их согласно с собственным представлением? Это невозможно, потому что двух разнородных систем нельзя согласовать, да вдобавок, к чему послужит обладание истиной неполной? Поразмыслив, я вижу только один исход — придерживаться покамест общепринятого мнения и ограничиться сообщением тех результатов, какие достигнуты другими, и в особенности Шпренгером¹, новейшим и полнейшим из биографов. Но вместе с этим я должен прямо заявить, что если за очерк религи-

онии Дози хочет доказать, что со времен Давида и затем, после разрушения Иерусалима Навуходоносором в Аравию переселились евреи, остатками которых в эпоху Мохаммеда оказались так называемые «ханифы». Название для своей веры, которое они ей дают, надо в таком случае толковать не как «вера Авраама», но как «вера евреев». Эта «вера евреев» имела огромное влияние на доисламских арабов. Языческие предания и обряды, связанные с Меккой, являются, по мнению Дози, вовсе не арабско-языческими, а староеврейскими. Смелые выводы Дози не были, однако, в большей части приняты наукой. Немецкий перевод *Compendium der Religionsgeschichte* Тиле вышел недавно новым, пересмотренным изданием, уже после смерти автора, под заглавием *Tiele's Compendium, der Religionsgeschichte, 3-te Auflage, durchgesehen und umgearbeitet von Nathan Söderblom, Professor an der Universität Upsala* (Бреславль, 1903). В этом издании проф. Сёдерблом очертил картину доисламской религии арабов согласно с новейшим положением науки. Иногда их констатируют просто, не высказываясь ни за, ни против (ср. *Tiele, Manuel de l'histoire des religions, trad. par Maur. Vernes, II. 1885, с. 133—134*), но чаще отвергают. Так и большой почитатель Дози — А. Мюллер в своем своде «История ислама» (рус. пер. СПб., 1895, т. I) считает невозможным думать, чтобы древнейшими насельниками Хиджаза были именно иудеи, хотя старинных переселений с границ Сирии, разумеется, не думает отвергать (с. 30 нем., с. 32 рус. изд.). Самого-то влияния евреев на арабскую религию, хотя бы и довольно позднего, Мюллер не отрицает, и, например, к такому влиянию евреев относит он появившееся у доисламских арабов воззрение на старосемитского бога Иляха как на *всепица* богов, т. е. как на бога почти уже монотеистического.

¹ Имеется в виду его *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, особенно I том (Берлин, 1861—1865, в 3-х т.; 2-е изд. 1869). С тех пор сведения о доисламской религии арабов обогатились трудами Креля, Велльхаузена, Гольдциера, ван Флотена и т. д.

озного состояния Аравии уже в VI веке я брать на себя ответственность могу, то за остальное в этой главе не могу, оттого-то по причинам, легко понятным, я ограничусь изложением периода, предшествующего VI веку, насколько возможно кратко.

Сделав такую оговорку, сообщу, как обыкновенно представляют себе первоначальную религию Аравии.

Арабы признавали высшее существо под именем «Алла́х-та'аля», т. е. Всевышний Бог. Аллах есть существо личное, как и мы; он находится вне сферы созданных тварей, которые ему более или менее подвластны. В Аллахе арабы видели творца неба и земли, существо возвышенное и мудрое по преимуществу, верили, что он ниспосылает дождь и управляет миром. Но священников у него не было и храмов ему не воздвигали¹. Кроме Аллаха почитали джиннов, или гениев². Горы и пустыни, где иногда приходится блуждать по целым неделям, полны существ этого рода. Голод, жажда, чистый, светлый и свежий воздух пустыни настолько возбуждают деятельность ума, испарения и преломление света в атмосфере там настолько странны, что человеку кажется, будто он слышит крик джиннов и видит их самих в разнообразнейших, причудливых и удивительных очертаниях. Они составляют породу, подобную нашей, плодятся и размножаются так же, как и мы; но тело у них не такое, как у человека; оно состоит из огня и воздуха и может быть видимо простым глазом только в исключительных случаях. Джинны могут причинить много добра и много зла, поэтому их надо умиловать, почитать, обожать и служить им. Дело упрощается тем, что каждый джинн имеет определенное жительство. Они живут в камнях, деревьях или идолах³. У каждого племени, а иногда у нескольких племен вмес-

¹ Однако его именем клялись и злых людей называли «враг Аллаха».

² Не все низшие божества — джинны, т. е. демоны. Солнце, троика лунных богинь (в их числе 'Озза́ и Алла́т), звезды — это не джинны.

³ Такое верование анимистической религии называется фетишизмом.

те был свой собственный идол, перед которым известная, особая семья выполняла обязанности жрецов. В большинстве случаев эти предметы могли издавать кое-какие звуки (само собою разумеется, жрецы хорошо знали свое дело) — звуки, которые их отличали от других существ того же рода и в то же время были средством прорицаний. Каждое племя крепко держалось своего идола, потому что он для него составлял, так сказать, своего рода собственность, и жрецы, нередко в ущерб Аллаху-Тааля, охраняли интересы своего бога, или, вернее, свои собственные. Это можно заключить из одного наивного обычая, который в Коране и его комментариях отмечен как общий, а у одного старинного составителя жития Пророка приписан одному племени Хаулân, занимавшему в Йемене область того же имени. Этот обычай состоял в том, что жертвы, приносимые богам и состоявшие из зернового хлеба и молодых верблюдов, делились на две части. Одна из них, предназначенная для Аллаха, должна была достаться беднякам и чужим путникам, прибывавшим к данному племени; другая часть жертв принадлежала идолу и являлась столько же жертвой, сколько и пропитанием для жрецов. Но если по разделу Аллах получал случайно часть лучше той, какая доставалась идолу, то ее от Аллаха отбирали и отдавали идолу, а Аллах взамен получал худшую.

Что касается отношений, существовавших между низшими божествами¹ и Аллахом, то их считали дочерьми Аллаха; они, впрочем, были вполне ему подчинены; они владовали, но так, как властвует правитель вверенной ему области, и являлись посредниками между людьми и Аллахом.

Центром богопочитания в Средней Аравии была Мекка. Этот город был построен корейшитами в середине V века христианской эры в песчаной долине, настолько узкой, что наиболее широкое ее место не превосходит семисот шагов

¹ Не простыми демонами-джиннами, а такими божествами, как, например, лунная тройца.

(наиболее узкая ее часть равняется только ста шагам); она окружена совсем голыми горами, высотой от двух до пяти сот футов. Но гораздо древнее самой Мекки было ее святилище, гордость города — всеми чтимый храм Ка'ба¹, хотя, правда, оно много раз возобновлялось или перестраивалось. Оно представляло собой четыре стены, составленные из нетесаных камней, которые были положены один на другой без извести, но покрыты сукном или полотном; стены эти — вышиной с человека, а ограда, образуемая ими, составляет площадь в двести футов².

Главнейшим идолом с половины III века был Хобаль: агатовый истукан, привезенный из чужих краев одним из старейшин. Он был богом племени Корейш, но сама-то Ка'ба не составляла собственности корейшитской, она имела характер всеобщий и оказывалась пантеоном огромного числа племен, связанных общими политическими интересами. Каждое из этих племен поставило в храме своего бога, так что всего в нем находилось до трехсот шестидесяти идолов; терпимость оказывалась настолько большой, что на столбах стояли также изображения Авраама, ангелов и Пречистой Девы с младенцем Иисусом. Но главной святыней был так называемый «Черный камень»; прежде-то, по уверениям мусульман, он был белым, а потом, вследствие неоднократных пожаров, почернел. Впоследствии он играл важную роль в истории ислама, и мусульмане до наших дней считают его святым. То, что рассказывают о Черном камне мусульманские богословы, будет изложено в одной из последующих глав. А путешественники европейские, которым удалось его видеть, говорят, что

¹ Имя это обозначает «куб», так как издали храм представляется в виде правильного куба.

² Точнее можно сказать, что куб, который Ка'ба приблизительно представляет собой, имеет около 40 футов в длину, около 30 в ширину и от 35 до 40 футов в высоту. Крыши этот куб не имеет, и покров, окутывающий Ка'бу, закутывает собой лишь ее стены, спускаясь по ним в виде занавеса.

это — кусок базальта, красновато-коричневого, почти черного цвета, вулканического происхождения; он усеян маленькими остроконечными кристаллами и небольшими кусочками красного полевого шпата, которые там и сям виднеются на темном фоне. Он подвергался разным случайностям, и несколько раз его разбивали, так что в настоящее время он состоит из дюжины кусков, собранных вместе. Многие принимают его за аэролит.

Из уважения к Ка'бе на область Мекки, простиравшуюся на несколько миль, смотрели как на священную и неприкосновенную. Никто, находясь на этой земле, не мог подвергнуться нападению, ни одно животное там не умерщвлялось, и ежегодно к последнему месяцу туда стекались из разных местностей огромные толпы для совершения священных обрядов.

В VI веке, однако, богопочитание потеряло свой первоначальный смысл. У людей суеверных оно выродилось в грубый фетишизм. «Когда мы находили красивый камень, — рассказывает один современник Мохаммеда¹, — мы ему и поклонялись; если же такого камня не находили, то наваливали кучу песка, ставили над ней верблюдицу с обильным выменем, выдаивали над этим песком и поклонялись ему все время, пока стояли в этой местности». Зато большая часть народа достигла уже слишком высокой степени цивилизации, чтобы верить в богов из камня или дерева. С внешней стороны боги еще оставались предметом поклонения; по-прежнему совершались паломничества к их святилищам, по-прежнему совершались вокруг святилищ торжественные процессии, в храмах происходили жертвоприношения, каменных или деревянных богов смазывали кровью жертв; в затруднительных обстоятельствах или с целью узнать судьбу арабы обращались к оракулу. Но

¹ Абу-Раджа аль-Отарида; об этой личности говорится у Ибн-Котейбы на с. 219 Вюстенфельдовского издания, Гёттинген, 1850) — см. *Моснад Дарими*, манускр. 364, лист 2 на обороте.

веры не было. Гадателей избивали, если предсказания их не сбывались или если они осмеливались раскрыть совершенное злодеяние. Бывали случаи, что в тяжелую минуту человек давал обет перед тем или другим богом принести в жертву овцу; а когда опасность миновала — он вместо овцы, имевшей известную ценность, закалывал серну, которую стоило только поймать: «Каменный чурбан, — думалось, — не станет чересчур вглядываться». Уважение к прорицателю существовало только до тех пор, пока предсказания давались желательные. Как-то один араб¹, желая отомстить за смерть отца, зашел в храм Халасы² посоветоваться с оракулом. Гадание производилось посредством вынимания трех стрел, из которых одна повелевала, другая запрещала, третья приказывала подождать. Вынув ту, которая давала запрещение, он повторил гадание. Три раза получился тот же результат. Тогда он сломал стрелы, швырнул ими в истукана и воскликнул: «Презренный! Если б твоего отца убили, ты не запрещал бы мне за него отомстить». При малейшем случае на богов сердились; им, не обвиняясь, высказывали всю правду; их оскорбляли. Так, однажды бедуин из племени Бени-Милькан привел к Са'ду, своему племенному идолу (это был большой обломок скалы в пустыне), несколько верблюдов, которых он желал принести ему в дар, чтобы за то снискать себе его расположение. Но когда он стал совершать обряды и, по обычаю, поливать бога кровью, верблюды испугались и убежали; их хозяин пришел от этого в такую ярость, что поднял камень и бросил его в идола, крикнувши: «Ах, чтоб тебя Аллах не благословил! Ты испугал

¹ Это был известный поэт первой половины VI века Имрооль-Кайс. См. «Китаб-аль-ауâни», Булакское изд., т. VIII, с. 70.

² Произношение Холоса или Халса также основывается на хороших данных. (Прим. Р. Дюм.) — Более полное имя этого божества — Зуль-Халаса.

³ В арабском оригинале еще неуважительнее: *sugas clitoridem matris tuae!*

моих верблюдов». Пустившись их отыскивать и опять их собравши, он произнес следующую стихотворную импровизацию:

«Мы пришли к Са'ду, чтобы он уладил наши дела; а он, наоборот, только их расстроил; поэтому нам нечего делать с Са'дом.

Да и что другое Са'д, как не обломок скалы в пустыне, не побуждающий ни к чему дурному, ни к хорошему?»

Бени-Ханіфа так уж мало проявили уважения к своему идолу, что съели его. В их оправдание надо сказать, что бог у них был сделан из какого-то финикового теста, молока и масла и что в их стране свирепствовал тогда большой голод.

Итак, в богов уже не верили серьезно¹. Над ними, правда, признавали еще Аллâха-таâля, но Аллах не был в тесных отношениях с арабами. О нем знали немного; жрецов ведь у него не было, а потому никто и не озаботился о том, чтобы он открыл арабам свою волю и разрешил вопрос о судьбах человеческих. Оттого по этому предмету существовали очень разные мнения. Иные веровали в другую жизнь после этой жизни, в воскресение не только людей, но и животных. Последнее видно из того, что арабы приказывали хоронить возле себя верблюда или оставляли его умереть с голоду на могиле, чтобы в день воскресения покойник не был принужден идти пешком. Но преобладающее большинство находило такое верование смешным и везде известны были слова поэта:

Прожить, умереть и затем опять ожить...
Что за невероятные рассказы, матушка!

И в этом ничего удивительного нет, потому что идея о воскресении, дорогая для расы индоевропейской, совершенно чужда семитам. Евреи усвоили ее от персов только в конце вавилонского плена, и даже в начале нашей эры она еще

¹ О различии в этом отношении арабов южных от северных см. ниже — первую статью Гольдциера.

не допускалась многочисленной сектой староверов (саддукеев). Так и Мохаммед никогда не встречал более горячего сопротивления, как с тех пор, когда он стал проповедовать этот догмат. И даже до наших дней бедуины слишком к нему равнодушны.

Ввиду того что религия арабов держалась на таких непрочных основаниях, можно было бы, пожалуй, предположить, что легко было бы склонить их к принятию иной веры, например христианской или моисеевой¹. До известной степени оно в действительности так и было. Христианство, проникавшее в Аравию, так сказать, двумя токами: с юга (из Абиссинии) и с севера (из Сирии), находило себе в Аравии некоторый прием. В Йемене город Наджран был уже давно христианским; Синайский полуостров, обратившийся почти весь, был просто усеян монастырями и церквями; арабы Сирии тоже исповедовали христианство. Но почти везде это была скорее внешность, чем действительность; внутренняя Аравия, местожительство самого ядра народа, или очень мало подверглась, или совсем не подверглась влиянию христианства. Вообще, тогдашнее христианство с его чудесами, с его учением о Троице и распятии Божества мало было привлекательным для рассудочного и насмешливого араба. Это должны были испытать епископы, пожелавшие около 513 года обратить в христианство Мюнзира III, царя Хирского². Царь слушал их со вниманием, как вдруг подошел к нему один из его приближенных и шепнул несколько слов на ухо; эти слова, по-видимому, внезапно повергли царя в глубокое горе. Священники почтительно осведомились, в чем дело, и Монзир ответил: «Ах, какое печальное известие! Мне сейчас сообщили, что умер архангел Михаил». — «Не может этого быть, государь! Тебя обманывают.

¹ И нарсийской (через Хиру и Йемен).

² Об этом варварском, но замечательном царе вассального персам арабского царства Хирского на Евфрате см. мои Лекции по истории Персии, с. 75—77 и прил. к с. 92.

ангелы бессмертны». — «Право? А вы хотите меня уверить, будто сам Бог умер!»¹

Еврейская вера была для арабов привлекательнее. После неудачного восстания против императора Адриана значительное количество иудеев нашло себе приют в Аравии, и их веру приняли некоторые племена этой страны; пожалуй, они одни только между арабами и были искренно привязаны к вере. Некоторое время моисеева вера была даже государственной религией Йемена², но при всем том она не могла надолго удовлетворить арабов. Иудейство предназначено ведь для избранного народа, а для целого человечества оно как религия не подходит; состоя со времени разрушения Иерусалима преимущественно из жалоб и мистических надежд, она не может нравиться бодрому, жаждущему идти вперед народу.

Было бы неточностью говорить, что в общей массе арабов чувствовалась потребность переменить веру. Араб, этот свободный бедуин, как нам еще не раз придется замечать, нерелигиозен по природе, потому никогда никому и не удавалось сделать его таким. Араб — это человек практический, положительный, реалист даже в своей поэзии; так как у него почти нет воображения, то он мало восприимчив к религиозным таинственным вопросам, которые ведь действуют скорее на воображение, чем на рассудок³. Установившееся богопочитание

¹ Случай этот сообщен у Феофана; его, цитируя с. 136, приводит *Lebeau* в *Histoire du Bas-Empire* (т. VII, с. 419), а за ним — *Коссен де Персеваль* в *Essai sur l'histoire des Arabes*, II, 78. Впрочем, по преданию (довольно, правда, невероятному), неукротимый, яростный язычник Монзир III перед смертью (554) принял христианство, послушавшись настояний своей жены Хинды, ревностной христианки (дочери индийского царя Хариса, тетки поэта Имрооль-Кайса).

² В четверти VI века Царь Хымьярский Зу-Нова́с воздвиг тогда, в 524 году жестокое гонение на наджранских христиан. См. мои Лекции по истории Персии, с. 92.

³ В другом своем сочинении *Histoire des musulmans d'Espagne* (Лейден, 1861, т. I, с. 12—14) Дози развивает свою мысль подробнее. «У арабов, —

было, пожалуй, не очень высокого полета, но большинство удовлетворялось им. Конечно, люди рассудительные в богов не верили, но это не могло быть достаточным поводом для того,

говорит он, — воображение очень слабо. У них кровь горячее нашей, страсти их более кипучи, и вместе с тем это народ менее всех изобретательный. Чтобы в этом убедиться, следует всмотреться, например, в их религию и литературу.

Прежде чем арабы сделали мусульманами, у них были свои боги, которых они представляли себе в виде небесных светил, но никогда у них не было мифологии, как у индийцев, греков, скандинавов. Их боги не имели ни прошлого, ни истории, и никому в голову не приходило создавать это для них. Что касается религии, проповеданной Мохаммедом, то это простой монотеизм, к которому прибавлено несколько обрядов иудейских и староязыческих, и, без сомнения, ислам среди всех положительных религий — религия наиболее простая, наиболее лишенная всяких тайн, «наиболее разумная и очищенная», как сказали бы люди, отрицающие насколько возможно сверхъестественность, внешнее богопочитание и пластические искусства.

В литературе то же отсутствие выдумки, то же пристрастие к реальному и положительному. Другие народы создали эпopeи, в которых сверхъестественное играет большую роль. В арабской литературе нет эпopeи, у нее даже нет повествовательной поэзии. Исключительно лирическая и описательная, эта поэзия никогда ничего другого не выражала, как только поэтические стороны действительности *подлинной*. Арабские поэты описывают то, что они видят и испытывают — они ничего не выдумывают, и если иногда они позволяют себе сделать нечто подобное, то их соотечественники вместо одобрения грубо считают их за лгунов. Стремление к бесконечному, к идеалу им непонятно, то, что даже в самые отдаленные времена имело в их глазах главную важность, — это правильность и изящество выражения, техническая сторона поэзии. Выдумка в литературе так редка, что когда нам встречается фантастическая поэма или сказка, то можно безошибочно утверждать, что она не арабского происхождения, а перевод. Так, в «Тысяче и одной ночи» все те волшебные сказки, все те изящные произведения свежей и смеющейся фантазии, которые так очаровывают нашу молодежь, все они индийского и персидского происхождения. В этом огромном сборнике настоящими арабскими рассказами являются картины нравов и анекдоты, заимствованные из подлинной жизни. Отметим, наконец, что, когда арабы утвердились в многочисленных областях, завоеванных оружием, и занялись на-

чтобы богов совсем упразднить. Ведь веровать никому не вменялось в обязанность, напротив, в кочевом быту возможно было даже издеваться над своими идолами или от всей души ругать их. Уничтожить же богопочитание, которого держались предки, нельзя было уже просто в силу племенной гордости, в силу личного почтения араба к своим предкам. Сказать правду, религия для древнего араба, точь-в-точь как и для современного бедуина, есть дело совсем безразличное. Поэты времен язычества о ней почти совсем не говорят; в их песнях, если исключить имена богов да упоминание о различных обрядах, с трудом можно найти какие-либо подробности о древнем богопочитании; доисламские поэты жили для жизни настоящей, нисколько не заботясь о вопросах метафизики; в этом отношении, как и в других, они являются верными истолкователями национальных чувств.

Впрочем, как всегда, бывали исключения из этого общего правила. Не совсем же бесследной осталась религиозная пропаганда бесчисленных монотеистических исповеданий, различающихся одно от другого по тем заимствованиям, которые каждое из них в большей или меньшей степени делало у иудейства или у христианства. Оттого-то у некоторых поэтов конца VI века можно найти следы глубокой веры, что Бог один, и живое сознание, что за наши дела и проступки нас ждет воздаяние. Тех, кто разделял такие воззрения, называли ханифами. Однако они не представляли из себя особой сек-

учными предметами, они обнаружили то же отсутствие творческого духа. Они переводили и комментировали произведения древних; они обогатили некоторые специальные отрасли новыми, усидчивыми, точными, подробными наблюдениями, но сами ничего не измыслили, человечество не обязано им никакой великой и плодотворной идеей». Эта характеристика, сделанная Дози, приложима больше всего к арабам чистым, о которых в этой главе и идет речь. К арабам более поздним и арабам современным, в частности к жителям Сирии, Египта и других стран, говорящим по-арабски, но имеющим кровь не бедуинско-арабскую, прилагать эту же характеристику надо, разумеется, с осторожностью.

ты, не были соединены между собой никакой связью и не имели общего богопочитания, как авраамовы сабейцы («крестильники»), носившие тоже имя ханифов¹. Эти два рода ханифов имели, впрочем, ту общую черту, что отвергали как иудейство, так в равной мере и христианство; они исповедовали «веру Авраама», того Авраама, который (арабы это знали от иудеев и христиан) был родоначальником их племени через своего сына Исмаила² и построил мекканскую Ка'бу. Их учение было простым, рассудочным и как раз подходящим для этого практического народа³. По своей сути ханифизм мог бы сделаться религией всей Аравии; но для этого нужна была бы какая-нибудь установленная догматика, иерархия, прочная организация, известные религиозные обряды и прежде всего освящение божественное или то, что считается за освящение божественное. Великая задача, угото-

¹ Слово «ханиф» означает собственно «отступник», «нечестивец», что прекрасно заметил Шпренгер (см. Das Leb. u. die L. d. M., I, 68; корень *hñf* — отворотиться. — А. Кр.); впрочем, я должен был здесь сильно смягчить его точку зрения, имевшую мало успеха. Но я лишь впоследствии буду в состоянии показать, что такое ханифы на самом деле. Сошлюсь на то, что сказано мною выше, с. 3. (Прим. Р. Дози.) — По Велльхаузену, «ханиф» можно переводить «аскет».

В последнее время вопрос о ханифах подвергся новому обсуждению. См. особенно недавнюю статью Ч. Ляйелля (sir Charles J. Lyall) The Words «Hanif» and «Muslim» в октябрьской книге лондонского The Journal of the Royal Asiatic Society, 1903, с. 771—784. Ср. также по этому вопросу то более старое, что высказано у Г. Гримме в I томе его Mohammed (Мюнстер, 1892).

² Потомки Исмаила, сына Авраамова от Агари, совершенно слились и ассимилировались с арабами пограничной пустыни; термин «исмаильянин» стал у евреев равносителен термину «араб», а отсюда сложилось библейское представление, будто и все арабы происходят от Исмаила. См. по этому поводу мои исторические заметки в печатающемся V выпуске «Трудов по востоковедению», с. 55—56, и мои Лекции по истории семитских языков, с. 21.

³ Едва ли есть сомнение, что ханифы называли свою веру исламом. См. Шпренгера, I, 69.

ванная для Мохаммеда¹, в том и заключалась, чтобы наделить ханифство вышеназванными данными. Однако эта задача, трудная сама уж по себе, делалась вдвое труднее по той причине, что арабы не только не имели потребности в религии, но чувствовали прямое-таки отчуждение по отношению ко всяким обрядам богопочитания и метафизическим умозрениям; чтобы названную задачу исполнить, нужны были, значит, и твердое убеждение и непоколебимая вера.



¹ Он сделался ханифом и очень часто так называет себя в Коране.

Мохаммед до бегства

*Юность Мохаммеда. — Он женится на Хадидже. —
Его темперамент и характер. —
Болезнь, которой он страдал. —
Его первое видение. — Он выступает как Пророк. —
Первые мусульмане. — Обращение Омара. —
Народ остается безразличным. —
Аристократия мекканская: Абу-Софьян и
Валид-ибн-Могира. — Первое бегство мусульман
в Абиссинию. — Мохаммед признает Аллât,
'Оззу и Манât. — Его преследует Абу-Лâхаб. —
Мохаммед в Таифе. — Он находит поддержку у
медицеф. — Его хотят убить. —
Бегство в Медину.*

М о мусульманскому преданию, Мохаммед родился 20 апреля 571 года в Мекке; но эта дата чисто условная: сам Мохаммед, вероятно, никогда не знал настоящей. Прежде чем ребенок родился, отец его Абдуллах, который отправился в Сирию с мекканским караваном, на возвратном пути заболел и умер в Медине 25 лет от роду. Не много он оставил своему единственному сыну: его имущество состояло только из пяти верблюдов, нескольких овец и одной рабыни; все вместе на наши деньги стоило рублей семьсот-восемьсот. Что же касается самой семьи, к которой принадлежал отец Мохаммеда, то известным значением она в Мекке пользовалась и в ее обладании находился знаменитый колодезь Зâмзам, причем именно за ней оставалось право черпать оттуда воду, чтобы поить пилигримов; но она не принадлежала ни к самым знатным, ни к самым могущественным: у нее совсем мало

было союзников (ḥalīf) и клиентов (mawlā)¹, числом которых и можно измерить могущество той или другой из тогдашних семей.

Шести лет от роду Мохаммед лишился и матери своей Амины — женщины, по-видимому, с очень нервным и легко-возбудимым темпераментом. Сироту приютил у себя его дед 'Абд-аль-Мотталиб; он очень был расположен к ребенку и заботился о нем более, чем даже о собственных детях, два года спустя, когда в свою очередь умер дед, Мохаммед перешел на попечение своего дяди Абу-Талиба, человека великодушного, но бедного до такой степени, что обеспечить все нужное для своей семьи он не мог. Мохаммеду, таким образом, пришлось самому заботиться о своем пропитании. Он сделался пастухом и, по целым дням не видя человеческого лица, присматривал за козами и овцами жителей Мекки; в глазах арабов это ремесло унижительное, так что обыкновенно оно предоставлялось и предоставляется женщинам и рабам. Заработная плата, которую получал Мохаммед, была самая ничтожная; поэтому он, чтобы пропитаться, собирал также съедобные ягоды циссового винограда².

На 24-м году жизни (594) он поступил на должность приказчика, путешествующего с караваном, к одной богатой вдо-

¹ Для точного уяснения себе этих терминов см. статью И. Гольдциера *Das arabische Stammewesen* в его *Muhammedanische Studien*, т. I (Галле, 1889), издаваемую нами теперь в русском переводе Б. Э. Блума и помещенную ниже. Вкратце возможно сказать, что чем могущественнее была семья, тем охотнее под ее защиту становились чужаки и, заключивши клятвенный договор (ḥylf), назывались «союзниками»; виды хыльфа многообразны. Мавля — это вольноотпущенник; вольноотпущенные сохраняли обязательства по отношению к прежним господам так, как в Риме клиенты.

² То, что Дози называет *fruits comestibles du cissus* (у Шпренгера, изд. 1869, I, 148 — *Cissusfrucht*) и что мною переведено «ягоды циссового винограда», называется в арабских хадисах (откуда идет все это сведение) *ḥamr al-ʿarāk* «плод арака» и *kaḥāṭ*. Циссовые плоды (Forskal, *Fl. Arab.*, 32) — это кислые ягоды; цисс, дикий виноград (*ampelopsis*) и настоящий виноград (*vitis*) составляют в ботаническом отношении одну семью.

ве, Хадидже, которая была уже замужем два раза и вела большую караванную торговлю. Мохаммед ей так понравился, что она предложила ему свою руку. Хадиджа была уже немолода и приближалась к сорокалетнему возрасту, но чего ей не доставало в смысле прелести и молодости, вознаграждалось ее состоянием, и Мохаммед, который меньше всего мог рассчитывать на блестящее будущее, принял ее предложение с благодарностью. С ее стороны это был брак, основанный — безусловно — на любви и уважении; но и Мохаммед ответил на ее чувства взаимностью. Даже много времени спустя после ее смерти он имел привычку расхваливать ее добродетели и по временам резывал барана, чтобы раздать его мясо бедным в память Хадиджи. Аиша, на которой он женился только через три года по смерти Хадиджи и при которой он имел шесть других жен, не раз говорила, что ни к какой женщине она так не ревновала мужа, как к покойной Хадидже, потому что эту «беззубую бабу» он всегда выставял лучшим образцом ее пола¹. Но и Хадиджа, наверное, превосходила умом и развитием всех женщин своего времени. Мохаммед не перестал, однако, зависеть от нее; она имела благоразумие сохранить управление своим имуществом и давала мужу только то, что ему было необходимо или что ей хотелось дать ему в подарок. От

¹ Горячая, верная привязанность молодого и (как потом оказалось) женолюбивого Мохаммеда к сорокалетней Хадидже легко объясняется тем обстоятельством, что Хадиджа была первой женщиной, какую он узнал; до брака с ней он, по преданию, ни к какой не прикасался (хотя от порока, получившего название по имени библейского лица в Бытии XXXVIII, 9, он — по подозрению медика Шпренгера — мог быть несвободен. См. Шпренгер, I, 209). Мы не имеем основания сомневаться в достоверности этого предания, тем более что невинность Мохаммеда оно объясняет вовсе не какой-нибудь сверхъестественной святостью его, а чистой случайностью. В том месте, где он одиноко пас овец и коз, не было женщин; раза два он собрался было с похотливыми целями сходить в город, но неожиданные случайности все задерживали его. См. Табарий (836—922), лейденское изд., первая серия, т. III, с. 1126—1127.

их брака родилось шестеро детей: четыре девочки и два мальчика; мальчики вскоре умерли.

Освободившись таким образом от угнетающих забот о хлебе насущном, Мохаммед, по мере того как делался пожилым, подвергся зато иным беспокойствам. Во многих отношениях Мохаммед отличался от своих земляков. Он, в противоположность большинству их, не был практическим человеком, который умеет холодно рассчитывать, отличается прекрасным настроением духа и мощью и интересуется исключительно своим настоящим. Наоборот, Мохаммед мало был пригоден для обыкновенных житейских занятий; даже почувствовавши себя Божьим посланником, он отдавался под руководство своих друзей во всех делах, которые не имели отношения к религии. Это был мечтатель — явление очень редкое у арабов. Его темперамент, унаследованный, как кажется, от матери, отличался чрезвычайной нервностью; обыкновенно он бывал в меланхолическом, задумчивом и беспокойном состоянии; говорил мало и никогда не говорил без надобности¹. Неприятных запахов он не переносил. Когда бывал больным, плакал и рыдал, словно дитя. Вместе с тем он обладал живым воображением и увлекался не то чтоб возвышенным, как это часто повторяют, — он-то ведь никогда не мог понять, что есть на самом деле высокое, — нет, увлекался торжественностью и высокопарностью. Известно, что люди именно такого характера больше всех склонны к религиозным идеям. То же было и с Мохаммедом: он любил толковать с другими о религиозных вопросах — толковать с евреями, христианами²,

¹ В обращении с другими был вежлив, кроток и нежен так, что делался даже вкрадчив до обаяния.

² Христиане, жившие в Аравии, были еретики: несториане, их враги монофизиты, ариане и др. Таким образом Мохаммеду сделалось известно, например, учение несториан о том, что Христос — не Бог, а только человек, в котором было наитие Божества (ариане тоже признавали Иисуса Христа только богоподобным человеком); следовательно, Мохаммеду Христос представлялся таким же пророком, как Моисей или иудейские проро-

ханифами, а среди последних — особенно с Зейдом-ибн-‘Амром, которого не могли удовлетворить ни иудейство, ни христианство, который всенародно отверг также религию своих соотечественников и пустился в далекие странствования, чтобы где-нибудь напасть на след истинной веры, и который в данное время жил в изгнании на горе Хыре¹. Мохаммед скоро усвоил то, чему учили ханифы, а так как полученное им представление о Боге он не мог совместить с существованием идолов, то начал сперва сомневаться в них, а затем и совсем стал их отрицать.

Такая точка зрения не была исключительно его личной чертой: из его соотечественников многие думали так же, как и он. В одном только пункте Мохаммед пошел дальше других — именно в том, что счел себя Божьим посланником² и провозгласил себя таким. Каким же образом он дошел до такого убеждения?

Рискуя заслужить упрек в материализме, мы должны все-таки сказать, что объяснение этого явления нам нужно искать в болезни, которой подвергся Мохаммед. Прежде ученые полагали, что у него была падучая, но последний историк Мохаммеда доктор Шпренгер, который является не только ориенталистом, но и медиком, определяет болезнь Мохаммеда как мускульную истерию³. В такой степени, в какой болезнь эта

ки, казненные иудеями; но от сектантов Мохаммед усвоил также учение о призрачности страданий Иисуса Христа и т. п. догматы, вошедшие потом в Коран. Само знакомство с разнородными христианскими ересями навело Мохаммеда на мысль, что многие места Евангелия искажены.

¹ Этому выдающемуся ханифу Шпренгер посвящает с. 81—89 и 119—124 первого тома своего *Leben d. Mohammad*. Мохаммед до конца своей жизни считал Зейда святым, что отмечено и у *ибн-Хишāма* (I, 109) и в «Исāбе».

² Существование божьих посланников ему было известно из рассказов еврейских и христианских.

³ Исследованию этого предмета, особенно психологическому разъяснению его последствий, отведена у Шпренгера гл. 3, т. I, с. 207—240, 261—268. В приложении (с. 269—275) сообщены выписки из первоисточников

проявилась у Мохаммеда, она иногда встречается и в наших странах у женщин, гораздо реже — у мужчин. У него были приступы, пароксизмы. Если приступ бывал слабый, то за ним следовали те расширения и сокращения мускулов, которые и свойственны этой болезни. Язык и губы тряслись; глаза в течение некоторого времени вращались то в одну, то в другую сторону; голова качалась, так сказать, автоматически. В то же время больной испытывал головные боли. Если приступ бывал силен, то, наоборот, болезнь проявлялась в столбняке; больной падал на землю, лицо его покрывалось горячим румянцем, дыхание делалось затрудненным. Сознания, по-видимому, он не терял, а в этом-то и заключается разница между его припадками и падучей. Одна из особенностей мускульной истерии — та, что она способна принимать минимую внешность других болезней. Она — настоящий Протей¹, который появляется то под видом жестокого воспаления легких, то под видом воспаления в сердце, влекущего за собой, казалось бы, неизбежную смерть через несколько часов, то под видом удушливой астмы. Присутствующие встревожены, но стоит присмотреться поближе, как выясняется, что источник этих страшных явлений не что иное, как незначительная истерия; за ней следуют возвращение здоровья и веселость с такой же быстротой, с какой у детей смех сменяет слезы. Так как в Аравии господствующей болезнью оказывается перемежающаяся лихорадка и всякое расстройство здоровья сопровождается там лихорадкой, то припадки Мохаммедовы принимали обыкновенно форму лихорадки. Лицо его бледнело, он чувствовал озноб и дрожал, пока наконец крупные капли пота, выступавшие на лице, не свидетельствовали, что наступил кризис.

(Бохария, Мослима, ибн-Хишма, Вақыдия, ибн-Са'да и т. д.), где собраны сообщения о припадках Мохаммеда.

¹ Морской бог классической мифологии, способный принимать разнообразные виды: Proteus ambiguus у Овидия (Metam., II, 9).

Что для нас особенно важно, так это психические симптомы истерии. В большинстве случаев она — гораздо больше болезнь душевная, чем телесная; болезнь скорее существует в воображении, чем в действительности. Истеричные женщины нередко вдруг вылечиваются плясовой музыкой или тому подобными развлечениями. Главное влияние истерия оказывает на характер. «Истеричные люди, — говорит знаменитый Шёнлейн, — все более или менее расположены ко лжи и обману»¹. В известной степени они обманывают самих себя; тем не менее очень трудно определить границу, до которой доходит их самообман; другими словами, у них почти никогда нельзя отличить самообман, жертвой которого они делаются, от обмана. А отсюда следует, что почти нет возможности узнать, верил ли в свое посланничество Мохаммед в течение последнего периода своей жизни (относительно первого периода нет сомнения) или не верил. Есть почти одинаково сильные доводы и за и против.

Истеричные люди, кроме того, бывают вообще очень чувственны и большие энтузиасты. Таким был и Мохаммед. Истерики способны видеть сны наяву; у них бывают галлюцинации, видения, экстазы; те мысли, какие они высказывают в этом состоянии, пожалуй, могут и не выдерживать здоровой критики. Однако они обладают какой-то особенной свежестью и высотой и выражаются с таким жаром и с такой уверенностью, что кажущаяся оригинальность, в которую они бывают облечены, немедленно вызывает к себе доверие во многих людях. Мы говорим «кажущаяся оригинальность», потому что всякие такие откровения запечатлены все же духом того общества, среди которого живут вдохновенные люди; последние выражают этот дух лишь яснее и сильнее, чем мог бы это сделать обыкновенный человек.

¹ Можно добавить: очень склонны к самообману, склонны считать за истину плод своей фантазии, склонны также к видениям, галлюцинациям и экстазам.

У некоторых наиболее известных духовидцев способность иметь видения проявилась уже совсем поздно. Сведенборгу, например, было уже пятьдесят восемь лет, когда с ним случилось его первое видение¹. Мохаммеду также перешло за сорок². В

¹ Эммануил Сведенборг (1688—1772), родом швед — едва ли не самый замечательный из теософов новых времен, основатель секты «Сведенборгиан». Сведенборгская церковь распространена главным образом в Англии и Северной Америке: к концу XIX века в Англии насчитывалась 81 сведенборгская община, а в Соединенных Штатах — 116; из сведенборгиан русских можно отметить покойного психолога проф. Юркевича (в Московском университете) и известного писателя В. Даля. В области сведенборгской теологии особенно замечательна замена Троицы (в которой Сведенборг видел грубое тросбожие) одним Иисусом Христом, в природе которого, однако, надо признать три свойства (божественное, божественно-человеческое и божественно-природное). С философской стороны учение Сведенборга представляет аналогию с некоторыми системами гностицизма и еврейской каббалой. По образованию Сведенборг был ученый-натуралист, но, подвергшись видениям, он начал во всех областях и во всех явлениях природы видеть особый мистический смысл. Сведенборг переносился духом в небо, в ад, в промежуточный мир духов, наблюдал и дьяволов, и добрых ангелов, виделся и беседовал со многими лицами, недавно или давно умершими; свои откровения он излагал в многочисленных сочинениях. Первое его видение, в 1745 году, произошло в одном лондонском трактире, в отдельной комнате. Будучи голоден, он с аппетитом начал обедать, как вдруг комната наполнилась туманом, на полу появилось множество гадов и туман перешел в густую тьму. Когда тьма рассеялась, гадов не было и в углу комнаты, среди яркого сияния, Сведенборг увидел сидящего человека, который грозно сказал ему: «Не ешь так много!» Сведенборг лишился зрения. Когда оно возвратилось, в комнате никого не было, и Сведенборг в испуге поспешил домой. Ночь и другой день он провел без еды, в размышлении, и на следующую ночь он увидел того же человека, в сиянии, в красной мантии, и услышал от него, что он — Христос, который будет диктовать Сведенборгу разъяснение внутреннего и духовного смысла писаний. По-русски о Сведенборге см. сжатую статью Вл. Соловьева в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, полутом 57. Сближение с Мохаммедом проведено у Шпренгера, I, 275—286 (ссылка здесь, как и везде, делается на 2-е изд.).

² Есть некоторые довольно сбивчивые свидетельства (отрицаемые, например, А. Мюллером, История ислама, СПб., 1895, т. I, с. 49, и самим

это время он был погружен в свои религиозные размышления; бессмертие, вечность загробной кары и награды — вот вопросы, которые его занимали, и сновидения не раз тревожили его сон.

В таком-то возбужденном настроении духа он — нельзя с точностью сказать, когда именно — жил со своей семьей на горе Хыре, которая лежит на расстоянии одного часа ходьбы от Мекки. Его душевные волнения, обуревавшие его уже шесть месяцев, не переставали бушевать. Он часто молился и постился, что, как известно, еще сильнее предрасполагает к видениям. Ему не хотелось встречаться с людьми, он стремился оставаться наедине, и в этом глухом месте он мог, никем не тревожимый, предаваться своим размышлениям¹. И окружающая обстановка не могла вызвать в нем светлого настроения. В той местности почти нет зелени, видны лишь голые уступы скал, крутые горные обрывы и зияющие пропасти. Здесь нет журчащих ручейков, которые могли бы ласкать слух; здесь не приходится ступать по зеленой траве, здесь не попадаются цветы, которые могли бы развеселить взор, и усталый путник здесь не найдет прохладной тени. В долинах лежат громадные камни и глыбы скал, скатившиеся с высоты гор; ослепительный блеск солнца отражается от них с такою силой, что почти ожигает взоры тех, кто на них смотрит; они накаляются до такой степени, что если ступить по ним, то нога покрывается волдырями. Местность действительно вполне подходящая для видений.

Дози, гл. V), из которых можно догадываться, что еще в раннем детстве Мохаммед имел какой-то припадок, сопровождавшийся видением (см. рассказ кормилицы Халимы у ибн-Хишāма, I, 77). Как бы то ни было, затем ничего подобного не повторялось до сорокового года жизни Мохаммеда.

¹ Дело происходило в священный месяц Реджеб, и Мохаммед, уединяясь в это время на горе Хыре, следовал, между прочим, примеру других ханифов. Его домашние также были с ним на Хыре.

Там-то и произошел у Мохаммеда его первый экстаз. Остроконечная гора Хырâ, которая одиноко возвышается над окружающими горами, сделалась, таким образом, «Джабаль-ан-нур» — «горой света».

Мохаммеду явилось во сне сверхъестественное существо¹. Предание называет его Гавриилом, но в Коране оно именуется «верным»² «существом великой силы»³, а то и «Святым Духом»⁴. Архангел Гавриил упоминается только при более поздних наитиях, бывших у Мохаммеда уже в Медине, и поэтому более чем вероятно, что в первом откровении имеется в виду именно Святой Дух. Но кто бы ни было это сверхъестественное существо, оно с силой набросилось на Мохаммеда и сказало: «Ыкра'!» По поводу этого слова «ыкра'» существует множество толкований. Значительным числом мусульман оно было принято в его обыкновенном значении «читай», а это заставило их прибавить без всякого основания, что Дух показывал кусок парчи, покрытый начертаниями, которые Мохаммед и должен был прочесть⁵. Один немецкий ученый решил было, что слово «читай!» надо понимать в смысле «читай священные книги евреев и христиан»⁶; но такое толкование не согласуется с тем фактом, что Мохаммед, по собственным словам, всегда черпал свои сообщения не из какой-нибудь книги, а из непосредственного откровения. Есть другое толкование, гораздо более доказательное и основанное на убедительных со-

¹ Трудно сказать с точностью, в каком году это случилось. Очень вероятная дата — 610 год; Шпренгер принимает дату 612 год.

² Коран, LXXXI, 19—21.

³ Коран, LIII, 5.

⁴ Коран, XVI, 104; ср. XXVI, 193.

⁵ См. у *ибн-Хишâма*, 151. Но есть предания (например, у Бохâрия и Мбслима) без этой прибавки.

⁶ Речь идет об А. Шпренгере — ср. Нёльдеке, *Geschichte des Qorans* (Гёттинген, 1860), с. 64; но см. второе издание Шпренгера, *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (Berlin, 1869), т. I, с. 298, где оно переведено просто «sprich dich aus».

ображениях; согласно этому толкованию слово «ыкра'» значит «проповедуй»¹. С ним согласиться мы можем², и соответственно этому мы понимаем и ответ Мохаммеда: «Я не читатель», т. е. «Я не проповедник» (я не умею проповедовать). Сверхъестественное существо напало на него снова и повторило: «Ыкра'!» Мохаммед упорствовал. Тогда Дух вновь произнес свое приказание третий раз.

До сих пор мы охотно принимаем мусульманское предание; но зато мы полагаем, что европейские ученые, против своего обыкновения, показали себя несколько легковверными, поддерживая уверение благочестивых мусульман, будто Дух не только произнес в третий раз слово «ыкра'», но прочел также пять первых стихов 96-й суры. Мусульманское предание в таких случаях, как данный, заслуживает мало доверия: к тому же, по другому сказанию³, упомянутые стихи сообщены были в откровении только в Медине. Если спросить, уместны ли они были в первом видении Мохаммеда, то, я полагаю, ответ должен быть отрицательным. Ведь вот эти стихи:

1. Ыкра' во имя Господа твоего, который создал
2. Создал человека из комочка крови.
3. Ыкра', Господь твой Преблагий,
4. Который даровал знание⁴ посредством пера,
5. Научил человека⁵ тому, чего (человек) раньше не знал.

¹ Таково мнение Нёльдеке, *Gesch. des Qorans*, с. 65.

² В дополнение к сказанному отметим еще только, что А. Мюллер («История ислама», рус. пер. 1895, I, 59) понимает «читай» в значении «читай с верой (то, что тебе предлагается для чтения)».

³ У Шпренгера оно находится в т. I, с. 342, № 6. Впрочем, я за него не стою: оно мне кажется совершенно таким же нелепым, как и первое.

⁴ По-французски «а enseigné». В арабском оригинале это может означать и «поучил», и «даровал знание», и др.

⁵ Арабское слово (с членом) может быть понято и «человека вообще», и «этого человека», т. е. «тебя, о Мохаммеда».

Из этих стихов два последние доказывают, как мне кажется, достаточно ясно, что в 96-й суре «Ыкра» имеет свой обыкновенный смысл «читай»; другие же объяснения *этого* места (Нёльдеке, Шпренгера) крайне натянуты и насилюют текст. А от себя я еще спрошу: заключается ли в этих стихах смысл посвящения Мохаммеда в достоинство пророчье? Ведь, право, если Дух не имел сказать ничего получше, то он спокойно мог бы и не приходить: какого б невысокого мнения мы ни вздумали быть о Мохаммеде, все же нельзя допустить, чтобы *подобные* слова могли его тронуть. Эти стихи — не что иное, как побуждение к чтению, т. е. к чтению Корана, но не к Мохаммеду они направлены, а к какому-нибудь другому лицу, не желающему верить или полуобращенному. А что предание относит их к первому видению Пророка, это объясняется легко. Мусульманам I века хижры было известно только, что Дух сказал: «Ыкра», а они от себя решили, что он должен был добавить еще что-нибудь и что все его эти слова находятся в Коране. Раз возникло такое предположение, то остановиться можно было только на суре 96-й, потому что, за исключением еще одного места, уж безусловно не подходящего (XVII, 15), 96-я сура есть единственное место из Корана, где попадает слово «Ыкра»¹.

Но каковы бы там ни были подробности, все дело надо представлять себе в общем вот как. Мохаммед, погруженный на горе Хыре в свои религиозные размышления, думал о том, как бы распространить ханифскую веру среди своих соотечественников; но он не знал, есть ли у него для этого достаточно дарования и силы. В то же время он изнурял

¹ Кажется, есть полная возможность психологически примирить содержание 96-й суры с идеей о пророческом призвании, если принять перевод А. Мюллера: «Читай то, что Преблагой Господь-Создатель начертил своей небесной тростинкой как истину, а теперь желает начертать также на сердце твоём, хотя раньше ты этого не знал». Ср. рус. пер.: «История ислама», СПб., 1895, I, 59.

плоть, а его окружала однообразная и ужасная природа; этим все более и более возбуждалось его воображение; его мысли и мечты преследовали его даже во сне; на него нашла тоска, кошмар — он вообразил, что слышит с неба божественное повеление.

Во всяком случае он еще сам не вполне убедился в своем призвании. Он надеялся, что Дух посетит его вновь, но ничего подобного не было. Мохаммед должен был в течение тех дней выдержать страшную внутреннюю борьбу. Одиноким бродил он в сумрачных долинах. Галлюцинации, от которых он, по-видимому, страдал и раньше, усиливали тоску. Ему казалось, что он слышит зов; он оборачивался во все стороны, но никого не видел. Он и сам принимал себя за бесноватого (маджнун). Его страдания становились настолько нестерпимыми, что он наконец почувствовал усталость от жизни. Желая покончить со всем этим, он начал взбираться то на гору Сабир, то на Хыру с намерением броситься в пропасть. Только новое видение могло бы вернуть покой его душе, и вот оно таки явилось, успокоило Мохаммеда и уверило его, что он не сумасшедший, а наоборот — предназначен для исполнения высокого призвания и что его ждет преславная награда. Услышав слова Духа, Мохаммед упал на землю. Вслед за тем он поспешно вернулся туда, где остановились его домашние. Он был изнурен и чувствовал, что приближается истерический припадок. Поэтому первые его слова были: «Закутайте меня, закутайте!» Это сделали и взбрызнули ему лицо водой. От припадка избавил его Дух и сказал суру (74-ю):

1. О ты, закутавшийся!
2. Поднимись и увещевай —
3. Господа своего возвеличь,
4. Одежды свои — вычисти,

5. От скверны¹ убоги,
6. Не твори добра с целями корыстными,²
7. Ради Господа твоего — терпи.

После этого наития, говорит предание, откровения следовали одно за другим непрерывно³; это значит, что с тех пор Мохаммед, уже и не дожидаясь появления Духа или галлюцинации, прямо принимал голос, который заговорит внутри его, за божественное наитие⁴.

Мохаммед в эту пору был вполне искренним; это не подлежит никакому сомнению. Он в свои видения и в свое божественное посланничество веровал так же твердо и искренно, как Павел или кто угодно. Грубый самозванец не был бы в состоянии основать религию, которую приняли миллионы людей и которая сделалась религией всемирной; без твердого и внутреннего убеждения Мохаммед никогда бы не мог стойко выдерживать в течение больше чем десяти лет те оскорбления и опасности, которые его ждали.

Вера влечет за собою веру: Мохаммед мог видеть это на своей семье и друзьях⁵. Прежде всех уверовала его жена Ха-

¹ Идолопоклонской, или многобожия. (Прим. Р. Дози.) — Арабское «рож» Дози переводит через *impureté*; но я предпочел перевести «рож» через «скверна».

² Не твори добра с той мыслью, что получишь больше. (Прим. Р. Дози.)

³ Эти припадочные откровения нередко захватывали его среди обществ.

⁴ Точные слова доктора Шпренгера, I, 309.

⁵ По справедливому замечанию Мьюра и Шпренгера, одним из лучших доказательств искреннего убеждения Мохаммеда в своем призвании и служит то обстоятельство, что первыми уверовавшими оказались те люди, которые близко знали Мохаммеда. См. W. Muir, *The Life of Mahomet* (Лондон, 1858—1861), т. II, с. 97. У Шпренгера, I, 313—315 (2-е изд. 1869), медицински отмечена психологическая возможность сочетать искреннюю веру в себя с некоторыми, как мы увидим дальше, не совсем благовидными поступками.

диджа. Она с тех пор стояла при своем муже как ангел-хранитель; она его утешала, когда над ним смеялись, ободряла его в минуты страданий и преследований; укрепляла, когда он падал духом. После нее уверовали их дочери, равно как и Алий, младший сын Абу-Тâлиба, дяди Мохаммеда; это был десятилетний мальчик, которого Мохаммед в голодный год принял к себе, чтобы облегчить хоть немного положение своего дяди. Затем уверовал раб Зейд; нельзя сказать наверное, был ли он уже тогда отпущен на волю и усыновлен Мохаммедом. Самый душевный друг Пророка богатый купец Абу-Бекр, которому Мохаммед поверял свои думы, когда искал истинной веры, и который пользовался доверием и уважением вследствие своей прямоты и степенного характера¹, в Мохаммеда немедленно уверовал, и Мохаммед впоследствии часто говаривал: «Все более или менее колебались, пока признали меня за Божия посланника, только Абу-Бекр не колебался». Абу-Бекру предание приписывает пять первых важных обращений²; это, по-видимому, преувеличение; но во всяком случае Абу-Бекр усердно принялся распространять новую веру³ и охотно жертвовал для этого даже деньгами⁴. Как бы то ни было, оказались и другие лица, которые признали Мохаммеда; это были прежде всего два молодых человека, один шестнадцати, другой семнадцати лет, а именно — Зобейр, родственник и Пророку и его жене, и Са'д-ибн-Абû-Ваккас, другой Мохаммедов родственник; да-

¹ Человек это был умный, спокойный и кроткий, но твердый.

² Им, по преданию, обращены 'Осмân-ибн-'Аффân (будущий халиф), Зобейр, Тальха, 'Абдоррахмân и Са'д.

³ Говоря «новая вера», мы не должны забывать, однако, что сперва вовсе не имелось в виду основание какой-нибудь новой веры: Мохаммед проповедовал общеизвестную веру ханифов и только себя считал не за просто-го ханифа, а за Божия посланника.

⁴ Он, например, как увидим ниже, выкупал рабов, которые приняли ислам и терпели за это гонения. Траты его были так велики, что ко времени переселения в Медину у него осталось не более 1/8 его прежнего имущества. См. *Sprenger*, I, 371.

лее — купцы 'Абд-ар-Рахмân-ибн-'Ауф и Тальха; уверовал 'Осмân-ибн-Ма'зûн, мрачный энтузиаст, который еще до своего обращения никогда не пил вина и намерен был оскотить себя и бродить по миру кающимся странником¹; присоединился и 'Осмân-ибн-'Аффân (впоследствии третий халиф), человек приятной внешности, с изящными манерами, — он принял веру, чтобы таким путем получить руку прекрасной Рокайи, дочери Мохаммеда². Прочие последователи были почти все чужаки, рабы и женщины³. Вера в единого Бога и мысль о воздаянии пробудили во многих потребность в откровении и в руководителе — Мохаммед со своими вещаниями мог удовлетворить этой потребности, а в болезненных его припадках люди, как и сам он, усмотрели прямое доказательство его божественного посланничества⁴. На обращение женщин имела, по-видимому, большое влияние Хадиджа, которая пользовалась значительным почтением. В пятый год откровения (615) новую веру принял также Омар. Это был юноша 26 лет⁵, мощного телосложения и такого огромного роста, что в толпе выдавался над всеми целой головой. Вместе с тем Омар был ловок и получил прозвище «человека о двух руках», потому что левою рукой умел владеть с таким же искусством, как и правой. В его могучем теле жил здоровый дух. Он обла-

¹ См. у Шпренгера, I, 389, со ссылкой на хранителя преданий Зохрия († 742).

² Исâбе, т. IV, под «Со'дâ» (Шпренгер, I, 381).

³ Рабам и беднякам могло быть симпатично в проповеди Мохаммеда то, что, направляясь против идолопоклонства, она тем самым направлялась против богатой мекканской аристократии, торговые интересы которой были тесно связаны с пилигримскими ярмарками.

⁴ Надо, однако, помнить, что обращения совершались крайне медленно. За первые три года число приверженцев Пророка не превышало, быть может, сорока человек. Да и с 614 года, когда проповедь Мохаммеда вышла за пределы Хâшимова рода и сделалась публичной, количество его приверженцев мало увеличивалось. Деятельный элемент был внесен в ислам только обращением Омара.

⁵ Небогатый и незнатный.

дал верным взглядом, пылкой решительностью, был непоколебим, отважен, а если исполнял задуманное, то даже жесток¹. С этими качествами у него соединялась прямота, и хотя под его открытостью скрывалась и тонкость ума, он все-таки далек был от эгоизма и никогда не руководился своими личными интересами. Обращение такого человека в ислам было настолько важно, что нет ничего удивительного, если предание приписывает это чуду. Упомянутое предание мы ради его поэтического интереса сообщим здесь².

Мохаммед, говорит предание, обратился к Аллаху с молитвой — поднять значение ислама присоединением Омара или смертельного Мохаммедова врага Абу-Джахля. Молитва Мохаммеда была услышана. Омар шел как-то, вооруженный мечом. Один зохриец, встретившись с ним, спросил его:

— Куда это ты идешь, Омар?

— Хочу разыскать Мохаммеда, этого сабейнина, который расстроил наше старинное согласное житье, считает наших мудрецов за сумасшедших, презирает нашу веру и хулит наших богов. Хочу убить его.

— А ты разве не боишься мщенья Хâшимитов и Зохритов?

— Пожалуй, и ты принял сабейскую веру, а бросил ту, в которой родился? — насмешливо спросил Омар.

— Ну, это б еще не диво — а не знаешь ли ты дива по-дивнее? Чем заботиться о вере моей, смотрел бы ты лучше, во что твои ближайшие родные веруют.

— Мои ближайшие родные? Про кого ты говоришь?

¹ Обыкновенно же он, как большинство богатырей, был добр и даже наклонен к сентиментальности — в порыве нервности, например при слушании Корана, он мог расплакаться. Кажется, его нервный темперамент обуславливается тем, что его мать была негритянка. См. «Золотые дуга» Мас'удия, Париж, изд. 4-е, 192.

² Ибн-Хишâm, I, 167 сл.; Коссен де Персеваль, Essai sur l'histoire des arabes (Париж, 1847), т. I, 396 сл.; Шпренгер, II, 83 сл.

— Да про твою родную сестру Фâtыму и ее мужа Са'ûда. Они сделали мусульманами, учениками Мохаммеда. Займись-ка лучше ими, чем мной.

Взбешенный, Омар побежал к дому своего шурина. У Са'ûда и его жены как раз сидел Хаббâб, один из верующих, и читал им суру ТГ (20-ю в Коране)¹. Он тотчас же спрятался, едва слышал шаги Омара. Омар вошел.

— Что это за шушуканье слышалось мне?

— Мы сообщали друг другу всякие новости.

— Сомневаюсь. Думаю, что вы сделали сабейцами.

— А хоть бы и так? — возразил ему шурина: — Что, если истина лежит не в твоей вере, а в другой?

Омар сорвался с места, схватил своего шурина, а когда Фâtыма вздумала бежать на помощь своему мужу, Омар так сильно ее ударил, что потекла кровь; тогда и муж и жена воскликнули: «Да, мы мусульмане, мы веруем в Аллаха и в его Пророка; делай с нами что хочешь».

Вид крови успокоил Омара. Ему жаль было, что он прибег к насилию.

— Дайте мне лист, который — мне слышалось — вы только что читали, — сказал он. — Я хочу посмотреть, о чем толкует Мохаммед.

— Мы не смеем дать его тебе в руки, — ответила Фâtыма.

— Не бойтесь ничего! Клянусь всеми нашими богами, я вам его возвращу, когда прочту.

— Нет, брат, ты нечист, а только чистые могут прикасаться к этому листу.

¹ Некоторые суры Корана, собранного, как известно, Зейдом, сыном Тâбита, носят непонятные заглавия: АЛР, АЛМР, Тh и т. п. Смысл этих сокращений был непонятен еще в первом веке хиджры. Вероятнее всего, это инициалы или сокращения имен тех лиц, которым принадлежали записи сур, внесенных Зейдом-ибн-Тâбитом в редактированный им Коран. Таково мнение Нёльдеке (Geschichte des Qorans, Гёттинген, 1860, с. 215), и согласно его толкованию АЛР — Зобейр, Тh — Тальха, АЛМР — Могира, hM и H — 'Абдоррахмân... и т. д.

Омар пошел, умылся, и только тогда сестра дала ему лист. Прочитавши несколько стихов, Омар воскликнул: «Как это прекрасно! Как возвышенно!» Тогда вышел из своей засады Хаббâб, передал то, что Пророк сказал накануне, и заклинал Омара принять ислам.

— Я так и сделаю, — ответил Омар, — где я могу найти Мохаммеда?

— Он и многие его последователи, — сказал Хаббâб, — сидят теперь в доме Аркама недалеко от горы Сафа.

Омар отправился туда и постучался в дверь. Один из присутствующих посмотрел в щелку, чтобы узнать, кто идет; в ужасе он отскочил и закричал:

— О Пророк, там Омар, и при нем меч!

— Пусть войдет! — сказал Хамза, дядя Пророка, за несколько дней перед этим принявший ислам и впоследствии заслуживший прозвище «Божий лев», — если он пришел с мирными намерениями, то мы обойдемся с ним хорошо, а если нет, то мы его убьем его же собственным мечом.

— Пусть войдет! — сказал тогда Мохаммед.

Открыли дверь; Мохаммед прямо подошел к Омару, взял его за платье и воскликнул:

— Тебе не суждено упорствовать в беззаконии до конца и быть постигнуто злой участью.

— Посланник Божий, — сказал Омар, — я и пришел к тебе заявить, что я верую в Аллаха и в его Пророка.

Этот живой и драматический рассказ должен быть, конечно, высоко поставлен в смысле легенды; но, как показывают новейшие исследования, его уже нельзя принимать как историю. Это — лишь легенда, придуманная отчасти для того, чтобы представить обращение Омара более поразительным, отчасти для того, чтобы показать на его обращении высоту Корана. Та же цель, та же тенденция содержится и в другом предании, которое представляется более старым, чем предыдущее. В этом другом предании Омар сам рассказывает, что однажды он вышел с целью оказать Пророку сопротивление (он этими

словами хочет, вероятно, сказать «с целью поспорить с ним») и услышал, как Мохаммед вблизи Ка'бы произносит начало 69-й суры. Ему понравились слова, которые он слышал, и он подумал про себя: «Это поэт». Мохаммед дошел до стиха: «Это речь не поэта; в вас мало веры». «Я подумал, — говорит Омар, — что он не поэт, а колдун, потому что знает мои мысли». А Мохаммед продолжал: «И это речь не колдуна» и т. д. В эту минуту вера пустила глубокие корни в моем сердце»¹.

Есть и третье предание по поводу обращения Омара, и оно еще проще. Не стоит, однако, приводить его здесь, потому что по своему направлению оно согласуется с двумя предыдущими²; отметим лучше, что благонамеренные изобретатели этих сказаний упустили из виду одно обстоятельство: откровения Мохаммеда были всем достаточно известны; поэтому, без всякого сомнения, Омар впервые услышал их не на пятый год Мохаммедова посланничества. Обращение Омара не было внезапным; и даже можно сомневаться, был ли он когда-нибудь таким пламенным противником новой веры, каким его представляют предания: ведь шурин его Са'ид впоследствии публично заявил с высоты кафедры в Куфе, что Омар утвердил в истинной вере и его и его жену раньше, чем сам открыто присоединился к исламу. Дело, по-видимому, было вот в чем: род Омара не имел желания стоять за него, если он сделается мусульманином, так что Омар подверг бы свою жизнь опасности, если бы принял ислам прежде, чем заручится надежным покровителем; когда такой нашелся в лице 'Аса ибн-Вâиля Сагмийца, Омар мог открыто заявить о своих чувствах³.

¹ Sprenger, II, 89.

² Сводится оно к тому, что Омар хотел пойти ночью в кабак, кабак оказался заперт, Омар прошел к Ка'бе и нечаянно подслушал трогательную молитву Мохаммеда. Как и две предыдущих, эта версия также приведена ибн-Исхâком (в передаче ибн-Хишâма). У Шпренгера см. II, 89—90.

³ Об этом см. там же у ибн-Исхâка; также у Бохâрия, 545.

Обращение Омара было чрезвычайно важным: без него и без Абу-Бекра ислам, конечно¹, никогда бы не восторжествовал². Мохаммед был человек вдохновенный, но ему недоставало практического смысла и энергии. Абу-Бекр зато обладал первым из этих качеств, Омар — вторым; они дополняли Пророка, который без них ничего не мог бы сделать; он, так сказать, отождествился с ними и имел привычку говорить: «Я, Абу-Бекр и Омар — мы пошли туда-то и туда-то; Я, Абу-Бекр и Омар — мы пришли оттуда-то; Я, Абу-Бекр и Омар — мы сделали то-то и то-то». В свою очередь и они также чувствовали, чего им не хватало, и сознавали недостаточность своих качеств. Абу-Бекра привлекали в Мохаммеде его энтузиазм и оригинальность, а Омара — кроме того — слабость Пророка и потребность в помощи его, Омара. Ведь это уже так лежит в природе человеческой — любить противоположности; человек сильный ищет и находит божественное именно в том, что слабо: таким образом, мощные и грубые рыцари, с ног до головы закованные в латы, любили преклоняться, особенно перед младенцем на руках Девы Марии³. Словом, триумвират был полный: Мохаммед думал, Абу-Бекр говорил, Омар действовал. Во всех случаях, когда человек, говоря за себя сам, может себе только повредить (а таких случаев слишком много в жизни), слово держал Абу-Бекр, и делал это в примирительном духе и с непоколебимой твердостью. Надо ли бывало приказать или пригрозить, нужно ли

¹ Насколько, разумеется, можно судить по примеру неудачных предыдущих пяти лет и по дальнейшим событиям, в которых играет роль Омар.

² Таково мнение и Шпренгера — I, 371. Вообще Шпренгер смотрит на Омара как на истинного основателя ислама (II, 86). Более умеренное мнение у А. Мюллера (рус. пер., I, 318).

³ Абу-Бекр регулировал непостоянный дух Мохаммеда, давал его идеям нравственное скрепление, выступал с речью перед другими в тех случаях, где нужна была известная дипломатическая тонкость (это Дози подчеркивает далее); Омар выдвигался в тех случаях, где требовались его сила и энергия.

было прибегнуть к грубой силе — Омар был как раз таким человеком, какой требовался. Мохаммед настолько был уверен в нем, что однажды дал ему полную волю действовать, когда в Медине обнаружился мятежный дух в собственном хареме. И Омар по-хозяйски сумел опять водворить покорность: его грубый голос и палка произвели больше влияния на изящных обитательниц харема, чем божественные внушения самого Пророка. Даже на Мохаммедовы откровения влияние Омара было сильно; он сознавался, что некоторые повеления были ниспосланы с небес после того, когда он указал Пророку на их необходимость¹; конечно, такое обстоятельство должно было бы породить в верующей душе Омара, да и во всех верующих мусульманских душах, известные сомнения насчет божественного происхождения пророческих откровений, если бы только верующая душа могла когда-нибудь в подобных случаях мыслить и рассуждать.

Итак, среди первых последователей Мохаммеда оказались люди и талантливые и мыслящие, но они не принадлежали к наиболее высоким кругам общества; большую часть мусульман составили, наоборот, люди низших кругов². К тому же само число сторонников Мохаммеда было крайне незначительно; к той поре, когда обратился Омар, их было никак не более 52 человек³. Общая же масса мекканцев (да при данных обстоятельствах иначе и быть не могло) отнеслась к новому учению совсем равнодушно. Оно не заключало в себе ничего нового, до сих пор неизвестного, и, таким образом, лишено было той притягательной силы, которая придается новизной и оригинальностью. В самом деле, это был все тот же ханифизм; да и сам Мохаммед давал себе и своим последователям имя «ханиф», или «мóслим» (повинующийся), обозначая этим словом

¹ «Тафсир» Та'лаби, 2, 119. У Шпренгера см. II, 84—85.

² Уже одно это обстоятельство, а тем более пропаганда ислама среди рабов должны были дискредитировать новое учение в глазах аристократии.

³ Больше — ведь в Абиссинию бежало 101 (мужчин 83).

того человека, который отдается Богу и подчиняется его велениям, как бы странны, суровы и притеснительны ни казались они; по-видимому, это наименование «мослим» давали себе уже и прежде ханифы¹. Мекканцы, как мы могли уже это видеть из предания про обращение Омара, обыкновенно называли верующих сабейцами (один из видов ханифства, как было сказано, также носил имя сабейцев — авраамовых). Единственное новшество Мохаммедовой веры, по крайней мере в том виде, в каком она явилась на первых порах (потому что Пророк развил ее уже позже и постепенно), состояло в том, что Мохаммед объявлял себя посланником Божиим; но это и был как раз пункт, которого не могли принять люди, против ханифства ничего не имевшие; тогда как другие находили подобное притязание прямо смешным. Не все, впрочем, судили о Пророке одинаково; некоторые имели сострадание к этому бедному, болезненному человеку и желали помочь ему лекарствами; другие принимали его за кодуна или за обманщика, самозванца; иные, наконец, считали его за помешанного, и число насмехающихся было велико. «Гляньте-ка, вот идет сын Абдаллаха, который несет нам вести с неба», — говорили люди, завидев его². Что же касается мекканской аристократии, которая состояла приблизительно из 25 лиц и правила Мекканской республикой, — если только можно говорить о правительстве в Мекке, потому что в том смысле, в каком мы принимаем слово «правительство», в Мекке правительства было не больше, чем у бедуинов, — то этой аристократии вся деятельность Мохаммеда показалась опасной. С той проницательностью, которая свойственна, вероятно, всем олигархам, мекканская знать, по-видимому, поняла сначала же, раньше даже, пожалуй, чем это понял сам Мохаммед, что торжество

¹ Шпренгер, I, 71, 74.

² Араб к насмешкам чрезвычайно чувствителен, и насмешливое отношение к Мохаммеду являлось немалой помехой для увеличения числа его сторонников.



нового учения явится также сигналом для общественного и государственного переворота. Ведь если бы народ решил когда-нибудь жить не для этой, а для загробной жизни, то влияние мекканской знати само собой должно было бы уступить влиянию того, кто оказывался представителем Бога на земле, а не трудно было понять, что этот не ограничится притязаниями на одни только ключи от неба, но потребует себе и мирского скипетра. Среди мекканских аристократов можно было найти людей с благородным и замечательным характером, с глубоко пронизательным умом. Так, шейх Омейядов Абу-Софйân — наиболее значительный человек в Мекке, родоначальник будущих дамасских халифов, был типичным представителем староарабской знати по своему уму, умеренности и достоинству. К новому исламу он относился не с ненавистью — это он предоставлял страстям своей жены Хинды, но смотрел на него свысока и презрительно. По отношению к Мохаммеду он соблюдал внешние правила вежливости, как это делают хорошо воспитанные вельможи по отношению к тем, кто ниже их, но втайне он строил козни против Мохаммеда и не благоволил к тем членам своего рода, которые приняли ислам. Шейх рода Махзума, превосходившего все прочие своей численностью и богатствами, хотя никак не знатностью, Валид-ибн-Могира, был одним из наиболее ярых врагов новой веры; но это был в то же время человек благородный и рыцарь. Когда энтузиаст Осман-ибн-Ма'зун, лишенный всякого покровительства, обратился к нему с просьбой о помощи, ибн-Могира раскрыл ему двери своего дома, предоставляя полную свободу думать и поступать как хочет, и объявил повсюду, что за всякую обиду, какую кто-либо причинит принятому им под свое покровительство ибн-Ма'зуну, он будет смотреть как на обиду свою личную. Он хотел оспаривать новое учение, но не грубой силой, а путем убеждения; для этого он окружил себя людьми даровитыми и сведущими и решил уличить Мохаммеда в самозванстве и противоречии. В таком человеке Пророк нашел себе противника очень опасного и заявил ему в ответ, что для него



уготовано место в самой глубине ада¹. Но это откровение вызвало крайние насмешки со стороны мекканцев, потому что в нем число адских стражей было ограничено девятнадцатью; один из жителей Мекки² прямо крикнул, что он один готов разделаться с семнадцатью и вполне убежден, что кто-нибудь другой возьмет на себя двух остальных.

Ввиду неприязненных отношений со стороны знати и неверия или, если кому угодно, здравого смысла огромного большинства насмешливых сограждан Мекки, Мохаммед находился в очень затруднительном положении. Первые его шаги были совсем скромны: Пророком он сначала еще не объявлял себя громогласно, а только старался потихоньку приобретать себе приверженцев. Но когда на четвертый или пятый год он получил с неба приказание открыто обнародовать свое учение, то немедленно разразилась буря. Ведь пылкий проповедник нового учения нападал на ~~ц~~цолов — на государственную религию, как мы сказали бы теперь, — и аристократия, понятно, не могла уже оставаться безучастной зрительницей. Власть ее, впрочем, не шла чересчур далеко; в свободном государстве, подобном Мекке, где каждый житель пользовался покровительством своего рода, никто другой, кроме родового старейшины, не мог ограничить свободу личности. Знатнейшие мекканцы отправились поэтому к Абу-Талибу, дяде и естественному покровителю Мохаммеда, и обратились с просьбой, чтобы он или принудил племянника молчать, или лишил его своего покровительства. Абу-Талиб в очень учтивых выражениях отклонил и то и другое требование: пристрастия-то к новой вере у него

¹ В суре LXXIV (стих 26) ибн-Могира обещают отделение преисподней (*садар*), охраняемое (стих 30) девятнадцатью ангелами-стражами. По некоторым комментариям, к ибн-Могире относится также сура CIV («Хули-тель»), где «хулителю-клевветнику» возвещается другое отделение ада — «сокрушилище» *hótama*.

² Силах Абуль-Аш'ада; его поддержал Абу-Джахль. По преданию, к ним обращен ответ Пророка, LXXIV, 31—34 (если он не мединский).



никак не было, он так до конца и не принял ее; но его честное и свободолюбивое сердце не могло допустить того, чтобы кому-нибудь воспрещено было высказывать свои убеждения. Этому своему правилу он остался до конца верен¹. Правда, когда знатные мекканцы впоследствии вновь обратились к нему с требованием и на этот раз не только уже требовали, но и грозили, Абу-Талиб встревожился и горячо просил племянника избавить своих родичей от бедствия междоусобия. Мохаммед, полный веры, которая его одушевляла, ответил дяде: «Клянусь Аллахом! Если бы мне в правую руку положили солнце, а в левую — луну под условием отказаться от этого великого предприятия, прежде чем Бог дарует ему торжество, и сказали, что если я не послушаюсь, то сам погибну, я все-таки не покинул бы своего дела!» Сказавши это, Мохаммед расплакался и пошел. Тогда Абу-Талиб позвал своего племянника назад и сказал: «Проповедуй что хочешь! Я не лишу тебя моего покровительства, клянусь тебе!»

Как бы то ни было, Абу-Талиб мог своим покровительством охранять племянника все-таки только от смерти; избавить же его от насмешек и оскорблений он не мог. А за ними дело не стало. Когда Мохаммед произносил стихи из своего Корана, подходил кто-нибудь из мекканцев и начинал рассказывать басню, другой читал стихотворение, третий начинал играть какую-нибудь мелодию; в Пророка швыряли и грязью; одним словом, прибегали ко всякого рода грубым и низким средствам, чтобы его оскорбить и помучить. Но что, конечно, огорчало Мохаммеда наиболее, так это то обстоятельство, что его проповеди оставались совсем без последствий. Он пытался внушить скептикам страх, угрожая им наказаниями в другом мире или даже в этом; в данном случае он исходил из

¹ Подобно Абу-Талибу рассуждали и прочие члены рода Хашимова, которые не веровали в Мохаммеда. Только другой дядя Мохаммеда — Абу-Ляхаб, с первых же дней вызвавший проклятие нового пророка (с. СХІ), оказался прямым врагом для племянника.

того правильного по себе положения, что именно страх перед будущим производит на массу наибольшее впечатление. Однако что касается мекканцев, то на них эти угрозы совсем не действовали. Возвещая мекканцам Божьи кары, которые, по словам Мохаммеда, должны были здесь же их постигнуть и которые, как оказывалось, никого не постигали, Мохаммед делал себя только смешным; угрожать же мекканцам муками загробными было совершенно бесполезно, потому что в загробную жизнь они не верили. Напрасно Пророк старался изменить их воззрения на этот предмет; напрасно прибегал он ко всякого рода странным, на их взгляд, и даже грубоватым доказательствам с целью уверить их в бессмертии души; и раз он их не убедил на этой почве, все его описания ада, каким бы страшным ни желал он представить этот ад, могли действовать на мекканцев никак не больше, чем его повествования о прежних народах, которые постигла Божья кара за то, что они не послушали посланных к ним пророков. Повествования эти, составляющие важную часть Корана, принесли Мохаммеду скорее вред, чем пользу. Большей частью это те же рассказы, которые оказываются и в Ветхом Завете; но так как Мохаммед Библии не знал, то выслушивал еврейские предания от других лиц, которые были, по-видимому, израильянами более или менее еретического толка, а затем излагал эти предания по-своему. Способ, посредством которого Мохаммед усваивал себе эти предания, никак не мог ускользнуть от внимания мекканцев, и они нарочно призывали евреев, чтобы уличить самозванного пророка в подделке библейской истории или в незнании ее¹.

¹ Факта своих сношений с евреями и христианами Мохаммед не отвергал прямо, но свои библейские предания все же считал за откровения от Бога. Когда его обвиняли в ночных беседах с одним христианином, которые он утром якобы повторяет в виде сур (ср. Коран, XVI, 105 и XXV, 5—6), он отвечал: «Язык того человека иностранный, а между тем мой Коран — чистая арабская речь» (о чистоте речи ср. еще XXVI, 195, и XLVI, 11). Вейль, предполагая, что выдавать за откровения те библейские

Таким образом, великое дело вперед не двигалось, а в то же время те из обращенных, которые не имели сильных покровителей, и в особенности рабы и женщины, могли подвергаться преследованиям и грубому насилию. Несколько рабов и рабынь должны были за свою твердую веру заплатить смертью и, таким образом, явились первыми мучениками ислама, другие были выкуплены Абу-Бекром; сам Мохаммед этого сделать не мог, потому что его денежные обстоятельства ухудшились. Оказались и такие, притом не только среди рабов, которые отреклись от ислама¹. Ввиду этого сам Мохаммед тем мусульманам, которым наиболее приходилось терпеть, посоветовал (615) покинуть Мекку и выселиться в христианскую Абиссинию². Они уехали³; но Мохаммед почувствовал себя одиноким, и положение его в Мекке⁴ сделалось таким печальным, что он допустил мекканской знати вовлечь себя в сделку. Знати не нужно было, чтобы Мохаммед признал Хобала, который был, так сказать, богом самой Мекки: это-то для нее было безразлично; но ей желалось, чтобы Мохаммед признал божества наиболее сильных соседних племен, а именно богиню Аль-Лât, 'Оззу и Манât. В самом деле, для мекканцев это был вопрос жизни и смерти. Они ведь должны были жить в согласии с окрестными племенами, а для этого первым условием было при-

легенды, которые были рассказаны живыми людьми, нельзя бессознательно, видит в этом поступке Мохаммеда не самообман, а умышленное лукавство, единственное черное пятно в чистом, безупречном первом периоде деятельности Мохаммеда. Другие исследователи совершенно основательно находят, что у болезненного, истеричного человека возможен и здесь самообман.

¹ Притворное отречение от ислама, нечто вроде *reservatio mentalis*, было разрешено для невольников-мусульман самим Мохаммедом.

² Абиссинцы были не так давно врагами мекканцев, а их христианскую религию Мохаммед принимал за тождественную со своей (Коран, XXIX, 45).

³ Сперва, так сказать, для разведок, их убежало туда всего 11 человек.

⁴ Где, разумеется, не могли отнестись без раздражения к его сношениям со старинными врагами Мекки.

знавать их главные божества. Если бы мекканцы этого не соблюдали, то повсюду оказались бы закрытыми дороги для их караванов, а так как священная земля, на которой находилась Мекка, принадлежала в сущности всем союзным племенам, то мекканцы подвергались даже опасности быть изгнанными. Так и в Коране¹ они говорят Мохаммеду: «Если мы примем твоё учение, то нас выгонят из нашей земли». Вот почему они из чисто политических расчетов, а никак не из привязанности к идолам предложили Мохаммеду, чтоб он признал упомянутых трех идолов, и дали обещание, что если он это сделает, то и они в свою очередь признают его за посланника Божия. В конце концов Мохаммед (615) имел слабость согласиться на это², и ему была ниспослана в откровении особая сура (LIII³), которую он и прочитал перед собравшимися мекканцами; там были следующие стихи:

Видите ли вы⁴ аль-Лât и 'Оззу
И еще Манât — третью?
Это благородные Гаранъики⁵,
На заступничество которых действительно
можно надеяться.

¹ Сура 28, стих 57.

² Обстоятельства этой сделки рассказаны в «Табакâтах» ибн-Са'да и в «Истории» Табарий. См. у Мьюра в его *The Life of Mahomet*, II, 150 сл.; у Шпренгера, II, гл. 1; у Нёльдеке, *Gesch. d. Qor.*, 78—81.

³ Дози выражается неточно: в нынешней 53-й суре (в стихах 19—22) есть только последние отзвуки всей этой истории, а именно — уже обличение Пророка против названных трех идолов.

⁴ Поразились ли вы про...

⁵ Слово это значит или «лебеди» (*Nöldeke, Geschichte des Qorans*, с. 80), или «журавли» (см. Абд-аль-Вâхид, с. 222 моего издания), или «нежные юноши». Шпренгер (т. II, с. 17), пожалуй, ошибается, производя здесь сближение с лебедями греческой и германской мифологии. Мохаммед, мне думается, умышленно выбрал такое крайне двусмысленное и непонятное слово, потому что употребить слово *божество* он не мог. Это то, что мы называем пезуитством. Под Гараниками каждый мог понимать что хотел; прилагаясь к божествам, это слово, собственно, ничего не означало.

А когда Мохаммед произнес последние слова суры: «Простритесь перед Аллахом и поклонитесь ему», все так и сделали и коснулись земли лбами.

Мохаммед восторжествовал! Вся Мекка признала его за посланника Божия. Но для этой победы он пожертвовал своим заветнейшим и святым убеждением; он отрекся от самой основы своего учения. Его старые противники могли только презирать его, его искренние приверженцы пошатнулись в своей вере. Он должен был заметить это вскоре же, и совесть в нем заговорила. По преданию, это случилось будто бы немедленно; предание говорит, что сейчас же явился к Пророку Гавриил, произнес ему укор, и Мохаммед на следующий день взял назад свои злополучные слова¹. Несправедливо было бы требовать, чтобы предание повествовало об этом иначе: достаточным унижением для богословов является уже одно то, что они должны допустить эту ошибку со стороны Мохаммеда; многие благочестивые авторы и вовсе обходят ее молчанием, другие полагают, что голосу Мохаммеда мог подражать дьявол, большинство же позднейших писателей совсем отрицают это сообщение; но есть много оснований думать, что, прежде чем Мохаммед отказался от своих слов, которыми признал было идолов, прошло порядочное количество времени; ведь те последователи Мохаммеда, которые удалились в Абиссинию, вернулись назад на родину, когда до них дошел слух, что между Мохаммедом и его земляками состоялось примирение; но это известие, конечно, не дошло бы до них, если б Мохаммед свою ошибку сознал и исправил немедленно.

¹ Он заявил перед корейшитами, что его соблазнил дьявол, и назвал веру в этих мнимых «дочерей Аллаха» нелепостью:

Поразмыслили ли вы об аль-Лâте и 'Оззе
И еще о третьей — Манâте?

Неужели у вас дети мужского пола, а у Него — женского пола?

См. Коран, LIII, 19—21.

Эта неудачная попытка примириться, понятно, еще более обозлила мекканцев. Беглецы, вернувшиеся из Абиссинии, испытали это на себе; со многими из них поступили круто и подвергли пыткам, и понадобилось новое бегство в Абиссинию¹. Что же касается Мохаммеда, то его хотели бы изгнать или убить, но твердость его родичей мешала исполнить такой план. Наконец на них — хашимитов (в 617 году) было, так сказать, наложено отлучение; все остальные корейшиты письменно обязались друг перед другом не заключать с хашимитами браков, не иметь с ними сношений и не оказывать им никакой защиты². Для тех это была большая беда; с этих пор род Хâшима не мог уже присоединиться к корейшитским караванам, а чтобы снарядить свой собственный караван и охранять его самостоятельно — на это у хашимитов не было достаточно ни средств, ни силы; они, значит, потеряли свой кусок хлеба, и в таком положении они находились в течение двух или трех лет, пока наконец не состоялось соглашение³.

¹ Всего ушел 101 человек, и они, кроме некоторых, оставались в Абиссинии до 7 года хижры. Но в несчастном положении Мохаммеда счастливый случай доставил ему нового сильного последователя: знатный мекканец, известный под насмешливым прозвищем Абу-Джахль («отец невежества»), издеваясь над Мохаммедом незадолго до прихода его дяди Хамзы, позволил себе такие выходки, которые Хамза счел за оскорбление семейной чести; в негодовании он объявил себя последователем Пророка и затем уже не отрекся от ислама. Еще важнее было тогда (615) обращение Омара, о котором рассказано выше. Когда Омар присоединился, то по его настоянию мусульмане стали отправлять свои молитвы уже не в частном доме, как было до сих пор, а публично у Ка'бы. Хотя злость и издевательства корейшитов усилились, но вес Пророка среди них, несомненно, поднялся.

² Исключение было сделано для Абу-Ляхаба.

³ Так как после того мы не видим новых обращений, то нужно думать, что родственники Мохаммеда приняли перед корейшитами обязательство не допускать Мохаммеда до приобретения новых последователей. Относить это событие надо к 619 году.

Немного времени спустя Мохаммед лишился своей жены Хадиджи и своего дяди Абу-Талиба¹. Этот последний удар был для Пророка особенно чувствителен: теперь у него уже не было защитника. Таким образом, он обыкновенно сидел у себя дома, потому что более, чем когда-либо, он мог подвергнуться оскорблениям со стороны своих земляков. Покровителем Мохаммеда в эту пору сделался его дядя Абу-Ляхаб²; к новому учению он чувствовал, пожалуй, смертельную вражду, но охранить личную свободу членов своего рода³ было для его сердца важнее, чем прочее. «Ходи куда хочешь, — сказал он своему племяннику, — делай что тебе заблагорассудится — точь-в-точь как это было при жизни моего покойного брата; клянусь тебе Аллахом, что, пока я жив, тебя не тронут!» Большинство корейшитов находило такой способ действия заслуживающим почтения и справедливым; но двум из наиболее ожесточенных врагов Мохаммеда удалось-таки найти средство, чтобы повернуть дело иначе: «А говорил ли тебе твой племянник, где находится твой покойный отец?» — спросили они Абу-Ляхаба. Абу-Ляхаб пошел об этом справиться у Мохаммеда. Тот дал ему двусмысленный ответ: «Со своими родичами». Абу-Ляхаб, вполне успокоенный этими словами, отыскал обоих врагов своего племянника и сообщил им, что сказал Мохаммед. «Ну да, конечно! — возразили они. — Только это значит ведь, что твой отец в аду». Вернувшись опять к Мохаммеду, Абу-Ляхаб спросил: «Как! Ты думаешь, что мой отец в аду?» На такой точный вопрос Мохаммед вынужден был дать одинаково точный ответ. Это служит к его чести, потому что, искренно выражая в данном случае свое убеждение, он тем самым лишился последнего покровителя и подвергал опасности собственную свою жизнь.

¹ В том же 619 году.

² Потому что он стал после смерти Абу-Талиба старшим в роде и, естественно, счел нужным держаться родовых обычаев.

³ В котором он сделался главой.

Он попытался найти себе поддержку и приверженцев в другом месте; с этой целью он со своим приемным сыном Зейдом отправился в соседний городок Таиф. Прибывши туда, он навестил поодиночке трех братьев, которые пользовались наибольшим влиянием в городе, и попытался привлечь их на свою сторону. Но они ответили только жестокими насмешками. Один из них сказал: «Если бы Аллах хотел послать Пророка, то неужели он не мог бы найти кого-нибудь получше тебя?» Другой заявил: «Не хочу больше говорить с тобою. Ведь если ты, как говоришь, посланник Божий, то ты для меня слишком высокое лицо, чтобы я смел спорить с тобою; если же, наоборот, ты самозванец, то я думаю, что отвечать тебе — ниже моего достоинства». Дело не ограничилось одним этим: все три брата напустили на Мохаммеда чернь и рабов; под градом камней Мохаммед должен был как можно скорее убежать из Таифа и с тяжелым сердцем вернуться опять в Мекку.

Когда все это делалось, прошло уже более десяти лет (610—620). Последователей Мохаммеда по-прежнему было немного¹, и все, по-видимому, указывало, что новая религия исчезнет бесследно, как вдруг Пророк совершенно неожиданно нашел поддержку в двух племенах — Авс и Хазрадж, которые к концу V столетия отняли власть над Мединой² у тамошних племен еврейских³.

Мединцы и мекканцы взаимно ненавидели друг друга, потому что принадлежали к племенам неодинакового проис-

¹ Если исключить тех, которые бежали в Абиссинию, то число всех приверженцев Пророка равнялось каким-нибудь полуторастам человекам.

² В то время город этот назывался Йадриб (классич. Ятриппа). Имя Медины («город Пророка») он получил только после переселения туда Мохаммеда.

³ Большую часть этих евреев они себе подчинили, но сами ослабляли себя взаимными раздорами. С 583 года распри авсов и хазраджей стала нескончаемой.

хождения¹. К ненависти мекканцы присоединяли и презрение, потому что мединцы были земледельцами², а, по мнению, свойственному всем арабам, земледелие было малопочтенным занятием. Кроме того, в Медине было много евреев, а так как многие семьи аусов и хазраджей усвоили религию прежних хозяев города, находившихся теперь в положении клиентов, то мекканцы имели большую склонность считать все население Медины за еврейское, хотя на самом деле большинство мединцев исповедовало ту же веру, что и мекканцы³ — и, таким образом, мекканцы смотрели на мединцев свысока.

Мохаммед разделял предрассудки своих соотечественников; но так как у него уже не было надежды обратиться к исламу единоплеменных ему купцов и бедуинов и саму свою жизнь он мог считать в опасности, то он слишком вынужден был забыть всякие предрассудки и ухватиться за первую попавшуюся помощь, откуда бы она ни шла.

Проповедь Мохаммеда уже и раньше производила на многих мединцев⁴ впечатление; прежде всего, они, естественно, расположены были находить хорошим все то, что мекканцы находили дурным; далее, подвластные мекканцам евреи нередко угрожали им пришествием Мессии, который отнимет у них верховную власть и передаст евреям; поэтому когда они

¹ Авсы и хазраджи были арабы южные, йеменцы (ветви племени Азд), тогда как корейшиты — северные арабы: йеменцы (хозаниты) овладели также и Меккой, но около 400 года были изгнаны корейшитами (Косей), и корейшиты продолжали ненавидеть йеменцев.

² Мекка окружена голыми скалами, и потому жители ее, естественно, должны были жить торговлей. Яфриб, напротив, лежит на плодородной почве, и населявшие ее евреи возделывали поля и пальмовые сады (занимаясь кроме того и ремеслами). Аусы и хазраджи, овладев Яфрибом, забрали себе лучшие поля и пальмовые сады и продолжали занятие евреев.

³ Кроме еврейства и язычества в Медине был распространен и ханифизм и — отчасти — идеи христианские.

⁴ Которые приходили в Мекку на ежегодное богомолье и соединенную с ним ярмарку.

услышали о Мохаммеде, что он посланник Божий, то приняли его за Мессию, ожидаемого евреями, и основательно решили, что благоразумнее всего будет озаботиться, как бы евреи не предупредили их, раньше их признавши Мохаммеда за Пророка; если же, напротив, они сами сделают это прежде евреев, то Пророк станет на их стороне и они обратят против врагов то самое оружие, какое враги хотели направить против них. А сверх всего этого Медину терзали непрерывные раздоры¹, и ощущалась живая потребность в покое, которого, однако, никто до сих пор не мог доставить городу. Можно было рассчитывать, что Пророк водворит мир.

По всем вот этим причинам² мединцы очень были склонны признать Мохаммеда. Начались переговоры³, и наконец весной 622 года [во время богомолья и стечения палатимов в Мекку. — А. Кр.] состоялись между Мохаммедом и главари Медины переговоры окончательные, в местности, лежавшей на дороге из Мекки в Медину, именно там, где дорога суживается и начинает подниматься вверх, образуя угол или поворот (акаба). Здесь и раньше происходили сношения между мекканцами и Мохаммедом⁴. На этот раз, т. е. весной 622 года, для окончательного соглашения выбрали ночное время; Мохаммеда сопровождал его дядя 'Аббâс⁵, не веровавший,

¹ Междоусобия авсов и хазраджей, непрерывные с 583 года, привели к тому, что авсы обратились к помощи евреев и с их содействием разбили в 615 году хазраджей при Бо'âсе под Мединой, и междоусобная вражда обоих родственных племен еще более обострилась.

² Следовательно, по соображениям скорее даже политическим, чем религиозным.

³ Мьюр (II, 181 сл.) доказывает, что начало Мохаммедовых сношений с иногородними арабами относится еще ко времени интдикта, наложенного на хашимитов (617—619). По расчетам Шпренгера (II, 526), первые переговоры Мохаммеда с яфрибитами приходятся на 620 год, и в самую Медину был послан миссионер — Мос'аб сын 'Омейра.

⁴ То была так называемая «Первая 'акаба», теперь же состоялась «Вторая 'акаба».

⁵ Пронырливый родоначальник династии 'Аббâсидов.

впрочем, в божественное посланничество своего племянника. Он открыл совещание, произнося следующие слова, которые, пожалуй, не совсем согласовались с истиной: «Хазраджи! Вы прислали Мохаммеду известное вам предложение. Он принадлежит к одному из лучших родов своего племени, и, хотя, правда, некоторые из нас в него не веруют, мы все, однако, единодушно оказываем ему наше покровительство, потому что он хорошего рода и мы его родичи. Все другие предложения, подобные вашим, Мохаммед отвергал, но ваше он принял, потому что у вас есть силы, храбрость, умение воевать и бояться арабов вам нечего. Обдумайте же хорошенько свои намерения, и когда придете к одному определенному решению, то уж не отступайте от мнения своих руководителей и большинства, потому что самое истинное слово есть и самое лучшее». На это держал ответ один из мединцев: «Мы выслушали твою речь, — сказал он. — Клянусь Аллахом! Если б у нас была другая цель, а не та, какую мы указали, то мы это прямо бы сказали. Но мы искренно решили быть верными Мохаммеду и жертвовать за него своей жизнью».

Пророк изложил им тогда суть своего учения, читая им места из Корана, и предложил им произнести исповедание ислама. Они это сделали и поклялись в верности; в порыве энтузиазма они произвели даже такой шум, что 'Аббас принужден был пригласить их к молчанию и напомнить, что шуметь — не осторожно. По примеру Иисуса, который избрал себе 12 апостолов, Пророк назначил двенадцать накыбов, или вождей, после чего собрание разошлось.

Это событие не ускользнуло от внимания мекканцев, и на следующий день они во множестве явились в стоянку мединцев¹. «Мы узнали, — сказали они, — что у вас в прошлую ночь было свидание с одним из наших земляков и что вы, между прочим, обещались ему и воевать против нас. Нам это

¹ Надо ведь помнить, что дело происходило во время прихода мединцев на годичное богомолье в Ка'бу.

неприятно, потому что нет в Аравии племени, с которым мы желали бы жить в большем мире, чем с вами». Мединцы-язычники, не присутствовавшие на ночном собрании, быстро поднялись и всем, что было для них священного, поклялись, что обвинение корейшитов ни на чем не основано и что они ничего об этом не знают. Со своей стороны мединцы-мусульмане, лишь только уехали мекканцы, поторопились вернуться в свой родной город. За ними, однако, помчалась мекканская погоня, и два человека было перехвачено; однако одному из них удалось проложить себе путь мечом, а другой, пожалуй, попал в плен, был связан и привезен в Мекку; но так как у него был там друг, с которым он был соединен узами гостеприимства, то он вскоре был отпущен на свободу.

Тем временем мекканские мусульмане готовились бежать. Для их сограждан было не безразлично видеть, что эти возбужденно настроенные люди, на каких они до сих пор смотрели с презрением, нашли себе точку опоры и сделали политической силой, про которую заранее можно было предсказать, что она будет враждебной священному городу. Тем не менее они не смели сразу же потопить новую религию в крови своих сограждан или, лучше сказать, просто не могли сделать этого, потому что родовые узы были гораздо сильнее религиозных и, раз бы началось междоусобие, можно б было предвидеть, что многие из языческих родов ополчатся за своих мусульманских родичей из чувства обязанности. Пришлось поэтому терпеть и смотреть, как мусульмане небольшими кучками выезжают из Мекки в Медину, — никаких непреодолимых преград им не было поставлено¹. Но когда наконец должен был уехать и Мохаммед, который оставался уже один с Абу-Бекром и Алием, то была предпринята последняя попытка для отвращения угрожавшей опасности. Все главы корей-

¹ С апреля 622 года в течение двух месяцев выехало в Яфриб 150 человек, после чего в Мекке, если исключить рабов, почти не осталось мусульман. Мохаммед с Абу-Бекром и Алием оставался до конца.

шитских родов, за исключением родичей Мохаммеда, собрались в одном доме, и один из присутствовавших открыл заседание следующими словами: «Вы видите, до какой крайности дошли обстоятельства. Надо полагать, что в недалеком будущем Мохаммед со своими чужеплеменными приверженцами пойдет на нас. Обсудите ж это дело и придумайте, какими средствами отвратить ожидаемую большую неприятность». Сначала было внесено предложение заточить Мохаммеда навеки в тюрьму. Но когда это средство, как недостаточное, было отвергнуто, Абу-Джахль посоветовал, чтобы каждый род выбрал из себя по влиятельному лицу; эти лица числом одиннадцать пусть все сразу нападут на Мохаммеда и убьют его. «Таким образом, — заключил Абу-Джахль, — вина будет общая для всех родов, а покровителям Мохаммеда, Бену-Абд-Манâфам, придется за невозможностью применить кровную месть ко всем, ограничиться вирой, которую мы вполне охотно им и выплатим».

Предложение было принято единодушно, и положение Мохаммеда сделалось крайне опасным; только хитрость могла спасти его; к ней и прибегли. Так как мекканцы установили за ним надзор, то он дал Алию свой темно-зеленый плащ и приказал ему лечь на его постель; внушивши таким образом своим врагам мысль, что он — Мохаммед — спит, где всегда спал, и не ускользнет от них, он тайком прошел к Абу-Бекру, который уже четыре месяца держал наготове двух хороших верблюдов и проводника. Оба они через заднее окно покинули жилище Абу-Бекра и спрятались в одной пещере на горе Тавр¹. Там они пробыли три дня; Асмâ, дочь Абу-Бекра, приносила им по вечерам нужную пищу для питания. Их убежище не было открыто, и мекканцы напрасно обещали награду в сто верблюдов за голову Мохаммеда; беглецов искали не там, где они были, потому что гора Тавр лежит в направлении, противоположном Медине, в расстоянии

¹ Коран, IX, 40.

полутора часов к югу от Мекки. Наконец Мохаммед и Абу-Бекр с проводником пустились в путь и прибыли в Медину целыми и невредимыми¹. Три дня спустя к ним присоединился и Алий; за свое участие в бегстве Мохаммеда он просидел в тюрьме несколько часов².



¹ Бегство Мохаммеда в Медину (хиджра) является со времен халифства 'Омара эрой летосчисления мохаммедан и обыкновенно относится к 16 июля 622 года. Летосчисление у мусульман лунное; каждые 33 года лунных равняются 32 годам солнечных — поэтому если мы желаем перевести какую-нибудь мусульманскую дату на христианскую, то мы должны сперва разделить ее цифру на 33, вычесть полученное частное из цифры мусульманской даты и затем прибавить 622. Например, 68 год хиджры = $68 - 68/33 + 622$, т. е. = 688 год по Р. Х.

² Въезд Мохаммеда в Медину был торжественным. Он был признан за верховного главу значительной общины, которая вскоре обняла собой большинство жителей города, и мог производить свои реформы. Ему в это время было 52 года.

Мохаммед после бегства

Постройка мединской мечети. —
 Биляль, первый моэззин. — Побратимство. —
 Мединские враги Мохаммеда. —
 Откровение о священной войне. —
 Битва при Бадре. — Умерщвление Асмы и
 Абу-Афака. — Бену-Кайнокъ. — Поражение
 при Оходе. — Жены Мохаммеда. —
 Зейнаб, жена приемного сына Зейда. —
 Случай с Аишей. — Неудачный поход мекканцев
 на Медину. — Корейзы. — Договор при Ходейбии. —
 Мохаммед пишет письма к чужим государям. —
 Паломничество Мохаммеда в Мекку. —
 Поражение при Муте. — Мекканцы нарушают
 договор. — Выступление Мохаммеда против Мекки. —
 'Аббас и Абу-Софьян — обращение последнего. —
 Въезд в Мекку. — Подчинение остальной Аравии. —
 Мохаммед и таифские послы. —
 Болезнь и смерть Мохаммеда.

Первое, что требовалось сделать в Медине, это установить правильное богослужение. Прежде всего Мохаммед об этом и озаботился. Он велел построить мечеть. Конечно, если ее сравнивать с теперешними, то она была невелика; но для того времени, когда в арабском обществе царила еще простота, она могла сходить за большую и обширную и вполне удовлетворяла своему тройному назначению: быть местом для молитвы, местом для общественного собрания и приемным залом¹. Время пяти еже-

¹ С мечетью было непосредственно соединено жилище Пророка и впоследствии его жен.

