АКАДЕМИК

В. В. БАРТОЛЬД

СОЧИНЕНИЯ

VI

Академик

В. В. БАРТОЛЬД

СОЧИНЕНИЯ

ТОМ
VI

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва · 1966

Академик

В. В. БАРТОЛЬД

VI

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ИСЛАМА И АРАБСКОГО ХАЛИФАТА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва · 1966

Сканирование и обработка
Bewerr

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. М. Беленицкий, А. Н. Болдырев, Ю. Э. Брегель, И. Н. Винников, Б. Г. Гафуров (председатель), *А. Н. Кононов* (зам. председателя), *М. Е. Массон, И. П. Петрушевский, А. С. Тверитинова, И. И. Умняков*

VI том подготовил к изданию

А. Б. Халидов

Ответственный редактор

И. Н. Винников

Редакторы издательства

Ч. Г. Михайлова и *Л. И. Надирадзе*

Василий Владимирович Бартольд

СОЧИНЕНИЯ

том VI

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ИСЛАМА И АРАБСКОГО ХАЛИФАТА

Утверждено к печати
Ученым советом Института народов Азии Академии наук СССР

*

Художник *Б. В. Шварц.* Художественный редактор *И. Р. Бескин*
Технический редактор *Э. Ш. Язловская.* Корректоры *М. Н. Гарбер* и *Г. В. Стругова*

Сдано в набор 23/V 1966. Подписано к печати 21/XI 1966. Формат 70×108¹/₁₆. Печ. л. 49.
Усл. печ. л. 68,6. Уч.-изд. л. 55,47. Тираж 4700 экз. Изд. № 1574. А-01602.
Зак. № 980. Цена 3 р. 67 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
1-я типография издательства «Наука». Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

1-6-3

Подписное

ПРЕДИСЛОВИЕ

В VI томе «Сочинений» собраны наиболее значительные работы В. В. Бартольда по истории ислама и Арабского халифата. Исламоведением и средневековой историей народов Ближнего Востока он интересовался постоянно и глубоко. Владея всем обширным кругом письменных арабских и персидских источников, опираясь на данные вспомогательных исторических дисциплин (нумизматики, эпиграфики и т. п.), а также привлекая греческие, сирийские, армянские и средневековые европейские источники, В. В. Бартольд написал ряд оригинальных трудов, которые в своих главных частях не устарели по сей день.

Следует напомнить, что начиная с 20-х годов стали появляться работы по исламу, для которых были характерны наивные попытки решить проблемы возникновения и развития идеологии ислама без учета всей совокупности относящихся сюда источников, путем механического использования готовых выводов марксистской науки, полученных в иное время и на ином материале. То была болезнь роста, полностью еще не преодоленная. Теперь все более ощущается необходимость научной разработки проблем исламоведения во всеоружии знания первоисточников, критического освоения достижений как нашей, так и мировой науки и творческого применения марксистской методологии. Советское исламоведение развивается именно в этом направлении. Работы крупнейшего русского исламоведа В. В. Бартольда приобретают в этой связи первостепенное значение.

В соответствии со структурой томов, предусмотренной для настоящего издания «Сочинений» В. В. Бартольда, том VI открывается четырьмя большими работами: сначала идет написанная в 1912 г. монография «Халиф и султан». Далее следуют два научно-популярных очерка — «Ислам» и «Культура мусульманства» — и вводный курс в изучение истории мусульманских стран и народов — «Мусульманский мир»; все три были опубликованы в 1918—1922 гг. отдельными книжками.

В «Исламе» В. В. Бартольд рисует широкую картину исторической обстановки, которая способствовала зарождению и успехам новой религии, характеризует эволюцию мусульманского учения в основных чертах, какие оно получило в процессе приспособления к различным историческим обстоятельствам под влиянием главным образом политических и культурных факторов. Изложение охватывает все 13 веков истории

ислама на всем географическом пространстве его распространения. Основные достоинства очерка «Ислам» И. Ю. Крачковский справедливо видел в сочетании точной формулировки выводов современной науки с результатами собственных изысканий автора, в новизне научного построения, в умении иллюстрировать академичное изложение яркими конкретными фактами из источников и параллелями из духовной жизни Европы. Однако в сжатом очерке не получила достаточного освещения сама религия ислама, ее догмы и обряды, толки и секты.

Очерк «Культура мусульманства» показывает синкретический характер мусульманской культуры, ее истоки и основные элементы, оригинальные и заимствованные черты, ее взлеты и падения, и завершается рассмотрением проблемы «ислам и современная культура». И. Ю. Крачковский писал об этом очерке, что он «вообще впервые ставит вопрос на надежную почву. Сделать это мог специалист, одинаково хорошо знакомый со всеми периодами жизни мусульманского мира — и арабским, и персидским, и монголо-турецким, одинаково близко присмотревшийся к прошлой жизни и мусульманского, и христианского Востока в их взаимоотношениях, глубоко знающий и европейский и азиатский мир. Такого специалиста на Западе не было... впервые В. В. Бартольдом выясняется полная преемственность в развитии этой культуры и непрерывность ее развития во все периоды» [1]. «Культура мусульманства» В. В. Бартольда была переведена на татарский, узбекский, английский, турецкий и арабский языки [2].

В третьей работе ставится вопрос об истории мусульманского мира как части всемирной истории и снова затрагиваются некоторые общие проблемы, уже рассмотренные в «Исламе» и «Культуре мусульманства». За обзором этнического состава мусульманского мира следует характеристика главных арабских источников и востоковедной литературы по истории ислама и его культуры.