дневных молитв возвещалось моэззином¹. Биляль, раб из Абиссинии, который в Мекке много претерпел за свою веру, пока его не выкупил Абу-Бекр², был первым исполнителем этой должности; к ней он был особенно пригоден вследствие своего чистого и сильного голоса. Формула, которую ввел тогда Пророк и которая с тех пор осталась в употреблении навсегда, заключается в следующих словах: «Бог велик (четыре раза), исповедую, что нет Бога, кроме Бога (два раза), исповедую, что Мохаммед — посланник Божий (два раза), идите на молитву (два раза), идите к благу (два раза), Бог велик (два раза), нет Бога, кроме Бога»³. К призыву на утреннюю молитву прибавляли: «Лучше молиться, чем спать» (два раза). Ежедневные молитвы не обязательно было совершать в мечети, разрешалось молиться и у себя дома; но по пятницам в полдень происходило общественное богослужение в мечети, которое ни один верующий не мог пропускать без уважительных причин, и в этот день, после обычных молитв, Мохаммед обращался к пастве с увещанием или проповедью⁴.

¹ أَذَانٌ значит «извещение, уведомление», أَذَنٌ — известить, возвестить, провозгласить и причастие مَوْذِنٌ «моэззин» — возвеститель, провозгласитель. У нас в России принято неправильное произношение «моэззин» — на персидский или турецкий лад.

² Господин Биляля — Омейя ибн-Хяляф — вытаскивал своего раба в полуденный жгучий зной за город, клал его голого на спину и, наваливши на грудь тяжелый камень, оставлял так лежать на припеке. Когда Абу-Бекр наконец выкупил Биляля, давши взамен за него Омейе крепкого раба, Пророк произнес 92-ю суру: «Ночь. При Бадре Биляль убил пленного Омейю». *Ибн-Хишам*, 448.

³ Напев этого азана издан у Лэна (W. Lane) в его *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Лондон, 1836), а отсюда перепечатан у Р. Кизевемпера в *Die Musik der Araber nach Originalquellen dargestellt* (Лейпциг, 1842), с. XVIII—XIX, № 15.

⁴ В области религиозной организации мусульманской общины мы тут же должны отметить еще установление ежегодной подати (десятины доходов), известной под именем «закят» («очищение») и предназначенной на религиозные цели.

Кроме богослужения было еще много других предметов, которыми должен был заняться Мохаммед. Прежде всего следовало положить конец вражде между двумя племенами, господствовавшими в Медине, — между аусами и хазраджами. Мохаммед, правда, не сумел прекратить совсем эту старинную неприязнь аусов и хазраджей, по их взаимное соперничество уже не имело с тех пор своего прежнего значения, потому что оба племени подчинились светской власти Мохаммеда не менее, чем его власти духовной¹. Все мединские мусульмане получили одно и то же название «ансаров», или «помощников» (т. е. помощников Пророка). Далее следовало предупредить соперничество, которое легко могло бы возникнуть между выходцами из Мекки (мохаджирами) и жителями Медины (ансарами). С этой целью Мохаммед установил между ними так называемое побратимство; каждый из переселенцев выбрал себе из среды мединцев побратима, и эти отношения являлись настолько тесными, что считались более сильными, чем даже родство, потому что в случае смерти побратима единственным его наследником оказывался другой побратим².

¹ Сначала на Мохаммеда смотрели как на главу духовного, но, пользуясь своим духовным авторитетом, он постепенно мог регулировать и гражданские отношения мусульман между собой и мусульман к немусульманам; к нему обращались за судом, его решения бывали очень удачны, и, таким образом, благодаря его личным качествам его духовная власть постепенно делалась светской. Правда, такое влияние он мог оказывать главным образом лишь на тех мединцев, которые приняли ислам; но ведь таких было большинство. Заметим при случае, что решения, даваемые Мохаммедом, стали впоследствии основами мусульманского права; они редко оригинальны, часто совпадают с обычаями древних арабов и с установлениями еврейскими, особенно о браке.

² Установление это чрезвычайно важно, потому что путем его и других аналогичных установлений в основу общественных отношений была положена религия *вместо* прежнего *начала племенного*. Правда, вскоре в исламе и *при* исламе были признаны и племенные или родовые отношения (и, таким образом, например, после битвы при Бадре закон побратимства и соответственного — неродственного — наследования имущества был от-

И в Медине у Мохаммеда нашлись враги — тайные, не такие, которые высказывали свою вражду явно. Мединцы, давшие великую клятву при 'Акабе, были, пожалуй, представителями значительной части мединцев, однако же не всех; в городе было достаточно людей, которые в посланничество Мохаммеда не верили. Иные из них уехали в Мекку и присоединились к врагам Мохаммеда; другие остались в Медине, но открытого сопротивления Пророку не оказывали и даже приняли наружно новую веру; однако втайне им не нравилось поведение их сограждан, и они действовали против Пророка, как могли. Они составляли партию недоброжелателей, лжебратьев, лицемеров, или «притворяющихся» (монâфикуна), как называет их Коран¹. Но наибольшие затруднения происходили со стороны евреев. Далекий от того, чтобы относиться к ним враждебно, Мохаммед — наоборот — старался привлечь их к себе. Он всегда признавал божественное происхождение их вероисповедания; желая доказать свои права на имя Пророка, он постоянно ссылался на их священные книги; свои праздники, посты, свои религиозные обряды он взял от них; во время молитвы верующие всегда обращались лицом по направлению к Иерусалиму, или, другими словами, Иерусалим был их «кыбла»; умилялись Богу они особым днем поста, как это делали евреи; одним словом,

менен), так что в теории проповедовался принцип общественного устройства новый, а на практике сохранялся старый (отсюда, как увидим, раздоры в халифате при Омейядах); тем не менее новый принцип сыграл очень важную роль, и, между прочим, он ввел в ислам *дисциплину*, вещь неслыханную до тех пор для арабов.

¹ Это были преимущественно люди старые, старейшины семейств, и во главе их стоял 'Абдаллах-ибн-Обейй, которого хазраджи до прихода Мохаммеда собирались было сделать царем. Им, конечно, было неприятно, что какой-то чужак, пришедший с ветру, оттеснил их на задний план, а так как религиозного увлечения своих молодых сограждан Мохаммедом они не разделяли, то все исламские установления были для них прямо несносны, особенно религиозная дисциплина ислама, которая, как оказалось позже, вообще для всех арабов была невыносима.

Мохаммед готов был делать евреям всевозможные уступки, лишь бы они признали его за Пророка. Едва он прибыл в Медину, как признал за ними полную свободу вероисповедания, равно как и мирное владение своими имуществами. Первое время обе стороны относились друг к другу вполне терпимо; мусульмане ходили в синагогу, евреи в мечеть; но вскоре выяснилось, что между моисеевой верой и исламом есть большая разница; евреи не соглашались допустить, чтобы в их священных книгах было предсказано пришествие Мохаммеда, и Мохаммед, желавший, чтобы они признали именно этот пункт, все более и более раздражался на их упорство в данном отношении¹, так что в своих откровениях² он стал именовать их достойными потомками тех древних евреев, которые роигали на Моисея, убивали своих пророков и отвергли своего Мессию. С тех пор уже больше не было речи о прежней снисходительности к евреям и о подражании им; вместо Иерусалима «кыб-лой» опять сделалась Мекка; вместо постов еврейских установлен был пост в месяце Рамадân³, и отношения обеих сторон сделались настолько натянутыми, что можно было вскоре ожидать взрыва⁴.

¹ Кроме упорства Мохаммед не мог простить евреям и их насмешек: они постоянно уличали его в слабом знании Библии и Талмуда, и Мохаммед должен был объявить, что они Священное Писание извратили.

² Особенно богата нападка на евреев 2-я сура Корана («Корова»).

³ Пятница, а не суббота была назначена праздничным днем еще раньше ссор с иудеями.

⁴ Недовольные из жителей Медины завели сношения с мекканцами и стали подстрекать их к войне с Мохаммедом. Но тот и сам думал об этом. Переменой кыблы Мекка была признана за святыню, к которой нужно было иметь доступ для хаджа; кроме того, Пророку нужны были деньги для содержания множества бедняков, которым он дал приют в мечети. Раздор между обоими городами сеяли и поэты, влияние которых можно сравнить с нынешним влиянием журнальной полемики; чтобы отражать стихотворные едкие насмешки противников, Мохаммед (вообще-то не любитель поэзии) поручил трем мединским поэтам составлять ответные сатиры.

Мохаммед с первого же времени по своем прибытии в Медину питал мысль, как бы отомстить мекканцам. Он не мог осуществить свое желание немедленно, потому что надо было сперва уладить многие другие дела, да и мединцы обязались вести за него войну лишь оборонительную, а вовсе не наступательную. Тем не менее едва протекло семь месяцев, Мохаммед¹ отдал приказание мохâджирам² напасть (или, как он двусмысленно выразился, «подстеречь») на мимо проходивший мекканский караван³, и вот последовали откровения, по которым делалась обязательной священная война «джиhâд»⁴; тем, кто будет убит, обещался рай. Захвачена была кое-какая добыча, пролита была и кровь⁵. Далее, в январе 624 года произошла важная битва при Бадре.

Большой мекканский караван, который шел под начальством Абу-Софьяна и осенью 623 года избежал нападений Мохаммеда, возвращался теперь из Сирии, нагруженный ценными товарами. На этот раз, по мнению Мохаммеда, караван уйти не мог, и Пророк приготовился к нападению; но так как

¹ В 623 году, в священном месяце Рâджабе.

² Под начальством 'Абдаллâха-ибн-Джахша.

³ В языческой Аравии времен Мохаммеда и несколько раньше того установился обычай, чтобы в течение четырех месяцев в году, когда совершались хаджи в Мекку и (что важнее) ярмарки, наступало прекращение вооруженных усобиц и грабительских набегов (ср. *treuga Dei* в Европе). Караван, в надежде на священный месяц, безмятежно шел в Сирию. Вез он кожи, вино и изюм (потому что арабийский изюм считался даже лучше сирийского).

⁴ В любое время года; но наступательная или оборонительная, этого нельзя понять из Корана. Школа Абу-Ханîфы, распространенная, например, в Турции, признает необходимость войны наступательной; другие мусульмане считают возможным толковать приказание Корана только в смысле войны оборонительной.

⁵ Всеобщее неодобрение, которым было встречено такое кощунственное коварство, заставило Мохаммеда свалить всю вину на мнимое своеволие Абдаллâха, которому он велел-де только подстеречь караван, а не напасть на него. Но добыча все-таки была разделена.

он не научился еще держать свои воинственные намерения в тайне, то Абу-Софьян получил уведомление еще на сирийской границе. Получивши такое предупреждение, Абу-Софьян немедленно дал знать в Мекку, чтобы ему оттуда прислали на встречу вспомогательный отряд, а сам быстро, хотя и с предосторожностями, пошел по дороге, ближайшей к берегам Красного моря.

Между тем Мохаммеду не терпелось, и так как он боялся, что караван опять ускользнет от него, то, не дожидаясь возвращения своих лазутчиков, он дал мусульманам приказ выступить с ним. За ним последовало известное количество людей, рассчитывавших на добычу, потому что не вера, а именно надежда на добычу была главным двигателем; все-таки число их было незначительно; оно немногим превышало триста человек. Мохаммед рассчитывал захватить Абу-Софьяна врасплох при Бадре, обычной стоянке караванов¹; в этой надежде его укрепили два разведчика, посланные им к Бадру и возвратившиеся оттуда с известием, что там ждут каравана через два или три дня. Но Абу-Софьян, очутившись по соседству с Мединой, держался вдвойне настороже. В Бадре он узнал, что здесь видели незнакомых людей; в уверенности, что это шпионы из Медины, Абу-Софьян свернул с караваном вправо и прошел по направлению вперед в течение дня и ночи, без передышек, так что вскоре оказался уже вне опасности. Тут он получил известие, что навстречу ему идет помощь из Мекки: на это он тотчас же послал второго гонца в Мекку с поручением уведомить, что все обстоит благополучно и что снаряженное подкрепление может вернуться в Мекку назад.

В Мекке же, дней за десять или двенадцать перед этим, поднялся сильный переполох и волнение, когда от Абу-Софьяна внезапно прискакал первый гонец с просьбой о помощи для каравана; так как всякий сколько-нибудь видный

¹ В долине Бадр были колодцы.

мекканец имел в караване свою долю, то для всех было очень важно, чтобы он прибыл целым и невредимым. Живо было собрано подкрепление; большинство заинтересованных решило выступить лично, другие дали за себя охотников, и в два или три дня отряд силой приблизительно в 950 человек находился уже в пути. Но под Джохфою ополченцы встретили второго Абу-Софьянова гонца, посланного сказать, что всякая опасность для каравана миновала и что им можно вернуться назад. Вожди стали обсуждать, следует ли это делать. Многие были против возвращения, опасаясь, как бы оно не было приписано трусости, поэтому большинство выступивших мекканцев так и направилось к Бадру¹; напротив, зохриты — их было триста — и некоторые лица, принадлежавшие к другим коленам, вернулись в Мекку; раз караван был вне опасности, то продолжать поход, по их мнению, не стоило.

Со своей стороны Мохаммед, все еще надеясь захватить караван врасплох, двигался по направлению к нему, когда какие-то проезжие путники вдруг уведомили его, что из Мекки выступило войско. Собрался военный совет; все были согласны с мнением Мохаммеда, что уходить от врага не следует, тем более что еще не теряли надежды своевременно нагнать беззащитный караван и завладеть им. Поэтому они двинулись дальше. Дошедши до Бадра, Мохаммед хотел было расположиться лагерем у первого колодца. «О Пророк, — сказал ему один мекканец, — на это есть у тебя Божье откровение или же ты действуешь по собственному побуждению?» — «По собственному побуждению», — ответил Мохаммед. «В таком случае место это неудобно — нам нужно пройти подальше и стать лагерем у последнего колодца, чтобы у врага воды не было». Мохаммед тотчас же одобрил это мнение и последовал

¹ Следовательно, их пошло навстречу Мохаммеду человек шестьсот. А отряд Мохаммеда состоял из 314 человек. Ср. Коран, III, 11, где говорится, что врагов было *вдвое* больше, чем мусульман.

ему. Между тем стемнело. Наскоро сложили хижину из пальмовых ветвей, где могли бы заснуть Мохаммед и Абу-Бекр. Ночью пошел дождь; он особенно сильно шел в той стороне, где находились мекканцы, и почва, по которой они должны были идти, настолько размокла, что они с трудом могли по ней затем двигаться.

Утром¹ оба войска выстроились в бой. Мекканцы, стесненные уже свойствами почвы, должны были терпеть еще оттого, что солнце при восходе било им прямо в глаза²; но и Мохаммед со своей стороны чрезвычайно тревожился за исход сражения, которое он должен был дать врагу, гораздо более сильному, чем он; волноваться он должен был тем более, что от исхода битвы зависела вся судьба ислама. Он вошел с Абу-Бекром в свой шалаш и начал горячо молиться³.

Началось сражение; но мусульмане строго держались приказа, данного Пророком: они продолжали стоять на своих местах; они все время пускали в врага стрелы, но, чтобы пойти в бой, ждали знака Мохаммеда. Был облачный аравийский зимний (мы бы сказали осенний) день. По долине стал дуть порывистый ветер. Мохаммед сумел воспользоваться этим обстоятельством. «Смотрите, это Гавриил с тысячей ангелов, — воскликнул он, — он летит с ними, как вихрь, навстречу нашим врагам. Всякий из вас, — добавил он, — кто сразится сегодня с отвагой и умрет с ранами, полученными спереди, войдет в рай». Один юноша семнадцати лет, который в это время ел финики, быстро отшвырнул их и вскричал: «Как! Чтобы войти в рай, нужно только принять смерть от этих людей?» С этими словами он выхватил меч, бросился опрометью на врага, и участь, которой он добивался, вскоре постигла его.

Наконец Мохаммед подал знак, которого давно уже ждали. Он поднял горсть мелких камешков и бросил их по на-

¹ В первых днях 624 года.

² Потом-то небо закрылось тучами.

³ В бой он и после не вступил, а только молился.

правлению к мекканцам с восклицанием: «Да покроются их лица стыдом! Мусульмане, нападайте!» Момент был выбран удачно. Мекканцы подались назад, но тяжелый песок, в котором вязли их ноги, не давал им свободно двигаться, и вскоре¹ их отступление перешло в бегство. Некоторые из наиболее жестоких врагов Мохаммеда погибли, другие попали в плен. По окончании битвы, когда добыча, очень значительная, была разделена, трупы врагов были брошены в колодезь. Мохаммед, обращаясь к мертвецам, называл каждого из них по имени. «Недостойные сограждане Пророка! — сказал он. — Вы на меня смотрели как на самозванца, в то время когда другие веровали в мое божественное посланничество; вы изгнали меня из родного города; вы подняли против меня оружие, когда другие дали мне убежище и защитили меня! Ну! Исполнил ли Бог те угрозы, которые произносил против вас моими устами? Что касается меня, то я, конечно, вижу, что обещания, данные мне от Него, свершились». Присутствующие, истые арабы с их прозаическим умом, ничего в этой речи не понимали. «Что это, Пророк! — спросили они. — Ты беседуешь с мертвецами?» «Знайте, — сказал им Мохаммед, — что они слышат меня не хуже, чем вы, только отвечать не могут».

Месть его, однако, не вполне еще была утолена — из пленников шестеро, как раз такие, против которых он был особенно раздражен, были по его приказанию преданы смерти². С остальными поступили хорошо; некоторые из них приняли ислам, другие были выкуплены мекканцами.

Победа, одержанная мусульманами при Бадре над неприятелем, который был вдвое сильнее, представлена была, конеч-

¹ Когда пало много старейших и знатнейших мекканцев.

² В числе их был поэт Надр-ибн-Харис, когда-то в Мекке уверявший, что персидские сказания о богатырях, которые он будет рассказывать, гораздо интереснее, чем Коран с его библейскими легендами, и приглашавший публику слушать не Мохаммеда, а его. Когда теперь Надр попросил заступничества у одного из мусульман, бывшего своего друга, тот отвечал, что ислам уничтожает все прежние отношения.

но, за чудо¹. Она укрепила власть Мохаммеда, и он воспользовался этим случаем, чтобы мединские евреи и другие противники, имевшиеся у него в этом городе, могли почувствовать всю тяжесть его гнева².

Первой жертвой оказалась одна женщина. Это была Асмâ, из одного колена Аусов, не отрекшегося от веры своих отцов. Она после битвы при Бадре сочинила стихи, где представила своих сограждан глухими, которые по своему простодушию

¹ Для торжества ислама Бадрская победа сделала больше, чем самые красноречивые проповеди: верующие были укреплены в своей вере и получили надежду на материальные выгоды; неверующие поколебались да поняли также и то, что священная мусульманская война очень удобное средство для приобретения добычи; а все вообще поняли, что Мохаммед есть политическая сила, с которой нужно считаться.

² Вообще надо заметить, что успех отуманил Пророка и характер его изменился. Мохаммед до хижры и Мохаммед после хижры — это два не совсем одинаковых лица, и Дожи очень основательно разбивает изложение его истории на две главы по двум периодам его деятельности. В дни гонений Мохаммед был человек симпатичный, кроткий; что касается его отношения к своим откровениям, то он в них, несомненно, верил, потому что твердо, в течение многих лет шел навстречу опасностям за свои убеждения, и хотя Вейль усматривает и в этом периоде один случай сознательного обмана со стороны Мохаммеда, но даже противомусульманская литература не поддерживает такого обвинения (см. казанский «Противомусульманский сборник», вып. VI, с. 10 и 15). Но с того времени как этот забитый, загнанный человек внезапно получил силу, мы наряду с порывами великодушия сплошь да рядом видим в нем тирана, чувственного старика и, *быть может*, даже сознательного сочинителя откровений. Последнее обвинение (оно основывается, например, на впутывании откровений Аллаха даже в свои похотливые вожделения и домашние дрязги) надо, конечно, принимать с большой осторожностью. Совершенно компетентные люди — философы и психологи (таков Вл. Соловьев) — считают необходимым и во втором периоде деятельности Мохаммеда признавать полную веру с его стороны. Во всяком случае нельзя не согласиться с А. Мюллером («История ислама», I, 149), что недостойное воззрение на существо Высочайшего, пожалуй, отвратительнее еще, чем сознательный обман. По замечанию Мьюра, для чести Мохаммеда было бы лучше, если б он умер в конце мекканского периода.

приняли к себе человека, предавшего смерти самых почтенных лиц своего племени. Мохаммед, заметивши глубокое раздражение мусульман (потому что араб редко прощает насмешливые стихи), воскликнул: «И кто избавит меня от этой женщины!» Слова эти услышал Омейр, и ночью, когда Асмâ была погружена в глубокий сон, он убил ее. На следующий день утром Мохаммед спросил у него в мечети:

— Это ты убил дочь Мервâна?

— Да; но скажи, должен ли я чего-нибудь бояться за свой поступок?

— Решительно ничего, ведь это пустяк.

И обратившись тогда к народу, он добавил:

— Хотите видеть человека, который оказал услугу Богу и его Пророку? Вот он!¹

Другое убийство, такое же гнусное, было совершено несколькими неделями позднее. Обида, за которую оно последовало, была все та же, но на этот раз виноватым оказался старик самого преклонного возраста; это был еврей по имени Абу-Афак, который составил сатиру на мусульман. По одному слову Мохаммеда, которое, строго говоря, вовсе и не было приказанием, старик, также во время сна, был зарезан.

Но все это было еще только цветочками; вскоре злоба Мохаммеда разразилась над целым еврейским племенем. В одном укрепленном предместье Медины жили Бану-Кайнокâ, по ремеслу оружейники (они полировали мечи) и золотых дел мастера². Не известно в точности, что послужило поводом к разрыву между ними и мусульманами; предание, правда, указывает известную причину, но оно пристрастно: оно, как всегда, сваливает всю вину на евреев, и проверить его сообщениями, идущими с другой стороны, нельзя, потому что их нет. Как бы

¹ По языческим законам доблести колена Асмы должно было бы отомстить убийце и Мохаммеду кровной мездой; сил на это у него не было, и оно для соблюдения чести решило принять ислам.

² Следовательно, *بنو قينقاع* были люди зажиточные.

там ни было, Мохаммед под каким-то предлогом напал на Бану-Кайнокâ и осадил их предместье; после пятнадцати дней осады евреи сдались. Мохаммед хотел всем им отрубить головы, но, к счастью, у них нашелся среди мединцев сильный приятель, который вступился за них и, хотя и с большим трудом, добился того, что жизнь их была пощажена. Имущество их было, однако, разделено между мусульманами, и сами они были изгнаны¹. Они отправились в Азра'ât (на границе Сирии) и там поселились².

Война между Меккой и Мединой тем временем шла дальше. Абу-Софьян³ произвел набег на мединскую область; мусульмане опять разграбили мекканский караван; тогда в Мекке начались приготовления, чтобы блестящим образом отомстить за поражение при Бадре. Было принято единодушное решение — пожертвовать на снаряжение большого войска всю прибыль, полученную с того каравана, за который было пролито столько крови при Бадре; были созваны и окрестные союзники, и вот — в январе 625 года — три тысячи человек отправились на Медину. С ними шло много женщин; во главе их стояла Хинда, жена Абу-Софьяна; она в бадрском сражении лишилась отца, брата и дяди и теперь пылала свирепой мстью. Мекканцы пошли по дороге вдоль морского берега; они подступили совсем близко к Медине, расположились лагерь у горы Оход и принялись опустошать окрестные деревни.

В Медине обсуждали вопрос, поджидать ли врага в городе или пойти к нему навстречу. Мохаммед, который видел зловещие сны, стоял за первое, и старые вожди тоже считали это самым благоразумным; но молодые, рассчитывавшие на такую же легкую победу, как и при Бадре, находили, что оставаться в городе будет трусость, и добились того, что было решено

¹ Мохаммед мотивировал свое поведение откровением свыше.

² Вскоре погибло еще несколько иудейских поэтов за свои сатиры (Ка'б-ибн Ашраф, Сонеина).

³ В апреле 624 года.

выступить. Так и сделали. Но за Мохаммедом последовала едва тысяча человек, да и то триста из них, так называемые лицемеры, вернулись назад в город до начала боя. Таким образом, силы обеих сторон были очень неравны; против 3000 мекканцев шло только 700 мусульман. Мохаммед думал вознаградить невыгоду своего положения тем, что расположится в крепком месте. Он выстроил своих воинов так, чтобы за их спиной приходилась гора Оход, а на левом фланге — единственном месте, сквозь которое могла бы пробиться неприятельская конница, — для охраны поставил своих лучших стрелков из лука и отдал им приказ не покидать своего поста, что бы ни случилось.

Возбуждение, и без того уже очень сильное у мекканцев, еще более усилилось, когда их вождь Абу-Софьян сказал воодушевленное слово, а Хинда и остальные женщины затянули военные песни.

Как это вообще водилось, сражение началось отдельными поединками; но мекканцам не было удачи: первым стал вызывать врага на бой их знаменосец, но пал под мечом своего противника; пять его родственников, которые один за другим брали вместо него знамя, испытали ту же участь. Мекканцы пришли в замешательство, несколько мусульман прорвались сквозь их ряды и бросились грабить неприятельский лагерь и обоз. Остальные подумали, что сражение уже выиграно, и стрелки не могли уже устоять против самого сильного для них искушения. Ведь добыча для араба — это все, и раз стрелки увидали, что другие ее грабят, то они вмиг позабыли строжайший наказ Мохаммеда, и теперь, не обращая внимания на строгие увещания со стороны своего вождя, они покинули то место, где были расставлены, и пустились тоже на грабеж. Халид, командовавший мекканскими всадниками, тотчас же воспользовался этим случаем. Он со своими конными воинами обошел левое крыло неприятеля, ничем уже не прикрытое, и зашел ему в тыл. Расстройство было невообразимое и поражение мусульман полное. Дядя Пророка Хамза, «лев Божий»,

наа: негр, которого наняла Хинда, чтобы убить Хамзу, сразил его своим дротиком¹. Сам Мохаммед подвергся крайней опасности; в него полетел камень, расшиб ему губу и выбил ему один из передних зубов; от какого-то крепкого удара кольца его шлема глубоко вдавились ему в лицо; он упал на землю, и мекканцы радостно закричали, что он убит. Он, однако, потерял только сознание и, хотя с большим трудом, был спасен небольшой кучкой его верных.

Мусульмане разбежались и скрылись между скалами. Что касается мекканцев, то они совсем не пользовались одержанной победой. Они решили и долгое время были в этом уверены, что Мохаммед погиб, — значит, и войне конец; воевали они ведь не против мединцев, а только против Мохаммеда; умер Мохаммед — тем все и кончено. Только когда после долгих поисков мекканцы не могли найти трупа Пророка, они поняли, что он спасся; тем не менее они уже не пошли на Медину. Сделай они это, они ввиду общего смятения врагов, наверное, захватили бы город; но они опасались, как бы не пришлось вести новой битвы в узких улицах, а так как в конце концов они все же достигли главной цели своего похода и смыли позор бадрского поражения, то они не спеша вернулись обратно в Мекку.

Оходское поражение (январь 625 года) ставило Мохаммеда в критическое положение. Его враги, в особенности евреи, были полны радости. «Теперь всем ясно, — говорили они, — что Мохаммед — обыкновенный начальник дружины, каких много, а не Пророк, потому что настоящего Пророка никогда бы так не разбили». Даже искренне веровавшие поколебались в своей вере. В победе, одержанной при Бадре, они видели проявление божественной помощи и свидетельство самого

¹ По преданию, Хинда в диком исступлении бросилась грызть зубами дымящуюся печень непавистного для нее Хамзы, который при Бадре убил ее отца и брата. И вообще жены корейшитов предавали поруганию трупы своих врагов.

Бога, что Мохаммед действительно Пророк; рассуждая таким же образом, приходилось из Оходского поражения выводить заключение, что он не Пророк. Мохаммеду понадобилась вся его тонкость, чтобы поддержать свое положение и вдохнуть новое мужество в своих приверженцев. Он постарался это сделать, в особенности путем тех рассуждений, которые мы находим во второй части 3-й суры. Там в уста Аллаха вложены слова, что он при Оходе уже было даровал верующим победу, как те своим непослушанием сами навлекли на себя поражение. Это, по словам Аллаха, является только испытанием, и оно просто даже необходимо для того, чтобы обличить «лицемеров» и отделить их от людей истинно благочестивых. Отчаиваться не следует: дело-де увенчается блестящим успехом, лишь бы верующие проявляли стойкость и отвагу.

Конечно, какие-нибудь большие победы и хорошая добыча могли бы лучше всего загладить то дурное впечатление, какое было произведено поражением; однако в первое время после Оходского поражения ничего блистательного не удалось произвести. Правда, были изгнаны¹ евреи племени Бану-Надыр, населявшие укрепленную деревню поблизости Медины, и раздел их земель между мекканскими мохаджирами дал этим последним кое-какой достаток²; но, с другой стороны, мелкие экспедиции, предпринятые Мохаммедом против разных соседних племен, не представляют большого интереса. Что в этом периоде есть замечательного, так это скорее история Мохаммедова харема, который успел тем временем образоваться; она в Коране занимает такое выдающееся место, что мы никак не можем обойти ее молчанием³.

¹ Летом 625 года.

² Ансаров на этот раз Пророк от дележа исключил, ссылаясь на откровение Аллаха, и земли Бану-Надыров были отданы одним лишь мохаджирам. Это, впрочем, было вызвано порядочной необходимостью, потому что у мохаджиров до тех пор не было земельной собственности в Медине.

³ О женах Пророка и отношениях его к ним сохранил обстоятельные сведения *ибн-Са'д* в «Табакатах» (т. XII) на основании сообщений Зохрия.

Несколько месяцев спустя после смерти Хадиджи Мохаммед снова женился, еще в Мекке, и взял за себя Савду, одну вдову, которая была очень привязана к новой вере. Кроме того, за него была стоворена дочь его задушевного друга Абу-Бекра Аиша, которой было тогда шесть или семь лет. Через три года, уже в Медине, он на ней и женился; по этому странному браку за пятидесятилетнего старика вышла замуж десятилетняя девочка, забавлявшаяся еще детскими игрушками. Но этот ребенок рано развился и нравственно и физически: умная и живая Аиша вскоре приобрела удивительное влияние на своего мужа. К этим двум женам Мохаммед вслед за тем присоединил еще Хафсу, дочь своего друга Омара, затем Зейнаб, вдову одного мусульманина, павшего при Бадре, и Омм-Салям, вдову другого верующего, который умер от ран, полученных им при Оходе. Но Пророк не ограничился только этими пятью женами: однажды он, как это часто бывало, зашел к Зейду, своему вольноотпущеннику и приемному сыну. Зейда не было дома; но его жена Зейнаб пригласила Мохаммеда войти, приводя в порядок, насколько

Пользуясь больше всего ибн-Са'дом, А. Шпренгер посвятил этому предмету особую главу: *Die Frauen des Propheten* (т. III, с. 61—87), которую Дози ниже и пересказывает. Главных жен у Мохаммеда было четырнадцать: 1) Хадиджа, 2) Савда, 3) Аиша, 4) Зейнаб, бинт-Хозейме, 5) Хафса, 6) Омм-Саляме, 7) Джовейрийя, 8) Зейнаб бинт-Джахш, жена Зейда, 9) Рейхана-еврейка, 10) Омм-Хабибе, дочь Абу-Софьяна, 11) Сафийя-еврейка («обыкновенная жидовка», как отзывалась про эту красавицу ревнивая Аиша), 12) Меймуна, 13) Фатыма, 14) Асмâ-киндиянка. Но кроме них Мохаммед заключал кратковременные браки еще с другими женщинами, ссылаясь на Божье откровение: «Если верующая женщина отдается Пророку, то Пророк, буде пожелает, может на ней жениться. Такое преимущество полагается только ему, но не другим мусульманам» (Коран, XXXIII, 49). Многие мусульмане были этим возмущены, а Аиша прямо в лицо сказала Мохаммеду: «Твой Господь спешит угождать твоим похотям». С тех пор Пророк обыкновенно держал своих наложниц в чужих домах, а не вводил в харем; особенную, страстную привязанность он питал к коптке Марии, или Марияте.

было возможно, свою легкую домашнюю одежду. Но Мохаммед успел уже увидеть слишком много, и красота Зейнаб сильно его поразила. «Боже милосердый! — воскликнул он. — Как ты можешь изменить сердце человеческое!» Потом он ушел, но Зейнаб немало была польщена тем восхищением, какое произвела на Пророка ее краса, и, когда домой вернулся муж, она, недолго думая, рассказала ему все, что случилось. Зейд сейчас же пошел к Мохаммеду и заявил, что готов развестись с женой, если Пророк этого желает. Мохаммед отклонил его предложение, однако таким образом, что Зейд легко мог заметить, насколько был бы ему приятен предложенный развод. Быть может, Зейд и сам не имел большой охоты держать жену, которой так льстило восхищение Пророка. Он с ней и развелся; все-таки Мохаммед не решился еще взять ее в жены. Не будь у него тесных отношений с Зейдом, он, ввиду спокойного взгляда арабов на многоженство, мог бы это сделать, не подвергаясь ничьему порицанию; но ведь Зейд был его приемным сыном, а жениться на разведенной жене приемного сына было в глазах арабов то же, что жениться на снохе. Тем не менее Мохаммед не долго колебался. Однажды, находясь подле Аиши, он испытал обычный припадок своего пророческого исступления; очнувшись, он улыбнулся и сказал: «Пусть пойдут и скажут Зейнаб, что Аллах дал мне ее в жены». Отпразднована была свадьба, но дело не обошлось без толков и пересудов. Тогда появилось новое откровение (оно находится в 33-й суре), которое заставило умолкнуть злые языки: оно возвестило, что сыновья приемные стоят не в том же положении, в каком стоят сыновья родные, и жены, с которыми они разводятся, безусловно, могут выходить замуж за приемных отцов. «После того как она была женою Зейда, — говорит Аллах, — мы сочетали ее с тобою, чтобы впредь не считалось грехом для верующих жениться на разведенных женах их приемных сыновей. Нужно поступать по воле Божьей». Если бы это откровение, которым вызывается справедливое

чувство негодования¹, случилось в период предыдущий, то, по всей вероятности, оно глубоко оскорбило бы веру наиболее преданных приверженцев, так как внушено оно было только эгоизмом; но вера уже так глубоко пустила корни, что и это откровение было принято с таким же доверием, как и все прочие.

Вскоре понадобилось еще одно откровение, и на этот раз причиной была Аиша. Мохаммед взял ее с собой в одну небольшую экспедицию²; но когда по возвращении открыли ее паланкин, оказалось, что Аиши нет. Немного спустя увидели, как возвращается Сафвân, один из переселенцев (мохаджиров): он на поводу вел своего верблюда, а на верблюде сидела Аиша. По ее словам, она потеряла ожерелье и, разыскивая его, отбилась в сторону; между тем пришли носильщики и поставили ее паланкин на верблюда, полагая, что она там; эту ошибку нетрудно было сделать, так как Аиша была легкого и нежного сложения. По своем возвращении Аиша очень удивилась, не увидев уже никого на месте стоянки; тогда она завернулась в свои одежды и терпеливо стала дожидаться в надежде, что ее хватятся и придут за ней. Но тут подъехал Сафвân, которого случайно также кое-что задержало. Он ее узнал, выразил свое удивление насчет странного ее положения, посадил на своего верблюда и повез в Медину; но как они ни спешили, они не могли нагнать войско и опоздали.

Так было дело по сообщению Аиши. Но арабы, всегда готовые понасмешничать и посплетничать, объяснили происшествие совершенно по-другому. Сам Мохаммед далеко не был покоен и обошелся с Аишей очень холодно. Она приня-

¹ «Здесь Мохаммед ничем не отличается по своему пошибу от других святош: Бог на устах, мир в сердце». *Sprenger*, I, с. 404.

² Эта экспедиция к окрестным бедуинам была настолько ничтожна, что Аишу можно было взять с собой без опасения; ехала она в закрытом паланкине.

ла это слишком близко к сердцу и захворала или притворилась больной; как ни превосходным могло казаться это средство, оно на этот раз не имело большого успеха — Мохаммед оставался в прежнем настроении духа. Тогда Аиша попросила позволения вернуться к своему отцу и получила согласие. Ее неприятели и неприятельницы торжествовали; раз с ней муж обращается таким образом, то очевидно, что ее проступок вполне доказан! Для Мохаммеда все это было крайне неприятно, он захотел положить этому конец и вот, с высоты кафедры, сказал в мечети: «К чему вам заниматься делами, которые касаются только меня одного! Откуда у вас хватает смелости клеветать на моих домашних? Я, по крайней мере, ничего, кроме хорошего, не знаю про них. Притом вы клеветеете еще на одного человека, о котором я и не слышал ничего, кроме хорошего».

Но, чтобы все покончить, этого было недостаточно; были, правда, люди, которые горячо защищали честь Аиши; но так как эта честь еще не вошла тогда в символ веры, то немало нашлось и таких людей, которые подвергали невинность Аиши большому сомнению. Пошли жаркие споры. Мохаммед спросил совета у 'Осâмы и 'Алия. Первый объявил, что он считает всю эту болтовню за клевету, но 'Алий — и Аиша никогда этого не могла ему простить — высказался осторожнее и посоветовал нарядить следствие. Но как его произвести? Свидетелей не было; приходилось сделать то, что сделали бы и мы теперь: или принять рассказ Аиши на веру, или считать его за выдумку; но ни виновности ее, ни невинности доказать нельзя было. Понимал это и Мохаммед. Он пошел к Аише и сказал ей: «Ты знаешь, что говорят про тебя. Побойся Бога! Если ты виновна, то покайся, а Бог принимает покаяние тех, кто ему служит». Она молчала; как она потом сама рассказывала, она надеялась, что вместо нее дадут ответ ее родные; но так как и они хранили молчание, то Аиша разразилась наконец рыданиями и воскликнула: «Клянусь Аллахом! Заявляю, что никогда мне не нужно будет каяться в том, о чем ты говоришь. Мне

неоткуда ждать помощи. Если я признаюсь в вине, то ведь Богу известно, что я невинна. Если стану отрицать, никто мне не поверит. Все, что я могу сделать, это сказать вместе с отцом Иосифа¹: «Мне подобает терпение, один Господь — мой помощник». Страшное молчание последовало за этими словами. Мохаммед тогда подвергся припадку пророческого экстаза; его укрыли и под голову подложили подушку. Несколько времени он пролежал, как казалось, без сознания. Когда он пришел в себя, он скинул одеяло, сел, отер со лба большие капли пота и воскликнул: «Аиша! Возрадуйся! Воистину Аллах открыл твою невинность». «Благодарение Господу», — вот все, что могла ответить Аиша.

Затем Мохаммед созвал народ и сообщил ему те откровения, которые он получил по этому поводу. Их можно найти в 24-й суре, содержащей повеление, чтобы всякий, кто обвинит замужнюю женщину в прелюбодеянии, не будучи в состоянии представить на то четырех свидетелей, получил восемьдесят плетей. Двое из клеветников подверглись этому наказанию. Один из них был знаменитый поэт Хассан-ибн-Табит. Он слишком хорошо понимал свои выгоды, чтобы быть злопамятным по отношению к той женщине, которую он же оскорбил и которая вскоре сумела вновь приобрести на своего престарелого мужа влияние, да еще большее, чем прежде. Поэтому вместо того чтобы опять писать на нее сатиры, Хассан воспел ее целомудрие, ее доброту, ее ум и в особенности (так как эту похвалу Аиша всего более ценила) — нежность и изящество ее телосложения. За эти стихи ему никогда не пришлось каяться, потому что они помогли ему хорошо устроить свою судьбу.

Итак, дело было покончено; а что от него осталось на будущее, так это тот странный закон, по которому требуется по

¹ Аиша рассказывает, что ей никак не приходило в ту минуту на память имя Иакова, а потому она и употребила описательное выражение: «отец Иосифа».

крайней мере четыре свидетеля¹, чтобы неверность замужней женщины была доказана².

¹ За исключением того случая, когда неверность обнаружена лично самим мужем; его пятикратная клятва принимается как достаточное доказательство.

² Осталось от этого приключения с Аишей еще и другое последствие для всего мусульманского мира, и притом поважнее: установление той отчужденности между женщинами и мужчинами, которой особенно славится ислам вплоть до настоящего времени и которая сказывается, например, в завешивании женщинами их лиц, в затворническом, теремном образе их жизни и т. д.: учреждение терема (затворнического harema) мотивировалось откровением от Аллаха. В дальнейшей истории Мохаммедова harema откровение не раз еще играло роль. Чрезмерная чувственность престарелого Мохаммеда, проявлявшаяся, например, в том, что у него было более дюжины жен (вообще же мусульманам разрешено лишь четыре) и что он не мог уехать из дому даже дня на два без того, чтобы не взять с собой одну или две жены, привела к откровению от Аллаха, разрешавшему большую свободу в этом отношении для Пророка, чем для других людей; об этом я уже упоминал в прим. на с. 111. Но, кажется, наиболее характерным примером смешения своих интимных, домашних дел с божественными является история с Мариейтой-коптянкой. Получивши ее в подарок от александрийского правителя (в 629 году), Мохаммед поместил ее в доме одного соседа. Но однажды, когда Хафса отправилась навестить своих родных, Мохаммед привел Мариюту в помещение Хафсы. Вдруг та возвращается. «Как! — закричала она в негодовании. — В моем доме и в мой день!! И ты еще называешься Пророком Божиим!» Смущенный Пророк обещал разгневанной жене оставить Мариюту в покое и даже поклялся в этом, но за то требовал, чтобы Хафса не говорила своим соженам, особенно Аише, ни о всем происшедшем, ни о клятве Пророка. Хафса, однако, все разболтала, и в наказание Мохаммед целый месяц не посещал ни ее, ни Аишу. А насчет Марииаты ему последовало откровение, упразднявшее его клятву и грозившее разводом для чересчур ревнивых обитательниц его harema (Коран, LXVI, 1—5): «1. О Пророк! Зачем ты, в угоду своим женам, считаешь для себя запрещенным то, что Бог тебе разрешил?... 2. Бог позволил вам иметь разрешение от клятв (ср. суру V, 91); Бог — заступник ваш, Он — знающий, мудрый. 3. Вот Пророк рассказал происшествие одной из своих жен под тайной, а та передала (другой жене). Но Бог его об этом уведомил, и Пророк пересказал ей часть откровения и умолчал о другой части. Когда он ей это пересказал, она сказала: «Кто тебе это сообщил?» Он ответил: «Сообщил это мне Знающий, Мудрый». 4. Если вы обе обратитесь к

Вскоре после этих происшествий¹ Мохаммед должен был заняться делами поважнее харемных. Главы еврейских родов, изгнанных из Медины², сумели разжечь ненависть мекканцев и возмутить соседние сильные кочевые племена³ с таким успехом, что в начале 627 года⁴ на Медину двинулось войско в 10 000 человек (где мекканцев было 4000). Оно состояло из трех отделов, и вначале командовал ими Абу-Софьян, но, ког-

Богу с раскаянием, потому что у обеих вас сердца лукавы, [то это хорошо]. Если же вы будете идти против Пророка, то знайте: его покровитель — Бог и Гавриил и всякий добрый из правоверных: да и ангелы будут ему помощниками. 5. Если он разведется с вами, то его Господь даст ему взамен, пожалуй, лучших жен, чем вы: покорных Богу, верующих, смиренных, благоговейных, набожных, постниц, женщин и девушек. 6. «О верующие! Спасайте себя и свои семейства от огня, топливом для которого будут люди и камни!..» С тех пор Мохаммед свободно жил с Мариейтой и ревниво оберегал ее от взоров других мужчин: один копт, носивший ей дрова и воду и вызвавший городские сплетни, спасся от казни, возложенной на Алию, только тем, что вовремя сбросил свою одежду и доказал, что он евнух. В апреле 630 года Марията родила Мохаммеду сына Ибра́хима; он как-то понес показать Ибра́хима Аише и уверял, что никакой ребенок никогда еще так не походил на своего отца, как этот. (Аиша отказалась увидеть малейшее сходство; что она при этом думала, конечно, нельзя знать; см. по «Табакатам» ибн-Са'да у Шпренгера III, 85—86). Очевидно, незачем выводить из всяких таких историй, будто Мохаммед сочинял свои откровения сознательно, по расчету, — во всем виновата просто его болезнь: мускульная истерия сплошь да рядом сопровождается неукротимой нимфоманией или — как у Мохаммеда — сатириазмом, при котором Пророк может считаться и неответственным за свои поступки. Чувственность его была настолько болезненна, что делала его иногда импотентным — см. у ибн-Котейбы (изд. Вюстенфельда), с. 68: «О женщине, на которой Пророк женился». Наоборот, однажды (Шпренгер, I, 388) у Пророка произошла в бане непроизвольная эякуляция, когда в баню вошла его падчерица, которой было за десять лет. Это несчастный больной, а не обманщик.

¹ Относящихся к 626 году.

² И поселившихся в Хейбаре.

³ Солейм и Гатафан.

⁴ В феврале или марте 627 года.

да начались раздоры, каждый предводитель поочередно делался главноначальствующим на один день.

До Мохаммеда сведение об этом предприятии дошло так поздно, что он едва-едва имел время принять меры для защиты. О том, чтобы идти неприятелю навстречу, не могло быть и речи: исход битвы при Оходе служил поучительным примером. Решено было остаться в городе; но по совету Сельмāна, перса, который попал в Аравию военнопленным рабом и знал, как в других странах обороняют лагерь и города, Мохаммед велел вырыть глубокий ров и возвести земляные окопы в тех местах, где Медину не могли уже защитить ее дома, построенные друг возле друга так тесно, что образовывали высокую стену¹. Работы окончились в шесть дней, и мединское войско, силой в 3000 человек, было расположено за окопами. Враги были очень удивлены этой новой тактикой, и опыт показал им, что, толкнувшись о такую преграду, они не много могут поделаться. Им удалось, правда, отвлечь от Мохаммеда и привлечь на свою сторону подмединское еврейское племя Корейза; но Пророк приготовился к грозившей опасности, и приступы, произведенные союзниками, не имели успеха. Смущенные уже этой неудачей, они еще более упали духом, когда Мохаммед ловко² сумел им внушить подозрение насчет искренности их новых приятелей — корейзов; а когда наконец однажды разразилась страшная гроза с бурей, как это часто бывает зимой в Медине, и ветер да дождь загасили лагерные огни и снесли палатки, то Абу-Софьян закричал: «Снимайтесь с лагеря! Я, по крайней мере, ухожу». И он с большой поспешностью отправился назад в Мекку. За ним последовали остальные: утром никого уже не было видать, и Мохаммед мог хвалиться, что Бог внял его молитвам и ниспослал грозу, которая и разогнала врагов. Пуститься за ними в погоню он и не

¹ Оттого весь этот поход союзников на Медину и последовавшая осада ее известны под именем «войны за окопами».

² При помощи подосланных агентов.

подумал, потому что таким образом он как раз бы доставил мекканцам тот случай, которого те могли бы еще желать: сразиться с мединцами в открытом поле. Но за них должны были расплатиться другие. Едва Пророк начал очищаться от пыли, как явился архангел Гавриил и принес ему приказ немедленно двинуться против корейзов. Мединцы подступили к их укреплению, которое находилось в двух-трех верстах на юго-восток от города. Так как корейзы не сделали никаких приготовлений, чтобы выдержать осаду, то через несколько дней принуждены были сдаться; сдались они под условием, что их участь решат мединские авсы, их прежние союзники. Авсы горячо стояли за то, чтобы Бану-Корейза были пощажены. «Довольно ли с вас будет того, — спросил Мохаммед, — что участь корейзов решит кто-нибудь один из ваших?» Авсы на это предложение согласились, и Мохаммед назначил судьей Са'да-ибн-Мо'аза.

Са'д-ибн-Мо'аз, один из авситских вождей, находился еще в самой Медине, где его лечили, так как его возле окопов опасно ранила стрела. Рана его начала заживать, но против своих старых союзников он питал глубокое озлобление за их измену. Мохаммед это знал; по этой-то причине он и избрал его третейским судьей. Са'д был приглашен в лагерь. Дорогой друзья убеждали его проявить по отношению к пленникам мягкость, но он ничего не отвечал. Когда его ввели к Пророку, Пророк сказал: «Произнеси свое решение!» «А вы, клянетесь ли Богом, — обратился Са'д к своим сородичам, — что примете мое решение, каким бы оно ни было?» Когда те ответили утвердительно, Са'д сказал: «Так вот мой приговор: мужчин обезглавить, женщин и детей продать в неволю, а добычу разделить между воинами». «Воистину, — сказал Мохаммед, — ты произнес приговор самого Бога, восседающего на престоле над седьмым небом».

Пленных потащили в Медину; на главном рынке вырыли ямы; кучками было приведено 800¹ евреев; им отрубили голо-

¹ Или, может быть, 600—700.

вы и трупы их побросали в ямы. Женщин и детей продали в неволю бедуинам Неджда взамен на оружие и верблюдов¹.

Итак, они были истреблены, эти последние враги из окрестностей Медины², которые еще осмеливались открыто сопротивляться Мохаммеду. Конечно, такой поступок вполне можно признать жестоким, бесчеловечным, его можно заклеймить каким угодно эпитетом; только не следует ставить его в вину исключительно одному Мохаммеду -- тяжесть его падает на всю расу, к которой принадлежал Пророк. И другие семитские народы, овладевая страной, истребляли ее население, совершалось же это по приказанию божества, как бы оно ни называлось. И если б у арабских евреев, которые теперь являлись жертвами, случайно появился пророк, вышедший из Святой Земли³, и доставил им власть, то, имея в виду их поведение с хананеянами или книгу Эсфири, так смущавшую Лютера и тем не менее глубоко семитскую, можно утверждать, что они поступили бы с арабами не лучше, чем арабы поступили с ними. И затем было бы сказано: «Они избили 75 000 неприятелей своих, в тринадцатый день месяца Адара, и почил на четырнадцатый, и сделали его днем пиршества и веселья⁴».

Значение Мохаммеда и внушаемый им страх все увеличивались. Различные соседние племена подчинились, скорее из страха или из желания участвовать в добыче, чем по убеждению. За эту пору успело протечь шесть лет (622—628), и в течение всего этого времени Мохаммед и его последователи не могли посетить священного храма Мекки и пойти на богомолье. Но наконец надо было это сделать, потому что Мохаммед

¹ А на красавице Рейхâne женился Мохаммед.

² Вне Медины, в Хейбаре, еще оставались опасные для Пророка еврейские племена.

³ Евреи ведь полагали, что пророки могут рождаться только в Святой Земле.

⁴ Эсфирь, IX, 16—17.

не только всегда раньше принимал участие в священных обрядах, но и в Коране своем отметил их настоятельную важность, включая их в число существенных частей новой религии. Значит, если он не желал вызвать упрека в нерадении, то должен был попытаться совершить посещение святых мест. Он это понял, и ему было видение. Ему приснилось, будто он мирно отправляется в Мекку со своими учениками, совершает обход вокруг Ка'бы и исполняет все надлежащие обряды. Об этом сне Мохаммед сообщил своим, и каждый высказал желание, чтобы сон сбылся. Решено было совершить хадж малый, который приходится на месяц Зу-ль-ка'де¹, а не большой хадж следующего месяца (Зу-ль-хиддже), потому что в малый хадж будет меньше опасности столкнуться с враждебными племенами; а так как воевать и во время месяца Зу-ль-ка'де запрещалось, то можно было надеяться, что мекканцы пропустят мусульман без неприятностей. Задумавши это, Мохаммед объявил зов мединцам, равно как соседним подчинившимся племенам; большинство последних показало себя, однако, чересчур равнодушным: по словам этих бедуинов, у них не было на хадж времени, так что с Мохаммедом отправилось всего полторы тысячи человек². Они не взяли с собой никакого оружия, кроме того, какое дозволялось пилигриму, т. е. меча, вложенного в ножны.

Известие о приближении Мохаммеда возбудило в Мекке большую тревогу, потому что его миролюбивым уверениям не доверяли и опасались измены; вследствие этого решено было созвать союзников и пересечь Мохаммеду путь. Таким образом, Пророк неожиданно встретил перед собой мекканское войско и, ввиду невозможности пройти силой, пошел окольной дорогой в *Ходейбию* — местность, лежащую у границ священной земли. Там заведены были переговоры и наконец постановлены были следующие условия: заключается

¹ Весной, в феврале 628 года.

² Мединцы и асламиты.

перемирие на десять лет; всякий, кто пожелает примкнуть к Мохаммеду, имеет на то право, и в равной мере всякий волен перейти на сторону мекканцев; но лица подвластные, которые пристанут к Мохаммеду без уполномочения стороны их покровителей или хозяев, должны быть отсылаемы обратно; Мохаммед и его последователи в этом году не войдут в Мекку, но могут это сделать в будущем году и пробудут там три дня, причем, однако, у них не будет никакого оружия, кроме меча в ножнах¹.

Для людей недалекновидных, которые уже рассчитывали было посетить Ка'бу, а теперь принуждены были удовольствоваться принесением жертв в Ходейбии, договор этот явился полным разочарованием². Мохаммед, более дальновидный, справедливо смотрел на Ходейбийский договор как на успех, столько же большой, сколько и неожиданный, и считал его даже за *победу*³. В самом деле это был большой шаг вперед. По Ходейбийскому договору (628) Пророк отныне был признан за независимого владетеля; десятилетнее перемирие давало ему возможность распространять новое учение даже в са-

¹ Со своей стороны Мохаммед обязывался давать свободный пропуск караванам, идущим в Сирию и из Сирии.

² Спутники Пророка сочли этот договор даже и не за разочарование для себя, а прямо за крайний позор, тем более что в писаном трактате их Пророк не был удостоен титула «Посланник Божий» (корейшиты называли его просто Мохаммедом сыном Абдуллаха), а для Бога нельзя было добиться эпитета «Рахмân» (это слово значит «милосердный»; Мохаммед некоторое время желал именем «Рахмân» заменить старинное «Аллах», напомиравшее о язычестве). Мусульмане пришли в ярость и хотели было не повиноваться, а Омар позволил себе даже непочтительнейшую выходку по отношению к Пророку еще раньше, чем Алий под диктовку Мохаммеда начал писать договор. По словам ибн-Исхака, мусульмане готовы были в ту минуту даже отречься от Пророка, но тот овладел собой и не показал вида недовольства. См. у Шпренгера, III, 245—247; у Коссен-де-Персеваля, III, 183—186.

³ См. 48-ю суру, 1, которая так и называется «Победа». Ср.: ибн-Исхак, 748.

мой Мекке и тем временем продолжать свои завоевания в других местах. Поэтому он придал большую цену если не совсем духу, то по крайней мере букве договора, а так как в настоящее время ему уже нечего было бояться мекканцев, то он обратил свои взоры в другую сторону. Он начал с того, что наказал бедуинов, отказавшихся пойти с ним в паломничество, и сделал это самым чувствительным для них образом: он устранил их от участия во всех таких походах, где можно было захватить добычу, впредь до тех пор, пока они не побывают в каком-нибудь важном сражении в Сирии или в ином месте. Надо заметить, что в это самое время (628) Пророк, до сих пор почти неизвестный за пределами своей страны, сделал странную и дерзкую выходку: он разослал письма представителям соседних держав, римскому, или византийскому, императору¹, царю Персии, царю Абиссинии, царю Йемâмы, правителям Сирии и Египта; в этих письмах он требовал, чтобы они ему подчинились и приняли то учение, которое он проповедовал. Император Гераклий посланное ему письмо получил на своем пути в Иерусалим. Его царствование сперва долгое время было очень несчастливо: персы отвоевали было у него Сирию, Египет и Малую Азию и угрожали даже Константинополю; однако в эпоху бегства Мохаммеда в Медину военное счастье повернулось в его сторону: Гераклий возвратил себе Малую Азию, перенес театр военных действий в самое сердце Ирана, нанес роковой удар военному могуществу персов победой, одержанной им при Нинивии (627), и отнял у них похищенный ими Животворящий Крест. Теперь император был занят мыслью, чтобы с большим великолепием и торжеством восставить этот крест на Святом Гробе Господнем, и с этой-то целью он шел теперь пешком на поклонение в

¹ Так как в эту эпоху, т. е. до восстановления Западной Римской империи Карлом Великим, существовала уже только одна Римская империя — Восточная, то мы в дальнейшем нашем изложении будем ее называть просто Римской.

Иерусалим. При таких обстоятельствах получилось письмо от Мохаммеда; само собой разумеется, что Гераклий не обратил на него никакого внимания. Шах персидский, получивши письмо, разорвал его на мелкие куски; но его наместник в Йемене, который знал слабость Персидской империи и незадолго перед тем сам возмутился, признал верховенство Мохаммеда; правда, вначале, ввиду большой отдаленности Йемена, подчинение йеменского правителя Мохаммеду существовало скорее лишь по имени, чем в действительности¹; римский правитель Египта выказал дружественные чувства и послал Мохаммеду подарки². Что же касается христианского царя (наджжâши, негуса) Абиссинии, который уже и раньше оказал услугу мусульманам, во время их бегства из Мекки, открыв для них дверь своего царства, то про него достоверно нельзя сказать, как принял он письмо Мохаммеда. Христианский царек Йемâмы³ тоже выслушал послов благосклонно, но потребовал участия в управлении, и такое притязание Мохаммед с гордостью отверг.

В том же 628 году мусульмане внезапно напали на евреев хейбарских⁴, владевших плодородными землями, семью укреплениями и несколькими деревнями; они были принуждены подчиниться мусульманам⁵. А в феврале месяце (Зу-ль-Ка'де)

¹ Да и персам Йемен, в силу его отдаленности и нелюбви персов к морским переездам, подчинялся скорее номинально, чем реально. Местные князьки мало слушались потомков Вâхриза, подчинившего в 570 году Йемен Хосрову I Ануширвану; а из Ирана помощь этим наместникам не приходила, и они скромно жили в главном йеменском городе Сан'â.

² В числе этих подарков была белолицая, кудрявая красавица Мâрия-та — та самая, которая затем вызвала такие волнения в хареме Пророка. См. прим. на с. 117.

³ Далеко на восток от Медины, по направлению к Персидскому заливу.

⁴ Эти богатые евреи (между ними находились и изгнанные Бану-На-абыр) были последними из опасных для Пророка.

⁵ Тем досталась тогда обильная добыча, но кто не был при Ходейбии, тот в дележе ее не участвовал. При разделе было установлено, что 1/5

следующего года Мохаммед предпринял с двумя тысячами человек богомолье в Мекку¹. Все обошлось прекрасно. Мекканцы удалились на соседние холмы и ничем не тревожили пилигримов; но когда Мохаммед захотел побыть еще несколько времени в Мекке сверх положенных трех дней, они дали ему знать, что этого не потерпят — и Мохаммед со своими верными удалился. Они, во всяком случае, успели приобрести в Мекке несколько новых приверженцев, в том числе Халида, храброго военачальника, который одержал победу при Оходе и впоследствии заслужил прозвище «Меча Божьего»², и 'Амра, который впоследствии завоевал Египет³.

Число сторонников Мохаммеда, таким образом, усилилось, и он даже, пожалуй, мог питать надежду, что вскоре сделается властелином Мекки; зато⁴ он потерпел большие неудачи в походе против Сирии, куда по его приказанию направилось трехтысячное войско. Дошедши до сирийской границы, оно наткнулось на войско римское, которое само по себе было гораздо сильнее, да, кроме того, имело поддержку в пограничных вассальных полухристианских арабских племенах пустыни⁵. Мусульманское войско, вместо того чтобы возвратиться назад, как это советовали сделать наиболее благоразумные

часть добычи принадлежит Пророку (впоследствии это право было перенесено на халифа). Одна хейбарская еврейка, по имени Зейнаб, едва не отравила Мохаммеда.

¹ Мохаммед торжественно совершил все обряды, бывшие в обычае при хадже у доисламских пилигримов. Хадж Пророка очень важен как санкция доисламского языческого обычая и как пример для последующих поколений.

² Его нелестную в нравственном отношении характеристику см. в моих лекциях по истории Ирана, с. 116—123.

³ Дядя Пророка 'Аббас, остававшийся язычником, но действовавший в пользу племянника, сосватал ему тогда же влиятельную вдову — мекканку по имени Меймуну.

⁴ В сентябре того же 629 года.

⁵ Они-то (арабы вассального царства Гассанского), а не сами римляне оказались губительными для исламской рати.

люди, ринулось на врага с безрассудной стремительностью. Последствием этой безрассудности было ужасное поражение под Муту¹. Впрочем, уважение к Мохаммеду в этих местностях вскоре было восстановлено. Большое число пограничных племен присоединилось ко второму пришедшему мусульманскому войску, так что на этот раз неприятель уже не отважился дать сражение и решил отступить.

Целых два года (с марта 628 года) тянулось Ходейбийское перемирие, когда Мохаммед нашел удобный случай, чтобы нарушить мирные отношения и осуществить свою заветную мечту — завоевать Мекку. Случилось как-то, что однажды ночью² на одно мелкое бедуинское племя³, жившее под Меккой и состоявшее под покровительством Мохаммеда, неожиданно было сделано нападение со стороны другого маленького племени⁴, находившегося в союзе с мекканцами; при этой стычке погибло несколько человек. Это являлось прямым нарушением договора, тем более что среди нападавших находились кое-какие мекканцы; они, правда, старались остаться незамеченными, тем не менее их узнали. Обиженное племя кричало о мщении, а Мохаммеду ничего более и не желалось, как удовлетворить их просьбу. Мекканцы послали в Медину Абу-Софьяна, чтобы он принес извинение и постарался восстановить мир; но это оказалось невозможным; Абу-Софьян принужден был вернуться ни с чем, и мекканцы поняли, что их положение затруднительно; все-таки им казалось, что нет угрожающей опасности. В этом они ошиблись. Немедленно Мохаммед собрался в большой поход против своего родного города Мекки, но окружил дело строжайшей тайной; ни своему задушевному другу Абу-Бекру, ни Аише, своей любимой жене, он не сообщил, куда, собственно, он думает идти, и отвлек

¹ У Мертвого моря.

² В декабре 629 года.

³ Бену-Хоза'а.

⁴ Из Бекритов.

всеобщее внимание от своего действительного намерения, пославши небольшой отряд в противоположную сторону. В то же время он разослал приказ по всем союзным бедуинам, чтобы они соединились с ним в Медине или поджидали его в известных указанных местах, лежавших по дороге в Мекку; и вот только в последний момент он сообщил свой проект своим верным в Медине, строго внушая им при этом, что надо заботиться, как бы в Мекке никто об этом походе не проведал. Не теряя времени, они отправились в путь [1 января 630 года]¹. К ним по дороге присоединялись бедуины, одно племя за другим, и вскоре войско Мохаммеда представляло собой силу в 8—10 тысяч человек. Подвигалось оно настолько быстрым ходом, что через шесть или семь дней могло расположиться станом на расстоянии одного дня пути от Мекки.

В то время как войско Мохаммеда еще было в пути, отправился к своему племяннику 'Аббâс, и в последнюю минуту, когда уже не могло быть никаких сомнений, что Мохаммед восторжествует, 'Аббâс принял ислам. Тогда он стал посредником между Мохаммедом и Абу-Софьяном, верховным главой мекканцев. В высшей степени вероятно, что по поручению Мохаммеда 'Аббâс все заранее уладил и тайно условился с Абу-Софьяном, как надо будет дальше действовать². Но все это произошло в такой строгой тайне, что предание ничего об этом и не узнало. То, что нам сообщает предание, представляется странным и заключает в себе что-то таинственное. Вот что говорится:

Мохаммед приказал своим воинам, чтобы ночью каждый развел большой костер на соседних с лагерем высотах. Вскоре запылало десять тысяч разложенных костров, и Пророк надеялся, что это неожиданное уведомление о его присутствии

¹ Вернее, что еще в декабре 629 года.

² См. по этому поводу полные ироничности соображения *Мьюра*, *Life of Mahomet*, IV, с. 120—122.

убедит мекканцев в бесполезности всякого сопротивления. Мекканцы — говорится дальше — до сих пор не получали еще никакого достоверного известия о выступлении Мохаммеда; однако знатных горожан одинаково тревожили и мнимая тишина, царившая вокруг, и неясный гул приближающейся грозы; поэтому они послали Абу-Софьяна на разведки. Вечером в сопровождении двух человек он поехал по дороге, ведущей в Медину¹. Чем более смеркалось, тем сильнее вырезывались огни; трое путников толковали об этом между собой, как вдруг Абу-Софьяну послышалось, что его окликают по имени: «Это ты, Абу-Софьян?» «Да, это я, — ответил он. — Что нового?» «Вон там, — ответил неизвестный, — расположился станом Мохаммед с 10 тысячами своих последователей. Видишь целые тысячи костров, которые они развели? Послушай-ка меня, присоединяйся к нам; иначе мать твоя и весь дом твой будут по тебе плакать!» Тот, кто говорил эти слова, был 'Аббâс. Сидя верхом на белом муле Пророка, он, по словам предания, поехал по дороге в Мекку в надежде встретить какого-нибудь человека, которого он мог бы послать к мекканцам и убедить их, что надо просить мира и только таким образом можно будет спасти Мекку. «Садись сзади на моего мула, — продолжал 'Аббâс, — я приведу тебя к Пророку, и ты у него попросишь прощения». Абу-Софьян повиновался, и вскоре они прибыли к палатке Мохаммеда. 'Аббâс вошел и сообщил Мохаммеду, кто явился. «Проведи его в свою палатку, — сказал Пророк, — и приходи ко мне с ним завтра».

На другой день утром, когда они пришли, Мохаммед воскликнул:

— Ну, Абу-Софьян, убежден ли ты теперь, что нет Бога, кроме Аллаха?

¹ Интересно, что из этих двух людей один не был врагом Пророку, а другой принадлежал даже к его союзникам.

— Благородный повелитель! Если б был еще иной бог, он помог бы мне побольше.

— Признаешь ли ты теперь и то, что я посланник Божий?

— Благородный повелитель! Прости меня, что в этом отношении я еще питаю кое-какие сомнения.

— Горе тебе! — вскричал тогда 'Аббас. — Не время теперь сомневаться. Произнеси исповедание веры, действительно прошу тебя! А не то — голова с плеч!

Абу-Софьян хорошо его понял. Он произнес пресловутые слова: «Нет Бога, кроме Бога, и Мохаммед его Пророк». Тот, кто был неверным, был теперь обращен в мусульманство — точь-в-точь так же, как впоследствии Карлом Великим обращены были в христианство саксонцы. Жаль только, что он (увидим дальше) чересчур скоро забыл про свое мусульманство!

— Теперь поскорее возвращайся в Мекку, — продолжал Мохаммед, — знай: кто будет искать убежища в твоём доме, того не тронут. И хорошенько заметь еще вот что: поговори с народом и скажи всем, что никому нечего будет бояться, если он окажется в закрытом доме или в Ка'бе.

Абу-Софьян приготовился было уже уехать, а тем временем войско Мохаммеда было призвано к оружию и выстроилось в поход. Стоя возле 'Аббаса, Абу-Софьян с удивлением смотрел, как различные кочевнические племена проходят стройными рядами и высоко держат знамена¹. «А ведь и вправду, 'Аббас, — вскричал он наконец, — твой племянник премогущественный государь!» — «Государь! Разве ты забыл, что он нечто поважнее? Он Пророк!» — «Это правда... Ну, мне пора домой».

Сказавши это, забывчивый и неисправимый аристократ поспешно вернулся в Мекку. Едва доехав, он закричал как мог

¹ Мохаммед целым рядом обязательных установлений успел ввести в бедуинскую среду дисциплину, которая сказалась и в военном отношении: для Абу-Софьяна, привыкшего к индивидуалистической, независимой психологии араба, все это было, конечно, удивительным.

громче: «Корейшиты! Следом за мной идет Мохаммед! С ним войско, которому сопротивляться вы не в силах; но всякий, кто придет ко мне, кто запрет свой дом или кто укроется в Ка'бе, будет вне опасности!» Почти все укрылись в тех местах, какие только что посоветовал Абу-Софьян.

Описанным способом разыгралось дело перед народом; однако есть убедительные основания думать, что ночная встреча Абу-Софьяна с 'Аббасом состоялась не случайно, но вследствие предварительного соглашения. А если так, то надо отдать Абу-Софьяну полную честь. Конечно, ни он, ни его потомки, царствовавшие потом в Дамаске, не могут заявлять притязаний на титул верующих, и благочестивые мусульмане недаром говорят, что его упорная душа была недоступна для истин веры; но это был человек развитой, проницательный и честный — вся жизнь его служит этому доказательством — и он очень хорошо понимал, что продолжение этой неравной борьбы должно привести к разорению Мекки: мединцы ведь только того и желали, как бы утолить свою старинную злобу потоками крови. Возможно — и это было уже высказано выше, — что Абу-Софьян вступил с Пророком в соглашение еще тогда, когда посетил Медину, и что еще тогда у них уладилось все дело; но даже если и не допускать такого предположения, все равно остается достоверным то, что он в последнюю минуту совершил измену, и совершил ее из любви к родине, так как только благодаря его измене завоевание Мекки могло обойтись почти без кровопролития; ведь никто другой, кроме верховного главы, окруженного всеобщим уважением, — такого главы, каким именно и был Абу-Софьян, — не мог бы взять на себя роль, сыгранную им в этом случае, потому что еще много было людей в Мекке, которые охотно согласились бы пойти на самую опасную смертную борьбу.

Когда мусульманское войско приблизилось к Мекке, Мохаммед разделил его на четыре отдела, которые войти в город должны были каждый разной дорогой. Они таким образом могли бы взаимно опираться друг на друга, если бы в этом,

конечно, явилась вдруг необходимость, потому что, собственно, ничто не заставляло предвидеть препятствия. Войскам были отданы строгие наказы: запрещалось вступать в рукопашную или прибегать к насилию. Но мединцы не желали понимать дела так: им, напротив, хотелось воспользоваться нынешним случаем, чтобы отплатить мекканцам за то презрение, каким они так часто наделяли мединцев, и их военачальник Са'д-ибн-'Обада начал кричать громким голосом:

— Кто бы ни были живущие в этом городе, всем им сегодня надо погибнуть!

Такое намерение шло совсем вразрез с желаниями Мохаммеда, и так как он понимал, что в данном случае все зависит главным образом от военачальника, то отнял начальство у Са'да и поручил командование сыну Са'да Кайсу, который меньше, чем отец, жаждал мщения.

Из упомянутых четырех отделов один, состоявший из бедуинов и находившийся под начальством Халида, встретил сопротивление. Он был встречен градом стрел со стороны наиболее ярых врагов Мохаммеда, которые заняли сильную позицию; но Халиду вскоре удалось обратить их в бегство и погнать по улицам Мекки. Когда Мохаммед, взобравшийся на холм и наблюдавший окружающее, увидал, что происходит, он чрезвычайно разгневался и закричал: «Да разве я не запретил самым строжайшим образом вступать в рукопашную?» Но когда Пророку объяснили, как дело произошло, он сказал: «Что Бог ни делает, все к лучшему».

Мохаммед, следовательно, овладел Меккой¹. Он отправился в Ка'бу, почтительно прикоснулся своим жезлом к Черному камню, обошел семь раз вокруг храма и отдал приказ уничтожить идолов, что и было сделано². Всем дарована была амнистия, за исключением только десяти или двенадцати лиц; да и из них предано было смерти только четверо. Трое из них за-

¹ Начало января 630 года или конец декабря 629 года.

² Сперва были уничтожены все идолы Ка'бы, а затем и все идолы домашних. Все мекканцы должны были принять ислам.

служили ее своим особенно упорным сопротивлением; четвертой оказалась одна певица, которая никогда не переставала произносить сатиры против Пророка — оскорбление, которое араб, как мы это уже видели, прощает редко¹. Значит, в общем поведение Мохаммеда после того, как он завоевал Мекку, представляется великодушным. Никакой ведь другой народ не заставил его столько перетерпеть, сколько мекканцы, которые в продолжение двадцати лет осмеивали его, преследовали, сражались с ним; и тем не менее Мохаммед им все простил — Мохаммед, который так жестоко казнил евреев племени Корейза за одно лишь то, что они передались на сторону врагов. Отчего же происходит такая разница в его поведении при этих обоих случаях? Был ли для него в том интерес личный или политический — поступить с мекканцами так мягко? Или Мохаммед в самом деле был благороден и великодушен?² Нет, суть не в том. У араба всегда есть два веса и две мерки: проступки чужаков он карает строго; проступки того племени, к которому он сам принадлежит, он прощает. Я думаю, нельзя подыскать ни одного примера, чтобы араб, не скажу уж — уничтожил, а просто чтобы сколько-нибудь значительно наказал свое племя, хотя бы оно его оскорбило самым чувствительным образом. Это было бы чем-то непонятным для арабского общества; любовь к своему племени есть самое святое, самое дорогое чувство, какое знает араб. «Люби свое племя, — сказал один поэт, — ибо с твоим племенем ты связан более тесными узами, чем те, какие связывают мужа и жену³». Таким образом, в обоих вышеупомянутых случаях

¹ Важнейшим лицам города разосланы были подарки.

² Таково мнение Мьюра, IV, с. 133: «Конечно, в его собственных интересах было забыть прошлое и предать все пережитые неприятности и обиды забвению. Тем не менее требовалось великодушное и благородное сердце, чтобы так поступить».

³ См. *الكتاب الكامل* Мобаррада, изд. Райт (Лейпциг, 1864), с. 229:

فأحفظ عشيرتك الأدينين ان لهم * حقا يفرق بين الزوج والمرءة

Мохаммед не заслуживает ни порицания, ни похвалы в той мере, в какой это иногда делалось; он поступил просто, как поступил бы на его месте и всякий другой из его соотечественников.

Мекканцы со своей стороны подчинились тому, чего отвратить не могли. Впрочем, судьба их, в сущности, не очень-то была жалка. Они, правда, принуждены были принять ислам, если и не сейчас, то все-таки довольно скоро, а большой охоты к тому они не имели; но ведь достаточно было принять его внешним, практическим образом. А за то они получили гегемонию и верховную власть над всеми племенами Аравии¹, и немедленно после смерти Мохаммеда обнаружилось, что этой властью обладают именно они, а не мединцы, хотя торжество для религии Мохаммеда доставили последние. Для мекканцев интересы их могущественного соотечественника сделались их собственными интересами; и что же удивительного, если они, уже далекие от мысли бороться с ним, верно сражались в рядах его войск и если в Мекке не образовалась такая партия недоброжелателей, какая была в Медине?

Завоевание священного города фактически положило конец борьбе за ислам; ислам уже восторжествовал — нигде в Аравии не оставалось силы, которая могла бы еще сопротивляться Мохаммеду². А кто попытался сделать это, те быстро принуждены были раскаяться в своей дерзости³. Со всех сто-

¹ Все прочие святые места языческой Аравии были упразднены, так что новая религия не только не уменьшила религиозного значения Мекки, но — напротив — укрепила перевес за ней одной.

² В виду имеется, конечно, самостоятельная Аравия: те арабские области, которые находились под властью или влиянием византийцев и персов, подчинились исламу уже при халифах.

³ Сильное сопротивление сейчас же после взятия Мекки оказали Мохаммеду хавâзинцы и дали ему битву при Хонейне. Она кончилась победой мусульман и дала им богатейшую добычу. При разделе было оказано мекканцам несправедливое преимущество перед мединцами (Бохâрий, 445 =

рон шли к Мохаммеду посольства; одно племя наперерыв перед другим спешило подчиниться Мохаммеду¹, пораньше принять ислам. Даже племена наиболее отдаленные не отстали; племена христианские приняли новую веру с не меньшим рвением, чем языческие, и когда отныне Мохаммеду надо было выступить в поход², он располагал войсками в тридцать тысяч человек. Если бы смотреть только на внешность, то можно было бы сказать, что вся Аравия, некогда столь равнодушная к религии³, вдруг сделалась верующей и набожной; жаль только, что те странные способы, какими нередко совершались обращения, доказывали противное. Примером пусть послужит обращение племени сакифов, жившего в городе Таифе.

По завоевании Мекки Мохаммед потерпел неудачу в осаде Таифа и получил во сне приказание снять осаду. Тогда он отдал распоряжение соседним племенам произвести такие опустошения в Таифской области, что жители города нарядили к нему посольство о мире. Посланцы заявили, что они и их сограждане готовы принять ислам, если им будет разрешено в течение еще трех лет сохранить своего идола Аллат и не совершать мусульманской молитвы. «Три года идолопож-

Sprenger, III, 334). Мединцы роптали, но и мекканцы считали себя обиженными, и раздражение дошло до того, что с самого Пророка был сорван плащ. Он, держа успокоительную речь к мединцам, говорил им, что они ведь и так тверды в вере, а сердца мекканцев нужно привлечь к вере мирскими благами (это он возвел в принцип — см. Коран, IX, 58—60). Побежденные и ограбленные хавâзинцы должны были принять ислам, после чего им были возвращены из плена их жены и дети.

¹ По своему почину или по приказу Мохаммеда.

² Например, вскоре летом того же 630 года понадобилось снарядить поход в Сирию.

³ А по отношению к исламу — и враждебная, потому что до покорения Мохаммедом Мекки бедуины иногда даже убивали посланных к ним мусульманских миссионеров.

лонства — это слишком много! Да и что значит — верить без молитвы?» — возразил Мохаммед. Тогда посланные умерили свои требования и после долгих переговоров сошлись наконец на следующих условиях: сакифиты не будут платить десятины; они совсем не будут участвовать в священной войне, не будут преклоняться для молитвы, сохранят Аллât еще на один год, да и после этого не обязаны будут уничтожить идола своими руками. У Мохаммеда оставались еще кое-какие сомнения, и он опасался, что к его поступкам строго отнесется общественное мнение. Но посланцы сказали ему: «А если арабы будут спрашивать тебя, почему ты заключил такой договор, тебе стоит лишь ответить: так мне приказал Аллах»¹. Мохаммед нашел этот довод настолько убедительным, что начал диктовать своему секретарю договор. Секретарь уже прописал условия относительно десятины и священной войны, но когда очередь дошла до молитвы, Мохаммед почувствовал такой прилив стыда и раскаяния, что запнулся. Один из посланцев, заняв его место, сам продиктовал писцу условие, касавшееся молитвы; однако секретарь смотрел на Мохаммеда, ожидая от него приказаний, а Мохаммед все молчал. Тогда-то Омар, человек горячий и страстный, поднялся и крикнул, обнаживши свой меч:

— Вы испортили сердце Пророка, да сожжет Бог ваше!

— Не с тобой мы говорим, — холодно ответил посол, — а с Мохаммедом.

— Ну, так и я не хочу ничего слышать о подобном договоре, — сказал Пророк. — Вам надо принять ислам полностью и следовать всем его предписаниям, а не то — война!

— Позволь нам по крайней мере сохранить Аллât еще на полгода.

— Нет.

¹ См. Вâхыди—Асбâб, 17, 75 (*Sprenger*, II, 15).

— Ну, так на один месяц!

— Ни на один час.

Таким образом, послы ничего не успели добиться — сакифиты принуждены были принять ислам весь целиком, потому что они не осмелились снова начать войну, и Аллât была уничтожена при жалобных причитаниях женщин. Это был единственный пример проявления симпатии по отношению к идолам: везде в других местах к уничтожению идолов относились равнодушно, да и в самом Таифе мужчины не слишком принимали к сердцу судьбу Аллât; послы заявили даже, что если они и настаивали на временном сохранении Аллât, то только потому, что к этому идолу были привязаны суеверные люди их племени, и в особенности женщины; что же касается до них самих, то им до идола было очень мало дела.

Вследствие этого-то всеобщего равнодушия арабы так легко и покинули свою прежнюю веру¹, но и новая вера была принята далеко не с увлечением. Обыкновенно ее принимали потому, что боялись истребительной войны и желали иметь свою часть в военной добыче, но делали это нехотя; десятинную подать, стоя на точке зрения материальных выгод, находили крайне неприятной; мусульманские обрядности² казались тягостными и скучными; обязательство падать ниц во время молитвы — унижительным. На ислам смотрели вообще как на нечто временное: в данную минуту приходилось показать вид, будто человек принял ислам; но, думалось, со смертью Мохаммеда все сооруженное им здание рухнет, рухнет и его рели-

¹ Притом отречение от старой религии в пользу ислама облегчалось для арабов-язычников тем обстоятельством, что мусульманский Аллах-Та'âла был им известен и из прежней религии; не поклоняться же мелким божкам, к которым они, как мы видели, равнодушно относились и прежде, было совсем не тяжело, а суеверия можно было сохранить и в исламе.

² Ежедневная пятикратная молитва, носящая характер баришины, и чтение Корана.

гия и все пойдет в Аравии опять по-старому. Обращение в ислам сакифитов таифских было, разумеется, малоискренним — это легко видеть; однако обращение их было гораздо более чистосердечным, чем других, потому что, когда впоследствии вся Аравия отпала от ислама, сакифиты¹ остались исламу верны; поэтому если в истории обращения арабов в ислам может быть речь об искренности, то, пожалуй, обращение сакифитов было как раз наиболее искренним.

Сам Мохаммед, казалось бы, не сознавал, насколько еще слабы те основы, которые поддерживают здание: вместо того чтобы устремить все свое внимание на упрочение уже достигнутых результатов, он гораздо более был занят мыслью о далеких предприятиях и желал пойти на Римскую империю². Было ли в этом самообольщение или непонимание положения дел? Допустить это трудно: нетерпение арабов сбросить с себя исламское иго было настолько сильным, что они не могли даже дождаться смерти Мохаммеда и восстали еще в последнем месяце его жизни; а Пророк тем не менее держался своих старых планов — лежа уже на своем смертном одре, он все-таки снаряжал новое войско против Сирии³. Поэтому скорее нужно сказать, что с его стороны это была большая политическая мудрость: Мохаммед отлично сознавал, что внешние войны и богатая добыча представляются единственными средствами, которые могут внушить арабам симпатию к исламу; поэтому-то он упорно держался своей

¹ С мединцами и понимающими свою выгоду мекканцами.

² Летом 630 года он собрал войско в 30 000 человек пехоты и 10 000 конницы и сам отправился в Сирию, чтобы отомстить вассально-византийским арабам за Мутское поражение 629 года. Воинам Мохаммеда тяжело было двигаться по знойной пустыне, при жгучем ветре, и они потребовали отступления. Напрасно Пророк увещевал их, говоря, что огонь ада будет жечь сильнее, чем летний зной: увещания не подействовали на хищных бедуинов, и войско возвратилось домой с полдороги.

³ Конца этого похода ему уже не пришлось видеть.

системы, хотя хорошо должен был знать, насколько слаба вера его народа.

Близился его конец, и это он чувствовал сам. В марте месяце 632 года Мохаммед совершил из Медины в Мекку свое последнее богомолье¹. По его собственному мнению², он свое великое дело совершил. «Аллах! — говорил он. — Я совершил данное мне поручение и выполнил свое призвание!» Силы его, видимо, уменьшались, волосы его побелели, тело сторбилось. Состарился Мохаммед преждевременно; да и как могло быть иначе, при его многочисленных заботах, которые постоянно ложились на него своим бременем, и при том недуге, которому он был подвержен? В июне он слег в постель³ и сам был убежден, что эта его болезнь будет последней. Однажды ночью, напрасно стараясь заснуть, он бесшумно поднялся и в сопровождении служителя отправился на мединское кладбище, где покоилось столько его друзей. Мохаммед оставался там долгое время, погруженный в свои мысли; затем он произнес вслух молитву за умерших и сказал: «Воистину вы и я увидели исполнение обетований Господа нашего. Благословенны вы, ибо пользуетесь судьбою много лучшею судьбы тех, которые остаются после вас». Вернувшись к себе, он сказал своему слуге: «Мне предстоял выбор между продолжением моей жизни и немедленным предстательством пред лице Бога; я выбрал последнее».

Лихорадка его становилась все сильнее и сильнее, Аиша ухаживала за мужем с самой нежной заботливостью. Мохаммед шутил еще время от времени. Никаким снадобьям он не верил, но его жены однажды, воспользовавшись тем, что он

¹ Хадж этот был очень торжествен, совершены были тогда не только главные, но и все мелкие обряды (которые теперь служат для мусульман лучшим образчиком хаджа), и сопровождало Мохаммеда 14 000 мусульман.

² Высказанному во время хаджа на торжественной проповеди в Мекке.

³ Находился он тогда уже, конечно, в Медине. Его истощали приступы перемежающейся лихорадки.

был в бесчувственном состоянии, дали ему какого-то питья. Пришедши в себя, Мохаммед нашел вкус лекарства неприятным и заставил всю семью принять в его присутствии это мерзкое питье — никто не сопротивлялся.

Мохаммед позаботился также и о бедных. Никогда он не стремился к богатству, и у него была привычка, как только заведутся у него деньги, употреблять их на милостыню. Между тем незадолго до болезни он дал Аише небольшую сумму на хранение. Заболевши, Мохаммед потребовал, чтобы Аиша немедленно раздала эти деньги беднякам, и впал затем в полусон. Проснувшись, он спросил Аишу, исполнила ли она его приказание. «Нет еще», — ответила та. Он сейчас же послал ее за деньгами, указал те бедные семейства, в которые должны быть розданы деньги, и сказал: «Вот теперь я спокоен. Ведь не подобало мне предстать пред Господа моего, владея этим золотом»¹.

В понедельник утром, 8 июня 632 года, он почувствовал себя гораздо лучше. Мединская мечеть была переполнена народом, потому что всякому хотелось узнать, как здоровье Пророка; в это время на молитве был предстоятелем Абу-Бекр, которому Мохаммед поручил на время своей болезни эту обязанность. Совершенно неожиданно, когда на приход Пророка никто уже не надеялся, он среди молитвы вдруг появился лично²; шел он нетвердой походкой, и приходилось его поддер-

¹ 7 июня 632 года Мохаммед потребовал чернил и бумаги, чтобы написать книгу, которая навсегда предохранит его последователей от заблуждения. «Пророк бредит, — сказал Омар, удерживая тех, которые хотели исполнить требования Мохаммеда, — ведь у нас есть Коран, слово Божье». (По мнению Вейля, Омар боялся, как бы Мохаммед не назначил Алия своим наследником.) Поднялись споры: одни хотели исполнить волю Пророка, другие сопротивлялись. Очнувшись, Мохаммед велел всем уйти: «Удалились! Не подобает спорить в доме посланника Божия».

² Мединская мечеть была непосредственно соединена с домом Пророка, и больной мог пройти в нее, не делая чересчур напряженных усилий.

живать, но все могли заметить, как улыбка удовлетворения озаряет его лицо: это был, вероятно, признак счастья, которое он испытал от сознания, что успел исполнить свою задачу. И вот в последний раз он обратился с беседой к народу, и голос его оказался еще настолько силен, что его можно было расслышать даже вне мечети. «Клянусь Аллахом! — сказал он. — Никто ни в чем не может меня обвинить, я ничего не объявлял дозволенным, чего не разрешил бы сам Бог, и ничего не запрещал, чего не запретил бы сам Бог в своей книге». Он попрощался также с Осâмой, которому поручил главное начальство над войском, отправлявшимся на Сирию, и сказал ему: «Иди впереди твоего воинства, и да будет над тобой благословение Божье»

После этого трогательного прощанья Мохаммед снова вернулся в комнату Аиши и, истощенный от усталости, лег на постель. Голову свою он склонил на грудь Аиши. Произнести слов он мог не много — только коротенькие молитвы: «Аллах, помоги мне в моем предсмертном издыхании! Гавриил, подойди ко мне поближе! Аллах, дай мне твое прощение и соедини меня с моими друзьями там, в вышине! Вечность в раю!» Затем все смолкло; голова Мохаммеда тяжело опустилась на грудь Аиши, и пророк Аравии навеки уснул тихим и мирным сном¹.

Р. Дози



¹ Похоронили его в Медине же, и теперь его могила — место поклонения пилигримов.

Хронология

- ☞ Рождение Мохаммеда — 16/20 апреля 571 г. (по канонической дате; вероятнее же, в 570 г.)
- ☞ Женидьба на Хадидже — ок. 594.
- ☞ Первое наитие — 610 (или 612).
- ☞ Открытое выступление с проповедью — 614.
- ☞ Первое бегство мусульман в Абиссинию и признание Мохаммедом идолов — 615.
- ☞ Обращение Омара — 615.
- ☞ Отлучение Хашимова рода — 617—619.
- ☞ Первая акаба — 620.
- ☞ Хижа — 4/10 июля 622 (или, во всяком случае, не позже 16/20 сентября).
- ☞ Битва при Бадре — ок. 9/13 января 624.
- ☞ Изгнание евреев-Кайнокâ — конец января 624.
- ☞ Оходское поражение — ок. 22/26 января 625.
- ☞ Изгнание Бану-Надыр — июнь 625.
- ☞ Приключение с Аишей — 626.
- ☞ Война за окопами и истребление Корейзов — март 627.
- ☞ Договор при Ходейбии — февраль 628.
- ☞ Изгнание евреев из Хейбара — апрель—май 628.
- ☞ Письма к иноземным государям — 628.
- ☞ Получение Марияты из Египта — 629.
- ☞ Хадж в Мекку — февраль 629.
- ☞ Поражение мусульман при Муте в Сирии — сентябрь 629.

- ☞ Завоевание Мекки — ок. 6/10 января 630.
- ☞ Неудачный поход на Сирию — лето 630.
- ☞ Смерть ибн-Обейя — начало 631.
- ☞ Распространение ислама по Аравии — 630—631.
- ☞ Великий, прощальный хадж — март 632.
- ☞ Смерть Мохаммеда — 4/8 июня 632 (=13 Рабиоль-ав-валя 11 г. Г.).



Источники и пособия
для изучения истории
Мохаммеда

А. Е. Крымского

Источники для истории Мохаммеда. — 'Орва и Шя'бий. — Зохрий и другие продолжатели 'Орвы. — Ибн-Исхâк, в редакции ибн-Хишâма, и Вâкыдий, продолженный ибн-Са'дом; Тâбарий. — Позднейшие биографии Пророка. — Сведения европейцев о Мохаммеде в Средние века. — Ганье и начало реабилитации. — Главные европейские труды по истории Мохаммеда: Вейль; Шпренгер, Мьюр и Нёльдеке. — Гримме и другие второстепенные исследователи. — Упорное мнение миссионеров. — Русские сочинения о Мохаммеде в XVIII веке. — Перевод книги Ирвинга и других запоздалых или миссионерских сочинений. — Медленное ознакомление России с исследованиями западных ученых.

Четвертая глава «Истории мусульманства», написанная мной, представляла собой две части и была озаглавлена: «Источники для истории Мохаммеда и литература о нем». Я приступил к ее печатанию, но, отпечатавши несколько листов, убедился, что мое исследование, zagrożенное арабскими выписками и другими ссылками (которые в рукописный оригинал не были полностью внесены и обнаружили свою объемистость уже при наборе), оказывается

чересчур обширным и во много раз большим, чем это возможно для одной главы. Поэтому я решил издать свое исследование отдельной книгой, предназначенной для специалистов, а здесь опустить четвертую главу, предложивши вместо нее несколько беглых замечаний.

Важнейший после *Корана* источник для ознакомления с историей Мохаммеда — это *предания*. Предания о Мохаммеде («хадисы») стали собираться и запоминаться профессиональными хранителями преданий вскоре же после смерти Пророка, с целями богословско-юридическими (в силу чего предание хранилось не иначе, как с *исна́дом*, т. е. указанием, от кого оно происходит); однако в число собираемого материала попало множество таких преданий, которые носили характер специально-биографический. Около середины I века хижры один из мединских юристов-богословов *'Орва ибн-Зобейр* († 713), знавший хорошо от Аиши интимную жизнь Пророка, свел было такие предания в особый свод; его младший современник куфиец *Шя'бий ибн-Шя'рахиль* († 723) составил другой свод преданий, относящийся ко времени воинственного периода Мохаммеда, т. е. пребывания его уже в Медине; такой же свод составлен был беспристрастным учеником *'Орвы Зохрием* († 742), который переехал из Медины в Дамаск к омейядам (потомкам врагов Мохаммеда) и мог отнестись к Пророку с какой-нибудь критикой; составление подобных сборников преданий об известных периодах или сторонах жизни Пророка не прекращалось и позже, в течение первой половины II века хижры, как в Медине, так и в других городах халифата (из составителей прославляется в качестве особенно достоверного мединец *Муса ибн-'Окба*, ум. 758, слушавший, между прочим, и Зохрия). Труды названных составителей, живших в I—II веках хижры, не дошли до нас, и из них мы знаем только цитаты. Полную, систематическую и связную историю Мохаммеда составил впервые ученик Зохрия *ибн-Исхâк* († 768) по поручению аббасидского халифа Мансура; труд ибн-Исхâка дошел до нас под заглавием «Сирет-ар-

расуль» («Житие Посланника») в редакции египетского жителя *ибн-Хишâма Грамматика* († 830), который снабдил книгу *ибн-Исхâка* разъяснениями, но выпустил места, компрометировавшие Пророка; эти места можно, однако, найти в большой всеобщей «Истории» *Тâбария* († 923), который их выписывал прямо из неотредактированного *ибн-Исхâка*. Отчасти на основании книги *ибн-Исхâка*, отчасти на основании богатого накопленного сырого материала *медицея Вâкыдий* († 823) успел составить только «Китаб-альмауâзû» («Книгу военных действий»), а его избыточные неиспользованные материалы были проредактированы и обработаны его секретарем *ибн-Са'дом* († 845) под заглавием: «Табаqât» («Разряды»). Очень полезную компилятивную историю Мохаммеда дал в своей громадной всеобщей «Истории» вышеназванный историк *Тâбарий* († 923). Сочинения *ибн-Исхâка* + *ибн-Хишâма*, *Вâкыдия* + *ибн-Са'да* да еще соответствующий отдел у *Тâбария* — вот, после Корана, главные наши источники для истории Мохаммеда; есть еще и другие старинные источники — например, богословско-юридические хадисные сборники («Моватта'» *Мâлика ибн-Анаса*, ум. 795, «Саhъhъ» *Бохâрия*, ум. 870, «Саhъhъ» *Мюслима*, ум. 875, и др.), далее — комментарии на Коран¹, «Асбâб ан-нозûль»² и т. п. — но они сравнительно уже не так важны. Научная европейская критика всех названных работ подвергает, пожалуй, сомнению достоверность некоторых их сообщений, но в общем никто не может отрицать, что благодаря им история возникновения мусульманства восстанавливается для нас с такой достоверной ясностью, с какой не восстанавливается история

¹ О них см. гл. V.

² Т. е. специальные иснадные хадисы, указывающие, по какому поводу или при каких обстоятельствах совершалось ниспослание той или другой суры. Известнейший сборник хадисов этого рода — аль-Вâхидия Нишâпурского (ум. 1075), учителем которого был историк Мохаммеда и прежних пророков и комментатор Корана *Тâлябий* († 1036).

возникновения какой бы то ни было другой мировой религии. Что же касается поздних компиляций вроде отдела «Истории» *Абульфыды* († 1331) или любимых мусульманами объемистых трудов «*Мавâhib*» *Касталлânия* († 1517, писал по материалам Соютыя), пресловутого «Хамûса» *Диярбакрия* († после 1574) и «*Cûre Халъбийе*» *Халъбия* († 1634), то к ним вовсе не стоит обращаться, раз в наших руках имеются их источники; к тому же эти и им подобные сочинения переполнены легендарным, фантастическим балластом. Менее же всего научны господствующие современные представления малопросвещенной массы мусульман об истории своего Пророка.

Ознакомление Европы с историей Мохаммеда началось очень поздно, и до XVIII века европейские представления о мусульманском Пророке были в высшей степени превратны. Крайне плохо знали его даже наши южнорусские полемисты (ср.: «Лебедь», 1679, и «Алкоран», 1683, *Иоанникия Галятовского*), хотя ведь среди малороссов достаточно бывало случаев «потурнацтва» в турецком плену и обратного принятия христианства по возвращении из плена, а среди польского дворянства находились иногда лица, которые, живя в самой Польше, решались не таить отречения от католицизма и исповедовать мусульманство¹. Еще хуже знали историю Мохаммеда в Восточной Европе, что особенно видно из дела, возбужденного появлением русского перевода с латинского сочинения *Д. Кантемира* «Книга систима (мухамм. рел.)», пер. И. Ильинского (СПб., 1722). В Западной Европе про Мохаммеда ходили и писались совершенно баснословные легенды: то его представляли беглым католическим кардиналом², то ему предписывали грубый фокус с магнитным гробом, то передавали про него другие невероятнейшие выдумки, которые в общем сводились к тому утверждению, что Мохаммед был наглый обманщик и

¹ Н. Костомаров, *История*. моногр., т. III, СПб., 1880, с. 256 и след.

² См. брошюру *Doutte, Mahomet le cardinal*, Шалон-на-Марне, 1899.

сознательный самозванец. Такой взгляд нашел, между прочим, яркое отражение в трагедии *Вольтера* *Mahomet*. Реабилитацию мусульманского Пророка на основании подлинных свидетельств начали французы: гонимый французский протестант Ж. Ганье издал с латинским переводом арабские сообщения о Мохаммеде из «Истории» Абульфыды (Оксфорд, 1722), а через десять лет напечатал свое собственное сочинение (преимущественно на основании Абульфыды же) *La vie de Mahomet* (Амстердам, 1732) — сочинение, под влиянием которого и Вольтер стал горячим защитником Мохаммеда¹. Издание полных *Annales moslemici* Абульфыды с латинским переводом Рейске (Копенгаген, 5 т., 1781—1794) могло своим ученым авторитетом только содействовать реабилитации Мохаммеда. В 1782 году благосклонную биографию Пророка, основанную, так же как у Ганье, на арабских авторах (и так же как у Ганье, на авторах поздних), дал Савари в предисловии к своему переводу Корана². Знаменитый французский ученый *Сильвестр де Саси*, глубокоученая и многосторонняя деятельность которого составила целую эпоху в развитии европейского востоковедения, не писал особого исследования о Мохаммеде, однако многими своими сочинениями, в которых попутно затрагивался вопрос о начале ислама, значительно содействовал установлению правильного взгляда на Мохаммеда; впрочем, и он свои сведения о Мохаммеде черпал не из самых старинных авторов. Только в 1847—1848 годах появился в Париже огромный ученый труд *Коссена де Персеваля* *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme et pendant l'époque de Mahomet* (3 т.); на основании многих старинных рукописных источников, которыми к тому времени европейская ориенталистика уже могла распо-

¹ Письмо к Фридриху Прусскому, 1740, *Essai sur les moeurs*, гл. VI и VII; ср.: *Lettre civile et honnête*, 1760, т. XL, 170.

² Второе изд. 1822, Париж, под ред. автора *Exposition de la foi musulmane* Гарсена де Тасси.

лагать в изобилии, Коссен де Персеваль осветил быт той среды, в которой действовал Мохаммед; что же касается истории самого Пророка, то, пожалуй, нельзя сказать, чтобы она дана была у Коссена де Персеваля вполне в критическом виде, однако, во всяком случае для разработки ее, здесь уже привлечен богатый материал, — такой старинный, например, как «*Cûret-ar-ârasul*» ибн-Хишâма. Этим хорошим материалом не мог воспользоваться немецкий ученый Г. Вейль — исследователь, поставивший изучение истории Мохаммеда на вполне правильную, критически-научную почву и впервые показавший, как нужно пользоваться Кораном и преданиями в качестве источников для истории Пророка; к сожалению, Вейль не мог достать ибн-Хишâма и пользовался преимущественно двумя поздними компиляциями — «Хамисом» Диарбакрия (ок. 1574) и *Cûre Халябийи*е (автор ум. в 1634 году). С течением времени Вейль еще более углублялся в изучение этого предмета: в 1844 году он издал *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*¹, в 1864 году — немецкий перевод ибн-Хишâма, а в 1866 году он в начале своей *Geschichte der islamitischen Völker* дал окончательное резюме всех своих исследований о Мохаммеде. Разрушая старые европейские басни о мусульманском Пророке, Вейль иногда, опираясь уже на арабские данные, бывает и сам строг и беспощаден к нему, особенно к мединской поре его жизни; тем не менее труд Вейля дал многим европейским историкам основу для превознесения личности Мохаммеда: в этом отношении выделяются бельгийский юрист *Лоран* — автор *Etudes sur l'histoire de l'humanité*² и арабист *Седилльо* — автор популярной *Histoire générale des*

¹ В русском переводе Е. Малова «Историко-критическое введение в Коран» (Казань, 1875, из VI тома Миссионерского противомусульманского сборника) сделаны существенные пропуски. Второе нем. изд. Лейпциг, 1878.

² F. Laurent, *Etudes s. l'hist. de l'hum.*, t. VI: *Les barbares et l'église*, Париж, 1865.

Arabes, которая, впрочем, издана была уже после его смерти и оказалась устарелой при самом своем появлении¹. Много новых и удачных мыслей о Мохаммеде высказал Ренан в своих получивших всемирную известность *Etudes d'histoire religieuse*², и значительная часть его мыслей была подтверждена трудами трех наиболее авторитетных исследователей Мохаммеда — Мьюра, Шпренгера и Нёльдеке. Алоис Шпренгер, арабист и медик, поселившись в стране рукописных сокровищ — Индии, посвятил усердному изучению истории Мохаммеда около пятнадцати лучших лет своей жизни (от конца 40-х годов и до середины 60-х годов XIX века). До Шпренгера европейская наука, в общем, с такой еще неотчетливостью представляла себе вопрос об источниках этой истории и критике ее, что Шпренгер в 1849 году, в своем письме³ из Индии в Лейпциг к Немецкому восточному обществу, этому очагу немецкой ориенталистики, считал необходимым (или, по его выражению, *nicht unangenehm der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*) преподать Обществу в письме такие сведения (про ибн-Исхâка, Вâкыдия и т. д.), какие нам могут казаться прямо элементарными; но элементарными они для нас сделались только благодаря работам Шпренгера: его удачным поискам за рукописями и его исследованиям. Рукописи Шпренгер разыскивал с необычайным рвением, объявлял богатые награды даже просто тому, кто сообщит ему о существовании какой-нибудь ценной рукописи, и, например, открывши «Китâб аль-мауâзî» Вâкыдия, с восторгом писал: «Я нашел Вâкыдî... самого Мохаммеда ибн-‘Омара ибн-Вâкыда... Да, мои очи его видели, мои пальцы его осязали!»...⁴ Шпренгер добыл и руко-

¹ *Sédlot*, Hist. gén. des Arabes, 2 tt., Париж, 1877, изд. Г. Дюга. При жизни автора была напечатана только краткая *Histoire des Arabes*, 1854.

² По-русски статья Ренана о Мохаммеде приведена в книге Чуико о Ренане.

³ ZDMG., III, 450—456.

⁴ Proceedings of the Asiatic Society. 1854, № 4, с. 407.

пись Табария, в которой были извлечения из ибн-Исхâка, не цензурированного еще ибн-Хишâмом, и рукопись «Табаqât» ибн-Са‘да, и рукопись «Асбâб ан-нозûль» Вâхыдия Нишапурского, и много других полезнейших сочинений, в числе которых видное место занимает еще «Ысâбе» — биографический словарь людей, лично знавших или видевших Пророка¹; само по себе произведение это довольно позднее (автор, ибн-Хâджяр, умер в 1449 году), но в нем есть непосредственные выписки из утерянных биографий I—II веков хижры. В течение приблизительно десяти лет частичные исследования Шпренгера, которыми все яснее и яснее освещались арабская историография I века хижры, степень достоверности истории Мохаммеда и та или другая сторона истории Мохаммеда, были издаваемы Шпренгером в журналах или в недоконченных книгах; они возбуждали всеобщий интерес, но с изданием общего заключительного капитального труда Шпренгер медлил. Тем временем английский миссионер Пфандер обратился к индийскому англичанину сэру Уильяму Мьюру с просьбой составить полную историю Мохаммеда. Мьюру не очень тягостно было взяться за эту работу, потому что путь отчасти был уже проложен отдельными исследованиями Шпренгера, да к тому же Шпренгер любезно предоставил в распоряжение Мьюра свои ценные арабские рукописи; и вот, после напечатания ряда самостоятельных глав, появлявшихся сперва, в 50-х годах, в *Calcutta Review*, Мьюр издал общую четырехтомную *The Life of Mahomet and History of Islam, to the Era of the Hegira, with Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet* (здесь, между прочим, хорошо резюмированы и формулированы работы Шпренгера) and on the Pre-islamite History of Arabia» (Лондон, 1858, 4 т.). Труд Мьюра написан, при всей

¹ Такие словари необходимы мусульманским юристам для того, чтобы проверять достоверность хадисов: наиболее авторитетен тот хадис, иснад которого восходит к лицам, современным Мохаммеду («сахâбам»).

учености, с полной легкостью стилия, как это часто бывает у англичан; в качестве англичанина же Мьюр хорошо оценил и осветил политические условия, среди которых действовал Пророк. Но в то же время Мьюр, по остроумному замечанию Шпренгера, нисколько не скрывал внутреннего убеждения, что в истории Мохаммеда дело не обошлось без черта: ведь деятельность Мохаммеда посеяла вместе с хорошими зернами такое количество сорной травы и плевелов, что незримое участие врага рода человеческого, дьявола-соблазнителя, вполне в ней ощущается¹. Через три года после появления *Life of Mahomet* Мьюра Шпренгер начал печатать свое капитальное сочинение *Das Leben und die Lehre des Mohammad, nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen* (Берлин, 1861—1865, 3 т.)². В предисловии Шпренгер признал взгляд Мьюра на участие дьявола в истории за неисторический, да и какого-нибудь множества плевелов в исламе он не усматривал: напротив, к исламу Шпренгер выказывает величайшее почтение, как к религии, которая, говорил он, допускает философскую свободу мысли и в то же время предохраняет человека от неверия³. Но, существенно расходясь с Мьюром в этих пунктах, Шпренгер очень близко совпадает с Мьюром во взгляде на личность основателя ислама: она ему представлялась далеко не идеальной; и чем больше Шпренгер вчитывался в восхвалительные, необъективные сведения об истории Мохаммеда, дошедшие до нас в сообщениях его почитателей, которые склон-

¹ Эта точка зрения проведена у Мьюра безбоязненно. Желая, чтобы читатель заранее понял, чего он может искать у автора, автор сразу же, в предисловии, оговаривается даже по поводу слова «откровение», что этот термин применительно к Мохаммеду означает «мнимое откровение».

² Известнее второе издание, Берлин, 1869.

³ Шпренгер любил мусульманский Восток, который он притом хорошо знал; по его мнению, многие из тех, кто позволяет себе третировать восточных жителей свысока, сумеют для оправдания своего взгляда представить разве то основание, что восточные люди ходят без фраков и галстуков.

ны были во всем оправдывать и идеализировать своего Пророка, тем больше Шпренгер чувствовал необходимость отскабливать кору пышных, пристрастных похвал и безжалостно извлекать из-под нее на свет отрицательные, темные стороны Мохаммедова характера. Невысокого мнения держится Шпренгер и на счет степени таланта Пророка: он доказывает, что Мохаммед был натура заурядная, успех которой был обусловлен благоприятным стечением обстоятельств и помощью других людей; истинного основателя ислама Шпренгер видит в 'Омаре и признает совершенно ложной теорию Карляйля, по которой Мохаммед отнесен к числу великих героев, дающих истории ее ход. Признавая возникновение и успех ислама не единоличным делом Мохаммеда, а результатом жизни идей, правильно развившихся в известном круте лиц естественным своим ходом, Шпренгер старается вывести на сцену как можно больше разных личностей из той среды, в которой действовал Мохаммед (его предшественников-ханифов, его современников и будущих продолжателей). «Упомянуть в таких случаях даже голые имена, — говорит Шпренгер, — представляется интересным; я, по крайней мере, испытываю совсем другое впечатление, когда говорится: «Пророк сказал Алькаме» (хотя бы про этого Алькаму мы ничего и не знали), чем тогда, когда говорится просто: «Одному человеку Пророк сказал»¹. Но было бы крайней ошибкой заключить отсюда, будто Шпренгер был ученым-крохобором: наоборот, он произносил самое резкое осуждение школе С. де Саси и немецким ориенталистам, которые загромождают свои труды целыми ворохами мелочных цитат; по его признанию, он не любит тех кабинетных ученых, которые вооружаются микроскопом с целью придать своей работе внешний вид большой глубины, равно как не любит и краснобаев, которые, вместо того чтобы работать, берут в руки призму и развлекают своих читателей переливами радужных цветов: Шпренгер лично предпочитает

¹ *Das Leben*, I, с. XIII.

быть мореплавателем или астрономом, который с телескопом в руках отправляется совершать новые открытия и расширять круг нашего знания и мышления. И действительно: работы Шпренгера отличаются творческим талантом, остроумной проницательностью и тонким историческим чутьем, в силу чего они в общем сохранили первостепенную важность до настоящего времени и ничем не могли быть вытеснены; однако немецкая критика¹ показала, что в мелочах, в отдельных подробностях, они частенько грешат неаккуратностью и неточностями и потому не годятся для проверочных справок насчет спорных пунктов. В этом последнем отношении полную противоположность Шпренгеру представляет его до сих пор живой современник Теодор Нёльдеке, читать труды которого рекомендовал своим читателям и Шпренгер. В 1856 году Нёльдеке издал в Гёттингене диссертацию *De origine et compositione Surarum Qoranicarum ipsiusque Qorani*; вновь обработанное и дополненное, это сочинение было увенчано в 1859 году премией французской Académie des Inscriptions (одновременно с сочинениями Шпренгера и Амари, представленными на ту же тему), затем оно было опять тщательно проверено и переделано и было напечатано в 1860 году по-немецки под заглавием *Geschichte des Qorâns* (Гёттинген). Так как Коран есть главный источник для истории Мохаммеда, то уяснение истории Корана оказалось важным пособием и для уяснения истории Мохаммеда; но, кроме того, Нёльдеке дал и специальную *Das Leben Mohammeds* (Ганновер, 1863); из последующих его работ заслуживает большого внимания статья *The Qorân* в Британской энциклопедии, перепечатанная по-немецки вместе с другими статьями того же автора в сборнике *Orientalische Skizzen* (Берлин, 1892). Можно сказать, что научная разработка вопроса, в сущности, не пошла дальше Мьюра, Нёльдеке и Шпренгера. Результаты их трудов были вскоре

¹ Велляхаузен в предисловии к своему сокращенному переводу Вакыдия.

же популяризованы *Бартеlemi Сент-Илером*: *Mahomet et le Coran* (Париж, 1865; вышло подряд два издания), но с излишним увлечением в сторону личности Мохаммеда, которую Бартеlemi Сент-Илер хотел обелить всеми правдами и неправдами; для ученых книга Бартеlemi Сент-Илера значения почти не имеет, она может быть полезным суррогатом только для тех, кто не в состоянии читать Шпренгера и Мьюра в подлиннике; для русских в этом отношении полезнее статья харьковского профессора Петрова (1865), которому были известны сочинения и Шпренгера, и Мьюра, и Бартеlemi. Одновременно со Шпренгером коснулся истории Мохаммеда автор классического труда по истории андалусских арабов голландец *Рейнгард Дози* в 1861 году¹, а через два года он в чрезвычайно художественной форме сделал беспристрастное подведение добытых наукой итогов *Het Islamisme* (Гаарл., 1863); это сочинение в 1879 году переведено на французский язык бельгийским арабистом В. Шовеном под заглавием *Essai sur l'hist. de l'isl.*; по-русски оно издается нами теперь. На труде *des unvergleichlichen Dozy* (несравненного Дози) и в ближайшем согласии с ним держится обширная компиляция *Августа Мюллера* *Der Islam im Morgen und Abendlande* (1886, в исторической серии Онкена, т. VI)² и довольно большая статья Ю. Велляхаузена (1889, в Британской энциклопедии), которые представляются последним словом науки, хотя и после того появлялись исследования. Те невыгодные условия, среди которых действовал Пророк, шедший совсем вразрез с духом своего народа, выяснил И. Гольдциэр в *Muhammedanische Studien* (Галле, 1889—1890); соответствующие главы изданы в русском переводе во II томе нашей «Истории мусульманства». Гольдциэр своими *Muhammedanische Studien* показал

¹ R. Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711—1110), Leyden, 1861, т. I, с. 1—43.

² Русский перевод, изданный А. Пантелеевым, носит заглавие: «История ислама» (СПб., 1895). О Мохаммеде см. I, 48—229.

также, что мусульманские хадисы — очень недостоверный материал, и через два года Г. Гримме напечатал новую историю Мохаммеда, в которой старался пользоваться по возможности одним лишь Кораном¹. Но ведь кто хочет пользоваться для этой цели Кораном, тот должен установить порядок сур; Гримме уклонился от той хронологии, которую установил Нёльдеке, и больше держался той хронологии, какую — далеко не научно — предложили мусульманские богословы; уже одно это обстоятельство отразилось на книге Гримме невыгодно, и она, написанная притом бледно, не может вытеснить талантливого сочинения Шпренгера. Тем не менее убеждение, что из числа сведений о детстве и периоде жизни Мохаммеда до хижры мы имеем очень мало достоверных сведений, делается аксиомой: ср. замечание К. Броккельмана в I т. *Geschichte der arabischen Litteratur* (Веймар, 1897, т. I, с. 33).

Кроме перечисленных главнейших европейских сочинений по истории Мохаммеда существует достаточно и других, тоже очень полезных. А. Крель (автор *Die Religion der vorislamischen Araber*, Лейпциг, 1863) написал также под заглавием *Das Leben und die Lehre des Muhammed* сжатую историю Пророка (Лейпциг, 1884). Голландский арабист-путешественник К. Снук-Хургронье (живший и в Мекке под видом мусульманского шейха) поместил в журнале *De Gids* (1886) статью *De Islam*, которая особенно важна освещением причинной связи между известными нам фактами истории Мохаммеда; у Снука, например, хорошо показано, почему в Медине была благоприятная почва для восприятия учения Мохаммеда, которое для всех остальных арабов было чем-то чуждым; к сожалению, статья Снука не переведена на язык более известный, чем голландский. См. еще *Сеййид-Эмир-Али* (Syed

¹ В VII томе серии *Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte*, Мюнстер, 1892; в XI томе помещена монография Гримме о Коране и его вероучении.

Ameer Ali), *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed* (Лондон, 1873); *Delaporte, Vie de Mahomet, d'après le Coran et les historiens arabes* (Париж, 1874); *Bosworth-Smith, Mohammed and Mohammedanism* (Лондон, 1874). Последнее сочинение — ответ Арнольду, считающему Мохаммеда за сознательного обманщика. Арнольд не стоит одиноко: запоздалое воззрение на Мохаммеда как на обманщика до сих пор еще продолжает высказываться в сочинениях некоторых богословов-полемистов; и, например, совсем недавно (1900) миссионер Zwemer в своей книге *Arabia, as the Cradle of the Islam* заявляет, что, хотя наука признала мусульманского Пророка за человека искреннего, он лично предпочитает все-таки держаться старого мнения. Из других сочинений такого же рода, хоть и не миссионерских, стоит отметить разве редкую книгу бывшего турецкого подданного, православного араба, теперь профессора мусульманского права в Петербурге Иосифа Нофаля (Nauphal), *Mahomet* (СПб., 1888), автор которой постарался представить Мохаммеда в возможно более непочтенном виде; она не успела выйти в свет, как была конфискована по просьбе турецкого посланника в Петербурге, и лишь несколько экземпляров спаслось.

Русская литература чрезвычайно бедна не только оригинальными, но даже и переводными сочинениями о Мохаммеде: как ни странно, но Россия, несмотря на то что истари имела мусульманских подданных, всегда отличалась невежеством насчет их истории, религии и т. д. Только при Петре Великом был переведен с французского перевода дю Рье на русский язык «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий» — по приказанию Петра Великого П. Постниковым (СПб., 1716), и при нем же Д. Кантемир написал свою «Книгу систима» (СПб., 1722), к которой русские отнеслись было с комическим недоверием. В конце XVIII века отдельными книгами или вместе с русскими переводами Корана, сделанными с французского или английского языка, издавалась обличитель-

ная, антинаучная биография арабского Пророка (или, как его обязательно называли, «лжепророка»). Сюда относятся:

- 1) П. Богданович, Магомет с Алкораном (СПб., 1786, 2-е изд. 1792);
- 2) М. Веревкин, Книга Ал-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих; пер. с франц. (СПб., 1790, 2 т.)¹;
- 3) А. Колмаков, Ал-Коран Магометов, переведенный с арабского языка на английский Георгием Сейлем, с присовокуплением обстоятельного и подробного описания жизни лжепророка Магомета, сочинения д-ра Придо (СПб., 1792, 2 т.);
- 4) П. Андреев, Обстоятельное и подробное описание жизни лжепророка Магомета, с точным показанием времени и места его рождения, свойств и первоначального состояния; начала причин успехов и распространения вымышленного им обмана, со многими другими особенностями; служащее объяснением на многие места его Ал-Корана, собрал Придо, пер. с франц. (СПб., 1792).

Конечно, уже одни заглавия этих книг дышат недостойством; но в тот век, когда общественное мнение не восставало против появления книг вроде «Ахухамукхама-Талым-Набы, или Книга богословия Магометовой, во увеселение меланхоликов, с франц. перев. Ф. Каржавин (Москва, 1783)», названные сочинения являлись еще не слишком обскурными. Крым и

¹ Этому же М. Веревкину принадлежит перевод несравненно более полезной и более беспристрастной книги Мараджи д'Оссона, которая отчасти (но немного) касается и истории Пророка: «Полная картина Оттоманской империи, в двух частях; первая замыкает в себе законоположение магометанства, другая — историю Оттоманской империи. Труды господина д'Оссона. Том первый» (больше не выходило). СПб., 1795.

Кавказские войны первой половины XIX века невольно вызвали в русских желание сколько-нибудь ближе ознакомиться с историей мусульманского мира, необузданные представители которого стали героями в русской беллетристике; Пушкин своими, хоть и очень неудачными, «Подражаниями Корану» тоже не мог не вызвать вопроса: да что же за человек был Мохаммед? Сенковский, который был и ориенталистом и диктаторствующим русским литератором, много содействовал в русской публике укреплению той мысли, что Восток с его историей, а значит, и с историей его Пророка, заслуживает интереса. А удовлетворить чем-нибудь свой интерес русский читатель не имел откуда: ничего подходящего на русском языке не было, русская журналистика не озаботилась ознакомить свою публику даже с появлением на немецком языке книги Вейля Mohammed der Prophet (1843)¹. В 1857 году, уже после неудачной Крымской войны с турками и их союзниками, Петр Киреевский напечатал в переводе с английского «Жизнь Магомета, сочинение Вашингтона Ирвинга», которое было встречено русской публикой хорошо², которое издавалось вновь и к которому многие обращаются до сих пор. В одном отношении появление книги Ирвинга на русском языке было полезным фактом: она вкореняла в читателях совершенно правильную мысль, что Мохаммед вовсе не был обманщиком и что он от души веровал в свое посланничество. Но, с другой стороны, книга Ирвинга принесла и вред: вид-то она имеет ученый и авторитетный, снабжена ссылками на сочинения авторитетных ориенталистов, а в сущности она — не что иное, как своего рода исторический роман, полный легковесных и фантастических догадок, искажений, неточностей и путаницы, — и все это русские читате-

¹ Нельзя же считать ознакомлением какую-нибудь бесцветную заметку в «Отечественных записках» (1844, т. 32, с. 59—60).

² Из рецензий см. «Современник», 1857, т. 67, с. 168—175.

ли, за неимением другой книги, усваивали и продолжают усваивать в качестве научных истин! В 1864 году К. Николаев перевел на русский язык французский перевод «Корана» Казимирского, причем и в русском переводе сохранил статью Потье о Мохаммеде, предпосланную французскому изданию; статья эта, по признанию Потье, есть очень несовершенное резюме труда Коссена де Персеваля (1848—1850) — следовательно, она была совсем устарелой в первый же момент своего появления по-русски, потому что в это время (1864) уже существовали труды Мьюра, Шпренгера и Нёльдекса; но еще большим анахронизмом оказывается помещение ее и во всех дальнейших изданиях перевода Николаева, из которых последнее (Клюкина) вышло в Москве в 1901 году. Профессор-ориенталист А. Казембек, который еще в 1845 году напечатал статью о положении доисламской Аравии (Журн. Мин. нар. пр., 1845, № 5), дал в 1860 году «Историю ислама» в виде журнальных статей (в «Русском слове»)¹, но этот труд, не выпущенный отдельной книжкой, не получил распространения и остался без влияния на ходячие мнения русского общества об основателе ислама. Гораздо полезнее в этом отношении оказалась лекция профессора-неориенталиста М. Петрова (1865), составленная на основании Мьюра и Шпренгера и считающаяся также с книгой Бартеlemi Сент-Илера; она вошла в «Очерки» М. Петрова (2-е изд., Харьков, 1882), которыми пользуются довольно многие педагоги средней школы. Доисламским отношениям Аравии посвящена огромная книга проф. Казанской духовной академии М. Машанова «Очерк быта арабов в эпоху Мухаммеда как введение к изучению исламизма» (Казань, 1885, в серии Миссионерского противомусульманского сборника, вып. 17); как показано рецензией ба-

¹ I. Обзор Востока в политическом отношении перед появлением Мохаммеда. II. Обзор Востока в религиозном отношении перед появлением Мохаммеда. III. Мохаммед. Русское слово, 1860, № 2, с. 119—152; № 5, с. 267—306; № 8, с. 129—162; № 10, с. 270—302.

рона В. Р. Розена¹, труд Машанова — простая компиляция, и притом не всегда удачная; тем не менее это один из наиболее еще солидных трудов, изданных нашими миссионерами. Миссионерских сочинений по истории Мохаммеда имеется по-русски сравнительно немало, потому что для целей противомусульманских, полемических необходимо знание истории самого ислама; такие сочинения помещены в 4, 6—12, 14, 15-м выпусках вышеназванного Миссионерского противомусульманского сборника (изд. с 1873 года), но само собой понятно, что научное значение этих небеспристрастных работ, составленных преимущественно недоучившимися студентами, ничтожно². К этой же ненаучной категории изданий надо отнести напечатанный в Ташкенте (1893) перевод с немецкого языка полемической книги пастора Иоанна Гаури (Hauri) «Ислам в его влиянии на жизнь его последователей», где в начале дана история Мохаммеда³; она, впрочем, написана в пристойном тоне, и нельзя отрицать, что автор перечитал очень много. Итак, до последних годов прошлого XIX века единственным пособием на русском языке для ознакомления с выводами западной науки оставалась вышеотмеченная статья харьковского профессора Петрова. Только в 1895—1896 годах Л. Ф. Пантелеев издал в Петербурге под редакцией петербургского приват-доцента арабской словесности Н. А. Медникова русский четырехтомный перевод «Истории ислама» Августа Мюллера; пожалуй, как замечает лучший русский ориенталист барон В. Р. Розен¹, труд Мюллера есть «ясный, связный и осмысленный общий обзор преимущественно внешней истории

¹ Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества, т. II, с. 283—301.

² Можно, пожалуй, указать там (в вып. VI) перевод из Вейля, небесполезный, хотя и искаженный, или (в приложен. к вып. X) перевод главы из Шпренгера «Жены Мохаммеда» и еще немного в том же роде.

³ Ненаучность этой книги показана мной в «Этнографическом обозрении» (1896; кн. XXVII, с. 135—152; есть отдельный оттиск, М., 1896).

⁴ См. предисловие к «Истории ислама», т. I, с. V.

мусульманского мира»; однако главы, посвященные Мохаммеду (т. I, с. 1—229), вникают и во внутреннюю сторону истории Пророка. Эти главы затем очень неумело изложены были вкратце в хрестоматии по истории Средних веков, изданной под редакцией П. Г. Виноградова; вдобавок к неумелому изложению неподписавшийся автор этой статьи, который пользовался, очевидно, не русским переводом, а немецким оригиналом Мюллера, не понял его транскрипции и искажил при передаче русскими буквами даже обыкновенные собственные имена, так что читатель находит у него, например, колодеу Сем-сем (вм. Земзем или Замзам) и никогда не может быть уверен, о Сайде или Зейде идет речь. Почти одновременно с русским переводом А. Мюллера появились моя статья «Мохаммед» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона и небольшая книжка Владимира Соловьева «Магомет» в серии «Биографии великих людей» Павленкова. Моя статья (Энцикл. слов., полутом XXXIX) рассчитана была на то, чтобы при сравнительно сжатой, компактной форме предложить историю Мохаммеда в таком виде, в каком история Мохаммеда оказывается наиболее общепринятой в науке; при этом мной был дан и библиографический указатель источников и литературы. Для читателей нынешнего I тома «Истории мусульманства» указанная моя статья бесполезна, потому что фактические данные или соображения, какие имеются в ней и не имеются у Дози, все внесены мной теперь в перевод Дози в виде подстрочных примечаний, а библиографический обзор, помещаемый мной теперь здесь в «Истории мусульманства», обширнее того обзора, который мной был помещен в Энциклопедическом словаре. Напротив, книжка покойного философа Вл. Соловьева может быть вполне интересна и для читателей «Истории мусульманства»: она проникнута благородным, возвышенным взглядом на ислам и на его создателя¹ и основана на дан-

¹ Это оценили и мусульмане. См. обширную рецензию модарриса-ахунда А. Баязитова в «Неделе», 1896, № 36, с. 1164—1168.

ных западной науки, что так редко встречается у неориенталистов. Все последующие русские работы о Мохаммеду не имеют значения, потому что они или наивно антинаучны, или носят характер дилетантства. Это замечание относится и к беглому историко-психологическому очерку известного русского профессора-психиатра П. И. Ковалевского¹, и к проникнутому добрыми намерениями двухтомному «Миру ислама» В. Череванского (СПб., 1901)², и к популярной брошюре «Аравия и Магомет» Е. Волковой (М., 1901).

Обстоятельную мотивировку всего вышесказанного об источниках для истории Мохаммеда и о европейских исследованиях в этой области читатель, как было сказано в начале этой главы, найдет в особой работе, которая уже печатается.

А. Крымский



¹ Который даже с психиатрической точки зрения не сказал ничего полезного, потому что анализировал Мохаммеда как эпилептика, хотя у Мохаммеда была истерия, а не эпилепсия. Статья о Мохаммеду помещена на с. 113—247 второго томика «Психиатрических эскизов из истории», СПб., 1898, изд. 2-е.

² Хвалебная рецензия А. Трачевского (Вестник всемирной истории, 1901, № 4, с. 150—163) носит такой же любительский характер, как и рецензируемая им книга Череванского.

Коран, сонна (предание) и легенды

А) КОРАН

I

Литература о Коране

А. Е. Крымского

Почти все сочинения по истории Мохаммеда касаются также истории Корана, и потому читатель сверх этого библиографического перечня должен иметь в виду еще тот обзор, который уже дан мной в предыдущей, четвертой главе. Впрочем, некоторые более важные труды повторяются и в нижеследующем перечне¹.

А. Мараччи (Ludovicus Maraccius), *Prodromus ad Refutationem Alcorani* (Падуа, 1698). Этот *prodromus* издан как особый том при латинском комментированном издании самого Корана. Специально истории и оценке Корана посвящен отдел *De Alcorano*, содержащий главы: *De nomine Alcorani*, *De Alcorani idiomate, versionibus, dispositione et stylo*, *De materia Alcorani*, *De Alcorani auctore*, *De abrogatis in Alcorano*, *De aestimatione Corani apud Mahumetanos* (с. 33—45 in 4^o). Сочинение проникнуто полемическим духом, но содержит много полезных научных сведений.

¹ Сочинения, которые указаны в этом перечне, перечислены преимущественно в хронологическом порядке их напечатания.

Сильвестр де Саси (S. de Sacy) в *Notices et Extraits*, т. VIII, с. 296 и след.; т. IX, с. 76 и след.; в *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, т. L; во мн. др.

Коссен де Персеваль (Caussin de Perceval), *Essai sur l'histoire des Arabes* (Париж, 1847). Ценные, но совсем отрывочные замечания о Коране разбросаны здесь в связи с историей Мохаммеда — отчасти в I томе, отчасти в III (например, на с. 378—379).

Казембек, *Sur un chapitre inconnu du Coran*, в *Journ. Asiatique*, 1843, декабрь.

Густав Вейль,

- а) *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre* (Штуттгарт, 1843);
- б) *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (Билефельд, 1844, 2-е изд. 1878; рус. пер. Еф. Малова: Историко-критическое введение в Коран — по 1-му изд., с неуместными пропусками, Казань, 1875; это оттиск из вып. VI Миссионерского противомусульманского сборника. Труды студентов миссионерского отделения при Казанской духовной академии, с. 151—244);
- в) *Geschichte der Chalifen*, т. I, с. 168 (Маннгейм, 1846);
- г) *Geschichte der islamitischen Völker*, введение (Штуттгарт, 1866).

Эрнест Ренан, *Histoire générale des langues sémitiques* (4-е изд., Париж, 1863), кн. IV, гл. 2. В этой полезной главе Ренан старается дать резюме тем исследованиям о подлинности и форме Корана, которые были сделаны до него; но суждения Ренана часто отступают от общепринятых в науке, хотя один из авторитетных трудов Нёльдеке о Коране (писанный по-латыни, 1856) уже был Ренану известен.

Уильям Мьюр (Muir),

- а) *The Life of Mahomet* (Лондон, 1858—1861, 4 т.);

6) The Coran, Its Composition, Teaching and Testimony to the Holy Scripture (Лондон, 1873).

А. Шпренгер, Das Leben und die Lehre des Mohammad (Берлин, 1861—1865, 3 т.; 2-е изд. 1869); здесь исследование истории Пророка идет параллельно с исследованием истории появления той или другой суры, и при этом дается перевод многих сур Корана, часто отличающийся от канонического мусульманского толкования, но единственно правильный с точки зрения Шпренгера, как историка и филолога; в предисловии к III тому даны две специальные статьи о Коране, заимствованные, по-видимому, из того рукописного исследования, которое получило в 1859 году премию от французской Académie des Inscriptions; *его же*, Mohammed und der Koran (Гамбург, 1889).

Теодор Нёльдеке (Nöldeke),

а) De origine et compositione surarum Qoranicarum ipsiusque Qorani (Гёттинген, 1856); дополненное и вновь обработанное в 1859 году, это сочинение было премировано (в рукописи) французской Académie des inscriptions;

б) дополненная немецкая переделка предыдущего сочинения — Geschichte des Qorâns (Гёттинген, 1860);

в) чрезвычайно содержательная статья по-английски в Encyclopaedia Britannica и по-немецки в Orientalische Skizzen (Берлин, 1892, с. 21—62). Эта статья может считаться последним словом науки, хотя труд Гримме вышел еще позже.

Бартеlemi Сент-Илер (Barthélemy Saint-Hilaire), Mahomet et le Coran (Париж, 1865). Популяризация трудов Мьюра, Шпренгера и Нёльдеке, но часто с самостоятельными взглядами, преимущественно благоприятными для Мохаммеда. Сохранены ссылки на источники, и везде сделаны ссылки на пособия.

А. Крымский, Коран, в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, полутом XXXI (1895). Все сведения и библиографические указания, какие есть в названной моей статье и не имеются у Дози, помещены мной в издаваемой теперь книге в виде подстрочных примечаний и приложений.

Август Мюллер, История ислама с основания до новейших времен, изд. А. Пантелеева, пер. с нем. под ред. Н. А. Медникова, т. I (СПб., 1895). Замечания по истории сур рассыпаны по 2-й и 3-й главе; система вероучения ислама изложена в главе 4-й. Некоторое неудобство этой важной компилятивной книги — то, что нигде не сделано ни одной ссылки на труды предшественников, и неподготовленный читатель не сумеет разграничить мнений, общепринятых в науке, от личных суждений Мюллера. Немецкий оригинал под заглавием Der Islam im Morgen und Abendlande вышел в Онкеновской серии Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, т. VI (Берлин, 1885).

Губерт Гримме, Mohammed. Zweiter Theil: Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie (Мюнстер, 1895). Это том XI серии Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, и большая его часть (кроме с. 1—30) посвящена догматической стороне Корана. В дополнение к I т. Гримме см. статью *Снука Хурзроние* в Revue de l'histoire des religions, т. XXX (1893), с. 48—70, 149—178.

Менее важны — J. Scholl, L'islam et son fondateur (Париж, 1874), Bosworth Smith, Mohammed and Mohammedanism (Лондон, 1876); Sédillot, Histoire générale des Arabes, т. I (Париж, 1877; очень интересно написанная здесь статья о Коране грешит чересчур хвалебным тоном, да и составлена по пособиям устарелым), Стэнли Лэн-Пуль (Stanley Lane Poole), Le Coran, sa poésie et ses lois (Париж, 1882).

Литература предмета по вопросам отдельным, частным указана мной везде ниже, в соответствующих примечаниях

к Доzi. Кроме того, см. данный мной в отделах IX и XI список комментариев на Коран и его переводов: в предисловиях и вступительных статьях к ним (по крайней мере, к переводам, начиная от Мараччи и кончая Геннингом) почти всегда имеется изложение истории Корана.



II

История Корана

Р. Доzi

Слово «Коран». — Первое соединение разрозненных сур в один свод; нехронологическая хаотичность, которая при этом произошла. — Вторая, так называемая Османова, или каноническая, редакция.

Коран¹, эта книга, содержащая в себе откровения, которые были ниспосланы Мохаммеду², и оказывающаяся в то же время источником для его био-

¹ Он для мусульман то же, что для евреев Библия, а для христиан Евангелие, с той только разницей, что мусульмане читают свою священную книгу (в мечетях, школах и в повседневной жизни) гораздо более, чем христиане свою Библию. Нёльдеке поэтому основательно замечает (Or. Skizz., 23), что Коран — наиболее читаемая в мире книга.

² Через архангела Гавриила или другого посредника («Святого Духа», XVI, 104) в наитии и во снс. Непосредственного общения с Богом Мохаммед себе не присваивал, и поэтому мы, встречая в Коране речь Бога, идущую от первого лица («Я» или «Мы»), сопровождаемую обращением к Мохаммеду во втором лице («ты» или «пусть Наш Пророк»), не должны

графии, если не самым полным, то, по крайней мере, наиболее достоверным, представляет собой такие странности и беспорядочность, каких нет нигде. Это — собрание рассказов, поучений, законов и т. п., и все это идет одно за другим не только без порядка хронологического, но и без вся-

представлять себе, что Божье откровение дается Пророку без посредника. Заметим кстати, что по отношению к самому себе местоимение первого лица («я») применяется Мохаммедом очень редко (например, VI, 104): почти во всех сурах откровение излагается по формуле «Мы открыли тебе», «Мы велели Нашему Пророку» и т. п.

¹ В Коране много элемента иудейского и христианского, взятого из еврейской Хагады и христианских евангелий и апокрифов, но с крайней неточностью и даже с грубыми извращениями: например, Аман (советник Артаксеркса) обращен в советника Фараона; Мария, сестра Моисея, отождествлена с матерью Иисуса; плодородие Египта приписывается, словно в Аравии, дождю, а не Нилу (XII, 42); тайная вечеря обращена в получение пищи с неба (V, 112) и т. п. Нужно думать, что источники заимствований были у Мохаммеда не письменные, а устные (ср., например: Кор. VII, 48 с Лук. XVI, 24; Кор. XLVI, 19 с Лук. XVI, 25; Кор. XXI, 105 с Псал. XXXVII, 29; Кор. I, 5 с Псал. XXVII, 11; Кор. V, 35 с Мишной, Санх. IV, 5; Кор. II, 182 с Мишн., Берах. I, 2); кроме неточности в передаче еврейского и христианского текста и мысли в этом нас убеждает и та искаженная форма собственных имен, какую мы встречаем в Коране. Еврейский элемент извращен менее, чем христианский, потому что с евреями Мохаммеду приходилось иметь более частые сношения (вспомним Медину) и эти евреи были не совсем невежественны; поэтому, например, Кор. V, 35, совпадает почти слово в слово с Мишной, Санх. IV, 5; замена воды, при омовении, чистым песком (Кор. IV, 46) показывает, что до сведения Мохаммеда иногда могли доходить даже мелкие правила Талмуда (ср.: Мишн., Бер., 15а). См. G. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner (Франкфурт, 1845); Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (Бонн, 1833), новое издание (факсимиле) сделано в Лейпциге, 1902; Silvestre de Sacy, статья в Journal des Savants (1835, март); Testimony of the Books or Passages of the Bible and Koran Compared (Лондон, 1888); Gerok, Christologie des Korans (Гамбург, 1839); S. Sycz, Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran (Франкф.-на-М., 1903, 64 с., рец. Подоканаки в Wiener Zeitschr. f. die K. d. Morgenl., 1903, 281—286); Ignaz Goldziher, Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitteratur des Islam в Oriens christianus, II (1902, с. 390—394). Euse L. Leblois, Le Coran.

кого¹. Откровения в редком случае бывали длинны¹. Всего чаще они состояли из простых стихов, которые [если не пропадали без свидетелей]², то или сейчас же записывались, еще при жизни Мохаммеда³, или хранились просто в памяти⁴, потому что, как это видно из родословных и из стихотворений языческого периода, долгое время хранившихся лишь путем устной передачи, современники Мохаммеда обладали памятью замечательной, какая бывает вообще у народов, пишущих мало. Мохаммед всякое откровение, которое представляло собой нечто целое, называл сурой, или Кораном (или «писанием»)⁵. Первое из этих слов — еврейс-

et la Bible hébraïque (Париж, 1887). Из сочинений на русском языке, за недостатком лучших, приходится отмечать такие, как А. Светлаков, История иудейства в Аравии и влияние его на учение Корана (Казань, 1875); В. П. Наливкин, Ислам и закон Моисея — в Справочной книге Самаркандской области за 1898 год (изд. Областного статист. комит. в Самарканде, вып. VI, с. 1—93; довольно подробное сопоставление законов Пятикнижия и Корана). Интересно бы исследовать, что такое представляет собой рукопись XVIII века, хранящаяся в Румянцевском музее и озаглавленная: «Сравнение христианских истин с алкораном, выбранное из священного писания». Состоит она приблизительно из 130 листов и снабжена предисловием и вступлением. См.: Отчет Румянцевского музея за 1883—1885 го-ды, с. 72, № 2997.

¹ Длинными бывали повествования, например об Иосифе (XII), Моисее (XX) и т. п.

² Иногда ведь откровения ниспосылались ночью, наедине (ср.: 73: 4—5), и затем Мохаммед не всегда мог их вспомнить (87: 7).

³ Иногда даже по приказанию самого Пророка. См. рассказ Зейда о добавке к откровению — про необходимость священной войны для калек — у *Сильвестра де Саси* в *Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles lettres*, L, 308 (и у *Ренана* *Hist. des l. sémi.*, 4-е изд., 364).

⁴ Это было чаще; «носители Корана» (т. е. знатоки его) помнили многие изречения своего учителя и без записи.

⁵ «Китаб». Ведь все то, что получил Мохаммед в откровении, он считал отрывками из большой книги («матери писания» 43: 3; «сокровенного писания» 55: 77; «хорошо хранимой скрижали» 85: 22), которая находится на небе и написана руками «высоких писцов» 80: 13.

кое¹, и обозначает оно, собственно говоря, ряд камней в стене, а отсюда — строчку в письме или в книге; в том Коране, какой имеется у нас, термин «сура» имеет значение гораздо более широкое, а именно — глава². Слово «Коран» есть, собственно, неопределенное наклонение глагола, означающее «читать», «читать вслух», «излагать»; это наименование заимствовано Мохаммедом тоже у евреев, у которых глагол *кара* (читать) употребляется особенно в смысле «изучать священное писание»; однако сам Мохаммед разумел под словом «Коран» не только каждое откровение в отдельности³, но и совокупность нескольких или даже всех сур. Все-таки полного собрания текстов Корана во времена Мохаммеда не существовало, и если бы первые три халифа были менее усердны в этом отношении, то Коран не избежал бы опасности быть забытым. Кто впервые собрал различные отрывки Корана, так это халиф Абу-Бекр (632—634) и его друг Омар. Дело в том, что когда на одиннадцатом году хижры⁴ был побежден лжепророк Мосейлима, то оказалось, что многие лица, знавшие на память довольно длинные отрывки из Корана⁵, погибли в решительном сражении⁶; Омара взяло опасение, что скоро совсем не станет людей, знающих Коран; а потому он и дал халифу совет — собрать вместе все разрозненные отрывки, какие ходят среди мусульман. После некоторых колебаний, возникших потому, что Пророк не дал никакого полномочия на такое великое дело, Абу-Бекр принял предложение и по-

¹ По-еврейски *шура*. См. у *де Лагарда* в *Nachrichten von d. G. Universität u. d. Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1889, с. 293—322.

² Каждый стих суры называется «знамением» или «чудом» (*âят, âйе*) — термин, введенный самим Мохаммедом.

³ По-видимому, в его устах название «Коран» (чтение) имело тот смысл, что каждое откровение «прочитано» ему свыше.

⁴ В 633 году, через год после смерти Мохаммеда.

⁵ Так называемые носители Корана.

⁶ В Йемене.

ручил эту работу молодому Зейду ибн-Табиту, бывавшему секретарем для Мохаммеда¹. У Зейда не было большой охоты браться за это, потому что — говорил он — легче сдвинуть гору, чем выполнить такую задачу; кончилось, однако, тем, что Зейд послушался и под руководством Омара собрал коранские отрывки, которые частью были записаны на свитках бумаги или пергамента, на волокнистых черенках пальмовых листьев или на камешках², частью же [и это было гораздо больше] сохранялись только в памяти тех или других лиц. Порядок, которого придерживался Зейд, составляя этот сборник, нам не известен; сам по себе сборник этот не имел большой важности, потому что не был законодательным и предназначался не для общества, а для частного пользования Абу-Бекра и Омара³. Таким образом, мусульмане продолжали читать Коран лишь по своим собственным отрывкам или по памяти — так, как хотели, и малопомалу разные редакции тех или других отрывков начали отличаться одна от другой. Так как подобное положение дел порождало пререкания (в том числе между войсками разных областей), то третий халиф Осман (644—656) решил ввести одну общую, официальную редакцию Корана — обязательную для всех⁴. Зейду, составившему несколько лет назад первую редакцию, поручили составить и вторую⁵, и первый экземпляр Зейда был принят за основание у Зейда и у тех корейшитов, которые были назначены Зейду в помощники⁶. Эта вторая редакция

¹ Мединцу Зейду было 22 года. Пророк не только часто пользовался его услугами, когда требовалось что-нибудь написать, но, как передают, заставлял его выучить даже еврейское письмо.

² Также и на костях.

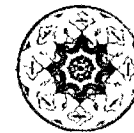
³ К которому он перешел по наследству. Он носил название «ассохоф» (листы или свитки) и находился на сбережении у Хафсы, одной из вдов Пророка.

⁴ К этому его побудил ок. 651 года Хозайфа (победитель персов при Нехавенде).

⁵ Для этого были отобраны у владельцев все записи Корана, какие только возможно было разыскать.

⁶ При содействии этих трех своих помощников Зейд изготовил четыре (Нельдеке думает — новых лишь три) экземпляра окончательного, канонического Корана.

есть вместе с тем и единственная редакция, какой мы обладаем, потому что все прочие экземпляры откровений коранских Осман велел уничтожить¹.



нического Корана. Один экземпляр был оставлен в Медине (Нельдеке думает, что это был все тот же, прежний экземпляр Зейда, первой редакции), другие отправлены в Куфу, Басру и Дамаск (ок. 651 года).

¹ Отобранные у владельцев листы уже не были им возвращены, а были сожжены, чтобы разом покончить со всеми спорами; да и листы, собранные первый раз Зейдом, были вскоре уничтожены мединским наместником Марваном: для установления канонического текста необходимо было, чтобы ни малейших вариантов не существовало. Даже вполне подлинные отрывки Корана, которые не успели сразу попасть во вторую редакцию Зейда (потому что не все же записи он мог сосредоточить в своих руках), уже больше не вносились в Коран, а могли сохраняться только в качестве преданий. Правда, и после Османова кодекса продолжали некоторое время циркулировать и пропагандироваться другие — например, ибн-Мас'уда, одного из старейших учеников Пророка и врагов Османа, и ибн-Обей. Судя по перечню сур, входивших в коранский список ибн-Обей, можно думать, что он имел все те же составные части, как и наш канонический текст; только, должно быть, ибн-Обей воспользовался первой, а не второй редакцией Зейда, кроме того, у него имелось еще две, вовсе ненужные молитвы. Перечень сур, входивших в состав ибн-Мас'удовой редакции, показывает, что у ибн-Мас'уда принцип располагать суры Корана по уменьшающейся длине их был проведен гораздо последовательнее, чем у Зейда, и, кроме того, у него отсутствовали суры 1, 113 и 114-я. Как бы то ни было, но в конце концов сохранилась одна только редакция — Османовская. В эпоху Омейядов в арабское письмо были введены диакритические точки и знаки для гласных букв, равно как известные знаки препинания, и коранский текст оказался, можно сказать, окончательно установленным. Абуль Асвад, называемый творцом этой реформы, умер, вероятно, в 688 году. Впрочем, одного, безусловно общего для всех способа читать Коран не удалось установить: истари семь чтений считались главнейшими, да и теперь наряду с широко распространенным так называемым Хафсовым чтением Корана сохранилось еще (в Северной Африке, к западу от Египта) так называемое чтение Нәфисево.

III

Вопрос о подлинности Корана

Была ли работа Зейда сделана добросовестно и передается ли нам дошедшая до нас редакция Корана неподдельный? Этот вопрос Вейлем решен был отрицательно¹, а Мьюром и Нёльдеке — положительно²; что касается меня, то я предпочитаю совсем не высказываться: не думаю, чтобы критическое изучение Корана, только что зародившееся, давало нам по этому поводу какие-нибудь вполне верные заключения. Ведь с какой осторожностью надо признавать полную достоверность священных текстов Востока! Мы это ясно видим на евреях. Еще во времена Мохаммеда было известно, что евреи во многих местах изменили текст Ветхого Завета; в этом и Мохаммед их упрекает, и теперь факт этот доказан самым очевидным образом; при этом даже из истории самого иудейства выяснены основания, по которым все это произошло и, с известной точки зрения, даже должно было произойти³. Разумеется, я вполне согласен, что у мохаммедан

¹ По мнению Вейля, Зейд в угоду Осману должен был бы внести в свой список кое-какие подправки, например с целью ослабить претензии Алия на халифство и подкрепить законность прав Абу-Бекра, Омара и Османа.

² Это и есть общепринятое мнение новейших ученых (из более старых авторитетов отмечу только Гаммера). В пользу добросовестности Османа говорит уже одно то обстоятельство, что его список принят был всеми мусульманами, хотя Османа вообще не любили, а также неудача ибн-Мас'уда: ведь его нападки на Османовский текст не произвели никакого действия на людей, из которых многие слышали Пророка лично и еще помнили его слова. По замечанию же Ренана, Коран отличается таким беспорядком, такой массой внутренних противоречий и такой очерченной физиономией каждого отрывка, что нечего сомневаться в общей его неподдельности.

³ Исследование произведено в особенности ученым раввином из Бреслава, доктором Гейгером (Geiger) в его сочинении *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von den innern Entwicklungen des Judenthums* (Breslau, 1857). Книга эта — замечательное произведение редкой прозорливости и 25-летнего ученого труда — подвинула критику Вет-

не было таких поводов менять и что-нибудь прибавлять, какие были у иудеев; но это не мешает тому, чтобы у них были другие поводы; никак не следует упускать из виду, что один из способов, при помощи которого мы можем с осязательной очевидностью удостовериться в изменениях, внесенных евреями в Ветхий Завет, т. е. сличение со старинными переводами, совершенно отсутствует для Корана. Но все же мусульмане, как и евреи, имеют предание; и, может быть, оно-то при более тщательном исследовании окажет важные услуги для критики Корана, подобные тем, какие были оказаны еврейским преданием в деле изучения истории текста Ветхого Завета.



IV

Хронологическое распределение сур

Как бы там ни было и какое бы впоследствии ни составилось суждение насчет большей или меньшей степени достоверности Корана, один факт и теперь не подлежит сомнению, а именно тот, что общий план книги, распределение ее на суры, или на главы, произведен совсем произвольно. Да иначе и быть не могло: располагать откровения по содержанию решительно не было возможно, потому что Мохаммед часто в одном и том же откровении говорил о нескольких вещах, совершенно различных¹. Еще менее можно было следо-

вого Завета, конечно, гораздо более вперед, чем множество разных введений и комментариев. (Прим. Р. Дози.)

¹ Несвязное, нелогическое перепрыгивание скачками от одного предмета к другому, совсем постороннему, мы часто видим и в доисламских стихотворениях, так что это не есть особый, личный недостаток Мохаммеда.

вать порядку хронологическому: во-первых, Мохаммед сам во многих случаях прибавлял новые откровения к более старым частям какой-нибудь суры; во-вторых, тогда, при Зейде, уже не было в живых никого, кто знал бы точно, в какое время открыт был каждый стих¹. Поэтому вполне был прав тот человек, который на вопрос, в хронологическом ли порядке расположен Коран, ответил: «Да если б все люди и все джиинны взялись за это, то все равно никогда бы не справились». Таким образом, пришлось ограничиться тем, что в качестве правила, по которому одна сура должна была следовать за другой, взята была длина каждой суры (впрочем, это правило не везде соблюдено в точности); самая длинная сура поставлена была в начале²; за ней шла та, которая ближе всех была к ней по длине, и так далее; последняя сура оказывается в то же время и самой короткой³. Отсюда вышло то, что откровения, происходящие из совсем разных времен, теперь беспорядочно смешаны⁴. Такого хаоса

¹ Именно каждый *стих*, а не сура, потому что едва ли не каждая сура, в том виде, в каком она была доставлена Зейду, содержит в себе стихи, данные в совершенно разные эпохи, но записанные владельцем записи на одном и том же листке. Это обстоятельство известно даже из хадисов, сообщающих о приходе появления того или другого отрывка, а еще больше оно обнаружено европейской критикой (хотя, по сознанию Нёльдеке в *Og. Sk.*, 26, и сам он, и другие заходили чересчур далеко в стараниях расчленять все суры).

² По нумерации она вторая, потому что одна короткая сура (так называемая Фатиха) была поставлена впереди всех в виде вступления к Корану; она и есть № 1.

³ Это утверждение правильно лишь отчасти. Сура 114-я (всех сур в Коране 114) оказывается все-таки длиннее, чем соседние же 108-я и 112-я, и потому поставка 114-й (равно как и 113-й) суры на самом конце Корана объясняется, вероятно, содержанием 113-й и 114-й сур: обе они представляют собой заклинания против нечистой силы, которыми завершить священную книгу вполне подобало.

⁴ Кроме того, что в силу такого приема Коран представляет собой хаотическую смесь без всякой внутренней связи, в нем еще оказалась масса монотонных повторений. Один и тот же стих, который в рукописи одного владельца был включен в одну суру, а в рукописи другого — в другую, сохранился Зейдом в обоих случаях.

не найти ни в какой другой книге, и больше всего эта-то причина и делает чтение Корана таким утомительным и скучным. Будь Коран распределен по эпохам, он, без всякого сомнения, читался бы с большим удовольствием. Известные старания в этом направлении уже были произведены мусульманскими богословами раннего периода — раннего, потому что в глазах более новых книжников, которые считают порядок Корана за божественный, распределять суры в хронологическом порядке значит проявлять неверие; но потому именно, что те богословы были богословами, чисто научно взглянуть на дело они не могли¹. В свою очередь различные европейские ученые совершили ту же попытку, и не без некоторого успеха². В слове Корана есть разные особенности, которые могут послужить руководством для исследования насчет времени появления того или другого отрывка³. Язык отрывков мекканских (610—622) мощен и пылок, если его сравнить с тя-

¹ Поэтому составленные ими таблицы часто очень произвольны. Таблица Гримме (II, с. 24), который стал вместе с ними на догматическую, а не на историческую точку зрения и потому во многом сошелся с ними в выводах о коранской хронологии, ничуть не более убедительна.

² О полном же успехе, т. е. о безусловно точной хронологии, не может быть и речи: мы, например, не знаем даже, в каком году Мохаммед выступил как Пророк. В лучшем случае можно ожидать хронологии для многих сур мекканских и восстановления простой последовательности для прочих мекканских сур без точного определения года. Для сур мекканского периода успех меньше.

³ Дози хочет сказать, что язык или стиль каждой суры сам по себе есть психологическое указание на время ее составления. Мохаммед ведь не мог говорить одним и тем же языком в начале и в конце своей пророческой деятельности: в дни унижений и преследований — и в дни торжества и власти, в дни деятельности среди зарождающейся маленькой общины — и в дни возрастающего распространения ислама по всей Аравии, в дни первоначального перевеса стремлений религиозных — и в дни перевеса целей политических, да и вообще в родной Мекке — и в чужой Медине; он не мог, наконец, говорить одним и тем же языком в дни молодости и старости. Основываясь на таких-то соображениях и, понятно, на многих биографическо-исторических намеках, рассыпанных по сурам (в том числе на именовании Бога талмудическим термином «Рахмāна», ср.: с. 123, сноска 2),

желым и растянутым слогом отрывков мединских (622—632). Прибавьте к этому кое-какие другие особенности в слоге, кое-какие намеки на исторические факты¹ — и вам возможно будет различить время появления многих мест Корана². Однако отсюда не следует, что *весь* Коран можно распределить в хроноло-

ученым и удалось установить, что короткие, пыльные и энергичные суры, помещенные Зейдом в конце Корана, относятся к наиболее раннему, мекканскому периоду деятельности Пророка, а длинные, сухие суры, помещенные Зейдом в начале сборника, — к мединскому периоду, к концу жизни Пророка. В *большинстве* случаев результаты исследований европейских ученых не идут вразрез с датировкой, которую указывает мусульманское предание, но только в большинстве; в других случаях оказывается серьезное разногласие.

¹ Это в особенности важно, а то ведь основываться на одной лишь психологии — слишком опасно.

² Так, в сурах мекканских можно для 96-й суры (начальной) принять условную дату: ок. 610 года (но, возможно — ср.: с. 23—24, — что эта сура вовсе не была начальной; к тому же Аиша, на авторитете которой основан рассказ о первом наитии Пророка и которая в то время еще и не родилась, очень ненадежный источник). Если верен рассказ об обращении Омара, то 20-я сура должна была существовать в записи еще до 615—616 годов. Сура 30-я, где 1-й стих говорит о поражении римлян в соседней стране, может на этом основании быть датирована 614 годом (весной 614 года византийцы потерпели поражение от персов недалеко от Дамаска): эта датировка подтверждается и мусульманским преданием. Некоторые мекканские суры есть такие, года которых определить нельзя, но зато можно выяснить их взаимную последовательность. В мединских сурах хронология, хотя бы только относительная, часто бывает очень ясна — ср., например: 73: 20, где упоминание о священной войне показывает, что сура могла быть произнесена лишь после битвы при Бадре (621), а выражение «ссужайте Бога хорошей ссудой» — до битвы при Охое (625), потому что затем Мохаммед это выражение принужден был бросить. Нельдеке, принимая в расчет труды своих предшественников и выставляя свои собственные соображения, рассматривает коранские суры в следующем, по возможности хронологическом порядке:

1. Мекканские суры:

а) первого периода: 96. 74. 111. 106. 108. 104. 107. 102. 105. 92. 90. 94. 93. 97. 86. 91. 80. 68. 87. 95. 103. 85. 73. 101. 99. 82. 81.

гическом порядке; всегда останется многое такое, что с одинаковым успехом может быть отнесено то к тому, то к другому моменту¹. Ни одного ученого система не была принята еще другими во всем ее объеме; и, хотя, конечно, нам возможно установить лучший порядок для сур, чем тот, который принят в мусульманской церкви, я сомневаюсь, однако, чтобы когда-либо удалось предложить такое распределение, на которое единодушно согласились бы все сведущие люди²; для этого нам теперь недостает чересчур многих требующихся пособий. А, во всяком случае, я полагаю, не наступило еще время издавать уже и переводы Корана, распределенного в хронологическом порядке, как это недавно сделал Родуэль³.



53. 84. 100. 79. 77. 78. 88. 89. 75. 83. 69. 51. 52. 56. 70. 55. 112. 109. 113. 114. 1.

б) второго периода («рахманские»): 54. 37. 71. 76. 44. 50. 20. 26. 15. 19. 38. 36. 43. 72. 67. 23. 21. 25. 17. 27. 18.

в) третьего периода: 32. 41. 45. 16. 30. 11. 14. 12. 40. 28. 39. 29. 31. 42. 10. 34. 35. 7. 46. 6. 13.

2. Мединские суры (четвертого периода):

2. 98. 64. 62. 8. 47. 3. 61. 57. 4. 65. 59. 33. 63. 24. 58. 22. 48. 66. 60. 110. 49. 9. 5.

Более точную характеристику сур каждого из этих периодов см. ниже, в примечаниях к эстетической оценке Корана.

¹ Некоторые суры состоят, наверное, из смешанных стихов мекканских и мединских. Сам принцип исследования сур дает притом волю субъективизму исследователей, и оттого их заключения далеко не одинаковы.

² Эти слова были уже написаны, когда случайно я встретил следующее замечание Шпренгера, которое я было призабыл и смысл которого тот же: «К сожалению, мы здесь оказываемся на обширном поле гипотезы и, пожалуй, никогда не выйдем на расчищенный путь». (Прим. Р. Дози.)

³ Лондон, 1861, новое изд. — 1876. Дози прав в том отношении, что разбить весь Коран на осколки и разместить все эти осколки в совершенно

V

*Эстетическая оценка Корана. —
Эпохи в художественном творчестве
Мохаммеда.*

Для верующих мусульман Коран, то есть несотворенное слово Божье¹, есть самая совершенная книга, как по содержанию, так и по форме². Их-то мнение вполне естественно, но странно, что предрассудок мусульманский мог иметь на нас больше влияния, чем следовало бы ожидать³. Напыщенную риторику и тот, часто совсем бессмысленный, набор образов, какой оказывается в мекканских сурах, очень серьезно принимали за поэзию и поэтому восхищались ею; на стиль всей книги смотрели как на образец чистоты языка. Трудно спорить о вкусах; каждый человек в этом отношении имеет свое собственное мнение и очень редко от него отказывается⁴. Но если мне приходится высказать свое, то я должен

новом порядке действительно нельзя еще. Но можно, не разбивая каждой отдельной суры и не пропуская и не переставляя в них ни одного стиха, издать их все-таки в приблизительно хронологическом порядке. Такое издание Корана прямо желательно.

¹ Существовавшее в своем нынешнем виде, на арабском языке, прежде веков.

² И каждый стих, по их убеждению, вполне правильно называется «чудом» (āйе).

³ Пожалуй, беспорядочное расположение сур европейцы все, без исключения, находят убийственно скучным, но их мнения различны относительно стиля Мохаммеда.

⁴ Что Кораном, по крайней мере последними сурами, могут восхищаться и люди с эстетическим вкусом, видно из примера Пушкина, который писал (очень неудачные, впрочем) стихотворные подражания Корану. Восторги Бартеlemi Сент-Илера и Седильо объясняются, по-видимому, их симпатией к личности Пророка. Стэнли Лэн-Пуль озаглавил свою книгу *Le Coran, sa poésie et ses lois* (Париж, 1882). Иные ученые, желая быть объективными, не полагаются на свое собственное ощущение и стараются выяснить, какие эстетические достоинства должен был иметь Коран не с

признать, что среди всех сколько-нибудь известных старо-арабских произведений я не знаю ни одного, в котором проявлялось бы так много безвкусицы и так мало оригинальности

нашей точки зрения, а для современных ему арабов. Ренан находит, что Коран был стадней прогресса и развития арабской литературы, так как он знаменует собой переход от стихотворного стиля к прозе, от поэзии — к простой речи. Нёльдеке напоминает, что многие вещи, усвоенные нами из Библии с детства и потому кажушиеся избитыми, были для современников Мохаммеда совсем новыми и потому могли представляться поразительными образами; другие образы, нам тоже мало говорящие, были для арабов необыкновенно живыми (например, доказательство Божия величия и всемогущества ссылкой на благодетельные последствия дождя в знойной пустыне); вводить же поэзию, например, в законы о наследственном праве было бы даже неуместно; да, впрочем, известный риторический пыл, раз он производит впечатление на слушателя или читателя, имеет свои неотъемлемые достоинства, хотя бы и непоэтические, и вознаграждает за недостаток поэтичности; наконец — добавляет Нёльдеке (Op. Sk., 39—40), — все недостатки Корана надо извинять потому, что ведь это была первая на арабском языке попытка создать сколько-нибудь значительное прозаическое произведение (стиль у доисламских арабов был хорошо выработан только для стихов). Становясь, однако, на европейскую точку зрения, и Ренан, и Нёльдеке, и большинство других исследователей дают Корану нелестную оценку. Ренан заявляет, что долго читать Коран (за исключением последних сур) — вещь невыносимая; Нёльдеке при всей своей осторожности признается, что чисто эстетического наслаждения Коран для непредубежденного читателя может дать очень мало (Op. Sk., 34), что в Коране поэзию заменяет риторика (ibid., 36) и что с нашей точки зрения мы совсем должны отказать Мохаммеду в праве зваться поэтом (ibid., 36); а скептическое мнение Дози можно прочесть дальше. Относительно себя скажу, что в первые годы моих занятий востоковедением Коран наводил на меня томительную скуку, какая вообще является при чтении поэтов третьестепенных: отдельные искорки поэзии не вознаграждают за ту водянистую риторику, которая преобладает в целом. Я еще могу припомнить затруднительное положение, в которое я был поставлен даже в 1892 году просьбой профессора П. Г. Виноградова — указать для издаваемой им Хрестоматии по истории Средних веков несколько образцово-поэтических сур Корана: я останавливался на суре 16-й — и чувствовал, насколько она ниже аналогичного псалма 103-го (о сотворении мира), я останавливался на суре 48-й (об истребленном садовом урожае) — и с сожалением вспоминал прекрасное

и которое было бы так растянуто и скучно, как Коран. Даже против повествований — а это ведь лучшая его часть — можно сказать многое. Арабы вообще считаются мастерами рассказывать; читать их рассказы, те, например, какие в огромном количестве собраны в «Книге Песен»¹, — это прямое художественное наслаждение, до того все там представлено увлекательным и драматическим способом! Мохаммед тоже рассказывает часто; он сообщает легенды о прежних пророках, какие большей частью находятся и в Ветхом Завете и в Талмуде и какие он слышал от иудеев². Но какими холодными и бесцветными кажутся эти сказания, если перед этим прочтешь прекрасную чисто арабскую историю!³ Недаром мекканцы —

описание нашествия саранчи у малого пророка Иоилия. Но после того мне пришлось много вчитываться в историю Мохаммеда и освоиться с его психологией, пришлось долгое время жить среди арабов на Востоке и часто слушать благоговейное чтение Корана в мечети, при торжественной, возвышенной обстановке, — и в результате оказалось, что незаметно для себя я Коран прямо полюбил: когда читаю его, то испытываю удовольствие, с каким, например, читаешь произведение симпатичного и близко знакомого человека, хотя бы это был талант довольно дюжинный. Гаммер (как видно из послесловия к *Geschichte der Goldenen Horde*, с. 593) мог восторгаться даже такой сурой, как СІХ («Неверные»; она переведена у меня ниже, в ссылке на с. 188); между тем эта сура — явная обмолвка со стороны Мохаммеда, который повторялся в ней на разные лады, пока наконец нашел желательную для себя форму. Мне кажется, что чувства арабиста в этом отношении близко подходят к чувствам верующего мусульманина. Но у своих слушателей-студентов я всегда замечаю прямое отвращение к Корану, хотя они бывают уже подготовлены к нему чтением *سيرة الرسول* ибн-Хишāма и т. п.

¹ Китāб-аль-агāнī составлена по старым сборникам в X веке Абуль-Фараджем Исфаханским (897—967).

² Для такого сличения очень поучительно прочитать книгу Гейгера *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Это сочинение, вышедшее в 1833 году, кое в чем устарело: но исправить и пополнить его в целом мог бы, пожалуй, только сам Гейгер. (Прим. Р. Дози.) Книга раввина Гейгера переиздана в виде факсимиле в Лейпциге, 1902.

³ Или ветхозаветный оригинал. А ведь мы должны понимать повествовательную часть Корана гораздо лучше, чем могли ее понимать современ-

а вкусы их не так уж были плохи — предпочитали слушать индийские или персидские сказки¹, чем Мохаммедовы повествования².



ные Мохаммеду арабы, потому что рассказанные там библейские истории мы уже знаем из первоисточника, из Библии, а для слушателей Мохаммеда сделанные им пропуски и недомолвки должны были затруднять понимание смысла и потому ослаблять художественное впечатление.

¹ Мекканский поэт Надр ибн-Хāрис отвлекал слушателей от Мохаммеда, рассказывая им известные ему персидские былины о героях Ростеме и Исфендияре — значит, нечто вроде тех сказаний, какие мы знаем из Фирдовсиевой «Шах-наме». (Когда впоследствии, после битвы при Бадре, Надр попал в плен к Мохаммеду, он был беспощадно казнен.)

² Обыкновенно делят стиль Корана по периодам деятельности Мохаммеда: эстетическая оценка ставится в связь с вопросом о хронологии сур Корана, и обе области исследования (вопрос о хронологии и эстетичности) взаимно дополняют одна другую своими результатами. Для Вейля было достаточно разбить коранские суры на две группы по степени их художественности: суры, отнесенные им к первому периоду деятельности Мохаммеда (в Коране они по порядку последние), — это те, которые составлены складом, близким к складу еврейских поэтов и авторов притч; тогда как первая по месту, но более поздняя по времени половина Корана есть мерная проза, которая если и напоминает способ изложения израильских пророков, то разве в те минуты, когда тон израильских пророков наименее возвышен. Нёльдеке этим не довольствуется и насчитывает в творчестве Мохаммеда целых четыре периода: три мекканских и мединский. В начале пророческой деятельности Мохаммед произносил откровения, которые дышали диким могуществом страсти, воодушевленным, хоть и небогатым воображением; слова, хоть и рифмованные, здесь представляются не подобранными, а как будто вырвавшимися невольно; речь отрывиста, словно у шамана; разные малопонятные клятвы придают этим сурам еще больше сходства с колдовскими вещаниями; с возрастающим исступлением Мохаммед говорит о дне страшного суда и воскресении мертвых и рассыпает угрозы своим противникам (одному из первых Абу-Ляхабу с женой); за эти суры он получил от врагов прозвище «бесноватого»; восторженные описа-

ния неба и ада и более спокойные картины Божия величия в природе и в деле развития зародыша бывают у него даже почти поэтичны; изредка, как в суре 93-й, — трогательная простота (лирическое воспоминание о своем сиротском детстве); по-видимому, более спокойные суры первого периода являются наиболее старыми: страстность тона возматала уже вместе с противодействием, которое Мохаммед встречал к своей проповеди. Возможно, что сур первого периода было произнесено Мохаммедом больше, чем мы имеем в Коране: многие из них, наиболее ранние, могли остаться незаписанными или забыться. В сурах *второго* («рахмáнского») периода воображение слабеет; пыл и одушевление еще есть, но тон становится все прозаичнее; краткость исчезает; существование истинного Бога и его заповедей не только проповедуется, но и доказывается — отчасти прежними указаниями на Его силу в природе и в тайне развития человеческого зародыша, отчасти — примерами из истории прежних народов; упреки и насмешки врагов не просто отрицаются, но и опровергаются доказательствами, очень слабыми и запутанными; о прежних пророках встречаются и длинные повествования. Так как мыслителем Мохаммед был гораздо более неудачным, чем он был энтузиастом, то впечатление, получаемое нами от чтения сур второго периода, несравненно слабее, чем от сур периода первого; но, во всяком случае, известное впечатление еще не теряется и здесь. К этому периоду или, может быть, к концу первого относится «Фáтиха», или вступительная сура Корана, которая играет у мусульман роль нашего «Отче наш». Вот перевод этой простой, но чрезвычайно выразительной и содержательной суры: «Во имя Господа Милосердаго, Милостиваго! Хвала Богу, Господу миров, милосердому, милостивому, владыке суднаго дня! Воистину Тебе мы поклоняемся и у Тебя просим защиты. Наставь нас на путь правый, на путь тех, кого Ты облагодетельствовал, не на путь тех, против кого Ты гневаешься и кто заблуждается» (считается душеполезным делом — читать «Фáтиху» как можно больше раз подряд). Суры *третьего* периода — почти исключительно прозаические: их всего больше в Коране. Откровения здесь чрезвычайно растянуты, да и отдельные стихи длиннее, чем в сурах прежних; изредка блеснет поэтическая искра, но вообще тон — ораторский; эти поучительные суры нам очень скучны и кажутся нам даже вообще неубедительными для кого бы то ни было, но известно, что в деле распространения ислама между языческими арабами главную роль сыграли именно они. Суры *четвертого* периода, или *меди́нские*, для нас ясны и в историческом отношении, потому что этот период жизни Пророка наиболее известен в подробностях; каждая сура или прямо указывает на известный факт, или содержит ясный намек: по стилю они близки к последним мекканским: это — чистейшая проза с риторическими украшениями; оживленнее (но и то скучны) те места, где Мохаммед обращается к своим вер-

VI

Оценка Корана со стороны формы. — Рифмованная проза. — Влияние формы на содержание.

Внешняя форма Корана, пожалуй, оригинальна¹; но оригинальность не всегда и не во всех отношениях есть заслуга. Литературным стилем у старинных арабов были или стихи, или рифмованная проза². В искусстве слагать стихи, которым в то время владел почти всякий, Мохаммед не знал толку³; он потому и не говорил стихами и даже питал к поэзии нескрываемое отвращение. Вкус у него был очень странный: величайшим арабским поэтам, которые еще

ным последователям, побуждая их стоять твердо за ислам и идти в бой или утешая в испытанных несчастьях: известная живость встречается и в обращениях, направленных против «притворяющихся» и «сомневающих», а также против иудеев; совсем сухи суры чисто законодательные, указывающие чин совершения обрядов или заключающие в себе гражданские и уголовные постановления.

¹ Дози, конечно, хочет сказать: «оригинальна сравнительно с формами европейской поэзии».

² Так называемый «садж» или «тасдж». Из этих двух форм поэзии *садж* древнее, чем стихи (он известен и у абиссинцев, даже в их старомархарских народных песнях, которые возникли без всякого чужого влияния). Размеры же стихотворные (и именно — стариннейший из них: ямбический, *раджаз*, который иными арабскими теоретиками не принимается даже за стихотворный) возникли уже из рифмованной прозы через ее расчленение, и следом такого возникновения остался обычай оканчивать все стихи какого-нибудь стихотворения на одну и ту же рифму. См. И. Гольдциер, *Abhandlungen zur arabischen Philologie. I. Ueber die Vorgeschichte der Hidja-Poesie*. Лейден, 1876, особенно с. 76; M. Hartmann, *Metrum und Rythmus. Der Ursprung der arabischen Metra*, Гиссен, 1896.

³ Про него сохранился анекдот, что, пожелавши однажды процитировать стих, он переставил в нем слова так неискусно, что стихотворный размер оказался потерянным. А ведь у старинных арабов, повторяем, чуть ли не каждый умел слагать стихи.

были живы или недавно лишь умерли, он предпочитал совсем посредственных, но умевших облекать благочестивые мысли в витиеватые стихи. Вообще он был врагом поэзии, да и не мог не быть, потому что поэзия была истинным проявлением старинного жизнерадостного язычества¹. Итак, Мохаммед волея-неволей вынужден был употреблять для своих откровений *рифмованную прозу*, заключающуюся в том, что желаемая мысль выражается короткими фразами, из которых две или несколько рифмуются одна с другой². В старейших сурах Мохаммед довольно верно соблюдал надлежащие правила, так что те суры имеют много аналогии с изречениями староарабских вещунов³; впоследствии, однако, он все более и более нарушал правила, делал фразы более длинными, чем полагалось, и позволял себе ради рифмы всякие вольности, в которых не только нет красот, но, напротив, есть полнейшие ошибки; попадись они в другой какой-нибудь книге, а не в божественном слове, были бы жестоко раскритикованы⁴. Во-

¹ Ср. суру XXVI («Поэты»), 221—228.

² Словом, это та форма, какой составлены великорусские прибаутки раёшников или — в случае большей близости к стихам — малорусские думы кобзарей. Хаммер, Рюккерт и Кламрот переводили Коран на немецкий язык, сохраняя и в переводе эту же рифмованную форму.

³ Правда, мы не имеем достоверных, подлинных отрывков речи староарабских предсказателей, но судить о ее стиле можем по более поздним подражаниям ей. Впрочем, Д. Г. Мюллеру кажется (едва ли с основанием), что Мохаммед ввел в рифмованную прозу новшество: деление на строфы, которое он мог узнать от своих еврейских и христианских учителей, но которое, однако, старался скрывать от своих учеников, и затушевывал его, чтобы форма его откровений сохраняла для учеников прелесть полной оригинальности. Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form: die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie, 2 т., Вена, 1895.

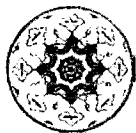
⁴ Объясняется это, должно быть, тем, что старческая фантазия слабела, рифма стала даваться Мохаммеду с трудом, вот у него и стало обнаруживаться рабство перед рифмой, перед формой в ущерб смыслу. Даже мусульмане подметили, что у Мохаммеда порядок слов в предложении иногда

обще Мохаммед не был мастером слова, чем отчасти и объясняются многочисленные повторения одного и того же, встречающиеся в Коране. Мохаммед сочинял с трудом; он редко находил сразу же настоящее слово для передачи своей мысли; вот он и делал попытки на все лады, и оттого в Коране подряд повторяются одни и те же мысли, различаясь каждый раз только по своим выражениям¹. Из многих примеров вид-

бывает необычен: это потому, что рифменное слово поставлено в конце фразы. С той же целью употребляется иногда и-б. время там, где мы ждали бы прошедшего. В суре LV говорится о *двух* райских садах, где в каждом по *два* источника и по *два* рода плодов; почему? Потому что окончание двойственного числа «âin» совпадает с рифмой, выдержанной в этой суре. Думаю, по той же причине, ради рифмы «ейни», в суре XC. 10 говорится о возведении человека сразу на две высоты («наждейни», с которых, однако, спуск один). В суре LXIX, 17 число ангелов, носящих трон Господен, навряд ли было бы определено цифрой 8 («ѳамâнийт»), если бы не потребовалась рифма на «ият»; но еще очевиднее, что исключительно ради рифмы «ар» число ангелов, стерегущих ад, оказалось 19 («гис'ата ашяр», сура LXXIV, 30), и недаром мекканцы подняли это сообщение на смех (см. с. 81). Не находя рифмы, Мохаммед был способен прямо коверкать слова. В суре XCV, 2 гора Синай названа «Синин» вместо обычного «Синâ» (ср.: XXIII, 20); в суре XXXVII, 130 Илиия назван «Ильясин» вместо обычного «Ильяс» (см. XXXVII, 123; VI, 85); все это — ради рифмы. Частенько для заполнения рифмы Мохаммед вставляет, крайне некстати, целые фразы (поучительного содержания), не находящиеся ни в какой логической связи с контекстом. С полной объективностью много подобных примеров приведено у Нёльдеке; с беспощадной ядовитостью они осмеяны на с. 304—307 *Législation musulmane, filiation et divorce* (СПб., 1893) Нофаля (Joseph Nauphal), который заканчивает свою бутаду на арабский лад: *consonnance rythmique, dissonance logique*. Неприятное впечатление от всех таких ломаний смысла и языка ради формы усиливается от того обстоятельства, что большая часть этих сур крайне прозаична по содержанию, и старания Мохаммеда облечь в вычурную форму, годную разве для поэтических сюжетов, какое-нибудь юридическое предписание порождают впечатление еще большей искусственности и диссонанса между формой и содержанием.

¹ И, к довершению беды, нашедши — бывало — в минуту вдохновения какой-нибудь подходящий способ выражения, Мохаммед легко и по-

но, что Пророк находил желательную форму только после нескольких повторений¹.



VII

Язык Корана. — Лексическая и грамматическая сторона.

Даже сам язык Корана не всегда можно назвать чистым². Правда, Мохаммед жил в эпоху расцвета арабского языка, и потому само собой разумеется, что между авторской манерой Мохаммеда и слогом авторов классических не может быть той громадной разницы, какая разделяет греческий язык Нового Завета от языка чисто греческого. Но все же разница чувствуется; Коран кишит всякими *искаженными словами*, помесью, заимствованной из языка еврейского, сирского³, эфиопского⁴.

забывал его к тому времени, когда требовалось полученное вдохновение записать. Ср.: 87: 6—7 и объяснения комментаторов.

¹ Особенно характерный пример — сура СІХ: «Неверные», которую я переведу как можно буквальный: «О неверные! Я не поклоняюсь тому, чему вы поклоняетесь, и вы не поклонники того, чему я поклоняюсь, и я не поклонник того, чему вы поклонились, и вы не поклонники того, чему я поклоняюсь. У вас своя вера, у меня своя».

² Хотя Мохаммед объявлял, что Коран составлен на чистейшем арабском языке (XVI, 105; XXVI, 193—195; ср.: XLVI, 11).

³ А через сирский — и из греческого.

⁴ Это было отчасти неизбежным, потому что для новых религиозных идей, которые проповедовались ханифами и Мохаммедом, арабский язык не имел слов, так что в таких случаях арабу поневоле приходилось брать чужие (преимущественно арамейские и греко-сирийские) термины

Чтобы объяснить слова с неизвестными корнями, арабские комментаторы, не знавшие другого языка, кроме своего родного, ломали себе голову и все-таки не были в состоянии открыть их истинное значение. Коран содержит, кроме того, немало ошибок против правил *грамматики*¹, и если для нас они теперь

иудейского и христианского происхождения. Употреблять иностранные религиозные термины и другие слова Мохаммед прямо любил, хотя часто употреблял их неправильно (см. *Fraenkel*, De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis, Лейден, 1883; *Dvorak*, Zur Frage über die Fremdwörter im Koran, Мюнхен, 1884; *S. Sycz*, Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran, Франкфурт-на-М., 1903, 64 с. Шпренгер подмечает, что Мохаммед употребляет чужие или сам придумывает новые термины с целью также щегольнуть или придать речи больше важности и таинственности; впрочем, то же делали современные ему поэты-язычники; как пример наивного употребления чужих слов у Мохаммеда можно указать *фордъан*, которое по-арамейски значит «избавление», а у Мохаммеда (в связи с корнем *ف ق* — «разделить») употребляется в смысле «откровения»; *милле* (по-арам. — «слово») у Мохаммеда означает «религия»; странное название небесной книги «илиййун» объясняется из еврейского «элийон» (— «Всевышний»), араб. слово «маднѣда» (евр. *мишна*), т. е. раввинское решение, понято было Мохаммедом в смысле «речения», «законченное предложение» (39: 24), так что «семь маданѣ» у него обозначает, вероятно, первую суру, состоящую из 7 стихов (ср.: 15: 87). Замечательно, что даже такой элементарный термин, как *салат* (— «молитва») пришлось взять из языка арамейских христиан или евреев (см. у нас с. 348). Из числа эфиопских (абиссинских) слов *шейтан* существовало у арабов, вероятно, давно: из числа введенных Мохаммедом (уже в мединских сурах) заслуживают внимания *хавариййун* (— «апостолы») и *маиде* (— «стол»); комментаторы (см. у Шпренгера, Das Leb., I, 317) относят к абиссинским словам и *нашшэ* («всенощное бдение», 73: 6). Кажется, к личным выдумкам Мохаммеда относятся странные слова, нарочно предназначенные для внушения торжественности и загадочности: *уислѣн* (69: 36, адское питье), *сиджжѣн* (83: 7—8, книга нечестивых), *таснѣм* (83: 27) и *салсабиль* (76: 18, имена источников) и др.

¹ Ср. слова известного семитолога Ю. Велльхаузена: «Der Koran ist in einem ganz unarabischen Arabisch geschrieben und (er ist) philologisch von weit geringerer Bedeutung, (als die altarabische Poesie)» (Skizzen und Vorarbeiten, Берлин, 1884, Erstes Heft, с. 105). Эти слова Велльхаузена о

менее заметны, так это лишь потому, что арабские грамматики, желая оправдать эти ошибки, возводили их в правила языка или делали их исключениями из правил; тем не менее они все же ошибки, и это будет выясняться все больше и больше, по мере того как европейские исследователи будут стряхивать с себя оковы мусульманских предрассудков, глубже будут вникать в дух арабского языка и уделять больше внимания образу действий первых филологов, которые, стоя еще на довольно свободной точке зрения, берут очень редко, а то и вовсе не берут своих примеров из Корана. Это обстоятельство показывает, что они не смотрели на эту книгу как на произведение классическое, как на авторитет по части языка, хотя открыто выражать своего мнения по этому предмету они и не осмеливались¹.



несарабскости арабского языка в Коране относятся главным образом к искусственной и неудачной коранской фразеологии, которая вызвана тем, что Мохаммед не сумел справиться с избранной им формой рифмованной прозы. Другие ошибки такого рода происходят просто оттого, что Мохаммед вообще был плохой стилист: в строении фраз у него сплошь да рядом оказывается анаколут, так что подлежащее и сказуемое не соответствуют грамматически друг другу; иногда предложение начинается союзом «когда» или «в тот день когда» — и затем повисает в воздухе, не имея себе аподозиса, и т. д.

¹ В этих словах Дози есть некоторое преувеличение. Конечно, классический арабский язык создан не на одном Коране: язык этот установлен был еще речью доисламских стихотворных произведений (мо'аллак и т. п.), а затем арабские филологи любили обращаться для решения филологических вопросов просто к первым попавшимся бедуинам из пустыни: но ведь речь Корана мало чем отличалась от этих двух норм. Подробно об этом сказано в моих литографированных Лекциях по истории семитских языков и в русском переводе Die Semitischen Sprachen Нёльдеке, выходящем теперь под моей редакцией в выпуске V изданий Лазаревского Института восточных языков.

VIII

Оценка Корана современниками Мохаммеда

Коран производил совсем слабое впечатление на современников Мохаммеда. Арабы стояли тогда уже на очень высокой ступени цивилизации и развития — я разумею цивилизацию не материальную, а умственную — между тем Мохаммед был просто энтузиастом, каких везде было много, — был возбужденным человеком, который не превосходил своих сограждан ни умом, ни познаниями, ни развитием, ни даже нравственностью. К его благочестивым излияниям большинство его современников относилось равнодушно¹. И в самом деле: чтобы находить Коран прекрасным и возвышенным, требовалось, чтобы вера сперва уж заглушила здравый смысл; а громадное большинство народа еще не дошло до того². Те сообщения, которые мы читаем по поводу

¹ Пожалуй, Коран не раз с торжеством повторяет, что его противники не в силах создать даже одну такую суру, каких Мохаммед получает от Бога множество. Однако такое неуменье противников Мохаммеда заключалось вовсе не в том, чтобы для них оказывалась недостижимой художественность Корана, — речь шла не об этом: просто они — неверующие — не могли без риска показаться смешными создавать *откровения от Бога*; для этого требовалось действительно верить в свое посланничество, как веровал Мохаммед, и этого у них не было. Вопросы же о художественности своего Корана не поднимал при своем обращении к противникам и сам Мохаммед, да и не решился бы поднимать, потому что в этом отношении слишком много слышал на свой счет насмешек и был бы посрамлен первым попавшимся стихотворцем.

² Да и из верующих мусульман, и притом довольно поздних (правда, рационалистического типа — мотазилитов), иные брались составить книгу более совершенную по форме, чем Коран. Конечно, такие мнения далеко не всякий решался высказывать открыто, потому что это могло стоить ему головы. Но ср. у Шахрастани (с. 39, нем. пер. Гаарбрюкера, I, 57) сообщение о рационалистическом богослове Наззâме, который формулировал догмат о художественной и филологической несравненности Корана очень уклончивыми выражениями, обнаруживающими, что сам он не верил в этот догмат.

обращений в ислам, произведенных теми или другими отрывками Корана, относятся в большинстве случаев к области благочестивых легенд, а никак не к истории; подлинная же история говорит нам, что широкая масса была знакома с Кораном очень мало или совсем незнакома да что ей, впрочем, и не интересно было знакомиться с Кораном¹.



IX

Загадочные инициалы некоторых сур

А. Е. Крымского

Еще при изложении истории Мохаммеда² было упомянуто, что перед некоторыми (2, 3, 31-й и др. — всего перед двадцатью девятью) сурами Корана находятся непонятные буквы ال ал, الر алр, طه th и т. п. Наиболее естественным представляется мне старое объяснение Нёльдеке, что это — сокращенное обозначение имен тех лиц, которым принадлежали экземпляры записей Корана, использованных Зейдом; так, например, الر могло бы означать الزبير³. Впоследствии Нёльдеке придумал другое, менее правдоподобное объяснение, что эти таинственные буквы введены были самим Мохаммедом, который не придавал им никакого реального смысла, а просто хотел дать ими мистический, непонятный намек на небесный подлинник Корана⁴. Шпренгер в этих инициалах хотел подыскать

¹ См. об этом статью Гольдциэра, помещенную во II части нашей «Истории мусульманства».

² См. с. 74, прим.

³ Gesch. des Qorâns, с. 215.

⁴ Orient. Skizzen, 50—51.

заглавие, соответствующее содержанию суры; поэтому, например, в инициалах كهيعص суры 19-й, которая говорит об Иоанне и Иисусе и которая, по преданию, была послана абиссинскому царю-христианину, Шпренгер прочитал: «Иисус Назорей, царь Иудейский». Гораздо более глубокие тайны разыскивали в таких буквах богословы мусульманские. Конечно, поле гипотез безгранично.



X

О толкованиях на Коране и пособиях для его понимания

А. Е. Крымского

Спорное понимание многих мест Корана. — Главные мусульманские комментаторы. — Европейские пособия. — Конкорданции. — Специальные словари.

Благочестивый Зейд внес в Коран все записи, какие мог собрать, и не подвергал их критике. Но, как известно, Мохаммед часто свои приказания отменял, ссылаясь на то, что Бог посылает ему некоторые откровения лишь на время (XVI, 103; II, 100 и пр.); отсюда в Коране Зейда явилось много правил взаимно противоречивых — между прочим, по таким, например, существенным пунктам, как отношения мусульман к язычникам и иноверцам: в Мекке говорилось одно, в Медине — другое, более строгое. Кроме того, Мохаммед предупредил (III, 5), что некоторые суры нельзя понимать буквально: они имеют аллегорический, сокровенный

смысл. Далее, сжатая, отрывочная форма Корана была вполне понятна только современникам Пророка, хорошо знавшим каждое событие, на которое Коран делал намек; но для последующих поколений многие места Корана делались уже непонятными по своей стилизации. Наконец (это уже попозже), с течением времени делалось непонятным точное значение того или иного отдельного слова и выражения, употребленного Пророком. Поэтому рано создалась потребность в комментариях на Коран — комментариях исторических, реальных, богословских, потом — филологических и т. п. Однако комментарии Корана не всегда передают настоящую мысль Пророка: очень часто они ее искажают, и такое искажение датируется от самых старинных времен. Ибн-‘Аббâс, двоюродный брат Мохаммеда (прозванный «аль-Хабр» — «книжник», или «первосвященник»), явился главным источником коранского экзегесиса, хотя казалось бы, что ему трудно было бы помнить про Мохаммеда что-нибудь отчетливо: ведь ибн-‘Аббâсу было всего лет тринадцать или (по Мас‘ûдию) даже десять, когда Мохаммед умер. Быть может, ибн-‘Аббâс многого сам не понимал и лишь потому истолковывал неверно (например, еврейские слова и выражения), но гораздо чаще мы в его объяснениях находим извращения безусловно умышленные, сделанные ради благочестивого обмана или из нежелания признаться в своем неведении по поводу какого-нибудь места в Коране. После него его ученики и другие люди, ссылаясь на предание, в свою очередь неверно истолковывали Коран и, таким образом, извращали его. И у них, как у ибн-‘Аббâса, извращения Корана делались отчасти просто по невежеству, бессознательно, но отчасти и сознательно: нужно было приспособить предписания Мохаммеда, рассчитанные на незатейливую, полукочевую обстановку, к более сложным формам цивилизованной жизни, какой зажил халифат, или желательно было обелить личность Пророка от нападок (а по учению имама Шâфии, ум. 820, сам Пророк разрешил в похвалах ему допускать преувеличения), или нужно было сектантам отыскать

себе поддержку в авторитете Корана; ниже, в том отделе этой главы, где говорится о сонне, читатель найдет по вопросу о достоверности хадисов достаточные сообщения.

От первых двух столетий хижры у нас нет ни одного полного комментария, но есть разные частичные объяснения богословского и филологического характера. Существующие своды комментариев имеются у нас только с III века хижры. Из комментаторов, которые признаны за правых, главные:

- 1) *Тâбарий* (838—923); он же известный историк. Его огромный «Тâфсîр», объединивший все, что было сделано до него, был оттеснен на задний план позднейшими комментариями, и только в нынешнем 1902 году в Каире приступили к его напечатанию по рукописи Хедивской публичной библиотеки. Пока что вышло 11 томов, а всех будет 30.
- 2) *Замâхшарий* (1074—1143). Его «Кяшшâф» издан был сперва в Калькутте, 1854—1861: *The Qoran with the Commentary of the Imam Aboo al-Qasim Mahmood al-Zamakhshari, Entitled “The Kashshâf ‘an-Haqâiq al-Tanzîl”* (— «Раскрыватель истин откровения»), ed. by W. Nassau Lees and Mawlawis Khadim Hosain and ‘Abd al-Hajj, prof. in the Calcutta-Madrassa; другие издания — в Каире 1307, 1308 (с толкованиями ‘Алия Джорджâния). На «Кяшшâф» было составлено множество дополнительных толкований, и немало из них даже напечатано, но всюду в них сделаны подправки в правотверном духе, потому что сам Замахшарий был богослов свободомыслящий, «мотазилит»; его комментарий начинался словами: «Хвала Богу, который создал Коран», а теперь в издаваемых текстах «Кяшшâфа» мы читаем: «Хвала Богу, который ниспослал Коран».
- 3) *Бейдâвий* (ум. 1286). У мусульман его комментарий, в свою очередь вызвавший на себя множество других

комментариев, считается за наилучший и почти за святой. Он отличается, действительно, сжатостью и в то же время затрагивает много предметов: история, лексикография, грамматика, диалектика, варианты чтения — все в нем затронуто; но вместе с тем он очень неточен и ни одной области, которой он касается, он не исчерпывает вполне достаточно. (Из Замахшария он берет так много, что Хаджи-Хальфа считает его комментарий просто за обработку или за эскиз из труда Замахшария.) Лучшее научное издание Бейдавийского комментария дал Флейшер (Лейпциг, 1846—1848); к нему указатель В. Фелля — Лейпциг, 1878. Из восточных изданий отметим булакское 1282—1283 годов и каирское 1303 года; обыкновенно он издается с разъяснениями других богословов. Франц. пер. комментария на 2-ю суру — С. де Саси в его *Anthologie Grammaticale arabe*, Париж, 1827; англ. пер. комм. на 3-ю суру — D. S. Margoliouth, *Chrestomathia Baidawiana, the commentary of el-Baidawi on sura III, transl. and explain.*, Лондон, 1894.

- 4) *Джелаледдин Соютий* (1445—1505). По коранской экзегетике он написал много сочинений, из которых важнейшие — *Тафсир* и *Иткân*. Первое называется «*Тафсир-аль-Джялалейн*» — «Комментарий обоих *Джелалейн*», потому что начато было *Джелаледином* Махаллем (1389—1459) и закончено его учеником *Дж. Соютием* в 1465 году; печ. изд. — Бомбей, 1869; Лакно, 1869; Калькутта, 1257; Булак, 1280; Каир, 1305, 1308, 1313; Дели, 1884 (на полях каирского издания издано и другое сочинение Соютия — *لباب القول في اسباب النزول*). Второе сочинение: «*аль-Иткân фи 'олюм аль-Qorân*» — «Точное исследование коранских наук» не есть комментарий в прямом смысле, но вообще энциклопедия сведений по Корану. Этот всесторонний «*Иткân*» издан стараниями Шпренгера в Калькутте (1852—1854) под

заглавием *Soyûty's Itqân, or the Exegetic Sciences of the Qorân*, ed. by Mowlawies Basheer-ood-deen and Noor-ool-Haqq, with an analysis by Dr. A. Sprenger (в серии *Bibliotheca Indica*). Каир-ское издание — 1278—1279, 1306. Ученый-энциклопедист Соютий, чрезвычайно умный филолог, оказывается одним из толковейших изъяснителей Корана, хотя, конечно, и он, как богослов, не мог избежать известного влияния общепринятых воззрений.

Кроме комментариев этих четырех ученых есть и другие, но здесь нет возможности перечислять их все¹. Назову как очень полезные:

- а) *الكشف والبيان* историка и филолога Ахмада Та'лябия Нишапурского († 1036); по мнению Шпренгера (*Das L. d. M.*, III, с. CXIX), это — вообще наилучший из всех известных комментариев на Коран (не изд., но рукописей много);
- б) *معالم التنزيل* Хосейна Багавия († 1122); он основан на Та'лябии, но делает большие уклонения в пользу установившихся богословских взглядов (литографиров. в Бомбее, 1269);
- в) *مفاتيح الغيب* или *التفسير الكبير* энциклопедиста Фахреддина Разия (— Рейского, 1149—1209; напеч. в Булаке, 1289; Каире, 1307—1309; Константинополе, 1307). Из более поздних комментаторов стоит упомянуть разве Хаккы-Эфендия (Константинополь, 1306, 4 т., 3400 с.).

¹ Перечни имен комментаторов и заглавия их трудов могут составить очень толстую книгу. Один из лучших обзоров в этой области — вышеназванного энциклопедиста Соютия: *طبقات المفسرين* («Разряды изъяснителей»), изданный в Лейдене, 1839, с лат. переводом: *Sojuthii liber de interpretibus Korani*, edidit A. Meursinge. В библиографии Хаджи-Хальфы см. отдел *علم التفسير* по константинопольскому изд., I, 297—317.

Многое можно поставить в укор коранским истолкователям в смысле научности, тем не менее европейская наука должна быть им благодарна: без их помощи многое в Коране осталось бы навек для нас непонятным. Но, с другой стороны, не надо забывать, что очень часто истинный смысл Корана бывает яснее непредубежденному глазу европейского арабиста, чем самим мусульманам, которые стеснены предрассудками, усвоенными с детства. Что касается толкований шиитских, то, хоть они на образ мыслей шиитов имели огромное влияние, в них совсем нет научности и они полны нелепостей и лжи. Так, общепринятый у шиитов (см., например: техранское изд. 1245 года хижры) Алий-ибн-Ибрахим Тусский (XI век) относит к числу «монах-фыхов» (лицемеров) Абу-Бекра и Омара; по поводу слов Бога о Коране (II, 1) «в этой книге руководство для вас» сделано замечание, что под «этой книгой» надо разуместь Алия, и т. п.

Основательного европейского комментария, который был бы составлен систематически и европейски-научно и резюмировал бы результаты ученых исследований, до сих пор нет. Но европейским пособием в деле истолкования Корана (конечно, сверх переводов и общеизвестных вышеназванных сочинений по истории Корана — Вейля, Шпренгера, Мьюра, Нёльдеке) может служить:

Jules de Beaume, Le Koran analysé d'après la traduction de M. Kazimirsky (Париж, 1878). Здесь Коран распределен по содержанию: по поводу каждого вопроса, богословского ли, юридического ли и т. п., приводятся все места из Корана, какие касаются этого вопроса.

Конкорданции

Конкорданции — алфавитный словарь всех слов и форм, встречающихся в св. книге, с отметкой, где именно встречается данное слово в данной форме. Самые удобные составлены Г. Флюгелем, *Concordantiae Corani arabicae, ad literarum ordinem et verborum radicem* (Лейпциг, 1842, новое издание 1898). Гораздо затруднительнее пользоваться нечетким изда-

нием *Казембека*, *Concordance complète du Coran* (СПб., 1859). См. еще *Noodjoom-ool Foorkan; an Arabic Index to the Koran* (Калькутта, 1811).

Специальные словари

J. Penrice, A Dictionary of the Koran (Лондон, 1873).

F. Dieterici, Arabisch-deutsches Wörterbuch zum Koran und „Thier und Mensch“ (Лейпциг, 1881).

C. A. Nallino, Небольшой арабско-латинский глоссарий в его *Chrestomathia Corani arabica* (Лейпциг, 1893), снабженный филологическими разъяснениями.

E. Kurz, Specialwörterbuch zum Qorân. Probeheft, enthaltend die Buchstaben, als Manuscript gedruckt. Берн, 1898, с. II + 20.

[*Готтвальдт*], Опыт арабско-русского словаря на Коран, семь моаллакат и стихотворения Имрулькейса (Казань, 1863). Оттиск из Ученых записок Императорского Казанского университета за 1861 год, 507 с.

В. Гиргас, Словарь к арабской хрестоматии и Корану (Казань, 1881, 915 с.). Готовится новое издание.

Кроме того, см. вышеуказанные (на с. 188, сноска 4) труды *Френкеля*, *Дворжака* и *Ch. Torrey*, *The Commercial Theological Terms in the Coran* (Лейден, 1892). *Х. Хиршфельд* (*H. Hirschfeld*, автор *Jüdische Elemente im Koran*, Берлин, 1878) дал также *Beiträge zur Erklärung des Korans* (Лейпциг, 1886). *S. Sycz*, *Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran* (Франкфурт-на-М., 1903, 64 с.).



Рукописи и издания арабского текста Корана и переводы на другие языки

А. Е. Крымского

В силу благоговейного отношения мусульман к рукописям Корана вполне естественно, что до наших времен сохранились чрезвычайно старинные списки или отрывки священной книги: есть такие, которые с полной достоверностью можно отнести к I—II векам хиджры. У Нёльдеке в *Geschichte des Qorâns* рассмотрены пять древнейших известных ему списков: мединский (это самый древний), дамаский, басрийский, куфийский и меккский. То в том, то в другом месте мусульманского мира показывали (в Египте, Марокко, Тивериаде и пр.) да и теперь показывают экземпляры, представляющие собой будто бы Османов оригинал. Так, один такой старинный экземпляр с подписью: «писан 'Осмâном, сыном 'Аффâна» находится теперь в Лондоне в библиотеке India Office. В Петербургской Императорской публичной библиотеке с 1869 года находится захваченный фон Кауфманом в Туркестане, в самаркандской мечети Ходжи-Ахрара, список Корана с пятнами, которые русскими мусульманами считаются за пятна крови 'Осмâна, потому что, по их преданию, именно эту рукопись прижимал к груди халиф, когда его убивали¹; мусульманские богомольцы являются в библиотеку на поклонение этому экземпляру; по исследованию А. Шебунина², петербургская рукопись относится ко II веку хиджры. Она

¹ Но ведь и в Каир, по словам Макризия (خطط, Булак, 1270, т. II, с. 254—255), тоже был привезен экземпляр с предполагаемыми следами крови 'Осмâна и помещен в мечеть 'Амра. Также с пятнами в Антартусе, Кордове и пр. — как упомянуто уже выше.

² Записки Вост. отд. Имп. русск. археол. общ., т. VI (1891), с. 69—133. Там изданы и снимки с этой рукописи.

очень напоминает собой старейший из каирских списков, который помещен в большом коранохранительном зале Хедивской публичной библиотеки¹ и тоже подробно исследован А. Шебуниным²; возможно, что это так называемый Коран Асмы, присланный в Каир Хажжакъжем ок. 76 года хиджры (— 698)³; во всяком случае, не позже 1-й половины II века хиджры. В вышеназванной лондонской библиотеке India Office есть Коран, писанный будто бы рукой халифа Алия. Все это — очевидные подделки, хотя и очень старинные.

Печатное критическое европейское издание — Г. Флюгеля, под латинским заглавием *Coranus arabice*. Вышло оно в Лейпциге, 1834, и затем, пересмотренное Редслобом, повторено было много раз, например в 1837, 1855, 1858, 1867 годах; особенно удачно — парижское 1880 года, Лейпциг, 1881, 1883, 1893. Не нужно, однако, думать, что в стереотипном издании Флюгеля совсем нет опечаток. Под опечатками надо разумеать, конечно, не сохранение таких начертаний, как رحمت (вместо орфографически установленного رحمة, сура II, стих 215) или عيسى ابن مريم (вместо, ابن без 1, сура II, 81), которые могут иметь свое законное объяснение; более сбивчивая опечатка — это, например, بالوالدين (сура II, 77) с окончанием не ...ейни, а ...ейна, которое для двойственного числа не слишком обычно (ср. «Альфийе» ибн-Малика, стих 40, и толкования комментаторов); прямая опечатка — в суре CV, стих 4, с огласовкой би *hadjâратин* вместо би *hyjâратин* (с кясрой). Мусульманских изданий печатных и литографированных — нескончаемое множество, но в смысле четкости и удобства пользования все они значительно уступают Флюгелевским. Первая попытка европейцев (Паганини) издать Коран (в Венеции, в начале XVI века) была неудачна: Папа велел сжечь из-

¹ Этот зал сплошь занят древними рукописными коранами, собранными из различных мечетей.

² Зап. Вост. отд., т. XIV (1902), с. 119—154 (со снимками).

³ Макризий, там же.