Эти три работы перекликаются друг с другом и друг друга дополняют. Каждая из них в своей области подводит итог многолетним изысканиям и раздумиям над историей мусульманских народов. Отвечая на вопрос, в какой мере указанные работы можно считать популярными, И. Ю. Крачковский пишет в той же статье: «редко популярный очерк может вызвать столько мыслей и так настойчиво заставляет передумать о многом, что казалось решенным... Это труд... с продуманным построением, строго отделанный в деталях, одинаково авторитетный во всех частях и открывающий новые горизонты во всех затрагиваемых вопросах» [3].

Со времени опубликования названных работ прошло более сорока лет, и в каких-то частях они успели устареть. Все они построены на ши-

[1] Крачковский, *В. В. Бартольд в истории исламоведения*, стр. 356.
[2] О переводах см. Библиографическую справку.
[3] Крачковский, *В. В. Бартольд в истории исламоведения*, стр. 357.

роких исторических обобщениях и затрагивают животрепещущие вопросы, широко обсуждаемые по сей день в ученых и общественных кругах; потому в них наиболее выпукло выступают как сильные, так и слабые стороны таланта В. В. Бартольда как историка и мыслителя. И в «Культуре мусульманства», и в двух других работах можно обнаружить отдельные недостатки, отмечавшиеся в предисловиях к предыдущим томам, как то: преувеличение фактора культурных влияний, роли монгольского завоевания, недостаточно четкое употребление тех или иных терминов[4] и т. д. Однако надо признать, что все три очерка сохраняют свое значение по сей день, так как они суммируют состояние науки к исходу второго десятилетия XX в. и в то же время служат отправной точкой для дальнейших исследований.

Сказанное здесь целиком относится также к редакционным предисловиям В. В. Бартольда к журналам «Мир ислама» и «Мусульманский мир» и к рецензии на I том «Христианского Востока». В этих статьях рассматриваются аналогичные вопросы истории мусульманских стран и народов и излагаются задачи исламоведческих журналов.

Первая исламоведческая статья В. В. Бартольда — «Современный ислам и его задачи»[5] — представляет теперь только исторический интерес и в том не включена; она свидетельствует о том, что стимулом к исламоведческим штудиям для В. В. Бартольда послужили современные ему события и стремление понять сложившееся положение и предсказать будущие судьбы мусульманских народов.

Новым словом в науке явился труд В. В. Бартольда «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве». Первоначально это была речь, произнесенная при вступлении в профессорскую должность в Петербургском университете, затем она была дважды напечатана в виде статьи. Этот труд содержит, по словам автора, «краткий обзор истории развития государственной жизни и отношения светской власти к религии на мусульманском Востоке», которого «будет достаточно для опровержения ходячего представления о застое, как характерном признаке Востока, и о теократии, как единственной форме правления, возможной в мусульманских странах».

Дальнейшая разработка этой темы, впервые затронутой еще в «Туркестане», вылилась в монографию «Халиф и султан» — одно из самых блестящих исследований В. В. Бартольда с четко очерченной задачей, с убедительными выводами, сформулированными в 14 тезисах. Работа была переведена почти целиком на немецкий язык К. Беккером, ее основные положения были безоговорочно приняты, только частные вопросы еще долго дискутировались в науке[6]. Ею было стимулировано

[4] См., напр., прим. 1, 2 и 4 к стр. 208, 215 и 222.

[5] Напечатана в газ. «Окраина» (№ 30 и 32 за 1894 г.), выходившей сначала в Самарканде, позднее — в Ташкенте.

[6] Указания на литературу см. у R. Hartmann, *Zur Vorgeschichte*.

также исследование ряда источников эпохи турецких завоеваний[7]. И когда Э. Розенталь[8] в числе авторов эпохальных исследований в области истории политической мысли в исламе называет В. В. Бартольда, он несомненно имеет в виду его «Халиф и султан». Сам автор неоднократно возвращается впоследствии, в работах «Турция, ислам и христианство», «Панисламизм», «Ислам», «Культура мусульманства» и др., к вопросу о теории и практике политической власти в мусульманских государствах, но в этих работах только варьируются формулировки, без привлечения новых материалов.

«Карл Великий и Харун ар-Рашид» относится к другой линии научных интересов В. В. Бартольда: вопросам взаимоотношений Востока и Запада, мусульманского и христианского мира, халифата и Византии, халифата и европейских государств[9]. В названной работе В. В. Бартольд вмешался в давний спор медиевистов западников и ориенталистов о существовании дипломатических связей между франкским государством и Багдадским халифатом во времена Карла Великого и Харуна ар-Рашида и немного раньше — в правление Пипина Короткого и ал-Мансура. Опираясь на великолепное знание политической истории халифата и арабских источников, привлекая памятники материальной культуры и показания франкских летописей, В. В. Бартольд пришел к резко отрицательному выводу в вопросе об обмене посольствами между Карлом и Харуном. В следующем (1913) году известный византинист и арабист А. А. Васильев выступил с обоснованием противоположной точки зрения в статье под таким же заглавием. В 1915 г. В. В. Бартольд опубликовал обстоятельную статью «К вопросу о франко-мусульманских отношениях». К этому его побудило то обстоятельство, что французский историк церкви Л. Брейе высказал мнение, будто после статьи А. А. Васильева «подлинность акта, предоставившего франкскому королю право протектората в Палестине, должна считаться окончательно доказанной». Снова В. В. Бартольд шаг за шагом проследил аргументацию А. А. Васильева и сторонников его точки зрения и сделал ряд важных исторических и методологических выводов, направленных против теории европоцентризма: «По сравнению с средневековым Востоком, христианским и мусульманским, Западная Европа того времени была такой же отсталой страной, как теперь Восток по сравнению с Западной Европой» и «В области истории Востока проведение принципов исторической методологии несколько затрудняется еще не вполне устраненным предрассудком, по которому Европа во все времена имела для мировой политики и культуры

[7] В частности, издание хроники Ибн Тулуна («дамаскинского анонима» В. В. Бартольда).