дание, так что не осталось ни одного экземпляра и даже год издания неизвестен в точности¹. Только в конце XVII века, когда Коран стал уже известен благодаря переводам, последовало два издания арабского текста: А. Гинкельмана (Гамбург, 1694) и Л. Мараччи (Падуа, 1698, при латинском переводе и опровержении). В этом отношении полную противоположность представляет петербургское издание прошлого века, сделанное на счет Екатерины II, которая желала проявить свою всеобщую веротерпимость. Это — большой том в 477 страниц (да еще, кроме того, есть при нем указатели); он сопровождается примечаниями и филологическими пояснениями мульты Османа Исмаила, который по поручению императрицы заведовал изданием; год не поставлен, но известно, что это был 1787-й. То же издание было без изменений повторено в Петербурге в 1790, 1793, 1796, 1798 годах и в Казани в 1803 (5 маленьких томов), 1809 и 1839 годах. Другое казанское издание — 2 т., 1817, 4⁰, без примечаний (перепечатано там же, 1821, 1843) и еще одно — 6 томов, in 12⁰, 1819. В настоящее время наиболее распространены в России, как дешевые по цене, современные казанские издания большого формата in 4⁰ в одном томе. Но гораздо изящнее и, пожалуй, четче исполнены бахчисарайские, вышедшие из типографии татарско-русской газеты «Терджуман» («Переводчик») И. Гаспринского; надо только выбирать больший формат (in 8⁰, в 1 руб.), а не более обычный миниатюрный (в 30 к.), который плохо читается невооруженным глазом.

¹ Об этом есть особые латинские диссертации *Людвига* (Альтдорф, 1703), *Шюцляйна* (там же, 1704) и *де Росси*, *De Corano arabico Venetiis Paganini typis impresso sub sec. XVI* (Парма, 1806). См.: *Zenker*, *Bibliotheca Orientalis*, т. II (Лейпциг, 1801), № 1090 сл. Библиографические сведения, собранные Тенцелем в *Monatliche Unterredungen*, 1692, с. 917, — *В. Шовен*, *Etude sur la vie et les travaux de N. Clénard*, 143. О том, что папское сожжение первого издания Корана не есть басня, распущенная немцами, ср. у меня в «Очерках из истории ориенталистики в XVI в.» (М., 1903), с. 13, сноска 16 (с. 212 «Древностей восточных», 1903, т. II, вып. 2).

Предлагаю небольшой исторический экскурс о старейших европейских переводах Корана — следовательно, из области литературы рукописного периода.

Европейские переводы Корана стали впервые изготовляться только с XII столетия, т. е. после начала Крестовых походов в Азии и удачной борьбы христианских королевств с ослабшими маврами-альхоравидами в Испании. До тех же пор, несмотря на то что люди, знавшие арабский язык, оказывались часто если не во всей Европе, то по крайней мере в Византии, Италии, южнобережной Франции и Испании¹, мысль о том, чтобы перевести на христианский язык религиозную книгу грозных и сильных врагов Христа и дать ее в руки всем желающим, очевидно, внушала христианам суеверный ужас и казалась чем-то дьявольским; удивляться силе этого средневекового воззрения мы не можем, если вспомним, что даже в XVII веке ужас к напечатанию или переводу Корана разделялся еще очень многими, и не только католиками², но и протестантами: представлялось, что за всякое содействие популяризации Корана Бог накажет преждевременной смертью³; к тому же и свою христианскую Библию католицизм разрешал читать далеко не каждому католику. Поэтому о содержании Корана и о религии мусульман (все равно как о Талмуде и религии евреев) в Европе за весь долгий период от VII до XII века ходили самые ложные выдумки, самые страшные и недостойные басни⁴, и только после начала Крестовых походов, незадолго до

¹ Альваро Кордовский в IX веке жалуется на то, что испанские христиане лучше знают литературный арабский язык, чем латинский. См. мои «Очерки из истории ориенталистики», с. 208—209 (9—10, отг.).

² Ср. опровержения, которые должен был развивать по этому поводу *Мараччи* в своем предисловии к переводу Корана, 1698.

³ Ср. об этом суеверии *Tentzel*, *Monatliche Unterredungen*, 1692, с. 917 и след. Выписка из Тенцеля переиздана у *Шовена* в *Etudes sur la vie et les travaux de Nicolas Clénard* (Брюссель, 1900), с. 143—145.

⁴ Только Византийская церковь несколько лучше знала ислам и имела против него (со времен Иоанна Дамаскина, VIII век) свою полемику.

половины XII века, *Петр Достопочтенный*, аббат Ключийского монастыря (друг известного затем проповедника второго Крестового похода Бернарда Клервальского) пришел к очень либеральному для тех времен заключению, что не мешает познакомиться с подлинной религией сарацинов и обнажить против нее бескровный, духовный меч доказательств, в то время как рыцари-крестоносцы будут поражать сарацинов кровопролитным мечом вещественным¹. Побывавши по делам своей общины в Испании (1141—1143), Петр Ключийский нашел там трех случайных (не так уж частых в то время в Испании) знатоков арабского языка, и они в 1143 году изготовили для него латинский перевод Корана; главным переводчиком был обиспанившийся англичанин (*Angligena*) Роберт Ретинский, будущий пампелунский архидиакон².

скую литературу, основанную на знакомстве с предметом. См. библиограф. указания у меня в «Оч. из ист. ориент.», с. 201 и 211 (2 и 12, отт).

¹ Мысль либеральная, потому что сами крестоносцы считали более целесообразным истреблять мусульман (как и вообще еретиков), чем думать о их обращении. Ср. слова Dom-Rivet в *Histoire litt. de la France*, т. IX, с. 17; он же говорит, что до конца XII века ему известны только три лица, которые своим пребыванием на Востоке воспользовались для изучения арабского языка: Вильгельм Тирский, Филипп епископ Триполийский и англичанин Аделард из Bath'a (*Hist. litt. de la Fr.*, т. IX, с. 153), — до того был тогда мал научный интерес к Востоку.

² Петр Достопочтенный, родившийся в 1094 году, был аббатом Ключийского аббатства в 1122—1156 годах. Хотя он, к негодованию Бернарда Клервальского, дал у себя убежище Абеяру, тем не менее всю свою жизнь посвятил борьбе с ересями и сектами, в особенности с исламом, о котором Европа до тех пор ничего почти правильного не знала и смешивала с грубейшим многобожным язычеством, поклонением луне, Аполлону и пр. (ср. «Песнь о Роланде»), да кроме того приписывала всевозможные преступные доктрины, как, например, человеческие жертвоприношения. Между 1141 и 1143 годами Петр Ключийский по делам своей общины побывал в Испании и решил здесь узнать при помощи переводов религию мусульман из самих ее источников. Христиане же в то время восприняли: северная часть Испании, от Толедо до Эбро, как раз тогда все больше и больше ускользала из-под власти мавров (последних ослабевших Альморавидов), а король-

batallador Альфонс I Арагонский, отнявший Сарагосу (1118), делал набеги в Андалусию до самой Гранады; ему подражал Альфонс VII Леон-Кастильский (1133). В числе жителей отвоеванной и теперь вассальной Сарагосы особенно много было людей, знавших и арабский язык и испанский; но литературного знания, которое позволило бы им быть переводчиками Корана или других арабских книг, у них не было. Наконец после поисков Петру Ключийскому удалось найти где-то у Эбро («circa Hiberum», как пишет он в своей *Epistol'e* к Бернарду Клервальскому) двух подходящих людей, родом не испанцев; они занимались преимущественно арабской астрономией, но, по упорному настоянию Петра Ключийского, согласились сделать ему письменный латинский перевод Корана и еще двух арабских сочинений — «Жития Пророка» и «Прения между мусульманином и христианином». Датирован их перевод 1143 годом. Где он был изготовлен, я не могу себе выяснить — не то в Толедо, не то (если «circa Hiberum») в Сарагосе (вассальной тогда королю Кастильскому). Эти два переводчика были англичанин Роберт Ретинский (*Robertus Retenensis*), вскоре сделанный архидиаконом Пампелунской церкви, и Герман Далматский (*Hermanus Dalmata*), к ним был приглашен еще третий переводчик, некий *magister Petrus Toletanus*, который понимал арабскую книжную речь хорошо, но в латинском хромал («lingua latina non ei adeo familiaris vel nota erat, ut arabica», пишет про него Петр Ключийский Бернарду), а потом на помощь магистру Петру Толедскому Петр Ключийский дал своего собственного секретаря («*notarium nostrum*»), монаха француза Петра из Пуатье. Так как под переводом Корана (он напечатан в 1543 году Библиандром в Базеле) подписано в качестве переводчика имя только Роберта («*Illustri gloriosoque viro Petro Cluniacensi Abbate praecipiente, suus Angligena Robertus Retenensis librum istum transtulit, anno Domini MCXLIII*»), то очень вероятно, что двум прочим переводчикам принадлежит работа над латинской передачей «Жития Пророка» и «Прения», а Коран переведен одним или почти одним Робертом Ретинским. По-видимому, у переводчиков не было никаких пособий в виде комментариев, и оттого этот латинский перевод Корана, представленный ими Петру Ключийскому, оказался очень ошибочным и неверным, так что и Петр Ключийский, и последующие обвинители ислама, пользовавшиеся трудом Роберта, не могли все-таки иметь правильного понятия об исламе. Петр Ключийский, ознакомившись с исламом по предложенному искаженному и непонятному переводу Корана и двух других книг, составил полемическое сочинение *Contra sectam sive haeresin Saracenorum*, которое пользовалось в течение Средних веков и в начале новых самым широким распространением. Большая часть последующих вздорных и странных европейских представлений о Мохаммеде и

В XIII веке Альфонс X приказал перевести «всю ересь мавров»¹, своих враждебных соседей, оттесненных тогда испанцами уже на крайний юг полуострова. Судя по громким словам «всю ересь» (они принадлежат ведь современнику), мы могли бы думать, что переведен был не только Коран, но и Сонна; однако некоторые сопоставления² позволяют нам заключить, что речь идет о переводе только Корана, да и то неполном³. В конце того же XIII века о новом латинском переводе Корана стал думать доминиканский монах-тосканец Риккольдо из Монте-ди-Кроче⁴. Он долго жил на мусульманском Востоке, между прочим, и в том «славном сарацинском городе» (Каире), «где у сарацинов существуют величайшие и обширнейшие знания»⁵, хорошо изучил арабский язык и мог наслаж-

исламе имеет своим источником не столько ключинский перевод, сколько именно эту чуждую книгу Петра — чуждую несмотря на благие намерения автора (изд. в 189 томе Патрологии *Миня*). О Петре Достопочтенном и истории этого первого европейского перевода Корана см. сведения: 1) в предисловии к *базельскому* изданию 1543 и 1550 годов (там же очень важная *Epistola Domini Petri abbatis ad Dominum Bernhardum Claraevallis abbatem, de translatione sua, qua fecit transferri ex arabico in latinum sectam sive haeresim Saracenorum*); 2) Статья *Мопери* Pierre de Clugny в его Dictionnaire (есть изд. Амстердам, 1702. 1740; Париж, 1759); 3) *Hist. litt. de France*, т. IX; 4) *Шнурпер*, Bibliogr. ar., с. 421—423; 5) вкратце — у М. Девика в его статье по поводу одного неизданного перевода Корана XVII века, в Journ. Asiat., 1883, I, с. 368—375.

¹ Fizo trasladar toda la secte de los Mores. См. *Bibl. de autores españoles*, т. II, с. VI, примеч.

² См. у М. Штейншнейдера, с. 591 и 972, § 2, в его Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters.

³ Ср. В. Шовен, Etude sur la vie et les travaux de N. Clénard, с. 130, сноска.

⁴ Richard de Montecroix, как его называют французы; Richardus — на латинский лад.

⁵ Под «inclutam Saracenorum urbem Babylona, ubi maxima et universalis studia apud eos existunt» я понимаю Каир, в противность Девика (Journ. As., 1883, I, 378), который под Вавилоном разумеет Багдад. Едва ли приложимо к разоренному и обнищавшему тогда Багдаду замечание, что там maxima et universalis studia existunt.

даться его стилистическими красотами; однако, приступивши к переводу Корана, он почувствовал отвращение к его «богохульствам», бросил начатую работу и вместо латинского перевода Корана ограничился составлением обличения на Коран¹, которое он написал уже и не по-латыни, а по-итальянски (это был век Данта); но с итальянского языка было переведено на латинский, с латинского на греческий, с греческого опять на латинский, и в таком виде Риккольдово Confutatio legis latae Saracenae a maledicto Mahumeto сделалось общеизвестным². Страшно порицая и проклиная Мохаммеда³ и грозя содержание книги «этого диавольского первенца Сатаны», Риккольдо в то же время прямо восхваляет в Коране высокие литературные достоинства, в чем он, однако, как раз усматривает доказательство небоговдохновенного происхождения этой книги⁴. В

¹ Вот его собственные, очень характерные слова по этому поводу: «Ego igitur, in ordine Praedicatorum minimus. . . consideravi vias meas et pedes meos in testimonia Dei converti. Unde cum transivissem multa maria et loca deserta et inclutam saracenorum urbem Babylona deprehendens, ubi maxima et universalis studia apud eos existunt; illicque literas et arabicam linguam similiter discens, diligentissimeque et continue cum magistris apud eos disputans, inagis magisque deprehendi praedictae legis perversionem. Etiam hanc in latinam linguam transferre incipiens, tot inveni fabulas, simul et mendacia, et blasphemias, et continuam per omnia fabulationem, ut tristitia plenus essem. Decreviceque idcirco scribere quasdam epistolas de tantis blasphemias, ad triumphantem Ecclesiam» (*Confutatio*, л. 124). Чтение «tristitia» (в предпоследней строке, вместо имеющегося в тексте «justitia») я принимаю вместе с Девиком (Journ. As., 1883, I, 379).

² С этого латинского перевода Лютер издал свой немецкий (напеч. в Виттенберге, 1542).

³ Мохаммед, которого Риккольдо озабочился даже в заглавии назвать «maledictus», в другом месте аттестуется им как diabolicus primogenitus satanae, in libidinem proclivis et ex fraude machinamentis deditus» (Journ. Asiat., 1883, I, 379).

⁴ Nominum ordo illic grammaticae et rhythmicae optimus est; fere enim totus liber metricus et rhythmicus est; unde et valde gloriantur Saraceni, in sic pulchro et ornato arabicae locutionis modo; et ex his argumentantur verum prophetam fuisse Mahometum. Non enim sic ornate scivisset loqui



конце все того же XIII века многочисленные цитаты из Корана были переведены с арабского на «*lengua lemosina*» в обличительном сочинении *Impugnacion de la secta Mahometana* хан-энского епископа — св. Педро Паскуаля, родом валенсийского «мосараба»¹, в детстве которого (он род. в 1227 году) его родина Валенсия принадлежала более десяти лет еще маврам; погиб он в 1300 году, отправившись проповедовать христианство и опровергать «*las contradicciones y falsetades del Alcoran*» в мусульманскую Гранаду². Сочинение его более известно не в валенсийском подлиннике³, а в варварском латинском переводе, который потом был и напечатан⁴.

В XIV веке переводов не было. Казалось, естественно было бы ждать, что вместо плохого клонийского перевода Корана будет дан хороший новый — ученым и миссионером Раймундом Люллием, известным пропагандистом основания миссионерских школ в Европе для изучения арабского (равно как еврейского и аравейского языков; ср. особенно декреты о школах Венского собора 1311 года)⁵; понимая, что обличать надо

homo omnino idiota. Sed... non consuevit Deus loqui in mundo vel cum prophetis per versus vel rhythmos. Sic igitur manifestum, quod lex haec non est a Deo, quae nullum habet ordinem nisi solum rhythmicum et grammaticum, qui Deo non congruit» (*Confutatio*, л. 162 = Journ. As., 1883, I, 379—380).

¹ Мосарабами испанцы называли арабизованных христиан. «*Mozarabes*» — испанская переделка арабского причастия «мостариб» («обарабившийся»).

² Его биография, с обзором литературной деятельности, составлена Винсентом Хименом (*Vincente Ximeno*) в его *Escritores del reyno de Valencia*. т. I (Валенсия, 1747, in folio).

³ Речь валенсийская отступает от обыкновенной испанской и имеет значительную близость к южно-французской провансальской.

⁴ *Sancti Petri Paschasii martyris, Giennensis episcopi ordinis Beatae Mariae de Mercede Redemptionis captivorum, opera* (Madrid, 1676, in. f.).

⁵ О Раймунде Люлли я писал в «Очерках из истории ориенталистики XVI в.», с. 212 (с. 13, отт.). Кроме того, см. у Девики в Journ. As., 1883, I, 381—383. Из довольно обильной литературы о Раймунде Люлли укажем



не призрак, созданный фантазией какого-нибудь обличителя, а само подлинное мусульманство, с которым надо для этого хорошо ознакомиться, Раймунд Люллий (он родом с острова Майорки) изучил арабский язык от одного купленного невольника, потом много ездил по Палестине, Египту и Северной Африке (он и погиб, вновь отправившись в 1315 году на миссионерскую проповедь в Тунисе) и писал сочинения, направленные против ислама и Корана, прямо даже на языке арабском, не только на латинском. Однако перевода Корана он не дал, если не считать известных цитат, переведенных случайно, поскольку это было необходимо в обличительных целях, и мы видим, что родившийся в конце XIV века полемист *картезианец* Дионисий Риккельский (1394—1471), составляя пятитомное опровержение на Коран и ислам¹ и не зная сам арабского языка, продолжает держаться старого, неудачного клонийского перевода Роберта Ретинского².

Между тем XV век — век, вообще ознаменовавшийся в Европе подъемом научного духа и завершившийся Возрождением наук и искусств, — оказался переводами Корана просто богат. Можно назвать целых четыре:

1) перевод Иоанна Сеговийского³;

еще Ренана («Оч. из ист. ориент.», с. 202 = 3, отт.), особенно статью в XXIX томе *Histoire littéraire de la France*.

¹ Оно потом было напечатано в Кёльне, 1532. *D. Dionysii Carthusiani contra Alcoranum et sectam Machometicam libri quinque*.

² По этому латинскому переводу, сделанному Робертом, как сказано, для Петра Клонийского, Дионисий последовательно рассматривает весь Коран, одну суру (азоага) за другой, причем те стихи, которые наводят его на опровержение, он выписывает из клонийского перевода целиком. Эти его выписки представляют иногда более предпочтительное чтение, чем печатный текст клонийского перевода, изданный, впрочем (Базель, 1543), по списку довольно старому: 1437 года.

³ *Paulus Colomesius, Italia et Hispania orientalis*, с. 216; *Notices et extraits des manuscrits*, т. IX, I, с. 110. О судьбе арабского языка в тогдашней Сеговии см. у меня, «Оч. из ист. ориент.», с. 209 (= 10, отт.).



- 2) 1432 года, священника венецианского консульства в Дамаске — перевод, который был этим священником сделан с арабского языка на латинский по просьбе одного бургундского путешественника¹ и о существовании которого мы знаем потому, что он, говорят, послужил основой для политического трактата *Adversus Alcoranum* Жана Жермена из Ключни, епископа Неверского, впоследствии Шалонского (ум. 1460)²;
- 3) неполный перевод Раймонда из Монкады³ и
- 4) самый интересный перевод: выкреста-факыха⁴ ибн-Абдаллаха Валенсийского, который в крещении (1487) получил христианское имя *Хуан Андрес*, наделен был вместо своего прежнего мусульманского духовного звания званием католического священника, немало содействовал обращению в христианство многих мусульман Гранады, только что покоренной Фердинандом Католиком, и затем направил свою миссионерскую деятельность на Арагонию; здесь-то, уже после смерти своей покровительницы королевы Изабеллы (1504), он, поощряемый барселонским епископом, который был также арагонским инквизитором, занялся переводом Корана и всех семи сводов Сонны⁵ на простонародный арагонский язык⁶.

¹ См. *Journ. Asiat.*, 1883, I, 383, прим. 2. Этот бургундский путешественник назывался Бертрандон де ла Брокьер (de la Brosquière).

² Упомянутый консульский священник перевел Бертрандону на латинский язык кроме Корана еще житие Мохаммеда. Оба перевода представлены были бургундскому герцогу Филиппу Доброму, а тот и вручил их епископу Жану Жермену.

³ М. Штейншнейдер, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, с. 986.

⁴ Т. е. мусульманского богослова-законоведа. См. у нас «Историю мусульманства», 280.

⁵ См. «Ист. мус.», I, 229—237.

⁶ См. статью Девика в *Journ. As.*, 1883, I, 385—387; у Бейля статья *Jean Andrea*; *Химено*, *Escritores del reyno de Valencia*, т. I, 76; *Notices et extraits*, т. IX, I, 109—110.

Куда девался перевод этого выкреста-факыха, одинакового специалиста в богословии и мусульманском и христианском, не известно¹, но что он действительно существовал, видно из небольшого антимусульманского полемического трактата того же Хуана Андреса *Confusion de la secta Mahometana*² и еще из других указаний³. Недурное представление об арагонском переводе Хуана Андреса мы можем, впрочем, составить и по тем цитатам, которые им приводятся в его *Confusion*. Цитаты эти замечательны в том отношении, что в них Коран рядом с арагонским переводом цитируется и по-арабски, но только в латино-французско-испанской транскрипции; по ней мы можем судить, каким произношением читался Коран в мечетях у испанских арабов конца XV и начала XVI века⁴. О стиле, языке и других

¹ Девик (loc. cit. 387) напрасно искал его по описаниям рукописных книгохранилищ Испании.

² *Confusion* напечатана по-арагонски в Севилье в 1537 году; по Брюне первое издание было в 1515 году в Валенсии. Более известен итальянский перевод (из которого ниже даны будут выписки): *Opera chiamata Confusione della setta Machumetana, composta in lingua spagnola per Giovan Andrea, già Moro et Alfacqui della città de Sciativia* (он был родом из валенсийского города Хативы), *hora per la Divina bonta Christiano e sacerdote*. Tradotta in italiano per Domenico de Gaztelu, segretario del illustrissimo signor Don Lope de Soria, imbasciador Cesareo apresso la illustrissima Signoria di Venetia. Stampata ne la città di Seviglia ne li anni del nostro S. MDXL (=1540), il mese de Agosto. С итальянского сделан французский перевод Гюи Ле Февром де ла Бодри (Guy Le Fèvre de la Boderie), напеч. в Париже, 1574.

³ *Тенцель*, *Monatliche Unterredungen*, 1692, с. 917 и след. — Шовен, *Etude sur la vie et les travaux de N. Clénard*, 143.

⁴ Напомним, что по испанскому произношению *z* читается близко к русскому «с» (или «θ»); *s* имеет (в известных говорах) шипящий характер (т. е. вроде «ш»; а в Валенсии, сколько мне известно, *s* звучит прямо как «ш»); *se* и *si* читаются как «сэ, си» (или «θе, θи»). Буква *j* для выражения звука шипящего заимствована, очевидно, из французской азбуки и обозначает, следовательно, скорее «ж», чем «дж»; *ge* и *gi* читаются также на фран-

литературных достоинствах Корана Хуан Андрес высказывает очень низкое мнение¹.

С XVI века в Европе везде распространилось книгопечатание, и потому мы можем уже почти не касаться тех переводов Корана, которые известны только в рукописи и остались неизданными². Печатание, однако, совершилось не без препятствий. Папская власть, которая — мы это выше уже видели (с. 201) — потребовала сожжения арабского текста Корана, изданного в начале XVI века Паганини, так же враждебно отнеслась и к печатанию переводов. Первым печатным переводом Корана оказался известный уже нам старинный клонийский; его издал в Швейцарии Теод. Бухманн (или, как он себя называл по тогдашней моде, Библиандр) в Базеле 1543 года.

Переводы. У мусульман считается не очень правоверным делом переводить Коран с арабского на другие языки. Они,

иузский, а не на испанский лад. Как по французскому, так и по испанскому произношению начертание que и qui читается «ке» и «ки»; несомненно, что в qua и в qui надо видеть также только «ка» и «ку» (не «кwa» и «кqu»). Что арабское الوادى الكبير передавалось у испанцев через gu, это все знают даже из географии (Guadalquivir). Интересно, что произношение долгого «â» за «э», теперь иногда избегаемое в арабских мечетях (под турецким влиянием), воспроизводится Хуаном Андресом очень последовательно через «е»; только тогда, когда присутствием соседнего мягкого l или i обеспечивается суженное произношение буквы «а», он решается писать не е, но просто а (ciabaque, lalihe), да и то не всегда (fi cemeu). Буква m (а не n) в quiamum и basaram очень похожа на опечатку издателей, а не на архаизм; впрочем, тут могла действовать аналогия местоимений هم и كم, произносимых в живой речи и с «н», и с «м» (гораздо чаще «кон» и «hon», чем «ком» и «hom»).

¹ Opera chiamata Confusion, с. 5.

² Случайно лишь будут упомянуты: рукописный латинский перевод миссионера-силезца Доминика Германа, оконченный не позже 1665 года; интересный старинный рукописный испанский перевод 1609 года и очень важный в научном отношении, но все еще не изданный немецкий перевод покойного Флейшера.

желая дать издание, которое было бы понятно и людям, не знающим арабского языка, прибегают к разным ухищрениям. В Крыму у татар, например, бывает в ходу арабский текст с турецкими комментариями, которые в сущности вполне заменяют собой перевод. Еще чаще мусульмане издают (литографией) арабский текст, где под каждым мало-мальски непонятным арабским словом помещен мелкими буквами точный его перевод на язык издателя; таков персидский перевод, изданный в Техране в 1259 году хижры и др., Калькутте, 1831 и т. п.; урдусский, изд. в Лакно, 1296 (1879), индийский (Хугли, 1829, 1832 и др.) и индустанийский (Калькутта, 1837, 2 т.), китайский (Пао минг ченг кинг (Кантон)) и пр.

В Европе печатный (латинский) перевод Корана впервые был издан Т. Библиандром в Швейцарии, в Базеле, 1543 (повторен 1550); этот перевод, или — скорес — пересказ, изготовленный еще четыре века назад в обличительных целях усердием Петра, аббата Клонийского, был теперь снабжен предисловиями Лютера, Меланхтона и др.¹ Издание это подверг-

¹ Вот заглавие этого перевода по экземпляру библиотеки Лазаревского Института восточных языков: Machumetis Saracenorum principis, ejusque successorum vitae, ac doctrina ipseque Alcoran, quo velut authentico legum divinarum codice Agareni et Turcae alique Christo adversantes populi reguntur; quae ante annos CCCC vir multis nominibus, divi quoque Bernardi testimonio, clarissimus D. Petrus abbas Cluniacensis per viros eruditos, ad fidei Christianae ac sanctae matris Ecclesiae propugnationem, ex arabica lingua in latinam transferri curavit (все это помещено в 1-м томе). His adjunctae sunt Confutationes multorum, et quidem probatissimorum auctorum, Arabum, Graecorum et Latinorum, unâ cum Philippi Melancthonis praemonitione; quibus velut instructissima fidei catholicae propugnatorum acie, perversa dogmata et tota superstitio Machumetica profligantur. (Эти опровержения — Николая Кузанского и др. — образуют 2-й том.) Adjunctae sunt etiam Turcarum qui non tam sectatores Machumeticae vaesaniae, quam vindices et propugnatores, nominisque christiani acerrimos hostes aliquot jam seculis praestiterunt, res gestae

лось папской проскрипции — быть может, однако, не столько за сам перевод Корана, сколько за протестантские предисловия и заметки, направленные против католицизма и Папы (см. «Очерки из истории ориенталистики», с. 218, прим. 27). Однако проскрипции также подвергся вскоре последовавший итальянский перевод *Андрея Арривабене*¹ *L'Alcorano di Masometto* (Венеция, 1547), который, впрочем, был сделан с Библиандровского еретического латинского издания². Но и потом, даже более ста лет спустя, когда распространился еще один новый, вполне католический печатный перевод дю Рие, собор римских цензоров при Папе Александре VII (1655—1667) наложил для католиков формальное запрещение на всякое издание или перевод Корана³; вероятно, поэтому остался навсегда неизданным латинский перевод миссионера-

maxime memorabiles, a DCCC annis (под турками понимаются вообще мусульмане) ad nostra usque tempora. (Эта история мусульман, гораздо более объективная, чем *Confutationes* 2-го тома, составляет собой 3-й том.) Haec omnia in unum volumen redacta sunt opera et studio Theodori Bibliandri, ecclesiae Tigurinae ministri, qui collatis etiam exemplaribus latinis et arabicis Alcorani textum emendavit et marginibus apposuit Annotationes, quibus doctrinae Machumeticae absurditas, contradictiones, origines errorum, divinaeque scripturae depravationes atque alia id genus indicantur. Quae quidem in lucem edidit ad gloriam Domini Jesu Christi et multiplicem Ecclesiae utilitatem adversus Satanam principem tenebrarum ejusque nuncium Antichristum 1543). Место издания не отмечено. Т. I, 28 с. (с разной нумерацией) + 230 (Коран) + 9 (ненумер.); т. II: 8 (с разн. нум.) + 178; т. III, 163 с. Предисловие Лютера имеется при 1-м и 3-м томе.

¹ См. мои «Очерки из истории ориенталистики» с. 212, примеч. 16. С этого итальянского — немецкий перевод *Соломона Швейгера*, *Der Türken Alkoran, Religion und Aberglauben* (Нюрнберг, 1616, 1623). По немецкому переводу Б. А. Берентсма издал свой перевод голландский (Гамбург, 1641).

² *Шнурпер*, *Bibliogr. ar.*, с. 425—426; *Сильв. де Саси*, *Notices et extraits*, т. IX, I, с. 103—109; *Фрейтаг*, *Analecta*, с. 17—18.

³ См. об этом ясное указание *Мараччи* в предисловии к его переводу Корана. *Praefatio ad lectorem*, с. 3, по изданию 1698 года.

силезца *Доминика Германа*, сделанный с арабского в Эскуриа-ле около 1665 года по папскому же поручению¹. Только в 1698 году в Падуе, уже с благословения Папы, был напечатан латинский перевод *Мараччи* (с текстом и опровержением), озаглавленный *Refutatio Alcorani, in qua ad Mahumetanicae superstitionis radicem securis apponitur et Mahumetus ipse gladio suo jugulatur*². С него сделана немецкая переделка Д. Нерпета *Neu eröffnete Mohammetanische Moschea* (Нюрнберг, 1703), а переиздание латинского перевода *Мараччи* (с араб. текстом) сделал Х. Рейнецциус в Лейпциге в 1721 году. После того на латинский язык была сделана еще масса других переводов отдельных сур; они перечислены у *Zenker'a* в 1-й части его *Bibl. orient.* (Лейпциг, 1846). Упомянутый латинский перевод *Мараччи* отличается толковостью, да сверх того имеет при себе в каждом сколько-нибудь затруднительном случае выдержки из арабских комментаторов (*Замахшария*, *Бейдâвия*, *Соютия* и др.), и эти выдержки тоже сопровождаются латинским переводом. Труд *Мараччи* до сих пор не потерял своей цены.

Существует рукопись 1609 года испанского перевода, писанного арабскими буквами. Отрывок из нее издал *Bresnier* в своем *Cours d'arabe*, с. 632—633 (Алжир, 1855); рукопись продавалась в 1891 году у парижского издателя и антиквара *Мезоннева* (*Maisonneuve*), см. его каталог № 4 арабских книг и рукописей для продажи (1891 г. за № 4338).

¹ Этот рукописный перевод послужил темой для очень полезной статьи *Марселя Девики*, *Une traduction inédite du Coran* — в *Journ. Asiat.*, 1883, I, с. 343—406; см. *Sincerus*, *Nachrichten von lauter alten und raren Büchern* (1733), т. II, с. 227—231; *Schnurrer*, *Bibl. ar.*, с. 427—428; *V. Chauvin*, *Clénart*, с. 143—144.

² У *Ценкера* (I, № 1361), как и у *Вейля* (то же и в рус. пер. *Малова*, с. 217) и у др., дано другое заглавие: *Alcorani textus universus* и т. д. Но я привел заглавие по подлинному экземпляру 1-го издания, которое имеется в моей библиотеке.

Французские:

- а) Старейший, не чуждый обличительных целей *Андре дю Риэ*, *L'Alcoran de Mahomet, traduit d'arabe* (через турецкое посредство) en françois par le Sieur du Ryer, Sieur de la garde Malezair (Париж, 1647). Он переиздавался много раз позже: 1649, 1651, 1672¹; Гаага, 1683, 1685; Париж, 1723, 1746; Женева, 1751; Амстердам, 1770, 1775; вероятно, есть еще и другие его издания. С перевода дю Риэ производились переводы на другие европейские языки: английский (Лондон, 1649, 1688), голландский — Глаземакера (Амстердам, 1658, 1696; Роттердам, 1698; 7-е изд. Лейден, 1734), с голландского на немецкий — Ланге (Гамбург). С дю Риэ имеются и русские переводы Постникова (1716) и Веревкина (1791). Но в сущности дю Риэ дал скорее переложение, чем перевод, и Мараччи верно заметил: *Non raro auctor caespitat vel hallucinatur; credo, quia Arabicae ipse linguae ignarus interpretes non ita peritos, vel fidos invenit*².
- б) Его поэтому вытеснил перевод *Савари*, *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés* (следовательно, благоприятных для Мохаммеда) par M. Savary, 2 т., Париж, 1783; Амстердам, 1786; Париж, ап VII (1798); его переиздал, пересмотревши, Гарсен де Тасси (Париж, 1829, 1836).
- в) В 1840 году новый, теперь наиболее популярный, перевод был сделан *М. Казимирским*; он часто переиздается

¹ В Москве второе парижское издание («suivant la copie imprimée par le Sieur du Ryer») имеется у председателя Нумизматического общества Ф. И. Прова, третье — у меня.

² *Refutatio Alcorani*, с. 7 (предисловие).

(1841, 1852 и т. д., 1898)¹ и переводится, в свою очередь, на другие языки (на русский — Николаевым, 1864 и т. д., 1901).

Немецкие, как указано выше, сперва переводились с итальянского Арривабене (Нюрнберг, 1616, 1623), французского дю Риэ через голландский (Гамбург), латинского Мараччи (Нюрнберг, 1703) и, кроме того, — с английского, по Сэлю, Арнольдом (Лемго, 1746); с арабского подлинника — Ф. Мегерлин, *Die türkische Bibel* (Франкфурт, 1772); Fr.-Eb. Boysen (Галле, 1773, 1775 и, с поправками С. Валя, 1828); Августин, *Der kleine Koran* (извлечения, Вейсенф., 1798); И. фон Гаммер (Hammer) — извлечения (Вена, 1810) и последние 40 сур (Вена, 1811, 1816). До недавних времен известнейшим немецким переводом был А. Ульмана (Ullmann, Крефельд, 1840 и много раз позже, 9-е изд., Лейпциг, 1897) — но он не во всем удовлетворителен. Переводы с рифмами: прекрасный метрический — Фридриха Рюккерт (Франкфурт, 1888, избранные суры) и прозаический — М. Кламрота (Klamroth), *Die Fünfzig ältesten Suren* (Гамбург, 1890): там суры расположены по времени их составления (которое, впрочем, определяется переводчиком некритически), и каждой суре предпослано коротенькое введение, объясняющее, при каких обстоятельствах она была дана. Рифмованный перевод Кламрота много уступает Рюккертскому. В 1901 году (без даты) в серии Рекламовского издательства классиков (№ 4206—4210) напечатан прозаический перевод М. Хеннинга (того же, кто перевел «1001 ночь»); в общем это перевод очень полезный и гораздо лучше Ульмановского; но, к сожалению, чрезмер-

¹ На изд. 1898 года см. мою рецензию в «Этнографическом обозрении», 1898, кн. XL—XLI, с. 354—355. Добавлю, что не понимаю, на каком основании это издание 1898 года титулуется «entièremment revue et corrigée»; просмотревши его очень внимательно, я не нахожу в нем ни единой поправки сравнительно с предыдущими изданиями.

ная буквальность и отсутствие пояснительных вставок сплошь да рядом затемняют собой смысл. В рукописи существует перевод известного «шейха ориенталистов» Флейшера, но по непонятным причинам перевод его до сих пор не нашел издателя.

Английские: с французского дю Рие (чтобы «to look into the Turkish vanities»), Лондон, 1649 и 1688. Старейший с подлинника перевод Джорджа Селя (Sale, Лондон, 1734, 1764, 1801, 1824, 1836, 1896). Переводу Селя предпослано объяснительное введение о «лжепророке» Мохаммеде и об исламе, а сзади приложены обширные комментарии; для своего времени и перевод, и введение, и комментарии были очень хороши, хотя в большинстве случаев они не самостоятельны, а заимствованы у Мараччи¹; труд Селя переводился на другие языки, в том числе на русский (Колмаковым, 1792, 2 т.), и имел немалое влияние на распространение в обществе тех или других воззрений на ислам. В нынешнем веке — перевод Э. Лэна (Lane), Selections (Лондон, 1843; нов. изд., просмотренное Стэнли Лэн-Пулем, 1879), Родвелля (Лондон, 1861, 1876 — в хронологическом порядке сур), Э. Памера (Palmer, Оксфорд, 1880, 2 т., в серии Sacred Books of the East). Английские переводы лучше прочих.

Голландские переводы (если не считать с итальянского через немецкий, 1641, и с французского, 1658 и сл.) — S. Keyzer (Гарлем, 1860, 1879) и L. S. A. Tollens (Батавия, 1859); к Толленсу — Concordantie Мартенса (Батавия, 1883).

Первым переводом Корана на русский язык является редачайшая книга «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий, переведенный с французского языка на российский» (СПб.,

¹ Изд. 1896 года, обработанное пастором Э. Уэрри (Wherry), снабжено множеством новых дополнений и потому озаглавлено A Comprehensive Commentary on the Quran, comprising Sale's Translation and Preliminary Discourse, with Additional Notes and Emendations Together with a Complete Index, Лондон, 1896, 4 т. (1-е изд. 1882—1886).

1716)¹. Перевод этот с французского перевода дю Рие был сделан по приказанию Петра Великого П. Постниковым. Другой русский перевод из дю Рие — М. Веревкина, «Книга Ал-Коран аравлянина Магомета, который в шестом (sic) столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих, перев. с аравского Андрея дю-Рюэра де ла Гард Малезера, перев. с франц. М. Веревкина» (СПб., 1790—1791, 2 т.). Почти одновременно Алексеем Колмаковым был сделан двухтомный перевод с английского Селя (СПб., 1792), «Аль Коран Магомедов, переведенный с арабского языка на английский, с приобщением к каждой главе на все темные места изъяснительных и исторических примечаний, выбранных из самых достовернейших историков и арабских толкователей ал Корана Георгием Сейлем² и с присовокуплением обстоятельного и подробного описания жизни лжепророка Магомеда, сочиненного славным доктором Придо». В 1864 году (Москва) Николаев дал перевод с французского перевода Казимирского; перевод Николаева наиболее популярен в России (еще издания: 1876, 1880; новейшее изд. Ключкина в Москве, 1901). С арабского оригинала был исполнен перевод А. Казембеком (1859), не имевший, к сожалению, распространения и составляющий библиографическую редкость; мне его никогда не приходилось видеть³. Другой перевод с араб-

¹ О нем статья Я. Березина-Ширяева в «Библиографических записках», 1892, № 1. Обстоятельные, но ошибочные сведения — у П. Пекарского в «Наука и литература в России при Петре Великом», СПб., 1862, т. II, с. 370 и 582—584; т. I, с. 248.

² Пекарский (т. II, с. 370), называя переводчика Калмыковым, а его английский оригинал — переводом из дю Рие, ясно обнаруживает, что он Колмаковского перевода и в руках не держал.

³ Узнал я о его существовании только из примечания, внесенного редакцией Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона (вероятно, С. А. Венгеровым) в мою статью «Коран». Нигде большие я о нем сведения не встре-

ского — Гордея Саблукова (Казань, 1879, 2-е изд., 1896). Саблуков старается быть мертвенно-буквальным, так что во многих местах и понять его нельзя, если не смотреть одновременно в арабский оригинал¹; кроме того, в переводе Саблукова есть изрядное количество несомненных ошибок. Мой русский перевод старейших сур издан студентами покамест лишь литографически: «Лекции по Корану», М., 1902.



Б) СОННА (предание)

Если главным правилом веры и поведения мусульман является Коран, то второе место принадлежит преданию, или *сонне*¹. Одного Корана оказалось недостаточно, так как восточные народы от основателя религии ждут не

чал. В списке трудов Казембека, который составлен проф. Н. Веселовским (Энциклопедический словарь, полудом XXV, с. 925), перевод этот тоже не значится.

¹ Так, переводчик «Эволюции собственности» Летурно хотел было цитировать Коран не по Казимирскому, но по Саблукову, однако не мог ничего в нем понять и заметил (с. 222): «В переводе г. Саблукова мы находим места совершенно непонятные, даже просто бессмысленные».

² Слово «сонне» (иначе «сунне», «сюнне»), собственно, означает вообще «обычай», а у мусульман специальное — обычай, или *usus*, установившийся в мусульманской общине по отношению к какому-либо религиозному или юридическому моменту. Но чаще всего термин «сонне» является у мусульман синонимом термина «хадис» (букв. «рассказ»), т. е. предание о Мохаммеде, о его поступках и изречениях. Подробнее об этом будет сказано ниже.

только разрешения религиозных вопросов¹: они требуют также, чтобы он установил для них и государственный строй, и право, и порядок обыденной жизни — до мельчайших подробностей, они от него требуют, чтобы он предписал, как им надо одеваться, как причесывать бороду, как есть и пить. Так как в Коране нет ответа на все это², то мусульмане обратились к преданию о словах и действиях самого Пророка³. — Р. Д.



I

История сонны

А. Е. Крымского

Еще до ислама каждое арабское племя хранило свою «сонну», т. е. свои нравы и обычаи или свои традиции, которые были унаследованы данным племенем от его дедов и согласно которым племя продолжало поступать.

¹ Т. е. догматических и этических.

² Коран ведь даже догматическую сторону религии не вполне ясно формулирует (это мы увидим во второй части «Истории мусульманства»), а всех мельчайших запросов жизни, конечно, обнять не может.

³ Правда, сам Мохаммед считал себя обыкновенным человеком и признавал непогрешимость только за божественным откровением (Кораном), но так как он имел частые общения с духом Божиим, то для верующих естественно было заключить, что и все личные действия и мнения Пророка заслуживают подражания, заслуживают того, чтобы сделаться «сонною», законным обычаем.

Мохаммед своим учением ввел в арабскую жизнь много новшеств; многие обычаи («соннан»), которые раньше считались дозволительными и порядочными, были Мохаммедом объявлены за недозволенные, и потому после его смерти те арабы, которые искренно в него уверовали и хотели жить в его духе, не раз по поводу какого-нибудь сомнительного житейского случая должны были задавать себе вопрос: «А позволяет ли это исламская традиция, исламская сонна?» Являлась, таким образом, потребность навести справку, не известен ли кому-нибудь в мусульманской общине «хадис», т. е. рассказ или предание о Мохаммеде, которое указывало бы, как он сам поступал или как советовал поступать в данном житейском случае. Равным образом новый мусульманин, встречая в Коране какое-нибудь не совсем для него понятное откровение Божие, должен был интересоваться, не сохранился ли у кого-нибудь и на этот счет «хадис» («рассказ»), выясняющий, как сам Мохаммед толковал это откровение. Необходимость знакомиться с такими хадисами, уясняющими «сонну» («обычай») самого Пророка, почувствовалась благочестивыми людьми отчасти тотчас же после смерти Мохаммеда, но еще более — со времен Османа и Алиа, когда в государстве взяли верх люди прежних языческих воззрений, а в исламе возникли резкие секты (хариджиты, шииты, кадариты), и притом ислам уже успел распространиться среди многих новопокоренных народов: в Сирии, Египте, Персии и т. д. Кто же мог дать нужные справки? Естественнее всего, родные, друзья и сподвижники Мохаммеда: «сахâбы», продолжавшие жить преимущественно в Медине, например Аиша с ее дочерями (как 'Орва, ибн-Мас'уд и др.), большой приятель покойного Пророка Абу-Хорейра (ум. 677), Омар и особенно его сын 'Абдаллах ибн-'Омар, зять Мохаммеда 'Алий, секретарь Пророка Зейд и многие другие, а в их числе пресловутый

толкователь Корана, отъявленный лгун¹ ибн-'Аббâс, двоюродный брат покойного Пророка, имевший в год смерти Пророка всего лет 13 (или даже 10) и тем не менее основавший целую школу хранителей преданий и коранского толкования². По-видимому, надо было бы ждать, что упорядочение и контроль такого важного дела, как ведение хадисов и выработка государственных норм, возьмут в свое ведение официальные преемники Мохаммеда и официальные главы ислама — халифы. Однако оказалось не так: сонна развилась вне участия правительства и при его антипатии. Дело в том, что еще при халифе Османе (644—656) ближайшие сподвижники Пророка были оттеснены от правления, и в государстве получили преобладание богатые и знатные корейшитские роды, которые еще так недавно боролись против Мохаммеда; хоть поневоле они и подчинились ему, но не питали ни малейшей симпатии к его учению. После кратковременного царствования Алиа (656—661) эти приверженцы старого языческого духа и староарабских порядков очутились в лице омейядов на халифском престоле (661—750), и у них не было ни интереса, ни малейшей охоты устраивать халифат в духе чисто мусульманском, вникать — из своей дамасской дали — в мединские традиции («сонну») искренних «сахâбов» Пророка и, тем более, придавать этой «сонне» официальную, законодательную силу.

¹ Слова Шпренгера в Journal of the Asiatic Society of Bengal, XXV, 72.

² Среди его учеников выделялся, например, Иkrima († 106 г. хиджры), важный источник преданий, обвиняемый, однако, во лжи (см. ибн-Котейба, изд. Вюст., с. 224); другой интересный представитель школы ибн-'Аббâса — Абу-Сâлых со своим учеником аль-Кяльбием († 146 г. хиджры), носящим персидское прозвище «лгун». Известно, что хадисы, исходящие от разных учеников ибн-'Аббâса и снабженные ссылкой на его имя, часто противоречат друг другу.

Однако сахâбы, совершенно оттесненные правительством, а иногда даже преследуемые, не соглашались мириться со своим приниженным положением. Открыто бороться с правительством у них не оказалось сил (в военной борьбе с омейядами как Медина, так и занятая правоверами Мекка жестоко поплатились и потерпели разорение), но они устроили пассивную оппозицию и, не обращая внимания на фактическое состояние дел халифата, занялись в своей отдаленной Медине (меньше — в других местах) выработкой теоретического идеала, по какому *должно было бы* устроиться правоверное мусульманское государство, если б оно пожелало соблюдать традиции («сонну») самого Пророка. Выработка такого идеала доставляла правоверам утешение среди безотрадной для них действительности: ведь была надежда, что если их мединская сонна найдет себе много приверженцев в халифате, то, пожалуй, будет свергнута ненавистная династия нечестивых омейядов или, по крайней мере, принуждена будет действовать в духе Пророка и его сонны. Не удивительно, что при таких условиях набожные люди могли с совершенно спокойной совестью сами сочинять всевозможнейшие хадисы о словах и действиях Пророка: раз хадис составлен, по их мнению, вполне в духе заповедей Апостола Божия и полагает, хотя бы теоретическую, преграду господствующему нечестию, то что за беда, если он вымыслен? Во все времена и у всех народов таким рассуждением оправдывался так называемый «благочестивый обман» (*piâ fraud*), и сахâбы лишь несколько больше злоупотребили им. Что сахâбы давали сообщения не только истинные, но и сознательно вымышленные, это видно просто уже из чудесных, физически невозможных подробностей, сообщаемых ими (например, тем же Абу-Хорейрою о чудесах, которые якобы в его присутствии совершил Мохаммед); да кроме того, у нас есть на этот счет достаточные исторические показания¹.

¹ Есть у Мюслима (изд. 1265, Калькутта, I, 12) характерный хадис по поводу *piâ fraud*: «Нам не приходилось видеть, чтобы благочестивые люди

Слушатели сахâбов, или «таъбии» (у одного Абу-Хорейры их было до 800), ученики слушателей и т. д., и арабы, и люди разных национальностей, под конец даже преимущественно персы, продолжали хранить усвоенные хадисы. Инородцы, в противоположность природным арабам, и особенно персы, живо испытывали потребность в том, чтобы догматы новоусвоенной ими религии представить себе в стройных, систематических формулах и поточнее определить практические, житейские предписания Корана; для них предписания коранские часто ведь являлись сбивчивыми недомолвками, потому что возникли в совершенно чуждой для них, варварской или полуварварской арабской обстановке. Поэтому они, храня хадисы сахâбов, в свою очередь изобретали еще новые, с виду тоже благочестивые, но далеко не всегда соответствовавшие целям сахâбов: просто они вызывались потребностью, иногда сознательной, а чаще просто бессознательной — несколько примирить грубоватую догматику Корана с более тонкими и более философскими доктринами прежней религии новообращенных, покоренных народов и приноровить предписания полукочевого, первобытного ислама к нормам вполне развитой, цивилизованной жизни; конечно, преданий этого второго рода было покамест *меньше*, чем преданий арабско-сахабских, содержащих протест против нечестивых омейядских порядков. Хранились предания профессиональными передатчиками (мôхаддисами, или хоффâзами), очень часто самозванными, никем не призванными и всегда бесконтрольными, и сообщались устно; для авторитетности текста («матн») каждого предания должен был сопровождаться «иснадом» (букв. «опорой»), т. е. цепью имен передатчиков:

агли в чем-нибудь больше, чем в составлении преданий». Имам Шâфии (ум. 820) прямо признал, что обман, содействующий славе и росту ислама, нравственно дозволителен — см. у меня выше, с. 194.

«Это я слышал от такого-то, а тот от такого-то и т. д., а последний — от такого-то сахаба»¹, и хадис без иснада считался не имеющим законной силы. С течением времени иснад делался длиннее и труднее для устного запоминания, так что в конце I века хижры при изучении хадисов допускались записи; из таких записей разного содержания, сгруппированных возле имени одного какого-нибудь последнего передатчика (это так называемые «миснады») или касающихся одного какого-нибудь пункта, слагались целые тетради, чуждые, однако, научной систематизации или критики².

При господстве династии Омейядов вся эта богословско-юридическая работа носила по необходимости лишь любительский, вовсе не практический характер. Только один раз за короткое царствование омейяда Омара II (717—720), который воспитался в Медине в духе сонны, она получила официальное покровительство; не побоявшись внести дезорганизацию в систему омейядского правления, Омар II по вступлении своем на престол стал заботиться, чтобы халифату был возвращен его духовный характер и чтобы выработанная оппозиционным мединским духовенством сонна была проведена в реальную жизнь. Ввиду огромной важности хадисов он, по-видимому, задумал свести их в один свод и как-нибудь упорядочить их³. Однако кратковременное царствование помешало ему что-

¹ قال لي فلان عن فلان عن فلان عن [أبي هريرة] قال.

² Если не считать так называемого арда («сопоставление», «сличение»). Ард заключался в том, что для проверки тетрадей, списанных слушателями с тетрадей или «лекций» преподавателя, один из слушателей громко прочитывал перед учителем свои записи.

³ Впрочем, Гольдциер (Muh. St., II, 210—211) думает, что сообщения арабских историков (II века хижры) об этом задуманном своде, пожалуй, не больше как выдумка, вызванная набожным желанием пристегнуть как-нибудь имя благочестивого халифа Омара II к такому важному делу, как кодификация хадисов, хотя она была совершена уже после него. Не нахожу оснований разделять сомнения Гольдциера.

либо сделать, а его преемники, хоть и не выказывали уже к сонне такой вражды, как первые представители их династии, тем не менее и забот о ней не проявляли. Задача, намеченная Омаром II, была осуществлена лишь впоследствии, при аббасидах, имамами — отчасти арабами (как Малик), а больше персами, которые, собственно, и создали мусульманскую догматику и юриспруденцию.

Аббасиды для обоснования своих притязаний на халифат должны были выставить то соображение, что они — родственники Пророка (Аббас — дядя Мохаммеда) и верные блюстители религиозных его традиций, попранных безбожными омейядами. Конечно, это могло бы остаться только громкой фразой, если бы аббасиды, возведенные на халифский престол стараниями хорасанских персов, не дали преобладания в своем государстве элементу персидскому, который испытывал неприменную душевную потребность жить интересами веры. С воцарением аббасидов сонна, которая до тех пор во многих местах халифата не только не была признаваема, но не всюду была даже известна, получила теперь официальное признание как приравненное к Корану важное руководящее начало для всех моментов государственной, общественной и частной жизни. После этого разработка ее должна была, разумеется, пойти не только живее, но и глубже, обстоятельнее, подробнее и всестороннее. Если при омейядах сонна, хранимая преимущественно школой мединской, имела главной своей тенденцией скорее общее порицание греховности омейядского строя, чем определение мелких деталей церковного и гражданского права, то теперь надо было подвергнуть точнейшей разработке именно эти детали. Но беда в том, что Коран и собранные мединской школой хадисные материалы оказывались для определения повседневных подробностей недостаточными; на слишком многое в них не было ответа; что ж при таких условиях оставалось аббасидским богословам делать? Одни мусульманские богословы и законоведы находили, что можно довольствоваться Кораном и имеющимся хадисным материалом, а

все прочее выяснять на основании логики, соображения: ведь раз известны многие определенные требования Корана и хадисов, то и все остальные нормы можно из них вывести путем аналогии; так рассуждал Абу-Ханифа и другие ученые-не-арабы, «*أهل الرأي*» или «*أصحاب القياس*», жившие в столице Багдада и вообще в Месопотамии и соседних местах; при этом кое-какие методологические принципы, приемы и отдельные положения они заимствовали из права византийского¹. В противовес «людям аналогии» другие богословы-законоведы (преимущественно из старой, мединской школы) находили, что логическое заключение и аналогия есть принцип довольно опасный; конечно, пока выводы по аналогии будут строиться такими правоверными людьми, как Абу-Ханифа, эти выводы будут соответствовать истинной сонне и смеют считаться закономерными, но в общем самый-то принцип аналогии неудобен потому, что открывает широкий простор субъективизму исследователя: окажется исследователь не совсем правоверен — он построит на основании субъективной аналогии выводы прямо еретические; поэтому лучше, чтобы всякое законоположение, не предусмотренное Кораном, опиралось на точный хадис. Но ведь сказано, что для многих случаев нет соответствующего хадиса! Как же тут быть? Благочестивый обман не чувствовал себя беспомощным, и хранители преданий, чтобы заткнуть рот «людям аналогии» в их полемике с «людьми хадиса», бесцеремонно фабриковали всевозможные новые хадисы, соответствовавшие всесторонним потребностям времени и восходившие по своим иснадам якобы к самому Мохаммеду. Кроме того, было выдвинуто соображение, что мно-

¹ Господствовавшего среди сирских христиан. Об этом вопросе есть отдельная работа Гольдциэра, которая, однако, написана на малодоступном языке венгерском (Будапешт, 1884) и которую он упоминает в своих *Muhamm. Studien*, II, 75; там же, на с. 75. Гольдциэр перечисляет то, что написано по этому вопросу на языках европейских. Ср. мнение Броккелмана, *Gesch. d. ar. Litt.*, I, 168.

гие нужные, но до сих пор еще неизвестные обществу хадисы можно будет разыскать, если за ними поехать по всяким закоулкам халифата; такое «хадисоискательство» признано было за богоугодное дело и практиковалось (Бохарием и т. д.) в широких размерах; разумеется, из разных областей получались хадисы направления совершенно разного, потому что потребности и настроение разных областей и, следовательно, фабрикация хадисов не везде были одинаковы. В результате полемики «людей аналогии» и «людей хадиса» оказалось, что за короткое время, через какие-нибудь полтора-два столетия от хижры, мусульманский мир успел наполниться необъятной массой преданий; они сплошь да рядом противоречили духу самого Корана, противоречили одно другому и в то же время претендовали на *законодательность* в области существеннейших пунктов мусульманского вероучения, в области самых важных юридических отношений и т. д. Все-таки польза от собирания этого хаотически-противоречивого материала оказалась та, что в конце концов из него удалось выработать сонну приблизительно однородную, пригодную для целого мусульманского мира. Рассмотрим главные канонические и притом уже систематические сборники¹.

- 1) «Торная тропа» (аль-Моватта) *Mālika ibn-Anasa* (715—795), старавшегося быть очень строгим в выборе преданий, считается у мусульман первым по времени каноническим сборником хадисов. В сущности «Торная тропа» не есть сборник преданий о Мохаммеде: это — целый *corpus juris*, далеко не избежавший даже приемов «аналогии» и личного «мнения», источник так называемого маликитского права; но в ней почти при каждой главе сверх выписок из Корана и ука-

¹ Это так называемые «мюснафы». Различные же «мюснафы» (см. с. 226) я оставляю в стороне. Замечу только, что старейшие дошедшие до нас мюснадные сборники выходят к IX (= III) веку; среди них — мюснад имама ибн-Ханбала (ум. 855).

заний на установившуюся мединскую практику приводятся соответствующие юридические хадисы, которые по своим иснадам восходят к людям честным, заслуживающим доверия. Проверять подлинность самих-то иснадов Малик не имел в виду¹.

- 2) Второй по времени (мы бы сказали, первый) и притом знаменитейший канонический сборник хадисов составлен имамом Абу-Абдаллахом аль-Бохари́ем (810—870), т. е. бухарским персом, около 840 года и называется «Сахъхъ» («Истинный»). Это уже сборник исключительно преданий — юридических, обрядовых, исторических, этических, однако систематизированы они по своим главам в том же порядке («очищение», «молитва», «пост» и т. д.), как и сочинения юридические; перед каждой рубрикой есть «таръжаме» = «заглавное введение», «резюмирующее изложение», кратко выясняющее, какую практику можно извлечь из ниже предлагаемого хадисного материала или, если хадисы не совсем согласны, какую практику желательно было бы предпочесть. Зависимость Бохария от системы фыхха доходит до того, что иногда у него попадают только «таръжим», т. е. одни заглавные введения, без соответствующих хадисов, потому что ему не удалось собрать хадисов для данной рубрики¹; отсюда ясно также, что первоначальный остов «Сахъхъа» составляли одни «заглавные введения», в рамки которых затем уже по известному плану и, следовательно, не без тенденции втискивались хадисы. Пожалуй, на первый взгляд читателю «Сахъхъа» может показаться, что в противоположность «людям мнения» (Абу-Ханифу и пр.) Бохари́й хочет

¹ О Малике и о «Торной тропе» см. «Историю мусульманства», II, 37; сделанная там ссылка относится к печатающимся «Источникам для истории Мохаммеда», с. 103 и 131. Гольдциер, Muh. St., II, 213—226.

² Ср.: Тафсир, № 262.

объективно предложить сырые хадисные материалы, из которых юристы уж сами пусть увидят, что говорил Пророк по поводу того или другого пункта; однако возможность присутствия голых «таражим», не оправдываемых хадисами, показывает, что «Сахъхъ» составлялся не так уж объективно¹.

Число преданий, собранных Бохари́ем во время его многолетних странствований по мусульманской Азии, достигало 600 000, но он внес в свой «Сахъхъ» только 7275, признанных им за подлинные. О недостаточности примитивного критерия подлинности у Бохария (такого же критерия, как и у Малика) будет сказано ниже; современная европейская наука видит в громадном большинстве преданий «Сахъхъа» чистейшую подделку².

- 3) Ученик аль-Бохария Мюслим Нишапурский (817—875) из 300 000 собранных им вновь хадисов признал за подлинные 12 000 и составил из них сборник, тоже под заглавием «Сахъхъ». У Мюслима, в сущности, дан такой же материал, как и у Бохария, но извлечен он из

¹ Касталланий поэтому правильно заметил, что фыхх Бохария заключается в его «заглавных введениях». Гольдциер, Muham. Stud. II, 234—235.

² В Европе «Сахъхъ» издал Крель (L. Krehl), Лейден, 1862—1868: Le recueil der traditions musulnians, 3 т. (предания для удобства перенумерованы, что не делается в восточных изданиях); восточ. изд. — Булак, 1280, 1282, 1284, 1289; Каир, 1279, 1305, 1307, 1312, 1314 (вокализов., 9 ч.); Дели, 1270, 1889; Бомбей, 1269 и т. д.; печатные комментарии — «Фатх аль-Бари» ибн-Хаджара († 1449), Булак, 1300—1301; «Омдет аль-қари» Айния, Каир, 1308; Константинополь, 1309—1310; «Иршад ас-сар» Касталлания († 1517), Лакно, 1876; Булак, 1304—1305; Каир, 1307; Дели, 1891; о неизданных рукописных комм. см. у Брокельманна, Gesch. d. ar. Litt., I, 158—160; статья Креля, Ueber den Sahih des Buchari (обзор содержания) — в ZDMG., IV=1850, с. 1—32; Гольдциер, Muhammedanische Studien, т. II, 234—245; Р. Бассе (R. Basset) — в Giornale della Società Asiatica Italiana, X=1897, с. 76—91.

других иснадных источников; а главное отличие — в распределении материала видна более значительная теоретическая самостоятельность, чем у Бохърия, — меньшая зависимость от системы фыхха (юриспруденции); так, у Мюслима нет «таръжим», которые могли бы внушить заранее читателю то или другое направление в духе правоверного фыхха, да и само редактирование хадисов идет не во всем параллельно системе фыхха: иногда те предания, или варианты, которые у Бохърия рассованы по разным главам, сведены у Мюслима в одну главу, чем нарушается параллельность систем фыхха. Бóльшая теоретическая самостоятельность целой Мюслимовой работы видна и из введения, где обстоятельно изложены воззрения Мюслима на занятия преданиями как на особую науку¹.

Сборники Бохърия и Мюслима известны под общим именем «ас-Сахъхъани», т. е. «Оба Сахъха», и пользуются высшей, неоспоримой каноничностью во всем правоверном мусульманском мире (впрочем, можно отметить, что Азия предпочитает Бохърия, а Северная Африка — Мюслима).

Менее авторитетны, но тоже каноничны и тоже имели большое влияние на внутреннее развитие ислама еще четыре сборника преданий, авторы которых (опять-таки персияне) тоже много ездили, подобно Бохърию и Мюслиму, пока собрали свой материал, но составили свои сборники гораздо даже не критичнее.

- 4) «Сонны», в смысле «специально-юридические предания», Абу-Дâуд Сиджистанского (817—888), где за подлинную принимается всякая сонна, если она не от-

¹ Издан «Сахъхъ» Мюслима в Калькутте, 1265, в 2-х т.; печат. комм. «Минхâдж» Нававия († 1278) — Каир, 5 т., 1283, и Дели, 1302; о рукопис. комм. см. Брокк., I, 160—161; Гольдциер, Muh. Stud., II, 245—246.

вергнута всеми авторитетами единогласно; эти «Сонны» составляли обоим «Сахъхам» порядочную конкуренцию до IV века хижры, а затем отступили на задний план. Избранное для них заглавие («Сонны»), а не какое-нибудь другое (например, не «хадисы») должно подчеркивать, что автор, Абу-Дâуд, имел в виду предложить в своем сборнике далеко не всевозможные хадисы (исторические, поучительные, догматические и пр., которыми богаты Бохърий и Мюслим), но лишь исключительно те, которые касаются того или другого обрядового и юридического обычая («сонны» в тесном, основном смысле)¹.

- 5) «аль-Джâми 'аль-Кябûр» (Большой Сборник) Мохаммеда Абу-Исы Тирмизия († 892), ученика Бохърия; Тирмизий включает в свой «Джâми» всякое предание, которым пользовался для аргументации и для оправдания своих решений какой-либо авторитетный законовед, но при этом Тирмизий отмечает, к какому толку принадлежал этот законовед, а также что говорят по данному пункту несогласные законоведы других толков; таким образом, «Джами» Тирмизия — важнейший источник для изучения различий между толками².
- 6) «Сонны» Абу-Абдеррахмâна Несâи (830—914), ученика Абу-Дâуда, — они полны тончайших мелочей и под-

¹ Издания «Сонн» Абу-Дауда — Каир, 1280; Лакно (Лукноу), 1888; Дели, с глоссами, 1890. Гольдциер, Muh. Stud., II, 250—251, 255—256. О прочих сочинениях Абу-Дâуда и о комментариях на его «Сонны» см. Брокк., I, 161.

² Изд. в Дели, 1844—1849; Булак, 1292. Ср.: Гольдциер в ZDMG., т. XXXVIII = 1884, с. 671 и сл.; Muh. Stud., II, 250—254; Брокк., I, 161—162, 518, II, 693 (прочие соч. Тирмизия и комм.). Одно из его сочинений называется «Арбайн» = «40 преданий»; 40 есть наименьшее количество преданий, которое обязан знать всякий мусульманин, и оттого впоследствии накопилась целая куча сочинений под таким заглавием.

робностей, юридических и обрядовых, но особенно обрядовых; например, по поводу каждого незначительного молитвенного слова, жеста и положения приводится ряд изречений, вложенных в уста Пророка. О характере чисто юридической части книги Несаяя можно судить по тому, что, например, в главе о договорах у него сообщаются установленные Пророком образчики векселей, документов для выхода из какого-нибудь коммерческого и т. п. предприятия, бракоразводные грамоты, разные роды отпускных грамот для рабов и т. д. По примеру своего учителя Абу-Даъда Сиджистанского Несайи не любит отвергать подлинность какого-нибудь юридического хадиса: «Я не отвергаю ни одного предания, — говорит он, — раз не все критики его отвергают. Например, если Яхья аль-Каттан считает его недостоверным, а ибн-Махдий — достоверным, то я считаю достоверным, потому что ведь известно, каким строгим богословом был ибн-Махдий»¹.

- 7) «Сонны» Мохаммеда Казвинского, по прозвищу *ибн-Мадже* (824—886), — крайне некритические, принятые без всякого разбора; и это видно было даже верующим мусульманам; они были признаны за канонические только в VI веке хижры, да и то не всеми².

Кроме этих семи (или шести) канонических книг одновременно слагались и отчасти дошли до нас некоторые другие сборники преданий, но им не удалось сделаться общеав-

¹ См. введение Баджма'вия к его извлечению из комм. на Несаяя, Каир, 1299, с. 3; *Гольдциер*, *Muh. Stud.*, II, 250, 252—263; *ZDMG.*, т. I (=1896), с. 112; *Брокк.*, I, 162—163; II, 693. Изд. Несайи—Дели, 1850; Лакно, 1869; Каир, 1312, с комм. Соютия (2 т.) и Каунпор, 1882; из этого комментария извлечение Баджма'вия, Каир, 1299.

² *Гольдциер*, *Muh. Stud.*, II, 262—263; *Брокк.*, I, 163, 518; II, 693. Изд. ибн-Мадже — Дели, 1282, с комм. Соютия; там же, с комм. Фахр-аль-Хасана — 1889. Извлечения Баджма'вия — Каир, 1299.

торитетными¹. А эти семь породили обширнейшую научную литературу, продолжающую развиваться даже теперь; заключается она или в богословском и филологическом толковании собранного материала, или в попытках слить в один свод весь имеющийся материал и обработать по одной системе. Между прочим, Абуль-Хасан Разин аль-'Абдарий († 1139) без комментариев свел — по главам — шесть сборников в один; его работой воспользовался имам Маджд-ед-дин Мобарак *ибн-аль-Асир* (1149—1209), брат известного историка; он расположил хадисный материал в более удобном порядке: юридические предания, касающиеся одного какого-нибудь определенного предмета, не только сведены в особые главы, но снабжены филологическими разъяснениями, да кроме того, эти главы расположены в алфавитном порядке; сборнику предпослано введение, а сзади приложен еще сборник биографических преданий о Пророке и его современниках; труд Маджд-ед-дина ибн-аль-Асира называется: *كتاب جامع الاصول لاحاديث الرسول*². Энциклопедист Соютий († 1505) составил «Сбор Сборников», иначе «Великий Сборник», куда без критики вошел весь материал и из шести канонических книг, и из десяти «мюснадов» (собраний, связанных именем одного какого-нибудь передатчика, каков, например, «Мюснад» ибн-Хаибалы), и разные богословские толкования. Хотя «Великий Сборник» Соютия не каноничен, он в свою очередь вызвал новые обработки³.

Надо заметить, что все эти сонны признаются только правдоверными мусульманами, так называемыми суннитами. У

¹ Важнейший — сборник Абдаллаха Даримия Самаркандского (*Muh. Stud.*, 258—259; *Брокк.*, I, 163—164, литогр. в Каунпоре, 1293). Даримий ум. в 869 году, он был учителем Мюслима, Абу-Даъда и Тирмизия.

² *Брокк.*, I, 357—358.

³ См. перечень у *Брокк.*, II, с. 147—148, № 56. Сам «Великий Сборник» еще не издан печатно; рукописи есть в Берлине и Каире. Из множества комментариев печатно изданы: 1) «ас-Сираж аль-монир» Азизия, Каир, 1271, 1278, 1305 (в 3-х т., с добавочными глоссами Хыфния, ум. 1767, на краях), лит. Каир, 1277; 2) *Монавья* (ум. 1623), Булак, 1286.

шиитов есть свои собственные хадисы, более позднего происхождения и с совершенно яркими подлогами¹; в состав шиитских сборников входят хадисы не только о Мохаммеде, но и об Али и его потомках-имамах, действия и изречения которых считаются у шиитов законодательными. Популярный сборник шиитских преданий «Хеят-эль-Колюб» («Жизнь сердца») издан в 3-х т. в Тегеране, 1260—1267 и др.

История сонны обстоятельно, всесторонне и критически рассмотрена Гольдциэром (Goldziher) в его Muhammedanische Studien, т. II, с. 1—420 (Галле, 1890); на русском языке существует прекрасное изложение этого исследования, данное бароном В. Р. Розеном в VIII томе (1894) «Записок Восточного отделения Императорского русского археологического общества», с. 183—193. Другие работы:

Шпренгер,

- а) Ueber das Traditionswesen bei den Arabern, ZDMG, т. X (1856), с. 1—17;
- б) Notes on Alfred von Kremer's Edition of Waqidy's Campaigns, в Journ. of the As. Soc. of Bengal, т. XXV (1856), с. 53—74, 199—220;
- в) On the Origin of Writing Down Historical Records Among the Musalmans, там же, с. 303—329, 375—381;
- г) глава Die Sunna в Das Leben und die Lehre des Moham-mad, т. III, Берлин, 1869, с. LXXVII—CIV.

В. Мьюр, The Life of Mahomet and History of Islam, Лондон, 1858, предисл. к I тому, с. XXVIII—CV.

Ed. Salesbury, Contributions from Original Sources to Our Knowledge of the Science of Muslim Tradition в Journ. of the American Orient. Soc., VII, 1862, с. 60—142; ср. у Гольдциэра в Zahiriten, с. 22, прим. 1 и т. д.

¹ См. Goldziher, Muh. Stud., II, 111—118.

Альфред фон Кремер, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Вена, 1875, т. I, гл. IX, с. 474—483, 483—489, 489—504.

Т. Хьюз (Th. P. Hughes), A dictionary of Islam, Лондон, 1885 (2-е изд., 1896), статья Tradition, с. 639—646.

К. Броккельманн, Geschichte der arabischen Litteratur (Беймар, 1897—1902); т. I, с. 156—168, 353—372, т. II, 63—78, 146—152, 162—163, 175, 195—196, 245—246, 304—310, 384—387, 403, 411, 416, 430, 459—460, 485 и в сведениях о разных полигисторах и энциклопедистах. Сообщения преимущественно библиографического характера (перечень изданий, рукописей, коммент. и т. п.).

А. Крымский, Сунна — в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, полутом 63 (СПб., 1901). Эта статья предлагается мной теперь здесь, в «Истории мусульманства», в значительно улучшенном и дополненном виде.

Источниками для изучения истории сонны служат труды арабских историков, юридические сочинения (в том числе ханбалита ибн-Джаузия, XII век, врага и изобличителя хадисов), сами сборники хадисов (Тирмизий — важнее других) и комментарии к ним, а кроме того, специальные биографические словари, как ибн-Халликаяна (ум. 1282), Нававия (ум. 1278), ибн-Нажжара (ум. 1245), «Табаqât ал-хоффâз» Дахабия (ум. 1348) с Соютием (ум. 1505) и пр., да и более старые¹. — А. Крымский.



¹ Ср. мои «Источники для истории Мохаммеда», с. 110—111 и след.; Брокк., I, 167, № 19.

II

Насколько подлинно мусульманское предание?

Р. Дози¹

Можно допустить, что некоторые решения Мохаммеда были записаны даже при его жизни; но главным образом они сохранялись путем устной передачи. Обычай записывать их сделался всеобщим только в начале II века хиджры, а вскоре затем стали собирать предания в особые сборники. Приходится пожалеть, что этого не сделали раньше. Какой-нибудь сборник, составленный во времена омейядов, которые в деле религии отличались равнодушием, оказался бы, вероятно, довольно мало поддельным. Но беда в том, что первые сборники относятся к эпохе уже аббасидов, а те, просто даже для достижения престола, пользовались подложными или вымышленными преданиями. Ведь если в те времена кто-нибудь желал защитить какую-либо религиозную или политическую систему, то ничего не было легче, как сослаться на предание собственной фабрикации. Крайние пределы, которых достигло это злоупотребление, известны нам по сообщению самих же мусульманских составителей сборников. Так, Бохари, объездивший много областей с целью собрать предания, заявляет, что из 600 000 сообщений, им слышанных, всего 7275 оказалось подлинных. В свой большой сборник он внес одни последние; но то критическое правило, которому следовал он и его подражатели для суждения о подлинности или поддельности предания, не удовлетворительно. Они обращали внимание на признак чисто внешний. Всякое предание состоит ведь из двух частей: сперва идет «опора» или «ссылка», т. е. перечисление имен лиц, от которых предание происходит, а

¹ Хотя эта статья Дози успела теперь кое в чем ярко устареть, однако ее сохраняю из уважения к авторитету великого арабиста.

затем следует изложение самого предания. Мусульмане обращают внимание только на ссылку: раз предание исходит от кого-нибудь из сподвижников самого Пророка и длинный ряд тех лиц, которые последовательно передали друг другу это предание, заслуживает доверия, то такое предание надо признать¹. Конечно, никак нельзя отвергать подобного критерия; ведь и мы в наши времена также должны обращать самое полное внимание на имена и на характер тех лиц, которые приводятся в ссылке; так мы и делаем — и многие лица, которые мусульманами были включены в число вполне достойных веры, признаны европейской критикой за лжецов; этим самым она создала себе прочное основание для решения вопросов о достоверности мусульманского предания; все же этого одного критерия не достаточно: следует не ограничиваться внешними признаками, а проверять внутренний смысл, содержание предания, разобрать, правдоподобно ли оно, согласно ли оно с другими достоверными сообщениями² — одним словом, надо определить его внутреннюю очевидность. Мусульманские составители сборников так далеко не шли, да и не могли идти, не переставая быть мусульманами, не переносясь из области веры в область науки. Нам приходится даже испытывать странное впечатление, когда мы видим, что англичанин, сам весь пропитанный догматической узкостью, которая свойственна его народу, желал бы, чтобы старинные мусульмане, разбираясь в хадисах, держались научных, самостоятельных приемов³. Наоборот, мы должны прямо признать, что нет никакой другой религии, которая, едва дошедши до третьего века своего существования, уж подвергала бы основы, на которых она зиждется, такому строгому исследованию, какое

¹ Впервые выставил этот критерий Шо'ба (ум. 778), ему последовал Малик (ум. 795) и т. д.; прежде же даже этого критерия не было. См. мои «Источники для истории Мохаммеда», с. 130—131.

² Т. е. совпадает ли оно с Кораном и с проверенными показаниями истории.

³ Намек на Мьюра и на его предисловие к The Life of Mahomet.

проявилось у мусульман; это исследование можно назвать строгим несмотря на неполную удовлетворительность его основного правила; прибавим, что мусульманские богословы II и III веков хижры пользовались такой свободой исследования, какая в наш век не предоставлена хотя бы тем же английским богословам в их богословской области, и что сверх того они трудились искренно и честно, совсем не стараясь представить Мохаммеда идеалом. Наоборот, они нам показывают Мохаммеда таким, каким он был в действительности: со всеми его слабостями и недостатками; они без околичностей знакомят нас с тем, что думали и говорили про Мохаммеда его противники; они не обходят молчанием даже тех горьких насмешек, в которых подчас содержится столько поразительных истин; таковы, например, слова одного из жителей Таифа: «Раз Аллах действительно захотел послать Пророка, так неужели он не мог найти кого-нибудь получше тебя?» Конечно, быть может, это только мое личное мнение, но я всегда удивляюсь не тому, что в предании попадаются места поддельные (понятно, что дело не могло обойтись без этого), но тому, что в мусульманском предании есть так много частей подлинных (по мнению самой строгой критики, целая половина Бохариевского сборника заслуживает такого названия)¹ и что в этих неподдельных частях оказывается столько вещей, которые должны бы оскорбить чувство искренно верующего.



¹ Так оптимистически можно было писать сорок лет назад. Теперь Гольдциер, исследовавши хадисы, приходит к печальному выводу, что всецело подавляющая большая часть хадисов не имеет отношения к основателю ислама, а есть продукт религиозного исторического и общественного развития мусульманских народов в первые два века существования ислама. См. Muh. Stud., II, 5.

В) РЕЛИГИОЗНЫЕ ЛЕГЕНДЫ

Р. Дози

Ислам как религия без чудес. — Чудеса. — Очищение сердца. — Вознесение на небо.

Предания всецело переносят нас в самую середину жизни древних арабов, являются гораздо более привлекательными чтением, нежели Коран; но в одном отношении они стоят ниже Корана и оказываются причиной, которая низвела мусульманство на ступень менее возвышенную, чем та, на которой оно находилось первоначально. Ислам в первоначальной основе был религия без чудес. Из Корана, как нельзя яснее, вытекает, что Мохаммед никогда не заявлял притязаний на дар чудес. Религия без чудес могла бы быть замечательным явлением в истории развития человечества, действительно огромным шагом вперед по пути прогресса; и если бы ислам не вышел из пределов одной Аравии, то сохранение этого принципа во всей его чистоте вовсе не было бы чем-то невозможным. Но ислам вскоре покинул эти свои пределы, и чем больше арабы входили в сношения с народами, которые могли порассказать о чудесах, совершенных их пророками, тем больше они постарались пополнить этот свой пробел. Все-таки должны были протечь еще целые столетия, пока и к мусульманам оказались приложимы слова поэта: Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind («любимейшее чадо веры — чудо»), а в первые времена ислама, собственно говоря, не так уж и много было чудесных сказаний.

Мы приведем кое-какие из них, отмечая в то же время, каким образом они произошли.

В начале своей пророческой деятельности Мохаммед признавал, что некогда и он был в заблуждении, т. е. вместе с другими поклонялся идолам (Коран, XCIII, 7), но в то же

время он заявлял, что Бог открыл ему сердце (Коран, XCIV, 1). Это образное выражение было затем понято буквально и послужило поводом к составлению следующего сказания, которое вложили в уста Мохаммеду: «Однажды я полулежал около Ка'бы, как вдруг пришел ко мне некто, вскрыл мое тело от груди до пупа и забрал мое сердце. Поднесен был ко мне золотой сосуд, наполненный верою; в нем обмыли мое сердце и вложили в прежнее место». По преданию (оно находится у Бохâрия и оказывается старейшим), вынутие сердца происходило как раз перед вознесением Мохаммеда, о котором мы будем вскоре говорить, но другие составители преданий нашли, что гораздо более уместным было бы очищение раньше призвания Мохаммеда к пророческому служению. И вот легенда была переделана в желательном смысле; но так как при ней все же оставался тот досадный факт, что некогда и Мохаммед был в заблуждении, то время очищения все более и более отодвигалось назад: сперва начали говорить, что это случилось на двадцатом году его жизни, потом — на одиннадцатом. Это выходило лучше, потому что именно с этого возраста человек делается ответственным за свои поступки; наконец, очищение Мохаммеда перенесено было на самое раннее детство; к этому последнему периоду присоединили тогда рассказ о деревенском воспитании, которое Мохаммед будто бы получил в бедуинском племени Бану-Са'д, — рассказ, который уже сам по себе не очень правдоподобен. В этом ее последнем виде легенда следует у нас ниже; рассказ идет от лица Халîмы, женщины из племени Бени-С'ад; и вот что она говорит:

“Я как-то покинула свой дом вместе с мужем и новорожденным ребенком и отправилась с другими женщинами нашего племени в Мекку поискать себе питомца. В тот год была засуха, и мы остались без всяких средств к жизни. Была с нами серая ослица да верблюдница, которая ни капли молока не давала. Спать мы не могли, потому что наш ребенок всю ночь кричал от голода; а молока у меня было столько же,

сколько и у верблюдницы. В надежде, что все-таки нам будет лучше, мы продолжали путь. Приехали в Мекку, начали искать заработка. Того ребенка, из которого впоследствии вышел Пророк, родные предлагали всем кормилицам, но ни одна не захотела его брать; каждая говорила: «Это ведь сирота, за него немного-то получишь». Дело в том, что рассчитывать на хорошую плату можно было только от отцов, и напротив — не многого можно было ждать от матерей того дитяти, которое без отца осталось. Все женщины, которые пришли со мной, нашли себе ребенка, только мне ничего не случилось. «Не хочу я, — говорю своему мужу, — возвращаться к своим товаркам без питомца; пойду возьму того сироту». «Твоя правда, — ответил мне муж, — авось Аллах благословит нас, если ты пойдешь возьмешь его». Вот я и пошла, хотя, конечно, и не сделала бы так, если б удалось найти другое дитя, и вернулась с сироткой к нашему каравану. Взяла я его на руки, дала ему грудь. Он напился, а затем я покормила грудью и собственное дитя; насытилось и оно. Затем они оба уснули; и в первый раз после долгого промежутка мы провели ночь спокойно. Мой муж пошел затем проводить нашу верблюдницу, и оказалось, что ее вымя полно молока. Он ее выдоил, и нам всем хватило молока напиться вдоволь. На следующее утро мой муж говорит: «Видно, тебе попало дитя благословенное». На возвратном пути моя ослица пустилась вскачь с такой быстротой, что мои товарки не могли угнаться за мной и подумали, что у меня не прежнее, а другое верховое животное. Нет страны более безводной, чем земля Бени-Са'д; но с тех пор как мы вернулись, наши стада всегда давали нам много молока, тогда как у наших соседей молока не было. Поэтому они говорили своим пастухам: «Гоните же скот пастись туда, где пасется стадо Халîмы!» Те так делали, но напрасно. Вот так-то завелся у нас достаток и богатство. Прошло два года, я отняла мальчика от груди; он уже совсем подросток, как и его молочный брат. Отвели мы его к матери; а все-таки нам хотелось, чтобы он еще

пожил у нас: так уж много благословения принес он нам с собой. Вот я и говорю его матери: «Лучше бы оставить твоего сынка, пока он совсем не окрепнет: боюсь я, как бы дурной климат Мекки не повредил ему». Мать позволила нам взять его опять с собой.

Месяц спустя он как-то раз был со своим молочным братом возле стад, которые паслись позади нашего кочевья, и вдруг его брат закричал нам: «Два человека в белой одежде схватили нашего корейшита, повалили его на землю и распороли ему тело». Я с мужем кинулась туда. Видим — Мохаммед стоит, но бледен; спрашиваем, что случилось; он говорит, что два человека распороли ему тело и чего-то там искали, а чего — он сам не знает... Мы вернулись в нашу палатку, и муж мне говорит: «Боюсь, не было ли припадка у этого ребенка». Мы отвели его к матери. Спрашивает она, почему это так — мы ведь недавно заявили, что желаем поддержать у себя ее ребенка. «Твой сын подрос теперь, — говорю я, — я все для него сделала, что надо было. Боюсь, не случилось бы с ним какой-нибудь беды, потому и привела его к тебе». «Не в том дело, — ответила мать, — уж лучше расскажи мне прямо, что такое случилось». Так она силком заставила меня все ей рассказать, выслушала и воскликнула: «Ты боишься, как бы им не овладел бес?» «Ну, да», — отвечаю я. «Клянусь Аллахом, — возразила та, — ничего такого не будет: черт над ним силы не имеет. Моему сыну судилась великая судьба; разве я тебе не рассказывала про него? Когда я была им беременна, из меня вышел такой яркий свет, что я могла видеть Бострийские¹ дворцы. А как только родила я его на свет, он положил свои ручки на землю и поднял голову к небу. Ну, оставь его здесь и уходи!»

С течением времени, когда мусульмане стали в ежедневные отношения со своими христианскими подданными, уже и в та-

¹ Бостра (южнее Дамаска. — А. Кр.) была для арабов важным торговым городом; там был митрополичий престол для окружающей христианской митрополии, и это был для арабов ближайший из тех городов, в которых господствовала греческая цивилизация.

кой форме легенда для них оказалась недостаточной. Дело в том, что Мохаммед, несколько, пожалуй, умеряя христианский догмат, признавал, что Иисус и Его Матерь изъяты от первородного греха; и для правоверных постоянной обидой было то обстоятельство, что за основателем христианства они должны были признавать такое преимущество над основателем ислама. И вот возник новый догмат: стали верить, что душа Мохаммеда создана была раньше Адама в состоянии полнейшей чистоты.

Но самое большое чудо, совершенное Богом для своего Пророка, было вознесение, или ночное путешествие на небо¹. Вот как было дело. В последний год Мохаммедова пребывания в Мекке его противники, побуждаемые, вероятно, евреями, сказали ему: «Родина пророков — Сирия; если ты действительно Пророк, ступай туда, а когда вернешься, мы в тебя уверуем». Мохаммед, по-видимому, согласился, что это возражение основательно, и, если можно верить преданию, он было и решил съездить в святую землю; но ночью во сне ему было видение, после которого ехать в Иерусалим оказалось незачем. Он Иерусалим посетил чудесным образом, и в Коране (XVII, 1) рассказал об этом вот как:

«Хвала Тому, кто ночью перенес раба своего из заповедного храма² в тот другой, более отдаленный храм³, окрестности которого мы благословили, чтобы показать ему некоторые из чудес наших. Воистину Бог все видит и слышит».

Противники Мохаммеда нашли мысль о вознесении на небо смешной; сами верующие усомнились по поводу сообщенного чуда, а некоторые из них увидели в этом прямую ложь и отступили от веры. Тогда Мохаммед увидел себя вынужденным вложить Богу в уста вот что (Коран, XVII, 62):

«Видение, которое Мы дали тебе узреть, служило только к тому, чтобы испытать людей».

¹ По-арабски «мираж».

² Ка'бы.

³ Иерусалимский.

Итак, это оказался только сон; но несколько лет спустя, когда вера пустила большие корни, Мохаммед вернулся к своей первоначальной мысли и рассказал своим последователям новые подробности о своем ночном путешествии. Верхом на крылатом коне Борâке он был перенесен Гавриилом в Иерусалимский храм, там его приветствовали древние пророки, собравшиеся для того, чтобы его встретить. Из Иерусалима он отправился на небо и предстал наконец пред лицо Творца, который дал ему повеление — возложить на своих последователей обязанность молиться пять раз в день. Воображение впоследствии украсило этот рассказ блестящими красками; но и до сих пор между мусульманами существует разногласие насчет того, считать ли это событие за видение (как указывает Коран) или за путешествие действительное и телесное.

Вообще житие Пророка украсилось огромным количеством сказаний, которые много раз являлись предметом блестящей поэтической обработки¹. Конечно, таким образом историческая истина сделалась в позднейших сказаниях неузнаваемой, особенно в том, что касается юности Мохаммеда и его пребывания в Мекке. Но старейшие его жития не так уж много добавили чудесного, чтобы в большинстве случаев при небольшом критическом чутье нельзя было отличать истину от выдумки. Мохаммед так никогда и не обратился в существо сверхъестественное или баснословное.

А. Крымский



¹ Эти обработки носят названия «благородное рождение» (мáвлид шяриф, или — на персидский лад — мевлйди шериф), «вознесение» (ми'рâж), разные «повествования» (кысас); они гласят и о Мохаммеде одном, и о прочих пророках (кысас-ал-анбийâ), и т. п. См. мои «Источники для истории Мохаммеда», с. 90—94, 105—108.

Часть вторая



Исламское вероучение и
богопочитание

Р. Дози

*Исламскому вероучению недостает оригинальности;
причины этого. — Представление о Боге. —
Сотворение мира. — Ангелы и злые духи. —
Пророки. — Пять главных обязанностей
мусульманина. — Молитва. — Пост в месяц
Рамадан. — Малый праздник. — Обязательная
милостыня. — Паломничество в Мекку. —
Сказания о святых местах. — Пилигримское
одеяние. — Обряды хаджа. — Священная война. —
Запрещение пить вино. — Законы о пище. —
Воскресение тел. — Ад. — Рай. — Недостаток
оригинальности благоприятствует
распространению ислама среди покоренных народов,
особенно среди персов.*

Нет религии менее оригинальной, чем мусульманство. В основу легло ханифство и та Моисеева вера, которая развилась под влиянием парсизма; затем сделаны кое-какие заимствования из старинной религии Аравии и из христианства; наконец, прибавлено учение, что Мохаммед есть высший и последний апостол Божий: и вот вся система, которую возвестил Пророк Мекки¹. Коран не заключает в себе ни глубоких мыслей, ни поэтических теорий, которые высказаны

¹ Конечно, можно в исламе усмотреть кое-какие оригинальные черты вроде учения о райских хуриях — но ведь это все несущественные мелочи.

были бы высоким и увлекательным языком; он не пытается разрешить великие задачи, облекая их в такую символическую форму, какую он не заимствовал бы из других религий. Ислам из всех существующих религий есть, конечно, самая прозаическая и однообразная религия, которая в то же время наименее доступна видоизменению или развитию. Как объяснить это явление? Отчасти самим характером арабского племени: ведь у арабов всегда была особая склонность к положительному: даже поэзии они искали скорее в форме, нежели в сути, так что более походили на развитой и рассудительный народ XIX века, чем на те воодушевленные еще всей ребяческой поэзией народы древности, которыми порождены другие религии. Далее, на характере ислама сказалась и личность Мохаммеда: он не был глубокий мыслитель, он был человек воодушевленный, но посредственный; далекий от того, чтобы стремиться к оригинальности, он, наоборот, гордился тем, что избегает ее; ведь он беспрестанно повторял, что учение, какое он проповедует, давно уже было возведено прежними пророками. Есть еще и третья причина, которую не следует терять из виду. В других странах религии развивались постепенно: писал не сам основатель, а его ученики; поэтому каждый автор налагал на книгу в большей или меньшей степени отпечаток своей личности, и это обстоятельство, вследствие которого не могло, понятно, явиться общее единообразие, возлагало на последующие поколения обязанность — не держаться буквы писания, а проникать в самый его дух. Совсем не то было в Аравии. Там все установил один человек: и веру, и нравы, и даже право; неизменная воля Божия выражена была в единой книге, составленной единым человеком¹. Споры нет, ислам

¹ Со всем этим рассуждением согласиться никак нельзя. Исламское богословие (и, что особенно важно, его ветвь «фыкх», т. е. юриспруденция, право) зиждется на четырех законоположительных основах: 1) Коране; 2) Сунне (предании); 3) Кыясе (аналогии); 4) Иджмâ (согласии церковных авторитетов), и существование *четырёх* основ далеко не представляло условий для единства. Сам Коран, хоть он и принадлежит одному Мо-

приобрел от этого большую устойчивость; но нечего этому радоваться, надо печалиться, так как задача всего человечества — непрерывное движение вперед; неподвижность — это смерть, а в исламе неподвижность, к сожалению, возве-

хаммеду, редактирован был ведь не при его жизни; он содержит в себе много недомолвок и противоречий, и потому даже про Коран нельзя сказать, что он раз навсегда все установил с такой буквальной точностью, от которой уж нельзя отступить ни на йоту; поэтому при разборе даже одного только Корана невозможно и не было возможно ограничиваться его буквою, а приходилось всегда задавать себе вопрос и о духе Корана, т. е. открывать простор субъективизму исследователя. Сонна, как мы видели в предыдущей книге и как не раз еще увидим из дальнейшего, сплошь да рядом идет вразрез с буквой Корана, и для согласования ее с Кораном мыслящий мусульманин должен до настоящего времени задавать себе вопрос о духе ислама. Кыяс, т. е. решение того или другого вопроса, на который в Коране нет прямого ответа, путем аналогии дает субъективизму богослова очень и очень много места. Иджмâ, т. е. соглашение старинных авторитетов по какому-нибудь пункту, не решенному в Коране, также налагает на мусульманство отпечатки личности этих авторитетов. Таким образом, ислам далеко не выражен в устойчивых, единообразных, безапелляционных формулах, о сути которых нельзя мусульманам и спорить, напротив; ислам не меньше, чем другие религии, создан не основателем, а учениками. Правда, главные представители нынешнего ислама — это люди расы тюркской (турско-татарской), которая склонна к косности, неподвижности, умственному застою, нелюбви к рассуждению и т. д., однако будет крайней несправедливостью принимать их *расовые* черты за черты самого ислама и думать, будто их косность прямо вытекает из *духа* исламской религии. Если какая-нибудь народность, исповедующая ислам, сама в себе носит задатки прогресса, движения вперед, то она ислам всегда будет понимать в духе прогрессивном, либеральном и т. д.; пример — чистые иранцы, индусы, арабы сирийские и египетские, у которых ислам всегда будет развиваться, видоизменяться и согласоваться с духом времени, даже несмотря на пагубную для прогресса власть турок; а те тупые, косные нации, которые тоже исповедуют ислам, одинаково остались бы тупыми и косными при всякой другой религии: всякую другую религию они (за исключением, конечно, отдельных, выдающихся личностей) поняли бы тоже в смысле запрещения прогресса. См. по этому поводу мое «Мусульманство» (М., 1899), различные сочинения петербургского муллы *Вязитова*, новейшие статьи *Мартина Гартманна* (по-нем.).

дена в принцип¹. Ну, допустим, что в деле религии все, считавшееся за истину прежде, должно быть принято за истину и всеми последующими веками; но ведь отсюда не следует, чтобы и в области права годилась раз навсегда установленная форма. А в исламе это так. Одни и те же законоположения Корана остаются и доныне в силе и будут в силе, пока существует ислам. Пусть себе они были хороши для того времени, когда явились, пусть себе они составляли тогда для арабов истинный шаг вперед² — это мы допускаем без затруднения; но законы Карла Великого также были превосходны для своего времени, и, однако, что было бы со всеми народами, над которыми он царствовал, если бы они навсегда были осуждены постоянно им следовать, блюсти эти законы? Было ли бы возможно движение вперед для Западной Европы?³

¹ Верно в этом утверждении только то, что ислам свое учение принципиально выдает за окончательную, непреложную истину. Но ведь нет религии, которая свои тезисы выдавала бы за нечто неокончательное, временно-условное. Такой принцип уместен в науке, в рационалистическом рассуждении, но не в религии. В религии, в вере человек ищет успокоения от сомнений и скептицизма, которые гложут его душу, и религия плохо удовлетворяла бы своему великому назначению, если бы не давала ответов на мировые запросы прямым, аподиктическим образом.

² На разрозненные индивидуалистические арабские племена ислам наложил известную гражданскую дисциплину, смягчил этим арабскую индивидуалистическую эгоистичность и дал возможность развиться более совершенным формам общежития. Осуждены были некоторые варварские обычаи доисламских арабов, в особенности распространенный у многих племен обычай хоронить заживо новорожденных младенцев женского пола.

³ Одновременное существование неодинаковых, но одинаково правоверных толков (ханифитов, шафиитов, маликитов, ханбалитов, теперь исчезнувшего пятого правоверного толка имама ас-Саврия († 777) и шестого — Дауда аз-Захирия († 883)) и затем множества сект с неодинаковыми юридическими воззрениями ярко показывает, что и в области права ислам доступен изменениям, истолкованиям в ту или другую сторону согласно с требованиями времени. Добавим еще, что у многих народов, горячо преданных исламу, наряду с законами коранскими (шариатом) остаются в

Изагать законодательство Корана, впрочем, вовсе не входит в рамки нашей темы¹, и мы должны ограничиться только вероучением. Так как оно уж много раз подвергалось разбору², да притом оригинальности в нем очень мало, то с нас вполне будет достаточно обрисовать его самыми общими чертами.

Единство Бога — это первый догмат веры; второй — божественное посланничество Мохаммеда. Мохаммедов Бог похож на Аллаха-Тааля первоначальной религии арабов, на Иегову иудеев, на Ахурамазду парсизма единобожного, не успевшего еще извратиться³. Сказание о сотворении мира заимствова-

полной силе местные обычаи (адаты). В нынешнем веке Турция и Персия, не переставая быть мусульманскими, по необходимости ввели у себя светский, гражданский суд с законами, обработанными на европейский лад. Все это свидетельствует о достаточно возможной гибкости ислама даже в области права.

¹ Пособия для изучения мусульманского права указаны мною в приложении к этой главе.

² Анализ исламского вероучения производился, например, европейскими переводчиками Корана от самых старинных времен, исследователями истории Мохаммеда и Корана, историками арабского халифата. Библиографические указания о них даны мной в главах IV и V 1-го выпуска; особенно подчеркнуть нужно труды Вейля, Мьюра, Шпренгера, Нельдеке (в частности, сжатую статью *Der Islam* в его *Orientalische Skizzen*, Берлин, 1892, с. 63—110), а больше всего полезен будет второй том *Гримме*, озаглавленный: *Mohammed, Zweiter Theil, Einleitung in den Koran, System der Koranischen Theologie* (Мюнстер, 1895, XI том *Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte*). Сверх них надо отметить как полезные работы: *Garcin de Tassy, L'islamisme d'après le Coran* (3-е изд., Париж, 1874); его же перевод турецкого катехизиса Беркеви-Бергели, *Exposition de la foi musulmane* (2-е изд., Париж, 1828); пастор *Hughes, The Dictionary of Islam* (Лондон, 1886, 2-е изд. 1896; это энциклопедия ислама); его же, *Notes on Muhammadanism* (3-е изд., Лондон, 1894); *Sell, The Faith of Islam* (Мадраг, 1886).

³ А менее всего на нежного, любвеобильного Бога христианского. Аллах Корана все знает заранее, он грозен в своем гневе, наказывает и награждает как будто по своему произволу, потому что не кто другой, как он сам, «внушает душе ее благочестие и нечестие», и не кто другой, как он сам, «сбивает с пути, кого хочет, и ведет прямо, кого хочет»; «на прямой

но у евреев. Джинны староарабской религии сохранены, но преобразованы в ангелов и демонов; это тот же прием, какой был применен Зороастром по отношению к божествам Индии — дэвам, — чтобы нам не приводить другого примера. Почитать ангелов воспрещено; они — создания смертные и должны умереть в день суда¹. Глава демонов носит как еврейское имя сатаны (Шейтан)², так и греческое Иблис (δίαβολος, дьявол); но так как Ахриман дуалистического новопарсизма никогда не мог в иудейской вере достичь своего истинного значения, то оказывается, что коранское представление о главе демонов и подчиненных ему демонах есть скорее христианское, следовательно, оно более, чем еврейское, соответствует и парсизму³; тем не менее Мохаммед в одном

путь человек пожелает стать только в том случае, если этого пожелает сам Бог»; человек должен подчиняться ему с рабской покорностью, но и тогда нельзя еще быть вполне уверенным в его милости, так как воля Божия неисповедима, и человек при всем желании, быть может, не сумеет преодолеть свое нечестие, врожденное у него по воле Божией же (ср. X, 50; VI, 35; XXXIV, 3; LVII, 22; LIX, 3; LXXIV, 34, LXXXI, 28—29 и т. д.). Отсюда нетрудно вывести учение о *предопределении* и об отсутствии свободной воли у человека, хотя можно было бы указать множество мест Корана, в которых прямо утверждается свободная воля у человека. Пункт этот (как увидим из последующих глав) долго подавал повод к спорам между мусульманами и не решен до настоящего времени. Господствующее, общепринятое теперь мусульманское воззрение — фатализм, и особенно оно распространено среди ханифитов (хотя в других отношениях толк Абу-Ханифы прогрессивнее прочих); впрочем, и у них нет единства: тюрки — ханифиты, но вот, например, петербургский мулла Баязитов дает мусульманскому учению о предопределении такое истолкование, которое совпадает с христианским учением о божественном предопределении и не страдающей от этого свободной человеческой воле.

¹ Главнейший из ангелов — Гавриил, по прозвищу «рух-аль-кодс» — «святой дух».

² Отдельные злые духи тоже называются шейтанами (шайъатин).

³ «Зороастрийское представление о диаволе и подземном царстве в целом совпадает с христианским». Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsees* (Бомбей, 1862), с. 263.

пункте удаляется от учения нашей церкви: она всегда утверждала, что обратить бесов невозможно; а Мохаммед, наоборот, заявляет, что и бесы поддаются обращению, и даже он сам обратил нескольких к истинной вере.

Божественное откровение сообщается посредством *пророков* и священного писания. Каждой эпохе присуще свое откровение, которое Бог излагает соответственно потребностям данного времени. Эта мысль, сама по себе прекрасная, была бы плодотворна, если бы Мохаммед не объявил своего откровения за совершеннейшее и окончательно-последнее¹. Еще Адам получил дар пророчества; поэтому число пророков очень значительно: обыкновенно его определяют в 124 000; но шесть самых великих — это Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус и Мохаммед. Коран признает сверхъестественное рождение Иисуса². (Для сокращения не будем говорить об остальных пророках.) Но Иисус не был сыном Божиим, он был человек в буквальном смысле слова, да и он сам об этом свидетельствует, когда говорит про себя, что он только слуга Божий; он же заявляет, что не он, а лишь один Бог всеведущ. В Судный день Аллах ему скажет: «О Иисус, сын Марии! Ты ли сказал людям: считайте меня с моею матерью за богов при едином Боге?» Иисус ответит: «Ничего подобного! Как мог бы я заявлять притязания на имя, не принадлежащее мне?» Не совсем ясно видно, признает ли Коран вознесение Иисуса Христа; что же касается до чудес, то Иисус их совершил множество; он их творил еще тогда, когда был у груди матери³; затем он воскре-

¹ Он — «хâtим аль-анбия» — «печать пророков».

² Он рожден без первородного греха, и мать его осталась приснодевой («батûль Мâрийам»). Себе таких качеств Мохаммед не приписывал. Не приписывал он себе, Мохаммед, и дара чудес, который, по его убеждению, был Иисусу присущ в особенности.

³ Одно очень популярное у мусульман детское чудо Христово — то, что он слепил из глины птицу, дохнул на нее, и она полетела. Хотя это чудо повествуется и в христианском апокрифическом Евангелии Детства Христова, но у православных греков оно возбуждало к себе омерзение, и если

шал мертвых и т. п. Впрочем, распят был не сам Иисус Христос, а один человек, которого приняли за него. Главное содержание проповеди Христа, как и всех пророков, было то, что Бог един¹.

Человеку надо исполнять *пять главных обязанностей*: он должен признавать два важнейших исламских догмата (единство Бога и апостольство Мохаммеда), молиться, поститься, творить положенную милостыню и отправиться на богомолье в Мекку. Все это называют столпами ислама.

Согласно тому откровению, которое было дано Мохаммеду во время его ночного путешествия на небо и которое не занесено в Коран (Коран-то приказывает молиться только три раза в день), всякий верующий должен, совершивши предварительное предписанное омовение², *молиться пять раз в день* в определенные для этого часы, предпочтительно в мечети. Но Мохаммед гораздо более озабочился о церемониях молитвы, чем о ее содержании, так как читаются известные *определенные* места Корана и священные формулы³; о молитве, исходя-

мусульманин принимал христианство, то в числе пунктов, от которых он отрекался, была *φλυαρία του Μωαμεθ*, будто Иисус лепил птиц из глины.

¹ Учение о Троице отвергается в Коране с особенной силой, и так называемое искреннее исповедание единства (сура 112-я) выражено следующими словами: «Бог един, Бог вечный, Он не родил и не рожден, и никто не бывал Ему равным (товарищем)».

² «Омовение» (или «очищение») считается подготовкой к молитве, и оттого в сводах мусульманского права, в сборниках преданий и т. д. ему отводятся первые главы. Если нет воды, то можно вместо омовения отереть лицо, руки и ноги чистым песком.

³ Обыкновенно читается сура 1-я (аль-Фâtиха) и 112-я («искреннее исповедание единства»); короткие молитвенные формулы — «Бог велик», «совершенство моего Господа великого» и т. п. — повторяются во время молитвы на много ладов. Дозволительно впрочем, да даже так и подобает. произносить после второго и последнего риката еще некоторые суры, подходящие к обстоятельствам. Начавши их произносить, человек не имеет права прервать их. Рассказывают анекдот, как один молла начал на молитве читать суру «Железо» (LVII) и вдруг увидел, что кошка собирается съесть его кушанье. Прервать чтения он не решился, но когда дошел до

щей из сердца, не может быть и речи; и если теперь в мусульманских странах выродившийся культ заключается лишь в машинальном движении губ, то вина должна пасть главным образом на самого Пророка¹. Зато положение тела, жесты², поклоны головой, коленопреклонение и падения ниц установлены точно и самим Мохаммедом и — еще более — позднейшими богословами³. По пятницам происходит большая полуденная общественная молитва в мечети⁴; этот день, впрочем, не составляет дня отдыха, как суббота у евреев или воскресенье у христиан; если исключить время молитвы, то всякий в пятницу занимается своими повседневными делами⁵.

стиха 13-го: «нактабыс мын нуриком» («да заимствуем от света вашего»), он слово «нактабыс» произнес с таким резким ударением на окончании «быс», что кошка явственно услышала окрик «бысс», которым ее прогоняют, и убежала. См. *تذرة الخواطر*, т. II, Бейрут, 1877, с. 12.

¹ Насколько тягостна была молитва для арабов, это мы увидим из следующей главы. Но еще тягостнее она для не арабов, потому что мусульманин обязан молиться *по-арабски*, хотя бы и не знал арабского языка. Поэтому для большинства мусульман молитва — претяжелая барщина.

² Иногда несколько странные, вроде качаний головы или бросаний взоров назад через правое плечо и через левое (где сзади молящегося стоят два ангела для записей).

³ Каждый известный круг молитвенных поз, телодвижений и молитвенных формул называется «рикатом», что значит «преклонение». Молитва должна состоять хоть из двух рикатов. Изображения молящихся мусульман в их разных положениях в течение двух рикатов можно найти в «Истории Ислама» А. Мюллера, I, 216—217.

⁴ Сперва вся община глухо совершает два риката, потом прислужник читает хотбу («речь»), имам произносит проповедь с кафедры, опять идет всеобщая глухая молитва, и имам с кафедры читает вторую хотбу; в ней содержатся молитвы за всю правоверную общину и за царствующего государя. В заключение имам становится перед мыхрабом (молитвенной нишей в стене для обозначения кыблы) и вполголоса совершает два риката, а община повторяет за ним его слова, подражая всем его телодвижениям.

⁵ Где преобладают купцы-христиане, как, например, в Бейруте, и где поэтому в воскресенье не может быть речи о торговых операциях, многие купцы мусульманские устраивают себе праздники в воскресенье: сплошь да рядом видим, что в пятницу их лавки открыты, а в воскресенье заперты.

Пост предписан на весь месяц Рамадан. Только после захода солнца дозволено есть и пить¹. Мохаммед объявил это правило в Медине в такое время, когда еще следовали лунному году неподвижному, то есть такому, который время от времени уравнивался с солнечным годом посредством прибавки дополнительного тринадцатого месяца²; поэтому месяц Рамадан приходился тогда постоянно на зиму³. Раз так, то соблюдение правила о посте было в самом начале нетрудным; впрочем, Мохаммед и сам старался не налагать на правоверных чересчур тяжелых обязанностей. Но когда впоследствии был установлен лунный год подвижной⁴ и месяц Рамадан начал в известные периоды падать на летнюю пору, то запрещение брать хоть каплю воды в течение долгих удушливых летних дней оказалось тяжким испытанием. Нет ничего удивительного, что мусульмане во время поста ходят обыкновенно угрюмыми и в дурном расположении духа и ждут конца его с нетерпением⁵. А зато, когда пост проходит, наступает

¹ Также курить и иметь общение с женами.

² По этому поводу см. статью А. Шпренгера в Z. D. M. G., 1859 (с. 134 и след.) и заметку Ю. Велльхаузена в его Muhammad in Medina (Берлин, 1882), с. 17.

³ Точнее — в конце зимы, перед весной.

⁴ Порядок мусульманских месяцев: Мохаррам, Сафар, Раби 'оль-авваль, Раби 'оль-а'хар, Джамâди ль-уля, Джамâди ль-охла, Раджаб, Ша'бан, Рамадан, Шавваль, Зуль-ка'де, Зуль-хыдже. Впрочем, счет по солнечным месяцам, которые соответствуют нашим (только называются не по-европейски, а особо), тоже в ходу у мусульман.

⁵ Воздержание от еды совсем не трудно, потому что целую ночь мусульмане едят до отвалу, а незадолго до рассвета по улицам расхаживает барабанщик (мосаххыр), и под звук барабана все просыпаются, чтобы еще раз плотно поесть и не испытывать голода днем; притом более зажиточные люди, могущие обойтись без ранней работы, стараются спать чуть не до полудня, чтобы убить день. Гораздо труднее не пить днем воды, но самое трудное — не курить. За четверть часа до захода солнца можно видеть, как группы мусульман усаживаются за столиками и молча ждут; перед каждым стоит приготовленный и зажженный кальян и налитая чашка кофе. Лишь только грянет пушечный выстрел, возвещающий, что солнце зашло, куриль-

праздник — первый день месяца Шавваля, самый светлый праздник, какой только знают мусульмане; это день разговенья (ид-аль-фытр) или Малый праздник (*Малый Байрам* у турок), продолжающийся в иных странах три дня. Уже с самого раннего утра улицы полны оживления; они едва могут вместить огромную толпу, которая стекается в мечети. Каждый правоверный одет в свое лучшее платье; на всех лицах читается радость; когда человек встретит знакомого, они желают друг другу счастья и целуются. После службы в мечети начинаются визиты. Везде подаются самые изысканные блюда и самые душистые вина, бедняки тоже едят вволю из остатков от стола богатых.

Коран хвалит и много раз предписывает благотворительность вообще¹; но сонна говорит только о милостыне обязательной, которая является своего рода налогом в пользу бедных; это так называемый «закят» (букв. «очищение», т. е. *очистительная милостыня*). Первоначально закят предназначался для содержания бедных мусульман, для выкупа рабов, для покрытия издержек на священные войны и пр.; но с течением времени он лег в самую основу государственной казны, и сумма того, что обязан платить каждый платательщик, была выяснена законоведами с полной точностью².

Пятая великая обязанность, которую всякий взрослый и свободный мусульманин, какого бы пола он ни был, обязан исполнить хоть раз в жизни, — это сходить или съездить на *богомолье в Мекку*³. Паломничество в Мекку было заимствова-

щики со страстной поспешностью втягивают в себя глоток дыму из кальяна и запивают глотком кофе; только после того они приступают к еде.

¹ Особенно по отношению к сиротам. Мохаммед на себе испытал, что значит быть сиротой.

² Закят должен бы состоять в ежегодном взносе в казну 2,5% с движимого и недвижимого имущества. Но многие основания позволяют перевести это слово старинным русским термином «десятина».

³ Но если человек не вполне здоров и не вполне обеспечен, то хадж (так называется пилигримство в Мекку) вовсе не обязателен. Ввиду такой



но Мохаммедом из старинной религии арабов со всеми сопровождающими его обрядами; впрочем, кое в чем они были видоизменены и получили истолкование в духе исламском¹. Обряды эти вследствие их большой древности, собственно, уже были непонятны для арабов, современных Мохаммеду, и те исполняли их только по привычке; но так как ислам эти обряды удержал, то ему приходилось и объяснить их. Вот почему по отношению к Ка'бе, Черному камню, другому священному камню древнейших времен, известному под именем «*мак'ам*» или «Стояние Авраамово», святому колодцу Замзаму и другим святым местам составлена была новая история, подсказанная духом нового учения. Эта история или, скорее, эта цепь сказаний развилась, разумеется, постепенно; но та форма, в какой мы ее дальше излагаем (ведь есть и другие варианты этих сказаний), по-видимому, существовала уже около 200 года мохаммеданской эры. Вот в главных чертах эти сказания:

Когда Адам был изгнан из горнего рая и низвержен на землю, он обратился с жалобой к Богу. «Увы! — говорил он, — я уже не слышу ангельских напевов». «Это — следствие твоего греха, — сказал Бог, — но ступай, построй мне храм и обойди вокруг него с мыслью обо мне по примеру ангелов, которые — ты ведь это видел — парят вокруг моего престола». Адам пришел в окрестности Мекки; там он заложил основы для святого храма, а ангелы приносили ему для этой цели большие глыбы скал, отрывая их от пяти гор; и на эти-то основы храм сам собою сошел с небес. Адам получил также из рая шатер, сделанный из красного яхонта; местом

льготы большинство мусульман и не бывает в Мекке, а кто бывает, те пользуются общим почетом, как люди, сподобившиеся совершить тяжелый, святой подвиг, и гордо носят свои хаджийские тюрбаны.

¹ Из многочисленных церемоний хаджа самые существенные — три: заклание жертвы, «таваф», т. е. семикратное обхождение вокруг Ка'бы, и лобызание Черного камня.



отдохновения был в нем краеугольный камень, который тогда был еще белым яхонтом, но впоследствии почернел от прикосновения грешников: это и есть пресловутый *Черный камень*. Во время потопа храм и шатер были вновь взяты на небо, но Черный камень был укрыт в горе Абу-Кобейс, неподалеку от Мекки. Место, где находился храм, оказалось известно людям, и его не переставали посещать как святыню. Наконец туда пришел и Авраам с Агарью и Исмаилом и покинул их обоих. Вода, которую Агарь имела с собой, вскоре была выпита, и Агарь вместе с сыном испытала сильнейшие страдания от жажды. Насколько она могла окинуть местность взором, нигде не было видно ни живой души; желая разглядеть что-нибудь подалее, Агарь взобралась на гору Сафа, затем на противоположную вершину — Марву; но никого не было видать. Возвратясь к сыну, Агарь застала его умирающим от жажды. Не зная, что делать, она поспешно вернулась к обоим холмам Сафе и Марве, где она перед тем была, и, изнывая от горя, она несколько раз взбегала то на ту, то на другую горку. Когда в отчаянии Агарь вернулась снова к сыну, то увидела, что возле него бьет ключ воды. Агарь поскорее запрудила ручеек песком, чтобы вода не утекла ранее, чем она успеет наполнить свой мех; и вот она напилась вместе с сыном. Этот ручей протекал в местности, где позже вырыли колодезь Замзам.

Во время одного из приездов к Исмаилу Авраам рассказал ему, что получил повеление от Бога — построить там храм в одном месте, которое он и указал. Отец и сын тотчас же принялись за дело, и, копая землю, они наткнулись на старый фундамент Адамова храма. Авраам хотел вделать в один из углов какой-нибудь особенный камень, чтобы таким образом отметить место, откуда следовало бы начинать обхождение вокруг храма; но, пока Исмаил ходил за подходящим камнем, ангел Гавриил принес Аврааму Черный камень, который он извлек из горы Абу-Кобейс. Авраам взял Черный камень, поставил в угол здания. Когда стена возведена была до такой высо-



ты, что до нее уже нельзя было достать от земли, то Авраам должен был взлезать на тот большой камень, который ему притащил Исмаил; камень этот он переставлял всякий раз, когда нужно было при постройке.

Окончив постройку храма, отец с сыном по приказанию Гавриила обошли вокруг него семь раз, обязательно касаясь при этом всех четырех углов. Затем, дважды преклонившись, они прочли молитву позади большого камня, на котором стоял Авраам. Гавриил научил их также тем обрядам, какие они должны были совершать в других святых местах. Сначала следовало быстро пробежать семь раз дорогу между обоими холмами — от Сафы к Марве, в память того, как в своей тоске делала это Агарь. Потом он повел их в долину Минъ; но когда они туда пришли, показался Иблис (дьявол). «Кидайте в него камнями», — сказал Гавриил. Авраам повиновался; он бросил семь камешков, после чего Иблис исчез. В середине и в глубине долины он появился снова, но всякий раз Авраам прогонял его семью мелкими камнями. Отсюда обычай швырять камни в долине Минъ во время богомолья. Наконец, когда Авраам в сопровождении Гавриила посетил также Моздалифу и 'Арафу и был научен Гавриилом тем обрядам, какие полагалось там совершить, он от Бога получил приказание объявить клич всем людям, чтоб они шли на поклонение к Ка'бе и к другим святым местам. «Да ведь моего голоса они и не услышат», — ответил Авраам. «Исполняй то, что я тебе приказываю, — сказал Бог, — я сделаю так, что они тебя услышат». Авраам встал на большой камень, и камень поднялся так высоко, что превысил все горы. Обратившись последовательно к четырем сторонам света, Авраам воскликнул: «О люди! Вам предписано ходить на поклонение в древний храм; слушайте вашего Господа!» И со всех сторон отвечали: «Ляббейка Аллâхюмма! Ляббейка!» Согласно тому толкованию, какое обыкновенно дают арабы этой старинной формуле, всегда употреблявшейся на богомолье, она значит: «Мы готовы слушать тебе, Боже, мы готовы». На вечную память об этом

случае следы от ног Авраама отпечатались на камне, и до сих пор этот камень зовут *макâm Ибрâхîм*, т. е. «стояние Авраамово».

Вот каким образом богословы при помощи библейского рассказа, повествуемого книгой Бытия, и еврейской легенды, говорящей о путешествии Авраама в Аравию, сумели исполнить трудную задачу: согласить чрезвычайно древние обряды с новой религией и истолковать их. Объяснение удовлетворило не всех, но его было достаточно для массы, и нельзя отказать ему в остроумии.

Зная, что думает большая часть мусульман на счет паломничества и какое значение придает она обрядам хаджа, мы можем теперь сделать краткое описание этих обычаев¹.

¹ Правила о хадже можно найти, понятно, в богословско-юридических мусульманских сочинениях, но и некоторым европейцам по временам под видом пилигримов удавалось проникнуть на богомолье в Мекку и Медину, и они дали нам описание того, что видели. Первым, кто совершил это опасное путешествие, был И. Буркхардт (Burckhardt) — в 1814—1815 годах под именем купца Ибрагима аш-Шами (он и похоронен на Каирском мусульманском кладбище в 1817 году); описание его путешествия — *Travels in Arabia, comprehending an account on these territories in Hedjaz, which the Mohammedans regard as sacred* (Лондон, 1829, с. XVI + 476, с картой и четырьмя планами; это редкое издание потом переиздавалось). После Буркхардта в Мекку и Медину пробрались другие известные путешественники: Р. Бертон (R. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah* 1856 (есть хорошее новое изд. 1893) и барон Гейнрих фон Мальтцан (Meine Wallfahrt nach Mecca, Лейпциг, 1865). Но наиболее важные услуги науке оказал голландский арабист Снук Хургронье (C. Snouck Hurgronje), который жил в Мекке под видом мусульманского ученого шейха и снял там целый ряд фотографий, после чего издал сперва небольшие книги о мекканском хадже (Het Mekkanische Feest, Гаага, 1880 и др.), а потом (по-немецки, в двух томах, с атласом из 40 фотограф. таблиц) — роскошное сочинение *Mekka* (Гаага, 1889—1890; I. Die Stadt und ihre Herren, II. Aus dem heutigen Leben); кроме того, в 1889 году появились его *Bilder aus Mekka*, 18 фототипий с объяснительным текстом (Лейден, 1889). Труды Снука — это все, что есть наиболее научного о святых местах, но не без значения остаются и новейшие книги двух авторов. Один —

Прежде всего, как только пилигрим дойдет до пределов священной земли и очистится, он снимает с себя обыкновенную одежду и облачается в одежду богомольческую, или ихрâm. Ихрâm состоит из двух кусков полотна, шерстяной или

любитель, француз Жерве Куртельмон (Gervais Courtellemont) — посетил, переодетый, Мекку в 1890 году и издал небольшое *Mon voyage à la Mecque* (с 34 рисунками и фотографиями), которое в 1897 году вышло третьим изданием. Другой — образованный мусульманин Собрхи (Soubhy) — написал *Pèlerinage à la Mecque et à Médine, précédé d'un aperçu sur l'islamisme et suivi de considérations générales au point de vue sanitaire et d'un appendice sur la circoncision* (Каир, 1894); здесь важны фотографические снимки. На русском языке нельзя указать чего-нибудь систематического и строго научного, а из отдельных статей (они почти все компилятивные и переводные) стоит отметить лишь следующие: 1) Город Медина и гробница Пророка из путешествия Буркхардта (Галатея, 1829, ч. 3, № 14, с. 153—160); 2) Путешествие в Аравию Буркхардта (Атеней, 1829, ч. 3, № 8, с. 270—273, 371—378); 3) а) Роскошь в Мекке, б) Мекка — две статьи (С.-Петербургские ведомости, 1829, № 100—101); 4) Посещение Мекки и Медины, с франц. яз. (Одесский вестник, 1832, № 99—101, с. 393—404); 5) Британский дервиш — *Erheiterungen* (под таким названием описано путешествие Ричарда Бертона, Русский инвалид, 1856, № 169—170); 6) Из Лондона в Мекку — путешествие Бертона (Всемирный путешественник, 1872, № 8, с. 1—71); 7) Н. Пржецлавский, Очерк путешествия в Мекку (с примечаниями редактора, Кавказ, 1868, № 43, 45 и 46; здесь, между прочим, есть очень интересная подробность о тех насмешках и гонениях, каким подвергаются в Мекке шииты-персы); 8) в обличительном духе составлено миссионерское сочинение М. Миропиева, Религиозное и политическое значение хаджа (Православный собеседник, 1877—1881, и отдельной книжкой в 15-м выпуске Казанского противомусульманского сборника); 9) Путевые заметки двух хаджиев — хаджи Исмаила из Коргалы Оренбургской губернии, отправившегося в Мекку в 1751 году через Бухарию, Афганистан и Индию, и хаджи Мохаммеда Амина из Янгакишит Казанской губернии, отправившегося в Мекку в 1783 году через Кавказ, Константинополь и Египет (Казань, 1862, 44 с.); 10) безусловно лучше, всех и научнее всех написана живая статья просвещенного хаджи Салим-Гирея Султанова, Священная область мусульман в Аравии, из воспоминаний паломника (Землеведение, 1901, кн. I—II, с. 85—144, со снимками).

бумажной материи; одним куском пилигримы обвязывают себе поясницу, а другой набрасывают на шею и на плечи так, чтобы часть правой руки оставалась открытой. Надевать что-нибудь на голову запрещено; исключение делается разве для стариков и больных, которые должны, однако, искупить это послабление посредством подаяния. Вместо башмаков нужно носить сандалии или хотя срезать верхнюю часть обуви, чтобы получился род сандалий. Ихрâm у женщин состоит из плаща и покрывала.

На седьмой день месяца Зуль-хиджже праздник открывается проповедью, которую говорит мекканский кâдый после полуденной молитвы и в которой он напоминает присутствующим о предстоящих обрядах. Восьмого числа отправляются в долину Минâ; туда идут очень медленным ходом, который длится два часа. Строго говоря, следовало бы прибыть туда к полудню, провести там ночь и отправиться к горе 'Арафе лишь утром на следующий день; но так как в дороге ночевать трудно, то этому предписанию не следуют¹, совершают ход без остановки и тотчас же направляются к горе 'Арафе, находящейся в шести часах ходьбы от Мекки. На этой-то священной горе и в ее длинной долине проводят ночь; но мало кто думает о сне; люди набожные громко молятся, другие поют веселые песни или проводят время в кофейнях. Великое 'Арафское священнодействие состоит в длинной проповеди, которая начинается девятого числа в три часа пополудни и продолжается до захода солнца. Она имеет такое важное значение, что если кто-нибудь ее не слушал, то, хоть бы он и посетил все святые места Мекки, никоим образом не может предъявлять прав на звание «хаджи» (пилигрима). Проповедник (обыкновенно это мекканский кâдый) читает свою речь на арабском языке, сидя верхом на

¹ Уже и в XII веке его не соблюдали, опасаясь разбойников-бедуинов (см. Путешествие Джобейра, с. 172, изд. Райта). В XIV веке, наоборот, проводили ночь в долине Минâ (см. Путешествие Ибн-Батуты, I, с. 396, по изданию Дефремери и Сангвинетти).

верблюде. Каждый четыре или пять минут он останавливается и воздевает руки, чтобы ниспросить благословение с неба; в это время присутствующие машут полами своих богомольческих одежд и оглашают воздух криками: «Ляббейка, Аллâхумма, ляббейка!» Согласно предписанию закона проповедник должен выказывать явные признаки умиления; поэтому он не перестает утирать глаза платком. Присутствующие точно так же должны быть глубоко растроганы, должны сознавать себя великими грешниками и проливать обильные слезы¹.

Когда наконец солнце заходит за горы, проповедник закрывает свою книгу, и все взапуски бегут по направлению к Моздалифе. Тут происходит невообразимо беспорядочная сцена, так как каждый мчится изо всей силы и караваны различных стран оспаривают честь добежать к месту раньше всех. Пешеходы, носилки, верблюды то и дело сбиваются на землю; с досады происходит потасовка; причем бьют друг друга и палками, и оружием. Ночью устраивают великолепную иллюминацию, «так что представляется, будто все звезды сошли с небес на землю» (слова ибн-Джобейра).

Десятого наступает величайший годовой праздник: это «день жертвоприношений», называемый у турок «великий Байрам». На заре каждый еще раз произносит слово в том роде, в каком он говорил накануне, только гораздо короче; затем приступают к праздничной молитве и по окончании ее немедленно отправляются в узкую долину Минâ, где находится одна

¹ В XII веке это еще проделывалось; «никогда никто не видел, чтобы в один день проливалось столько слез, сколько здесь», говорит благочестивый пилигрим XII века ибн-Джобейр (с. 176); но в настоящее время этого уже нет. По Буркхардту, предпринимавшему путешествие в наше время, только иностранцы, пришедшие издалека, кричат и плачут; арабы же и турки болтают, смеются, курят спокойно свои трубки или, передразнивая движениями тех людей, которые машут своими одеждами, стараются обратить священнодействие в смехотворную вещь. (Вообще можно сказать, не даром у разочарованных пилигримов сложилась поговорка, что «в святых городах черт живет».)

деревушка. Там начинают кидать камешки, величиной с сухой турецкий боб; строго говоря, следовало бы собирать их на Моздалифе; но многие их берут в Мине и даже, хотя закон это запрещает, пускают в ход камешки, уже бывшие в употреблении. Первые семь камешков надо бросить в каменный столб или жертвенник, сложенный из неотесанных камней и стоящий при входе в долину, посреди дороги; он высотой в шесть или семь футов; затем бросают семь других камешков посередине долины в другой столб такого же рода и, наконец, еще семь — на западной окраине в каменную стену. В то же время кричат: «Во имя Бога! Бог велик! Мы кидаем камни, чтобы оградить себя от диавола и его полчищ». После того начинают закалывать животных, которых привели, а мохаммедане всего мира приносят жертву в тот же момент, в какой бы части света они ни находились.

Тут, собственно говоря, и конец паломничеству; можно даже снять богомольческие одежды, облечься в свое буднее платье и вернуться в Мекку, чтобы совершить обход вокруг Ка'бы; но обыкновенно пилигримы остаются еще два дня в долине Минâ и 11-го и 12-го числа опять начинают швырять камешки. 11-й день называют *днем отдыха*, а в полдень 12-го снова приходят в Мекку. Тут пилигрим отправляется в Ка'бу, которая к тому времени покрывается новой материей; здесь он прочитывает кое-какие молитвы, становится напротив Черного камня, прикасается к нему правой рукой или целует его, конечно, если давка не помешает ему это сделать, и начинает свои семь обходов, причем первые три совершаются быстрым шагом. С каждым обходом связаны известные предписанные молитвы, которые пилигриму нужно прочитывать; и всякий раз по совершении обхода он снова прикасается к Черному камню или целует его. Затем он просит себе отпущения грехов, отправляется к *стоянию Авраамову*, находящемуся тут же поблизости, и молится там снова; оттуда он идет к священному колодезю Замзам, где пьет столько воды, сколько душа примет или сколько ему позволит давка в тол-

пе; наконец, он быстро пробегает семь раз с холма Сафа на холм Марву.

Раз это проделано, он совершил уже все церемонии; мы их, впрочем, передали в общих чертах, а они распределены до таких мельчайших подробностей, что редкий пилигрим знает их вполне; это обстоятельство, однако, нисколько не уменьшает заслуги его хождения по святым местам.

Странность этих обрядов поражала даже некоторых благочестивых мусульманских богословов, которые не слишком верили в сказания; они не могли не признать, что хождение вокруг храма, быстрое беганье между двумя холмами, бросание мелких камней и пр. нисколько не способствуют приросту благочестия; но они извернулись из затруднения, усматривая в этих церемониях или знак божественной мудрости, недоступной для нашего слабого понимания, или средство для испытания того, насколько человек будет подчиняться таинственной и непостижимой воле Бога. Наоборот, философы мусульманские достаточно смело видели в круговращении около Ка'бы символическое изображение течения светил небесных¹. У нас, европейцев, еще не было попыток исторически объяснить богомольческие обычаи, и я сожалею, что по указанным уже мной причинам² я не имею еще возможности высказать мое мнение по этому предмету. Все, что я могу сказать, это следующее: обряды хаджа, смысл которых ускользнул даже от Мохаммеда и, впрочем, едва ли мог быть ему известен, вовсе не нелепы или произвольны; Агари и Исмаилу там нечего делать, равно как и диаволу, и название *стояние Авраама*, несомненно, очень древнее, основано на забавном, но легко объяснимом недоразумении. А остались ли бы довольны своими

¹ Наиболее вольнодумные, такие, как Абуль-Аля ль-Ма'арри (973—1057), подвергали обряды хаджа жестоким насмешкам. Достаточно пренебрежения к этим обрядам можно найти и у суфиев.

² См. часть I, с. 43—45.

обрядами мусульмане, если б они знали по этому поводу что-нибудь побольше? Позволительно усомниться.

Мы можем обойти *другие нравственные обязанности*, налагаемые мусульманской религией¹, потому что нравствен-

¹ Восхваляется *доброта и снисхождение*, например к бедным должникам, вдовам, сиротам, рабам и т. п., но нарушением доброты не считается самое-то рабовладительство (оно последовательно проходит по всему Корану) и месть. Правда, прощение много раз рекомендуется как высокая добродетель, и, например, в суре XLI, 34, сказано: «Старайся делать добро за зло, и тогда тот, у кого была вражда с тобой, сделается твоим другом-защитником». Но в следующем же стихе Мохаммед непосредственно продолжает: «Однако этого совершенства достигают только те, которые терпеливы — достигают только большие счастливы». В суре II, 173—175, предлагается вместо кровной мести брать виру, но все-таки сама месть считается делом нормальным. В воззрениях на *нравственность половую* Коран имеет порядочное отличие от Евангелия. Прелюбодеяние, конечно, строго карается (например, XXIV, 2 и сл.), но блудодеяние, в сущности, вовсе не воспрещено. Законных жен можно иметь не одну, а целых четыре сразу, да притом в любое время можно с женою вмиг развестись (достаточно сказать три раза: «Ты разведена»), и для законного разврата открывается таким образом полный простор. Хасан, сын халифа Алия, человек чрезвычайно чувственный и в то же время чрезвычайно набожный, довольствовался только четырьмя законными женами, но постоянно разводился то с тою, то с другою и брал себе новую, так что в общем итоге у него перебивало до семидесяти жен, и он, однако, не считался развратником. Вместо или сверх четырех жен позволительно иметь сколько угодно невольниц: «те люди, которые имеют общение только со своими женами и собственными невольницами — это ведь не позорно, — будут в райских садах почтены» (LXX, 30, 35); «лучше верующая рабыня, чем свободная жена-идолопоклонница, хотя бы она вам нравилась и больше» (II, 220); «кто недостаточно богат, чтобы жениться на (свободных) верующих женщинах, пусть себе берет верующих рабынь» (IV, 29). Словом, для чувственности в исламе раздолье, а если еще вспомнить те сладострастные картины рая, какие рисует Коран, то сделается вполне ясным, почему христианские средневековые обличители ислама называли его верой верблюдов и жеребцов и почему до настоящего времени ислам для возвышенно-мыслящих людей есть грубейшая из религий. Даже добрейший, кроткий и терпимый Меланхтон, славившийся «всею аттической утонченностью», принял совершенно не идущий к его характеру гневный, неумеренный тон, когда коснулся мусуль-



ность почти во всех религиях одна и та же. Есть только одна частная обязанность — *священная война*, о которой мы должны поговорить. Мнение, которого долго держалась об этом Европа, не совсем точно: Коран не заключает в себе ни одного приказа, которое, если внимательно следить за течением мыслей, предписывало бы войну против *всех* неверных. Сперва Мохаммед показал себя даже чересчур терпимым, потому что допускал возможность спастись для всех тех, кто верует в Бога и в последний день суда и кто соблюдает добродетель, какова бы ни была форма его богопочитания. Встреченное Мохаммедом противодействие со стороны иноверцев видоизменило его взгляды, и тогда единственной религией спасения сделалось мусульманство¹. Тем не менее священная война вменяется в обязанность только в том единственном случае, когда враги ислама оказываются *нападающими*; если кто-нибудь

манства: «Maometi secta est confusio quaedam ex blasphemiis, latrociniis et flagitiosis libidinibus conflata» (Praemonitio ad lectorem, с. 3, в Библиандровом издании латинского перевода Корана, Базель, 1543). На беду для ислама, это его сладострастие бросается резко в глаза и заслоняет от наблюдателя такие положительные качества ислама, как его логическую удобопонятность, отсутствие неправдоподобных, неестественных верований и т. п.

¹ «Люди писания» (ахль-аль-китаб), т. е. последователи религий, обладающих богооткровенными книгами, могут за известную подать поземельную (хардж) и подушную (джизье) безвозбранно соблюдать свою веру, однако с ними дружить не следует (сура V, 56), и вообще они должны считаться ниже мусульман. Пока владыками были терпимые арабы, постановления Корана на счет иноверцев не истолковывались общей массой в фанатическую сторону, но после ожесточения, выработанного крестовыми походами, и после перехода первенствующего места в исламе в руки тупо-нелюбимой тюркской расы положение иноверцев в мусульманских странах сделалось очень тяжелым. См. об этом особую диссертацию В. Гиргаса. Права христиан на Востоке по мусульманским законам (СПб., 1865). Очень интересна в этом отношении беспристрастная статья Г. Чиркова: «Два любопытных арабских документа. К истории внутреннего быта восточных христиан» (юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера, изд. этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, М., 1900, с. 254—264).



понимает предписания Корана иначе, то виновато в этом произвольное толкование богословов¹. Точно таким же ошибочным является мнение, будто ислам распространился в мире насильно. Политическое могущество ислама — это да; но не религия. Мы увидим далее, что халифы и вовсе не желали, по соображениям денежного свойства, создавать прозелитов и смотрели с большим неудовольствием на обращение покоренных народов.

Мохаммед запретил также *азартные игры и вино*. В данном случае он, так сказать, требовал всего, чтобы добиться чего-нибудь. Арабы были большие охотники выпить и извест-

¹ Не всех, конечно. Ср. сочинение имама ахунда мудерриса А. Баязитова «Ислам и прогресс» (СПб., 1888), главу третью: «О мнимом фанатизме ислама» (с. 36—56). Что и сам Мохаммед имел в виду войну только оборонительную, а не наступательную и что он не предписывал обращать «людей Писания» в ислам насильно, это совершенно ясно для всякого, кто будет читать Коран без предубеждения. Даже противомусульманские миссионеры не навязывают Мохаммеду наступательности. См., например, «Ислам» И. Гаури (Hauri) в рус. пер. (Ташкент, 1893), с. 94; А. Агрономов в своем, правда, ненаучном, «Мухаммеданском учении о войне с неверными» (Казань, 1874, XIV вып. Противомусульманского сборника, с. 123) принужден сознаться, что прямого повеления начинать войну с неверными у Мохаммеда найти нельзя, но *можно* истолковать предписания Корана и двусмысленно. К сожалению, школа Абу-Ханифы действительно истолковала слова Корана в смысле войны наступательной и признала насильственное обращение христиан и евреев в ислам за дело богоугодное. У рас терпимых по природе (арабов, чистых персов) такое толкование является непопулярным, но тюркская раса, которой принадлежит руководство теперь в исламском мире, отказывается от такого толкования лишь тогда, когда не имеет политической самостоятельности (например, в российских пределах), а если самостоятельна, то постоянно готова навязывать ислам своим слабым христианским подданным, раз это может пройти безнаказанно. Поэтому благородные сочинения о терпимости к гяурам передовых российских тюрков, таких, как И. Гаспринский (редактор-издатель бахчисарайского «Переводчика») и петербургский мулла Баязитов, надо принимать только как выражение их личного просвещенного мнения и не надо воображать на основании их, будто Турция придерживается тех же воззрений.



ным образом гордились этим; даже между учениками Мохаммеда в Медине были такие, которые являлись пьяными в мечеть. Делалось поэтому необходимым поставить преграду пьянству, и так как предостережения по поводу злоупотребления вином не привели ни к каким последствиям, то пришлось запретить его совершенно. Омар утвердил это запрещение тем, что установил за пьянство наказание плетью. Однако особого успеха и он не имел: с тех пор как существует ислам, вино всегда пили, и притом много; только из уважения к закону этого не проделывали открыто: чтобы попить, прятются¹.

Законы о пище гораздо менее строги, чем у евреев. Свиное мясо, к которому арабы чувствовали притом отвращение, было запрещено, а так как вообще употребление сала в жарких странах производит ужасные и отвратительные болезни, то следует признать, что подобное запрещение есть одно из мудрых предписаний в религиях Востока².

Что касается *загробной жизни*, то Коран самым положительным образом учит о воскресении тел, подобно иудейству и парсизму, и говорит, что это произойдет в день страшного суда. Коран прибавляет, совсем как иудейство, что мертвые восстанут в том же платье, какое на них было надето по смерти («Was allerding's nicht wunderbarer ist als in ihren Körpern» (Geiger)). Описание ада также лишено оригинальности: это — подражание подражанию. Когда евреи заимствовали учение о загробной жизни из парсизма, то не сумели найти названия более подходящего для неба, чем имя «сад» или «рай», где жила первая человеческая чета. Но гораздо неудачнее они выб-

¹ В «1001 ночи» мы всегда встречаем описание пиров с вином; любимый поэт арабский Абу-Новâс (756—810) прославился своими разнообразными песнями в честь вина. Все-таки жаркий климат сам собою не допускает такого пьянства, какое бывает иногда у русских; так, арабы жаркой Сирии — вовсе не любители пить.

² В области предписаний полезных в гигиеническом отношении надо упомянуть еще предписанное исламом обрезание.

рали имя для ада: они его называли ге-хиннôm («геенна» Нового Завета), т. е. *долина Гинномская*: так называлась одна долина в окрестностях Иерусалима, где евреи приносили своих детей в жертву Молоху, что, впрочем, не мешало этой долине быть живописной и плодородной. Мохаммед заимствовал у них эти оба названия (джаннат и джаханном), равно как само представление, какое они имели об аде. Как и у раввинов, мусульманская преисподняя насчитывает семь врат или отделений, из которых каждое заключает в себе особый род мучающихся грешников¹. В описании рая или неба у Мохаммеда проявилось побольше самостоятельности: в раю — великолепные сады, там юноши подносят избранникам небесное питье, душистое, но не одуряющее, там их услаждают *хурии*, т. е. черноокие девы².

¹ Умерший прежде всего поступает к двум ангелам Мёнкиру и Накёру, которые делают ему допрос, взвешивают его поступки на огромных весах, потом проводят по тонкому, как волосок, мосту «сырât» (собственно — «стезя»). Грешники, говорит исламское предание, обрываются и падают в ад, который простирается на семь ярусов в глубину. Наказания бывают утонченные. Самое обычное орудие муки — это огонь в разных его применениях; полагается также глотать плоды особого адского дерева закуску и других; самая слабая кара — огненные башмаки. А праведники проходят по мосту в рай.

² По словам Сэля (Sale, *The Koran, Preliminary discourse*, с. 77 изд. 1836), хурии заимствованы Мохаммедом из парсизма. Я бы не стал опровергать этого заблуждения, если бы совсем недавно один из наших соотечественников, ученый в общем точный и заслуженный, не принял опять мнения Сэля и не приписал хурий даже арабским евреям. Поэтому я ограничусь напоминанием, что Сэль в своем мнении опирался на одну цитату из парсийской «Сад-дър» и что эта книга, переведенная Хайдом (Hyde), не имеет никакого значения. Она была написана лишь около 1500 года и содержит в себе много мусульманских элементов. Поэтому «хурâни би-хишт» (хурии рая), о которых там идет речь, не что иное, как хурии мусульманские. См. у Клейкера (Kleuker, *Zend-Avesta, Anhang*, I, 2, с. 236). Итак, нужно оставить за Мохаммедом ту честь, что он сам создал этих гуррий, которые к тому же, безусловно, не согласуются с парсизмом. (Прим. Р. Дози.)

[Примечание А. Е. Крымского.] Описание рая у Мохаммеда крайне чувственно и материально. Рай — роскошный сад, полный превосходных плодовых деревьев. Их густая листва дает отрадную прохладу. (Для жителя знойной песчаной пустыни в этом была особая прелесть.) Под сенью деревьев струятся реки — обыкновенные и медовые, журчат фонтаны, построены дворцы из драгоценных камней. В дворцах идут непрерывные пиршества, на которых подаются жареные птицы и другие вкусные кушанья. Праведники сидят, одетые в драгоценные ткани, в нежно-волнистый шелк, один напротив другого, чтобы можно было любоваться нарядами. Верующие и приятные мужу жены будут сопровождать своего супруга и на тот свет, хотя, конечно, и там их положение будет зависимое и второстепенное. Главная приманка рая — хурии. Знаменитая религиозная тюркская поэма «Мухаммедийе», составленная в XV веке галлипольцем Языджи-оглу († 1449 или 1453) и собравшая вместе в главе о рае те данные, которые в Коране разбросаны по разным сурам, толкует о хуриях так¹:

Что за места, то райские будут жилища.
И раздолье ж там будет насчет всякой пищи!
А в любовницы будут даны все лишь хури,
Кои блещут сияньем светлейшей лазури.
Говорят: «Коль они световые создания,
Как возможны тогда им объятья, лобзанья?»
Но на этот вопрос нам готов уж ответ:
Их субстанция есть осязательный свет,
Так что можно от них наслажденье вкушать,

¹ Привожу перевод проф. В. Д. Смирнова из его «Очерка истории турецкой литературы» (в IV т. «Всеобщей истории литературы», изд. Коршем и Кирпичниковым, с. 465). По казанскому изданию «Мухаммедийе» 1880 года соответствующее место текста см. на с. 226—227. Год смерти Языджи-оглу (1453) принят в новейшей History of the Ottoman Poetry Э. Гибба.

Целовать, обнимать, душу негой питать.
Пред их свежестью лиц день горит от стыда,
Перед нежностью слов их трепещет луна.
И не портят рождением детей своих тел;
Чувство ревности вовсе не есть их удел.
Вновь становятся девами каждую ночь.
Этой сладости мыслям постигнуть невмочь!
По пяти сотен хури всем будет дано,
Да таких, что и ста не видал здесь никто! и т. д.

Хадисы, разумеется, более Корана расцвелили все райские отрады. Вот, например, что говорит Пророк в предании, которое можно найти в книге, напечатанной по распоряжению Касым-паши, военного министра при хедиве, в Каире в 1290 году хижры (1872): *فكاهة الازواق من مشارع اشواق في فضائل الجهاد*: шейха Махмуда аль-Алима, с. 49¹. Знайте, о правоверные, что даже наименее заслуженный между вами, как только войдет в дверь рая, будет встречен множеством слуг, которые приставлены будут для его повелений. Они ему скажут: «Добро пожаловать! Давно уж пора была, чтобы наш господин посетил нас». Они расстелят перед ним великолепные ковры на пространстве 40 лет ходьбы. Далее они поведут его к исполинскому рубину, содержащему 70 помещений; в каждом помещении 70 беседок, а в каждой беседке или брачной комнате лежит по хурии. Ему укажут приготовленную для него комнату и подадут первую райскую еду, состоящую из разнообразных и тонких кушаний и поданную на 70 золотых блюдах. А затем поведут к хуриям. Он увидит, что каждая из этих небес-

¹ Автор († 1893), выдающийся знаток арабского языка, составитель уважаемого руководства по арабскому синтаксису и стилистике (Каир, 1302), отличался своим честным и скромным характером. См. о нем у Ван-Дейка в *اكتفاء القنوع*, с. 467 и 509. На описание рая, приводимое здесь мной в сокращении, уже обратил внимание проф. И. Нофаль (Nauphal) в *Législation musulmane (Filiation et divorce)*, СПб., 1893, с. 413—415.

ных красавиц сидит на своей постели, одетая в 70 разноцветных одежд. Телосложение их до того нежно, что счастливый обладатель этих прелестниц увидит сквозь кожу ее ног мозг ее костей. Он приблизится к ней и пробудет в ее объятиях 40 лет *без перерыва*, после чего перейдет к другому ложу и найдет там еще более красивую хурию.

Люди интеллигентные, со стремлениями благородными, не могут относиться к таким картинам без тягостного смущения. Мистики-суфии, которые от Корана очень уклонились, решили допустить два рая: один — коранский, предназначенный для натур грубых, животных, а другой — чисто духовный, для людей мыслящих возвышенно. Очень трогательно это изложено в заключительной главе суфийской поэмы «Раскрытие тайн» *Изеддйна Мокáддасия* (ум. около 1279): там мистики, введенные сперва в рай мусульманский, с горестью восклицают: «Неужели ж и в загробной жизни, как на земле, только пьют да едят?! Нет, за свои подвиги в мире мы здесь желаем только Бога, желаем обладать только Богом!» И среди мусульманских богословов бывали попытки объяснить райские наслаждения в аллегорическом смысле, но теперь подобное толкование отвергнуто. Например, в официальном катехизисе *Биргели* (Биркеви), принятом в турецких и наших татарских школах, мы читаем в главе V, § 7: «Подобает исповедовать, что ад и рай — подлинны и несомненны, что они существуют на самом деле». См. с. 19 по переводу Гарсена-де-Тасси (Париж, 1828). Сам Биргели жил в XVI в. (ум. 1573).

Хотя в описании рая у Мохаммеда замечается довольно самостоятельности, но представление о стене, которая отделяет рай от ада, опять заимствовано у евреев. На этом промежуточном пространстве находятся те люди, чьи добрые и злые дела при жизни были равны.

Итак, с какой бы стороны мы ни смотрели, нам всегда приходится повторить то, что было сказано в начале этой главы: исламу недостает самобытности. Но если философ в поис-

ках за новыми и глубокими идеями видит, что по отношению к исламу его ожидания обмануты, то, с другой стороны, как раз этот-то недостаток самобытности и это сочетание в себе нескольких религий для образования одной новой содействовали более, чем всякая другая причина, распространению ислама. Каждый народ халифата в большей или меньшей степени находил в новом вероучении свою старую религию: прежняя вера оказывалась не отвергнутой и не осужденной, а только видоизмененной, поэтому все, у кого не было твердого убеждения, могли, если того требовали их мирские выгоды, видеть в исламе развитие своих прежних принципов, считавшихся ими и прежде за истину. Правда, не все народы смотрели на дело таким образом. Тот народ, у которого Мохаммед произвел заимствований наиболее, оказался как раз таким, который к принятию нового учения был склонен наименьше: хотя и бывали отдельные случаи обращения евреев в ислам при Мохаммеде или впоследствии, но громадное большинство евреев осталось верным Моисею, и, мне кажется, нельзя указать ни одной страны, все еврейское население которой обратилось бы в ислам — еврейское, конечно, по происхождению. Напротив, обращения христиан были более многочисленны: в Сирии, Египте, в Северной Африке, в Испании; дело в том, что они в исламе узнали много своих догматов и коранское учение о Христе вполне совпадало с их воззрениями¹. Но важнейшим из всех обращений было обращение персов; они-то, а никак не арабы придали исламу крепость и силу, а вместе с тем из их же недр вышли наиболее замечательные секты. Мохаммед, конечно, не предвидел, какое сильное влияние будет иметь его учение на персов; он не давал себе отчета, что много заимствований он делает из парсизма: ему казалось, что он проповедует идеи еврейские; он не знал, что через евреев получает, пожалуй, из вторых рук Зенд-Авесту, которую и пере-

¹ Это приходится сказать, конечно, о разных еретиках, составлявших главное население упомянутых провинций.

издает¹. А между тем это было так. Мы слишком далеко уклонились бы в сторону от нашего предмета, если б захотели проследить влияние, произведенное парсизмом на евреев во время Вавилонского пленения и двухсотлетнего господства Персии над Иудеей. Нам пришлось бы потолковать о происхождении Пятикнижия и показать, как религия большинства евреев, еще очень далекая от того, чем она стала впоследствии, очистилась и возвысилась под влиянием тогдашнего парсизма, бывшего еще монотеистическим, а не дуалистическим²: такой ведь была религия Кира, «пастыря, поставленного Иеговою, исполнителя его воли, помазанника Иеговы»³, как называет его еврейский пророк, который писал в конце пленения Вавилонского и произведение которого помещено вслед за книгой Исаии⁴; если б мы произвели исследование, то увидели бы, что и впоследствии влияние религии «восточных волхвов»⁵ постоянно возрастало, так что Талмуд сделался во многих своих частях почти зороастрийской книгой. Но для нашей цели достаточно заметить, что в Коране перс находил много существенных положений своего прежнего вероучения. Ведь там он видел своих Ахурамазду и Ахримана под именами Аллаха и Иблîса; он там находил сказание о создании мира в шесть периодов, находил ангелов и демонов (амшаспандов и дивов), слышал учение о первых людях со всей их детской невинностью и о жене, которую Ахриман, принявши на себя вид змея, соблазнил съесть предложенный им плод; он в исламе находил учение о воскресении мертвых во плоти, доказываемое Мо-

¹ Новейшая работа И. Гольдциэра, *Islamisme et parsisme* (Revue de l'histoire des religions, 1901, т. XLIII, янв. — февр.), отмечает, что доисламские арабы имели знакомство с парсизмом и непосредственное (см. особ. с. 20—29) ввиду сношений с персами и владычества персов в Йемене и Хире.

² Это ясно вытекает из клинообразных надписей Дария.

³ Исаия, 44, 28; 45, 1.

⁴ Исаия, гл. 40—46.

⁵ Евангелие Матфея, II, 1.

хаммедом почти так же, как и составителем старинной песни в 31-й главе Бундехеша¹; сообщение о рае, аде и мосте, соединяющем рай с адом, — мост, по которому могут пройти только души добрых, а души злых падают в преисподнюю (кстати сказать, эту последнюю идею старались усмотреть в самом Коране, но там она не высказана — она основывается на предании). Можно было бы перечислять много других верований, общих исламу и парсизму.

Вот этот-то недостаток оригинальности и способствовал быстрому распространению ислама и сделал из ислама мировую религию; будь Мохаммед мыслителем более глубоким и самостоятельным, ислам, вероятно, не так бы легко сделался мировой религией, несмотря на весь свой строго монотеистический характер и свою большую простоту.



¹ Так называется зороастрийская светско-религиозная космография, составленная, вероятно, во времена Хосрова I Ануширвана (531—579).

Пособия для изучения мусульманского права

(Приложение от редактора)

Как было замечено на с. 252, в Коране наряду с религиозными предписаниями помещен ряд таких чисто практических повелений и запрещений, которые регулируют повседневную жизнь человека в семье и вне дома, отношения членов семьи между собой, отношения членов общества друг к другу в юридических вопросах (например, при суде между собой, при дележе имущества и т. п.). На основании:

- а) этих предписаний Корана;
- б) хадисов или сонны;
- в) согласия старинных церковных авторитетов (иджмâ) и
- г) заключений по аналогии (кыяс)

составилась мусульманская юриспруденция: «фыкх», неразделенная с богословием.

Отметим сперва важнейшие *европейские* пособия для изучения мусульманского права и его истории:

Ван-ден-Берг (Van den Berg), Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу-Ханифы и Шафии, пер. проф. В. Гиргаса (СПб., 1882); *то же* по-франц.: Principes du droit musulman traduit du hollandais par R. de France de Tersant et Damiens (Алжир, 1896). Из более старых *его же* работ одна имела большое распространение: De contractu “do ut des” jure Mohammedano (Лейден, 1868; голл. перевод: Over het contract al-Bai, оттиск 1869; важнее ит. пер.: De’ contratti

“do ut des” secundo il diritto musulmano, trad. con note comparative di diritto Romano ed un saggio di storia esterna del diritto musulmano — di D. Gatteschi, Александрия, 1877; голландская рецензия Фета (Veth) на статью Ванденберга, отт., Z. B., 1869). *Его же*, Les réformes législatives en Turquie (Revue de droit international, т. 28).

А. Казембек, Мюхтасар-юль-вигкает (Казань, 1845; сама-то книга издана по-арабски, но в обширном русском введении Казембек излагает основы мусульманского права и главнейшие моменты его истории; рецензия И. Березина — в Журнале Министерства народного просвещения, 1846, ч. III, с. 151—156). *Его же*, статья о мусульманском законоведении в Journal Asiatique, 1850, т. XV. *Его же*, Разбор сочинения Н. Торнау о началах мусульманского законоведения (СПб., 1850, с. II + 46).

Н. Торнау, Изложение начал мусульманского законоведения (СПб., 1850). Из многочисленных разборов и рецензий важнейшие: 1) акад. Дорна и проф. Готвальда (Кавказ, 1851, № 69); 2) особая книжка Казембека (см. выше); 3) в Библиотеке для чтения (1851, т. 107, с. 29—36); 4) статья в «С.-Петербургских ведомостях»: Русская книга в почете у немцев (1853, № 121). *Его же* по-немецки: Das moslemische Recht nach den Quellen dargestellt (Лейпциг, 1855). *Его же*, Мусульманское право (СПб., 1866). *Его же*, О праве собственности (СПб., 1882). *Его же*, Особенности мусульманского права (СПб., 92 с.).

A. Sprenger, Eine Skizze der Entwicklungsgeschichte des muslimischen Gesetzes — в Zeitschrift für vergleich, Rechtswissensch., т. X, с. 1—31.

E. Sachau, Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts — в Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philosophisch-historische Classe, т. 65 (1870), с. 699—723. *Его же*, Muhammedanisches Recht nach schafititische Lehre, 1897 (из серии Handbücher des Berliner Orientalischen Seminars). Упомянута у нас на с. 292.

A. von Kremer, глава Das Recht в его Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (Вена, 1875), т. I, с. 470—547.

Ignaz Goldziher, Die Zâhiriten (Лейпциг, 1884), с. 3—19. *Его же*, Muhammedanische Studien (Галле, 1889), т. II. *Его же*, Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit — в Zeitschr. für vergleichende Rechtswissenschaft, т. 8, с. 406 и сл.

И. Нофаль (Jos. de Nauphal), 1) Курс мусульманского права, читанный в 1884—1885 гг. в Учебном отделении при Азиатском департаменте, вып. I: О собственности (пер. с франц., СПб., 1886); 2) Cours du droit musulman, I fasc., la propriété (СПб., 1886); 3) Mariage (СПб., 1893); 4) Législation musulmane: filiation et divorce (СПб., 1893).

Savvas-Pacha, Etude sur la théorie du droit musulman; l'histoire et la philosophie du droit musulman (Париж, 1892). Savvas-Pacha излагает также современное мусульманское уголовное право в сборнике Liszt: Die Strafgesetzgebung der Gegenwart, т. V.

E. Clavel, 1) Droit musulman. Statut personnel et successions, 2 т. (Париж, 1894); 2) Le wakf ou habous d'après la doctrine et jurisprudence, rites hanafite et malékite, 2 т. (Каир, 1896).

J. Keijzer, Handbook voor het Mohammedaansch regt (Гаага, 1853); *его же* — предисловие к Мавердию (Грав, 1864).

C. Snouck Hurgronje, Mohammedaansch recht en rechts wetenschap. Opmerkingen naar aanleiding van twee onlangs verschenen brochures van Jos. Kohler (Лейден, 1886, отт.). *Его же*, Jets over verjaring in het Mohammedaansche recht (Бат., 1897, отт.).

Л. Исарлов, Материалы для истории мусульманского права (Кавказ, 1875, № 54, 55, 58, 59, 62, 63, 66, 67).

М. Тривус, Право мусульман (Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, полут. 48, с. 896—899; об этой, в общем полезной статье кое-что сказано у меня ниже, там, где говорится о «Гидае».

A. Querry (consul de France), Droit musulman, recueil des lois, concernant les musulmans *shyites* (Париж, 1872, 2 т.). Рецензия в «Кавказе», 1872, № 148.

Aristarchi-Bey, La législation ottomane, ou recueil des lois, réglemens, ordonnances, traités, capitulations et autres documents officiels de l'empire Ottoman, publiée par Demétrius Nicolaïdes, directeur-éditeur du journal «Constantinopolis», Константинополь, 1873—1881, 7 т. или 8 ч. Излагает современное законоположение Турции — следовательно, придерживается толка ханифитов, но, конечно, согласованного с указами, которыми вводились реформы в европейском духе под давлением держав.

Meysonasse, Code civil musulman suivant le cadre du Code civil français (Париж, 1898). По учению маликитов.

Gans, Das Erbrecht in wertgeschichtlicher Entwicklung. Черпает не из источников, но работа интересна как попытка применить схемы Гегелевой философии.

Salem излагает современный процесс в Турции в сборнике Leske und Loewenfeld, Die Rechtsverfolgung im internationalen Verkehr.

R. K. Wilson, An Introduction to the Study of Anglo-Muhammedan Law (Лондон, 1894).

I. Kohler, Das islamitische Recht — в Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, т. 5, 6, 7, 8, 12.

∞ Rechtsvergleichende Studien.

∞ Moderne Rechtsfragen bei islamitischen Juristen, 1885.

∞ Die Commenda im islamitischen Recht, 1885.

Полезными пособиями могут служить предисловия или вступительные статьи к европейским переводам сочинений отдельных мусульманских юристов. Таково, например, введение Перрона к переводу маликитского руководства Халіля ибн-Исхака (Париж, 1855); Introduction générale Л. Остророга к пе-

реводу трактата Мавердия (Париж, 1900; сам же перевод начал выходить только с 1901 г.) и др.

Заметок и статей частного характера по отдельным юридическим пунктам можно было бы указать на разных языках многое множество. Я ограничусь указанием только русских:

- 1) П. А. Карсевич, Мусульманское право и последняя государственная реформа в Турции (М., 1877, 30 с.);
- 2) В. Гиргас, Права христиан на Востоке по мусульманским законам (СПб., 1865, III + 107);
- 3) Н. Ханьков, Перевод мусульманских постановлений о войне (Кавказ, 1846, № 20—21);
- 4) М. Машанов, Верховная власть в исламе (Киев, 1878, 26 с.)¹;
- 5) Готовицкий, О землевладении на праве оживления по мусульманским законам (Юридический вестник, 1884, № 5 и 6, с. 187—195);
- 6) Г.: О пользовании водой по мусульманскому праву, изложено по книге «Гидае» (Туркестанские ведомости, 1885, № 30);
- 7) Г. Арендаренко, Юридическая оценка русского и мусульманского законоположения о находке и пригульном скоте (Туркестанские ведомости, 1873, № 20);
- 8) Г.: Постановления мусульманского законодательства о дольщиках (Туркестанские ведомости, 1886, № 33 и 35);
- 9) Блюменфельд, Крымско-татарское землевладение (Одесса, 1888);
- 10) Н. Гереништейн, Поземельный вопрос в бывшей Батумской области (Журнал гражданского и уголовного права, 1893, кн. 9);

¹ Кажется, оттиск из Трудов Духовной академии.

- 11) Н. Дингельштедт, Поземельные недоразумения в Туркестане (Вестник Европы, 1892, июнь);
- 12) А. Л. Кун, Вакуфы (в Средней Азии. Туркестанские ведомости, 1872, № 21);
- 13) М. Ростиславов, Несколько слов о важности вакуфных документов в историческом отношении (Туркестанские ведомости, 1873, № 42 и 49);
- 14) Х.: Вакуфы в Ташкенте (Туркестанские ведомости, 1884, № 32);
- 15) А. Заводовский, К вопросу о вакуфных документах (Таврич. губ. ведомости, 1885, № 1—5);
- 16) (И. Гаспринский?), Крымские вакуфы (Переводчик, 1885, № 11—12);
- 17) В. Ефимов, Заметки о мусульманском наследственном праве (Юридическое обозрение, 1886, № 278 и 279);
- 18) Исмаил-бек Шильянский, Наследование гермафродитов по мусульманским законам (Юридическое обозрение, 1886, № 248);
- 19) В. Ефимов, О мусульманском браке (Журнал гражданского и уголовного права, 1883, № 4, с. 30—33);
- 20) А. Осипов, Брачное право Востока; мнение С. М. Шпилевского (Известия Казанского университета, 1873, № 1, с. 64—67);
- 21) М. Машанов, Мохаммеданский брак в сравнении с христианским, в отношении их влияния на семейную и общественную жизнь человека (Казань, 1876, Противомусульманский сборник, вып. X, с. 1—236 и приложение, с. 1—109);
- 22) Мусульманская проституция в Оренбурге (Оренбургский листок, 1886, № 20 и 21);
- 23) Шейх Абуль-Гкасим аль-Мухагкыг, Шераиуль ислям, или Законы мусульман шиитского вероисповедания,

вып. I: о торговле и залоге (СПб., 1862, XII + 233, изд. II Отделения Канцелярии Его Величества);

- 24) Ф. Лашков, Исторический очерк крымско-татарского землевладения (Симферополь, 1897). Рецензия на эту книгу — М. М. Ковалевского в «Отчете о втором присуждении премии Императора Александра II, учрежденной Харьковским земельным банком при Харьковском университете», 1901. Раньше Ф. Лашков издал: Сельская община в Крымском ханстве (Симферополь, 1887, 64 с.; рецензия в «Русской мысли», 1887, август, с. 477—478);
- 25) А. Завадовский, К вопросу о духовных вакуфах в Крыму (Таврич. губ. ведомости, 1884, № 116—119);
- 26) Данные об общинном владении в Крымском ханстве (Таврич. губ. ведомости, 1885, № 112—126);
- 27) Ф. Домбровский, Очерки хозяйственного быта татар степной полосы Крыма (Записки Общества сельского хозяйства Южной России, 1850, № 7—8);
- 28) Полемика дагестанских ученых по вопросу об отчуждении собственности по назру (обету) (Сборник сведений о кавказских горцах, вып. V, Тифлис, 1871, с. 3—40);
- 29) В. Кондараки, Пилигримство крымских татар в Мекку (Николаевский вестник, 1866, № 78). Его же, Уруза и рамазан-байрам у крымских татар (Николаевский вестник, 1865, № 92);
- 30) Н. Глебов, Месяц рамазан у касимовских татар (Рязанские губернские ведомости, 1860, № 48—49);
- 31) Послание таврического муфтия к кадиям о присяге (Московский телеграф, 1831, ч. 42, № 21, с. 132—136).

Большая половина перечисленных статей носит характер или поверхностный, или любительский: упоминать о них при-

ходится почти только потому, что они написаны по-русски. Однако при умелом пользовании в них можно найти очень интересные соображения, наряду, конечно, с соображениями вовсе ненаучного характера; а как сырой материал они, безусловно, имеют значение.

Чтобы ознакомиться основательно с исламским фикхом (законоведением), надо обращаться непосредственно к сочинениям мусульманских факыхов (законоведов). Число их бесконечно¹. Укажу имена только главнейших законоведов, равно как издания и переводы их сочинений².

а) *Ханифиты* (наиболее распространенный толк, или школа):

Абу-Ханифа (699—767), «аль-Фыхх аль-акбар» («Высшее законоведение»), изд. в Лакно (Lucknow) с хиндустанийским переводом, 1260 год хижры. Подлинность этого сочинения, где есть место, направленное против морджитов, подвергается сомнению (Хаджи-Хальфа; Kremer, Herrsch. Ideen, с. 39—40, выноска вторая; Houtsma, Het Strijd, с. 116). Его ученики:

а) *Абу-Юсоф* († 798): «Китаб аль-харâдж» («Книга поземельной подати»), Булак, 1302;

б) *Мохаммед аш-Шейбânий* († 804):

1) «аль-Мабсûт» («Пространное»), не издано;

¹ Всех тех, чьи сочинения дошли до нас, коснулся К. Броккельманн в соответствующих главах своей Geschichte der arabischen Litteratur (Веймар, т. I, 1898, т. II, вып. 1, 1899). Биографические сообщения у Броккельманна сжаты до крайности, а часто их и вовсе нет, но у него аккуратно перечислены все известные рукописи сочинений каждого автора и комментарии к нему, равно как указаны книги, в которых о каждом авторе можно навести все нужные справки. Изредка попадаются опечатки (например, год смерти Абу-Юсофа показан 795).

² Чтобы не затруднять типографию, не располагающую в данный момент нужным количеством арабского шрифта, восточные слова и имена приводятся здесь только в русской транскрипции, да и то, понятно, лишь посылкой.

- 2) «аль-Джами ас-сагыр» («Малый сборник»), изд. на полях «Китâб аль-харâдж» Абу-Юсофа, Булак, 1302¹.

Аль-Кодурий († 1036), «аль-Мохтасар» («Краткое руководство»), изд. Дели, 1847; Константинополь, 1268 (с комм.), 1291; Казань, 1880. Из Кодурия отрывки о брачном праве перевел на нем. яз. G. Helmsdörfer (Франкфурт, 1832); о священной войне — Э. Розенмюллер на лат. яз. (Analecta Arabica, Лейпциг, 1835, ч. I; изд. с араб. текстом и словарчиком).

Борхân-эд-дин 'Али́й Маргинáнский († 1197), «аль-Хидâйе» («Руководительство»), изд. (в 2 т.) в Калькутте, 1234, и (вместе с «Кифâей») в Калькутте, 1831—1832². Персидский перевод «Хидâи» Голâма Яхъи (1766) напечатан в Калькутте, 1807; с персидского сделан перевод английский: *The Hedaya or guide, a commentary on the Mussulman laws, translated by Ch. Hamilton*, 4 т., Лондон, 1791; 2-е изд. с предисловием и указателем Грова Гради (Grady) — Лондон, 1870, в одном огромном томе (780 с.); *The volumes of Hidayah, annotated by Maulawi Muh. Abdulhalim*, Лакно, 1894³. С английского перевода (который, как сказано, сделан с персидского, а не с арабского) произведен был под редакцией бывшего военного гу-

¹ Можно еще назвать их младшего современника — египтянина *ат-Тадъви* († 933), который бросил учение шафиита Мюзания и перешел в Сирию в толк Абу-Ханифы. Его «Шарх ма'âни ль-âðâr» напечатано в Лакно, 1300—1302, а «Баян ас-сюнне» — в Казани, 1893.

² Маргинáний воспользовался «Малым сборником» Шейбáния и «Кратким руководством» Кодурия, слил их в один свод и дал этому своду заглавие «Бидâйет-аль-мюбтади» («Начатки для начинающего (изучать законоведение)»). К этой «Бидâе» сам Маргинáний написал обстоятельный комментарий, который-то и называется «Хидâей». Ссылка Броккельманна (I, 376) на № 1455 библиографии Ценкера — опечатка: надо 1435.

³ Из множества комментариев на «Хидâю», толкований на эти комментарии и т. д. отмечу то, что издано: «Выкâю», «Инаю» и «Кифâю» с их разветвлениями.

бернатора Сыр-Дарьинской области Н. Гродекова, русский перевод: «Хидая, комментарий мусульманского права» (Ташкент, 1893, 4 т.). Этот перевод был встречен большим количеством рецензий (хотя в продажу, по-видимому, не поступал); из них важнейшая — целая статья М. Тривуса в «Жур-

А. «аль-Выкâйе». В XIII веке Борхâнеддин Махмûд ибн-Садр-аш-шариа Первый дал свои комментарии к Хидае и озаглавил их «Выкâйет-ар-ри-вâйе фи масâиль аль-Хидâйе» (не изд.). На этот «Выкâйет» изданы:

- а) Комментарий его внука — Обейдаллаха ибн-Мас'уда, ибн-Садр-аш-шариа Второго, Махбубского († 1346), 4-е изд., Лакно, 1883;
- б) *Sharh-i Wiqâya ma' Hâshiya Umdat-ur-Ri'âya, Commentary of Maulavi Muhammed 'Abdulhaqq on the Wiqâya*, Дели, 1883;
- в) *Muhammed Abdur Rahim, Sharh-i Ilyâs, a commentary on the Wiqâya*, Дели, 1883;
- г) *Muhammed Qamaruddin, Sharh-i Wiqâya*, Дели, 1889;
- д) Садр-аш-шариа Второй сделал из «Выкâи» извлечение под заглавием «ан-Нокâйе» (изд. Мирза А. Казембек в Казани, 1260; 2-е изд. — Лакно, 1884). На эту «Нокâю» напечатаны три толкования: 1) его сына — Махмуда ибн-Обейдаллаха Махбубского († 1344) под заглавием «аль-Кифâйе» («Достаточное толкование») (изд. в Калькутте, 1249; Бомбее, 1280); 2) 'Абдаль-'Алия Борджандского († 1525; напечатано в Лакно, 1855); 3) Шямседина Кухистанского († 1543) под заглавием «Джами ар-ромуз» (изд. W. Nassau Lees — Калькутта, 1858; Константинополь, 1289; Казань, 1890).

Б. «аль-'Инайе». *Inayah, a commentary on the Hedayah. A work of Mohammedan law, compiled by Moohummud Akmul ood-din Ibn-Moohummud Hanefi* (по прозвищу аль-Ба́бартый, † 1384), ed. by Moonshah Ramdhun Len, with the aid of Moulwees Hafiz Ahmad Kubeer и т. д., Калькутта, 1831, 2-е изд. 1837, 3-е изд. 1840.

В. «аль-Кифâйе» Джеляледина ибн-Шямседина Хварезмийского Крлâнского (рукопись 1374 года) — напечатано в Бомбее, 1280 (в 4 т.) и 1288. Быть может, в связи с этим сочинением находятся два издания, известные мне только по цитатам Ценкера (*Bibliotheca Orientalis*, I, № 1437 и 1439): а) *The Hedayah with its commentary, called the Kifayah, a treatise on the questions of mohammedan law, published by Hukeem Moulawee Abdool Mujeed* (Калькутта, 1831—1832) и б) *Kifayah, a commentary on*

нале гражданского и уголовного права», 1893, кн. IX; в связи с этой статьей находится его другая статья: «Право мусульман» в 48-м полутоме Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона (1898); историческую часть этой статьи рекомендовать нельзя, но изложение главных пунктов мусульманского законоведения сделано в ней живо; основано оно, кажется, исключительно на Гидâе.

Абуль-Баракât ан-Насафий († 1310):

- а) «Манâr-аль-аввâr фî осûль-аль фыхх» («Сияние светочей по поводу принципов законоведения») — издано только вместе с комментариями¹;
- б) «аль-Вâфи фî ль-форû» («Обстоятельное сочинение относительно ветвей законоведения») (написано в Бохаре в 1275 году) и сокращение из него: «Кяиз-ад-дакâик» («Сокровище тонкостей») — напечатано в Дели, 1870, 1883; Лакно, 1874, 1877; Бомбее, 1883; Каире, 1309; есть много печатных комментариев².

Ему же принадлежит догматическое сочинение «аль-‘Омде фî ль-‘Акâид» («Опора относительно Символа веры»); под «Ак-

the Hedayah, a treatise on the questions of mohammedan law, by Hukeem Moulawee Abdool Mujeed and other learned men of Calcutta (Калькутта, 1831, 2-е изд., 1837).

Заметим еще:

Г. «ад-Дирâйе фи тахриж ахâид аль-хидâйе» ибн-Хажяра († 1449), Дели, 1882.

¹ Из множества комментариев на «Манâr» напечатаны: 1) аль-Хаскафия († 1677) с примечаниями ибн-‘Абидина († 1837) — Константинополь, 1883; 2) шейха Дживана († 1718 в Дели, но комментарий составлен в Медине, 1694) — Калькутта, 1818; Лакно, 1866; Каунпор, 1882.

² Так, напечатаны: 1) «Рамз аль Хакâик» Бадредина Махмуда ‘Айния († 1451) — Булак, 1285; литогр. Бомбей, 1302; Дели, 1884; 2) «аль-Мостакхлас» Ибрахима ибн-Мохаммада († 1501) — Бомбей, 1882; Лакно, 1884; Дели, 1884; 3) «аль-Бахр ар-раик» Ноджейма Мысрия († 1562) — Каир, 1311, 8 т.; 4) «Тавфик ар-Рахмân» Мостафы Тâия († 1778) — Каир, 1291, и (сокращенно, под заглавием «Кяиз аль-байân») Каир, 1306.

âид», или «Символом веры», разумеется сочинение другого Насафия, по имени ‘Омара, умершего в 1142 году; оно направлено против ересей. Издание Кюретона, Pillar of the creed of the sunnites by Hafidh ul-din Abul Barakât Abd ullâh Alnasafi, to which is subjoined a shorter treatise of a similar nature by Najm uldin Abu Hafs Umar Alnasafi, ed. by W. Cureton (Лондон, 1843). Перевод Мараджи д’Оссона (Muradjea d’Osso) в I томе Tableau de l’empire Ottoman; по-нем.: Türkischer Catechismus der Religion, nach dem arab. Original übersetzt und erklärt von C. H. Ziegler (Гамбург и Лейпциг, 1792).

Ибрâхîм аль-Халъбий († 1549), «Мольтакâ ль-абхâр» («Слияние морей»), общепринятый в Турции свод законоведения, изд. в Константинополе, 1251 (1836); Булаке, 1839, 1847, и др.; комментарий Шейха-Заде — Константинополь, 1240 (1824 и 1825, 2 т.).

б) Шафииты (теперь в Египте, в иных местах Кавказа):

Аш-Шâфи’ий (767—820). Из его сочинений ничего не напечатано.

Его ученик Исмаил аль-Мюзаний († 877); из него тоже ничто не напечатано.

Аль-Мâвердий († 1058), «аль-Ахкâm ас-солтâнийе» («Султанские (т. е. государственные) правила»). Сочинение издано Р. Энгером в Бонне (1853) под латинским заглавием Constitutiones politicae; восточ. изд. — Каир, 1298. С 1900 года Л. Остророг предпринял французский перевод Мавердия: в 1900 году вышло введение переводчика, в 1901 году — первый и второй выпуски перевода. В сочинении аль-Мâвердия обрисовано, каким должно бы быть государственное устройство при точном соблюдении мусульманского права; а действительность едва ли совпадала когда-либо с начерченным у Мавердия идеалом¹. Ему принадлежит и сочинение по этике: «Китâб âdâб ад-дюнйâ ва ад-дин» — Константинополь, 1299; Каир, 1309, 1310 (на полях,

¹ Ср. R. Enger, De vita et scriptis Maverdii, Бонн, 1851; v. Kremer, Culturg. d. Or., т. I.

см. Orient. Bibliographie I, 4500) — оно до сих пор принято для преподавания в высших школах Константинополя.

Абу-Шоджа' аль-Испаханий († ок. 1106), «аль-Мохтасар» («Сокращенное пособие»), иначе «Гайет аль-ихтисар» («Крайний предел сокращения»), издано и переведено Т. Кейзером, под заглавием *Précis de la jurisprudence musulmane* (Лейден, 1859). Ср. учебник Э. Захау, *Muhammedanisches Recht nach schafitischen Ritus* (Берлин, 1897) и комментарий Fath al Qarib — *La révélation de l'Omniprésent, commentaire sur le Précis de la jurisprudence musulmane d' Abou-Chodjâ par ibn Qasim al-Gazzi* († 1512) — *texte arabe publié et traduit par ordre du gouvernement néerlandais par L. W. Van den Berg* — Лейден, 1895¹; Каир, 1285, 1289, 1319; с толкованиями Ибрахима аль-Баджурия († 1844), которыми обширно воспользовался Захау для своего изложения, — Булак, 1272, 1305, 1307. Другой комментарий на Абу-Шоджа' — *الإفتاح* Мохаммада аль-Хатыба аш-Шярбиния († 1569) — Каир, 1306, 1307, а толкования на этот комментарий — Солеймана аль-Баджирмия, Булак, 1284; Каир, 1310. Третий комментарий — Мохаммеда ан-Нававия аль-Джавия (XIX век), Каир, 1310.

Ан-Нававий Абу-Закария Яхъя (1233—1278):

- а) «Минхадж ат-талибин» — *Le guide des zélés croyants, manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfi'i, texte arabe, publié par ordre du gouvernement avec traduction et annotations par L. W. Van den Berg*, 3 т., Батавия, 1882—1884; Каир, 1305, 1308; ср. Захау, *Muh. Recht*, с. XXII. До нас дошли 31 комментарий², 2 извлечения³ и 3 стихотворные обработки;

¹ Ср. И. Гольдциера в *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.*, т. I, с. 313.

² Напечатаны из комментариев на «Минхадж»: 1) Мохаммада Махаллия († 1400) с пояснениями Кальюбия и Боролосия, 4 т., Каир, 1306; 2) Мохаммада Шярбиния († 1569), Каир, 1308, 4 т.

³ Одно из них: «Минхадж ат-толâб» Закарии Ансария († 1520) вместе с пояснениями самого составителя (Фатх аль-ваххаб) напечатано в Бу-

- б) Не менее комментировалась «Китаб аль-арба'ун» («Книга сорока [двух] преданий»), отдельно, впрочем, до сих пор не напечатанная¹. Отметим и прочие изданные сочинения Нававия:
- в) Толкования на «Сахых» Мюслима — 5 т., Каир, 1283; Дели, 1302;
- г) «Тахзиб аль-асмâ» — *Biographical Dictionary of Illustrious Men Chiefly at the Beginning of Islamism*, ed. by F. Wüstenfeld, Гёттинген, 1842—1847;
- д) по коранскому чтению: «ат-Тибйân фи âdâб хамаят аль-Корân» — изд. на полях в Каире (см. Orient. Bibliographie, год IV, № 5216);
- е) о благочестии: «Хыльйет аль-абрâr ва ши'âr аль-ахйâr», иначе «Азкâr ан-Нававы» — Каир, 1306.

Можно пожалеть, что до сих пор ничего не издано из законоведческих сочинений шафиита *ас-Соютия* († 1505), известного разностороннего ученого, в том числе и его руководство по юриспруденции «аль-Ашбâх ва н-назâир» (см. *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Gesellsch.*, т. XXXII, 1878, 5—7).

в) *Маликиты* (в Северной Африке, прежде и в Испании):

Мâлик ибн-Анас (715—795), «аль-Моватта» («Торная тропа»), Дели, 1216; Лахор, 1889; Тунис, 1863; Каир, 1280 (4 т., с комм.); другая редакция — Лузиана, 1291, 1292; Лакно, 1297; ср. вып. I, с. 103 и 133.

Его ученик — 'Абдаррахмân ибн-аль-Кâсым († 806). Его «аль-Модавване» («Свод») не издан. Ср.: Vincent, *Etudes sur la loi musulmane*, 38—40.

лаке, 1285; с пояснениями Солеймана Джъмали († 1789) — Каир, 1305; пояснения Солеймана Баджирмия († 1806) — Булак, 1309.

¹ Из комментариев на «Арба'ин» — а) Ахмада ибн-Хиджазия Фашания (1570), напечатано в Каире, 1278, 1299, 1303, 1305, 1310; б) Ибрахима ибн-Мар'ия Шябрахыты (1694) — напечатано в Каире, 1307; в) 'Абдаллаха Набрâвы (1839) — Каир, 1291.

‘Обейдаллах ибн-Абй-Зейд аль-Кайраваний (928—996), «ар-Рисале» («Трактат») — руководство по маликитскому праву. Это руководство снабдил пояснениями Шазилий († 1532), а на них дал толкования ‘Алий Адавий — Каир, 1864, 1305, 1309.

Халиль-ибн-Исхак аль-Джондий († 1365): «аль-Мохтасар» («Сокращенное пособие»). Изд. в Фесе, 1300; Каире, 1309; Константинополе, 1878, переведено на французский язык Перроном: *Précis de la jurisprudence musulmane*, 1-е изд. в *Exploration scientifique de l’Algérie, Sciences histor. et géogr.*, т. X—XVI, Париж, 1848—1852, 2-е изд. Париж, 1877. Пособие для пользования — E. Fagnan, *Concordances (указатель) du manuel de droit de Sidi Khalil*, Алжир, 1889. Комментарии: а) Абу-Абдаллаха аль-Харашия († 1689) — Булак, 1299; Каир, 1306—1307 (5 т., с примечаниями Алиа Адавия † 1775 — на полях); б) Ахмада ад-Дардûра († 1786) — Булак, 1282; толкования на него — Мохаммада ад-Дасûкья († 1815) — 4 т., Каир, 1305, 1309, 1310; в) Мохаммада ‘Алиша († 1882) — 4 т., Булак (года не знаю).

г) Ханбалиты (прежде в Ираке, теперь кое-где в Аравии): Ибн-Ханбаль (780—855), «аль-Мюснад», Каир, 1311 (6 т.)¹. Аль-Хуракый († 945), «аль-Мохтасар» — не напечатано, равно как и комментарий на него ибн-Кодâмы († 1223).

д) Юристы неопределенных или редких школ:

Яхъя ибн-Адам († 818), «Китâб аль-харâдж» — *Livre de l’impôt foncier*, éd. Juynboll, Лейден, 1896. Без определенной школы.

Дâуд аз-Захирий Испahanский († 883) — сочинения его не дошли, но его идеи очень были распространены в Испании².

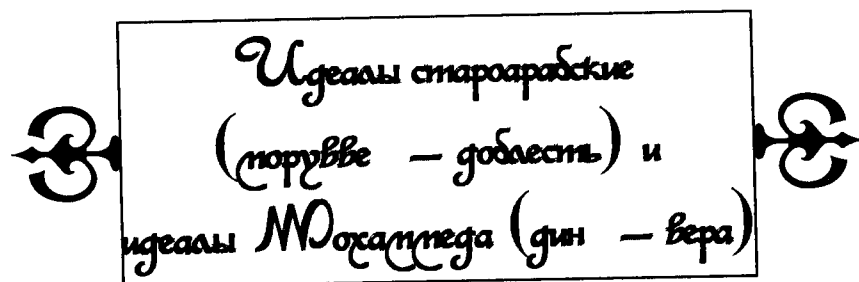
¹ Ср. статью Гольдциера в *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.*, т. L, с. 465—506.

² I. Goldziher, *Die Zâhiriten*, Лейпциг, 1884.

Ат-Табарий (838—923, известный историк) — из специально юридических сочинений ничто не издано; колоссальный комментарий на Коран печатается теперь в Египте.

А. Крымский





Игната Гольдциэра¹

- I. (с. 298—303). По арабам юга и северных окраин нельзя судить о религиозном настроении арабов внутренней Аравии. — Обитатели внутренней Аравии погружены в интересы мирские и совершенно равнодушны к религиозным вопросам и богопочитанию. — Даже у А'ши и Ляб'ида религия — элемент наносный. — Противоположность южан в этом отношении (развитая религиозная терминология, благодарственные памятники). — Северный араб задумывается только о «ман'ях» и знает культ предков. — В Ясрибе — влияние южан, но для прочих мест Аравии религиозные идеи Мохаммеда были неприятной и чуждой новинкой.
- II. (с. 303—309). Уже одна личность Мохаммеда не совпадала с бедуинскими понятиями о хорошем шейхе. — Пророческое достоинство могло бы быть оценено разве как по-

¹ Вступительная статья И. Гольдциэра к его Muhammedanische Studien (Галле, 1890, т. I, с. 1—34). Рецензия Нёльдеке в Wiener Zeitschr. f. die K. des Morg. (Прим. А. Крымского) (В этой главе, если иное не указано, даны примечания автора.)

лезное умение предсказывать будущее (вопрос о беременной верблюдице). — Образцовых людей араб склонен искать только в своем племени (Абу-Раб'и', по Мобарраду). — Исламский оседлый образ жизни невыносим для пастухов-верблюжатников. — Благо и благовествование разумелось бедуинами только в смысле материальном (найти заблудившегося верблюда, жить в довольстве), а отвлеченное спасение души и отпущение грехов было для них и непонятно, и неинтересно. — Недаром в исламе заметна антипатия к кочевым бедуинам.

- III. (с. 309—314). Исламский идеал доблести («дин») представлялся бедуину глубочайшим падением и полным отрицанием его «моруввы» (стихи жены ибн-Мирд'аса, в «Аг'ани»). — Новое учение ополчалось против общепризнанного критерия: ссылок на старину (Коран о прежних пророках) и против прославленных обычаев благородных предков. — Жалоба корейшитов Абу-Т'алибу. — Языческое стихотворение Ка'ба ибн-Зохейра к своему брату.
- IV. (с. 314—324). Неуспехи христианства в Аравии показывали еще до времен Мохаммеда несклонность арабов к учению о кротости и прощении. — Староарабская морувве состояла в беззаветной верности своему племени, семейным узам и гостеприимству и в долге кровной мести (ср. мораль египтян, греков); стихи 'Амра ибн-Кольсума, Зохейра и др. — Исламский «дин» осуждает месть и не считает прощения за трусость и позор.
- V. (с. 324—344). الاطبيبان — Арабскому духу независимости неприятны были даже те немногочисленные ограничения, которые желал ввести Мохаммед в отношения половые (слова Кирв'аша Окайльского в V веке хиджры, женатого на двух сестрах). — Постоянное пьянство признавалось и до ислама за дело непохвальное, но вообще вино считалось источником благородства (моаллаки; стихи Хасс'ана ибн-

Табита при завоевании Мекки), и Мохаммедово запрещение пить вино прямо шло вразрез с духом нации. — Рассказ, вложенный в уста Хассана об изменившемся действии вина. — Сознательное сопротивление запрету у поэта Абу-Мыхджана; случаи отпадения от ислама в христианство (по «Агâни») из нежелания подчиниться запрету. — Прославление вина в последующей арабской поэзии; Абу-Новâс. — Рассказ «Агâни» об 'Амре ибн-Ма'дикярибе и 'Ойейне. — Насмешки поэтов над ханжами (винная песнь омейяда Адама).

- VI. (с. 344—354). Молитва в доисламской арабской религии была мало употребительна, и известны были преимущественно заговоры с хлопаньем в ладоши и заклинания (например, *نار الاستقا* по Джахызу). — Мусульманская молитва («салât», христ.) представлялась тягостной (старинный хадис о ее введении во время вознесения Мохаммеда на небо), унижительной (слова сакыфитов) и смешотворной (так что для ее совершения приходилось скрываться в ущельях под Меккой). — Дар Мосейлиммы тамимийцам; аналогичные черты из быта карматов (ляхса) и еще раньше — хариджитов (беседа полководца Обейды с двумя ратниками о Коране и стихах). — Отвращение у бедуинов к молитве до позднейших времен.

I

Напрасной была бы попытка дать такую характеристику религиозного состояния арабов до распространения ислама, которая была бы применима ко всем арабам. Сравнивая то религиозное состояние, которое мы знаем из дошедших до нас остатков поэзии древнеарабской, с теми отчасти противоречащими друг другу¹ сведениями, какие мы почерпаем про рели-

¹ Для примера достаточно сравнить *Narrationes* св. Нила (нач. V столетия) с сообщением Антонина Мартира, который наблюдал арабов Синай-

гиозную жизнь и религиозные обряды арабов-язычников из историков не арабских, мы поневоле должны укрепиться в мысли, что было бы ошибкой обобщать частные местные явления в этой обширной области. Религиозные воззрения арабских племен и общин были, без сомнения, различны в разных географических кругах распространения этого народа. А уж во всяком случае, была бы слишком неудачной попытка, если бы мы вздумали искать в религиозной жизни первобытных племен Аравии центральной отражение той же жизни, какая сложилась под влиянием высокой культуры у окраинных арабов-северян, искони заселивших Петру, Сирию и Месопотамию. Ведь в тех цветущих городах, которые лежали посреди названных областей и торговые обороты которых ставили их в связь с более цивилизованным миром, чувствовалось также и религиозное влияние этой связи, и разве уж оттуда кое-что проникло и к варварам пустыни.

Если мы здесь говорим об арабах, то оставляем в стороне более развитые формы жизни арабов северных окраин, равно как и древнюю культуру Аравии южной, и обращаем свое внимание исключительно на обитателей Аравии центральной, которые, пожалуй, выселялись и в северную область, — словом, преимущественно на те племена, из которых выходили древнеарабские поэты¹; из их-то мощных стихотворений мы большей частью и познаем мировоззрение этой группы арабов.

Надо сознаться, что, хотя эти произведения староарабского духа, существенно повлиять на который Мохаммед считал

ского полуострова в 570 году. Первый из них утверждает (изд. Migne, *Patrologia Graeca*, т. LXXIX, с. 612 и сл.), что у арабов совсем нет идолов, второй же говорит (*Perambulatione locorum sanctorum*, изд. Тоблер, гл. 38, с. 113) о мраморном, белом, как снег, идоле, в честь которого совершаются большие празднества, и сообщает басню о меняющемся цвете этого идола.

¹ Ср.: Нильдеке, *Die Semitischen Sprachen*, с. 46. [Русская обработка этого сочинения — А. Крымского — печатается в серии изданий Лазаревского института восточных языков, вып. V — с. 87—88 второго выпуска моих лекций по истории семитских языков (М., 1904).]

своей задачей, становятся в настоящее время, пожалуй, все более и более доступными для нас благодаря основательным филологическим изысканиям, но все же в деле выяснения вопроса религиозного они нас оставляют неудовлетворенными. Не будет ошибкой — делать то заключение, которое сделал Дози¹. Это заключение (с которым теперь соглашаются менее охотно, чем прежде) следующее: недостаток явных следов сколько-нибудь глубокого религиозного настроения в поэзии арабов-язычников и религиозная сухость этой реалистической поэзии служит доказательством, что (в чем бы ни состояли основы религии старых арабов) она в общем, по крайней мере в то время, когда слагались известные нам доисламские произведения (т. е. незадолго до Мохаммеда), не имела существенного значения в жизни араба, так как он был погружен исключительно в интересы мирские: в битвы, вино, игры и любовь².

Отдельные выдающиеся личности имели, конечно, более глубокие религиозные убеждения; такие убеждения были почерпнуты ими не из национального духа, а из их особых отношений с другими людьми. Это были люди, которые многое улавливали во время своих путешествий на север и на юг; для примера вспомним только, как много пространствовал один из последних представителей таких людей — аль-А'ш'а³; но даже и у них усвоенные ими религиозные идеи не представ-

¹ Geschichte der Mauren in Spanien, I, 15. (См. у нас, с. 52 и 50.)

² Этот вывод не теряет своего значения даже в том случае, если бы простое голословное упоминание имен языческих богов находилось в доисламских стихотворениях и чаще, чем мы встречаем это в их нынешнем виде (Нёльдеке, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, с. IX, примеч. 2). Кстати: к общеизвестным примерам, которые доказывают, что в мусульманскую пору, по религиозным соображениям, бывали удаляемы следы языческой эпохи из остатков доисламской поэзии, мы прибавим еще один пример. Зейд аль-Хейль упоминает в одном стихотворении имя азского идола Аима (Якут, III, с. 17); но позже не было допущено упоминание об этом идоле, и фразу: «ля, ва 'Аим» (нет, клянусь Аимом) переделали на «валь 'ам'айм». Agānū, т. XVI, с. 57, 2 снизу.

³ Торбеке, Morgenländische Forschungen, с. 235, и Якут, III, с. 86, 16.

ляются органическими элементами их внутренней жизни. Они, как можно это наблюдать у поэта Ляббда, производят впечатление совершенно механического набора фраз¹, лишенных основной глубины, которая имела бы непосредственное влияние на все мировоззрение их авторов; их мировоззрение, несмотря на некоторые набожные блески, в сущности, стоит на уровне обычной древнеарабской жизни.

Совсем иным было то религиозное чувство, которое сквозит в памятниках других арабских кругов, например в произведениях, идущих из культурной области южно-арабской. В последних произведениях нельзя не заметить господства религиозного настроения; и при сопоставлении с ними отсутствие религиозного чувства у арабских племен, живущих посевнее, тем более бросается в глаза. Сам язык южных арабов заключает в себе более изобильную религиозную терминологию, чем скудный в этом отношении, хотя в других отношениях очень богатый, язык арабов северных². Какой-нибудь южно-арабский князь выражает в своих посвятительных надписях благодарность богам, которые даровали ему победу над его врагами, а воины воздвигают благодарственные памятники своему божественному покровителю «за то, что он их осчастливил достаточным количеством избитых врагов, и для того, чтобы он продолжал доставлять им добычу», приносят благодарность также за то, что божество вывело их невредимыми из военных набегов. Словом, в дошедших до нас памятниках из Аравии южной³ основным тоном является покорно-благодарственное чувство к богам⁴. Воин же центральной Аравии хва-

¹ В этом можно убедиться, прочитав обзор содержания Ляббидова Дивана в сочинении Кремера о нем (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der WW., phil. hist. Cl. XCVIII — 1881, с. 555 и сл.).

² Halévy, Journal Asiat., 1872, I, с. 544. Из религиозной номенклатуры южных арабов кое-что усвоено было и арабами северными.

³ См., например, Мордтманн и Мюллер, Sabäische Denkmäler, с. 29 и др.

⁴ Прекрасным образом в числе многих, которые можно было бы привести, служит надпись, изд. у Озиандра, № 4, — см. Prideaux в Transactions of Soc. Bibl. Arch., V (1877), с. 409.

лится своими геройскими подвигами и храбростью своих товарищей; ему даже на ум не придет приносить за свои успехи благодарность высшим силам, хотя у него не совсем исключено сознание, что они существуют. Лишь мысль о неизбежности смерти, результат ежедневного опыта, перед которым он не может остаться бесчувственным, внушает ему иногда невеселую мысль о «Манайа» или «Мануна»¹, т. е. о роковых силах, которые, действуя совсем слепо, сами не зная зачем² и в то же время неизбежно, могут разрушить, однако, все мечты смертного³. Но если араб счастлив, то от этого увеличивается его эгоизм, поднимается его самомнение, и у него меньше всего бывает тогда склонности к подъему религиозного чувства. Только те жизненные моменты, какие находятся в связи с родовым устройством, породили некоторое действительно религиозное благочестие в душе араба-язычника⁴, и отсюда выработалось нечто вроде поклонения предкам; равным образом главнейшие требования арабской нравственности находятся в связи с родовыми обычаями, которые упорядочили общественную жизнь.

Следы проявления чувства религиозного, хоть и редкие, не могут не объясняться тем влиянием, которое распространяла южная Аравия на более северные части края⁵. В Ясрибе, где жили племена выходцев с юга, образ мыслей отличался направлением, довольно доступным для религиозных стремле-

¹ Сюда же относится, вероятно, и «Манават»; Манават упоминает П. Элий Теим в латинской надписи, найденной в Várhely (в Венгрии) и изданной проф. Тормою в *Archaeolog. epigr. Mittheilungen aus Oesterreich* (Вена, 1882), VI, с. 110.

² Моаллака Зохейра, стих 49.

³ Насколько личными представлял себе араб «Манайа» — это можно видеть еще в мусульманские времена у поэта Фараздака (см. Диван, изд. Boucher, с. 12). О «Манайа» говорит В. А. Шрамейер в своей диссертации: *Ueber den Fatalismus der Araber*, Bonn, 1881.

⁴ Относящиеся сюда данные освещены Робертсоном Смитом в *Kinship and Marriage in Early Arabia*.

⁵ Ср. *Journal Asiat.*, 1883, II, с. 267.

ний, и это, заметим, благоприятствовало там успеху Мохаммеда¹. В общем, однако, Мохаммед не мог ожидать от своих соотечественников много таких моментов, которые содействовали бы успеху его учения среди них. То, что он вводил, было прямой противоположностью их воззрениям на жизнь, их идеалам и традициям их предков. Вот почему Пророк со всех сторон встречал яркое противодействие. И противились язычники не столько сокрушению идолов, сколько тому набожному образу мыслей, который хотели в них внедрить: им внушалось, что жизнь человека должна быть проникнута мыслью о Боге, о Его всемогущем предопределении и воздаянии, им предписывалась молитва, пост и воздержание от очень желательных наслаждений; наконец, от них требовались, во имя Бога, пожертвования деньгами и имуществом. При этом многое, что до сих пор у них считалось за высшую доблесть, они должны были отныне считать за варварство (джаһль) и должны были признавать своим верховным главой такого человека, притязания которого на это высокое положение звучали совсем странно и непонятно для их ушей и так существенно разногласили с понятиями, составлявшими основу их славы и славы их предков.

II

Прежде всего, если даже оставить в стороне содержание и направление проповеди Мохаммеда, сама личность Пророка мало могла внушать уважения тем людям, удивление и уважение которых вызывались мощными личностями совершенно другого типа, чем «Посланник Божий». Он даже среди собственных сопращдан занимал совсем незначительное положе-

¹ Относительно тех благоприятных обстоятельств, которые способствовали успеху Мохаммеда в Медине, см. статью Снука Хургронье (Snouck Hourgronje) в журнале *De Gids*, 1886, № 5 (*De Islam*, отдельный оттиск, с. 32).

ние. Каким же образом призыв подобного человека мог привлечь к нему добровольных последователей между необузданными племенами пустыни? Уже одна личность городского жителя — а ведь таким был Мохаммед — должна была их отталкивать. Бедуин не находил в характере Мохаммеда тех высоких качеств, которые, по мнению подобных людей, необходимы для хорошего шейха. Мохаммед, который кое-кому из неверующих горожан мог еще внушать уважение беседами об отвлеченных предметах, вовсе уже не являлся авторитетом в глазах сына пустыни. Тот не находил в Мохаммеде ничего достойного уважения, потому что совсем не понимал, как человек может быть посланником Божиим.

Это отношение к Мохаммеду мы можем понять из некоторых рассказов, возникших попозже, но основанных на знании бедуинского характера. На пути в Мекку толпа последователей Пророка встретила араба-кочевника и потребовала от него кое-каких справок. Чтобы придать своим расспросам больше веса, спутники Мохаммеда сообщили бедуину, что среди них находится «Посланник Божий». «Если ты посланник Божий, — обратился тогда бедуин к Мохаммеду, — то скажи мне, что находится в утробе вот этой верблюдицы»¹. Только тот человек, который был бы в состоянии удовлетворить его желание и дать предсказания такого рода, мог бы внушить ему уважение. Проповедь о Страшном суде, о Божией воле и других сверхъестественных материях не производила впечатления на сына пустыни. Вдобавок каждое арабское племя слишком было проникнуто восторгом к самому себе, чтобы его члены согласились признать «лучшим из людей» того человека, который не слишком мог похвалиться доблестями, считавшимися у арабов за идеал совершенства. Образцового человека араб искал прежде всего в своем собственном племени, между героями своего прошлого и настоящего. Абу-Раби, из племени Ганийцев, говорит даже во второй половине первого сто-

¹ Ибн-Хишâm, с. 433.

летия хижры: «Превосходнейшие между людьми — это арабы, превосходнейшие между арабами — племена модарские, между модарскими — кайситы, между кайситскими — колено Я'сор, в колене Я'сор — род Ганий, в роду Ганиев я лично превосхожу всех. Следовательно, я и есть превосходнейший из всех людей»¹. А что могли думать предки таких людей в эпоху появления Мохаммеда!

Мохаммед жалуется в своих откровениях на те трудности, которыми сопровождалось обращение обитателей пустыни в ислам. «Арабы, обитатели пустыни — сильнее в своем неверии и лицемерии (чем арабы-горожане) и более их расположены совсем не знать тех законов, которые открыл Бог своим пророкам. Среди этих арабов есть и такие, которые на жертвуемое ими (для религиозных целей) смотрят как на принудительный побор и ждут лишь перемены обстоятельств»².

Без сомнения, попадают, как это видно из следующего стиха, известные исключения, именно попадают и верующие бедуины, которые охотно жертвуют деньги на цели Мохаммеда и видят в этом средство стать поближе к Богу, но их — меньшинство. И даже среди этих верующих есть такие, которые признают веру лишь с внешней стороны, в душе же не чувствуют никакого влечения к нравственным требованиям ислама и к его догматам³ и не обнаруживают расположения к тому, что понимал Мохаммед под исламом («подчинение Богу») и чему учил⁴. Некоторые данные, сохранившиеся в преданиях, еще ближе уясняют отношение бедуинов к религии. «Невежество и упорство являются отличительными чертами этих обитателей шатров из племен Рабиâ и Модар, этих крикунов (фаддадин), которые погоняют верблюдов и телят (букв. «находятся при корнях хвостов своих верблюдов и те-

¹ Аль-Мобаррад, с. 352.

² Коран, сура IX, стих 98—99.

³ Там же, XLVIII, 11.

⁴ Там же, XLIX, 14.

лять»¹). Всегда приходится ставить им в вину грубость и непочтительность в обращении с Пророком². Легко понять, что даже те из них, которые приняли ислам, неохотно оставались при Мохаммеде, потому что городская жизнь им не нравилась; они возвращались в пустыню, как только Пророк не выказывал желания освободить их от взятых ими на себя обязательств³. Насколько мало они отрешались от своей бедуинской натуры, видно из примера тех новообращенных мусульман, из племен 'Окль и 'Орейне, которые, прожив некоторое время при Мохаммеде, сказали ему: «Мы — люди, привыкшие к вымени верблюдиц, мы не пахари, нам в Медине не удобно и жить здесь не нравится». Пророк подарил им стадо, предоставил в их распоряжение пастуха и разрешил покинуть Медину, чтобы они снова могли предаться своему привычному образу жизни. Но едва они пришли в Харру, как вернулись к старому неверию, затем убили пастуха, а стадо угнали с собой дальше. Их постигло со стороны Пророка страшное мщение⁴.

Однажды, так говорит предание, Пророк сказал своим товарищам: «Кто вскарабкается вот на тот горный обрыв, именно на обрыв Морâр при Ходейбии, тому отпустятся его грехи, как они были отпущены сынам Израиля». Всадники из племени Хâзраджей первые взялись исполнить эту задачу, а

¹ Аль-Бохâрий, *Манâкъиб*, № 2.