[8] *Political thought*, p. 9.

[9] Как заметил сам В. В. Бартольд, «соединение интереса к исламу с интересом к христианскому Востоку принадлежит к числу наиболее прочных и наиболее ярко выраженных традиций русского арабизма» («Мир ислама», т. I, стр. 412, прим.).

такое же значение, как теперь. Только этим предрассудком объясняются попытки французских ученых и, по их примеру, А. А. Васильева (стр. 114) „провести аналогию" между мнимыми уступками халифа Карлу и „теми капитуляциями, которые Франция заключала с Оттоманской империей в XVI и XVII веках"». Не выходя за рамки строгой академической аргументации, В. В. Бартольд показывает всю беспочвенность попыток подвести историческую базу под колониальную политику французского империализма на Ближнем Востоке. Если мы вспомним, что дискуссия велась накануне и во время первой мировой войны, то политическая острота проблемы станет очевидной.

Надо признать, однако, что, несмотря на объективность и убедительность аргументации В. В. Бартольда, его точка зрения не получила общего признания, а предрассудки, лежавшие в основе тех мнений, которые он опровергал, оказались очень устойчивыми. Не только в популярных пособиях по истории подобные мнения бытуют по сей день [10], но и в специальной литературе преобладают взгляды сторонников Рено—Васильева—Брейе. Подводя итог полемики в 1931 г., американец Ф. Баклер [11] пытается примирить обе стороны, признавая, что Карл Великий мог получить протекторат над Палестиной как вассал халифа и что инициатива в политических интересах исходила от халифа, а не наоборот и т. п.[12]. Впрочем, Соваже объявляет всю проблематику малозначительной с точки зрения истории Востока [13].

Любопытный эпизод из истории франко-мусульманских отношений, относящийся к более позднему периоду и засвидетельствованный арабскими источниками, освещен в статье В. В. Бартольда «Посольство из Рима в Багдад в начале X века». Обратившись к этому вопросу вслед за К. А. Иностранцевым, В. В. Бартольд привлекает новые материалы из *Фихриста* и других источников, дополняя картину многими деталями и наблюдениями.

Взаимоотношениям ислама и христианства посвящена и пространная рецензия В. В. Бартольда на «Лекции по истории Византии» А. А. Васильева [14]. Близко к ней по содержанию стоит извлеченная из архива В. В. Бартольда статья «Ислам и мелькиты». Обзор I тома журнала

[10] Как курьез отметим, что в журнале «Наука и жизнь» недавно (№ 2 за 1965 г., стр. 86) мимоходом упоминалось как о несомненном факте, что Карл Великий «установил дружеские связи с багдадским халифом Гарун-аль-Рашидом».

[11] *Harunu'l-Rashid and Charles the Great.*

[12] Однако рецензировавший эту книгу В. Бьеркман (OLZ, Jg. 36, Sp. 693—695) признал аргументацию автора малоубедительной, а выводы В. В. Бартольда — непоколебленными.

[13] Sauvaget — Cahen, *Introduction*, p. 142. Работы на эту тему продолжают выходить. По рецензии Б. Шпулера (DI, Bd 41, S. 269) мне стала известна новая итальянская монография 1963 г.: Musca, *Carlo Magno ed Harun al Rashid.*

[14] В Ленинградском отделении Архива АН СССР (ф. 68, оп. 1, № 118) сохранился также более краткий вариант рецензии. Оба варианта были написаны, по-видимому, еще в 1918 г.

«Христианский Восток» в основном вылился в полемику с Н. Я. Марром по вопросам сравнительной характеристики мусульманского и христианского Востока.

Газетная статья «Панисламизм», в которой показано, как исторически менялось отношение ислама к иноверцам, войне и государству, завершается выводом, развенчивающим панисламистские идеи того времени: «...попытки вызвать к жизни и использовать для определенных целей утопию панисламизма не имеют, конечно, ничего общего ни с исламом, как религией, ни с прошлым мусульманских народов».

В другой статье, написанной во время первой мировой войны и в связи с ней, — «Турция, ислам и христианство» — более подробно рассматриваются складывавшиеся на протяжении веков отношения между мусульманами и христианами — дружеские и враждебные, мирные и военные, в теории и в реальной действительности.

В. В. Бартольда, естественно, привлекали и проблемы зарождения и ранней истории ислама. Объективный и трезвый подход позволил ему по-новому осветить ряд моментов ранней истории ислама, отвергнуть ряд укоренившихся мнений и наметить перспективы будущих исследований. Статья «Коран и море» — единственная работа В. В. Бартольда, специально посвященная анализу текста Корана. В статье «Ориентировка первых мусульманских мечетей» собраны и сопоставлены все скудные сведения о мечетях, построенных при жизни Мухаммеда. Лучшая на русском языке общая характеристика личности основателя ислама дана в работе, печатающейся под названием «О Мухаммеде». Ее дополняет заметка «К вопросу о призвании Мухаммеда», опубликованная по-немецки [15]. Самые значительные исследования В. В. Бартольда по раннему исламу — это «Мусейлима» и «К вопросу о сабиях». В «Мусейлиме» показано, какое мощное пророческое движение противостояло раннему исламу и с какой жестокостью оно было подавлено после смерти Мухаммеда. Монография о сабиях пересматривает выводы классического для своего времени труда Д. А. Хвольсона. Эта малоизвестная работа В. В. Бартольда по сей день является в своих главных чертах последним словом науки. Ее дополняет заметка «Сабии и ханифы», написанная по поводу появления статьи Педерсена о сабиях.