² См. например, у Бохâрия. *Ваду* № 60, 61; *Адаб*, № 67, 79. Ср. ибн-Хажар, т. I, с. 993. Следует отметить употребление слова «а'рâбийей» (т. е. «бедуинство») в связи с джафâ' («невежественная грубость») у Балâзора, с. 425, 1. Омар ибн-Абдоль-Азîз, заклятый враг роскошного образа жизни, который вошел в обычаи при халифах, полагает, что в бедуинах достоин похвалы по крайней мере образ жизни, чуждый потребностей: «Нет никого, кто более бы походил на благочестивых наших предков, чем бедуины, не будь у них только такой грубости (джафа)». См. аль-Джâхыз, *Китаб аль-беян*, лист 47 (по рукописи С.-Петербургского университета).

³ Бохâрий, *Ахкям*, № 45, 47, 50.

⁴ Бохâрий, *Закят*, № 68; *Дийât* № 22, *Тыбб* № 29.

остальные толпами последовали за ними. Пророк и им возвестил прощение грехов. При этом присутствовал один бедуин, который сидел на рыжем верблюде. Все уговаривали его совершить предложенное Пророком испытание, чтобы добиться отпущения грехов. Он ответил: «Вот если б мне найти моего заблудившегося верблюда, это было бы для меня поважнее, чем получить молитву вашего товарища о прощении моих грехов»¹. Только надежда возвыситься среди арабского общества или другой, еще более глубокий мотив — расчеты на материальную выгоду — могли быть побуждением для этого народа, насквозь пропитанного реализмом, последовать за Пророком, который проповедовал им что-то непонятное. Иные из них, на которых иногда производила впечатление обещанная Пророком для верующих награда и благосостояние, надеялись, что благодаря исповеданию ислама они добьются удачи во всех делах и что все их желания постоянно будут исполняться; но после того как опыт им показывал, что их дела и по обращении в ислам подвержены прежним случайностям, они отвергали ислам как негодный фетиш. К таким-то арабам из пустыни, как говорят, относится стих Корана (XXII, 11) о людях, которые Богу «служат только с одного краю». Дело в том, что в Медину — так говорит традиционное толкование этого места — приходили бедуины, которые только в том случае бывали довольны исламом, если их тела бывали здоровы, если их жены рожали хорошо сложенных мальчиков, а кобылы производили на свет красивых жеребят, если их имущество и скот умножались: это они приписывали благодетельному влиянию ислама. Но если дело шло иначе, все неудачи они тоже взваливали на ислам и отрекались от него².

Истого бедуина все благовестования Пророка затрагивали, таким образом, очень мало. Речь Корана звучала для него

¹ Мослим, V, с. 348. Другой вариант — у Вâкыдия, пер. Вельхаузена, с. 246.

² Аль-Бейдâвий, I, с. 628, 21 и сл.

странно, и он не понимал ее. Под словами «радостная весть» и «избавление» он понимал нечто другое, чем намек на вечное спасение. 'Амрân-ибн-Хосейн рассказывает, что присутствовал при том, как Пророк приглашал племя Тамимитов принять «радостную весть»; это племя отвергло обетование Пророка следующими словами: «Ты хочешь принести нам радостную весть; ну, так лучше подари нам что-нибудь». Целые главы в житиях Пророка обыкновенно переполнены описанием случаев полного равнодушия бедуинов к проповеди Мохаммеда: его проповедь всегда наталкивалась на грубейший эгоизм. Когда он свое учение предложил племени Бану Амир-ибн-Са'са'а, то их глава Бейхара ибн-Фирâс ответил: «Если мы дадим тебе присягу на верность и ты покоришь своих противников, то мы ли после тебя унаследуем власть?..» И когда Мохаммед по вопросу о власти ссылался на решение Аллаха, который распределяет могущество по своему усмотрению, то эти слова совсем не нашли сочувствия у главы племени, и он ответил: «Неужели ж мы должны ради тебя подставить свою шею, как мишень, арабам, а когда ты одержишь победу, то властвовать будут другие? Нам этого не надо»¹.

Вследствие такого отношения бедуинов к распространяющемуся исламу, в законодательстве, которое преданием возводится к Мохаммеду, заметно презрение к этим его соотечественникам. Пророк, говорят, запретил, например, последователям ислама принимать подарки от араба из пустыни; даже ему самому однажды пришлось оправдываться перед своими единоверцами, когда, получивши в подарок молоко от аслам-тянки Омм-Сонболâ, он велел перелить его в свою посуду². И даже тогда, когда мусульманское общество уже окрепло и надо было выяснить вопрос, в какой пропорции должны приверженцы ислама получать свою долю материальных благ и военной добычи, бедуины оттеснились на задний план перед

¹ Ибн-Хишâm, с. 283.

² Ибн-Хажар, IV, 896.

горожанами. Это старание оттеснить жителей пустыни отмечается еще во времена халифа Омара II¹.

Пожалуй, эти взятые из преданий сообщения, которые мы привели выше и которыми мы еще будем пользоваться в дальнейшем изложении, не настолько точны, чтобы мы с уверенностью могли считать их за современные показания как раз того времени, о котором они упоминают. Тем не менее они могут служить живым свидетельством отношений подлинного арабского общества к новому учению. Ведь если даже в те времена, когда ислам окреп и уже властвовал (и когда именно накопилась большая часть преданий), отношение бедуинов к Мохаммеду учению представлялось таким несочувственным, то каково же могло быть отношение бедуинов к исламу в те времена, когда проповедь Мохаммеда, этого мекканского мечтателя, приобретшего некоторых сторонников в Медине, впервые проникла в пустыню!

III

Но не столько личность «посланника Божия», сколько содержание и направление его учения в самой своей сути были противны всей природе араба. Основные мысли Мохаммедовой проповеди были, в частности, протестом против многого такого, что араб до сих пор считал за достоинство и благородство. Идеал высшего нравственного совершенства араба-язычника представлялся мусульманину глубочайшим нравственным падением, и наоборот. Подобно отцу церкви св. Августину, учение Мохаммеда смотрело на «добродетели язычников как на блестящие пороки».

Если кто-нибудь принимал ислам искренно, то этим он обязывался считать за добродетели те качества, которые по мнению арабов являлись качествами низкими. И ни одна чис-

¹ Аль-Балâзорий, с. 458.

то арабская душа не могла отречься от прежних идеалов доблести. Когда жена героя Аббаса ибн-Мирдаса узнала, что ее муж принял ислам, она опустошила свое жилище и вернулась к своему прежнему племени, а на своего неверного мужа составила насмешливое стихотворение, где, между прочим, говорит следующее:

«Клянусь своей жизнью! Если ты следуешь Мохаммеду
«дину» (вере)
И оставляешь верных товарищей¹ и благодетелей,

¹ «Ихвân-ас-сафâ» — следовательно, этот термин не должен быть переводим «чистые братья». Считаем уместным еще раз поправить эту вкоре-нившуюся ошибку (ср. Lbl. für orient. Phil., 1886, с. 23, 8 снизу). Раннее появление этого выражения اخوان الصفا, которое философы из Басры избрали себе для прозвища, может быть еще дополнено примерами из Хамâсы, с. 390, ст. 3 (ср. Opusc. arab. ed. Wright, с. 132, прим. 3з), из Agâni, XVIII, с. 218, 16; ср. из более поздней поэзии — в Agâni, V, с. 131, 3; и в том же самом смысле это выражение должно быть понимаемо в так называемой «Молитве аль-Фарâбия (см. A. Müller, Gött. gel. Anz., 1884, декабрь, с. 958) и в других подобных случаях (Иатимет-ад-даһр, дамасское издание II, с. 89, II). Вместо слова أخو (брат) употребляются в этом словосочетании также другие слова, означающие родство и принадлежность, например надим ас-сафâ (Agâni, XXI, с. 66, 7), халиф ас-сафâ (ib. XIII, с. 35, 8 сн.), — следовательно, в том же самом смысле, в каком мы встречаем халиф-аль-жуд (V, с. 13, 23), халиф-аль-ло'м (XIV, с. 83, 3 сн.), халиф-аз-золъ (II, с. 84, 16), хильф-аль-макарим (XVII, с. 71, 14) или халифо-хаммин, хильф-ас-саqâm (Al-Muwasshâ ed. Brünnow, с. 161, 18. 24) или мохâлиф-ас-сайд (Набига, с. 26: 37); да и сам глагол хильф (в 3-й форме) употребляют очень часто с целью выразить, что кому-нибудь принадлежит известное свойство, состояние или цвет, имя которого ставится после этого глагола в вин. пад. Кроме того, в этом словосочетании употребляются еще и другие синонимы слов أخو (брат) и حليف (союзник), в особенности слово «мавая» (Мо'алл. Лябида, стих 48; Хамâса, с. 205, ст. 3; Agâni, IX, с. 84, 9; XII, с. 125, ст. 10; Абуль-Асвад в Z. D. M. G., XVIII, с. 234, 18. 20; Абуль 'Аля, «Саqt-аз-занд», I, с. 197, ст. 4); аналогичны: тариб-ан-надâ (Мотанаббий, I, с. 35, ст. 35), qарин-аль-жуд (Agâni, XIII, ст. 61, 9). Паррафрастическим является воззрение, в основе которого лежат выражения вышеизложенного типа, у Мотанаббия, I, с. 151, стих последний: кааннамâ йуладо н-надâ ма'аһом.

То это значит, что твоя душа переменила благородство
на низость
В тот день, когда острые мечи соприкасаются друг
с другом»¹.

Учение Мохаммеда не могло представить того узаконенного свидетельства, которое, по понятию арабов, служило мерилом всех вещей, а именно — совпадения с преданиями старины: напротив, новое учение ополчалось именно против преданий старины. Ссылка на обычаи предков служила всегда сильнейшим доводом, против которого Мохаммед должен был защищать свое новое учение; в большей части Корана он буквально извивается под тяжестью этого довода. «Если им говорят: “Следуйте закону, который вам ниспослал Господь!”, то они отвечают: “Мы следуем обычаям своих отцов!” Если им говорят: “Идите и примите религию, которую объявил своему посланнику Аллах!”, то они отвечают: “С нас довольно религии наших отцов!” Им и дела нет, что их отцы не имели ни науки, ни правого руководства, которое могло бы их направить на истинный путь! Если эти преступники творят дурное дело, то говорят: “Мы видали, что так поступали и наши отцы — значит, сам Аллах так приказывает поступать!” Скажи им: “Никогда Аллах не приказывал творить дела преступные”. Но они говорят: “Оказывается, что наши отцы стояли на этом же пути, и мы идем по их следам!” Скажи: “Неужели я проповедую не лучшее, чем то, что было достоянием ваших отцов?”» Замечательно, что и грешные народы древних времен всегда в Коране ссылаются на нравы своих предков, возражая на слова пророков, присланных Богом для их наставления. Мохаммед влагает этот аргумент в уста вождям прежних народов, которые упорно отвергали проповедь пророков Худа, Сâлиха, Шойба, Авраама и др. Характеризуя эти народы, Мохаммед хотел обрисовать современных ему арабов-язычников, своих

¹ Agâni, XIII, с. 66.

противников. Все эти народы возражают своим учителям-проповедникам так: все это не было известно нашим предкам; а ведь мы не следуем ничему другому, как только тому, чему следовали наши отцы.

Итак, араб в вопросе о языческих доблестях ссылался на то, что, соблюдая их, он стремится подражать своим благородным предкам¹. И насколько он проявлял консервативно-традиционный дух по отношению к доблестям старинным, даже в мелочах², настолько, с другой стороны, он не желал принимать ничего *нового*, ничего такого, что не было основано на обычаях, унаследованных по преданию от старины; он сопротивлялся всему тому, что сколько-нибудь походило на отмену этих обычаев. При таком образе мыслей арабов нам легко понять, что даже и легкомысленные корейшиты, которые в посланничестве «молодца из Абдольмотталибовой семьи, толкующего про небо», видели сначала просто беспорядочный бред полоумного чудака, упорно противостояли новому учению, когда Мохаммед не только уже нападал на их божества, к которым и сами корейшиты не питали набожной преданности, но

¹ Хамаса, с. 742, ст. 3.

² Вменялось в славу, чтобы доблесть-гостеприимство производить при помощи такой домашней утвари, которая унаследована еще от предков. См. Набига, приложение, 24: 4. Отсюда становится понятным, почему умирающий отец Имруль-кайса, обращаясь к сыну, который должен будет исполнить за него кровную месть, вручает ему сверх других дорогих вещей, таких, как оружие и коней, также и свою посуду (qodur). См.: Agāni, VIII, с. 66, 40 сл.; ср.: Rückert, Amrillkais der Dichter und König, с. 10. Кухонная утварь — символ гостеприимства; гостеприимные люди назывались 'ызам-аль-кодур (Хассан, Диван, с. 87, 11 — ибн-Хишам, с. 931, 5). Что касается боевых коней, то, как средство проявлять военную доблесть, считалось похвальным делом — наследовать их от отцов и передавать в наследство потомкам. Амр-ибн-Кольсум, Моаллака, стих 81. Об унаследованных мечях см. Шварцлозе, Die Waffen der Araber, с. 36. Совсем неосновательно комментаторы выводят заключение из Бохария, «Джидхад», № 85, будто арабы времен доисламских имели обычай уничтожать оружие своих героев после их смерти.

«вздумал также произнести осуждение отцам, умершим в неверии; с той поры они стали его ненавидеть и обнаружили открытую вражду»¹. «О Абу-Талиб, — так жаловались они Абу-Талибу, — твой племянник поносит наших богов, считает низкими наши обычаи, объявляет наши нравы варварскими и называет наших отцов неверными»².

Увещания, приведенные выше по Корану, — это еще не слишком типичные фразы в устах Пророка, хотя и это мы могли бы заключить из их неоднократного, почти всякий раз тождественного повторения. Есть получше свидетельства о том, до какой степени чувствовали нерасположение к новому учению арабы, которые в противовес *новому* учению ссылались на «наследие от своих предков» и на то, «чего держались их отцы»³. Такое свидетельство мы находим, между прочим, в одном стихотворении поэта Ка'ба ибн-Зохейра, который был тогда еще убежденным язычником и поносил своего брата Боджейра, обратившегося в ислам:

«Ты покинул правый путь (аль-хюда)⁴ и последовал за ним (Мохаммедом) — О горе! к чему тебя это привело! К таким качествам, которых нет ни у твоего отца, ни у твоей матери, — и ты не знаешь ни одного из твоих братьев, который бы им последовал».

На это мусульманин Боджейр ответил:

«Религия (дин) Зобейра-отца... — его религия есть ничто — да и религия Абу-Сольмы (деда), по-моему, презренна»⁵.

¹ Ибн-Са'д, у Шпренгера, I, 357.

² Ибн-Хишам, с. 17; ср. 183, 186. Табари, I, 1175, 1185.

³ О степени влияния традиций и унаследованных обычаев на истых арабов см. L. Derome во введении к его французскому переводу книги Lady Anna Blunt: Pelerinage au Nedjl, berceau de la race arabe (Paris, 1882), с. XLII и след.

⁴ Это слово употреблено язычниками, вероятно, в ироническом смысле; Мохаммед и его последователи охотно называли этим словом *свое* учение.

⁵ «Банат Со'ад», изд. Гвиди, с. 4—5. Ср. ибн-Хишам, с. 888.

Пожалуй, вскоре затем сам Ка'б бросил служение богиням аль-Лâте и аль-'Оззе и оказался панегиристом Пророка и его учения¹.

IV

Для культурно-исторических заключений мало имеет значения то обстоятельство, что идеи Мохаммеда являлись не самостоятельным произведением того Духа, который побудил Мохаммеда стать пророком своего народа, но что все они скомпилированы из иудейства и христианства. Самостоятельность идей Мохаммеда заключается как раз в том, что он впервые с твердой энергией сумел их противопоставить мировоззрению арабов. Ведь если мы примем в соображение, ка-

¹ Дело происходило после взятия Мекки Мохаммедом и распространения владычества Мохаммеда над арабскими племенами. Когда Боджейр принял ислам, а остроумный Ка'б ядовито его осмеял в стихах, можно было наверное ждать, что Ка'ба кто-нибудь из ревностных мусульман убьет, а Пророк, не терпевший поэтов, отнесется к этому убийству как к богоугодному делу. Боджейр предупредил поэтов своего брата, что ему грозит смерть. Ка'б, не видя лучшего исхода, решил отдаться самому в руки Пророка. Он переоделся, вошел в Медину и прокрался в мечеть, где находился Пророк со своими близкими друзьями. «Посланник Божий, — обратился к нему переодетый Ка'б, — тут поблизости находится Ка'б ибн-Зокейр. Он раскаялся и хочет принять ислам. Снисходительно ли ты примешь его, если я его к тебе приведу?» Пророк ответил согласием, и Ка'б заявил, что перед Пророком — это он сам. Один из ансаров прыгнул из толпы, чтобы убить дерзкого насмешника, а теперь еще и обманщика, но Мохаммед отклонил удар. Благодарный поэт экспромтом произнес прекрасную хвалебную поэму в честь Мохаммеда, и когда он дошел до стихов, что «Посланник — это святой сверкающий меч, закаленный самим Богом», то Мохаммед быстро сбросил со своих плеч зеленый плащ и накинул на Ка'ба. Оттого и поэма называется «Бюрд» («Плащ»). Этот плащ был потом куплен у наследников поэта за 20 000 дирхемов халифом Моавией, потом перешел к Аббасидам и сгорел в 1258 году при взятии Багдада монголами. Впрочем, в Константинополе, в султанском дворце, и теперь считают возможным показывать «плащ Пророка». (Прим. А. Крымского.)

ким поверхностным образом христианство коснулось даже тех немногих слоев арабской народности, куда оно нашло известный доступ¹, и с каким полнейшим равнодушием отнеслось к христианству ядро арабского народа, несмотря на ту поддержку, которая оказывалась этой религии в некоторых областях, заселенных арабами, то мы должны будем прийти к убеждению, что у араба не могло быть восприимчивости и к Мохаммедовым идеям, заимствованным из этой религии. А ведь христианство еще не навязывало себя арабам насильно, и арабские племена не были поставлены в необходимость сражаться против его идей с мечом в руках. Яркая несклонность арабов к такому мировоззрению, какое было диаметрально противоположным мировоззрению арабскому, проявилась впервые только в борьбе арабов против учения Мохаммеда.

И в самом деле, глубока и непримирима противоположность между обычным мировоззрением арабским и тем этическим учением, которое провозгласил Пророк². Если бы мы

¹ Это, например, можно сказать о христианстве племени Таглиб. Ср.: Бейдâvî, I, с. 248, 2, где в уста Алия вложен очень характерный отзыв о таглибском христианстве. Нёльдеке, *Gesch. des Qorans*, с. 7; Дози, *Gesch. der Mauren in Spanien*, I, 14; Фелль в *Z. D. M. Ges.* XXV, с. 49, прим. 2. [Алий сказал, что таглибиты вовсе не христиане, потому что из христианства они усвоили только разрешение пить вино. — А. Кр.] К замечанию Алия можно прибавить, по отношению к более позднему времени, стих Джарûра, по Мобарраду, с. 5: На сельбицах таглибского племени нет мечетей, но есть церкви для винных кружек и кутежа, т. е. много кабаков. До чего поверхностно проникли христианские законы к тем арабам, которые исповедовали по внешности христианство, на это обращал внимание еще Коссен-де-Персеваль (II, 158, многоженство); ср.: Нёльдеке, *Die Ghassânischen Fürsten*, с. 29, прим. Сюда можно еще прибавить, что христианский поэт Ахталъ, живший при дворе омейядского халифа Абдоль-Малика, развелся со своей законной женой и женился на разведенной жене одного бедуина (Агâни, VII, 177). О мнимых развалинах таглибских церквей на островах Фарâсан — см. Якут, III, 497, по Хамдâнию.

² Френсль (Fresnel) в своих *Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, с. 13, пытается доказать, будто арабы времен «джâхилийе»

захотели подыскать меткое слово для выражения этой противоположности, то не нашли бы ничего более удачного, чем два слова: «дин» и «морувве»; «дин» — это религия Мохаммеда¹; «морувве» — это *virtus*; латинское слово *virtus* и по своему значению и по этимологии вполне соответствует арабскому слову «морувве»².

Под «морувве» араб понимает все традиционные арабские доблести, создающие славу для каждого отдельного индивидуума и племени, к которому он принадлежит; «морувве» — это есть исполнение всех тех обязанностей, которые неразрывно соединены с семейными узами, с законами покровительства³ и гостеприимства; «морувве» — это также исполнение великого закона мести за кровь убитых родичей. Если мы читаемся в арабских поэтов и обратим внимание на те доблести, которыми они хвастаются, то мы будем иметь полное представление о морувве по древнеарабским понятиям⁴. Верность и самопожертвование собою за каждого, кто по арабским обычаям

стояли в нравственном отношении на более высокой ступени, чем после принятия ислама (*Journal Asiat.*, 1849, II, с. 533); но приведенные им примеры в высшей степени случайны.

¹ Конечно, мы имеем в виду то слово «дин», которое заимствовано было арабами из иностранного языка, а не то подобозвучное слово «дин», которое искони было арабским.

² Для выражения понятия «морувве» новейший арабский язык имеет другое, но совершенно однозначное слово «маржале», которое образовано от «ражоль» (как «ражоль», так и «мар» означают «мужчина»). См. у *Ванден-Берга*, *Le Hadhramaut*, с. 278, 5.

³ Так называемый *дживър*. Различается *дживър* двух родов: именно, *дживър*, основанный на поручительстве (*кяфале*), и прямое покровительство (*талә*). См. *Зохейр*, 1:43. Отказ в защите называется *حصى*. См. *Диван Хозейлитов*, 37:2. От *дживарских* обязанностей можно было избавиться только торжественным публичным заявлением. См. *Агъни*, XIV, с. 99, внизу.

⁴ «Honor and revenge» — так *Мьюр* определяет все содержание нравственного кодекса арабов (*The Forefathers of Mahomet and History of Mecca*, *Calcutta Review*, № XLIII, 1854).

ям тесно связан с племенем, — вот вся суть их доблестей. «Если покровительствуемому причиняется обида, то я весь дрожу от обиды, мои внутренности волнуются¹ и псы мои лают²». У арабов-язычников «вероломный» (годар) — это понятие о всякой мерзости. Мы ошиблись бы, если бы предположили, что соблюдение этих добродетелей коренилось просто в бессознательном инстинкте полудикого народа. Нет, такой инстинкт был регулирован и дисциплинирован вполне определенными правовыми воззрениями, передаваемыми по преданию.

Общественные отношения древних арабов основывались на принципе справедливости и благородства; их понятие о праве сохранилось для нас в следующем изречении их поэта, которое обыкновенно принимают за неподдельное:

«Правда устанавливается тремя способами: клятвой, соревнованием и ясными доводами (т. е. самим положением дела)»³.

Такое изречение указывает на сознательное стремление к справедливости в более высоком смысле; даже в довольно старые времена [один из источников приписывает удивление по поводу этого стиха халифу Омару I]⁴ у мусульман являлось высокое уважение к чувству правосудия, столь развитому в том обществе, где появлялись такие изречения. Сохранилась подобная же *касыда* от *Салымы ибн-аль-Хошроба аль-Анмари*, обращенная им к *Собей'у ат-Таглибию* по случаю войны *Дэхис-Джабрской*; в ней проявляется такое стремление к правосудию и благородству, что *Сахль ибн-Харун*, в присутствии которого прочитана была эта *касыда*, должен был сделать замечание, что поэту, думалось бы, уже было известно настав-

¹ Ср. *Иеремию*, 31:20; *Песнь песней*, 5:4.

² *Хамаса*, с. 183, ст. 1.

³ *Зохейр*, 1:40; ср. словарь *Мохит-аль-Мохит*, I, с. 278b; в упомянутой *касыде* можно найти также юридические отголоски; сравните только стих 60.

⁴ Его вообще заставляют удивляться таланту *Зохейра*. *Агъни*, LX, с. 147, 154.

ление, данное Омаром Абу-Мусе аль-Аш'арию по поводу забот о праве¹.

Учение Мохаммеда не стало в противоречие со значительной частью арабских понятий о добродетели², а именно: трогательную верность ищущим защиты ислам перенес и в свое собственное религиозное учение³. Подобно тому, как в эпоху язычества местопребывание вероломных людей при общих съездах должно было обозначаться флагами, чтобы можно было избегать подобных людей⁴, ислам таким же образом и, без сомнения, в связи с названными языческими обычаями учит, что в день Воскресения перед людьми вероломными будет поднят такой же флаг⁵. Тем не менее в нравственных воззрениях до языческой эпохи были решительные и основные положения, с которыми ислам стал в противоречие, едва ли примиримое.

Вот в таких-то положениях и проявляется огромная существенная разница между Мохаммедовым дином и староарабской моруввой⁶. Наиболее выдающемуся моменту этой проти-

¹ Аль-Джахиз, Китаб-аль-беян, лист 96b 97a — ибн-Котейба, Ойун-аль-ахбар, лист 73a. За указание последнего места приношу благодарность моему другу барону Розену.

² Ту мысль, что благородные стороны арабской моруввы сохраняют свое значение и в исламе и получают освящение в качестве уже религиозно-нравственного учения, ислам выражает следующим изречением: ля дин иалля биль-морувве, т. е. нет (никакой) религии (дин) без добродетелей древнеарабского рыцарства (морувве).

³ Прежде всего важна сура 4: 40, потом можно это найти в длинном ряде преданий, которые все собраны в толкованиях шейха Ахмеда аль-Фашия на сборник «Арба'ин» Нававия, № 15 (аль-Маджалис ас-санийе фи-ль-калям 'аля ль-Арба'ин ан-Нававийе, Булак, с. 57 и сл.).

⁴ Al-Hâdirae Diwânus, ed. Engelmann, с. 7, 4; о другом относящемся также сюда обычае ср.: Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Spr., с. 150.

⁵ Бохари, Адаб № 98.

⁶ Под влиянием мохаммеданского воззрения возникли особые определения для понятия о «морувве», в которых кое-что сохранено староарабское, но, в общем, видно влияние религиозного направления. По этому по-

воположности ислама и староарабских воззрений посвящена у нас следующая глава, которой предпосылается эта статья в виде вступления. Здесь же мы хотим указать на одну подробность, которая ежедневно и ежечасно приводила араба к сознанию, что для него нравственное учение Мохаммеда есть нечто чужое: мы имеем в виду возмездие.

Доисламские арабы возмездие за понесенную обиду понимали не грубее, чем самые просвещенные народы древнего мира. Возмездие считалось у них не только за отмщение, но и за благодарность¹ с точки зрения нравственной. И если мы пожелаем отнестись справедливо к тому факту, что по понятию домохаммеданского араба прощение и примирение с врагом не считалось добродетелью, то мы не должны забыть, что в этом отношении арабы стояли не ниже не только так называемых диких народов², но даже и просвещеннейших народов древности: египтян³, греков. Величайшие нравоучители последних видели назначение человека в том, чтобы превосходить друзей в благодеянии, а врагов в злодеянии; «быть сладку для друзей и кислу для врагов, на первых смотреть как на почтенных, а на вторых — как на страшных», «а всякую обиду, ко-

воду можно сослаться на аль-Мобаррада, с. 29, на аль-Мовашшâ, изд. Brünnow, с. 31 и сл., на аль-'Ыкд, с. 221, на аль-Хосри, I, с. 49. В некоторых из этих определений выражается твердое сознание противоположности между добродетелью языческой и тем, что под добродетелью понимал Мохаммед. Были святоши, которые под «моруввой» хотели понимать в исламе прилежное чтение Корана и усердное посещение молитвенных домов (аль-'Ыкд, цитир. место). В общем, установился тот взгляд, что у человека, который преступает волю Аллаха, не может быть «моруввы» (Agâni, XIX, с. 144, 11).

¹ Один поздний поэт в таком же смысле говорит, что ненависть и благодарность — близнецы; Freytag, Chrestom. arab., с. 90, 1.

² О возмездии как о нравственном принципе диких народов см. Schneider, Die Naturvölker (Paderborn, 1886) I, с. 86.

³ И даже в последние времена язычества. Revue égyptologique, II, с. 84 и сл.; Transactions of the Soc. of Biblical Archaeology, VIII, с. 12 и сл.; Tiele, Vergleichende Geschiedenis van de Egypt en Mesopotam, Gods., с. 160.

тору мы можем причинить врагу, считать перед Богом и людьми за справедливость»¹. Даже по более поздней стоической морали, нечего колебаться в причинении кому-нибудь вреда, если это сделать принуждает обида (*lacessitus injuria*).

Именно такое направление нравственного чувства по отношению к возмездию мы встречаем и у доисламских арабов; встречаем мы его у них уже и после распространения учения Мохаммеда; они, несмотря на господство ислама, крепко держались требований древнеязыческой моравы.

«За добро — добро», говорит одно древнее изречение, «за зло — зло, а виноват тот, кто начал»². Это правило — «за причиненное зло воздавать злом» — является выдающимся поводом для поэтов древней Аравии восхвалять характер или свой собственный, или своего племени³. Умирающий Амр-ибн-Кольсум преподает своим детям житейское наставление, что не будет добра тому, кто, потерпевши обиду, не отомстит за эту обиду⁴; такого правила держался и он в течение всей жизни, точно так же поступал и каждый истинный араб. А в своем знаменитом наградном стихотворении Амр кичится тем, что его племя со всяким, кто против него поступит грубо, постарается поступить еще грубее⁵.

«Я держу у себя и добро и зло, как ссуду, — так говорит Аус-ибн-Хаджар. —

Злом я расплачиваюсь с тем, кто причиняет (мне) зло, а добром расплачиваюсь за добро»⁶.

¹ Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (Berlin, 1882), II, с. 309 и сл.

² Аль-Бика, III, с. 129; там это древнее изречение приписывается Омару.

³ Kremer, Culturgeschichte des Orients, II, с. 232.

⁴ Агани, IX, с. 185.

⁵ Мо'аллака, ст. 53.

⁶ Ибн-ас-Сиккит (рукоп. Лейден, № 597), с. 336, последняя строка: Фа'ынди форуа ль-хейри ва-ш-шарри кюллини. Фа бю'са ли ди бусин ва но'ма ли ан'оми.

Часто, впрочем, арабы, не стесняются тем ограничением, которое выражено в вышеприведенном изречении. Зохейр — человек с большим чувством справедливости — прославляет одного витязя за то, что тот платил обидой за обиду и что даже в таких случаях, когда на него первыми не нападали, он причинял зло¹. В стихотворении, поставленном во главе тех песен о доблести, которые собраны в Хамасе, поэт Корайт ибн Онейф порицает членов своего племени за то, что они нанесли им обиду прощают, а за причиненное им зло отплачивают благодеянием². Это считалось у древнего араба за позор, тогда как идеал героя он рисует так:

«Муж мужей — это тот, кто и утром и вечером думает только о том, как бы причинить зло врагу и оказать друзьям добро»³

— принцип который почти дословно походит на эпигramму Солонa.

Можно было бы привести гораздо больше таких цитат из древнеарабских витязей и поэтов; всякий знаток арабской литературы, конечно, имеет в руках большее количество примеров, которыми можно дополнить приведенные мною. Выше было отмечено, что такой образ мыслей проявлялся даже в исламскую эпоху в тех кругах общества, которые по-прежнему хранили предания джахилийского мировоззрения.

«Не платить злом за добро и не отвечать на мягкость грубостью»⁴ —

еще в первые времена ислама считалось похвалой для каждого, о ком можно было это сказать. Абу-Мыхджан, из племени

¹ Зохейрова Моаллака, стих 39; ср.: стих 57: ва ман ля йазлыми н-наса йозламо и Диван этого же поэта, 17:13.

² Хамаса, с. 4, стих 3.

³ Там же, с. 730, стих 2 — Rückert, II, с. 285, № 725.

⁴ Абуль-Гуль ат-Тахавий. Хамаса, с. 13, стих 2 (Rückert, I, с. 5); также ср. Диван Фараздака, изд. Boucher, с. 46, 4.

Сакъйф, хвалится во времена Омара тем, что он «силен будет в ненависти и гневе, если ему будет причинена обида»¹.

И вот ислам вздумал провозвестить великую реформу в этой области человеческого чувства. Из уст Мохаммеда жители Мекки и необузданные повелители арабских пустынь услышали, как это он, один из их же соотечественников, высказывает мысль, что *прощение* есть не слабость, а *добродетель* и что прощением понесенной обиды человек не только не погрешает против норм истинной «моруввы», но, напротив, совершает высшую из морувв: «идти по пути Божию». Не староарабское, а совсем иное чувство излилось устами мохаммеданского поэта в следующем стихе:

Воздать за обиду кротостью и прощением называется снисходительностью, а простить, когда можно было бы отомстить, есть добродетель².

Это не тот дух, который воодушевлял древнеарабских поэтов в их преклонении пред кровной мстью.

Тот, кто не мстил за обиду, считался в джâхилийское время низким трусом и покрывал позором свое племя. Между тем Коран (III, 128) тем людям, «которые подавляют свой гнев и прощают другим», обещает рай; при этом предания влагают в уста Мохаммеду замечание, что такие люди лишь изредка появляются в его народе и что их чаще можно было встретить в старину среди людей, исповедовавших другие религии³. Одним из условий⁴, при котором человек может ждать себе прощения от Бога, является по Корану то требование, чтобы человек и сам простил совершившему против него зло, и старался позабыть о понесенной обиде (24: 22); «Отплати за зло тем, что лучше зла (23: 28)». В характеристике Проро-

¹ Тораф 'арабийей, ed. Landberg, с. 60.

² Аль-Мас'удий, т. V, с. 101, 3.

³ Аль-Бейдâвий, к суре I, с. 175.

⁴ Но вовсе не таким *обязательным*, как в христианстве, см. мою ссылку: с. 269. (Прим. А. Крымского.)

ка с этической стороны ислам не мог опустить ту черту, что он «за зло не платил злом, но, напротив, прощал и выказывал снисходительность»¹. Коран в данном случае прямо идет вразрез со староарабским воззрением, а набожные мохаммедане утвердили желательность прощения целым рядом преданий; и ни в одном сочинении, относящемся к нравственному богословию, не пропускается глава об «аль-'Афве», т. е. о прощении.

«Мокафа'а», т. е. возмездие (злом за зло), Мохаммед строго казнит преимущественно в отношениях между родственниками. Под «сылет-ар-ра́хым» (родственной любовью) он понимает такую любовь, которая на ненависть и нелюбезность не отвечает тем же². Но его проповедь о любви и снисхождении простиралась, по преданиям его сотоварищей, еще и дальше. «Хотите знать, — передается его вопрос в предании, — каких людей я считаю между вами за худших? Тех, кто за стол садится один, не дает подарков, бьет своих рабов. А кто еще хуже? Тот, кто не имеет снисхождения к вине, не принимает никакого извинения, не прощает проступка. Ну, а кто еще хуже? Тот, кто на людей гневается и на кого другие люди гnevаются»³. «Кто (в смертный час) прощает своему убийце, — так говорят набожные мусульмане устами своего учителя, — тот идет в рай»⁴. А кто не хочет принять извинения от своего собрата-человека, того Бог считает таким же грешником, как мытарь»⁵.

¹ Ан-Нававий, Тахзиб аль-асма', с. 41.

² Аль-Бохâрий, Адаб, № 14.

³ Аль-Мобаррад, с. 39.

⁴ Ибн-Хажар, I, с. 436.

⁵ Ибн-Хажар, I, с. 524. Сборщик податей («'амиль аль-хараж») в арабской литературе лицо антипатичное (Агâни, IX, с. 129, 9), равно как и мытарь (сборщик пошлин, «макка́с» или «ма́кис»). Арабские воззрения на это занятие и арабские стихи и рассказы, касающиеся его, можно найти у Джâхыза, Кита́б аль-Хейвân (рукопись Венской придворной библиотеки), л. 326^а. Мусульманское сказание наделяет царя Давида одним изречением,

Таким образом, понятие о морувве существенно изменилось, и мы уже не изумимся, если в мусульманском определении ее встретимся с требованием: «Прощать там, где можно было бы отомстить»¹.

V

Арабскому духу независимости противоречили и те ограничения, которые в качестве религиозной обязанности думал наложить на арабов Мохаммед вместе со своим учением. Так, с постом Рамаданом истый араб в первое время ислама не мог примириться: достаточно ведь было и того длинного поста, который ждал человека за гробом, чтобы устраняться от воздержания еще и на земле². Даже в позднейшие времена можно заметить отвращение истого араба к аскетическому воздержанию,

по которому сборщик десятины ('ашшâr) исключается даже из милости Божией. См. Агâни, VIII, с. 159 снизу. По другому сказанию, ревением осла выражается проклятие мытарю и его нажитому состоянию, а карканьем ворона — пожелание зла сборщику десятины. См. Дам'ири, II, с. 122. Ср. мусульманскую поговорку о мытаре у Зёркяшия: Тâрих ад-давятейн, изд. тунисское, 1289, с. 63, 2; стихотворение против сборщика податей и мытаря — у Якута, II, с. 938, 11 и сл. Этой антипатии надо приписать и то обстоятельство, что само слово «маккâс» приобрело смысл «обманщик» — см. Агâни, IX, с. 129, 1. Параллели этому взгляду можно найти в старине иудейской, см. об этом у Эдерсхейма, The Life and Times of Jesus, 2-е изд., I, с. 515—518.

¹ Аль-Хосри, I, с. 49: аль-'афв 'ында ль-маддара; отнесено к Моавии.

² У ибн-Дорейда, с. 143, 13 — представлен, пожалуй, типичный пример. Характерно то, как отзывается о «молящемся и постящемся» (аль мо-салли с-сâ-ым) поэт бедуинский (а'рâби) в выражениях, полных глубокого презрения. — Аль-Идâ, III, с. 414, 4. А таких примеров подобрать можно много.

нию, какое предписывается исламом¹. А во времена Мохаммеда арабы самое большое отвращение питали к тем ограничениям, какие налагались на половое общение и на употребление вина. «Аль-атйабân» — «две приятнейшие вещи» — так арабы называли вино и половые утехы. Когда аль-А'шâ собрался идти к Мохаммеду и выразить ему почтение, то его товарищи-язычники, желая удержать его от этого намерения, ставили ему на вид то обстоятельство, что Мохаммед стесняется «аль-атйабân»².

В половой жизни у арабов господствовала такая свобода, ограничивать которую они не желали в угоду Мохаммеду, ссылавшемуся вдобавок на такой авторитет, который для них не был свят. Авторитет Мохаммедова «дина» заключался в Божьем откровении, а авторитет арабской «моруввы» основывался на исконном обычае, подтверждаемом дедовскими преданиями. Предания же относились к половому общению с достаточной свободой и не знали тех ограничений, которые имел в виду ввести Мохаммед во имя Аллаха. Поэтому не удивительно, если мы слышим, что хозейлиты после их присоединения к исламу домогались от Пророка разрешения на половое общение свободное³. Также после окончательного торжества ис-

¹ Аль-Жâхыз, Байân, лист 128, рассказывает, что в присутствии бедуина восхваляли благочестивую воздержность одного человека и его склонность много молиться и поститься. «Тъфу! Этот человек, по-видимому, думает, что Бог над ним не сжалится, пока он себя таким образом не измучит (хаттâ йо'аззиб нафсаһю һâза т-та'зиб)».

² Thorbecke, Morgenl. Forschungen, с. 244; другая версия — Агâни, VIII, с. 86. [Стеснения Мохаммеда относятся не к самому-то половому чувству, которое, как я указывал на с. 269 и 274, может в исламе развиться до крайнего сладострастия, но к объектам полового чувства. — А. Кр.].

³ Аль-Мобаррад, 288; ср.: Roberston-Smith, с. 175. Сюда же относится насмешливое стихотворение Хассâна ибн-Тâбита, приведенное у ибн-Хишâма, с. 646, 4 и сл. Ср.: Сибавейги, изд. Деренбурга II, с. 132, 9; с. 175, 11.

лама мы наталкиваемся на попытки арабов устранить ограничительные условия, налагаемые мохаммеданским законом о супружестве. Какой-нибудь пример из времен Османа¹ не так выразительно выясняет нам длительность арабской оппозиции против стеснительных исламских постановлений о супружестве, как позднейший пример из V века ислама. Там в Месопотамии, в арабской княжеской семье Банû-Окаиль, которая несмотря на свое широко распространенное господство продолжала хранить свои национальные кочевые обычаи (князья жили в палатках), мы находим Кирвâша, известного нам особенно своей борьбой против династии Буидов. Вышеупомянутый Кирвâш имел в качестве жен двух сестер. Когда по этому поводу у него потребовали объяснения за это нарушение Мохаммедова закона, он сказал: «Ну, а много ль есть в наших обычаях такого, что совпадает с законами религии?» Он же считал себя счастливым, что на его совести лежит убийство только пяти или шести бедуинов; а что касается горожан, то о них ведь Бог не заботится².

Аскетическое ограничение индивидуальной свободы воли в употреблении пищи и вина, как того требовал от арабов Мохаммед именем Аллаха, казалось противным арабскому образу мыслей. Это были ограничения совсем другого рода, чем те замечательные обычаи и подвиги, о которых говорит-

¹ Во времена Османа сирийский наместник должен был применить Мохаммедов закон по отношению к одному арабу, желавшему без всяких формальностей вернуть к себе жену, с которой он легкомысленно развелся: «Важны, — сказал он, — интересы Божьи, а твои и твоей жены не важны, ты никаких прав на нее не имеешь (по законам религии)». См. Тебризиевы комментарии на Хамâсу, с. 191. Следует обратить внимание на Агâни, VII, с. 164, 17). До ислама развод совершался по самым незначительным причинам — Зохейр, 12, 1; Агâни, IX, с. 5, 3 снизу. О красивой женщине говорят: «Это женщина, которая может не опасаться развода». Диван Хозейдитов, 169, 10.

² Ибн-аль-Асир, год 443, IX, с. 219, изд. булакское; ср.: Journal of Royal Asiatic Soc., 1886, с. 519.

ся в суре V, 102, и VI, 139—145, как о преданиях и нравах языческих¹. Воздержание, какое хотел наложить на арабов Мохаммед, было другого рода. Правда, отдаваться запоем доблестный араб и прежде считал для себя мало похвальным качеством: «Два раза он напивался днем и четыре ночью, отчего он сам разбухает и лицо его становится припухшим»², — так он порицает своего врага; а если кого-нибудь хвалит, то говорит, что тот не промотает своего имущества на пьянство³. Баррâд ибн-Кайс, виновник второй фиджарской войны, был своими соплеменниками Дамритами исключен из союза племени за то, что предавался запоем и распутству, и затем был исключен и другими племенами, у которых он искал защиты⁴. Из этого видно, что подобные личности нетерпимы были и у доисламских арабов. Однако ограничиться употреблением только безобидного финикового сока⁵, совершенно не сметь пить вина да даже считать его употребление за грех и бесчестие — требовать этого было уже слишком от араба, который менее всего был склонен к аскетическому воздержанию, который, воспевая славу национальных своих героев, величал их «расточителями вина»⁶ и выдающиеся поэты и герои которого во времена язычества воспевали искристое вино, содержащееся в кубке, выражая при этом мысли вроде вот каких:

¹ Ср. еще ибн-Дорейда, с. 95. Преувеличением является, если Барбье де Мейнар из Агâни, VII, с. 17, 2, выводит заключение, что даже в позднейшие, мохаммеданские времена Тамимиты (еще во II ст.?) придерживались старых арабских обычаев относительно верблюдов «бахûра» и «шâибе» и т. п. См. Journal Asiat., 1874, II, с. 208, прим. внизу.

² Тарафа, 16, 4. Надо сравнить с этим некоторые относящиеся сюда места у Фрейтага. Einleitung in das Studium der arab. Sprache, с. 144.

³ Зохейр, 15:34; ср., однако, Тарафу, Мо'аллака, с. 53, 59.

⁴ Коссен де Персеваль, I, с. 301.

⁵ Нақы' — Агâни, IV, с. 3, 5 снизу; ср. у Бохâрия, Никâх, № 78.

⁶ Агâни, XIV, с. 131, предпоследняя строка: саббâо хамрин. Вариант в «Ыдъ», I, с. 44—151, где означенное стихотворение приписывается Хассâну ибн-Табиту: ширрйбо хамрин.

«Если я выпью вина, я готов проиграть все свое имущество, а моя честь делается изобильной и не может потерпеть ущерба».

По схолиасту этот стих имеет тот смысл, что опьянение побуждает витязя проявлять благородство души и удерживает его от всего низкого¹. Или вот другой пример:

«Ты видишь, что и скупец делается щедрым, когда застольная чаша дойдет до него»².

«Когда кубок опьянит меня, проявляются мои доблести, и моим товарищам нечего опасаться с моей стороны чего-нибудь дурного и нечего бояться им моей скупости»³.

Мы видим, что араб не склонен к подвижничеству, не смотря на то что природа его страны уже наложила на него лишения, и нетрудно догадаться, что безуспешно Мохаммед проповедовал ему воздержание от наслаждений языческого времени. Общий тон, который проходит всюду, где выражается староарабское мировоззрение, это — гедонизм:

«Ты тленен, поэтому спеши наслаждаться миром! Пусть будет усладой опьянение и красивые женщины, белые, как газели, и смуглые, как кумиры»⁴.

В особенности вино, по староарабским понятиям, возбуждает человека к доблести, к чести, щедрости — и вдруг, по учению Мохаммеда, на вино приходится смотреть как на скверну (риджс) и на дело сатанинское, по выражению Корана, и как на «мать великих грехов» (оммоль-кабâир) — по излюбленному выражению богословов.

Этого не могли вбить себе в толк арабы, которые с наслаждением вспоминали о каждой капле вина, освежавшей им гор-

¹ Антара, Моаллака, стих 39.

² Амр ибн-Кольсум, стих 4.

³ Аль-Мобаррад, с. 73.

⁴ Имруль Кайс, 64:7.

ло во время их разъездов по Сирии и Месопотамии¹, где в кабаках они предавались разгулу². Самые главные их витязи кичились своим пьянством: больше всего им нравилось, чтобы вино было «красно, словно кровь зарезанного животного»³, а впрочем, любили его и тогда, когда оно бывало смешано с водой и медом⁴, потому что пить чистое вино считалось у них вообще за опасную крайность⁵. Истым джентльменом считался тот, кто, с одной стороны, умел зимой ловко справлять-

¹ Ср.: Гвиди, Della sede primitiva dei popoli semitici, с. 43 и след.

² Агâни, IV, с. 16.

³ Хассан ибн-Табит, Диван, с. 84, 8; ибн-Хишâm, с. 522, 8; Агâни, X, с. 30, послед. 64, 11; XIX, с. 155, 12; ибн ас-Сиккит, с. 17 (аль А'шâ). Ср.: Гвиди, назв. соч., с. 45.

⁴ Амр ибн-Кольсум, Моаллака, с. 2; Мофада., 25:75, 37:21; Агâни, II, с. 34, 29. Часто упоминается «вода из тучи» — «мâо сахâбин» — Имруль Кайс, 17:9; Хамâса, с. 713, ст. 3; ср.: Нâбига, 27:12, — и превозносится свежесть этой воды; Лебид, с. 120, стр. 3; про мед см. Диван Хозейл., 131, 3.

⁵ Агâни, XII, с. 128, 4. (Ср. о двойнике: там же, III, с. 17, 17.) Не смотря на это, смешение вина называется по-древнеарабски «нанесением раны» («шажже») — Мофада., 10, 4; Агâни, VI, с. 127, 20; Бâнат Со'ад, с. 4, изд. Гвиди, с. 34; «дара'а», Z. D. M. Ges., XXXVI, с. 622, сверху, XI, с. 573, ст. 137; «сафага»; Джаугари, под корнем мрх; Алькама, 13:41. Смешение называется даже «убийством», Агâни, XIX, с. 93, 13; Хассан ибн-Табит, с. 73; ср.: аль-Мейдâни, II, с. 47; Агâни, VIII, с. 169; ибн-Дорейд, Малâхын, изд. Thorbecke, с. 14, 5. О живом и мертвом вине ср. стихотворение ибн-Артâта, Агâни, II, с. 86, снизу. Продолжая разрабатывать этот образ, поэты ввели в эту картину убийства вина еще и месть за убийство (θâr — см. аль-'Амидий, Китâбаль-Мовâзане — Стамбул, 1287, с. 24, там же, 31). По представлению позднейшей поэзии, смешивать вино значит осквернять его — Агâни, с. 41, 20. Арабские предания называют поименно тех людей, которые пили несмешанное вино. Агâни, XXI, с. 100; Абуль-фыда, Hist. anteislamica, с. 136, 4 снизу. Относительно вина употреблялось выражение «сырф» (несмешанное) в противоположность «ми'ядж» (смешанное); выражение, которое охотно переносилось на другие понятия, например на «смерть», «неверность»: «сырфан ля ми'яджа ляһу» (Хассан ибн-Табит, Диван, с. 98, 7; 101, 2); Агâни, XV, с. 79, 13; «сарих аль-мавти» Хамâса, с. 456, ст. 6; ср.: аль-Мовашишâ, изд. Брюннова, 85, 19.

ся со стрелами при азартной игре «мэйсир», а с другой стороны, срывал вывеску-флаг виноторговца за то, что тот исчерпал весь свой запас¹. Также вполне обычное положение дел изображено у того поэта, который мог похвалиться о себе таким образом:

«Если ты меня ищешь в собрании членов племени,
то ты меня там найдешь, и если ты вздумаешь ловить
меня в кабаках, то и там меня изловишь»².

Жен, всегда склонных произносить увещания³, арабы-язычники старались предупредить тем, что садились пить пенящееся вино рано утром, прежде чем проснутся их порицательницы⁴. На этих попойках было, вероятно, очень весело, потому что недаром же сравнивают пение на пиру, сопровождаемое аккомпанементом цимбал, с громким ржанием боевого коня⁵. Только в том случае, когда смерть любимого человека повергает араба в горе, он перестает пить, а если на нем лежит долг кровной мести — то он не прикоснется до кубка, пока не исполнит своего долга. Только тогда он опять говорит: «Һалля ли ль-хамр» — «мне разрешается пить вино». Это, вероятно, было нечто вроде религиозного обычая⁶.

¹ 'Антар, Мо'аллака, ст. 52.

² Тарафа, Мо'алл., ст. 46.

³ Хамъаса, с. 455, ст. 6.

⁴ Утреннему питью они отдавали предпочтение перед другими часами дня. Агâни, X, с. 31, 16, XIX, с. 120, 5 снизу; Лебид, Мо'алл., ст. 60, 61.

⁵ Мофадд., 16:17; ср.: 'Антар, Мо'аллака, ст. 18; Хамъаса, с. 562, ст. 6, — «мосми'ât» при попойке.

⁶ Места, доказывающие это, можно найти в сочинении Велльхаузена «Остатки арабского язычества» *Reste arabischen Heidentumes* (с. 116). Кроме того, см. Имруль Кайса, 51: 9, 10, и Агâни, IX, с. 7, 8; там же, 149, 2 (для различных предметов воздержания по обету); введение к Зо-хейровой Мо'аллаке, изд. Арнольда, с. 68; ибн-Хишâм, с. 543. В связи с этим делается понятным выражение: «ан-набир ан нобур 'алейя» — Агâни, X, с. 30, 13.

Восторженное описание вина сделалось необходимой составной частью истинной арабской поэзии, так что сам Хассân бен-Табит, первый мусульманский поэт, певец славы и побед Мохаммеда, не мог даже в том стихотворении, которое посвящено завоеванию Мекки, удержаться от следующих слов:

«Если мы допускаем что-нибудь неподобающее, например драку или брань, то мы сваливаем этот позор на вино (которого напились мы чересчур).

Мы его продолжаем пить и благодаря вину делаемся царями»¹.

Пожалуй, подлинность этого стихотворения подлежит большому сомнению, но, во всяком случае, приведенное место служит, по крайней мере, доказательством того факта, что народное староарабское сознание не считало предосудительным говорить в религиозном стихотворении об употреблении вина. В более поздние времена это сочтено уже было неудобным, и тогда исход был найден в том, что и победная мекканская касыда Хассâна была присоединена к одному из тех его стихотворений, которые он сочинил, еще будучи язычником. Начали рассказывать, будто набожный поэт однажды проходил мимо общества молодых людей, которые весело попивали; когда этот набожный человек вздумал их увещевать, он услышал в ответ: «Мы, пожалуй, отказались бы от вина, но твои слова: «Если мы совершаем что-нибудь неподобающее и т. д.» опять побудили нас к пьянству»². Правда, стихотворения, воспевающие питье вина, есть у Хассâна и из языческих времен³.

¹ Ибн-Хишâм, с. 829, 6.

² Ас-Сохейлий. См. его прим. на стр. 192.

³ Агâни, IV, стр. 16 снизу. Ср. стихотворения, с. 90 и 91, в его «Диване» по тунисскому изданию, которые дышат расположением к вину. Заслуживает внимания с. 39, 8: «Я клянусь, что никогда не забуду твоего сообщения, до тех пор пока пьяницы будут воспевать сладость вина».

Правда, мохаммеданские ханжи¹ со своей стороны старались кое-что сделать с целью нанести удар винопитию, и раз мы уже упомянули имя Хассâна Табита, то скажем об этих стараниях поподробнее. Набожным людям, по-видимому, желалось подыскать доказательства, что само действие вина с течением времени изменилось: в языческое-де время вино производило облагораживающее действие, воспетое певцами, а с тех пор как законом Аллаха этот напиток был воспрещен, он стал-де причиной всякого распутства. По-видимому, эту мысль должен был подтвердить следующий рассказ, не без умысла вложенный в уста Хассâна. Это был поэт времени перехода от язычества к исламу и, как такой, больше всех годился для того, чтобы явиться носителем той мысли, которая имелась в виду богословами.

«Когда благочестивый поэт вернулся домой с веселой беседы в семействе Набита, — так сообщает его сын, — он бросился на диван, поджал под себя ноги и сказал: «Обе певички — Раика и ее подруга 'Аззе-ль-Мейлâ' — пробудили во мне грустные воспоминания об одном собрании, происходившем у Джабалы ибн-Эйхама во времена язычества; с тех пор мне не приходилось слышать ничего подобного». Усмехнувшись, он сел прямо и стал рассказывать: «Я тогда видел десять певичек; пять гречанок — они пели греческие мотивы под аккомпанементы арф; пять других пели мотивы жителей Хиры; глава всех арабских певцов из Мекки и из других местностей — Ияс ибн-Кобейда — привел их к Джабале. Когда Джабала сажался за пир, зала украшалась всевозможными драгоценностями и наполнялась всевозможными благоуханиями; сам он одевался в драгоценные платья. И, клянусь Аллахом, никогда он не садился за такой пир без того, чтобы не преподнести мне

¹ Передатчиками следующего предания являются Хâридже ибн-Зейд, один из семи мединских богословов (ум. 99) и Абд ар-Рахмân ибн-Аби-з-зинâд, хранитель преданий и муфтий в Багдаде (ум. 174).

и прочим застольникам по драгоценному одеянию в качестве почетного подарка. Таким изысканно-учтивым было его обращение, хотя он был язычник! С улыбкой, не дожидаясь просьб, он сыпал подарками, и при этом выражение его лица было приветливо и речь его была учтива. Никогда я не слышал от него чего-нибудь непристойного или грубого. А ведь в то время мы все были язычниками! Но вот Господь даровал нам ислам, уничтожив этим всякое неверие, и мы перестали пить вино и оставили все негодное, и вы теперь — мусульмане; пьете вы это же вино — из финикового и виноградного сока; но когда выпьете стакана три, то уж совершаете всевозможные буйства»¹.

Рассказ этот составил, как видим, на основании того наблюдения, что арабы не слишком охотно отрекались вследствие проповеди некоторых суровых, набожных людей из Медины от наслаждений, дозволенных язычеством. В самом деле, уже Мохаммед должен был проповедовать правочинным, чтобы они не творили по крайней мере молитвы в пьяном виде² — запрещение, которое имеет более раннее происхождение, чем последовавшее позже запрещение потреблять вообще вино, но самая необходимость которого дает нам заранее понять, что за отношения можно было ожидать со стороны арабов к позднейшим распоряжениям Пророка на этот счет. Всеобщее запрещение вина и после смерти Мохаммеда не имело особенного успеха у арабов. Это было время, когда даже социальные следы язычества еще не вполне удалось уничтожить; как же могли вдруг войти в силу стеснения, внесенные законом Пророка, в тех кругах общества, в которых должны были быть уничтожены еще эти языческие следы? Так, оказывается, что фезâрит Манзûр ибн-Забân еще во время Омара продолжает пребывать в том браке, в который он всту-

¹ Агâни, XVI, с. 15.

² Сура 4: 46; Нёльдеке, Geschichte des Qorans, с. 147.

пил во время язычества: с женой своего умершего отца. Да и в потреблении вина этот Манзûр во время строгого халифа обвинялся; халиф, однако, даровал Манзûру прощение, так как Манзûр сорок раз поклялся, что не имел никакого понятия о том, чтобы религия запрещала пить вино. Когда Омар расторг кровосмесительный брак Манзûра и впредь запретил ему пить вино, последний произнес чисто языческие слова:

«Клянусь всем, что было свято моему отцу: вера («дин»), которая насильственно разлучает меня с Маликой, — есть прямо великий позор.

Из того, что принесет судьба, ничто уже не интересует меня, если меня лишают Малики и запрещают пить вино»¹.

Да вообще много было таких арабов, которые не желали отказываться от наслаждения, доставляемого вином, и от восхваления его, несмотря на заключение в темницу и другие наказания, которые налагались на них, и этим араб сознательно выказывал сопротивление закону. Верным типом таких людей является поэт Абу-Мыхджан Сакифский времен Омара I.

«Дай мне, друг, попить вина, *хотя я знаю, какое откровение дал относительно вина Господь*.

Чистого вина подай мне, чтобы мой грех был более тяжким, так как только тогда, когда пьешь его несмешанным, грех будет полнейшим»².

Хотя вино и стало редкостью и нас лишили его и *хотя ислам да страх перед наказанием разлучили нас с вином*.

Все-таки я пью его в самый ранний час полными глотками, пью несмешанным — и становлюсь по временам весел — и пью его смешанным с водою.

¹ Агâни, XI, с. 56, 7 = XXI, с. 261.

² Тораф 'арабийейе, изд. Ландберга, с. 68, 8; А. Абель, Abu Mihjan roëdæ arabici carmina (Лейден, 1887), с. 21.

У меня в головах стоит певица; когда она начнет говорить, она кокетничает.

Она поет то громко, то тише, так что слышно только гудение, как будто мухи жужжат в саду»¹.

Заключение в темницу не могло удержать его от питья вина², и прямо характерной чертой для духа таких людей является то обстоятельство, что поэт потом отказывается от наслаждения вином *по доброй воле*, но гордо идет навстречу *угрожаемому наказанию*³.

«Безумнейшим стихотворением, которое только когда-либо было составлено»⁴, называли следующее стихотворение Абу-Мыхджана:

«Когда я умру, похорони меня возле виноградника, чтобы мои останки и после моей смерти могли питаться его соком.

Не хорони меня на равнине⁵, так как я боюсь, что в таком положении я не буду в состоянии наслаждаться вином, когда умру»⁶.

¹ Агâни, XXI, с. 216, 15; Тораф, 69, предпослед. и след.; изд. Абеля, с. 4. Этот стих заимствован из Моаллаки 'Антара, стих 18; этот же стих обыкновенно приводят как пример самобытного творчества арабов. Мерен, Rhetorik der Araber, с. 147; ср.: аль-Хосри, с. 36.

² Ибн-Хаджар, IV, с. 329.

³ Тораф 'арабийейе, с. 69, 6; Абу-Юсоф, Китâб-аль-харâдж (Булак, 1302), с. 18, 2. Интересно здесь слово tahhara («очищать») в смысле «наказывать»; совершенно так же у карматов это слово употребляется для обозначения смертного наказания, ср. де Гуэ, Mémoires d'histoire et de géographie orientales, I (Лейден, 1886), с. 53, 33. М. Мюллер тоже возводит латинское «punire» к значению «очищать» (Essays, II, с. 228).

⁴ Ад-Дамирий, II, с. 381.

⁵ Так у Гольдциэра («in der Ebene»), лучше будет перевести «в пустыне». Козегартен в своем латинском переводе Табария переводит этот стих: Ne sepelito me in campo vasto (Annales, III, 40). (Прим. А. Крымского.)

⁶ Агâни, XXI, с. 215, 8 и след., 218, 10; Тораф 'арабийейе, с. 72, 5 снизу; изд. Абеля № 15; ср.: Ёлка, III, с. 407.

Подобную мысль приказал начертать на своем надгробном памятнике поэт, живший в эпоху Омейядов, Абуль-Хиндий:

«Когда я умру, то приготовьте мне саван из виноградных лоз и пусть виноградные тиски служат мне гробом»¹.

Но не только в стихах продолжается прославление вина. Так, у поколения, следовавшего непосредственно за Мохаммедом, оказывается веселое «братство бражников», среди членов которого находится сын благочестивого Абу-Эйюба аль-Ансâрия, и из уст его мы слышим следующую песнь в честь вина:

«Налей же мне мой стакан и оставь попреки:
Освежи кости, которых конечное предназначение —
тлеть!

Ведь отказ от стакана и воздержание от него — смерть;
Жизнь для меня в том, чтобы кубок с вином приходил
ко мне»².

Предания древнейших времен ислама показывают нам, что среди представителей истинного арабизма бывали свободлюбивые лица, которым новая система с ее запрещениями и наказаниями за принужденное наслаждение была до того противна, что они готовы были даже совершенно покинуть все то общество, которое с принятием веры (дин) хотело применить по отношению к ним строгость, — покинуть его, чтобы только не отказаться от своей свободы. Таков был Раби'а ибн-Омейе-ибн-Хâляф — араб, известный и уважаемый за свою щедрость. Он не хотел, принявши ислам, отказаться от вина и даже в месяце Рамадане предавался чаше. За это он был изгнан Омаром из Медины. Такое распоряжение до того восстановило гордого человека против ислама,

¹ Агâни, XXI, с. 279, 12.

² Агâни, XVIII, с. 66.

что он не захотел вернуться в столицу даже после смерти Омара, хотя мог рассчитывать, что при Османе встретит больше снисхождения. Он предпочел выселиться в страну христиан и сам сделался христианином¹. Такой же случай сообщается и в следующем столетии относительно ас-Салта ибн-аль-Асыя ибн-Вâбисе; ему погрозил Омар II, когда он был наместником в Хиджазе, плетьюми, а этот гордый араб из племени Махзумов принял христианство: он предпочел его той власти, которая избрала своим девизом стеснение человеческой свободы в пище и питье².

При Омарѐ I были приложены старания сломить сопротивление арабов, и халиф, по-видимому, серьезно принялся за искоренение всего языческого. Ан-Но'мân-ибн-'Адий, которого Омар назначил правителем Мейсâна под Басрою, сочинил однажды веселую песню в честь вина:

«Не проведала ли аль-Хаснâ, что ее муж в Мейсане
усердно предается бражничанью?»

Затем:

Если ты мне добрый собрат по кутежу, то подай мне
выпить большой
бокал, не малый, разбитый;
Может быть, повелитель правоверных неодобрительно
посмотрит
на то, что мы вместе пьянствуем в заброшенном замке» и т. д.

¹ Агâни, XIII, с. 112. По источникам ибн-Хажара (I, с. 1085), он как будто еще при Омаре переселился к Ираклию, и этот случай заставил Омара принять решение: никогда никого не изгонять из Медины. Также ибн-Дорейд, с. 81, сообщает, что Раби'а перешел в христианство при Омарѐ; вместо изгнания у него упоминается наказание плетьюми.

² Агâни, V, с. 184.

Когда Омар узнал об этом стихотворении своего подчиненного, он воскликнул: «Да, я действительно смотрю на это неодобрительно!» и послал ему отставку. Поэт оправдывался перед халифом в следующих словах: «Клянусь Богом, о повелитель правоверных! Я никогда не делал ничего такого, о чем говорю в своем стихотворении. Но я поэт и чувствую избыток слов, который я и излил теперь в стихах, по обычаю всех поэтов». «А я клянусь, — возразил Омар — ты не будешь больше у меня отправлять никакой должности, хотя бы то, что ты сказал, ты только сказал»¹.

Эта самая увертка, которой воспользовался в данном случае поэт-наместник, стала впоследствии типичной. С воцарением Омейядов не было склонности насильно заглушать песни в честь вина. Но все-таки и во время Омейядов точно так же заговаривает дух оппозиции против мединской набожности, которая не нравилась представителям старого арабизма. Характеристичны в этом отношении песни вину Харисы ибн-Бадра († 50), которые можно найти в недавно появившемся издании Брюннова, в дополнительном томе к «Китāб-аль агāни». Словом, традиционное прославление вина в арабской поэзии продолжалось без всякого перерыва, изредка разве раздавался голос, звучавший враждебно по отношению к наслаждению вином²; и, таким образом, мы сталкиваемся здесь с единственным в своем роде явлением, а именно — что поэзия известного народа в течение целых столетий служит живым протестом против религии того же народа³. А для отвода глаз благочестивых людей имелось то оправдание, что песни о вине —

¹ Ибн-Хишām, 786; ибн-Дорейд, с. 86; ад-Дамирий, II, с. 84.

² Абдаллах ибн-Зобейр аль-Асадий; Агāни, с. 46.

³ Другие вещи, строго запрещенные богословами, например светское пение (ведь известно, какого мнения были богословы и святоши относительно певцов), прикрывались именами «товарищей Пророка и их преем-

это только пустые речи, на которые незачем смотреть как на отражение действительных фактов¹. Ведь поэты — как это сказано о них в Коране (26: 225) издревле не раз говорили о вещах, которыми на самом деле не занимались². Таким образом, застольные песни Абу-Новāса и других таких поэтов стали нормальными явлениями в арабской литературе. В то же самое время это унаследованное чувство арабов приобрело силу и в других формах литературы. Мы считаем один рассказ достаточно характерным, чтобы сообщить его здесь, тем более что он важен для уразумения многих других сообщений, приводимых нами в нашем исследовании. Было бы трудно определить с точностью, когда составилась наш рассказ, кишаший самыми грубыми анахронизмами, скажем лишь, что он, по-видимому, явился выражением живого протеста арабского духа против богословской реакции³, вошедшей снова в силу в начале эпохи 'Аббасидов. Нужно признать, что рассказ этот метко изображает нам арабское настроение умов — в лицах

ников», как это можно видеть из Агāни, VIII, с. 162 (внизу). Авторитетом Пророка старались также воспользоваться и для допущения песен любовных: аль-Мовашшā, изд. Брюннова, с. 105.

¹ На это считали возможным сослаться и при песнях любовных: аль-Хосрий, I, с. 220.

² Аль-Маккарий, II, с. 343.

³ Тогда снова начали заключать в темницу поэтов, воспевавших вино: см. Агāни, XI, с. 147. Приводимое там стихотворение заключенного поэта Джафара ибн-Ольбы (ум. 125) дышит контрастом между арабской моруввой и запрещающей вино верой (дин). Подобная же тенденция проявляется во многих анекдотических рассказах; между прочим, см., например, аль-'Ыкд, II, с. 343 — там же, III, с. 400. В этом последнем рассказе халиф аль-Валид ибн-Йезид призывает одного остроумного человека из Куфы и обращается к нему со следующей речью: «Клянусь Богом, я призвал тебя не для того, чтобы расспрашивать о книге Божией и об учении Пророка; я послал за тобой, чтобы потолковать с тобою о вине».

обоих главных героев: Амра ибн-Ма'дû-Кяриба¹ и 'Ойейны ибн-Хысна, которых ислам приобрел себе в качестве своих последователей, но которые оказались скоро, впрочем, очень шаткими:

«Ойейна посетил однажды Куфу и пробыл там несколько дней. Желая разыскать 'Амра-ибн-Ма'дû-Кяриба, он приказал своему слуге оседлать лошадь, и, когда слуга привел к нему кобылу, Ойейна сказал:

— Горе с тобой! Да разве я когда-нибудь во время неведения (джâхилийе) ездил верхом на кобыле? А ты ожидаешь этого от меня теперь, во время ислама-то?

Тогда слуга привел ему жеребца. Ойейна сел верхом и поскакал к местопребыванию Бану-Зобейдов, где приказал провести себя к жилищу Амра. Возле двери он остановился и громко выкрикнул имя Абу-Савра (так прозывался Амр). Последний тотчас же вышел; он был в полном вооружении, как будто только что прибыл с поля сражения, и воскликнул:

— Доброго утра, Абу-Мâлик!

Ойейна, однако, возразил:

— Разве Бог не установил для нас другого приветствия, а именно «мир вам»?

— Ах, оставь меня в покое с непонятными для меня правилами! — ответил Амр. — Сойди с коня, так как вон у меня бегают ягненок, годный для еды.

Гость слез с коня, а Амр взялся за барашка, заколол его, снял шкуру, разделил мясо на куски, бросил их в горшок и поставил вариться; когда мясо было готово, он взял большую чашу, крошил в нее хлеба и влил в нее то, что сварилось в горшке. Оба уселись и стали есть это вкусное блюдо. Затем хозяин спросил:

¹ О них обоих вместе мы читаем также в рассказе ас-Соютыя, см.: Иткан (Каир, 1279), I, с. 35.

— Чего ты лучше желал бы выпить? Молока или того напитка, который мы пили на наших пирах во времена язычества (джâхилийе)?

— Но разве Аллах в исламском законе не запретил нам вина? — возразил Ойейна.

— Кто старше летами? Ты или я? — спросил тогда Амр.

— Ты — старше, — ответил друг.

— Кто раньше принял ислам? Я или ты? — спросил Амр.

— И ислам ты принял раньше, — сказал Ойейна.

— В таком случае, — продолжал Амр, — знай: я прочитал от доски до доски все, что написано в Священной книге, но нигде там я не нашел, чтобы вино было запрещено. Там написано только: «Неужели вы не будете воздерживаться от него?» (сура 5: 93) — ну, а мы оба ответили на этот вопрос: «нет»; Бог на это промолчал — ну, и мы тогда тоже молчали.

— Что ж, — сказал Ойейна, — ты таки старше летами и раньше стал мусульманином, чем я!

Они уселись, пели песни, пили и пировали до поздней ночи, вспоминая времена язычества. После Ойейна стал собираться в путь обратно. Амр сказал:

— Для меня было бы позорно, если бы Ойейна уехал от меня без подарка.

Он приказал привести архабскую верблюдицу, белую, как будто вылитую из серебра, и велел слуге снарядить ее для пути да посадить на нее друга. После этого он опять призвал слугу и приказал ему принести мешок с 4000 дирхемов; этот мешок он также подарил своему приятелю. Когда Ойейна отказывался брать деньги, Амр сказал:

— Клянусь Богом, ведь это у меня остаток — еще от того подарка, который я получил от Омара¹.

¹ Интересные обстоятельства, при которых 'Амр ибн-Ма'дû-Кяриб получил деньги по приказанию Омара после Кадисийской битвы, изложены в нашей «Истории мусульманства» ниже. (Прим. А. Крымского.)

Но Ойейна не принял денег и, когда уезжал, произнес следующее стихотворение:

«Да будет тебе, Абу-Савр, такая награда, какая подобает за благородство;

Да! Если кто действительно молодец, то это ты, всеми посещаемый гостеприимный человек.

Ты приглашаешь нас — гостей, оказываешь нам полный почет и научаешь нас приветствовать по-ученому¹ — так, как мы раньше не умели.

Далее, по твоим словам, ведь оказывается дозволенным обносить чашу с вином, искрящимся, как молния в темную ночь.

Ты это доказал «чистоарабским доводом», который неправого заставляет признать правоту.

Клянусь Богом-престолодержцем! Ты хороший образец на тот случай, когда святоша желал бы удержать нас от питья.

По одному слову Абу-Савра оказывается отмененным запрещение пить вино, а слово Абу-Савра важно и основано на знании»².

В этом рассказе выразилось недовольство против набожного настроения со стороны тех кругов общества, среди которых этот рассказ возник. А возникнуть он мог уже в такое время, когда набожность и богословие поднялись в общественной жизни до значения господствующих элементов. Иллюстрацией к вышесказанному может служить винная песнь Адама ибн-‘Абд-аль-‘азиза, который был внуком благочестивого хали-

¹ По-арабски: «таһиййата ‘ильмин» — так сказано в противоположность к «таһиййата джаһилиййатин». Не мешает здесь напомнить о существовании разницы между приветствием (таһиййе) исламским и языческим: языческое приветствие состояло из поклона (соджуд), тогда как мусульманам полагается приветствовать друг друга райским обращением: «мир» (салям). См. аль-Газзали, Ихйа, II, с. 188, 12.

² Агâни, XIV, с. 30.

фа Омара II и одним из немногих членов омейядского царствующего дома, успевших спастись от кровавого меча первого аббасида¹. В этой песне (стих 11—13) говорится²:

«Скажи тому, который тебя за это (т. е. за вино) порицает, — факыху³ и почтенному человеку:

Ну, так ты покинь его и надейся на другое благородное вино из источника Сальсабиля (в раю; сура LXXVI, 17).

Продолжай сегодня испытывать жажду, а завтра пусть тебя насытят описаниями следов от покинутых жилищ»⁴.

Тут уж не женщины порицают расточительного мужчину, который пропивает свои деньги, но факыхи порицают вольнодумца, который нарушает закон Корана. И наш рассказ явля-

¹ Агâни, IV, с. 93, 23.

² Там же, XIII, с. 60, 61.

³ Факых — законовед. Но вместо этого слова мы имеем разночтение: «вады» (низкому) — см.: Як., IV, с. 836, 12. Так же и у Харисы ибн-Бадра те, которые порицают его за вино, отмечаются, как ли’ам (заслуживающее упрека). См. Агâни, XXI, с. 27, 2; 42, 22.

⁴ Последний стих особенно интересен как параллель к обычной в Абу-Новâсовских вакхических песнях насмешке над оплакиванием следов ставки (атлааль) возлюбленной (ср. Абу-Новâса по изд. Альвардта, 4:9; 23:11, 12; 26:3 и след.; 33:1; 34:53; 60:1, 14, 15 и т. д.); это оплакивание усвоено было из старинной поэзии (ср. Агâни, III, с. 25) и культивировалось у дальнейших поколений вплоть до новейших времен (очень интересные данные см. у аль-Маккария, I, с. 925). Привязанность к «атлалям» доходила у старинных арабов до того, что это слово употреблялось ими даже в качестве клички для лошадей (Агâни, XI, с. 88, 18; XXI, с. 31, 3; ибн-Дорейд, с. 106, 7). Вместо педантичного сохранения подобных устарелых приемов хотелось избрать предметом для поэзии действительность. Насмешка над «атлаальной» поэзией попадает уже у Тамима ибн-Мокбыля (Якут, I, с. 537, 10 и след.) и у аль-Комейта (Агâни, XVIII, с. 193); некоторые пословицы (аль-Мейдâний, II, с. 235; 236), по-видимому, имеют ту же тенденцию.

ется, по-видимому, явлением из истории борьбы свободного арабского духа¹ против доводов законников (мокялляфун), которым, в свою очередь, не надоедало сочинять для осуждения винопийц в общественном мнении рассказы, относящиеся ко временам джâхилийи². Сюда принадлежит, например, рассказ о том, как язычник-корейшит 'Абдаллах ибн-Джа'дан презрел питье вина; такими приемами старались доказать, что еще во времена язычества выдающиеся корейшиты, чувствуя приближение старости, осуждали пьянство. Характер этого предания достаточно выясняется из того обстоятельства, что его источником или по крайней мере распространителем называют богослова ибн-Абû-з-Зинада (ср. выше: с. 330). Казуистическим выдумкам подобного рода противопоставлялся со здоровым юмором, устами старого язычника 'Амра ибн-Ма'ди-Кяриба, «хожже 'арабийе» — «арабский довод».

VI

Все благочестивые упражнения, которые Мохаммед требовал от правоверных, противоречили арабскому чувству; но из

¹ Продолжающийся протест против запрещения пить вино можно видеть и из того факта, что еще в III веке хиджры были в ходу изречения, ссылавшиеся на авторитет Пророка и старавшиеся оправдать питье вина, и что к богослову аль-Мозанию (ум. 204) предъявлялся запрос, на каких основаниях эти предания отвергаются ученым духовенством (см. ибн-Халликân, № 92, I, с. 126 по изд. Вюстенфельда). Была накоплена целая куча преданий, которыми старались ввести более снисходительное отношение к употреблению вина; относящийся сюда материал см. в 'Ыкде, III, с. 409—419. Очень рано создавалась уступка в пользу вина из фиников (Z. D. Morg. Ges., XLI, с. 95). Существование этой уступки есть доказательство того, что искать *modus vivendi* начали очень рано. Из первой половины I века хиджры мы слышим голос, что люди, считающее вино за запрещенное, «возились с толкованиями этого запрещения (йатааввалу фиһа), пока и сами не начинали пить» (Ағани, XXI, с. 33, 8; 40, 17).

² Ағани, VIII, с. 5. Ср.: Caussin de Perceval, I, с. 350.

всех богослужебных церемоний и обрядов ничто не встретило столько сопротивления, из всех религиозных упражнений ни одно не подвергалось такому решительному отрицанию, как чин совершения молитвы. У арабов не было сколько-нибудь глубокого религиозного направления — того направления, которое в душах, склонных к благочестию, порождает непременную потребность войти в общение с божеством и является источником молитвенной набожности; и так как у арабов ничего подобного не было, то мы уж заранее могли бы сказать, что предписание молиться не найдет себе у них подходящей почвы. У арабов южных мы в этом отношении находим совсем иначе настроенную душу, но у доисламских арабов центральных мы ничего похожего на молитву не видим в тех остатках их духовной жизни, какие знаем. Было бы, конечно, слишком смелым строить на основании отрицательных показаний что-нибудь большее, чем гипотезу. Все же для уразумения духовной жизни центрально-арабского общества весьма важно собрать вместе все данные, имеющиеся в нашем распоряжении, и взвесить их значение.

Дошедшие до нас сведения о доисламской религии арабов имеют такой характер, что нам нет возможности составить какое-нибудь решительное заключение насчет того, как у них стояло дело с молитвой в период языческий; но если мы и не можем определенно утверждать, что древние арабы вообще *не молились*¹, то, с другой стороны, мы также не можем доказать, чтоб молитва у них являлась богослужебным *установлением*, чтобы она составляла нераздельную часть их *вероисповедания*. Воззвание к божеству было у них известно (ср.: Коран, IV, 117); но, по-видимому, оно не составляло центрального пунк-

¹ «Поразительный факт: низшие формы религий почти никогда не ставят необходимым требованием молитву. А нам это кажется неперемнной частью религии». Леббок, *Entstehung der Civilisation* (Начатки цивилизации), пер. с нем. А. Пассова (Йена, 1875), с. 321.

та в богопочитании, не было характерным признаком богопочитания. Характеристика их богопочитания, которую нам дает Мохаммед (VIII, 35), ничуть не может доказать, чтобы у них существовало установление, похожее на мусульманский «салат», — скорее, она может нам показать, какие странные обряды были в обычае у арабов вместо молитвы, заимствованной Мохаммедом от иудеев и христиан и преподаваемой своим землякам. «Их «салât» при (святом) доме был не что иное, как свистание¹ и хлопанье руками»².

Это описание форм доисламского арабского богопочитания напоминает нам аналогичные обряды других народов, находящихся на низших ступенях религиозного развития. К этому скорее колдовству³, чем благочестивому общению с Богом относится и тот прием, к какому по временам прибегали арабы-язычники с целью отогнать от себя беду. В минуту беды арабы обращались к богам не с молитвой и покаянием. В числе немногих относящихся сюда обычаев есть один, ко-

¹ Отсюда затем развилась легенда, будто само имя «Мекка» произошло от этого свистания (Якут, IV, с. 616, 14); ссылаясь на одно место Корана, мусульмане изобрели даже разные истории о подробностях этого свистания и хлопанья в ладоши. См.: ад-Дамирий, II, с. 387.

² Позже стали понимать древность в духе исламском, и предание заставляет хозейлитов сообщать тоббе (йеменскому царю), что у арабов в Мекке есть святилище, где совершается «салât». См.: ибн-Хишâm, с. 15, 15.

³ Сюда принадлежат также амулеты и другие чары, употреблявшиеся арабами для предохранения детей, коней и даже взрослых людей против болезней. См. многие места у Альвардта, Chalef-al-Ahmar, с. 379—380; Мофаддал, 3:6; 27:8; ибн-Дорейд, с. 328, 7 (хинаме); Бохâрий, «Адаб», № 55 (ношра против завязывания узлов, ср. у ан-Нававия к Мосаиму, V, с. 31). Таким колдовством (рокйе) занимались еврейки (яаль-Моватта, IV, с. 157) и бедуинки (Агâни, XX, с. 165); теперь ср. еще у Велльхаузена, с. 144 и след. К выражению: «против манâйâ такие чары не помогут» прибавить можно сверх отмеченных там мест еще Див. Хозейл., 2:3; Wright, Opuscula arabica, с. 121, 14; ат-Тебризий. Хам., с. 233, 17.

торый нам показывает, каким способом арабы пособляли своей беде. Для лучшего уразумения его мы сообщим сперва об одном обычае, который и в новейшие времена применяется жителями приморского города Йанбу: во время чумы они водят верблюда по всем городским кварталам, чтобы этот верблюд взял на себя всю болезнь и один бы мучился; затем они на известном священном месте душат его и воображают, что уничтожили одним ударом и верблюда, и заразу¹. Вероятно, надо допустить, что этот обычай есть остаток от язычества — предположение тем более вероятное, что жители Йанбу вообще сохранили до сих пор убеждения и жизненные воззрения бедуинов². Обычай же древнеарабский, который мы имеем в виду, это следующий: во время бездождия к хвостам рогатого скота привязывались и зажигались ветки дерева сала' (saelanthus) и 'ошар (ascle-pias)³; в таком виде животные отводились на гору и оттуда сталкивались вниз⁴. Совершение подобного обряда, который замечательно походит на один обряд древних римлян⁵ и сходен также с обрядами многих других народов (см. очень поучительные подробности в исследовании Маннхардта о Луперкалиях)⁶, должно было устранить засуху и бездождие¹. Людям, кото-

¹ Charles Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Sherif von Mekka übersetzt von Helene Lobedan, Лейпциг, 1862, с. 143.

² Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka, I, с. 128.

³ Первое из этих деревьев — нечто вроде алоэ; второе (asclepias gigantea) — колючий ласточник. (Прим. А. Крымского.)

⁴ Здесь надо указать на ту роль, какую играли животные в одном староарабском празднике «ид-ас-сабо'» (т. е. праздник диких зверей). См. ад-Дамирий, I, с. 450; ср.: II, с. 52. Очевидно, на этот же праздник указывает выражение «йавм ас-сабо'» (день зверей) у Бохâрия, Харф, № 4.

⁵ Штейнталь в Zeitschrift für Völker-Psychologie, II, с. 134; Ф. Либрехт, Zur Volkskunde, с. 261 и след.

⁶ Quellen und Forschungen zur Sprachund Culturgeschichte der Germanischen Völker, тетрадь 51 (Страсбург, 1884), с. 136.

рые проникнуты были подобными воззрениями, должны были казаться очень странными слова Корана: «Проси Бога о прощении, ибо Он прощает грехи и посылает с неба обильный дождь» — и равно странным мусульманский «истисқâ» (просьба к Богу о воде), основанный на этом месте Корана². Надо заметить, что аль-Джâхыз, описывая тот обряд арабов языческих, о котором мы упомянули выше, и называя его «Нâr-аль-истисқâ» (поительный огонь)³, пожалуй, говорить вскользь, что зажжение огня сопровождалось громкой молитвой и мольбой (ва даджжû бид-до'â' ва-т-тадарро'), но в стихах, приводимых им для свидетельства об этом обряде поительного огня, ничего о молитве не говорится, равно как и во всяких прочих известиях об этом обряде.

Чтобы разбираться в нашем вопросе, очень важен еще один касающийся языка факт, а именно, что Мохаммед для обозначения богослужебного установления, данного им для правоверной общины, т. е. для молитвы, не мог употребить ни одного арабского слова, а должен был заимствовать свой религиозный термин «салât» у христиан⁴; ведь если бы он нашел соответствующее слово в языке арабском, то он бы его сохранил и только дал бы ему новое содержание в духе исламском⁵.

¹ Аль-Джавхарий, под буквами СА'. Ср. с этим же «аль-Вышâх ва тафйф ар-римâх» (Булак, 1281, с. 80), «Мохыт» под соответствующим словом, I, с. 981 б, ад-Дамирий, I, с. 187 сл.; ср.: еще Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache, с. 364 (теперь и у Вельхаузена, с. 157).

² Ср.: аль-Мâвардий, изд. Энгера, с. 183; Агâни, XI, с. 80, 7 снизу.

³ «Китâб-аль-хейвân», лист 245-б, в главе о Нирân-аль-'араб (Огня арабов); их есть пятнадцать родов. Без указания источника можно найти извлечения из Джâхыза в «Кяшкуле» Бахâ-эд-дина Амильского, с. 189.

⁴ Шпренгер (Das Leb. d. Moh., I, 323) полагал, что термин «салât» был вместе с тем и еврейский. Ср. и у самого Гольдциера выше. (Прим. А. Крымского.)

⁵ Если мы в ином стихотворении, которое приписывается джâхилийскому периоду (таково в Агâни, XVI, с. 145, 7), находим слово «мосалмâ»

Как бы то ни было, одно можно утверждать с полной уверенностью: это то, что арабы чрезвычайно старались уклоняться от такого установления Мохаммедова, как молитва, и что Пророку досталась нелегкая работа, пока ему удалось ввести между своими земляками молитву в своем смысле этого слова. Отвращение арабов к молитве очень характерно отражается в мохаммеданской легенде о введении молитвы.

Легенда эта¹ интересна для нас как доказательство того, что те люди, в кругу которых она возникла, вполне сознавали неохоту языческих арабов к Мохаммедовому нововведению. Быть может, легенда эта основана и не на предании, современном самому Мохаммеду, но в таком случае она основана на ежедневном наблюдении над теми бедуинами, которых видели перед собой составители этой легенды. Нам не столько важен ее текст или варианты, сколько ее общий смысл и то мировоззрение, которое в ней отражается. Когда Мохаммед, так гласит легенда, влагая рассказ в его же уста, вознесен был на небо, то посетил подряд шесть низших небес и поклонился находившимся там пророкам: Адаму, Идрису, Аврааму, Моисею и Иисусу; потом поднимается он на седьмое небо, и там Бог предписывает для его народа 50 ежедневных молитв; Мохаммед возвращается к Моисею и сообщает ему Божье приказание; когда Моисей узнает, что Бог требует от арабов 50 ежедневных молитв, то советует Мохаммеду вернуться и объявить, что арабы не в состоянии исполнить это. Мохаммед возвращается к Богу, и Бог умень-

(место молитвы), то это слово, хотя бы все стихотворение и не считать за подделку, надо принимать за позднейшую вставку. То же, конечно, надо сказать о таких грубых подделках, как, например, у аль-Азракыя, с. 103, 11: «куму фа саллу раббаком ва та'аввазу».

¹ Бохâрий (по изд. Креля), I, с. 100, Анбийâ, № 6; Мослим, I, с. 234; Табарий, I, с. 1158 и след.; ибн-Хишâm, с. 271.

шает число требуемых молитв наполовину; но Моисей, с которым Мохаммед снова советуется, не согласен и с этим новым предписанием и побуждает Мохаммеда снова пойти к Богу и сказать, что его народ не в состоянии исполнить и такой трудности. Возвратившись к Богу, Мохаммед успевает низвести требование до пяти молитв, но и это Моисей считает для арабов невыносимым и побуждает Мохаммеда продолжать торг. Но Мохаммед возражает ему: «Теперь мне было бы совестно перед Богом».

В юморе этой легенды, быть может, небезумышленном, отражается тот факт, что составителям было известно уклонение языческих арабов от обряда, оказавшегося для них совершенно новым и бессмысленным. Мы знаем из истории войны против племени Сакйф, что это племя, соглашаясь подчиниться Мохаммеду, добивалось с настойчивым упорством, чтобы их освободили от молитв; а когда им не удалось этого добиться, то они утешали себя замечанием, что лишь поневоле они подчиняются необходимости совершать молитву, «хотя она — проявление самоуничижения»¹. Мохаммедов противник Мосейлима прельстил своих последователей тем, что освободил их от молитвы².

Первые товарищи и ученики Пророка не должны были никакого проявления своей религии так утаивать от своих языческих собратьев, как *молитву*: ведь мусульманская молитва существовала уже в первой общине, раньше *официального* установления и определения чина богослужения. Чтобы совершать свою молитву, первые мусульмане должны были скрываться в горных ущельях вблизи Мекки, а когда их однажды застали при совершении этого благочестивого обряда, то дело, по-видимому, дошло до кровавого побоища. Набожный Са'д ибн-Абû-Ваккас поднял тогда валявшуюся верблюжьей челюстью

¹ Ибн-Хишам, с. 916.

² Там же, с. 946.

и до крови избил ею одного из нападавших неверных: это была — так заканчивает наш источник — первая кровь, пролитая из-за ислама¹. Да и сам Пророк, когда корейшиты заставляли его за молитвой, подвергался самой крупной брани². Среди тех, которые пали в борьбе с язычниками за ислам, упоминается некий 'Амр-ибн-Табит, которому за его мученическую смерть (он пал при Оходе), по мнению мусульман, уготовано место в раю, хотя он никогда не совершал предписанной молитвы³.

Насмешки язычников были вызываемы не только самим фактом молитвы⁴, но и требуемыми при молитве известными телодвижениями. Это, по-видимому, вытекает из одной легенды, которая вложена в уста Алию⁵. Наименьшее сопротивление выказано было по отношению к молитве утренней (*ад-доһâ*), и в первые времена ислама, пока обязанность молиться не была растянута на пять ежедневных приемов, мусульмане имели, по-видимому, только два положенных времени для молитвы: утро и время после обеда; уже гораздо позднее были введены три прочие молитвы⁶.

И после смерти Мохаммеда мы встречаем у арабских племен весьма легкомысленное воззрение на молитву. Тамимиты говорили, что они совсем свободны от предвечерней молитвы, и основывали свою привилегию на следующем анекдоте: «Когда пророчица племени Тамим взялась вести общее дело с про-

¹ Табарий, I, с. 1179.

² Там же, 1198.

³ Ибн-Дорейд, с. 262.

⁴ Насмешки простирались и на сами имена той или другой молитвы. См. аль-Багавий, Масабих-ас-сонне, I, с. 32.

⁵ Примечание Вюстенфельда к ибн-Хишаму, II, 53.

⁶ Ибн-Хажар, IV, с. 700, но ср.: Бохари, Мавакыт ас-салât, № 19; там Абу-Хорейра сообщает изречение Пророка: «Для лицемеров (*монâфыкун*) труднейшие молитвы — утренняя (*аль-фажр*) и вечерняя (*аль-'ышâ*). О, если бы они знали о пользе этих обеих молитв!»

роком Мосейлимою и вступила с ним в брак, то ее племя потребовало от Мосейлимы брачного подарка на другой день после свадьбы.

— Я дарю вам разрешение от предвечерней молитвы (аль-‘аср), — сказал он.

— И вот теперь это — наше преимущество, — говорили позже бедуины, — это брачный дар за благородную госпожу из нашего племени, и мы этого подарка возвратить не можем»¹.

Еще в конце III столетия действительнейшее средство, которое вожаки карматов применяли к арабским бедуинам и прочим арабам с целью привлечь их на свою сторону, заключалось в том, что они разрешали арабов от поста, молитвы, а главное, от запрещения пить вино. Это не преминуло подействовать на арабов². Один мохаммеданский путешественник очень живо изображает тогдашние отношения, и его сообщение о карматской лаһсе производит такое впечатление, как будто мы перенесены в условия арабской жизни времен джâһилийи. Свободная, необузданная жизнь, никаких податей и взносов, а равно никакой молитвы, никакой мечети и никакого чтения хотбы³. Абу-Са’и́д, введший такие порядки, хорошо уразумел главную склонность арабов и знал чем он может их к себе привлечь. Нет конца — взятым, конечно, из жизни — анекдотическим рассказам⁴, где обрисовывается равнодушное отношение истых арабов из пустыни

¹ Атâни, XVIII, с. 166.

² A. Müller, I, 602 [рус. пер., II, 305. — А. Кр.].

³ Relation du voyage de Nassiri Khosrau, ed. Ch. Schefer (Париж, 1881), с. 225 сл.; ср.: де Гуэ (de Goeje), Memoires sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides, 2-е изд., с. 160.

⁴ Целую главу анекдотов про бедуинов с точки зрения горожан см. в аль-‘Ыкде, II, с. 121 и сл. (про Абу-Махдийю, типичного бедуина). Ср. о них еще ибн-Котейбу, изд. Вюстенфельда, с. 271.

к молитве¹, незнание ими самых существенных мусульманских обрядов², их равнодушие даже к Святой Книге и их полное невежество насчет важнейших ее частей³. Арабы всегда с большим удовольствием слушали языческие песни своих витязей, чем благочестивые строки Корана. Один из хариджитских полководцев. ‘Обейда ибн-Хиляль, рассказывают, имел привычку призывать своих воинов, когда они отдыхали от тревог битвы, к себе в палатку. Пришли к нему однажды два ратника. «Что вам приятнее, — сказал он им, — чтобы я вам из Корана прочитал или стихи сказал?» «Коран, — от-

¹ Если в одном изречении III века хижры сказано, что «желающий поучиться молитве (ад-до‘а’) пусть учится молиться по-бедуински (до‘а’ аль-‘араб — см.: Джâхыз, Байân, л. 47b)», то это изречение относится не к благочестивому исполнению молитвы бедуинами (икâмет ас-салât), но к умению выражаться изящно и сжато, чем бедуины при случае отличались и в своих молитвенных воззваниях к Богу, равно как и во всех случаях жизни. В большинстве хрестоматий (кютуб-аль-адаб) мы находим именно такие бедуинские до‘а, приводимые как образец краткого, подобающим языком составленного моления. Но, с другой стороны, можно в изобилии привести для примеров рассказы о том, как наивно бедуины обращаются с Богом и совсем не знают о недоступном величии Его. В «Мостатрафе» (лит. изд. каирское, II, 326—327) мы находим некоторые бедуинские молитвы, сообщаемые теми, кто их лично слышал. В них Бог представлен совершенно по-человечески, и к нему наивно обращаются с такими выражениями, с какими можно обращаться только к людям-благодетелям: «абу-ль-мака́рим», «абйад аль-важһ» и т. д. С этими сообщениями ср. заметку у Якута, II, с. 935, 2, где об одном обитателе прибрежья Мертвого моря рассказывается, что он обратился к Богу с мольбой: «йâ робейби!», т. е. «господчик мой!», в уменьшительно-ласкательной форме, — точь-в-точь как обращаются к людям, которым хотят польстить. В одной бедуинской молитве, сообщенной в аль-‘Ыкде, I, с. 207, 3 снизу, молящийся говорит Богу: «ля абâ ляка!» Ср. еще у аль-Бохâрия, «Адаб», № 26.

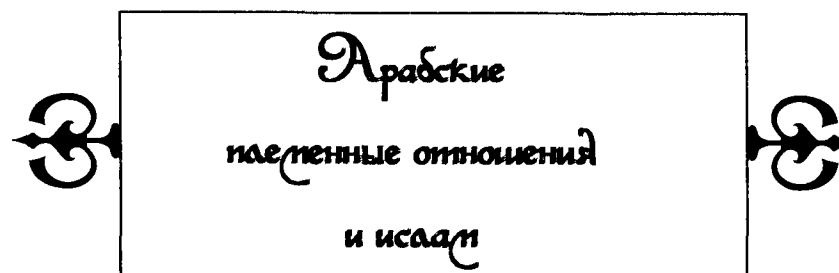
² Ат-Тебризий, Хам., с. 800, об азâне одного бедуина. Якут, I, с. 790.

³ С Бохâрием ср. Атâни, XI, с. 89, XIV, с. 40. Один араб из Бану-Адийй путает стихи Зу-р-роммы с Кораном — см. там же, XVI, с. 112.

ветили они, — мы знаем так же, как тебя самого, — почти-тай нам лучше стихи». «Ах, вы, безбожники! — сказал им Обейда. — Так я и знал, что вы стихи предпочтете Корану!»¹.



¹ Агâни, VI, с. 7. Да и в гораздо более поздние времена они забавлялись насмешливыми замечаниями по поводу Корана. См. аль-Джâхыз, Байân, лист 128a.



И. Гольдциэра¹

I

При сравнении на социальной почве основанных на древних традициях воззрений арабского язычества с учениями ислама, мы наталкиваемся на резкие, кажущиеся почти непримиримыми противоположности. Социальный строй арабского народа был основан на взаимных племенных отношениях. Принадлежность к племени была тем звеном, которое связывало единоплеменников и тем самым, опять-таки, отделяло от других групп. Действительное или воображаемое происхождение от общего родоначальника было символом социальной нравственности, масштабом для оценки ближнего. Люди, предания которых не могли сослаться на именитых предков, даже в том случае, если они жили на арабской территории и говорили на арабском языке, были осуждены на презрение; унижение, которое они встречали, осуж-

¹ Перевод этой статьи И. Гольдциэра (из Muhammedanische Studien, т. I, с. 40—100) сделан был в большей части Б. Э. Блумом и в меньшей части другими; но окончательная отделка принадлежит все равно Б. Э. Блуму. Так как во время печатания этих листов я на целый месяц выезжал из Москвы, то и вся тяжесть корректуры пала исключительно на переводчика, и потому справедливость заставляет меня сознаться, что вся степень моего участия в появлении этой статьи ограничивается побуждением к переводу ее. А. Крымский.

дало их на такую деятельность, которая их еще более унижала¹. Только аффиляция чужака племенем, которое должно было защитить его, торжественное заявление преследуемого о приюте, который он надеется найти в палатках чужого племени, или торжественный союз, который мог заменить общее происхождение, — только это налагало на отношения к постороннему обязанности человеколюбия.

Во всяком случае, строгое проведение в жизнь племенного принципа составило основные столпы арабской моруввы², и нарушение их налагало на всякого, будь то единичная личность или целое племя, несмываемое клеймо бесчестия, пятно общественного позора³.

Итак, центральным пунктом социальных воззрений арабского народа являлось сознание общего происхождения отдельных групп. Легко понять, что слава одного племени по отношению ко всякому другому заключалась в *славе его предков*; на ней покоилось притязание племени и единичной личности на почет и уважение. Термином для последнего понятия является «хасаб». Арабские филологи объясняют это выражение как перечисление славных подвигов предков⁴, но сюда, без сомнения, также относится и перечисление самих славных членов, именами которых блещет родословная как с отцовской, так и с материнской стороны⁵. Чем больше имен можно было перечислить, тем полнее становился хасаб, или благородство⁶.

¹ Якут, III, с. 391, 3 и д.

² Было бы излишним входить ближе в рассмотрение племенных отношений после того, как они детально были изложены в труде Робертсона Смита «Родство и брак в старой Аравии» и некоторые сомнительные места были выяснены в посвященном этому труду трактате Нёльдеке (ZDMG, т. XL, 1886), с. 148 и сл.

³ Ср.: Лабид, с. 10, с. 1 ибд 'одда-л-қадимо и т. д.

⁴ Абу-Хилаль аль-'Аскарий в Тораф 'арабийе, изд. Ландберга, с. 60 предп.

⁵ Ср. Агани, I, с. 18, 11, фа'аддид миданонна, Абд Добабин.

⁶ Отсюда излюбленный оборот: ал-хасаб или ал-шараф ал-дахм: Агани, I, с. 30, 9 вн.; XVII, с. 107, 15, XVIII, с. 199, 4 вн.; Якут, III, с. 519, 13; ср.: Хам., с. 703, ст. 1.

К предмету посмеяния племени относился тот факт, если при его многочисленности мало можно было сказать о его славе¹.

Слава предков занимает самое выдающееся место среди факторов самосознания араба². Как пиетизм по отношению к праотцам составляет одно из немногих религиозных движений его души, так слава родоначальников племени служит тем критерием, сообразно которому он определяет положение своего рода в человечестве. И эта слава для его притязания на личное уважение не могла быть ему безразлична; она значила для араба больше, чем простой генеалогический блеск, она для каждого в отдельности имела большое индивидуальное значение. Поскольку араб предполагал наследование телесных качеств³, постольку же он был убежден в *наследственности* нравственных атрибутов. Добродетели и пороки наследуются от предков; отдельный человек мог лучше всего доказать свою морувву тем, если он был в состоянии указать на то, что доблести, составляющие истинную морувву, он должен был наследовать от благородных предков⁴ или что у него есть такие предки, которые заповедали ему не что-нибудь, а сунну⁵, которой следуют потомки⁶. Среди литературы рассматриваемого нами вопроса мы встречаем следующие выражения: «Жила, т. е. кровь предка, возвышает его»⁷ или «благородные жилы возвышают

¹ Хам., с. 643, ст. 3.

² Би-анна даву джаддин. Малик б. Нувейра, у Якута, IV, с. 794 п.

³ Хам., с. 639, ст. 1.

⁴ Тарафа, 10:12; Зохейр, 3:43, 14:40, 17:36; Амр б. Кольсум, Мо'алл., ст. 40.

⁵ Лябид Мо'алл., ст. 81. Сунна — домохаммеданское слово, Зохейр, 1:60, также противоположность бид'а, Муфадд., 34:42; ср.: Хам., с. 747, ст. 3.

⁶ Зохейр, 14:8. Илâ ма'шарин лам йо'риб-ил-ло'ма джаддоһом.

⁷ Глагол «намâ» с 'ырқ или 'орұқ дает разнообразные обороты для выражения этой мысли. Мофадд., 12:22, Хозейл., 220:5, 230:3; ср.: Агани, XX, с. 163, 1. Разновидностью относящихся сюда выражений является еще: захарат лаһо фиссâлихина 'орұқ (Ал-Фараздак, изд. Буше, с. 4, 3 сн.) — «Кипят его жилы в славных (предках)». Обратная сторона: таканнафаһо 'орұқ ал'алâ'им, Агани, X, с. 22, 8.

его» до его предка¹; таким образом, преимущества и добродетели потомков обыкновенно рассматриваются арабами как унаследованное от предков достояние. Он выводит свое происхождение от «'ырқ»...²; этим хотят сказать, что свои нравственные качества он может поставить в связь с таковыми его предков³ — манера выражаться, которая в других областях применяется также по отношению к физическим качествам⁴.

Доблесть предков сравнивается обыкновенно с прочным высоким зданием⁵; они его построили для потомков⁶; постыдно было бы его разрушить⁷. Слава предков является для потомков вечным стимулом стать им подобными. Один поэт из племени Харб со славой говорит про себя, что «харбийские души»⁸ постоянно призывают его к добру. Благородство, *һасаб*, вдвойне обязывает к благородным делам, оно налагает свои обязанности; принципа «noblesse oblige» в этом кругу придерживаются в лучшем его смысле⁹. Уважение к старине,

¹ Ал-Микдәм б. Зейд, у Якута, III, с. 471, 22, *наматһа иһа* 'Амрин 'орукон кариматон (ср.: *наматһо қорумон мин и т. д.*), *Ағһани*, XIII, с. 15, 4 сн., II, с. 158, 13 (*тасамат қорумоһомо ли-и-надә*).

² Хозейл., 125:2.

³ Ср.: ал-хасаб ал-'ариқ у ал-Азрақи, изд. Вюстенфельда, с. 102, 16. Относительно 'ырқ ср. также: Вилькен, «Несколько заметок и т. д.» (Гаага, 1885), с. 16, прим. 15.

⁴ Например, о жеребце *фахлон мо'аррақон*, *Ағһани*, I, с. 11, 2, благодаря чему также выражение (там же, V, с. 116, 9) «*һажри-л-жаһадо би-сих-хат-иһ-а'рһақы*» становится понятно.

⁵ Хосун ал-мажди 'Амр б. Колθ. *Мо'алл.*, с. 61; *Лабид Мо'алл.*, с. 86.

⁶ *Хам.*, с. 777, ст. 3; *Ал-Нәбига*, 27:34; *Ағһани*, XIX, с. 9, 18; ср.: *Мофада.*, 19:2, 30:21 (*банейто масә'ийан*, *Ағһани*, XVI, с. 98, 5 сн.; *ибтинә ал-мажда*; ср.: XI, 94, 5 вн., 143, 14); также о дурных свойствах говорят, что они *воздвигнуты*, т. е. те, которым они приписываются, унаследовали их от своих предков. *Ал-Нәбига* (31:4); *Хассән*, *Диван*, с. 34, 1; 36, 77. Ср. также *бәни Минқарин*, *Ал-Фараздак*, с. 5, 4 сн.

⁷ *Ағһани*, XIX, с. 99, 6 сн.; ср.: 110, 14.

⁸ *Анфосон харбийятон*, *Хам.*, с. 749, ст. 3.

⁹ *Лабид*, с. 58, ст. 2, *ну'ти хокукан 'алә-л-ахсаби даминатан*.

предания рода служат для араба сильнейшим стимулом к совершению доблестных поступков, более, чем надежда на посмертную славу и стремление к последней¹. Если он не может указать на именитых предков, то стремится, хотя бы путем смелой фикции, привить свое генеалогическое дерево к другому роду². Ведь его личная слава и достоинство имеют для него мало значения, а унаследованная слава и достоинство должны наложить на него печать истинного посвящения в рыцари³.

«Есть разница между благородством унаследованным и благородством, возросшим подобно траве»⁴.

На этом основании чей-нибудь низкий поступок охотно ставится в связь с *низменностью его предков*⁵. Показания, не соответствующие этой точке зрения, принадлежат к редким исключениям: я подразумеваю те выражения древнеарабских героев, где они восхваляют себя за то, что не гордятся своими предками, но стремятся сослаться на свои собственные добродетели и подвиги. Сюда относится не раз цитированное стихотворение Амира б. ат-Тофейля⁶, к которому примыкают показания из позднейшей эпохи⁷. Прославлениям (*мафәхыр*), в которых ссылака на подвиги отцов дает основной тон, — область, где арабы присуждают пальму первенства составителю

¹ Этот взгляд особенно подчеркнут у Хәтима, изд. Хассун, с. 38, 6—7:39, 6 сн. и д. и в приписанном ему стихотворении, не включенном в *Диван*, *Хам.*, с. 747, ст. 2. Если судить о добродетели Хәтима согласно арабской оценке похвальности, то мы найдем, что она вообще не была свободна от честолюбивых стремлений. *Ағһани*, XVI, с. 98, 15.

² Коссен де-Персеваль, II, с. 491.

³ *Зохейр*, 14:40; *Ағһани*, IX, с. 147, 16.

⁴ *Хам.*, с. 679, ст. 3 — Рюкерт, II, с. 213, № 659.

⁵ *Хассән ибн-Хишәм*, с. 526, 9, *ли-шақвати жаддһим*, там же, 575, 16.

⁶ *Ал-Мобаррад*, с. 93, 6.

⁷ *Ал-Мотаваккиль ал-Лейθи*, *Хам.*, с. 772; его стих впоследствии был очень популярен (*Антаровский роман*, XVI, с. 28, также и в других местах); ср. также: *ал-Мотанаббис*, изд. Дитерици, I, с. 34, ст. 32 (*лә-бидәуми шароф-то бал шарофу би вабинафси фахырто лә бижододи*) и *ал-Хосри*, I, с. 79.

мо'аллаки ал-Хариѳу¹, — противопоставлены поношения (ма-ѳалиб), цель которых — обрушить возможно более позора на предков противника или его племени или же — как это часто бывает — навлечь подозрение на его безукоризненное происхождение². Это была ахиллесова пята гордых арабов. Это был тот пункт, где всего чувствительнее можно было задеть их племенное самолюбие, так как именно на происхождении держалось их притязание на славу и честь.

Междоусобия племен сопровождаются обоюдной сатирой (һиджâ), где преимущественно перечисляются позорные стороны характера и прошлого побежденной группы, наравне с прославлением собственной фамилии в хвастливых выражениях³. Сатира, распространявшаяся даже на внутреннюю семейную жизнь⁴, была особенно необходимой составной частью ведения войны. Взаимный поэтический турнир рассматривается

¹ Ал-Мейдâни, II, с. 31: афхаро мин ал-Хариѳ б. Хылиззе.

² Глагол «насаба» обозначает не только перечисление предков, но и доблестных или позорных поступков, сопряженных с именами отдельных членов родословного дерева. Хам., с. 114, ст. 1: Жâбир ал-Синбиси говорит: «Воистину не стыжусь я, если (ты) развернешь мою родословную (насабтани), в предположении, что ты не возведешь на меня лжи и обмана; там же, 624, ст. 4, насаба вообще о перечислении свойств: отсюда также насиб, описание возлюбленных.

³ Мофада., 30:38 и д. Раби'а б. Макрум говорит, обращаясь к бану-Маѳһиж, что он воздерживается от перечисления позора своего противника (как это вошло уже в обычай при борьбе), довольствуясь указанием славных подвигов из прошлого своего собственного племени. Вместо многочисленных примеров подобных хвалебных речей здесь достаточно указать как на образчик Тарафа, 14:5—10. Из позднейшей эпохи в виде интересного типа племенной сатирической поэзии можно привести место из Агâни, II, с. 104.

⁴ Например, мужа и жены в случае принадлежности их различным племенам, Агâни, II, с. 165. В сборнике пословиц ал-Мофадала (Амѳâл ал-'араб, изд. Стамбул, 1900, с. 9, 4 сн.) встречаем маленький рассказ того содержания, что две женщины — жены одного и того же мужа вступили в спор друг с другом: фастаббатâ ва-тарâжазатâ — они поносили одна другую и произносили друг на друга стихи, составленные размером разажным.

как серьезное возникновение военного положения среди двух племен¹, равно как с другой стороны — окончание войны тождественно с прекращением создания сатир². Обеспечение мира простирается не только на безопасность от военного нашествия, но и на гарантию от хвастливых вызовов (ан лâ йюгзав ва-лâ йофâхару³). При своеобразности арабского склада не удивительно, что эта часть борьбы ведется по преимуществу поэтами каждого племени. Им принадлежало большое значение во время племенных междоусобиц. На это, между прочим, указывает описание⁴, составленное ал-Хотай'ей Омару относительно причин военного успеха племени Абс в эпоху жâһилийе. Когда говорится о Кайсе б. Зоһейре, Антаре и Рабие б. Зийâде, чьих разумной осторожности, отваге в нападении и предусмотрительности при командовании арабы единодушно и без противоречия подчинялись, то упоминается также о том, что Кайс и прочие руководились поэзией 'Орвы б. ал-Варда (на'таммо би ши'р 'Орве⁵).

Это, как следует из контекста, не может исключительно относиться к превосходству его как образцового поэта⁶. Согласно другой точке зрения поэтический дар, как кажется, понимался в смысле своего рода искусства, и многое указывает на то, что с этим даром ставились в связь также и сверхъестественные влияния⁷. Характерным является тот факт, что в одном месте поэт поименован заодно с авгуром (âыф) и знатком родников⁸. На поэтов — по крайней мере, так свидетель-

¹ Ибн-Хишâм, с. 273, 10, тақâвалу аш'âран.

² Агâни, XVI, с. 142, 3,

³ Ат-Тебризи, Хам., с. 635, 9.

⁴ Агâни, II, с. 191, 5; VII, с. 152, 8.

⁵ Ср. сообщение о древнем поэте ал-Афваһе. Агâни, XI, с. 44, 9; Зоһейр б. Жанâб, там же, XXI, с. 93, 23.

⁶ Нёльдеке, Стихотворения 'Орвы, с. 10.

⁷ Например, Агâни, XIX, с. 84, 4 сн. Это напоминает воззрения некоторых некультурных народов на своих поэтов; ср.: Journal of the Anthropological Institute, 1887, с. 130.

⁸ Ал-Мейдâни, II, с. 142, 16.

ствует их название — смотрят как на знающих и вещей (шâ'ыр)¹, особенно в деле племенных преданий, которые должны быть пускаемы в ход в сражении², и на основании этого, согласно воззрению арабов, поэтическое дарование относилось к достоинствам человека совершенного (кâмил)³. Под словом «поэт» в данном случае следует понимать знатока славных традиций племени⁴, которые он затем в борьбе с противником, стремящимся выставить позорные страницы из прошлого племени⁵, мог бы обратить в честь своих. Поэтому о поэте, чьим специальным призванием является служить племени в

¹ Ср.: ибн-Йа'иш, комментарий к Муфассалу, изд. Jahn, I, с. 128, 18. Барбье де Мейнар (Journal Asiat., 1874, II, с. 207, сноска) думает о предположении пророческого дара и сравнивает лат. vates. В связи с этим можно бы было указать на священное призвание поэтов, которое Цицерон, в речи за Архия, с. 8, цитирует из Энния.

² И для этого воззрения мы находим аналогии у других примитивных народов; см.: Шнейдер, Die Naturvölker, II, с. 236.

³ Agâni, II, с. 169; Таб., I, с. 1207; Коссен де-Персеваль, II, с. 424 (ср.: Ал-Хосри, II, с. 252, поэтический дар — признак благородства). Эпитетом «кâмил» снабжали также мужей позднейшей эпохи (начало II столетия): Солеймита Ашраса б. 'Абдаллаха (Фрагменты арабск. ист., изд. де Гуэ, с. 89, 3 сн.).

⁴ Ибн-Фâрис (ум. 394) в Мозхире (II, с. 235): «Поэзия (ал-ши'р) — архив (диван) арабов, чрез нее остались в памяти генеалогические сведения (алансâб) и славные предания (ал'ма'âθир) получили известность». Выражение: ал-ши'р диван ал 'араб приводится как древнее изречение ибн-Жерира 'ан ибн 'Аббâс (Ал-Сиддиқи, лист 122b); из того же источника приводится также в аль-'blqde, III, с. 122, ал-ш. 'ылм ал'араб вадивâноhâ; оно находится также в следующей связи (Сидд., л. 114a): «Говорят, что арабы сравнительно с другими народами обладают четырьмя прекрасными особенностями: головные повязки — их венцы (ал-'амâ'им тижâноhâ), плащи — их стены (ал-хобâ хитâноhâ), мечи — их верхние платья (ал-сойуф сижâноhâ) и поэзия — их архив». Эти сентенции, как кажется, являются источником изречения ибн-Фâриса; впрочем, еще раньше оно было поставлено поэтом Абу Фирâсом ал-Хамадâни (с. 357) в заголовке его стихотворения (Розен, Краткие заметки (Notices sommaires) об арабских манускриптах, 1881, с. 225).

⁵ Лабид, с. 143, ст. 6.

этом направлении и споспешествовать интересам его чести, говорят, что он — поэт своего племени. Например, «шâ'ыро Таглиба» и т. п. Выступление на сцене такого поэта-защитника и адвоката праздновалось среди родичей как радостное событие, так как оно обозначало «защиту их чести, охрану их славы, увековечение их достопамятности и воздвижение памяти о них»¹.

Было в обыкновении выискивать также поэтов из чужих племен, чтобы чрез их посредство — порою за значительный гонорар — составить сатиры на врага, которого желалось покорить². Не представляется невероятным, что предположение подобных отношений легло в основу библейского рассказа книги Чисел, 22:2, и т. д. Сатира — необходимая составная часть ведения войны. Племенной поэт хвастается тем, что он не простой версификатор, но зажигатель войны; сатирические стихотворения посылает он против поносителей своего племени³, и насмешка его была тем более действительной, когда он «обладал крыльями» и «слова его были ходячими»⁴, т. е. он обходил весь стан и был всем известен; он был тем более опасен, если был стоек. «Злая (ядовитая) речь, липнувшая подобно тому, как сало безобразит коптскую женщину»⁵, «жгучая, как клеймо, выжженное углем»⁶, «острая, как

¹ Ибн-Рашид в Мозхире, II, с. 236.

² Agâni, XVI, с. 56, 6 сн.: ал-Монзир б. Имрк., царь Хиры, во время своей войны с гассанидом ал-Хâрифом б. Жабала приглашает многих арабских поэтов составить сатирические стихотворения на врага: ал-Муфаддаль ал-Дабби, Амθâl, с. 50 и сл.

³ Хам., I, с. 232, Ходба б. Хашрам. Ср. сильные выражения в Хузейл., 120:2.

⁴ Тарафа, 19:17 мин хиджâ'ин шâ'ырин калимoh.

⁵ Зохейр, 10:33.

⁶ Ал-Нâбига, 9:2; последний сравнивает свои сатирические стихи с гранитным утесом (вероятно, по причине их постоянства; Хассân, Диван, с. 28, 1, mâ табки-л-жибâло л-хавâлидо Зохейр, 20:10 и т. д.); другой сатирик называет свою сатиру «нерушимое ожерелье». Agâni, X, с. 171, 7 сн.: ср. поговорки, 6:21.

наконечник меча¹, и остающаяся надолго после того, как про-
изнесшего ее уже нет»².

«Ведь издавна знали, так говорит языческий поэт Ал-Моззарида³,
Что я, когда дело доходит до серьезного боя, караю словами
и пускаю стрелы.
Памятен я для тех, кого касаюсь моими вечно памятными
стихотвореньями,
Стихотвореньями, которые распеваются путешественниками
и звуками которых погоняют верховых животных⁴,
Стихами, удерживающимися в памяти, чьих декламаторов
можно встретить повсюду,
Всем известными⁵, на которые натолкнешься в каждой стране;
Их часто повторяют, и всегда выигрывают они в славе,
Всякий раз, как усердные уста испытывают себя в песнопеньи;
И в кого метну я хотя бы строкою оттуда,
На лице того запечатлено это, подобно черному пятну,
И никому не смыть такого пятна».

Так, при соперничестве племен из уст поэтов неслись стрелы, как из колчанов героев, и раны, которые они причиняли, глубоко внедрялись в честь племени, и многие поколения их чувствовали. При рассмотрении этого факта не удивительно слышать, что поэты среди арабов внушали немало опасения⁶. Действие подобной сатиры в доисламскую эпоху лучше всего

¹ Ср.: Агâни, XII, с. 171, 19, где Жарир так описывает свою хижâ: «точащая кровь по каплям, далеко распространяющаяся чрез уста рапсодов; подобная лезвию индийского клинка, который, сверкнув, пронзает».

² Хам., с. 299; Рюкерт, I, с. 231, № 190.

³ Ал-Муфадд., 16:57—61.

⁴ Ср.: ал-Фараздук, изд. Буше, с. 47 предп.

⁵ Ср.: Зохейр, 7:7 бикюлли қâфийатин шан'â'а таштаһиро.

⁶ Агâни, IX, с. 156, 10. Эта робость пред поэтами представляется тем более обоснованной, если вспомнить, что свои язвительные сатиры они направляли против пользовавшихся наибольшим уважением лиц и племен без всякого внешнего повода, а просто из чистой фантазии. В этом отношении поучителен пример Дорейда б. ал-Симме; он надругался над 'Абдаллахом

можно оценить, приняв во внимание силу сатиры даже в ту эпоху, когда они понесли поражение со стороны ислама; правда, что поражение было только теоретическое, но к нему вскоре затем присоединилось и официальное наказание. Факты из этой эпохи, именно периода господства династии омейядов, в течение которого инстинкты арабизма процветали еще почти незатронутыми в своей языческой непосредственности, в высшей степени поучительны и для отношений периода жâхилийского, который, хотя и совпадает с нашими Средними веками, тем не менее является для нас во многих отношениях «доисторическим» и освещается своими позднейшими следствиями. Мы далее увидим, что, как и в других жизненных отношениях, так и в вопросах, вытекавших из взаимных племенных отношений, истые арабы в очень ограниченных пределах допускали влияние примирительных учений ислама.

Сатирические стихотворения какого-нибудь поэта могли иметь роковое влияние на положение племени среди арабского общества. Один стих Жерира (ум. 110), этого классика позднейшей хижâ¹, направленный против племени Номейр («опусти свои глаза, так как ты из племени Номейр» и т. д.), до того уронил это племя в глазах общества, что номейрит на вопрос, из какого он племени, никоим образом не осмеливался назвать себя настоящим именем, но называл себя членом племени 'Амир, от которого племя Номейр вело свое происхождение. Племя это могло приводиться даже в качестве устаревшего примера, когда поэт хотел вселить во врага страх пред силой своей сатиры: «Насмешка моя унижит вас, как

б. Жада'аном, по его собственному заявлению, «услышав, что тот — благородный человек, и тогда ему захотелось хорошо поместить свое стихотворение». Агâни, там же, с. 10, 24. 'Абд Йагуду был затянута врагами язык, чтобы лишить его возможности произносить хижâ; Агâни, XV, с. 76, 18.

¹ Подробная характеристика и критическая оценка сатиры Жерира по отношению к сатире его современника Ал-Фараздука находится у Ибн ал-Асира ал-Жазари, Ал-Мафал ал-шâ'ыр (Булак, 1282), с. 490 и д.

Жерир унизил бану-Номейр»¹. Равная участь постигла также и другие племена, которые благодаря какому-нибудь стиху были предоставлены вышучиванию и презрению. Впрочем, и уважаемые племена, как-то: Хабытât, Залим, 'Окль, Салûль, Бâһила и другие, были предоставлены хуле и насмешке благодаря мелким эпиграммам злостных поэтов, имена которых встречаются во многих местах арабской литературы. И нередко приходится становиться в тупик, когда мы находим у историков литературы рассказ о них.

Дело в том, что во многих случаях речь идет только о пустой насмешке без всякой связи и отношения к какому-нибудь действительному событию в истории данного племени, хотя, с другой стороны, нередко надо иметь в виду, что подобное дискредитирование, может быть, обосновывалось не исключительно на насмешливости поэта, но на исторических событиях, оставшихся для нас неизвестными².

«Я заметил, что ослы — самые ленивые из вьючных животных — Так племя Хабытât — самое ленивое среди тамимитов».

Такой насмешливый стих, при всей бессмысленности и маловажности его содержания, вследствие своей грубости с удивительной быстротой распространился в среде арабского общества, и член племени, которое поражали эти неуклюжие слова, должен был быть готовым, проходя мимо палаток дру-

¹ Ср. еще Жерира про Номейра, Агâни, XX, с. 170 предл.

² Порой те комические моменты, которые сообщались из жизни предка племени, вплоть до позднейших времен держались за племенем. Так, потомки 'Ыжль (ветвь Бакр б. Ва'иль) принуждены были выслушивать в сатирических стихотворениях все, что рассказывалось об этом мнимом из предке. Вот как его заставили, например, дать имя своей лошади, так как ведь все породистые лошади носят собственные имена у арабов: 'Ыжль вынул глаз у своей лошади со словами: «Даю ей этим имя А'вар, что значит — одноглазая». Эта глупость предка послужила поводом к осмеянию всех Ыжлитов. Агâни, XX, с. 11. Столь же ничтожное основание приводится тому, что Тамимиты получили насмешливое прозвище Бну-л-Жа'рâ', Агâни, XVIII, с. 199.

гого племени, услышать их за своей спиной, и потому на вопрос, чьего он племени, он произносил имя своего прадеда. Вообще, член племени, заклеянного сатирой поэта, видал себя вынужденным скрывать свое настоящее племенное имя. Так, например, и племя Анф-ан-нâқа («нос верблюдицы») было принуждено называться бану-Қорейш, пока ал-Хотай'а не вынул их следующими словами:

«Ну, пусть какой-нибудь народ будет нос; значит, другие — это хвост; а кто же сочтет равными нос верблюда и хвост его?»

После этого они опять могли называть себя своим честным старым именем¹. Племя Бâһила имело несчастье прослыть скрягами², и вплоть до эпохи 'Аббâсидов бâхилиты вынуждены были терпеливо сносить насмешки поэтов:

«Если ты крикнешь собаке: «Ты бâхилит» — она (тотчас же) завоюет над нанесенным ей тобою позором».

«Сыны Са'ида! (так говорят детям Са'ида б. Салм, жившего в эпоху Хâрун-ал-Рашида). Сыны Са'ида, вы принадлежите к племени, которое не знает уважения к гостю».

«Оно — народ, ведущий происхождение от Бâхила б. Йа'сура, но его же ты произведешь и от 'Абд Манâфа, если зайдет вопрос о его происхождении (потому что своего истинного происхождения он должен стыдиться)».

«Они соединяют вечернюю трапезу с завтраком, и если подают пищу, то, клянусь жизнью твоего отца, ее никогда не бывает достаточно».

¹ Эти события изложены с поучительной подробностью у Ал-Жахыза, Китаб ал-байан, л. 163 и д. См. Антологию в Ал-'Икде, III, с. 128 и д.

² Один араб, смотревший недоброжелательно на отличие благородного тамимита Ал-Ахнафа б. Кейс при дворе Омара, бросает ему упрек в том, что он сын женщины из племени Бâхила. Ал-'Икд, I, с. 143.

«И если путь мой ведет меня к ним, то мне кажется, будто я заехал в Абраг ал-'аззâфи (к северу от Медины на дороге от Басры; там, говорят, по ночам слышались голоса демонов¹; ед. ч. — 'азиф-ал-жинн)²».

Племя Тейм было также под гнетом сатир — Ахтала³:

«Если я встречаюсь со слугами Тейма вместе с их господами, я спрашиваю: которые из них слуги?

Самые негодные в этом мире — это те, которые царствуют в Тейме, и — нравится ли это им или нет — господа между ними слуги⁴.

Здесь, несмотря на времена ислама, который не мог благоприятствовать хижâ⁵, проявлялся постоянно сказывавший свое действие дух арабской джахилии. В язычестве же редко можно было найти поэта, который противостоял бы соблазну культивировать хижâ; этим, мы уже видели, хвастались как достойной похвалы добродетелью самые выдающиеся люди того времени. С другой стороны, для араба считалось позором, если он не удостоивался хижâ от неприятеля, так как это считалось признаком ничтожности⁶. Редким, может быть, единственным исключением был живший на рубеже язычества и ислама 'Абда б. 'Ал-Табиб, о котором передают, что он воздерживался от сатирической поэзии, потому что смотрел на нее как на низость, а в воздержании от нее видел

¹ Ал-Мобаррад, с. 433.

² Агâни, II, с. 155, 4 вн.

³ См. также стих Якута, I, с. 84, 9 и далее. Имя местности упоминает, кроме того, Хассân в отрывках, цитированных у Якута; Диван, с. 65, 15; Агâни, XXI, с. 103, 21.

⁴ Агâни, VII, с. 177. Равенство рабов и свободных предает осмеянию также и Зу-л-ромма у ибн-ал-Сиккита (Лейденская рукопись, Варнер, № 597). с. 165: савâсийатон ахрâроhâ ва'абидоhâ.

⁵ Правительство преследует и наказывает сатириков. Агâни, II, с. 55 вн., XI, с. 152 вн.; ср.: Якут, III, с. 542, 19.

⁶ Хам., с. 628, ст. 4.

морууву¹. Как об особенном знаке искреннего союза между двумя лицами упоминается, что никогда «среди них не возникал обмен поносительными стихотворениями»². Еще в эпоху мохаммеданства мы видим, что даже считавшийся святым обычай гостеприимства нисколько не гарантировал от хижâ³.

II

Против социального воззрения, из которого возникли эти отношения, учение ислама теперь резко ополчалось. Мы понимаем не само учение Мохаммеда, но в широком смысле исходящее из него исламское мировоззрение, поскольку оно выразилось всего вернее в традиционных изречениях, приписанных Пророку.

По этому мировоззрению, ислам был призван прочно утвердить равенство и братство всех сплоченных его союзом людей. Водворение ислама должно было нивелировать все общественные и генеалогические различия; соревнование и нескончаемая взаимная вражда племен, их «опозоривания» и «прославления» должны были затихнуть; между арабом и варваром, между свободнорожденным и вольноотпущенником в исламе не должно было делаться никакой разницы. В исламе должны быть только братья, и в «общине (уммат) Мохаммеда» вопрос, Бекр ли, Таглиб ли, араб или перс, должен был замолк-

¹ Агâни, XVIII, с. 163 вн. В позднейшую эпоху подобные примеры наблюдаются чаще. Мискин ал-Дâрим (ум. 90) воздерживается от хижâ, но не уклоняется от мофâхары (Агâни, XIII, с. 153, 9 сн.); также Носейб (ум. 108) воздерживается от сатиры. Мотивы его, Агâни, I, с. 140, 8 сн., 142, 13 — изложены различно. Ал-'Ажжâж (II ст.) превозносит себя за избежание сатиры; ср. Ал-Хосри, II, с. 254. Ал-Бохтори (ум. 284) заповедал своему сыну сжечь по его смерти всякую хижâ, которую он встретит между его стихотворениями (Агâни, XVIII, с. 167).

² Хам., с. 309 с. 6.

³ Ал-Фараздак, изд. Буше, с. 7, 6; ср.: Агâни, XVIII, с. 142 предп.

нуть и подвергнуться запрещению как чисто джахилийский. С того момента как Мохаммед был объявлен Пророком «белых и черных» и его послание было возведено как милость всему человечеству, среди его последователей не должно было быть иного преимущества, как то, которое основано на благочестивом разумении и следовании его миссии.

Зародыши этого воззрения, несомненно, имеют свои корни в тех поучениях, которые сам Мохаммед давал немногим сплотившимся в то время вокруг него верующим в мединскую эпоху своей деятельности. И первый толчок к их произнесению лежал не столько в стремлении дать арабскому обществу более высокий социальный строй, сколько в том отношении, в какое благодаря факту переселения попал Мохаммед и сопровождавшие его верные мекканцы к своим корейшитским единоплеменникам. Необходимость вести войну против последних — факт, по древнеарабским понятиям равносильный высшей степени измены и бесчестия, — принудила Пророка провозгласить ничтожество племенного принципа и найти основу для солидарности в исповедании единой религии¹. Из этой политической необходимости разрешить трудное положение дел выросло тогда учение, возведенное с полным сознанием заключенной в нем социальной реформы.

«О люди! Мы, создавши вас от мужчины и женщины, сделали вас народами и племенами, чтобы вы могли распознавать друг друга. Но воистину пред лицом Бога самый богобоязненный среди вас — самый благородный»². Тут ясно выражены равенство всех правоверных перед Аллахом и та мысль, что богобоязненность — единственное мерило благородства³, не-

¹ Снук-Хургронье, Ислам, с. 47 особого оттиска.

² Сура 49: 13.

³ Благородство эпохи идолопоклонничества (джахилийе) принимается (согласно Б.: Анбийа, № 9; Мослим, V, с. 215) в расчет также и в исламе, но только под условием, чтобы факт благородного происхождения дополнялся атрибутом доброго мусульманина: хийâроһом фи-л-джаһилийа, хийâроһом фи-л-ислаһ ибâ фақоһу.

взирая на различия, основанные исключительно на происхождении. Мохаммеданская экзегеза вполне согласна с таким толкованием слов Корана, в которое и наше научное исследование текста также не может внести никаких изменений. Этим вероучением пробивалась сильная брешь в воззрении арабского народа на взаимное отношение его отдельных племен, и все то, что мы уже знаем о социальном духе у арабов, дает нам повод не относиться с недоверием к традиции, говорящей про оппозицию этому учению со стороны арабов.

О Бекритах она, например, передает, что они, будучи уже готовы примкнуть к победоносному Пророку, при приведении в дело их решения стали в тупик перед следующим соображением: «Религия внука 'Абд ал-Мотталиба, — так говорили они, — запрещает тем, которые ее принимают, воевать друг с другом; она присуждает мусульманина, убившего своего единоверца (даже если тот из чужого племени), к смертной казни. Значит, мы должны бы были отказаться от нападения и разграбления тех племен, которые, как и мы, принимают ислам... Мы сначала предпримем еще одну экспедицию против Тамимитов, а потом уже объявим себя мусульманами»¹. Это, конечно, быть может, только анекдотический рассказ, но он тем не менее возник на почве действительных отношений. Свою мысль, что отныне ислам, а не принадлежность к племени являются связывающим звеном общества, Мохаммед неоднократно иллюстрировал поступками, которые имели своей целью подтверждение этой мысли. Так, например, в доме Анаса он благословил на побратимство 45 (по другим источникам 75) пар, состоявших из одного правоверного мекканца и одного правоверного мединца, и этот союз должен был быть так тесен, что побратавшиеся, устраняя родных по крови, являлись друг у друга наследниками². Этим должно было быть показано, что религия образует более прочный

¹ Коссен де-Персеваль, II, с. 604.

² Источники см.: Шпренгер, III, с. 26.

базис для братства, чем принадлежность к одному в тому же племени.

Кажется, что Мохаммед зорко следил за тем, чтобы воспоминание о старой вражде вновь не оживлялось в душах тех, относительно которых он полагал, что доставил им большую славу, чем все боевые дни их языческих предков. С этим стоит в связи антипатия, проглядывающая в древних изречениях ислама по отношению к поэтам как выразителям древнеязыческого образа мыслей. Не все то враждебное поэтам и поэзии, что мы находим в старинных традициях — а они притом, как известно, могли опираться на Коран, 26: 225, — может быть объяснено преследованиями, которые Пророк сам претерпел со стороны поэтов. Если давно умерший Имру-л-Кейс называется главой поэтов по дороге в ад и несмотря на славное имя, которое он стяжал в этом мире (дюнйâ), в загробном (âхира) предается полному забвению¹, то очевидно, что поэзия подверглась запрещению просто как орган языческого мировоззрения. «Для всякого лучше, чтобы тело его было исполнено гноя, нежели стихотворений»². Хотя это воззрение никогда не имело места в практике ислама³, тем не менее оно управляло умами благочестивых и набожных людей. Древнейшим халифам были приписаны приказы, имевшие целью ограничить область поэзии⁴. Омар II был особенно неблагосклонен к поэтам, явившимся с целью воспеть его⁵. Благочестивые люди, вроде Носейба в Куфе (ум. 108), лелеявшие древнюю поэзию, по крайней мере в пятницу воздерживались от чтения древних стихотворений, и в пиетистических кругах было распространено в форме пророческих традиций то мне-

¹ Агâни, VII, с. 130 св.

² Б.: Адаб, № 91.

³ Ср.: Ал-Мобаррад, с. 46, 1.

⁴ Таб., II, с. 213; М. И. Мюллер, «Материалы для истории зап. араб.», с. 140, пр. 2.

⁵ Ал-Икд, I, с. 151 и д.; Агâни, VIII, с. 152 посл.

⁶ Агâни, II, с. 146, 11.

ние⁶, что ко времени Страшного суда Коран забудется в сердцах людей и весь мир вновь вернется «к стихотворениям и песням и к воззрениям эпохи джаһилийе, после чего явится Даджжâль»¹. Дружелюбно настроены были эти люди только к так называемой Зоһдийât, т. е. к аскетической поэзии², в которую они охотно воплотили бы суть всякой поэзии. Но история литературы указывает нам, как мал был тот круг, которым руководил подобный образ мыслей.

III

Прежнее взаимоотношение арабских племен, вытекающая из этого отношения обоюдная поддержка или вражда, равно как господствовавшее в их кругах соперничество, — на котором мы уже останавливались, — все это влекло за собой в повседневной жизни различные моменты и явления, которые с принятием принципа равенства всех мусульман должны были подвергнуться огненному запрещению. По всей вероятности, еще сам Пророк, возвестивший, как мы уже видели, свое учение с полным сознанием, что оно есть переворот, положил начало запрещению явлений подобного рода. Систематической, можно даже сказать, теологической оппозицией против них является основанная несомненно на инициативе Пророка деятельность поколений, следовавших за ним и соединивших с его именем свои собственные стремления, обоснованные в духе основателя.

Эта, все более и более развивающаяся деятельность возникла из потребности — поделаться что-нибудь с арабами, которые несмотря на внешнее исповедание ислама не желали подчинить свои чувства новому порядку. Чем меньше принималось и осуществлялось новое учение среди тех, к которым оно не-

¹ Ал-Газâли, Ихйâ, I, с. 231.

² Агâни, III, с. 161.

посредственно было обращено, тем сильнее усердствовали его благочестивые приверженцы в стараниях формулировать ислам все более и более ясными выражениями, которые они старались при этом подвести под авторитет самого Пророка. Из явлений арабской жизни, которые вследствие провозглашения принципа о новом взаимном отношении членов правоверной общины должны были подвергнуться интердикту и путем устранения которых только и могли исчезнуть всякие напоминания о древней племенной жизни, мы особенно выделим три:

- 1) Мофâхара,
- 2) Ши'âr и
- 3) Тахâлоф.

1

Соперничество арабских племен выражалось обыкновенно устами их поэтов и героев — оба эти свойства соединялись ведь обыкновенно в одном и том же лице в форме *мофâхары* или *монафары* (реже *мохâйалы*¹) — этом своеобразном роде хвастовства, который встречается также и у других народов, стоящих на низкой ступени культурного развития²; оно проявлялось в различных видах. Самым обычным способом был тот, что племенной герой выступал пред рядами до начала сражения и выставлял врагу на вид благородство и высокое достоинство своего племени³. «Кто знает меня, — так обыкно-

¹ Интересный рассказ о мохâйале находится у Мофада: Амθâl ал-'араб, с. 18. Также в Агâни, XVI, с. 100, 3, мохâйала (так именно следует дважды читать вместо мохâбала, поставленного в тексте) толкуется как мофâхара.

² Про поносительные речи и словесные турниры перед сражением у негритянских племен см. у Стенли, Через темный материк (нем. изд.), II, с. 97.

³ На это ссылается, например, Хобейл., 169:7, ср.: ZDMG, XXXIX, с. 434, 5 и сл. (идâ qâtalâ' tazâ).

венно восклицал он, — тому все это известно, а кто не знает меня, пусть узнает» и т. д.¹ Также и во время сражения соперник выкрикивал врагу свой *насаб*. Мохаммеданская традиция не допускает никаких исключений из этого обычая даже для самого Пророка². Бедуины называют этот вид хвастовства *интиха*³. Сюда же, собственно относятся вышеприведенные (см. с. 363 и след.) обычаи. Но и в мирное время это соперничество поэтов было повседневным событием в арабском обществе⁴. Аль-Мондир, царь Хиры, спрашивает 'Амира б. Оheyмира б. Баhдала, претендовавшего на высшее достоинство среди всех присутствовавших: «Что касается твоего племени, то самый ли ты благородный среди арабов?» И тот отвечал (ответ, как это очевидно, обработан в духе позднейших генеалогических деталей): «Благородство и численность присуща Ма'аддам, из них в особенности Низâритам, из этих — Модаритам, а из них Хындидам, затем Тамимам и далее — Са'д-б.-Ка'бам и 'Авфитам, и среди этих последних — фамилии Баhдала. Кто не хочет этого признать — пусть соперничает со мной (фалйюнафирни)»⁵. Разумеется, считалось большой славой — в силу внутренней доказательности приведенной генеалогической таблицы благородства — одержать победу в подоб-

¹ Ср.: ибн-Хишâm, с. 773, 5. Этот древнеарабский обычай сплошь да рядом выступает в романе об 'Антаре; он слышится намеком в Агâни, XVIII, с. 68, 18; ср.: V, с. 25, 15; Табари, III, с. 994; Фихрист, с. 181, 14. Этот вид вызова остался в употреблении среди бедуинов вплоть до новейшего времени; ср.: Д'Эскайрак де Лотур, Пустыня и Судан (немецкая обработка, Лейпциг, 1855), с. 119.

² Б.: Джихâд, № 165.

³ Ветцштейн, Материалы из сирийской пустыни (ZDMG, XXII), с. 34, прим. 25b, отдельн. изд. (1868).

⁴ Типичный и поучительный рассказ относительно различных точек зрения на монафару в доисламскую эпоху (монафара 'Амира б. ал-Тофайл и 'Алдам) находится в Агâни, XV, с. 52—56.

⁵ Ал-Табризи, Хам., с. 769, ст. 2. Относительно этой генеалогической лестницы ср. из древней литературы: Хам., с. 450, также ZDMG, IV, с. 300 и выше с. 5.

ном соперничестве, равно как считалось позором, если о племени можно было сказать, что в таких монафаратах оно всегда принуждено выводить самую короткую генеалогию¹. Услышит полный самосознания племенной герой, что где-нибудь проживает человек, которому приписывается высокое достоинство — он чувствует потребность оспаривать у того его достоинство и не задумывается предпринять далекий путь, чтобы победить его своей мофахарой².

Позднейшие историки не могли в этом отношении представить себе историю самого Мохаммеда иначе, как допустив, что герои племени Тамим (Бану Тамим) до признания ими Мохаммеда явились к нему с целью устроить с ним мофахару, от успеха которой должно было затем зависеть их обращение³. Равным образом позднейшая историография вплела монафару в свое представление древнеарабской истории по случаю одного эпизода состязания между Хашимом и Омайей, где, само собой разумеется, представлена с тенденциозной точки зрения конкуренция обеих династий халифата⁴. Здесь в качестве судьи фигурирует Хозаитский предсказатель, который, выслушав самовосхваления обеих сторон, ставит приговор в пользу Хашима: это тенденциозная передача исторического факта со стороны аббасидов.

Порой подобное состязание приводило, как это подтверждается, например, преданием о 1-й Фижарской войне между племенами Хавазин и Кинан, к кровопролитным и страстным племенным междоусобиям. Кинанит Бадр б. Ма'шар, бросив вызов собравшимся в 'Оказе арабам, претендует пред ними на

¹ Достопримечательны сатирические слова Хассана б. Табита, обращенные к племени Химас (Диван, с. 54. 12): ин сабаку собику ав нафару нофиру и т. д.

² Агани, XIX, с. 99, 9 — Нельдеке, Beiträge, с. 95, 5.

³ Ибн-Хишам, с. 934 предп. (нофахирика). Агани, IV, с. 9, 9; Шпренгер, III, с. 366 и д.

⁴ См.: источники у Мьюра, Предки Мохаммеда (Калькуттское обозрение, № 93, 1854), с. 8.

роль самого могущественного среди своего народа, а племя свое выставляет как самое превосходное среди корейшитских племен, и тем самым он подает повод к племенной войне, долго затем длившейся между обоими племенами¹. Согласно одной мекканской саге, которую рассказывали еще в начале III столетия и которая содержит по крайней мере крупную правду, одна скала поблизости Мекки носит название «скалы поношения» (софийо-л-сибаб), так как в эпоху язычества арабы, возвращавшиеся с паломнических церемониальных обрядов, соперничали у этой скалы в прославлении своих предков; они декламировали относящиеся сюда стихотворения и напоминали друг другу также о бесславящих преданиях, из-за чего часто возникали значительные стычки². Еще в начале эпохи аббасидов скала поношения, по-видимому, служила ареной подобного соперничества³.

Сплошь да рядом публичная мофахара между двумя лицами должна была положить конец и старинному раздору; в подобных случаях учреждался беспристрастный трибунал, имевший решить, какая спорящая сторона одерживает над другой победу в поэтическом хвастовстве; судьям вручались залогов в обеспечение подчинения судящихся приговору⁴. Разумеется, в этих случаях исход тяжбы зависел не от степени правоты той или другой стороны, а от большей ее ловкости в поэтическом

¹ Ал-'Ида, III, с. 108.

² Ал-Азраки, с. 483 вв., ср.: 443, 10; 481, 5.

³ Агани, VIII, с. 109; ср. также сходное место там же, XVI, с. 162, строка 16: вместо ал-шараб читать нужно сибаб, а вместо Сибаб (строка 17) — Шабиб. Не исключается возможность, что рассказ о скале поношения как арене для мофахары в эпоху идолопоклонничества (джахилие) есть не что иное, как отголосок позднейших отношений. Но название скалы — несомненно, древнего происхождения, и это обстоятельство намекает на древность приуроченных к ней событий.

⁴ Ср.: Коссен де Персеваль, II, с. 565. Относящиеся сюда пояснительные примеры см.: Фрейтаг, Введение в изучение арабского языка, с. 184. Отсюда мофахара носит также название рихан, например: Агани, XVI, с. 142, 15; 146, 8.

изложении; потому-то такая способность — быть искусным в танâфор — и ценилась у древних арабов¹.

Разновидностью мофâхары или монâфары² является так называемый Моhâjât. Он заключался в том, что двое, находящиеся по случаю чего-либо во взаимных неприязненных отношениях и, следовательно, согласно древнеарабскому обычаю, преследовавшие один другого сатирическими стихотворениями, устраивали публичный сатирический поединок, предоставляя на суд общественного мнения решить, кто из них одолевал противника в этом поэтическом соперничестве. Так, после обоюдного преследования сатирическими стихотворениями сошлись, например, в публичном мохâджâте поэт Ал-Мохаббаль с предводителем тамимитов Ал-Зибриqâном б. Бадром, руки сестры которого тщетно добивался поэт³.

Все виды хвастливого соперничества⁴, где каждый из участников аргументировал славой своего племени, встречали строгое осуждение со стороны старых мохаммеданских учителей, взгляд которых выражен в многочисленных традиционных изречениях и рассказах. Мы выделим только следующее:

¹ Хам., с. 143. ст. 4.

² Другое видоизменение (упомянуто также у Коссена де Персеваля, II, с. 619) есть монâджада. Agâni, XVI, с. 99 и д., кажется, представляет сцену из легенды о Хатиме. Спорящие стороны остановились на «монâжаде», т. е. публичном соперничестве не поэтическим оружием, а щедростью в угощении своих гостей. Кто из собравшихся будет признан самым гостеприимным, тот и останется победителем в сомнительном спорном вопросе и явится обладателем залогов, представленных беспристрастным судом.

³ Agâni, XII, с. 42.

⁴ Надо упомянуть еще об одном синонимическом обозначении, именно nhb III (Лисân-ал-'араб, в толковнике к Джауh., изд. 1282, III, с. 103) в значении фхр III, что вообще говорится относительно обыкновенных споров (Таб., I, с. 1006, 9; Ал-Байдâви, II, с. 102, 12 = хтр, III; Доррат-ал-гавв., 173, 9). Хтр мы также встречаем как синоним фхр, например Agâni, XI, с. 34, посл.: инда-л-фахри вал-хатарâни; хатар — награда в рihâne. Ал-Фараздаq, с. 19, 1. К этой синонимике относится также танâдоль. Agâni, XIII, с. 159, предп. Целый ряд синонимов этой группы находится в одном стихотворении Йатимат ал-даhr., I, с. 71.

После того как племена Аус и Хазрадж, бывшие в языческую эпоху соперниками, сплотились всеобщим союзом в качестве ансаров, случилось, что они в одном частном собрании возобновили воспоминания язычества с его отважными битвами; это случилось якобы благодаря подстрекательству одного еврея, желавшего тем самым вызвать их возвращение к язычеству. В этом собрании продекламировались стихи, в которых воспевались племенные распри и день битвы при Бо'âthe, где племя Аус нанесло чувствительный удар племени Хазрадж. Звуков языческого стихотворения было достаточно, чтобы заставить проснуться задремавшую душу недавних язычников, и впечатление это было так сильно, что старинный наследственный спор двух племен вновь грозил разгореться, и вновь была объявлена древняя вражда¹. Весть об этом обращении достигла Пророка, он явился в это собрание и обратился к нему с увещанием: «О община мусульман! Неужели распря (да'wâ) времен варварства вновь заняла свое место, в то время как я — среди вас и после того как Аллах указал вам путь к исламу, через который Он облагородил вас и избавил от варварских свойств и через который Он спас вас от неверных и связал друг с другом?» Увещание Пророка произвело свое действие. Вскоре затем можно было видеть враждовавшие племена пришедшими в согласие².

Некоторые предания, проистекавшие из того же сознания, заставляют также и Омара постановить, что стихотворения, в которых ансары и корейшиты состязались бы друг с другом на древнеарабский манер, не должны иметь места. «Это значит, — так заставляет его говорить позднейшая редакция этого постановления, — позорить живых, приводя деяния мертвых, и воскрешать старинную ненависть, тогда как Аллах

¹ Относительно взаимных сражений обоих этих племен, по-видимому даже в начале ислама, см.: Ат-Табризи к Хам., с. 442.

² Ибн-Хишâm, с. 386.

уничтожил древнее варварство проповеданием ислама». Однажды Омар услышал, как двое спорили друг с другом, говоря: «Я сын того, кто совершил такие-то и такие-то подвиги» и т. д. Тогда Омар сказал: «Если у тебя есть рассудок, то у тебя есть также и предки; если ты обладаешь добрыми свойствами характера, то ты обладаешь также и благородством; если в тебе есть богобоязненность, то ты имеешь достоинство. Если же ты ничем этим не обладаешь, то всякий осел достойнее тебя»¹.

Поэтическая литература старейшего мохаммеданского периода дает много показаний в свидетельство того, что древнеязыческое воззрение продолжало действовать среди арабов и в этом отношении. Тайит Хорайθ б. 'Аннаб (живший еще в эпоху Мо'авии) вот как вызывает противников из других племен, с которыми он спорил по поводу достоинства их происхождения:

— Сюда! Я призываю вас на спор о достоинстве! Посмотрим, Фақ'ас ли с А'йâ или же кровь Хâtима стоит поближе к чести!

— Пусть один из Qайс 'Айлân будет судьей честным и сведущим и один из союзного племени Раби — честным и справедливым².

Два прекрасных примера племенного поэтического соперничества дошли до нас как раз из первой эпохи мохаммеданства — примеры, из которых мы можем вполне хорошо постичь сущность этого соперничества и о которых здесь для краткости будет только упомянуто: «Моhâджат» Нâбиги Джа'дского (ум. 79) со многими корейшитами, очень обстоятельным описанием которого мы обладаем³, и состязание поэта Джемиля (ум. 82) с Джаввâсом, которое тем более замечательно, что обе партии избирают в качестве третейских судей

¹ Агâни, IV, с. 5 и 81.

² Хам., с. 123, ст. 3—4 — Рюккерт, I, с. 76; ср.: Хам., с. 180, ст. 2.

³ Агâни, IV, с. 32 и д.

евреев из Тейма («танâфарâ ила Йahûд Таймâ»). Эти выносят следующее решение: «О Джемиль, ты вправе прославлять себя, как тебе угодно, так как — клянемся Аллахом — ты прекрасный и благородный поэт. Джаввâс, ты можешь вволю славить и себя и своего отца. Но ты не можешь, Джемиль, славиться твоим отцом, так как он был погонщиком скота у нас в Теймâ', и одежда, облекавшая его, едва могла покрыть его». Тогда-то и вспыхнула действительно горячая борьба между обоими поэтами¹.

Но сознание того, что подобные диспуты не согласны с духом ислама, все живее и живее пробуждалось в позднейшую эпоху и получало свое выражение в некоторых фикциях школьных ученых, из которых привожу здесь один образчик. Так, 'Али б. Шафи рассказывает: «Я стоял на рынке Ал-Хаджар и вот увидел человека, облеченного в шелковые одежды, сидевшего верхом на дромадере, с седлом, красивее которого я никогда другого седла не видел. Человек этот возгласил:

— Кто хочет вступить со мною в состязание² по поводу того, что я хвастаюсь своим племенем Банû-'Амир б. Са'са'а, доблестями его всадников, его поэтов, его численностью и его славными подвигами?

Тогда я сказал:

— Я не прочь принять твой вызов.

Тот ответил:

— Славою чьего племени хочешь ты прославлять себя?

— Хочу, — возразил я, — прославлять себя именем Банû ѳа'лабе б. 'Оqâбе, рода Бакр б. Вâ'иль!

Тогда вызывавший дал тягу, ссылаясь на запрещение Пророка, и я узнал, что это был 'Абд-ал-'Азиз б. Зорâра из племени Килâб³.

Как ни ясен апокрифический характер этого рассказа, он тем не менее очень поучителен для уразумения вида и мане-

¹ Агâни, XIX, с. 112.

² Ман йофâхирони! ман йонâфирони!

³ Агâни, VIII, с. 77.

ры мона́фары, которая еще долго держалась, хотя и подверглась запрещению со стороны ислама.

Ислам так последовательно хотел разделаться со всеми проявлениями языческого духа, что запрещал устраивать соперничество даже в тех формах, при которых соперники и не старались блеснуть благородством происхождения, величием предков, а просто стремились восторжествовать один над другим в практике арабской доблести. На с. 378 (сноска 2) мы уже указали на вид соперничества, которое называлось мона́джада. Сродным обозначением этого соперничества в угощении является «Та'âqor»¹. Истинный араб не отступался от этого обычая и в исламскую эпоху. До нас дошло описание подобного та'âqорного соперничества², которое велось между отцом поэта Ал-Фараздада Гâлибом б. Са'са'а и рийâхитом Соһаймом б. Вафилем. Ареной этого состязания служило место стоянки банû-Кяльб: окрестность одного колодца близ Куфы, Saw'ar³ — водоемы, как известно, служили излюбленным местом таких общественных угощений⁴. Гâлиб приказал заколоть верблюда и его мясом угощал все семьи племени; когда же он послал Сохейму приходящуюся ему часть, тот вспылал гневом и, отвергнув подарок, ответил тем, что сам приказал заколоть верблюда для племени. Его примеру последовал в свою очередь Гâлиб, и это повторялось до тех пор, пока у Сохейма не осталось ни одного верблюда в распоряжении. Теперь Сохейм был побежден и сделался предметом насмешек среди своих соплеменников. Этого, однако, он не допустил; приказавши привести 100 верблюдов, он велел заколоть их в доказательство того, что он не скуп⁵. Мохаммеданский образ мыслей не мог одобрить подобных знаков щедрости.

¹ Агâни, XXI, с. 102, 21.

² Якут, III, с. 430, м. д.

³ Хотя у Ал-Мейдâни, II, с. 239, № 52, ясно читается Давâд.

⁴ Ал-Азрақи, с. 445.

⁵ Другую версию того же события см.: Агâни, XIX, с. 5 и сл.

ти. В одном приписанном Алию изречении¹ та'âqor приравнивается к жертвам, которые приносятся идолам, и участие во вкушении такого жертвенного мяса подвергается запрещению.

2

Одним из замечательных проявлений племенного сознания являлся также тот факт, что древние арабы возглашали в своих боях имена heroes еронумос племени, как своего рода лозунг, а также как средство призвать к себе на помощь своих витязей в сумятице боя или в большой опасности². Так, они восклицали: «Йâла Раби'а, Йâла Хозейма!» и т. д. («О племя Раби'а, Хозейма!» и т. д.)³. Этим доказывалось единство сражающихся, и такой боевой клич, ши'âr («отличительный признак»), да'ва или до'â⁴ («оклик» и «воззвание», последнее в особенности как призыв на помощь), служил притом по своему внутреннему значению символом славных воспоминаний и гордых племенных традиций, напомнить о которых следовало в те моменты, когда

¹ В сборнике преданий Абу Дâвуда, у Ал-Дамири, II, с. 262, запрещение возведено к Пророку.

² Кличем на помощь служит также имя лучшего героя племени, который в этом случае спешит туда, где в его присутствии чувствуется особая необходимость. Например, 'Ант. Мо'алл., ст. 66 (73); его же, Диван, 25:1—2; Хам., с. 333, ст. 5. «'Амма л-до'â'а» — «некто употребил клич вообще», т. е. возгласил общеплеменное имя. Этот оборот употребляется в отличие от выражения хал-лаа л-до'â'а, т. е. «воспользовался личным кличем», возгласил имя какого-нибудь отдельного героя (см. места в Lbl. fig. от. Phil., 1886, с. 27).

Уважать подобный клич было вопросом чести арабского рыцаря, даже в том случае, если он был в неприязненных отношениях с призывающим. Агâни, XVI, с. 55, 4 м. д. Если дело шло о кровотомиении, возглашалось имя подлежащего мщению. Хозейл., 35:3.

³ Относительно этих форм ср.: Флейшер, Статьи (Beiträge) по арабскому языкознанию, VI, 57, с. 64 и д. (Berichte der k. sächs. Ges. d. Wissenschaften, phil. hist. Classe, 1876); теперь: Kleinere Schriften, I, с. 390—5.

⁴ Возглашение лозунга обозначается также глаголом васала I. VIII, Дози, Дополнения к араб. слов., II, 811*, 812*.

требовалось вызвать всеобщий подъем духа. Ему приписывалось большое значение в жизни племен. Предметом гордости араба было почтить этот клич, когда он раздастся как бранный, уважить его, когда он прозвучит призывом на помощь¹. Нельзя дать более славного отзыва о племени, как сказавши, что, когда проносится его боевой клич, все члены племени — готовы². Потому-то древний араб, одушевленный племенной гордостью, мог клясться этим боевым кличем, словно какой-нибудь святыней³. «Я, — говорит Хатим, — клянусь нашим боевым кличем «Омейма», что мы — дети войны; если пламя ее возгорится, то мы его поддержим»⁴. Также вместо того чтобы сказать: «Такой-то принадлежит к тому или другому племени», в древнем языке можно было употребить описательный оборот: «Он возглашает (в бою) то или другое имя»⁵ или же говорилось: «Исташара — он пользуется тем или другим шиаром (лозунгом)»⁶. Чтобы возвести хулу на Хариѳа б. Варѳа и на его племя, поэт употребляет следующий оборот: «Знай, что наихудшие среди людей — это члены твоего племени — те, чей ши'ар звучит "Йас'ар!"»⁷.

Согласно духу ислама подобные проявления племенного сознания должны были подвергнуться запрещению; они ведь ясно указывали на разобщенность отдельных племен, искоренить которую был призван ислам. И ислам тем более должен

¹ Амр б. Ма'дикариб испытал угрызения совести, услышав, как раненый им Хаджиз испустил клич: «Йа'ала-л-Азд!» Аг'ани, XII, 51, 9.

² Также в позднейшей поэзии — у Мотанаббия, изд. Дитерици, I, с. 78, ст. 35.

³ Здесь следует обратить особенное внимание на с. 258 сочинений Робертсона Смита; Хозейл., 136:2, как кажется, также указывает на священное значение племенного клича.

⁴ Диван Хатим, изд. Хассуна, с. 28, 4, — второе слово следует исправить на ва-да'в'анâ. Вместо иштадда нуруна у ибн-ал-Сиккита, с. 44 (где цитирован этот стих), читаем: шобба нурунâ.

⁵ Хозейл., 202:1: да'â Лихйана; ср.: там же, № 236; 'Антара, 19:6—7; Хам., 80, ст. 2: да'aw ли-Низ'арин вантамейна ли-Таййи'ин.

⁶ Ал-Нâбига, 2:15—16: Мосташ'ирин.

⁷ Зоһейр, 8:1.

был бороться против употребления ши'ара, что — как мы уже видели — в связи с ним стояли религиозные представления. Потому-то Мохаммеду — и, быть может, не без основания — влагается в уста строгое запрещение кличей джаһилии¹. Должно было быть исключено все, что могло напомнить о племенных расприх и соперничестве или что могло вести к оживлению племенных междоусобиц. Так, историки древнейших сражений последователей ислама с язычниками повествуют о существенном изменении боевого клича во время битв мусульман с их языческими братьями. Теперь различие должно быть уже не между членами отдельных племен, но только между неверующими и верующими. Последним уже не полагалось искать чего-нибудь славного в воспоминаниях своего языческого прошлого. В битве при Бадре мусульмане возглашают: «Аһад, Аһад» («Единый») ², при Оходе их лозунг — «Амит, амит» («Убивай») ³, в битве у Мекки и в некоторых других различные их отряды испускают звучащий монотеистический клич: «Йа бани 'Абд ал-Раһмân, йа бани 'Абд-Аллаһ, Йа бани 'Обейд Аллаһ!» ⁴; наконец, в бою против лжепророка Мосейлимы их бранный клич звучит: «О обладатели суры ал-Бақара!» ⁵ и т. д. (ср. Судей, 7:18, 20). В одной из тех мнимых инструкций Абû Мûсе ал-Аш'арию, которые приписываются халифу 'Омару ⁶, мы находим следующий приказ: «Если среди племен господствуют междоусобия и они употребляют клич: «О племя NN», то это — наущение дьявола. Ты должен

¹ Главные источники по этому вопросу — Бох., Манаѳиб, № 11, Тафсир, № 307, суры 63:6, где самому Пророку приписывается запрещение клича: йа'ала-Ансар и йа лал-Моһаджирин (т. е. не только специально-племенных кличей) с прибавкой: да'уһа фа иннаһа монтине, т. е. «оставьте же эти кличи, так как они испускают зловоние».

² Ибн-Хишâм, с. 450.

³ Там же, с. 562.

⁴ Там же, 818, Вақиди-Вельхаузен, 54.

⁵ Ал-Балабори, с. 89.

⁶ Ср. относительно боевого клича Омара также: Аг'ани, IV, с. 55, 2.

избивать их мечом, пока они не обратятся к делу Божию и не призовут Аллаха и Его имама. До меня дошло, что члены племени Дабба продолжают употреблять клич «Йâла Дабба!». А ведь, ей-Богу, я никогда не слышал, чтобы Бог ниспосылал добро или отстранял зло чрез Даббов»¹. Но как раз против этого же Абû Мûсы ал-Аш'ария пастухи бану-'Амир, которых он хотел принудить к повиновению правительству², применили в виде призыва на помощь клич «Йâла 'Амир» — и тотчас же явился прославленный поэт ал-Нâбига ал-Джа'ди, их соплеменник, с толпой Амиритов; они взяли пастухов под свою защиту против законного правительства³.

В позднейшую эпоху мы встречаем совершенно произвольно выбранные ши'ары, до некоторой степени непонятные по своим намекам, — вспомним, например, лозунг одного алидского предводителя в 169 году: «Кто видел красного верблюда (ман ра'â-л-жамал ал-аһмар)?»⁴. Заслуживает внимание тот факт, что упоминание об этом ши'аре у бедуинов в качестве бранного клича мы встречаем еще в новейшее время⁵.

3

Изолированность племен была уменьшаема в социальном строе древнеарабского общества благодаря учреждению

¹ Ал-Джâхыз, Китâб ал-байân, лист 125а.

² Как известно, подчинение бедуинов существующему государственно-му закону с незапамятных времен и вплоть до новейшего времени всегда являлось труднейшим пунктом государственного управления на Востоке. Хаѳâамские бедуины относились так враждебно к вопросу о взносе государственных податей, что стали датировать эру с того года, как один энергичный сборщик податей (сын поэта 'Омара б. Аби Раби'а, в конце I столетия) из Мекки исправлял у них свою должность. Агâни, I, с. 34, 1.

³ Агâни, IV, с. 139.

⁴ Ал-йа'куби, II, с. 488.

⁵ «Cavalier de la jument rouge» в Récit du séjour de Fatallah Sayeghir chez les Arabes errants du grand désert etc. Lamartine, Voyage en Orient (Paris, 1841, Gosselin), II, с. 490.

«һилф-ов» или «таһâлоф-ов» (конфедераций)¹. Отдельные племена ради такой федерации отделялись порой от групп, к которым они близко примыкали по своим генеалогическим традициям, чтобы путем торжественного союза вступить в чуждую группу². Также и отдельным лицам было возможно таким путем сделаться федератами (халиф)³ чуждого племени. Подобные союзные группы образовывали опять-таки новую стадию замкнутости, так как путем их бывала воздвигнута новая перегородка между федератами и всеми теми племенами и племенными группами, которые не примыкали к союзу.

На таһâлоф, конечно, можно смотреть как на первоначальную вообще форму возникновения арабских племен, так как большая часть позднейших племенных имен ведь в сущности есть не что иное, как общее обозначение более или менее разных элементов, сплоченных только единством интересов или случайным соглашением. Место единства локального заступала с течением времени фикция единства генеалогического; и многие так называемые позднее «племена» возникли не путем общего происхождения, а именно благодаря общим местам поселений⁴. И у других народов этот факт представляется способом, аналогичным способу арабских генеалогов⁵. Даже в историческую эпоху союз-һилф имел иногда своим следствием то, что два первоначально чуждых племени, устраивая союз, начинали жить вместе⁶ и вступали друг с другом в тесное жизненное единение. Естественно, что в этих случаях жертвовать

¹ В южноарабских кругах «такалло». Ибн-Дорейд, с. 307; ср.: Джазират ал-'араб, с. 100, 9.

² Ср.: Хам., с. 288, ст. 5.

³ Такой конфедерат называется также маула-л-йамин («клятвенный союзник»), Хам., с. 187, посл.

⁴ Поучителен по отношению к этому вопросу Якут, II, с. 160: «Жораш». Еще другие точки зрения относительно возникновения племенных единств см. у Нёльдеке, ZDMG, XL, с. 157 и д.

⁵ Ср.: Kuenen, De Godsdienst van Israel, I, с. 113.

⁶ Агâни, XII, с. 123 вн. — 124 вв.: вакâну нозулан фи холафâиһим.

своей локальной самостоятельностью выпадало на долю слабейшей партии; и вот сплошь да рядом, всецело поглощенная преобладающей частью союза, она, совершенно отрехшись от самостоятельного племенного сознания, причисляла себя целиком к сильнейшему из союзных племен¹. Подобные федерации — если судить по характеру арабского народа — заключались не в силу сознания внутреннего сродства душ; просто повседневные интересы обороны и отпора, порой же общий долг кровотоотмщения вели к заключению таких союзов. По большей части к тому вела потребность слабейших — примкнуть понеразрывнее к сильнейшим², необходимость для численно незначительных преследуемых, бессильных — обороняться против могущественнейшего противника, присоединиться к чужой общине или же стремление многих, самих по себе слабых групп — представить из себя при общем союзе внушительную единицу³. Согласно сообщению у ал-Бохари⁴, место имели и такие отношения хилфа, при которых спланивалось несколько общин с целью наложить на другую интердикт, запретить вступление в родство и торговые сношения с ней до тех пор, пока она не удовлетворит известному условию.

Более усложненной формой хилфного союза являлась та, когда какая-нибудь федеративная группа заключала клятвенный союз с другой федерацией с целью образования дальнейшего наступательно-оборонительного союза (хилф). Мы име-

¹ Агâни, VIII, с. 196, 15. Другие относящиеся сюда примеры — разумеется, из мхаммеданской эпохи — можно в изобилии найти в Жазират аль-‘араб, с. 93, 22; 94, 25; 95, 17; 97, 17. Ср.: 109, 17, йатахамдануна; 92, 22, йатамазхажуна; 112, йатабаккалуна и т. д. или вообще йамâниййа таназзарат, 118, 7. Ср.: Агâни, XV, с. 78, 10, тамаддара; Якут, III, с. 632, 12.

² Ср., например, присоединение путем хылфа ничтожной общины Ка’б к бану-Мâзин. Ибн-Дорейд, с. 124. Соединившиеся Хозâ’а примкнули к бану-Модлиж, чтобы подкрепить свой собственный состав. Хозейл., 224. Уступающие по численности бану-‘Амир примкнули к преобладающим по количеству Ийâдитам, Агâни, XXI, с. 271, 4 и т. д.

³ Агâни, II, с. 178, 7 вн.

⁴ Бох., Хаджадж, № 45.

ем сведение о подобном комбинированном союзе, который просуществовал эпоху язычества и был еще в силе ко времени халифа Йазиди I¹, да и вообще традиция древних конфедераций продолжала долго жить в сознании арабов и во времена исламские. Ал-Фараздак ссылается на хилф, заключенный в языческую эпоху между племенами Тамим и Кяльб².

Возникновение подобных федераций было закономерным явлением в обществе. Племена, никогда не вступавшие в состав конфедерации и — разумеется, в сознании своей силы — хотевшие всегда представлять обособленную единицу, принадлежат к исключениям и могут быть перечислены по пальцам³. Только преобладающая в арабском народном духе склонность охранять, поскольку это возможно, племенную индивидуальность⁴ могла удерживать эти племена от союза, столь обычного в арабских племенных отношениях. Во всяком-то случае, племя могло поставить себе во славу то, что оно не упоминается ни в одном союзе, но может полагаться на собственный меч⁵.

Заключение хилфа совершалось в особенно торжественной обстановке. Ведь благодаря ему отношения, вытекавшие из естественной племенной близости, порой видоизменялись, а насчет первоначально чуждых групп принимались обязанности⁶, свойственные разве естественному племенному союзу. Торжественные клятвы, сопровождаемые традиционными церемо-

¹ Таб., II, с. 448.

² Агâни, XIX, с. 25.

³ См. арабские словари генеалогий s. v. жмр. Ал-‘Ирд, II, с. 69.

⁴ Эта тенденция отражается в легенде одной племенной группы, называвшейся Ал-Qâра (составная часть племени Хозейм). В очень древнюю эпоху этих людей хотели присоединить к большой группе Кинâна, но они воспротивились такому требованию. Ал-Мейдâни, II, с. 39 вн. Ибн-Дорейд, с. 110, 16.

⁵ Ср.: Ал-Фараздак, изд. Буше, с. 46, 2.

⁶ Подобные союзы соединялись также с семейными правами, например на наследование. Ибн-Хишâм, с. 9346 в.; ср.: Робертсон Смит, с. 47.

ниями, носили такой характер, чтобы самое напоминание о формах и обстоятельствах заключения союза могло отпугнуть союзников от нарушения обязанностей, соединенных с отношениями, в которые они вступили; совершавшиеся при этих обстоятельствах церемонии сходны вообще с обычными формами принесения древней присяги, как она известна и у других полудиких народов (Плутарх, Публикола, гл. 4). «Темно-красная льющая кровь» и другие, порой благовонные, жидкости играли при этом главную роль; Робертсон Смит старательно собрал относящиеся сюда данные¹; огонь, осыпанный солью, применялся так же, как и при великой присяге «Ал-һуле»². Однако кажется, что подобные торжественные, частью ужасные церемонии имели место только при заключении союзов прочного характера. Наиболее прочные союзы узнаются по особому коллективному имени, которое с этого момента носят сплотившиеся группы, — имени, благодаря которому отдельные части союза. Быть может, древнейший пример такого прочного побратимства представляет слияние большого количества тех арабских племен, которые, сойдясь во время своих скитаний в Бахрейне, образовали под именем Танһх наступательно-оборонительную конфедерацию³. Если исключить все неисторическое, вымышленное⁴ относительно этой конфедерации филологами и антиквариями I столетия, то сам факт этого племенного побратимства все же остается достоверным историческим ядром преданий и басен, облекших его впоследствии. Другим примером древней федерации, относительно которой до нас дошло меньше и вымысла и правды, является

¹ Kinship and Marriage, с. 46 и д., 261.

² См. мои дополнения к собранному Р. Смитом материалу в Literaturblfür orient. Philologie, 1886, с. 24.

³ «ал-а-тавâзор вал-танâсор. Таб., I, с. 746.

⁴ Нёльдеке, История арабов и персов, с. 23, 2; Шпренгер, Древняя география Аравии, с. 208.

союз Фарасân — имя, которое было усвоено побратимством нескольких различных племен¹.

Не всегда только группы, дотоле чуждые друг другу по происхождению, сближались путем федерации. Отдельные кланы больших племен порой имели столь различные интересы, что их общий союз мог легко и ослабнуть; и мы очень часто видим их ведущими в течение десятилетий упорные кровавые междоусобия. Вот почему встречаются также особые федерации между партиями одного какого-нибудь большого племени, которые побуждала к сближению общность их интересов. Так, многие кланы бану-Тамим объединились под именем Ал-Либад, что значит «сплотившиеся»²; другое товарищество именуется Ал-Барâджим, т. е. «суставы пальца»³. Союзные названия заимствовались часто от церемоний, сопровождавших заключение союза, как, например: «Лакающие кровь», «Кроволизуны»⁴, «Благовонные»⁵, «Сгоревшие»⁶, «Рибâб» (погрузившие свои руки в «робб»)⁷. Интересно союзное имя ал-Аджрабâни («двое чесоточных, короставых»), данное двум соединившимся племенам, так как о них говорили, что каждому, оказывающему им сопротивление, они вредят так же, как страдающий коростой (чесоткой) заражает всякого, имеющего с ним дело⁸.

Впрочем, имели также место и хилфные союзы более переходящего характера, заключенные для одной определенной

¹ Ибн-Дорейд, с. 8.

² Ибн-Дорейд, с. 23.

³ Имрқ, 57:1; ибн-Дорейд, с. 134; ср.: Агâни, I, с. 84 (два рода «Барâджим»).

⁴ Каждый в отдельности именуется lâ'iq ал дам, Агâни, XVIII, с. 156, 7 вн.

⁵ См.: Робертсон Смит, указ. м.; Таб., I, с. 1138.

⁶ Lbl. f. or. Phil., I, с., с. 25. Ал-Джавһари мхш.

⁷ Ср., однако: Ал-Иқд, II, с. 59. Подобно тому как многие племенные имена, не имевшие первоначально генеалогического значения, благодаря позднейшим басням сделались родовыми, так точно мы находим и бану-Рибâб в Агâни, IX, с. 14, 20.

⁸ Агâни, IV, с. 155, 6 сн.

цели; они не знаменовались никаким союзным именем, и заключение их не сопровождалось теми торжественными церемониями. Подобным союзом мог быть тот, который заключили Асад и Гатафân и упоминание о котором находится в одном приписанном Мохаммеду изречении¹, или же тот союз, который племя 'Абс в эпоху героя 'Антара, покинутое ближайшим ему по крови бану-Добйân, заключило с тамимитским бану-Са'д. Однако из-за корыстолюбия са'дитов союз этот остался без последствий². Разновидные группировки, в которые изменчивый временный хилф ставил племена, как кажется, определенно влияли на всю политику и дипломатию пустыни. Нередко случалось, что между племенами возникали переговоры, имевшие целью разорвать (хл') прежние союзы³ и вступить в новую комбинацию хилфа⁴. Но, согласно древнеарабским понятиям, это было возможно только при тех хилфных союзах, которые не рассчитывались на продолжительную будущность и не сопровождались торжественными присягами. С такими союзами меньше церемонились, и этим объясняется необходимость тех ужасных обрядов при заключении союзов характера прочного. Древнеарабская поэзия изобилует примерами упреков, сделанных тому или другому племени в том, что члены его совершили вероломство относительно союза или охладели в исполнении вытекавших из него обязанностей⁵ и промешкали в оказании защиты⁶, к которой обязывали их узы природы или союза. Наоборот, добродетельные племена и мужи часто превозносятся особенно за то, что они не нарушают присягу верности и союза, равно как и вытекающие из нее

¹ Мослим, V, с. 23: ал-халифейн Асад ва Гатафân; в соответствующем месте у Ал-Бохâри, Манâџиб, № 7, этого замечания нет ни в одной версии.

² 'Антара, № 25, изд. Альвардта, с. 216.

³ Ал-Джавһари см. корень хл'.

⁴ Введение к Ал-Нâбига, № 26 (с. 212).

⁵ Вместо многочисленных примеров см. Мофадд., 13—26.

⁶ Аналогичный упрек делается союзникам также в одной южно-арабской надписи, ZDMG, XXIX, с. 609.

обязанности¹; в частых самовосхвалениях арабских поэтов и героев также неумолкаемо звучит как раз эта сторона морув-вы². Не принадлежи вероломство к частым явлениям³, верность не выставлялась бы как нечто особенно доблестное. Социальное воззрение арабов было слишком обосновано на понятии действительного кровного родства, чтобы союз, символически создавший кровное родство чуждых, ни в каком тесном генеалогическом отношении не состоявших групп, мог в действительности приравняться к родству по крови.

«Во время мира братайся с кем тебе угодно, но знай,
Что на войне всяк чужд тебе, кроме твоего родственника.
Твой родственник — это тот, кто, будучи призван, охотно
тебе помогает, в то время как проливается кровь.
Итак, не отвергай родственника, даже если он причинил тебе
несправедливость,
Так как через него отношения расстраиваются и вновь
улаживаются»⁴.

Те общественные явления арабской племенной жизни, которые порождал таһалоф, для сторонников идей Мохаммеда должны были представляться настолько же предосудительными, как и племенной партикуляризм. Они ведь способствовали племенным междоусобиям и подавлялись в исламе идеей братства всех его исповедников. При этом идеальном всеобщем братстве особое побратимство отдельных племен совершенно не должно было иметь места. Отсюда — предписанное

¹ Например, Ал-Хâдира, изд. Эпгельмана, с. 7, 5 и далее.

² Агâни, XIX, с. 93, 4 сл., 50, ст. 4—5. Мофадд., 7: 9—11.

³ Вообще следует заметить, что верность союзу, поскольку она рисуется как выдающаяся арабская добродетель, всегда являлась только как идеал, которому очень часто действовали наперекор. Разумеется, представлять эти отношения так, как это делает Кей в своей History of the Banu Okeyl, является опять некоторой крайностью (см. Journal of Roy. As. Soc., New Series, XVIII, с. 496).

⁴ Хам., с. 367.

Мохаммеду положение: *lâ хилфа фи-л-ислаъм*, т. е. «в исламе не должно быть никакого федератства»¹.

Это положение должно было содействовать еще и другому обстоятельству. Мохаммед дал разрешение от тех обязательств верности, которые вытекали из отношений, коренившихся в жизненных условиях эпохи джаһилийе. Много было совершенно проступков древнейшими приверженцами Мохаммеда относительно языческих племенных и союзных товариществ по повелению или с молчаливого одобрения Пророка — проступков, которые арабами считались за грубое вероломство и которые, однако, получили санкцию со стороны ислама². Правда, мы находим еще и другую версию вышеприведенного традиционного изречения в виде ответа Пророка на запрос Qейса б. 'Асыма по поводу хилфных отношений. «Нет хилфа в исламе, — приписывается Пророку ответ, — но все же держитесь крепко союзов эпохи джаһилийе»³.

IV*

Мохаммеданское учение о равенстве людей в исламе получило наиболее ясное выражение в одном сообщении, заслужи-

¹ Бох., Кафâла, № 2, Адаб, № 66.

² Заслуживает внимание по этому поводу стихотворение Абу-Афаца у ибн-Хишâма, с. 995.

³ Агâни, XII, с. 157: *lâ хылфа фи-л-ислаъм валâкин тамассаку би-хылфил-жаһилийе*. То обстоятельство, что в исламе хылф подвергается запрещению, в то время как *дживâr* рекомендуется во многих традиционных изречениях как форма отношений, почитаемая священной также и в исламе, говорит несколько в пользу того, что *джâr* и *халиф* — выражения не вполне синонимические; последнее подчеркивает Robertson Smith (см. с. 45). Что между обоими понятиями должна делаться разница, явствует также из Агâни, II, с. 79 посл.; только когда дело не касается точного определения отношений, а просто говорится, что некто живет под охраной племени, термин *джâr* иногда смешивается с *халиф*, например Агâни, там же, 167, I (*джâr*), ст. 14 (*халиф*).

* Начиная с этой главы, перевод издается опять под моей редакцией. (Прим. А. Крымского.)

вающим полным вниманием со стороны историка культуры. При этом мы должны еще раз высказать свое сожаление, что наши данные о древнейших догматах мохаммеданской церкви — а то, пожалуй, и самого Пророка — нам приходится черпать из тех хадисных сборников, в которых ислам собрал слова и дела своего основателя. Сожаление это вполне относится и к тем сборникам, которые по мнению мохаммеданской науки представляют результат совестливейшей критики. Из второй части наших *Mohammedanische Studien*, имеющей предметом литературу исламских хадисов и их историю, читатель может ясно увидеть, насколько рискованно было бы делать выводы относительно учения и деяний Мохаммеда на основании тех данных, которые старомохаммеданскими авторитетами передаются в качестве несомненного учения и несомненных деяний Пророка. Тем не менее эти предания имеют большое значение для изучения развития мохаммеданских догматов: они ведь признаются исповедниками ислама за важнейшие источники исламских догматов. Нам они служат прежде всего документами, годными для знакомства с тем *направлением*, следуя которому древнейшие учителя ислама рассматривали учить в духе Основателя.

Мы имеем из этой области различные свидетельства, которые выражают и дополняют мысль, затронутую в Коране, XLIX, 13, во всей ее последовательности; нашей задачей будет расположить их в соответствующем хронологическом порядке. Пока мы только в общих чертах укажем на них и приведем важнейшие. Из числа преданий, наиболее важных и ревностнее всего распространяемых теми людьми, которые видели в нем поддержку своих стремлений, является речь, якобы сказанная в Мекке Пророком по случаю своего прощального паломничества (*хадджат аль-вадâ'*). По преданию, Пророк воспользовался торжественным моментом хаджа¹ для того,

¹ В некоторых сообщениях, однако, нет прямого указания именно на хадж.

чтобы подчеркнуть своим верующим те принципы ислама, которым он придавал наибольшее значение, особенно те принципы, которыми предначертывалось изменение отношений в строе арабского общества. Эту речь можно было бы назвать *нагорной проповедью* ислама. Трудно определить, какие части этого религиозного завещания Пророка могут считаться достоверными¹. В общем, это — фабрикация времени позднейшего: около первоначального, подлинного ядра (что-нибудь Мохаммед да сказал же своим ученикам в таком торжественном случае, как хадж) с течением времени накапливались различные надставки, общим итогом которых и явилась затем совокупная редакция прощальной речи. Да и после завершения общепринятого текста на него, как увидим, накапливался целый ряд новых тенденциозных наслоений.

Задачу критики облегчает то обстоятельство, что аль-Бохâрий², называя всякий раз имена различных передатчиков, перечисляет разные мелкие варианты всей речи³ — и мы можем видеть, что эти разрозненные варианты впоследствии, при фабрикации одной общей большой прощальной речи, легко вошли все вместе в ее сводный состав. Но не все части того сводного текста речи, который у нас имеется, могут быть отысканы в подобных отрывках у Бохâрия; между прочим, среди этого древнего строительного материала нет налицо и того важного отрывка, который для нас имеет здесь главное значение. Во всяком случае, в хадисных сборниках Абу-Дâûда и Тирмизия этот отрывок приведен вне всякой связи с другими предписаниями — в виде совсем особого поучения Мохам-

¹ Ср.: Снук Хургронье, *Het Mekkaanche Feest*, Лейден, 1880, с. 145.

² Бох., *Магâзи*, № 79; *Хаджаж*, № 132; *Адаб*, № 42.

³ Отрывок, по которому в согласии с идеей Корана богобоязненность признается за единственное мерило благородства, часто излагается как самостоятельное предание (хадис ат-тавâ — как его называют мохаммедане) вне связи с прощальной речью (вадâ'). См., например, у Бохâрия, Б. Анбийâ, № 9; Аль-Моваттâ, II, с. 319, в виде изречения Омара: карам аль-мо'мини таваâһо вадиноһо хасабоһо.

меда; и разница в версиях, переданных Абу-Дâûдом и Тирмизием, от контекста большой сводной речи — только та, что центр тяжести падает в них не столько на отрицание различия рас, сколько на порицание хвастовства предками, которые не могли похвалиться истинной верой. Нельзя решить, это ли был и основной смысл поучения, вложенного в речь; надо, во всяком случае, заметить, что важность этого предания заключается только в одной прибавке, которая не содержится в обычных версиях прощальной речи. Можно, однако, констатировать, что мохаммеданские богословы отдали предпочтение тому виду предания про отзыв Мохаммеда про таваâ, по которому слава предков отвергается настолько, насколько она становится причиной распрь между потомками различных предков. В преданиях шиитов эта речь приводится опять иначе: в качестве завещания (васыййе) Пророка Алию¹.

Передатчики хадисов не замедлили вложить Мохаммеду в уста по поводу его прощального паломничества еще и другие вещи, которых вовсе нет в мелких текстах, послуживших для составления сводного текста речи², но, каковы бы ни были эти наслоения, все же этот старинный отрывок мохаммеданского учения о вере и нравственности, уже и во II веке хижры повсеместно распространенный в форме паломнической речи Пророка, содержит выражение того, что учителя ислама считали возможным распространять во имя самого Пророка как вполне соответствующее его подлинным стремлениям. Те раз-

¹ Ал-Табарси, *Макарим аль-ахлаг* (Каир, 1303), с. 190.

² Такой отрывок мы находим, например, в Масабах ас-сонне, I, с. 7, аль-Багавия, в хадисе, сообщенном со слов 'Амра б. аль-Ахваса: «Поистине никто не наказуем, иначе как за самого себя, и не может быть наказан отец за ребенка или ребенок за отца. Поистине сатана потерял надежду, что он в этих ваших городах когда-либо будет почитаем, но ему будут повиноваться в тех из ваших областей, которыми вы пренебрежете, и он удовольствуется этим». Другие варианты говорят, будто и запрещение браков типа «мот'а» впоследствии все в той же паломнической речи. См.: комментарий з-Зордания к Моваттâ, III, с. 29 внизу.

личные версии этого древнего документа мохаммеданского образа мыслей, которыми мы располагаем, имеют малые различия лишь в тексте, а по содержанию все согласуются в том, что Мохаммед особенно напирал на необходимость исчезновения всех генеалогических распрь как на главное учение ислама. «О собрание корейшитов, — говорит Пророк, — Аллах избавил нас от джахилийского хвастовства и величания предками. Все люди происходят от Адама, а Адам произошел из праха. О люди! Мы создали вас от мужчины и женщины» и т. д. — см. выше указанное на с. 395 место из Корана¹. «Никакого преимущества не имеет араб перед неарабом, разве только благодаря страху Божию», — так была потом еще дополнена первоначальная редакция².

Ради полноты мы должны также привести и те вышеупомянутые прибавки, которые сделаны к учению Мохаммеда у Абу-Дâûда и ат-Тирмизия. После запрещения джахилийского хвастовства, после указания на всеобщее происхождение людей от Адама, который в свою очередь создан из праха, и после настоящего замечания, что всякая слава может возводиться только к таqва, т. е. к богобоязненности, там приведен хадис: «Пусть же перестанут люди хвастаться людьми же, которые не что иное, как угли для пламени адского. Поистине они ничтожнее перед лицом Аллаха, чем навозные жуки, которые поражают нос человека зловонием»³.

В этом смысле потом, с течением веков, все далее и далее развивалось древнее мохаммеданское учение о взаимном равенстве мохаммедан и о маловажности расовых и племенных различий — учение, которое — мы это видели — основыва-

¹ Ибн-Хишâm, с. 821; Вақыдий-Велльхаузен, с. 338.

² С этим добавлением прощальная речь цитируется шуубистами; см. у ибн-‘Абди Раббихи, II, с. 85; также Аль-Джахыз (Баян, лист 115a) знает эту прибавку, которую мы находим и у Аль-Йа‘куби, II, с. 123; у того это место речи начинается следующими словами: «Люди равны, как поверхность наполненного чана».

³ У Ад-Дамира, I, с. 245, приведены и другие версии этого изречения.

лось на правиле, высказанном еще в Коране, а затем развилось в один из основных принципов ислама благодаря продолжавшейся деятельности хранителей преданий. Вымышлены были рассказы, в которых поругание над происхождением выставлялось как нечто недостойное. Так, например, в одном предании сообщалось, как ‘Амр б. аль-‘Асый, человек с нашей исторической точки зрения не совсем еще стойкий в мохаммеданстве, ответил было на хулу Могиры б. Шо‘бы хулою племени Могиры. Но тогда ‘Амра направляет на истинный путь сын его Абдаллах, который в крайнем смущении напоминает отцу слова Пророка. Пристыженный ‘Амр в знак сознания своей вины и готовности раскаяться дает тридцати рабам свободу¹. Неустанно цитировались также изречения Пророка, которые в наиразличнейших вариациях, то изложенные прямо-таки в форме отвлеченно-поучительной, то приуроченные к тому или другому происшествию, развивают ту же идею. Канонические сборники преданий² содержат, например, следующий рассказ, передаваемый от имени современников Мохаммеда: «Мы проходили мимо Абу-Зарра в ар-Рабаде (близ Медины) и увидели, что на нем надет плащ и совершенно такой же плащ надет на его слуге. Мы сказали ему, что если бы он соединил оба платья вместе, то имел бы для себя одно верхнее и одно нижнее платье. В ответ на это Абу-Зарр сообщил: «Как-то между мной и одним из единоверцев, мать которого была из инородцев, произошел спор. Я насмеялся над его происхождением со стороны матери. Он пожаловался на меня Пророку, и Пророк дал мне внушение в следующих словах: «Ты, Абу-Зарр, — человек, в котором еще бродит джахилийе». Когда же я в виде оправдания сказал, что тот, которого кто-нибудь позорит, может ведь доставить себе удовлетворение хулой на родителей поругателя, то Пророк повторил: «Ты носишь еще в себе джахилийю! Они — ваши братья, и только Господь подчинил их

¹ Ад-Дахабий у Абуль-Махâсына, Annales, I, с. 73.

² Мослим, Иман, № 7 (I, с. 113); почти тождественно у Бох., Адаб, № 43.

вам. Так кормите же их тем, что вы сами едите, и одевайте их в то, во что одеваетесь сами, не заставляйте их делать того, к чему они не способны, а если заставляете, то помогайте им». «Кто хвастается доблестями времен джахилии, — так говорится в другом предании, — тому скажите, что он хвастается позором отца своего»¹. «Отпущенник создан из остатка той же земли, из которой создан отпущивший его»².

Из этих данных мы видим, как учение ислама о равенстве делает и дальнейший шаг: первоначально это было учение о равенстве и братстве по исламу всех арабов, а затем оно развилось в учение о равенстве *всех людей*, признающих ислам. Первый толчок к этому шагу заключался уже в универсальности ислама³, которую наметил сам Мохаммед, равно как и в воззрении Мохаммеда на различие людей по цвету и языку; такое различие он признает за проявление могущества Божия⁴. Эти принципы и бессознательные побуждения продолжали и дальше успешно развиваться как естественное последствие тех великих завоеваний, которыми была втянута в кольцо ислама значительная часть Востока неарабского. Раз исламское учение хотело остаться верным себе самому, то тот принцип, который сперва, пока у Мохаммеда существовали приверженцы лишь арабские, возвещался лишь относительно последних, теперь должен был распространиться на все расы, вошедшие в состав мохаммеданской общины. Нечего и сомневаться, что развит был этот новый принцип, если исключить арабов-пиетистов, преимущественно инородцами: персами, тюрками и др., для которых выяснить свое положение в обществе, возникшем на почве арабской, являлось вопросом жизни. Они имели свой особый интерес поддерживать новый принцип, так как от его признания зависело их собственное

¹ Рукопись № 597 Лейденского университета. Лист 134.

² Аль-Мобаррад, с. 712. Там же, несколько выше, можно найти много изречений Пророка относительно равноправности мавралиев.

³ Относительно этого см. у Хургронье (Snouck Hurgronje), De Islam, с. 46.

⁴ Сура 10: 21.

положение наряду с их арабскими единоверцами. От инородцев-то, наверно, исходят многочисленные изречения, которые имеют целью укрепить учение о равенстве всех верующих без различия рас: «Не хулите ни единого перса, а кто будет хулить, того Бог покарает и в этом и в будущем мире»¹. Подобные хадисные изречения сочинялись не только для талантливых белых рас; сынам черного материка² тоже надо было оградиться и защититься против пренебрежения и презрения — тем более что ислам имел основания питать благодарность к черным эфиопам за ту защиту, которую эфиопский царь дал первым исповедникам Пророка. Это чувство, наверно, способствовало возникновению легенд, образчиками которых могут служить нижеследующие:

Однажды, — так рассказывает хадис, — некий эфиоп вошел в помещение Пророка и сказал: «Вы, арабы, выше нас во всех отношениях; вы стройнее нас сложены, вы — красивее нас по цвету, Бог дал вам преимущество и в том, что Пророка Он вызвал из вашей среды. Ну, так как же ты думаешь? Если я буду веровать в тебя и твоё посланничество, получу ли я все-таки вместе с верующими арабами место в раю?» «Конечно, да, — сказал Пророк, — и черная кожа эфиопа будет сиять тысячелетия». «Всегда, — говорит в том же смысле одно хадисное изречение, — на земле живут семь праведников, ради которых Бог держит мир; не будь их, земля разрушилась бы и что живет на ней — предано было бы уничтожению». Абу-Хорейра рассказывает, что Пророк обратился к нему однажды с такими словами: «Смотри, в эту дверь входит человек — один из тех семи праведных, которым мир обязан своим существованием». Вошедший был эфиоп³.

¹ Ал-Ха'алиби, Der vertraute Gefährte des Einsamen, изд. Флюгеля, № 313.

² Мнение насчет качеств первобытного населения Египта см. у Якута, I, с. 306, 4.

³ Рукопись Лейпцигского университета D. C. № 357.

Если мы захотим исследовать время и происхождение вышеприведенных мусульманских хадисов, то мы необходимо придем к заключению, что предания, которые проповедуют равенство обращенных в ислам неарабских рас, представляют собой слой более поздний, чем те предания, которые направлены на уничтожение племенного различия лишь среди арабского народа. Это последовательное возникновение названных хадисов соответствует постепенному успеху распространения ислама¹. А потребность сочинять все новые подобные же изречения² указывает на то, что учение одного лишь Корана и соответствующих старых преданий было не в силах вытеснить из души араба унаследованную национальную гордость. Араб благородного происхождения не хотел примириться с тем, что благородство его происхождения не дает ему никаких преимуществ перед другим человеком, и не понимал, как это общность отвлеченных идей может сделать того человека совершенно ему равным.

С этой стороны отношение арабского самосознания к исламу очень резко выразилось в словах одного благородного витязя из тайского колена — Зарра б. Садûса. Этот герой находился в числе спутников Зейда аль-Хейля, когда тот принес присягу в верности Мохаммеду и подчинился исламу от лица своего племени. Зарр, однако, не оказался склонен в противоположность своему товарищу принести в жертву исламу араб-

¹ Дальнейший перевод с немецкого принадлежит почти исключительно мне, а именно: я переводил устно одному из моих слушателей по две-три страницы, а он вслед за тем самостоятельно писал перевод тех же страниц; впрочем, места более трудные в стилистическом отношении письменно переводил я сам. Представленный мне письменный перевод моего слушателя я затем еще раз поправлял в стилистическом отношении. (Прим. А. Крымского.)

² Сюда относится и высказанное 'Омаром одному арабу правило: «Если неарабы (аль-а'аджим) будут проявлять исполнительность в религии, а мы (арабы) не будем этого делать, то они будут ближе Пророку, чем мы, в день суда. Кто в исполнении требований религии отстает, того не облагодит его генеалогия». Аль-Мавардий, изд. Энгера, с. 346.

скую гордость: «Я вижу здесь человека, желающего забрать в руки свои власть над всеми людьми; ну, а мной не должен никто повелевать, кроме меня самого». Он предпочел отправиться в Сирию и примкнуть к христианскому государству¹.

Пример гассанидского князя Джабалы VI б. аль-Эйһама особенно назидателен при оценке этого образа мышления. Этот князь во время хаджа желал иметь преимущество как вышепоставленный над одним простым арабом. Говорят, он услышал из уст 'Омара следующие слова: «Поистине вас обоих соединяет ислам, ты не можешь иметь никаких преимуществ пред ним, разве только путем богобоязненности». «Я полагал, — сказал Джабала, — что через принятие ислама я выигрываю в сани». Когда 'Омар отверг такую мысль, Джабала снова стал христианином и направился ко двору императора Византийского, где достиг больших почестей. Против правдоподобия отдельных моментов этого рассказа, из которого здесь приведен нами только конец, историк может сказать много² — ведь в изложении его мы находим вполне язык богословов³, — все же этот рассказ отражает в себе совершенно верно взгляды арабских аристократов, враждебные учению о равенстве в исламе. Приблизительно так же, как говорит и действует здесь стоящий близко к христианству Джабала, думал и чувствовал, наверно, всякий истинный араб, в котором нелегко было искоренить язычника.

То же различие между арабским духом и исламским учением обнаруживается и в долговечности взглядов, связанных

¹ Ибн-Хишам, с. 112; Агâни, XVI, с. 49.

² Историческую оценку этого рассказа дал Нёльдеке, Die ghassanischen Fürsten, с. 46.

³ Агâни, XIV, с. 4. Рассказ этот охотно передается мохаммеданами; ср., например: аль-'Ид, I, с. 140—143; там указано, что он возводится как к основному передатчику к мавле рода Хашимитов. Это обстоятельство не безразлично для тенденции рассказа. У ибн-Котейбы (см.: Рейске, *Primaе lineae historiae regnorum arabicorum*, с. 68) происшествие излагается иначе, оно имеет место не в Мекке, а в Дамаске, и судьей является не 'Омар, а Абу-'Обейда, градоначальник Дамаска.

со старинным племенным устройством. Выше мы могли уже видеть, что поругание враждебных племен и в исламе не замолкало в устах поэтов¹; а многочисленные предания, в которых мофâхара и монафара запрещаются богословами, и многие рассказы анекдотического характера, имеющие целью осмеять арабскую кичливость (с. 379—381), показывают нам, насколько необходимой приходилось и после считать борьбу против дальнейшего существования языческо-арабского мировоззрения.

Сознание обособленности племен оставалось настолько живым в социальном и политическом мировоззрении мохаммеданского общества, что в первые времена ислама различные племена и на войне должны были группироваться отдельно², а в городах, возникших через официальную колонизацию, например в Басре и Куфе, поселенные племена размещались в отдельных кварталах³; квартальные начальники различных племенных кварталов вместе составляли городскую думу⁴. Только тогда, когда отдельные племена имели слишком мало представителей, можно было — и то при упорном сопротивлении — размещать членов разных племен в одной общей группе⁵. Даже в проявлении благочестия, т. е. в области, которая специально призвана была упразднить разобщенность племен или по крайней мере урегулировать ее, удержано было различие;

¹ В Диване Абу-Новâса (ум. ок. 190) первый отдел VI книги содержит «Поругание кочующих племен и оседлых арабов».

² Таб., II, с. 53. Или же эта особая боевая расстановка имела целью равномерное распределение вознаграждения для воинов?

³ Кремер, *Culturgeschichte der Orients*, II, с. 209 и след.; Якут, III, с. 495, 19, ср.: комментарии аль-Вахидия к аль-Мотанаббию (I, с. 147), 57:33. Этот способ размещения по племенам сохранялся арабами и с переходом в отдаленнейшие области. Когда второй правитель династии Идрисидов в конце II века построил город Фес, он назначил разные квартиры разным арабским и берберским племенам. *Annales regum Mauritaniae*, изд. Торнберга, I, с. 24—25.

⁴ Таб., II, с. 131 ро'ус аль арбâ' в Куфе, ро'ус аль-ахмâс — в Басре.

⁵ Якут, II, с. 746, см. Рâйат.

мы слышим, что существуют особые мечети отдельных племен в завоеванных провинциях¹. Те же черты мы встречаем и в более интимных сторонах социальной и духовной жизни. Если два члена различных племен заведут частную ссору между собой, то мы можем с уверенностью ждать, что их спор не обойдется без взаимного поругания того племени, к которому принадлежит каждый из противников; так, один из членов корейшитской омейядской фамилии хотел отбить у поэта аль-Фараздака его невесту ан-Навâr, тогда как поэт полагал, что он посредством уплаты ее свадебного подарка получил на нее решительные права. На сторону Фараздакова противника стал Абдаллах ибн-аз-Зобейр и в ссоре с поэтом не мог не упрекнуть последнего за его происхождение от племени Тамîм, которое он называет Джâлийат-аль-араб, «арабские изгнанники», помня, что это племя за полтора столетия до ислама ограбило Каабу и поэтому было изгнано остальными арабскими племенами. Это побуждает поэта составить в ответ корейшиту похвальное слово племени Тамîм, в котором тамимиты представлены гордостью всех арабов². Еще в начале эпохи аббасидов судья 'Обейдаллах б. аль-Хасан мог устранить свидетеля из племени Нахшаль на том основании, что тот не знает стихотворения, которое гласило бы о славе его племени: будь он человек порядочный, он знал бы слова, которыми восхвалено благородство его племени³. И в IV веке поэт аль-Мотанаб-

¹ Например, мечети Бану Колейб — в Куфе, аль-Мобаррад, с. 561, 13; Бану Карн — там же, ибн-Дорейд, с. 287, 6; Бану Бâрик (вернее всего хозâ'аского племени) также в Куфе, Агâни, VIII, с. 31, 21; мечеть Ансâров — в Басре, *Fragmenta hist. arab.*, с. 56, 3; 57, 13. Если у Бохâрия для времен Мохаммеда упоминается об одной Масджид Бану Зорейк (см.: Бохâрий, глава «Джиһад», № 55, 57), то в этом, вероятно, надо видеть предвосхищение более поздних фактов.

² Агâни, VIII, с. 189. В эпоху омейядов оседлые сирийцы давали перекочевавшим в Сирию хиджазцам прозвище Джâлийат-аль-араб, там же, с. 138; ср.: Агâни, XIV, с. 129; Хам., с. 798, ст. 1.

³ Мобаррад, с. 255, 19. Подобный же анекдот рассказывается относительно других лиц. Агâни, XI, с. 135 вверху.

бий считает нужным скрыть свое истинное происхождение, потому что — как объясняет он своему другу — он постоянно имеет дело с разными арабскими племенами и принужден опасаться, не настроено ли то или другое из них к его племени враждебно¹.

К чертам племенного недружелюбия, которые сохранились от языческой эпохи и часто выступали в исламе вновь, присоединилась в мохаммеданскую эпоху еще одна особая, очень интересная черта, которая затруднила практическое приложение мохаммеданского учения об исчезновении племенных различий в исламе и через развитие которой в лучшие времена ислама возникли особые племенные распри, неизвестные и временам язычества. Ведь племенные войны языческих времен всегда были лишь незначительными побоищами, а эти новые племенные распри, которые теперь подлежат нашему рассмотрению, охватывают своим действием все области мохаммеданского общества во все века, вплоть до нашего времени; я подразумеваю соперничество между северными и южными арабами.

Вражда между этими двумя группами арабов так ясна и понятна всему миру, что поэт аль-Мотанаббий² в злорадной песне по поводу поражения мятежного Шабûба, который восстал против Ихшида Кâфûра и, потерпевши поражение, отбросил свой меч, мог употребить следующую остроуту: «Кажется, что затылки людей сказали мечу Шабûба: да ведь твой носитель кайсит (северный араб), а ты сам йеменец». Соль здесь заключается в том, что постоянным эпитетом меча служит слово «йеменец», а йеменец не может мирно находиться вместе с кайситом³. В IV веке аль-Хамдâний рассказывает, что в Сан'â тамошние оседлые низарские семейства действовали заодно с племенами, происходившими от персидских

¹ У Розена, *Notices sommaires des Mss. arabes du Musée asiatique*, I, с. 226.

² Издание Дитеризи, с. 672 (254:6).

³ См. объяснение этого стиха у ибн-аль-Асира, аль-Мафъаль ас-сâир, с. 392.