Серия статей посвящена эпохе Омейядов. Первой по времени является обширная статья о халифе Омаре Втором, по манере исполнения близкая к монографиям о Мир Али-Шире и Улугбеке, помещенным во второй части II тома сочинений В. В. Бартольда. На основе тщательного изучения и критического сопоставления показаний ранних и авторитетных источников В. В. Бартольд восстановил подлинный исторический облик этой колоритной личности, столь сильно затушеванный и

[15] В Ленинградском отделении Архива АН СССР (ф. 68, оп. 1, № 121, 136, 119) хранятся еще некоторые другие незавершенные работы В. В. Бартольда, посвященные Мухаммеду.

искаженный поздними наслоениями. Биография Омара II освещена на фоне важнейших событий политической и культурной жизни трех лет его правления и предшествующего периода. Работа до сих пор остается непревзойденной. Название другой статьи — «Христианское происхождение омейядского царевича» — может внушить впечатление, будто в ней выясняется родословная одного из мелких представителей династии. Но по содержанию она аналогична первой работе, хотя и посвящена менее выдающемуся лицу, Аббасу ибн ал-Валиду. Зато последний действовал в чрезвычайно интересную, но темную для историков эпоху, непосредственно предшествовавшую гражданской войне середины VIII в. Буквально по крупицам собирает В. В. Бартольд скудные данные источников и воссоздает биографию Аббаса и главные события, участником которых он был. Здесь мы снова сталкиваемся с фактом, когда работа В. В. Бартольда осталась вне поля зрения специалистов: без ее учета статья об Аббасе ибн ал-Валиде в новом издании «Энциклопедии ислама» получилась малосодержательной. «Эпоха Омейядов по новейшим исследованиям» представляет суммарный обзор столетнего правления династии, сделанный В. В. Бартольдом на основании своей статьи об Омаре II и исследований Вельхаузена, Ламменса, Беккера и Каэтани.

История отдельных сект затрагивается в двух статьях и одной рецензии, которая в сущности представляет самостоятельное исследование. Статья «К истории религиозных движений X века» составляет параллель знаменитым работам Л. Масиньона о Халладже [16]. В ней мы имеем сводку и анализ сохранившихся известий о еретическом учении Ибн Абу-л-Азакира, о подавлении движения и казни главных участников. Небольшая статья о затерявшейся в горных областях Памира и Гиндукуша малочисленной секте мерванитов основана на материале, собранном на месте А. А. Семеновым, и на сведениях нарративных источников; в исламоведческой литературе она остается если не единственной, то главной работой на эту тему. В рецензии на книгу немецкого пастора-миссионера Рэмера о бабизме и бехаизме — религиозных движениях XIX—XX вв. в Иране — В. В. Бартольд подчеркивает выдающееся значение в этой области работ русских ученых В. Р. Розена, А. Г. Туманского и В. А. Жуковского; он показывает также, какую большую роль играли в этих религиозных движениях политические интересы и политические элементы. Важен вывод о том, что «наше представление о бабизме как историческом явлении останется неполным, пока не будет рассмотрен вопрос, насколько успеху движения содействовали условия жизни, особенно экономические, в Персии XIX века».

Несколько особняком стоят: биографический этюд о видном деятеле ислама VIII в. ал-Авза'и, статья «К вопросу о полумесяце как символе

[16] Рукопись доклада (Ленинградское отделение Архива АН СССР, ф. 68, оп. 1, № 114), из которого выросла эта статья, носит название «Ближайший преемник Халладжа».

ислама», где доказывается позднее, османско-турецкое происхождение этого символа, и большая статья «Ученые мусульманского „ренессанса“», которая содержит отзыв и критические замечания об известной книге А. Меца «Die Renaissance», а также любопытные данные об ученых X в. в восточных областях халифата, извлеченные из сочинения Абу-л-Хасана Бейхаки.

Как известно, в рецензиях В. В. Бартольда интересны не только критические замечания и экскурсы в историю науки, но и неизменно присутствующий в них исследовательский момент. Из десятка рецензий, вошедших в VI том, самая ранняя — рецензия на монографию С. Лэн-Пуля о Саладине. К сожалению, высказанное им пожелание о переводе книги на русский язык не было осуществлено, и Саладин для русского читателя остается скорее полулегендарным литературным персонажем, чем историческим деятелем эпохи крестовых походов. Столь же краткая рецензия на лекции Снук-Хургронье об исламе содержит упрек голландскому исламоведу за «не вполне правильное представление о действительном ходе истории».