предков (аль-абнâ') и находились в полной розни с семействами, происходившими от племен южно-арабских¹. Про ас-Сâлыһийе — местность на сирийско-египетской границе — путешествовавший даже в 1101 году хижры мохаммеданский пилигрим 'Абд-аль-Ганий аль-На́болосий рассказывает, что там во время его проезда существовали две особые части города, одна — кайситская (северно-арабская), другая — йеменская (южно-арабская), жители которых находились в постоянной вражде друг с другом². Это — та же картина, которую и в Андалусии вскоре после занятия ее мы видим во взаимном отношении пришедших туда племенных групп: с целью избежания гражданских войн (которые тем не менее возгорались) южные и северные арабы должны были поселиться в различных частях области³.

В 1137 году хижры Мостафâ б. Камâль ад-дйн ас-Сыддй-кий пишет⁴: «Доныне среди некоторых невежественных арабов продолжается фанатизм и взаимная ненависть кайситов и йеменцев, и еще в настоящее время война между ними не прекратилась, хотя и известно, что это — поведение джâхилийское, которое воспретил Пророк». И еще в новейшее время борьба между кейситами и йеменцами в самых разнообразных областях ислама не прекратилась. «Повсюду в области Иерусалимской и Хевронской, — говорит Робинсон, — жители различных деревень распадаются на две большие партии, из которых одна называется Qейс, другая же Йемен. У кого мы ни спрашивали, никто не мог сообщить нам происхождения или сущности этой розни, кроме того что она восходит к незапамятным временам и не имеет основы, например, в разно-

¹ Джазирет аль-'араб., с. 124, 20.

² Кита́б ал хақиқат вал-маджâз, рукопись в университетской библиотеке в Лейпциге D. C. № 362, лист 152.

³ Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature d'Espanne* (3-е изд.), с. VII, 10, 79.

⁴ Рукопись Восточного института в Санкт-Петербурге, каталог барона Розена, № 27, лист 85.

сти обрядов или догматов. И в самом деле, рознь эта, по-видимому, проявляется только в том, что обе стороны — враги между собой. В прежние времена при их распрях часто проливалась кровь, но теперь они все спокойны. Однако их врожденная вражда продолжает высказываться во взаимном недоверии и злословии»¹. Невольно вспоминается, даже без всякого насильственного подыскивания параллелей и аналогий, описание галльского общества у Юлия Цезаря, с его двояким разделением на Эдуев и Секванов. *Eadem ratio est in summa totius Galliae: namque omnes civitates in partes divisae sunt duas*. По сообщению англичанина Финна, который во время своей восемнадцатилетней консульской деятельности в Иерусалиме собрал много ценных наблюдений над Палестиной и над ее населением, существуют и наружные знаки отличия между людьми этих двух партий: «*Кейсийе*» можно узнать по их темно-красным чалмам с желтыми полосами, а противная партия предпочитает цвета светлые. Эту предпочтительную любовь к определенному цвету они переносят и на своих животных. Кейсит считает темно-цветных лошадей более сильными, чем светлых; говорят, что по их мнению темные петухи тоже всегда торжествуют над своими светлыми противниками. Большого внимания заслуживает замечание Финна, что обе партии распознаются также и по своему арабскому произношению. «*Кейсийе*» выговаривают звук, на который начинается имя их партии, как твердое «г» (g). Грозный клан Абу-Гôш принадлежит к партии йеменцев².

Но эти отношения между кейситами и йеменцами в наше время являются только небольшой тенью взаимного настроения этих групп в первые века ислама. Настроение это проявляется как в солидарности, которой проникнуты приверженцы каждой группы по отношению друг к другу, так и в недо-

¹ Palaestina und die südlich angrenzenden Länder, II, с. 601.

² De bello gall., VI, 11.

³ Stirring Times or Record from Jerusalem Consular Chronicles (Лондон, 1878), I, с. 226—229.

брожелательстве, которое царит во взаимных отношениях обеих групп. Не очень еще удивительно, если около середины I века хижры расовое чувство до того сильно господствует среди эмесских йеменцев, что они дают большое денежное пособие поэту аль-А'ше из племени Хамадân, как своему земляку, во время его путешествия в Сирию; это пособие они разложили на всех членов своей общины; побудил их к этому ансар ан-Но'мân б. Башîr¹. Замечательнее таких проявлений единодушного чувства солидарности другие проявления: особой, исключительной ненависти к людям противного племени. Те чувства, которые, особенно в начальную эпоху возобновления этой ненависти между северными и южными арабами, еще не признаются самим обществом, внушаются ему его поэтами — этими пророками племенной ненависти. Случилось, что в Хорасане во время наместничества аль-Мохалляба и его сына Йезîда арабы Раби'а заключили союз с йеменцами; никто в ту пору не нашел этого неестественным, только фанатик-поэт Ка'б аль-Ашқарий, родом аздец, в сильнейших выражениях, полных ненависти, стал требовать отделения Раби'а от йеменцев². В конце II века поэт Бакр б. ан-Натâh (ум. 200) говорит в своей скорбной песне по Мâлике б. Алие, который пал в войне против Шорâтов³: «Они (эти убийцы) отняли у Ма'ад-дов предмет их гордости и поэтому преисполнили племенной гордостью сердце каждого из йеменцев (которые должны радоваться смерти одного из своих северо-арабских соперников)»⁴. Итак, здесь прямо предполагается, что одна сторона должна испытывать злорадство, если у другой стороны смерть унесет доблестного мужа.

Вся общественная жизнь, политика и литература так же живо отражают в себе взаимное враждебное чувство обеих

¹ Агâни, V, с. 155; XIV, с. 121.

² Агâни, XIII, с. 60 вверху.

³ Он принадлежал к хозâ'итам — племени, находящемуся под сомнением относительно своего южно- или северо-арабского происхождения.

⁴ Агâни, XVII, с. 158, 3 ст. внизу.

больших групп арабской нации. Даже среди племен, принадлежавших к одной и той же группе, случилось, что одно племя считало другое неравноправным и с насмешкой отказывалось породниться с ним¹. По крайней мере, такое исключительное чувство по отношению к другим племенам питали корейшиты, так что можно было выставять как предмет особой славы какого-нибудь племени, что корейшиты не отказывались родниться с ним². Для семьи Бану-ль-Азра, которая поселилась в Мекке, пришлось сочинять басню о получении ими письменной привилегии от самого Пророка, чтобы найти оправдательную причину, почему племя корейшитов могло породниться с этими своими соседями³. И в других племенах господствовали подобные воззрения. Когда аль-Фараздак услышал, что некто из племени Хабытат сватается за девушку из племени Дарим (а он сам принадлежал к даримцам), то осмеял это попопозновение:

«С Бану-Даримами равны люди племени Мисма',
племя же Хабытат пусть сватает себе подобных»⁴.

Между тем оба племени принадлежали к Бану-тамим. Даже от самого нового времени мы имеем сообщение, что жители Йанбо' (полубедуины из племени Джофейне) только в очень исключительных случаях снисходят до того, чтобы же-

¹ О воззрении на неравные браки в язычестве см.: Диван Хобейлитов, 147. При воззрении древних арабов на экзогамию упрек в том, что отец 'Орвы ибн-аль-Барда женился на чужеземке (гаребе, Диван, изд. Нельдеке, 9:9), может относиться только к неравноправности Бану-Нахд, с которыми тот вступил в свойство (ср.: 16 с 19). Для позднейшего времени ср. Хамаса, с. 666, ст. 2; Джерир у ибн-Хишам, с. 62, 11; прим. к ибн-Дорейду, с. 196 т.

² Агани, XXI, с. 263, 4.

³ Аль-Азракий, с. 460 вверху. Для характеристики особенного высокомерия, господствовавшего среди корейшитов, ср. замечание, что всякий да'ий племени корейшитов благороднее, чем бесспорный дворянин всякого другого племени... Агани, XVIII, с. 198, 3 внизу.

⁴ Аль-Мобаррад, с. 39 — Диван, изд. Буше, с. 46, 4 ст. внизу.

ниться на мекканках, «потому что несмотря на высокое положение, которое дается детям Мекки среди всех других арабов в силу их происхождения, необходимым следствием таких браков является то обстоятельство, что отпрыски этих браков считаются не вполне равноправными»¹. А в старину ввиду тех воззрений, которые поддерживались отношениями арабов северных и южных, брачный союз между двумя лицами разных племенных групп должен был считаться по крайней мере ненормальным². Поэтическая литература двух первых веков хиджры дает верное изображение этого общественного настроения. Лишь изредка раздавались голоса, подобные голосу Нахара б. Тавси'а (ум. 85):

«Мой предок — ислам, и я не имею иного предка, а другие пусть себе похваляются Qейсом и Тамимом»³.

Как в более древнюю эпоху поэты служили глашатаями славы своего племени и выразителями его высокомерия по отношению к другим племенам, так и теперь их муза воспевае славу всей их племенной группы и поносит противную группу⁴. Если теперь один поэт желает надругаться над другим — положим, над аздийцем, — он уже не удовольствуется «тем, чтобы насмеяться лишь над племенем Азд, а обратится против всех йеменцев». При этом с его стороны сыпятся обвинения вроде тех, которые произносит мазинец Хаджиб ибн-Зобьян в своем хиджа против аздийца Табита Qотны (в конце I века):

¹ Мальтцан, Meine Wallfahrt nach Mekka, I, с. 129. В вышеприведенном факте не имеет, вероятно, значения то обстоятельство, что Джофейны считают себя южно-арабским племенем. Ср. также: Бертон, A Pilgrimage to Mekka and Medina, Лейпциг, 1874, II, с. 256 внизу.

² Агани, VII, с. 18, 18.

³ Аль-Мобаррад, с. 538, 15.

⁴ Северные арабы считали более способными к поэзии себя, чем арабов южных. Это убеждение распространяется даже на такого южного араба, как Имрулькайс; ср.: Агани, VII, с. 130.

«Зинджи — и те, когда назовут своих предков, окажутся получше Сынов Qahtāna, трусов, необрезанных»¹.

«Это — люди, которых ты, когда возгорается бой, видишь более презренными и низкими подлецами, чем башмак».

«Их жены — общее достояние каждого прелюбодей². Кто находится под их защитой — тот добыча и конных и пеших»³.

Сильнее всего это расовое соперничество выразилось в лице поэта аль-Комейта (ум. 126), а он был лишь одним из множества выразителей злобы северных арабов против южных. В его время мы видим, как «поэты Модара» впутываются в поэтический спор с одним поэтом, защищавшим южных арабов, Хâкимом б. ‘Аббâсом Кельбийским⁴. Но более всего задела южных арабов «Комейтова мозаhхаба», т. е. «позолоченная» Комейтова поэма в 300 стихов⁵, резюме которой заключается в стихе:

«Ваджадто н-наса ʿейра бней Низâрин
Walam admomhому шаратан wa дунâ».

Т. е. «Я нашел, что люди, кроме обоих сынов Низâра (т. е. Модара и Раби‘а, северо-арабских предков) — тех я не хочу унижать, — низки и подлы»⁶.

Южные арабы тоже имели своих поэтов-защитников. В 205 году (само стихотворение в 4-м стихе точно указывает эту дату) ‘Амр б. За‘баль должен был составить опровержение

¹ Ср.: с. 90, прим. 2. Еще теперь северо-арабские племена взводят на Кахтана измышленные обвинения. Doughty, Travels in Arabia Deserts, II, с. 41.

² Относительно этого оборота ср.: Хам., с. 638, ст. 5.

³ Агâни, III, с. 51.

⁴ Агâни, XV, с. 116, 9 ст. внизу.

⁵ Аль-Мас‘удий, VI, с. 42 и след.

⁶ Ибн-ас-Сиккит, Китâб-аль алфâз (лейденская рукопись, Варнер, № 597), с. 162, Китâб-аль аддâд, изд. Houtsma, с. 16, 11. По-видимому, отрывок оттуда, судя по размеру и рифме: Аль-‘Икд, III, с. 301.

на знаменитую касыду, которую басрийский поэт ибн-Абû ‘Ойейна пустил в свет для осмеяния низâритов и прославления qahtânитов¹. Какое долгое время сатира Комейта оставалась памятна противникам, видно из того обстоятельства, что даже сто лет спустя ее опровергал в Ираке южно-арабский поэт-защитник, смелый сатирик Ди‘биль (ум. 246) из племени хозâ‘а². Этот поэт поставил себе задачей сбить спесь северных арабов, повествуя о славном историческом прошлом южан, и укрепить гордость йеменцев, излагая их исторические предания; вымышление преданий к тому времени достигло уже своего кульминационного пункта³. Его поэтическое произведение так живо задело северных арабов, что тогдашний градоначальник Басры поручил поэту Абû-д-Дальфе составить против поэмы Ди‘биля северо-арабскую сатиру, которую потом велел распространять под заглавием «сокрушающая»⁴. Такой мало мохаммеданский ум, как Абû-Новâс, тоже должен быть отмечен среди поэтов, посвящавших себя этому старо-арабскому племенному соперничеству; он стал на сторону арабов южных⁵.

Как видим, даже в то время, когда халифат начал уже являться игрушкой в руках инородцев-преторианцев, соперничество северо-арабских и южно-арабских племен не сделалось еще чем-то безразличным для представителей арабского общества; напротив, оно все еще оставалось делом существенной важности. Да и в IV веке мы слышим отзвук этой племенной поэзии из уст поселившегося в Басре антиохийского поэта Абû-ль-Qâсима Алия-ат-Танûхия, который в хвалебной оде своему племени дошел до такой гиперболы:

¹ Агâни, XVIII, с. 19. Насколько этому поэту была всегда близка расовая точка зрения, мы видим и из с. 22, 3; 27, 19.

² Агâни, XVIII, с. 29 и след.

³ Аль-Мас‘удий, I, с. 352; III, с. 224.

⁴ Агâни, там же, с. 60.

⁵ Аль-Хосрий, II, с. 277.

«Қода'а есть сын Малика, сына Хымйара. Ну, а для всех, кто желал бы достигнуть высокой степени, не может быть ничего выше этого»¹.

Рамками преданий о Пророке и другими тенденциозными преданиями пользовались как для всяких партийных интересов ислама, так и для племенной борьбы. Книжники обеих партий ломали перья, чтобы защитить свои собственные стремления священным авторитетом изречений Мохаммеда. В этом направлении шла со стороны южных арабов работа, по-видимому, более старательная; всецело преобладающая часть этих тенденциозных преданий клонится к возвеличению южно-арабского племени². Ниже мы увидим, что хадисные изречения Мохаммеда, направленные к прославлению ансаров, относятся к разряду южно-арабских. Во многих приписываемых Пророку изречениях йеменцы фигурируют как представители ума и религиозности в исламе, в противность сынам Раби'а и Модара, которые представлены людьми грубыми, жестокосердными и бесчувственными³; хымйарцы в хадисах прямо названы «рâс-аль-'араб» («голова арабов»), да и остальным южно-арабским племенам (мазхиджам, хамадâнам, гассанцам и т. д.) хадисы велят быть почетными членами в теле ислама: одно племя называется теменем ислама, другое — его черепом, третье — лопаткой, четвертое — горбом ислама.

Меньше, но не совсем уж мало мы находим и таких хадисов, которые в общем проводят племенную тенденцию севе-

¹ Аль-Мас'удий, VIII, с. 307.

² Собрание их можно найти в введении к комментарию 'Адия б. Йезида на Хольванскую касиду, которая в отрывках находится в кодексе Петермана (Берлин, № 184), лист 13 б. — 15 а. (начало ее фа'ии и'тарада мо'тарид). Далее см. сопоставления, взятые из Джâми' кабир Соютия, в книге Мостафы б. Камал-ад-дина ас-Сиддикия, fol. 60 б. — 63 а. + 71 а. — 77 а. + 81 б. — 85 а.

³ Важнейшее место в этой группе — у Бохâрия, глава «Магâзи», № 76. Бад' аль халф, № 14.

ро-арабскую¹; такие хадисы прославляют обыкновенно корейшитов или, вернее, отдельные их семейства (в интересах династических). Некоторые из этих тенденциозных преданий нашли себе доступ в канонические сборники². Замечательно то, что хадисы обеих партий являются почти двойниками друг друга и что в одной группе хадисов прославляются корейшиты в тех же словах, которые употреблены в другой группе хадисов по отношению к ансарам. Нет надобности приводить все относящиеся сюда примеры. Заметим разве, что то изречение, которое заимствовано, несомненно, из Евангелия и в котором ансары по отношению к другим людям сравниваются³ с солью⁴, служит и для хадисного восхваления корейшитов⁵.

Гораздо невиннее высматривают рассеянные в «адабной» (беллетристической) литературе рассказы анекдотического ха-

¹ Например, аль-Я'кубий, с. 259: «Не позорьте Модара и Рабию, ибо они были мослимун» или в другой версии: «ибо они признавали дин Ибра'хим». Другие хадисы, вымышленные относительно северо-арабских племен, находятся в VII книге вышеприводимого сочинения Сиддикия. Под какой неуклюжей формой партийная тенденция выступает в таких quasi-хадисах, доказывает, например, следующее изречение Пророка у Табарания: «Если среди людей оказывается разногласие во мнениях, то правда на стороне Модара»; ас-Сиддикий, л. 80а.

² Мослим, I, с. 13 и след.: про превосходство Аһль-ал-Йаман в религиозных вопросах; далее главы: Манâқыб аль-Ансâr в канонических сборниках. Сюда же относится и Бохâрий, Тавхид, № 23, где неверию тамимитов противопоставляется готовность южно-арабских племен к вере.

³ Суть этого сравнения основана на том недоразумении, что соль по отношению к кушанью является лишь очень малой составной частью; это недоразумение повлияло и на обработку данного предания. Сравнение «как соль для пищи» в более поздней литературе уж очень любимо. Ср.: ибн-Бассâm у Дози, Loc de Abbadid, II, с. 224; там же, 238, прим. 68.

⁴ Бохâрий, Манâқыб аль-ансâr, № 11.

⁵ Ас-Сиддикий, лист 67 а, предание ибн-'Адия: «Корейшиты — лучшие из людей; люди становятся к чему-нибудь годными только благодаря им, как пища становится годною только благодаря соли». Здесь влияние Евангелия, кажется, уже бесспорно.

рактера¹, в которых, однако, нельзя не заметить стремления оказать услугу той или другой племенной арабской группе. Напомним для примера анекдот про сватовство двух соперников — Йезûда б. 'Абд-аль-Мадâна и 'Амира б. Ат-Тофейля, сватовство, по случаю которого анекдот заставляет Йезûда раскрыть перед своим соперником всю южно-арабскую славу², или напомним искусный рассказ, вложенный в уста халифа аль-Мансûра, про один эпизод из биографии 'Орвы, в котором один человек, одновременно проявляющий и остроумие и умственную ограниченность, объясняет свой полный противоречий характер тем обстоятельством, что он ум свой унаследовал от родственников отца, хозейлитов, глупость — от родственников матери, хозâ'итов³, и т. д.

Такого рода анекдоты — просто тенденциозные вымыслы, которые соперничающими группами сочинялись для взаимного осмеяния. Во всяком случае, замечательно, что между северными и южными арабами предполагались различия даже психологические и этические. Один амиреу не хочет верить, чтобы влюбленный Маджнûн, умерший, как говорят, от тоски по своей возлюбленной и причисляемый к племени Амир, мог быть лицом историческим: «Ведь амиреу — люди более крепкие духом (а'улазо акбâдан), чем этот влюбленный герой, которого описывает предание. То, что будто бы случилось с Маджнûном, случается только среди йеменцев, сердца которых слабы, ум туп и черепа голы; а среди низâрцев это немислимо»⁴. В рассказ о внезапной смерти хозейлитского поэта Абû-

¹ Например, аль-'Идд, II, с. 152 и след. Таким анекдотическим рассказом, наверно, оказывается и приведенное у Робертсона Смита (с. 268) сообщение, заимствованное из аль-Мобаррада, с. 191.

² Agâni, XVIII, с. 160.

³ Agâni, II, с. 195.

⁴ Agâni, I, с. 167, 16. И в области поэзии йеменцам приписывается особое расположение к любовным стихотворениям; говорят: уазал йамâнин ва-далл һиджâзи, там же, с. 32, 12. Пророку приписывается изречение: Ahl al-йаман ад'афо қолубан ва араққо аф'идатан. Бохâрий, Мағâзи, № 76.

Хырâша, который в своем чрезмерном усердии при услужении йеменским гостям умер от укушения змеи, вставляется рассуждение о невоздержности йеменцев, и при этом удобном случае в уста 'Омара влагается изречение: «Если б не было стыдно, я б совсем запретил угощать йеменцев и разослал бы об этом указ по всем областям. Подумаешь: какого-то там йеменца принимают радушно и предлагают ему все, что имеют лучшего, — а тот еще недоволен, отказывается от того, что предлагают, и требует невозможного! Держит он себя так, словно у него есть долговое обязательство на хозяине; он позорит хозяина и делает ему всевозможные неприятности»¹.

Сюда же относятся анекдоты и о вымышленных состязаниях северных и южных арабов, которые будто бы происходили при дворе того или другого халифа. Аль-Мадâ'иний, один из старательнейших исследователей арабской старины (ум. 225), описал нам подобное состязание, которое якобы происходило перед халифом аль-Мансûром². Рассказ об одном диспуте, который важен в филологическом отношении и произошел при халифском дворе (его впервые обнаружил Барже)³, тоже пополняет собой рамки литературных произведений этого рода, в которых выдумка уже не так неуклюжа, как в анекдотах, приведенных выше, потому что для этих состязаний отводится арена уже не в эпохе доисламской.

Те состязания, о которых мы только что упомянули, не были кровопролитными сражениями. Гораздо более опасным, нежели такая поэтическая и остроумная перебранка, оказывалось проявление северо-арабского и южно-арабского соперничества в государственной жизни ислама. А оно сказывалось даже в наиболее отдаленных от правительственного центра провинциях; когда требовалось замещать довольно важные

¹ Agâni, XXI, с. 70.

² Ибн-аль-Фақиһ, изд. de Goeje, с. 39—40. В сообщении о Йемене, которое следует перед этим, по-видимому, находится все важнейшее, что южные арабы обыкновенно приводят в свою пользу.

³ Journal asiatique, 1849, II, с. 329 и след.

должности, когда требовалось назначать правителей над завоеванными провинциями, племенная точка зрения, т. е. северо-арабская или южно-арабская, выступала на первый план, и вот, начиная с середины I века хиджры, неудовлетворенное самолюбие того из племен, которое бывало оттесняемо, служило часто причиной кровопролитных междоусобиц. Если место наместника какой-нибудь из отдаленных провинций, например Хорâсана, отдавалось арабу южному, то роптали северяне: «Неужто племя Низârское сделалось таким маленьким, что на этот важный пост приходится назначать йеменца?» — заявляли они¹. И наоборот.

По моему мнению, ни к чему иному, как именно к этому положению дел относятся те сфабрикованные многочисленные хадисы, образцом которых может послужить нижеследующий: «Один из ансаров стал от Пророка требовать объяснения: отчего, мол, Пророк не дает ему какого-нибудь должностного места, как он дает вот такому-то неансару? На это Пророк ему ответил: «По моем отходе и вы дождетесь до таких же преимуществ, (какие есть теперь у ваших соперников), ждите лишь, пока со мною встретитесь у водоема (aḷ ḥawḍ)»». Или вот еще один рассказ, относящийся тоже сюда: «Пророк хотел отдать ансарам провинцию аль-Баһрейн, но те отказывались принять этот надел, если Пророк не назначит такой же надел и их братьям — «моһâджи́рин» (корейшита́м, пришедшим в Медину из Мекки). На это Пророк ответил: «Стало быть, вы не хотите? Ну, так ждите уж терпеливо до тех пор, пока мы не сойдемся у водоема (aḷ ḥawḍ), и после моей смерти вы, право, достигнете преимуществ (ваших соперников)»»².

К этому циклу преданий относятся также рассказы, гласящие, что в самые старые времена ислама ансарам Пророк предназначил материальные преимущества перед корейшита-

¹ Таб., II, с. 489.

² Бохâрий, Манâқыб аль-ансâr, № 8.

ми на том основании, что ансары его защищали, тогда как корейшиты против него воевали¹; этой мотивировки мы еще коснемся ниже. Обстоятельства, в силу которых предание должно было возникнуть, еще ошутимее просвечивают в таких хадисных изречениях Пророка, каково, например, следующее: «Мои товарищи, которые принадлежат всецело мне, подобно тому как и им принадлежу всецело я, и вместе с которыми я вступаю в рай, это люди из Йемена; они еще разогнаны по всем концам областей и отторгнуты от врат правления; если кто-либо из них умирает, испытывая в своей груди какую-нибудь потребность, он не может ее удовлетворить»². Так как вожелания йеменцев, очень долго ими не оставляемые, не исполнялись, то ожидаемая победа их партии была отодвинута в далекое будущее. Грядущим исполнителем этих надежд хадисное обещание Пророка³ делает некоего кахтанца, который со временем появится.

Подобные изречения и сообщения нельзя не ставить в связь с вышеотмеченным соперничеством северо-арабского и южно-арабского племени, сильно проявлявшимся в течение первых двух веков ислама. История всей омейядской эпохи и на востоке и на западе сводится к этому соперничеству, да и после падения омейядов эта племенная вражда была для новых правителей, державшихся своего излюбленного девиза «divide et impere», прекрасным орудием для того, чтобы с помощью одной группы своих беспокойных подданных держать в покорности другую группу. Хитрый советник аббасида Абû-Джа'фара аль-Мансûра постарался вызвать ожесточенную борьбу обеих партий, и когда халиф его спросил, зачем он это делает, Qoṭam б. аль-'Аббâс развил перед халифом следующую политическую систему: «Я вселил в твои войска раздор и раз-

¹ Например, рассказ у аль-Мавердия, изд. Энгера, с. 223; ср.: там же, 347, 4.

² Ас-Сыддикий, f. 84a.

³ Snouck Hurgronje, Der Mahdi, с. 12.

бил их на партии, из которых теперь каждая поостережется восставать против тебя, имея в виду, что ты с помощью другой партии все равно будешь в состоянии смирить ее... Старайся поэтому всегда разъединять их, и если восстанут модары, ты их победишь с помощью йеменцев, раби'итов и хорасанцев, а если восстанут йеменцы, ты их смиришь при помощи модаров, которые останутся тебе верными». Халиф последовал политике своего советника и (как присовокупляет наш источник)¹ был обязан этому совету целостью своей империи. Действительно, еще при Харуне ар-Рашиде мы видим старания соблюдать такую политику, чтобы в отдаленных провинциях северо-арабские и южно-арабские племена взаимно обезвреживали друг друга². Это племенное соперничество, которое имело роковые последствия и для внутренней жизни общества³, не переставало существовать и при позднейших халифах⁴, до тех пор пока чужеземная солдатчина не отрезала раз навсегда дорогу специально-арабским политическим стремлениям.

Излагать с подробностями историю этой борьбы, которая выше была мной слегка только затронута, не входит в цель моего исследования. Все, что я отметил выше, клонится лишь к той единственной цели, чтобы показать, хотя бы и бегло, безуспешность в арабской среде мохаммеданского учения о племенном равенстве. Для более близкого ознакомления с этой замечательной борьбой и с ее влиянием на склад мохаммеданской государственной жизни до сих пор лучшим пособием

¹ Таб., III, с. 365 и след.

² Аль-Йа'кубий, II, с. 494: дараба-ль-каба'ила ба'дахъ би-ба'дин.

³ Непрерывное ожесточение между аднанцами и қахтанцами было настолько сильно, что из-за малейшего повода всегда легко возгоралась гражданская война со всеми ужасами, сопровождающими бой на улицах. Абуль-Махъсын, I, с. 463.

⁴ Аль-Йа'кубий, с. 515, 518, 567 и далее. Ср. изложение этих движений во времена династии аббасидов у Мюллера, *Der Islam im Morgen und Abendlande*, I, с. 490 и след. [рус. пер., т. II, с. 178 и след. — А. Кр.]

может служить изложение вечно-бессмертного Дози (в I томе его «Истории мавров в Испании»). Считаю достаточным указать на это прекрасное сочинение.

V

Однако в этой стороне исламской истории есть один пункт, который мы должны рассмотреть ближе. А именно, мы должны уяснить себе происхождение вышеотмеченного антагонизма, проявляющегося между теми арабскими племенами, которые по своей генеалогии принадлежат к северу полуострова, и теми племенами, которые хоть заселяют собой тоже север, но свою генеалогию возводят к Аравии южной, откуда в древние времена переселились на север их предки.

Некоторые европейские ученые, основываясь на баснословном арабском предании, будто борьба между Ма'аддом и Йеменом возникла еще в старейшую пору джа'нийи¹, не переставали вплоть до последних времен придерживаться того мнения, что исконное соперничество между южными и северными арабами восходит к первобытной эпохе арабского народа, а уж по меньшей мере к эпохе, непосредственно предшествовавшей исламу. Дози для обоснования этого племенного антагонизма развил даже очень соблазнительную схему психологии народов². Действительно, нельзя отрицать того факта, что между северянами и южанами еще в старые времена может быть отмечено сознание своего различия. Чувство этого сознания активно проявляется в том, что в известном нам арабском быту, вступая во вражду с членами другой расы, охотно приписывают им дурные качества (это впрочем, не забывают делать и члены одной и той же расы при своей пле-

¹ Ибн-Бадрун, с. 104; Якут, II, с. 434.

² *Geschichte der Mauren in Spanien*, I, с. 73 и след. [По франц. оригиналу т. I, с. 113 и след. — А. Кр.]

менной борьбе). Если киндиец Имруль Кайс с гордостью указывает на свое йеменское происхождение (мы, конечно, предполагаем, что имеем дело с подлинным стихотворением¹), то ан-Нâбига с полным негодованием срамит вероломство йеменцев². У одного хозейлитского поэта домохаммеданской эпохи мы находим выражение антипатии по отношению к хымъярцам: свойство с ними признается за неравное; упоминаются также некоторые особые хымъярские обряды, которые арабу-северянину представляются неблагородными³. Однако мы сейчас увидим, что можно говорить о подобном антагонизме только между теми северными и южными арабами, которые действительно-таки разобщены были своим местожительством⁴. С другой стороны, нельзя упускать из виду и случаи употребления генеалогического термина «Ма'адд»: пожалуй, этот термин в старое время еще не противопоставляется южным арабам в качестве совсем противоположной единицы, с таким резким различием, как это делалось в более позднее время⁵, а представляет собой какое-то более широкое общее понятие⁶, тем не менее древние поэты если желают вполне

¹ Иннâ ма'шарон йамâнуна, 61:2.

² Ан-Нâбига, 30:9: lâ амâната ли-л-йамâни; ср.: 31:3: там южанин противопоставляется ша'амью только в географическом смысле; ср.: Бохâрий, Манâкъиб ал-Ансар, 21 (йеменская Кааба противопоставлена Каабе ша'амийской), и такие места, как у Якута, III, с. 597, 11.

³ Хозейл., 57; 80:6. Упрек, указанный на 57:2а, делает также и Фараз-дак племени аль-Азд — опираясь, вероятно, на какое-то старое предание; Диван, изд. Буше, с. 31, 2; 86, 6.

⁴ Это можно особенно сказать про стихотворение в Хамâсе на с. 609, в котором тамимский поэт выражает свое отвращение к Йемену и его обитателям; по отношению к интересующему нас вопросу это стихотворение заслуживало бы особенного внимания, если бы время составления его могло быть точно определено.

⁵ Абу-Нохейле в Агâни, XVIII, с. 141, 13, называет халифа Хишâма: раббо Ма'аддин ва сивâ Ма'аддин; Абу-Новâс в хрестоматии Розена и Гиргаса, с. 526 посл. с.; см. еще Башшâr б. Борд (Агâни, III, с. 38, 7).

⁶ Нёльдеке, ZDMG, XL, с. 179; Robertson Smith, с. 248. Уже и Рюккерт понял этот факт, см. его Amrilkais der Dichter und König, с. 52; Caussin de

исчерпать понятие «арабы», то кроме племен Ма'аддовых называют еще такие племена, как «Тайй» и «Кинде», которые считаются южно-арабскими¹, — точь-в-точь как это делает и Нонноз, обильно цитируемый при этом вопросе.

Все те, кому при исследовании этих отношений приходится полагаться на древнеарабскую поэзию в том ее виде, в каком она дошла до нас, испытывают чистейшее мучение, потому что всякий раз надо сперва ставить себе вопрос, подлинны или не подлинны относящиеся сюда отрывки. Иные из них датированы старой эпохой, но апокрифичность этих дат выясняется с полной очевидностью из многих внутренних оснований². Поэтому вопрос приходится часто решать исключительно на том субъективном впечатлении, которое производят на исследователя сомнительные стихотворения. Недоверие, и притом большое недоверие, — вот что постоянно испытывает исследователь, и если такое недоверие он принужден испытывать даже по отношению к самим произведениям староарабской поэзии (в том виде, в каком она дошла до нас), то насколько же большее недоверие появляется у него к тем рассказам, которые нам сообщены филологами и антиквариями II—III века и в которых состояние языческого общества часто изображено в духе позднейших отношений? Куда могут зайти

Perceval, II, с. 247, который упорно настаивает на том, что Ма'адд исключительно северо-арабский патриарх, принужден прибегать к уверткам перед одним стихом (Нâбига, 18:1, 2; ср.: там же, 6:18, 8:17 и многие стихи киндийца Имрулькайса), где имя Ма'адд применяется к племенам, которые в позднейшей генеалогии являются в качестве южно-арабских.

¹ Имрр, 41:5; ср.: Лебид, с. 80, 4.

² Невозможно, например, допустить стих, приводимый Абу-'Обейдой от доисламского поэта Хâджиба б. Зорâры (Агâни, X, с. 20, 16), где встречается выражение: ва қад 'алима л-һаййо-л-ма'аддийо-Ма'аддово племя. Эта нисба заставляет предполагать уже предшествовавшую теоретическую работу генеалогов. Древние поэты говорят: қад 'алимат Ма'аддон или, по крайней мере, как 'Амр б. Колтум (Мо'алл., 94): ва қад 'алима-л-қабâило мин Ма'аддин. Из схолий на Хâриса Мо'аллаку, 49, следует, что исконность слова Ма'адд не всегда должна быть в таких случаях признанной.

по отношению к рассматриваемому нами вопросу эти более поздние арабские филологи, мы видим, например, из сообщения Абу-‘Обейды про языческого богатыря Солейка б. Сольяку, про которого он говорит, что своими разбойничьими набегами он всегда беспокоил исключительно племена йеменские, но никогда не трогал племен мударских¹.

Но предположим даже, что все данные, гласящие о сознательной расовой *разнице* доисламских арабов северных и арабов южных, должны считаться подлинными; они несколько не могут еще доказывать, чтобы между элементами, которые себя называли арабами южными, и элементами, которые себя называли арабами северными, существовала от стариннейших времен та расовая *ненависть*, которая была так сильна в более позднюю пору. Ведь нет никаких данных, чтобы допустить более позднее всеобщение, будто те племена с южно-арабской генеалогией, которые мы видим живущими исстари на севере Аравии, составляли по отношению ко всем прочим племенам нечто единое; напротив, мы даже находим следы того, что племена, южно-арабское происхождение которых доказывается впоследствии с аксиомной достоверностью, преспокойно смешивались с так называемыми племенами северо-арабскими². Да и внутренний быт племен показывает нам, что расовая рознь имела силу у северных арабов только по отношению к тем южным арабам, которые и географически были южанами (т. е. к сабейцам), но не распространялась на отношения северо-арабских племен к тем племенам, генеалогия которых впоследствии, справедливо или нет, вполне утвердительно гласила, что их предки переселились в северную Аравию с юга. В повседневных распрях арабских племен между собой никогда не принималось во внимание при заключении союзов или ведении войн различие между арабами северными и арабами южными, и примеров этому — множество; мы

¹ Агъни, XVIII, с. 134, 2.

² Мофада., 32:8 и след. Это есть первоисточник мест, цитируемых у Робертсона Смита (с. 247) по географам.

ограничимся приведением лишь одного, который может служить образчиком целого ряда таких же фактов. Род Джадйле из племени таитов, известный по своей более поздней генеалогии как род южно-арабский, находился с северо-арабами Бану-Шейбанами в хыльфных отношениях, чтобы воевать сообща против северо-арабов Бану-‘Абсов¹. А если в борьбе таитов и их союзников против Бану-Низаров отпускаются враждебные замечания о северо-арабском происхождении Бану-Низаров², то этого обстоятельства нельзя выводить из специального антагонизма против северных арабов: ведь и при всякой другой племенной распре враги имеют обыкновение унижать как можно больше происхождение и доблесть своих противников, будут ли то арабы северные или южные. Нельзя не придавать решающей силы и тому соображению, что в старейших частях прощальной Мохаммедовой проповеди было бы сказано хоть несколько слов о необходимости устранить в исламе эту специальную расовую ненависть, если бы эта ненависть когда-либо действительно существовала.

Ученый, которому принадлежит та заслуга, что он впервые возбудил сомнения в возможности переносить северо-арабский и южно-арабский расовый *антагонизм* еще в старую эпоху и произвел, таким образом, известные поправки в наших взглядах на арабскую старину, — это всецело Нёльдеке: он, как-то случайно коснувшись южно-арабских преданий, указал на те генеалогические поводы, которые побуждали южных арабов обратить расовое различие в свою же пользу³. Еще дальше пошел Галеви, который в заключительной части своего труда о Сафских надписях все арабские предания о переселении южно-арабских племен в северную Аравию относит в область басен. При его воззрении не может быть вообще и речи

¹ Антара, 22.

² Хамаса, с. 79.

³ Götting. gel. Anzeiger, 1866, I, с. 774. Это воззрение глубже обосновано в рецензии на труд Робертсона Смита, которую дал Нёльдеке и на которую мы неоднократно в нашей работе ссылались (ZDMG, т. XL).

о южно-арабском происхождении тех племен, которые мы находим в северных областях¹.

Однако хотя происхождение этого расового антагонизма не может быть отнесено к той ранней эпохе, какую предполагали раньше, тем не менее приходится признать, что возможность его позднейшего развития дана была соображениями характера еще языческо-арабского. Большим наклонностям к развитию своего племенного самосознания, которые заключались в самом духе арабского народа, нужен был только какой-нибудь более глубокий повод, чтобы направиться в область северо-арабской и южно-арабской «асабности» и в ней и достичь дальнейшей стадии своего развития. Это новое направление племенного соперничества не вносило собой в характер арабского народа ничего нового; оно было естественным следствием староарабского же настроения, только подвергнувшегося влиянию новых моментов арабской истории. Непосредственным поводом к противопоставлению северным арабам арабов южных и толчком к новой формулировке племенной гордости оказалось соперничество между мекканской аристократией и мединскими ансарами. Мекканская аристократия, чванясь своим корейшитским происхождением, не придавала, по-видимому, никакого значения религиозному сиянию, окружавшему ансаров², и не хотела считать их, имея в виду их происхождение, за равных себе³; проявления такого соперничества корейшитов с мединцами-ансарами мы находим в истории даже самых ранних лет ислама. Легко понять, что ансарам в свою очередь надо было подыскать и себе почетные титулы, которые они могли бы противопоставить мекканцам в их

¹ Journal asiatique, 1882, II, с. 490, и Compte rendu VI Международного съезда ориенталистов (Лейден, 1884), с. 102.

² Иначе как был бы возможен стих Ахтала в эпоху Мо'авии: «Все благородство корейшиты присвоили себе, и все низкие помыслы находятся, по их мнению, под тюрбанами ансаров». См.: ал-'Иқд, III, с. 140 посл.

³ Корейшит смотрел на мединца как на 'илджа [т. е. «грубого мужика». — А. Кр.]. Ағани, XIII, с. 148, 8; XIV, с. 122, 11.

стремлениях к верховенству; поэтому нет ничего невозможно, что именно в кругу ансаров развились зародыши того хвастовства своим южно-арабским прошлым, которое впоследствии так пышно процвело в литературе — в особенности когда литературой занялись ученые-специалисты, посвятившие себя установлению генеалогии арабских партий и рас.

Естественно ждать, что это соперничество, особенно в стариннейшую эпоху своего возникновения, выразилось в хвалебных и хулильных стихотворениях со стороны поэтов каждой партии. К сожалению, материал, имеющийся в нашем распоряжении, слишком недостаточен, чтобы можно было показать положительным образом, в каких размерах это происходило в древние времена. Правда, стихотворения ансаров были собираемы в особые сборники¹, однако ни одного такого сборника, который мог бы дать достаточный материал для разбираемого нами вопроса, кажется, не сохранилось.

Ансарская поэзия сохранилась для нас более всего в стихотворениях Хассана б. Табита. Мы не беремся решить вопрос, подлинны ли те Хассановы стихотворения, в которых для возвеличения приводятся указания на славное историческое прошлое южной Аравии и на могущество и владычество, достигнутое в древние времена ее обитателями², или же, быть может, эти стихотворения просто позднейшая подделка и должны быть поставлены в ряду тех поэтических излияний, которые во множестве сочинялись с той же целью в виде комментариев к так называемой Хымйарской касыде? Их есть целые дюжины³; в филологических и генеалогических мастерских

¹ В Ағани, XX, с. 117, 13, упомянут такой сборник.

² В особенности см. в его Диване, с. 77 — ибн-Хишам, с. 930, 11 и след.; Диван, с. 87 — ибн-Хишам, с. 931, 4 и след.; 99, 14 — ибн-Хишам, 6, 4; см. еще его касыду (преимущественно 104, 14 и т. д.), начинающуюся на с. 103 Дивана. Все эти места направлены к прославлению ансаров с указанием на то, что они доблести свои унаследовали от старейших предков.

³ Несколько образчиков можно найти в извлечении у Кремера в его Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen (Лейпциг, 1867).

они изготовлялись особенно охотно¹. Во всяком случае, нужно признать тот факт, что самым подходящим носителем славословий южно-арабскому прошлому был сочтен Хассân, этот специально ансâрский поэт, — обстоятельство, которое может служить еще одним доказательством того, что слава южной Аравии в противоположность славе Аравии северной составляла предмет интереса преимущественно для ансâров. По-видимому, можно борьбу между ансâрами и корейшитами считать за тот источник, из которого, постепенно возрастая, проистекло соперничество между южными и северными арабами. Выражение «ансâры» с течением времени делается обозначением прямо-таки *генеалогическим*²; между тем этого никогда не бывало с именем «мохâджирь», которое ведь первоначально противопоставлялось имени «ансâры». Так как ансâры после переполнения Медины людьми из других племен стали жить, по-видимому, в особых частях города и его окрестностей³, то поддерживать им свою общность было тем легче. «Ма'адд» и «Модар» (иногда и «Низâr»⁴) — эти племенные обозначения противопоставляются прежде всего термину «ансâры»⁵, подобно

¹ Абу-'Обейда передает стихотворение одного доисламского поэта, которое содержит в себе указание на южно-арабские стихотворения. См.: Агâни, X, с. 20, 10—11. В достоверность исторической элегии Зоһейра № 20 едва ли можно верить.

² Ср.: Агâни, VII, с. 166, 14. Ансâров можно отличить и по внешности от корейшитов, XX, с. 102, 8.

³ Аль-Моватта', I, с. 391 вн.: қарйа мин қорâ-л-ансâр.

⁴ Абуль-Асвад, ZDMG, т. XVIII, с. 239 внизу.

⁵ Модар противопоставлено Ансâрам у ибн-Хишâма, 885, 8 — Диван Хассâна, с. 46, 15. У того же поэта противники ансâров называются просто «Ма'адд»; Диван, с. 9, 1 (ибн-Хишâм, 829, 4 стр. вн.): «Каждый день мы терпим от Ма'аддов поражения, поругания и поношение». Аналогичное место — на с. 91, 7: «Мы приняли к себе Пророка и защищали его, по нраву ли то было Ма'аддам или нет». Что имя «Ма'адд» здесь обозначает уже замкнутую племенную группу, доказывается тем обстоятельством, что (с. 82, 10) в пасквиле на Бану-Асад б. Хозейме им ставится в упрек их колебание между Ма'аддами и сюда и туда, а из следующего стиха видно, что они желали бы быть причислены к корейшитами; подобным же образом (с.

тому как и в мофâхаре, противопоставленной ансâру 'Абд-ар-Раһмâну, сыну Хассâна б. Тâбита, делается указание на подвиги Банû-Тамîмов¹.

Итак, борьба ансâров с арабскими племенами — вот исходная точка более позднего противопоставления себя северянам, развивавшегося среди тех арабов, которые (вероятно, главным образом для того, чтобы примкнуть к группе ансâров) причислили себя к выходцам из южной Аравии; из соперничества между корейшитами и ансâрами ведет свое начало антагонизм арабов-северян и арабов-южан. Сознание истинного происхождения этой расовой борьбы оставалось живым в течение еще долгого времени спустя после того, как эта борьба вспыхнула. В первой четверти III века хижры был в Басре бедуинский поэт Нâнид б. Тawме из племени Килâб б. Раби'а; до нас дошла одна его касыда, в которой он защищает северных арабов против нападок какого-то поэта — представителя южных арабов и в заключение указывает на то обстоятельство, что сам Пророк и старейшие герои ислама происходили от арабов северных. Это возвеличение северных племен, как говорят, было прочитано в присутствии одного из ансâрских потомков, и этот будто бы сказал: «Ах! Он (указавши на Пророка и его сподвижников) заставляет нас молчать! — да заставит же его молчать Бог!»². Стало быть, еще во время вышерассказанного басрийского состязания или даже в ту более позднюю эпоху, от которой идет к нам известие об этом состязании, интересы южных арабов представлялись людям специальными интересами ансâров. Равным образом то явление, что, когда речь идет о выдающихся качествах южных арабов, в виду имеются преимущественно ансâры, может быть

83, 5) замечается про сакифитов, что лучше бы им не причислять себя к Ма'аддам, так как они не происходят от Хиндифа. Ма'адд противопоставляется Гассанцам — см. с. 86, стр. 4 но.; ср.: 99, 14 — ибн-Хишâм, 6; стр. 4 снизу.

¹ Агâни, XIII, с. 153, стр. 5 вн.

² Агâни, XII, с. 35, 6.

подтверждено многими примерами. Приписываемое Мохаммеду изречение: «Божественный дух нисходит на меня из Йемена» также относили к ансâрам¹.

Без сомнения, это соперничество в самые старые времена своего развития опиралось на аргументах религиозных, и лишь впоследствии прибавились ссылки на славные исторические моменты, которые хвастливо приводились обеими сторонами. Чем обыкновенно могли похвалиться северные арабы, это мы только что видели. Однако ансâры со своей стороны не побоялись этот могучий аргумент северо-арабского превосходства сбить: «Мы его породили (walađnâho), и у нас его гроб» или еще определеннее: «Мы породили в корейшитах их великого мужа, мы породили доброго Пророка в семействе Хâшима» — вот как аргументирует Хассân², намекая, вероятно, и на то обстоятельство, что Мохаммед со стороны бабушки своей происходил из мединской семьи 'Адия ибн-ан-Наджджâра, среди которой он и прожил некоторое время шестилетним мальчиком³ (они были, значит, его «хâль»). Против аргумента о северо-арабском происхождении Пророка⁴ — аргумента, который всецело устранить было трудненько и которым пользовалось и правительство для доставления преимуществ северным арабам⁵, — против этого аргумента ансâры охотнее всего ука-

¹ Ас-Сыддикий, л. 74а.

² Диван, с. 24, 5; 91, 12. То же встречается в написанной в южно-арабском духе беседе Сейфа б. Ди-Йазана с 'Абдаль-Мотталибом у аль-Азракия, с. 101, 7: waqad walađnâho mirâran w Allâho ba'ioho djiĥâran wa đĥâ'ilon laho mynna ansâran. Насчет выражения «walađnâho» ср.: Агâни, VI, с. 155, 4. Оно же может быть принято в смысле: «Мы защищали его, как собственного ребенка»; ср.: 'Амр б. КолѠ., Мо'аллаѠа, стих 92; ср. также: Хâрисову Мо'аллаку, стих 63; аль-Фâкихи, Chroniken der Stadt Mekka, II, с. 49, 13.

³ Ибн-Хишâм, с. 107; ср.: Якут, I, с. 100, 21; Шпренгер, т. I, с. 145.

⁴ В Агâни (III, с. 27) хвастовству одного йеменца кладут предел тем, что обращают его внимание на призыв моэззина, который только что начал раздаваться; он величает не южно-араба. Этот аргумент просвечивает также в рассказе Агâни, IV, с. 43, 6 строка вн.; ср. также у Якута, III, с. 330, 6.

⁵ Аль-Мавердий, изд. Энгера, с. 352, 3 вн.

зывали на то обстоятельство, что, мол, «Пророк проповедовал более десяти лет среди корейшитов, тщетно поджидая от них себе единомышленников, и предлагал свою проповедь всем посетителям мекканского базара, однако никого не нашел, кто бы его принял¹, никого не нашел, кто бы стал содействовать распространению его задачи, и только наконец в Медине он нашел себе общину «ансâров» [«помощников». — А. Кр.], которая взялась за его дело как за свое, так что даже своего лучшего друга считала врагом, если он ратовал против Мохаммеда². Как кажется, противники мединцев с большим недовольством относились к тому, что те пользуются почетным наименованием «ансâры». «Что это за имя! — говорят, сказал Моâбие 'Амр ибн-аль-Ас. — Верни-ка лучше их назад к их родословной!», то есть лучше бы им именоваться по своему происхождению, а не принимать почетного титула «ансâры»³. Ансâры с укором отмечали и многочисленность лжепророков, доставленных исламу северо-арабскими племенами, и постоянно подчеркивали ту мысль, что всякой славы достойны не родственники Пророка, а лишь его приверженцы⁴.

Ислам, не сумевший устранить старинного племенного соперничества, снабдил его даже новым материалом: теперь оказалось возможным припутывать к племенным соперническим спорам еще и заслуги того или другого племени по отношению к мохаммеданству и рвение того или другого племени в поддержку ислама⁵. Не довольствуясь, однако, этой благочес-

¹ йо wi — ср. суру 8: 73.

² Аль-Азракий, с. 377: там — стихотворение ансâра Сырмы (по другим, Хассâна; см. ибн-Котейбу, изд. Вюстенфельда, с. 75, 4). Ср.: аль-'ИѠа, II, с. 143 (разговор Моâбии с ансâром).

³ Агâни, XIV, с. 125, 127. Это место важно для оценки ансâров.

⁴ Лучшее резюме этих аргументов имеется от более позднего времени в конце Хольванской касыды. Рукопись Берлинской королевской библиотеки, Петерман, № 184, л. 113—120.

⁵ Пример у ибн-Хаджара, IV, с. 174.

тивой славой, ансáры хотели бы слыть и за самое доблестное героическое племя среди прочих арабских племен¹. Зная вообще те средства, которые обыкновенно употреблялись в борьбе мохаммеданских партий, мы не будем удивляться тому обстоятельству, что ансáрская партия старалась подкрепить эти свои стремления и посредством особых объяснений Корана²; и даже больше — кое-кто не побоялся составлять даже поддельные стихи, будто бы из Корана, которые должны были выставить ансáров в благоприятном свете в противоположность корейшитам, даже тем корейшитам, которые сопровождали Пророка при его «хижре» в Медину³.

Параллельно с начатками этого соперничества между ансáрами и корейшитами, основанного на внутренних политических междоусобицах первых времен халифата, стала развиваться и деятельность ученых, занимавшихся систематизированием родословных. Они усердно и последовательно содействовали тому взгляду, чтобы преимущества, которых ансáры вначале добивались только для себя, распространялись вообще на все племена, выводившие свое происхождение из южной Аравии. Однако племена выводили свое происхождение из южной или сверной Аравии далеко не всегда на основании старинных преемственных генеалогических преданий: в первое время при установлении генеалогии того или другого племени решающее значение имели подчас субъективные склонности, иногда даже воля влиятельных людей. С этой точки зрения, как передает Абû-'Обейда, во времена Йезîда I была установлена генеалогия племени Джобâам⁴. Труды генеалогов высту-

¹ Аль-'Иқд, I, с. 45.

² Коранское (9:109) *motahharuna* старались относить к ансáрам; коранский стих 36 в 44-й суре использовали для славы южных арабов (*qawm tobba'*); ср.: цитированную рукопись Петермана, л. 14а.

³ Нёльдеке, *Geschichte des Qorans*, с. 181. Вторая часть 3-й суры, в которой восхвалены ансáры, является более сильной, чем первая, в которой восхвалены моһаджиры.

⁴ Ағани, VIII, с. 182 вн.

пили против такой шаткости и произвола в качестве дисциплинирующего момента: однако и в трудах генеалогов бывала как правда, так и вымысел; на их работу также влияло различие во мнениях; субъективные склонности и предубеждение имели и у них силу. И вот возникло прямо сказочное дело: выработка арабского предания, в которой принимали большое участие такие люди, как 'Абûд б. Шарие (в эпоху Мо'âвии I) и Йезîд б. Раби'а ибн Мофарриг (ум. в 69 году в царствование наследника Мо'âвии). Последнему, поэту, который свою родословную выводит от Хымйара, арабские критики приписывают изобретение легенд и вымыслов про государей-тоббов¹.

Чтобы выяснить, когда именно развилось враждебное сознание разности обеих арабских групп, и таким образом найти *terminus a quo*, нам лучше всего будет установить, когда впервые находим мы выражение такого сознания у поэтов, этих надежнейших толкователей образа мыслей арабского общества. Оказывается, что у аль-Фараздака (ум. 110) обе группы арабов обозначаются (под тем или иным именем) как две противоположные величины; точно так же из того способа, в котором фигурируют у Фараздака те или другие генеалогические термины, видно, что разделение всех арабов на две части предполагается уже как вещь общепризнанная, везде и всем известная². Начатки такого воззрения мы, конечно, должны предположить в еще более раннее время, и тут для нас могут иметь определяющее значение следующие даты. Поэт Абдаллах б. аз-Зобейр (ум. в 60 году), фанатический приверженец омейядов, упрекает модаритов в том, что они спокойно сидели и смотрели, как Мохтар приказывает разорить дом Асмá' б. Хáридже, который бежал от его преследований и которого алиды подозревали, не участвовал ли и он в умерщвлении аль-Хосейна:

¹ Ағани, XVII, с. 52, 12 и д.

² *Qahtân* + Низáр, *Диван*, изд. Буше, с. 28 предпосл.; Хымйар + Низáр, с. 86, 8: мин ыбней Низáрин вал-Йамáнина, 59, 10; Азд + Низáр, 68 посл.

«Если б Асмâ был из Кахтан, то целые толпы, с желтыми щеками, обнажили бы свои бедра»¹.

У умершего в 70 году 'Обейдаллâха б. Кайс-эр-рокейята, сторонника зобейридов, выражение «Модарий» обозначает, по-видимому, уже то, что северный араб сравнительно с арабами другой группы имеет совсем особую генеалогию²; также и у А'ши, родом из южно-арабского племени Хамадân (ум. 85), мы уже чувствуем, как вторгается это сознание своей расовой обособленности³. Выше (см. с. 412) мы слышали голос еще одного тогдашнего поэта, относящийся тоже к этой категории мнений⁴.

Эти следы нам показывают, что вторая половина I века и есть то время, от которого мы можем датировать вторжение северо-арабского и южно-арабского антагонизма в сознание арабского общества.

VI

Этот антагонизм, который все ожесточеннее и ожесточеннее выражался особенно в литературе, не мог не приводить в негодование те богословские круги, которые в самых основах этого антагонизма видели резкое нарушение принципа племенного равенства, установленного исламом. Ведь с течением

¹ Агâни, XIII, с. 37, 22 и д. 31.

² В стихотворении, которое цитируется у Дози в его примечаниях к ибн-Бадруну, см. с. 67, 3 строка вн. К тому же времени принадлежит асадский поэт аль-Хакам б. 'Абдал (процветал в середине I века). У него также ясно выражена противоположность между Qahtân и Ma'аддом, Агâни, II, с. 153, 14.

³ Агâни, V, с. 159. 10; ср. также: 10 сл., 'Аднân и Qahtân.

⁴ Можно также указать на Агâни, XVII, с. 59 вн., 62, 11, где Йезид ибн-Мофарриг (см. выше, с. 433) взывает к qahtânскому самосознанию йеменцев дамасских, чтобы найти помощь против преследований, которым он подвергается со стороны правительства.

времени северные арабы дошли со своей стороны до прямого утверждения¹, что, мол, выше, чем южных арабов, следует ставить даже жидов или клиентов-инородцев. Что этот взгляд не был просто теоретическим утверждением, но применялся и в практической жизни, видно из сообщения, относящегося к середине II века и указывающего, что корейшиты ни за что не хотели признать аздитов (южных арабов), поселившихся в Омане, за арабов². Чтобы искоренить всю эту расовую распрю, еще более разжигаемую теориями генеалогов, система которых развилась опять-таки из зародышей ансârско-корейшитского соперничества, богословы стали приводить изречения Пророка, которые должны были оказывать противодействие генеалогическим теориям. Эти хадисные изречения требовали, чтобы за северными и южными арабами было признано происхождение общее: в Исмаиле, их общем родоначальнике, обе враждующие группы ведь совпадают³. Те генеалоги, которые были проникнуты духом богословским, относились к этому направлению благоприятно, старались обосновать его поглубже, старались придать ему посредством соответствующих построений большую вероятность; они учили, что Qahtân был сын Исмаила⁴ — это, конечно, самый легкий способ распутывать гордиев узел⁵. Середину избрали те теологи, которые, называя, пожалуй, всех арабов «Бану-Исмаил», все-таки исключают некоторые группы, в том числе сакифитов и арабов хадрамавтских⁶. Одной из причин, по которой племя Садыф

¹ Ансâб ал-ашраф, изд. Альвардта, с. 254.

² Агâни, XX, с. 100, 14.

³ Бохâрий, Манâқиб, № 5; ср. также места, приведенные у Робертсона Смита, с. 247.

⁴ См.: Кремер, Ueber die süd-arabische Sage, с. 24.

⁵ В противоположность более древнему преданию, по которому Йа'роб, сын Qahtâna, был первым, говорившим по-арабски, составлялись филологические предания о происхождении южных арабов от Исмаила, чтобы предоставить роль Исмаилу в качестве родоначальника всех арабов. Относящиеся сюда воззрения и предание можно найти у Союты в Мизхаре, т. I, с. 18.

⁶ Ас-Сыддикий, л. 37 (ибн-'Асâкир).

исключено у этих генеалогов, вероятно, является неизгладимое воспоминание о жестокостях Хажжâжа ибн-Юсофа¹. Это соображение служило также поводом к возникновению многих хадисных изречений Мохаммеда и Алиа, посредством которых род тирана, в противность генеалогам правильно выводившим происхождение племени Сақыф от Низâра², получал свою родословную от Абû-Риуâля³ и подвергался унижению⁴. А сам Абû-Риуâль, по словам этих хадисов, вовсе не происходил от Исмаила, праотца арабов, а был потомком безбожных Самудов⁵. Богословы в том же духе распространяли также предание, будто Пророк, умирая, высказал неприязнь против трех следующих племен: Банû-Сақыф, Банû-ханîфе⁶ и Банû-Омеййе. Уже одно упоминание про Банû-Омеййе свидетельствует нам об антиомейядской тенденции этого предания, которое, вероятно, вымышлено в кругах, приверженных аббасидам, чтобы унижить династии их противников. В уста ибн-‘Омара влагает сообщение вот о каком изречении Пророка: «В племени Сақыф появится со временем некий лгун и некий губитель («мобир»)⁷. Предвозвещенный лгун — это Мохтâr б. Абû-

¹ См. мою «Историю арабов», с. 151 и след. [Прим. А. Крымского.]

² Некоторые выводили через Ияда, другие через Модара. См.: Йа‘қубий, I, с. 258, 10; 260, 11; ср. еще генеалогические легенды о Сақыфе у Якута, III, с. 496—499.

³ Мохаммеданское предание об Абу-Риуâле и о его роли в походе абиссинца Абраһи на Каабу находится под влиянием этого противосақыфского направления, и ожило оно в силу ненависти к Хаджджâджу. См.: Нёльдеке, *Geschichte der Persen und Araber*, с. 208, прим.

⁴ Агâни, IV, с. 74—76. В этом месте собран весь материал для изучения данного вопроса.

⁵ Уже и одному современному поэту влагают в уста осмеяние его происхождения. Его называют ‘Иддж мин Өамуд — самудским мужчиной, Агâни, XX, с. 13. Это предубеждение против самудского племени существует еще у бедуинов нашего времени; его называют Йаһуд. См.: Doughty Travels, II, с. 174.

⁶ Осмеяние бану-Ханифов находится, вероятно, в связи с тем, что вождь хâриджитов Нâфи‘ б. аль-Азра‘ принадлежал к ним.

⁷ Ср.: Ансâб аль-ашраф, с. 58, стр. 3 вн., 61, 5. Об обоих ажецах из племени Сақыф говорит аль-А‘шâ в Агâни, V, с. 169, стр. 8 вн.

‘Обейд, а губитель — это аль-Хажжâж ибн-Юсоф¹. Что о племени Сақыф в доаббассидский период мнение арабов было не такое, видно из того, что аль-Фараздак, который совсем не был дружественно настроен к Хажжâжу, считает происхождение от племени Сақыф за нечто славное².



¹ Мюслим, V, с. 224; аль-Багавий, Масâбиһ ас-сонне, II, с. 193; ибн-Бадрун, с. 193.

² Диван, изд. Буше, с. 44, предпосл.

А.Е. Крымского

| | |
|-------------------|----|
| Предисловие | 17 |
|-------------------|----|

Часть первая

| | |
|---|-----------|
| I. Первоначальная религия Аравии | 41 |
|---|-----------|

Неожиданность появления арабов на мировой арене в VII веке. — Непривившееся воззрение Дози на старинную религию арабов и на ислам как на результат многовекового воздействия еврейских переселенцев еще со времен Давида. — Устарелая гипотеза Шпренгера о происхождении языческой арабской религии: Аллâх-Таâля и джинны. — Мекка и Ка'ба; Черный камень. — Отсутствие или недостаточность почтения к языческим богам в VI веке. — Христианство и иудейство. — Религиозное безразличие общей массы арабов и отсутствие потребности переменить веру. — Ханифы.

| | |
|--|-----------|
| II. Мохаммед до бегства (570—622) | 57 |
|--|-----------|

Юность Мохаммеда. — Он женится на Хадидже. — Его темперамент и характер. — Появление в Мохаммеде веры в свое апостольство находится в связи с болезнью, которой он был подвержен. — Его первое видение после 40 лет жизни. — Он выступает как Пророк. — Первые мусульмане и уже более позднее обращение 'Омара. — Народ остается безразличным. — Аристократия

мекканская: Абу-Софян и Валид ибн-Могира. — Покровительство неуверовавшего дяди (Абу-Талиба) спасает Мохаммеда от опасностей, но не от осмеяний, а рабам приходится плохо. — Первое бегство мусульман в Абиссинию. — Мохаммед признает Аллат, Оззу и Манат, но затем, отрекшись от них, попадает в еще худшее положение; второе бегство мусульман в Абиссинию; двухлетний интердикт, наложенный корейшитами на род Хашима. — Смерть Хадиджи и Абу-Талиба, Мохаммеда преследует Абу-Ляхаб. — Мохаммед в Таифе. — Он находит поддержку мединцев, приходивших на пилигримство в Мекку. — Отъезд мусульман в Медину, остающегося Мохаммеда корейшиты хотят убить. — Бегство Мохаммеда в Медину.

| | |
|--|-----------|
| III. Мохаммед после бегства (622—632) | 96 |
|--|-----------|

Постройка мединской мечети; Биляль, первый моэззин. — Мединские враги Мохаммеда: монафыки и евреи. — Перемена кыблы и откровение о священной войне. — Победа при Бадре в январе 624 года. — Умерщвление Асмы и престарелого еврея Абу-Афака; евреи Бану-Кейнока. — Поражение при Оходе в 625 году, изгнание евреев Бану-Надыр. — Жены Мохаммеда, Зейнаб, жена приемного сына Зейда; случай с Аишей, заметка о более поздних увлечениях Мохаммеда. — Неудачный поход мекканцев на Медину в 627 году, или «война за окопами», расправа с евреями-корейзами. — Договор при Ходейбии. — Мохаммед пишет письма к чужим государям. — Паломничество Мохаммеда в Мекку в 629 году. — Поражение при Муте. — Мекканцы нарушают договор, выступление Мохаммеда против Мекки; Аббас и Абу-Софян, обращение последнего; побудительный въезд Мохаммеда в Мекку в 630 году. — Подчинение остальной Аравии; ислам принимают лишь наружно; Мохаммед и таифские послы. — Для привлечения неверующих к

исламу посредством военной добычи Пророк старается снарядить поход в Сирию, тогда как в самой Аравии восстают самозванцы и начинается отпадение. — Болезнь и смерть Мохаммеда в 632 году. *Приложение.* Хронология истории Мохаммеда.

IV. Источники и пособия для изучения истории Мохаммеда 144

Источники для истории Мохаммеда. — Мединец Орва и куфиец Шябий. — Зохрий и другие продолжатели Орвы. — Ибн-Исхак, в редакции ибн-Хишама, и Вакыдий, продолженный ибн-Садом; Табарий. — Позднейшие биографии Пророка. — Сведения европейцев о Мохаммеде в Средние века. — Ганье и начало реабилитации. — Главные европейские труды по истории Мохаммеда. Вейль, Шпренгер, Мьюр и Нёльдеке. — Гримме и другие второстепенные исследователи. — Упорное мнение миссионеров. — Русские сочинения о Мохаммеде в XVIII веке. — Перевод книги Ирвинга и других запоздалых или миссионерских сочинений. — Медленное ознакомление России с исследованиями западных ученых.

V. Коран, сонна (предание) и легенды 164

А) Коран:

1) Литература о Коране.

2) История Корана:

Источники Корана. — Слово «Коран». — Первое соединение разрозненных сур в один свод; нехронологическая хаотичность, которая при этом произошла. — Вторая, так называемая Османова, или каноническая, редакция.

3) Вопрос о подлинности канонического Корана.

4) Хронологическое распределение сур.

5) Эстетическая оценка Корана. — Эпохи в художественном творчестве Мохаммеда.

6) Оценка Корана со стороны формы. — Рифмованная проза. — Влияние формы на содержание.

7) Язык Корана. — Лексическая и грамматическая сторона.

8) Оценка Корана современниками Мохаммеда.

9) Загадочные инициалы некоторых сур.

10) О толкованиях на Коран и пособиях для его понимания:

Спорное понимание многих мест Корана; ибн-Аббас — старейший источник коранского экзегезиса. — Главные мусульманские комментаторы. — Европейские пособия. — Конкорданции. — Специальные словари.

11) Рукописи и издания арабского текста Корана и переводы на другие языки:

Старейшие рукописи I—II веков хижры; мнимый Османов список. — Печатные издания. — Переводы на мусульманские языки. — Старейшие европейские переводы Корана до изобретения книгопечатания. — Первые печатные переводы Корана XVI века и тяготевшая на них папская проклятия; Мараччи. — Переводы на язык испанский, французский, немецкий, английский, голландский и русский.

Б) Сонна:

1) Предварительное замечание.

2) История сонны:

Потребность новообращенных мусульман знать «сонну» (usus) Мохаммеда и иметь соответствующий «хадис» (предание) по этому поводу. — Образование целой школы хранителей преданий в Медине из числа

«сахабов»; антиомейядская тенденция арабских, мединских хранителей хадисов; хранители преданий из мусульман-инородцев и начинающееся привнесение ими в хадисы инородческой тенденции и интересов; иснады как критерий достоверности; иснадные сборники. — Законодательное торжество сонны при Аббасидах; споры приверженцев сонны (школы имама Малика) против «метода аналогии» (школы имама-неараба Абу-Ханифы) дают развитие «хадисоискательству» и составлению систематических сборников хадисов. — «Торная тропа» Малика; шесть сборников IX века: «Сахыхи» Бохария и Мюслима, сборники Абу-Дауда, Тирмизия, Несая и ибн-Мадже. — Более поздние хадисные своды. — Хадисы у шиитов. — Европейская литература по истории сонны.

3) Насколько подлинно мусульманское предание?

В) Религиозные легенды:

Ислам как религия без чудес. — Появление чудесных легенд. — Очищение сердца. — Вознесение на небо, или мырдж.

Часть вторая

I. Исламское вероучение и богопочитание 249

Исламскому вероучению недостает оригинальности; причины этого лежат в стремлении самого Мохаммеда связать свою проповедь с проповедью прежних пророков; только более поздняя имамская разработка, прибегнувшая к сонне, кыясу и иджма, придала исламу более своеобразный оттенок; вопрос об устойчивости или косности ислама. — Представление о Боге; сотворение Им мира; ангелы и злые духи. — Пророки и Мохаммед как «печать пророков»; воззрение на Христа. — Пять главных обязанностей мусульманина:

- а) Тавхид.
- б) Молитва.
- в) Пост в месяце Рамадан; — Разговенье, или Малый Байрам.
- г) Обязательная милостыня, или закят.
- д) Паломничество в Мекку, или хадж; условия, при которых оно не обязательно; сказание о святых местах; откуда мы черпаем сведения про обстановку хаджа?; пилигримское одеяние; многочисленность обрядов хаджа и главнейшие его моменты на горе Арафе (проповедь с заключительным бегом на Моздалифу, в долине Мина (бросание камешков и праздник заклания жертвы, или «Великий Байрам», и в Мекке у Ка'бы (семикратный таваф с лобызанием Черного камня, молитва у «стояния Авраамова», питье воды из Замзама, семикратный бег с холма Сафа на холм Марву; взгляд Дози на происхождение обрядов хаджа у арабов.

Этика ислама; нравственность половая. — Отношение к иноверцам и священная война. — Предписание гигиенического характера: запрещение пить вино; законы о пище; обрезание. — Загробная жизнь, приносящая воздаяние за соблюдение или несоблюдение законов религии; учение о воскресении тел; описание ада; описание рая и хуррий; стена вроде чистилища между раем и адом. — Недостаток оригинальности благоприятствовал легкому распространению ислама среди покоренных народов, в том числе и среди персов, давших ему главную нравственную крепость.

Приложение. Литература мусульманского права.

Связь мохаммеданской юриспруденции с богословием и четыре основы мусульманского права. — Европейские пособия для изучения мусульманского права и его истории. Что имеется на русском языке? — Сочинения

по «фыкху» на арабском языке главных законовцев мусульманских:

- а) толка ханифитов;
- б) толка шафиитов;
- в) маликитов;
- г) ханбалитов;
- д) неопределенных или редких школ.

II. Идеалы староарабские («морувве» — доблесть) и идеалы Мохаммеда («дин» — вера) 296

- I. По арабам юга и северных окраин нельзя судить о религиозном настроении арабов внутренней Аравии. — Обитатели внутренней Аравии погружены в интересы мирские и совершенно равнодушны к религиозным вопросам и богопочитанию. — Даже у Аши и Лябида религия — элемент наносный. — Противоположность южан в этом отношении (развитая религиозная терминология, благодарственные памятники). — Северный араб задумывается только о «манаях» и знает культ предков. — В Ясрибе — влияние южан; но для прочих мест Аравии религиозные идеи Мохаммеда были неприятной и чуждой новинкой.
- II. Уже одна личность Мохаммеда не совпадала с бедуинскими понятиями о хорошем шейхе. — Пророческое достоинство могло бы быть оценено разве как полезное умение предсказывать будущее (вопрос о беременной верблюдице). — Образцовых людей араб склонен искать только в своем племени (Абу-Раби, по Мобарраду). — Исламский оседлый образ жизни невыносим для пастухов-верблюжатников. — Благо и благовествование разумелось бедуинами только в смысле материальном (найти заблудившегося верблюда, жить в

довольстве), а отвлеченное спасение души и отпущение грехов было для них и непонятно, и неинтересно. Недаром в исламе заметна антипатия к кочевым бедуинам.

- III. Исламский идеал доблести («дин») представлялся бедуину глубочайшим падением и полным отрицанием его «моруввы» (стихи жены ибн-Мирдаса, в «Агани»). — Новое учение ополчалось против общепризнанного критерия: ссылок на старину (Коран о прежних пророках) и против прославленных обычаев благородных предков. — Жалоба корейшитов Абу-Талибу. — Языческое стихотворение Каба ибн-Зохейра к своему брату.
- IV. Неуспехи христианства в Аравии показывали еще до времен Мохаммеда несклонность арабов к учению о кротости и прощении. — Староарабская морувве состояла в беззаветной верности своему племени, семейным узам и гостеприимству и в долге кровной мести (ср. мораль египтян, греков); стихи Амра ибн-Кольсума, Зохейра и др. — Исламский «дин» осуждает месть и не считает прощение за трусость и позор.
- V. «Дай наибольшие приятности». — Арабскому духу независимости неприятны были даже те немногочисленные ограничения, которые желал ввести Мохаммед в отношения половые (слова Кирваша Окайльского в V веке хиджры, женатого на двух сестрах). — Постоянное пьянство признавалось и до ислама за дело непохвальное, но вообще вино считалось источником благородства (моаллаки; стихи Хассана ибн-Табита при завоевании Мекки) и Мохаммедово запрещение пить вино прямо шло вразрез с духом нации. — Рассказ, вложенный в уста Хассана об изменившемся действии вина. — Сознательное сопротивление запрету у поэта Абу-Мыхджана; случаи

отпадения от ислама в христианство (по «Агани») из нежелания подчиниться запрету. — Прославление вина в последующей арабской поэзии; Абу-Новас. — Рассказ «Агани» об Амре ибн-Мадикярибе и Ойейне. — Насмешки поэтов над ханжами (винная песнь омейяда Адама).

- VI. Молитва в доисламской арабской религии была мало употребительна, и известны были преимущественно заговоры с хлопаньем в ладони и заклинания (например, по Джахызу). — Мусульманская молитва («салат», христ.) представлялась тягостной (старинный хадис о ее введении во время вознесения Мохаммеда на небо), унижительной (слова сакифитов) и смехотворной (так что для ее совершения приходилось скрываться в ущельях под Меккой). — Дар Мосейлимы тамимийцам; аналогичные черты из быта карматов (ляхса) и еще раньше хариджитов (беседа полководца Обеиды с двумя ратниками о Коране и стихах). — Отвращение у бедуинов к молитве до позднейших времен

III. Арабские племенные отношения и ислам 355

- I. Арабы старой, языческой Аравии делились на племена, которые по группам были связаны между собой действительными или формально заключенными родственными узами и резко отделены от прочих арабских племенных групп. — На племенном принципе были построены все отношения социальные: человек имеет права только в своем племени в силу действительного или придуманного происхождения всех членов племени от общего предка, а чужак — бесправен; на племенном же принципе построены были и все воззрения нравственные: и сам человек, лично для себя, считает должным поступать так, как поступали его славные предки, и притязания его на почет перед

арабами других племен основаны на славе предков: ведь *хасаб* (благородство), так же как и низость и вообще все нравственные и физические качества, передается наследственно («жильно», «через жилы») от предков к потомкам; личная, не унаследованная от предков доблесть даже не так ценилась. — При постоянном арабском враждовании и междоусобиях было в ходу самое заносчивое хвастовство славой своих предков, а со стороны врагов — осмеяние и порицание ее. — Лучшими выразителями междуплеменных отношений и настроений являлись поэты, не только потому, что они умели племенное хвастовство и насмешку над племенем врагов высказывать в удачной, меткой стихотворной форме, но и потому, что поэтический дар (шир «вещевание»), по стариннейшему воззрению арабов, был сродни колдовству, и стих, подобно нашептыванию и заклинанию, мог навлечь таинственный, сверхъестественный вред на поносимое и осмеиваемое поэтом враждебное племя; притом поэт бывал специалистом-знатоком преданий о славном прошлом героев своего племени и о позорном прошлом других, враждебных племен; поэтическое умение входило вообще в полный круг доблестей староарабского рыцаря. — Сатира (*хиджа*) была необходимой составной частью войны: Мюнзир, царь Хирский, даже нанимал себе поэтов; «крылатая» (Хам.), «липнушая» (Зокейр), «жгучая, как клеймо» (Набига), сатира имела решающее значение в общественном мнении языческих арабов и (Моззарид) «не смывалась»; даже после ислама, во времена Омейядов, Джар'ир своим *хиджа* совсем унизил номейритов; замечательно, что подобный результат достигался иногда голой, грубой насмешкой, не имевшей за собой реального, фактического основания: таким было сравнение ослов среди животных с племенем Хабытат среди тамимитов; «Верблюжьи Носы»

были выручены лишь отпорным стихом Хотайи; поклеп на бахилитское скряжничество силен оставался и во времена Харуна ар-Рашида; таков же пасквиль «Ахталя» с провозглашением хамства теймитов. Как хвастливые, вызывающие стихотворения, так и поносительные *һиджа* вошли в плоть и кровь старинных арабов, считались обязательным явлением доблести («моруввы»), и вовсе не подвергаться сатирам являлось для племени в глазах других даже доказательством его незаметности и ничтожества.

- II. Мохаммед, поставленный в необходимость бежать в Медину к чужакам и воевать с их помощью против своего родного племени, совершил, по древнеарабским понятиям, высшую измену и позорнейшую низость, так что для своего оправдания он, естественно, должен был провозгласить от имени Господа отмену племенного принципа и братское равенство всех народностей и племен в исламе; для примерного образца он заставил мекканцев-мохаджиров вступить в побратимство с мединцами-ансарями; племя Бакр, собираясь принять ислам, решило сперва повоевать в последний раз со своими врагами тамимитами, потому что после принятия ислама и тем и другим пришлось бы считать тамимитов за друзей. — Носителей племенного принципа и сеятелей племенной вражды — поэтов (от насмешливости которых к тому же не раз страдал и ислам) Пророк, по преданию, объявил предназначенными для ада, куда их поведет славнейший поэт Имрулькайс; по Бохарию, Пророк сказал: «Лучше источать гной, чем поэзию»; следуя духу учения Пророка, наиболее благочестивые мусульмане, например халиф Омар I и святоша-халиф Омар II, относились к поэзии неблагоприятно: поэт Носайб, не чувствуя сил совсем отказаться от нее, воздерживался от старинного

стихотворства хоть по пятницам; среди благочестивых ходило воззрение, что перед появлением антихриста люди забудут Коран и возвратятся к джахилийской поэзии. Только *зоһийят* признавались у искренних мусульман за дозволенные. — Однако история богатой стихотворцами арабской литературы I—II веков хижры показывает, как мало было арабов, усвоивших пренебрежительное отношение Мохаммеда к староарабскому стихотворству, и об этом же свидетельствует нижеследующая история богословских стремлений первых веков.

- III. Мусульманскому богословию пришлось направить свои усилия главным образом против трех явлений староарабской жизни: мофахары, шиара и тахалюфа.

- 1) Мофахара, или монафара — похвальба молодецкая своим родом-племенем, происходившая рельефнее всего в виде стихотворного единоборства перед началом общего сражения: в разгаре общего сражения тоже каждый выкрикивал врагу свой хвастливый насаб. — И в мирное время монафара практиковалась; характерен монафарный вызов внука Бахдаley в присутствии Мюнзира, царя Хирского, с софистически-логическим доказательством, что семья Бахдаley — во всем мире славнейшая; с нарочитой целью вступить в словесную монафару арабский герой предпринимал отдаленнейшую поездку к какому-нибудь чужеплеменному прославленному герою; предание сообщает, будто тамимиты соглашались принять ислам, если Мохаммед победит их в мофахаре; мофахара одного кинанца против хавaziнов привела к многолетней 1-й Фиджарской войне; стычками кончались и мофахары арабов, возвращавшихся с хаджа, у «скалы взаимного поношения» под Меккой. Впрочем, публичная мофахара могла положить и конец долголетнему

раздору; для этого она совершалась при третейском суде и называлась *рибан* (потому что обе тяжущиеся стороны вносили залог, *рабн*). — Разновидности мофахары (похвальбы) — мюнаджат (т. е. состязание двух соперников в осмеянии личности и племени друг друга), монажяда (т. е. состязание в щедрости) с близким к ней таафор (т. е. состязанием в угощении). — Все виды хвастливого соперничества ислам I века осудил. По преданию богословов, сам Мохаммед дал в этом смысле увещание Аусам и Хазраджам, вспомнившим междоусобную битву при Боасе, а халиф Омар I объявлял разные мотивированные постановления против племенного хвастовства. Тем не менее в арабском обществе мофахара и дальше продолжала жить, и, например, во времена Моавии таитский поэт Хорейс гордо вызывал другие племена на мофахару с собой (см. Хамасу); в «Китаб-аль-Ауан» есть подробное описание монаджата поэта Набига Джадского со многими корейшитами и монафары двух поэтов (Джамилы и Джавваса) на третейском суде евреев Теймы; и сами богословы сочиняли анекдоты, в которых верующий мусульманин посрамлял своей генеалогией заносчивого мофахириста. Так же долго держалась и монажяда с ее разновидностью *таафор*, чему иллюстрацией служит хорошо описанное состязание в угощении верблюжьим мясом, устроенное отцом поэта Фараздака с Соheyмом, тогда как, по преданию набожных мусульман, халиф Алий приравнял таафор к идоложертвенным угощениям.

- 2) Шиар — боевой, лозунговый клич с именем языческого предка племени; слыша свой племенной шиар (или дава) в устах обижаемого, хотя бы и чужака, порядочный араб должен был броситься к

нему на помощь. — Мохаммед, отменяя племенной принцип, запретил и кличи джахилийские; в битве при Бадре мусульманский клич был «Он — один», при Оходе — «Убивай», при взятии Мекки — разные кличи в монотеистическом духе, в бою со лжепророком Мюсейлимой — заглавие одной суры Корана и т. д., а в уста халифа Омара I предание влагает приказ, данный Абу-Мусе, прямо избивать тех бедуинов, которые употребляют племенной клич; впрочем, этот Абу-Муса потерпел поражение именно оттого, что, заслышавши племенной зов Бану-Амиров, подоспел их герой Набига Джадский с дружиной и защитил их от законного правительства. — Племенные шиары, иногда очень непонятные («Гей, кто видал красного верблюда»), мы встречаем у арабов и во II веке хижры и позже.

- 3) Несмотря на арабскую племенную исключительность, общие интересы иногда заставляли отдельного чужака или чужое слабое племя примкнуть к другому племени и заключить с ним клятвенный союз родства (*хылф*, *таһалоф*); иногда такой клятвенно-роднящий союз-таһалоф заключался не просто между двумя племенами, а между двумя большими группами племен, уже соединенных между собой хылфом. — Так как хылф делал чужих родными, а прежних родных — чужими, то присяга заключалась при торжественной обстановке, с устрашающими вероломство клятвенными обрядами (кровь, огонь с солью и пр.); в знак особой прочности заключенного хылфа побратавшиеся племена могли принимать особое, общее имя; старейший известный пример — слияние бродячих, разрозненных племен в Бахрейне под именем Бану-Танух («сыны Тануха»): постепенно затем вымышлялась новая племенная генеалогия с именем придуманного общего предка

всех сплотившихся разнородных племен. — Оборонительный хыльфный союз заключался иногда и между родственными коленами одного и того же племени, если среди родственно-племенных междоусобий интересы этих колен оказывались взаимно близкими и совместно враждебными интересам прочих родственных колен того же племени; такие одноплеменные хыльфные союзники могли тоже принимать вместо прежних отдельных коленных имен новое общее имя: «Суставы», «Полизавшие кровь», «Горелые», «Чесоточная чета» и т. п. — Правда, вероломство и нарушение клятв хыльфа совершалось у арабов частенько, и подлинное родство племен было более крепкой связью, чем заключенное клятвенное; тем не менее хыльф был все же очень существенным фактором в доисламской общественной политической жизни, и нарушать его считалось предосудительным преступлением. Пророк, отрицая кровно-племенную обособленность, отрицал также обособленность хыльфно-племенную и давал разрешение от всех обязанностей, налагаемых тахалюфом.

- IV. От отрицания племенного арабского строя и учения об уравнивании всех арабских племенных генеалогий в братском лоне ислама — лишь один шаг до учения о равенстве всех вообще рас и народностей. Уже и сам Пророк в Коране, 49:13, провозгласил, что вместо различия людей по народам и племенам и истекающего отсюда деления на родовитых и неродовитых Бог признает деление людей лишь на благочестивых и неблагочестивых, причем благочестие и есть благородство, а преданием вложено в прощальную паломническую проповедь Пророка яркое, недвусмысленное заявление, что в исламе араб не имеет никакого преимущества перед неарабом. — Другие хадисы — очевидно, еще более поздние — сообщали,

как Пророк приказал Абу-Зарру считать слугу-инородца, принявшего ислам, за равного господину его, как он грозил адской карой тому, кто будет свысока относиться к персам, и как среди черных эфиопов он видел именно тех семь праведников, ради которых еще держится грешный мир. Гордые арабы не могли примириться с таким учением. Анекдоты про встречу с Мохаммедом тайского витязя ибн-Садуса, про беседу гассанского князя Джабали VI с халифом Омаром I и пр. показывают, что особенно заносчивые аристократы органически не могли примириться со всеуравнивающим исламом и готовы были лучше бежать с родины в Византию. Запрещенные мофахара и монафара продолжали держаться в арабском обществе и после Мохаммеда; даже на священной войне солдаты группировались по племенам, а в новоосновываемых городах, оплотах ислама, каждое арабское племя селилось в отдельном квартале и строило свою особую племенную мечеть, среди споров по-прежнему прибегали к *хиджа*, в которых чернили генеалогию и племенную историю противника (ср. пример из жизни Фараздака); на суде исламский богослов-кадый времен уже аббасидских мог ставить мерилom достоверности показания какого-нибудь свидетеля добрую доисламскую генеалогию племени этого свидетеля; позднее поэт Мотанаббш, странствуя по разным областям, принужден был для безопасности скрывать свою родословную. — Больше же всего продолжающееся господство племенного принципа сказалося после ислама в яростной вражде арабов с северной генеалогией («сынов Маадда», «кайситов») против арабов с южной генеалогией (йеменцев, «сынов Кахтана», «кельбитов»), разбившей весь халифат на две партии и затмившей по своему ожесточению все доисламские племенные распри: Мотанаббий острил, что кайсит (северянин) не может положиться даже на меч свой, сделанный из йеменского булата. Мы и в новейшее

время можем видеть яркое проявление этой фанатической племенной ненависти кайситов и йеменцев — ср. в конце XVII века сообщение Абдальганиа Наболусского о населении южно-сирийской окраины, в XVIII веке — сообщения ас-Сыддыкия, в нашу эпоху — сведения, даваемые Робинсоном, Финном и др. про округи Хеврона, Иерусалима и вообще про Палестину, во II же веке хижры заранее предполагалось (ср. стихи ибн-ан-Наттаха), что всякое, любое горе северо-арабов должно быть обязательной радостью для людей йеменской генеалогии. Между племенами северян и южан немислимы были браки, как нечто позорное (это, пожалуй, не поощрялось и между племенами одной ветви, из боязни *mesalliance*, и когда стихотворцы исламских времен обменивались *хиджами*, то стихотворное поношение направлялось не просто на ближайшую генеалогию племени соперника, а на всю племенную группу (северянскую или южанскую), к которой относилось ее племя; так, мазинец (северо-араб) Хажиб, конца I века, в *хиджа*, составленном на аздийца Табита, ругает не аздийцев, а всех сынов Кахтана (т. е. всех юго-арабов), типичный враг южан — поэт Комейт (ум. 126 = 743 г.), автор «позолоченной» сатиры, которую даже в III веке хижры считал нужным опровергать южанин Дибиль (ум. 246 = 860 г.), вызвавший в свою очередь опровержение со стороны поэтов-северян в Басре: современник Харуна ар-Рашида, знаменитейший поэт Абу-Новас (ум. 195 = 810 г.) стоял за южан против северян; поэтическая борьба на эту тему хорошо отразилась и в поэзии IV века. — Как оружие для борьбы южан и северян применены были и священные хадисы, измышляемые с обеих сторон, больше, однако южанами (именно ансарами); в силу этой племенной борьбы возникали параллельные хадисы-двойники, в которых все слова почти совпадали и только

имя племени, восхваленного Мохаммедом, было в хадисе южан южное, в хадисе северян — северное. — Как средство для борьбы применена была и беллетристика: сочинялись отдельно или вставлялись в чужой текст рассказы и анекдоты северянами про глупость и подлость южан, южанами — про северян; говоря про убийственную тоску Ромео-Маджнуна по его Джульетте-Лейле, северянин сомневался и делал вставку, что это могло бы случиться разве с малодушным йеменцем, в рассказ об укушении Абу-Хыраша змеей, когда он угощал гостей из Йемена, литератор-северянин вставлял рассуждение будто бы халифа Омара I о жадности и гнусности йеменцев и т. п., дворы халифов, по преданию, служили для северо-арабов и юго-арабов ареной поэтических, исторических и филологических публичных состязаний. — Ощутительнее всего племенная юго-арабская и северо-арабская ненависть времен ислама сказывалась в прямой политической государственной борьбе: предоставление какой-нибудь правительственной должности йеменцу, а не северо-арабу или наоборот вызывало ропот в людях обойденной племенной группы и служило источником кровавых, вооруженных государственных междоусобий; созданию хадисов, по которым притязание южан на власть в халифате (а к южанам принадлежали *мединцы-ансары*) обосновывается измышленным завещанием Мохаммеда и т. п., находится в связи, очевидно, с этим положением дел. Вся история арабов омейядского периода заполнена кровавой борьбой южан и северян, а халифы аббасидского периода и сами искусственно разжигали иногда племенную ненависть южан и северян, чтобы ослабить противников с целью «*divide et impera*»; в этом направлении халиф Мансур получил совет от своего хитрого визиря. Очень рельефную картину яростной борьбы северян и южан сумел воспроизвести вечно бессмертный Дози.

V. Ненависть южан и северян возводится арабскими историками в период доисламский — и, пожалуй, такие факты, как, например, доисламская похвальба киндийца Имруль-кайса своим йеменским происхождением или, наоборот, презрение зобьянца-Набиги к людям йеменского происхождения; существование разных доисламских *hidja* с сознательным генеалогическим противопоставлением сынов Маадда, положим, таитам и киндийцам, и т. п. данные показывают, что племенной антагонизм между арабами происхождения северного и арабами происхождения южного черта еще доисламская, констатируемая подлинными доисламскими стихотворениями (есть ведь, кроме того, в этом духе много стихотворений поддельных, лишь мнимодоисламских). — Но известный племенной антагонизм не есть еще та ненависть, которую мы видим между северянами и южанами после ислама, северянин доисламский чувствовал действительную расовую вражду только к тем южанам, которые и географически жили в самом деле на юге Аравии, т. е. к сабенцам и хымырцам в Йемене, а к тем южанам, которые жили в Аравии центральной и северной, тамошние доисламские северяне чувствовали вражду ничуть не большую, чем к сверянам же не своего племени, и в истории доисламских междоусобий мы нередко видим такие явления, как, например, хыльфный союз северяно-шейбанов с южанами-таитами и совместную их борьбу против северян-абсов. — Если же в исламский период обыкновенное нерасположение северян и южан приняло характер обостренной, жгучей ненависти, то в этом [по мнению Гольдциэра] больше всего виновато стремление омейядской старинной, родовой аристократии освободиться от политического преобладания нововозникшей аристократии религиозной — мединцев-ансаров, не желавших уступить и претендовавших на политическую власть в халифате в силу своих заслуг перед исламом: эта-то яростная политическая борьба за

власть в халифате, происшедшая между равнодушными к исламу омейядами-корейшитами (а они были северяне) и искренними мусульманами ансарами-мединцами (они были южане), придала прежнему слабому взаимному нерасположению южан и северян характер ожесточеннейшей племенной ненависти, подтверждение своей догадке Гольдциэр видит и в таких фактах, как, например, тот, что генеалогическим поэтом-восхвалителем южан явился специально-ансарский поэт Хассан ибн-Табит или что в стихотворениях I века хижры слово «ансар» сделалось генеалогическим, родовым термином, почти синонимом слова «йеменец» и антитезой термина «потомок Маадда, Модара или Низара» (это имена северо-арабских предков) и что многие ансары всякую насмешку или похвалу по адресу йеменцев отождествляли с насмешкой или похвалой по адресу ансаров: ансарские хадисы старались даже Пророка приобщить к южной генеалогии — по крайней мере, со стороны его бабушки. — Правда, главным основанием ансаров для притязаний на первенствующую власть в халифате оставалась все же ссылка на то, что, тогда как Пророк был отринут кровносоплеменными ему мекканскими северянами-корейшитами и затем его учение было оспариваемо самозванцами-лжепророками из других северо-арабских племен, они — мединцы были для Пророка верными «ансарами», т. е. «помощниками» (понимая важность этой ссылки, омейяды рады были бы прямо отнять у них это наименование); однако параллельно с благочестивой ссылкой на историю ислама ансары позволяли себе становиться также на племенную арабскую точку зрения и заявляли, что преимущественно йеменской расе, а не мааддовой (северо-арабской) свойственны лучшие доблестные качества и что это будто бы утверждал сам Пророк. Сюда примкнула начавшаяся работа ученых-генеалогов первых веков халифата, устанавливавших и систематизировавших родословные

таблицы арабских племен; установление определенных, письменных генеалогий с возведением каждого племени к предку, или южному, или северному, содействовало проведению того взгляда, что право на преимущества, которых ансары, родом южане, добивались сперва только для себя за свое «ансарство» (защиту) Пророка, должно быть распространяемо на все племена с родословной южно-арабской, при этом генеалогическое отнесение арабских племен к южанам или северянам, произведенное генеалогами часто со значительной долей субъективности и произвола, просто согласно тому, к омейядам или к ансарам чувствовали политическую приверженность арабы данного племени, окончательно придало религиозно-политической борьбе ансаров с омейядами внешнюю оболочку племенной борьбы между расой южан и расой северян. — Судя по стихотворениям Фараздака или более ранних поэтов I века хижры, прежний слабый племенной партикуляризм южан и северян был раздут в эту глубокую расовую ненависть, разбившую весь халифат на две ожесточенные партии около второй половины I века хижры, т. е. приблизительно во времена халифа Моавии*.

VI. Таким образом, борьба истинных мусульман-ансаров с антиисламскими реакционерами омейядами-корейшитами привела вместо уничтожения племенного принципа в лоне всеисламского братства к сильнейшему оживлению именно племенного принципа; генеалогии же, работая под влиянием этой борьбы, еще более содействовали развитию той национальной исключительности, которую Пророк желал устранить, дошло до того, что, например, в середине II века

* Считаю долгом отметить (как это я сделал и в «Истории арабов», см. предисл., с. 20), что все это построение и рассуждения Гольдциера я не считаю убедительными и остаюсь при старом арабском мнении, что расовая ненависть, а не просто антагонизм южан и северян восходит в период еще доисламский.

корейшиты отказывались считать аздийцев в Омане за арабов. — Богословские круги, проникнутые истинным исламским духом, думая положить этому антиисламскому направлению конец, должны были прибегнуть опять к племенному принципу: они создавали новые хадисы, в которых предок южан Кахтан (Йоктан) объявлялся из уст Пророка сыном Исмаила, первого родоначальника всех северных арабов, так что по этой примирительной хадисной генеалогии арабы все делались одноплеменными потомками Исмаила, за исключением разве хадрамавтян или сакыфян, из среды которых вышел известный враг святых мест Хажжаж: они набожными генеалогами провозглашались за потомство безбожных самудян-неаравов.



В канун Великого Светлого Праздника Пасхи три православных христианина решили выступить с кратким эпилогом, узнав о беспрецедентной публикации этого раритета. Это блестящий советский разведчик и организатор науки; молодой философ и предприниматель; крупный российский ученый-ориенталист.

* * *

Ислам в мире и в России играл и играет гораздо более значительную роль, чем это нередко официально признавалось некоторыми недалёковидными политиками. Он формирует религиозную ситуацию в разных регионах планеты, оказывает влияние на этнокультурные и этносоциальные процессы, стимулирует во многом экономическое и политическое развитие и международные связи многих стран, включая Россию. В начале XXI века мир ислама охватывает более 1 млрд. человек. В сорока странах мира, в том числе непосредственно граничащих с Россией или близко к ней расположенных, мусульмане составляют подавляющее большинство населения; еще в тридцати, включая саму Россию, — значительную его часть. Мусульман в России насчитывается до 20 млн. человек из 145 млн. населения.

История полна неудавшихся попыток политизации ислама или исламизации политики. Эти и им подобные попытки обречены на провал. Модернизация исламской мысли на протя-

жении XIX и XX веков содействовала не милитаризации, а открытию многогранности исламских учений. Ислам был со времен Мухаммеда и является религией интеграции, а не обособления и изоляции. Уважение других культур и верований, традиций и выбора является неотъемлемой частью концепции ислама. Эта идея неоднократно повторена в Священном Коране.

И именно эта ключевая мысль открывает пути к диалогу с другими культурами и отрицает концепции столкновения цивилизаций. Ислам всегда призывал к диалогу культур, что является особенностью исторического наследия ислама и исламского знания в наши дни.

Мир и веротерпимость, развитие культур и созидание — вот лейтмотив дня сегодняшнего.

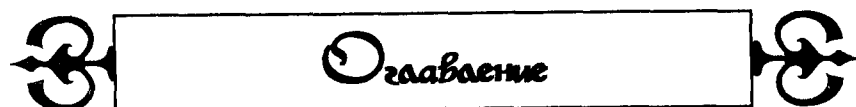
Генеральный
секретарь Российской
комиссии по
военной истории,
член-корреспондент
Международной
Академии наук о
природе и обществе
И. А. Амосов

Доктор философии
Европейского
Университета
И. Ф. Воробей

Академик-секретарь
секции
цивилизационных и
социокультурных
проблем Российской
Академии
естественных наук,
главный научный
сотрудник Института
востоковедения
Российской
Академии наук
В. И. Шеремет



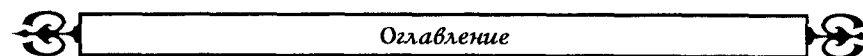
апрель 2003 г.



| | |
|-------------------|----|
| Пролог | 5 |
| Предисловие | 17 |

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

| | |
|---|-----|
| Глава первая. Первоначальная религия Аравии | 41 |
| Глава вторая. Мохаммед до бегства | 57 |
| Глава третья. Мохаммед после бегства | 96 |
| Хронология | 142 |
| Вместо главы четвертой. Источники и
пособия для изучения истории Мохаммеда | 144 |
| Глава пятая. Коран, сонна (предание) и легенды | 164 |
| А) КОРАН | 164 |
| I. Литература о Коране | 164 |
| II. История Корана | 168 |
| III. Вопрос о подлинности Корана | 174 |
| IV. Хронологическое распределение сур | 175 |
| V. Эстетическая оценка Корана. — Эпохи в
художественном творчестве Мохаммеда | 180 |
| VI. Оценка Корана со стороны формы. — Рифмованная
проза. — Влияние формы на содержание | 185 |
| VII. Язык Корана. — Лексическая и грамматическая
сторона | 188 |
| VIII. Оценка Корана современниками Мохаммеда | 191 |
| IX. Загадочные инициалы некоторых сур | 192 |
| X. О толкованиях на Коране и пособиях для его
понимания | 193 |
| Конкорданции | 198 |
| Специальные словари | 199 |
| XI. Рукописи и издания арабского текста Корана и
переводы на другие языки | 200 |



| | |
|--|-----|
| Б) СОННА (предание) | 220 |
| I. История сонны | 221 |
| II. Насколько подлинно мусульманское предание? | 238 |
| В) РЕЛИГИОЗНЫЕ ЛЕГЕНДЫ | 241 |

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

| | |
|--|-----|
| Глава первая. Исламское вероучение и богопочитание | 249 |
| О пособиях для изучения мусульманского права | 280 |
| Глава вторая. Идеалы староарабские (морувве» — доблесть)
и идеалы Мохаммеда (дин» — вера) | 296 |
| I | 298 |
| II | 303 |
| III | 309 |
| IV | 314 |
| V | 324 |
| Глава третья. Арабские племенные отношения и ислам | 355 |
| I | 355 |
| II | 369 |
| III | 373 |
| 1 | 374 |
| 2 | 383 |
| 3 | 386 |
| IV | 394 |
| V | 421 |
| VI | 434 |
| Содержание книги | 438 |
| Вместо эпилога | 438 |



Научное издание

Крымский Агафангел Ефимович

ИСТОРИЯ МУСУЛЬМАНСТВА

Художественное оформление А. Ю. Никулин

Редактор Г. Э. Кучков

Компьютерная верстка А. В. Персиянов

Корректор Г. В. Лаврик

Подписано в печать 14.04.03, формат 60×90/16

Печать офсетная. Гарнитура «Лазурская».

Усл. печ. л. 29. Тираж 5000 экз. Заказ 9851

Издательская лицензия ИД 03993 от 12.02.2001 г.

*Издательство «Кучково поле». Москва, ул. Профсоюзная, 123, оф. 101,
тел./факс 339-52-22. E-mail: kushkovorole@mail.ru*

*Отпечатано в полном соответствии
с качеством представленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93*