Подробно разбирая книгу Н. П. Остроумова о доисламской Аравии и четырехтомный труд П. Цветкова об исламе, В. В. Бартольд продолжает традиции своего учителя В. Р. Розена, а именно: он уделяет должное внимание провинциальной ориенталистике, но сурово критикует присущую ей миссионерскую тенденциозность, фактические ошибки, узость исследовательской базы, историческую и филологическую несостоятельность. С горьким чувством пишет он в конце рецензии на труд П. Цветкова: «Что мусульманская культура есть сложное историческое явление; что современную жизнь мусульманского мира нельзя понять без знания его прошлого; что в этой отрасли знания, как во всякой другой, необходимо считаться с достигнутыми наукой результатами, не довольствуясь составлением компиляций по случайным пособиям, — все эти простые истины понятны в России только отдельным специалистам...» В развернутой рецензии на «Палестину» Н. А. Медникова сохраняют значение суждения об арабской и персидской историографии и о методах ее изучения. В отзыве на справочник Цамбаура по династической истории мусульманского мира, которым до сих пор пользуются все востоковеды (в 1955 г. фототипически переиздан), В. В. Бартольд предложил ценные уточнения дат. О других рецензиях достаточно говорилось выше.

Большинство работ, включенных в VI том «Сочинений», печатается по тексту изданий, вышедших при жизни В. В. Бартольда, без изменений и сокращений; исправлены лишь очевидные опечатки и проведена унификация библиографического аппарата и транскрипции [17]. То же относится к четырем работам, которые при жизни автора не были напечатаны: «О Мухаммеде», «Первоначальный ислам и женщина», «Ислам и

[17] См. об этом в предисловии Редакционной коллегии к I тому настоящего издания.

мелькиты», «Ислам на Черном море». Две последние издаются здесь впервые, по рукописи автора, при этом «Ислам на Черном море» — в переводе с немецкого; в рукописи она осталась без названия. Две другие статьи были опубликованы в 1939 г.[18]. Обе они сохранились не в рукописи, а в машинописной копии без следов авторской правки; текст этих статей здесь воспроизводится по указанной машинописи.

Текст VI тома подготовлен к изданию А. Б. Халидовым под редакцией И. Н. Винникова. Статьи «Ал-Авза'и», «К вопросу о призвании Мухаммеда», «Ислам на Черном море», «Бармакиды» и «Ишан» переведены с немецкого Ю. Э. Брегелем. Библиография и указатели составлены А. Б. Халидовым; ему же принадлежат все редакционные примечания, которые заключены в угловые скобки.

Работа по подготовке тома к изданию была значительно облегчена постоянными советами и деятельной поддержкой Ю. Э. Брегеля. Помощь в работе оказали также О. Г. Большаков, П. А. Грязневич, А. И. Михайлова и Л. И. Надирадзе.

А. Халидов

[18] «Историк-марксист», 1939, № 5—6, стр. 229—239.

ХАЛИФ И СУЛТАН

Выяснение политической истории мусульманского мира, может быть, еще в большей степени, чем выяснение истории ислама как религии, затрудняется укоренившимися предрассудками, не только религиозными, но и научными. Несмотря на успехи востоковедения, в науке до настоящего времени сохраняет господство взгляд, выработанный мусульманскими историками аббасидской эпохи, по которому после четырех первых «праведных» (*ар-рāшидӯн*) халифов воцарилась, в лице Омейядов (661—750), чисто светская династия, не пользовавшаяся, за исключением одного только Омара II (717—720), никаким религиозным авторитетом. Согласно этому мнению, представители религии в течение всего периода господства Омейядов находились в оппозиции; истребление Омейядов и воцарение родственников пророка — Аббасидов — рассматривалось как переход власти от нечестивых «царей» к истинным «халифам», т. е. заместителям посланника божьего, хотя уже действия первых Аббасидов скоро показали, что правление этой династии будет столь же далеко от идеала теократического государства, как правление их предшественников.

Учеными давно уже было указано[1], что к установившемуся в мусульманской литературе мнению об эпохе Омейядов необходимо относиться с осторожностью, так как это мнение в том виде, как оно дошло до нас, сложилось не ранее IX в. н. э. под влиянием тенденций аббасидской эпохи. Тенденциозная фальсификация исторического предания — явление, повторявшееся в истории несколько раз; о том, как мало стеснялись в этом отношении Аббасиды, красноречиво свидетельствует сохранившаяся до наших дней надпись на «куполе скалы» в Иерусалиме, построенном при халифе Абд ал-Мелике (685—705); имя строителя заменено именем аббасидского халифа Мамуна (813—833), хотя в то же время по недосмотру сохранен из прежней надписи год постройки — 72 г. х., т. е. 691-92 г. н. э.[2]. Надпись, таким образом, может служить доказательством не только беззастенчивости Аббасидов, но и их неосмотрительности. Даже более искусным и внимательным фальсификаторам исторической традиции никогда не удавалось уничтожить все следы прошлого и заменить все подлинные предания о нем тенденциозно вы-

[1] Напр., А. Кремером в его *Culturgeschichte*, Bd I, S. 141.

[2] Об этом Медников, *Палестина*, т. I, стр. 667 и сл., со ссылкой на de Vogué, *Le temple de Jérusalem*, p. 85, van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie*, pp. 8—11. Арабский текст надписи приведен у Вогюэ.

мышленными или искаженными известиями. Перед беспристрастной европейской наукой была благодарная задача: выделить среди массы исторического материала об омейядской эпохе те известия, на которые, очевидно, не успели наложить свою руку Аббасиды и их сторонники и которые рисуют эту эпоху в несколько ином свете, чем она вообще изображается в мусульманской исторической литературе. На этот путь в последнее время вступили некоторые ученые, как Вельхаузен[3] и Ламменс[4], притом с полным успехом; но все-таки исторической критике в этом отношении еще предстоит обширное поприще.

Еще менее сделано до сих пор исторической критикой для выяснения дальнейшего развития идеи верховной власти в мусульманском мире, когда был восстановлен и получил новый смысл титул домусульманских властителей Персии — *шаханшах* ('царь царей'), когда светская власть перешла от арабских халифов к государям персидского и турецкого происхождения, когда эти чисто светские правители стали называть себя «тенью бога в мирах» и впоследствии присвоили себе также титул «заместителей (халифов) бога на земле», первоначально принадлежавший представителям духовной власти. Около десяти лет тому назад я имел возможность в небольшой статье коснуться некоторых из этих вопросов[5]; постараюсь теперь более подробно обосновать высказанные там положения и внести в них необходимые дополнения и поправки.

1

После смерти Мухаммеда, «печати пророков» (Коран, XXXIII, 40), в его общине уже не могло быть человека, в котором видели бы непосредственного выразителя божьей воли; в этом смысле теократический принцип был похоронен в мусульманском мире еще в 632 г. вместе с Мухаммедом[6]. Если еще при жизни Мухаммеда «вдохновенный пророк уступил место политику и главе воинствующей религиозной общины»[7], то все же применение к Мухаммеду светских титулов *мелика* (царя) или *эмира* (военного предводителя) казалось богохульством[8]; на «заместителя» пророка перешли только обязанности главы общины. но не обязанности вероучителя, в котором после Мухаммеда уже не было нужды. Как глава общины он был не только *эмиром* (военным начальником), но и *имамом* (руководителем богослужения) для своих единоверцев; но никто, обращаясь к *халифу* (заместителю) пророка, не назвал бы

[3] *Das Arabische Reich.*

[4] *Mo'âwia.*

[5] Бартольд, *Теократическая идея*; <см. ниже, стр. 303—319>.

[6] Lammens, *Mo'âwia*, p. 193.

[7] Шмидт, *Очерки истории ислама*, стр. 40.

[8] Ср. рассказанный у Дози (*Essai*, p. 97) анекдот об Абу Суфьяне, отце Му'авии; арабский текст у Табари, I, 1633, $_{13}$.

его *имамом*, редко даже называли его «халифом посланника божьего»; для всех он был прежде всего «эмиром правоверных» [9]. Этот титул употребляли подданные, когда обращались к своему государю или говорили о нем; этот же титул получил известность в иностранных государствах [10].

Не прошло, однако, и четверти века после смерти Мухаммеда, как среди его приверженцев, при третьем его преемнике, раздался призыв к оружию во имя предписаний веры, против главы общины. При несложности учения Мухаммеда и при низкой степени культуры его приверженцев поводом для раздоров не могли быть, как в Византии, споры о догматах веры. Вельхаузену, по-видимому, удалось доказать, что главной причиной первой междоусобной войны в мусульманском мире было столкновение между интересами государства и интересами частных лиц в вопросе об управлении завоеванными землями и распределении добычи. Чем больше расширялись пределы государства, тем более становилось необходимым спасти покоренное население от грабежей завоевателей и сохранить благосостояние завоеванных областей, чтобы они продолжали приносить доход государственной казне. Есть известие, что уже Омар I оказался вынужденным порвать с традициями, установленными Мухаммедом и Абу Бекром, и сознавал это, хотя и выражал надежду впоследствии вернуться к практике своих предшественников [11]. Осман продолжал политику Омара, не обладая его энергией и авторитетом; он справедливо возражал своим противникам, что они при нем предъявляют такие притязания, на которые никогда не решились бы при Омаре [12].

---

[9] Есть известие, что Абу Бекр называл себя только халифом посланника божьего и что титул «эмира правоверных» впервые принял Омар. Считалось, что «халифом посланника божьего» был только первый после Мухаммеда глава общины, второй был уже «халифом халифа» и т. д.; чтобы не было надобности повторять бесконечное число раз слово *халиф*, Омар и придумал более краткий титул (Табари, I, 2748). Если у Табари приводится текст документа времени Абу Бекра (вопрос о подлинности таких документов, конечно, приходится оставить открытым), государь там, действительно, называется только «халифом посланника божьего» (напр., Табари, I, 1881, $_{14}$; 1987,$_{10}$); в документах времени Омара уже употребляется титул «эмир правоверных» (там же, 2662, $_{5}$). Отвлеченного слова от *эмира* образовано не было; говорится только о «халифате» того или другого «эмира правоверных» или о «днях» его, если автор затруднялся признать его халифом. Табари говорит о «халифате» всех «эмиров правоверных» без различия — четырех первых, Омейядов и Аббасидов; шиитский автор Я'куби — о халифате Али и его сына Хасана и о «днях» всех остальных; Мас'уди — о халифате Абу Бекра, Омара, Османа, Али, Хасана, Омара II и Аббасидов и о «днях» Омейядов (кроме Омара II). <На полях экз. В. В. Бартольда в этом месте приписка: «у Бируни (<*Āṯār*>, рук. Аз. муз. *505) халифы, цари из Омейядов и имамы из Аббасидов (лл. 48б—50б)».>

[10] У Феофана (византийского историка IX в.) ἀμηρᾶς, в греческом переводе ἀρχηγός и στρατηγός; от этого слова даже был образован часто встречающийся у того же историка глагол ἀμηρεύειν ('быть эмиром').

[11] Я'куби, *Ta'pūẋ*, II, 176.

[12] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 28 sq.

Крайне характерно, что во главе убийц третьего халифа находился сын первого, Мухаммед ибн Абу Бекр.

Убиение Османа (656 г.) было причиной образования тех трех религиозно-политических партий, на которые разделяется мусульманский мир до настоящего времени. Как междоусобие было вызвано исключительно политическими, а не религиозными мотивами, так и представителей трех партий первоначально разделял не вопрос о толковании Корана или вообще предписаний веры, но исключительно политический вопрос о том, кого следует признать законными и достойными преемниками пророка. По мнению большинства мусульман, суннитов, собственно «людей *сунны* (прецедентов, установленных Мухаммедом) и *джама'и*» (общины верующих как объединенного одинаковыми взглядами и стремлениями целого), таких «халифов» было четверо: Абу Бекр, Омар, Осман и Али; шииты отвергают трех первых, как узурпаторов, и признают законным «эмиром правоверных» только Али; хариджиты признают только Абу Бекра и Омара; Осман, по их мнению, был законно и справедливо убит, Али также утратил свои права, когда вступил в переговоры с Му'авией и согласился на решение спора третейским судом.

Нет основания сомневаться в том, что взгляды современных шиитов и хариджитов на этот вопрос вполне соответствуют взглядам людей, сражавшихся в VII в. н. э. за Али или против него; но гораздо труднее допустить, что уже в I в. х. существовало учение о четырех праведных халифах. Каково бы ни было отношение Али к заговору против Османа, он принял власть из рук убийц и главного из них, Мухаммеда ибн Абу Бекра, назначил наместником самой доходной провинции, Египта. Для мусульманина VII в. было бы столь же трудно быть приверженцем в одно и то же время Османа и Али, как для серба наших дней быть приверженцем в одно и то же время Обреновичей и Карагеоргиевичей. Те, для кого Осман был достойным преемником пророка, павшим от руки злодеев, не могли быть сторонниками Али. Мстителями за Османа, до Му'авии и независимо от него, объявили себя вдова Мухаммеда, Аиша, и два главных сподвижника пророка, Тальха и Зубейр. Сочувствие всех тех, кто не одобрял убиения Османа, конечно, было на их стороне и потом на стороне Му'авии, и только в Му'авии и представителях его династии, а не в Али могли видеть достойных преемников трех первых, «праведных» халифов.

Есть известие, что Омар II, которого предание называет единственным благочестивым халифом из династии Омейядов, между прочим запретил проклинать Али во время пятничного богослужения в мечетях. От смерти Али (661 г.) до воцарения Омара II (717 г.) прошло больше полвека; следовательно, в течение всего этого времени четвертого халифа проклинали в мечетях, что, конечно, было возможно только в том случае, если большинство населения находило эти проклятия справедливыми. Мало того: известие о проклинании «Абу Тураба» ('Отца праха'),

как называли Али его враги, по-видимому, приходится признать более достоверным, чем известие об отмене этих проклятий при Омаре II, хотя последнее известие тоже встречается в довольно ранних источниках[13]. Табари[14] приводит рассказ о паломничестве халифа Хишама в 725 г., через пять лет после смерти Омара II; по этому рассказу, Хишама встретил на священной земле Са'ид, правнук халифа Османа, и обратился к нему с такой речью: «Эмир правоверных! Бог не переставал оказывать благодеяния людям дома эмира правоверных и мстить за своего обиженного халифа (Османа); и не переставали проклинать в этих благочестивых жилищах Абу Тураба; эмиру правоверных [также] следует проклясть его в этих благочестивых жилищах». Хишам после некоторого колебания ответил: «Мы пришли не для того, чтобы бранить и проклинать кого бы то ни было; мы пришли в качестве паломников». Са'ид был настолько смущен этой отповедью, что после этого до конца пребывания Хишама в святых местах не решался говорить с кем-нибудь при нем и не мог выдержать его взгляда.

Са'ид, конечно, не мог бы обратиться к Хишаму с таким предложением, если бы обычай проклинать Али был отменен Омаром II. Если этот обычай до тех пор так неукоснительно соблюдался в Мекке, то, значит, те же проклятия особенно часто приходилось произносить благочестивому халифу, который при Валиде (705—715) был наместником священных городов и семь лет кряду (706—712) стоял во главе паломников[15]. Если при последних Омейядах государи уже отказались от этих проклятий, не соответствовавших больше общему настроению, то вполне возможно, что в отдаленных провинциях прежний обычай продолжал соблюдаться. Такие народные произведения, как роман об Абу Муслиме[16], исходят из предположения, что память «Абу Тураба» продолжали проклинать в мечетях вплоть до падения династии Омейядов, хотя в то время не все уже помнили, что Абу Тураб и Али — одно и то же лицо.

Вопреки всем попыткам Аббасидов унизить низвергнутую ими династию, мы можем установить, что совсем другую память оставил по себе основатель этой династии, Му'авия. В 212/827 г., т. е. почти через полтора века после смерти Му'авии и через 75 лет с лишним после падения

---

[13] Между прочим, у Я'куби (*Ta'rīḫ*, II, 366). Там же приводится стих поэта Кусайира, прославлявшего халифа за это распоряжение.

[14] Табари, II, 1482 и сл. Замечательно, что Вельхаузен (*Das Arabische Reich*, S. 193) на основании того же текста приходит к обратному выводу. «Auch nach Umars Tode wurde die offizielle Verfluchung Alis nicht wieder eingeführt». <На полях экз. В. В. Бартольда в этом месте приписка: «Ср. еще Кинди (Ибн Хаджар), 528 о Валиде ибн Рифа'а в Египте (наместник 727—735)».>

[15] Я'куби, *Ta'rīḫ*, II, 349. По Табари (II, 1232, $_6$), в 710 г. во главе паломников стоял сам халиф Валид.

[16] По рукописи, о которой см. мою статью *К истории Мерва*, стр. 134 и сл.; <наст. изд., т. IV, стр. 191 и сл.>.

его династии, халиф Мамун хотел ввести обычай проклинать память Муʿавии с кафедр мечетей, но встретил настолько сильный протест, что должен был отказаться от своего намерения[17]. По словам географа Макдиси[18], жители Исфахана еще в его время, т. е. в конце X в., были восторженными поклонниками Муʿавии и называли его «посланником божьим» (*мурсал*) наравне с четырьмя первыми халифами (если так, то поклонение Муʿавии сохранялось еще и тогда, когда прежний взгляд на Али успел изгладиться).

Очевидно, Муʿавия был не единственным из Омейядов, оставившим по себе такую память в народе. Легко представить себе, какое впечатление должно было произвести на современников царствование Абд ал-Мелика (685—705), когда после долгих смут снова было восстановлено единство общины, когда в делопроизводство, вместо греческого и персидского языков, был введен арабский и когда монеты византийского и сасанидского типа с изображением креста и жертвенника огню были заменены монетами с изречениями из Корана: «Мухаммед — посланник божий, которого бог послал с наставлением на истинный путь и с истинной верой, чтобы он возвысил ее над всеми верами, хотя бы были недовольны этим многобожники» (составлено из Корана, IX, 33 и LXI, 9) и «Бог един, бог вечен, он не рождал и не рожден и не было никого ему равного» (Коран, CXII). По всей вероятности, не один Хаджжадж, грозный сподвижник Абд ал-Мелика и Валида, столь ненавистный представителям аббасидской традиции, мог назвать Абд ал-Мелика «четвертым из праведных правителей»[19], т. е. достойным преемником Абу Бекра, Омара и Османа. Блестящее царствование Валида I (705—715), когда арабские воины одновременно одерживали громкие победы на границах Китая, в Индии и Испании[20] и когда в столице (Дамаске) воздвигалась такая великолепная постройка, как мечеть Омейядов также должно было произвести сильное впечатление.

Мы знаем также, что, по крайней мере в Сирии, еще долго после воцарения Аббасидов народ ожидал прибытия «Суфьянида», т. е. потомка Омейядов (от имени Абу Суфьяна, отца Муʿавии), как избавителя и что это ожидание приняло характер мессианизма. Разумеется, аббасидская традиция завладела и этой легендой и обратила «Суфьянида» из ожидае-

[17] Об этом Масʿуди, *Мурӯдж*, VII, 93. Кроме Масʿуди, то же самое говорит (без даты) более ранний автор — Ахмед ибн Абу Тахир Тайфур (изд. Келлера, 91). 70 лет спустя, в 284/897 г., такой же указ хотел издать халиф Муʿтадид, но по той же причине отказался от этого (Табари, III, 2164 и сл.).

[18] Макдиси, 399.

[19] Яʿкуби, *Таʾрӣх*, II, 339.

[20] Памятником этой эпохи является замок Кусейр-Амра в местности к востоку от Иордана, где стенная живопись изображает омейядского халифа и побежденных врагов ислама — римского кесаря, сасанидского царя Персии, абиссинского негуса и Родрига испанского. Ср. описание этой постройки (с указанием литературы предмета) у Herzfeld, *ʿAmra*, S. 353 sq.

мого мессии в своего рода антихриста, который должен был основать царство зла и безбожия[21]. Но еще в X в. н. э., когда после падения Омейядов прошло почти два века, Мас'уди видел в Сирии приверженцев секты «османитов и суфьянитов», для которых не было других законных преемников первых трех халифов, кроме Омейядов, и которые ожидали прибытия «Суфьянида»; в 936 г. Мас'уди видел в Палестине, в городе Тивериаде, рукопись из 300 листов, написанную одним почерком, под заглавием «Книга доводов в пользу имамства Омейядов», где в таком духе излагалась история мусульманского мира до 310/922 г.[22]. Нет сомнения, что взгляды этой секты «османитов и суфьянитов» были в эпоху Омейядов взглядами людей «*сунны* и *джама'и*».

2

Несмотря на свой военный титул, первые три халифа столь же мало, как Мухаммед, прославили себя военными подвигами. Даже Омар I, так часто обнажавший свой меч в Мекке и Медине, при пророке и после него, во время своего десятилетнего царствования (634—644) ни разу не становился во главе своих войск. И в этом отношении Омейяды являлись продолжателями традиций первых халифов в гораздо большей степени, чем Али, непобедимый воин, тщетно вызывавший на единоборство Му'авию, «лев божий», впоследствии обращенный мусульманской легендой в сказочного богатыря[23]. Дом Омейядов представляет редкий в истории пример династии, создавшей одну из самых обширных в мире империй и не выставившей ни одного государя-полководца. «Эмир правоверных», как и при первых халифах, сравнительно редко покидал свою столицу (как известно, перенесенную Омейядами в Дамаск), за исключением паломничества в Мекку, которое многие из Омейядов успевали совершить в течение своего царствования несколько раз. В преданиях об эпохе Омейядов, как и в патриархальную эпоху, халиф изображается не столько главой военной державы, сколько заботливым хозяином, лично вникающим во все мелочи управления.

Разумеется, характер проявления этой власти должен был постепенно изменяться. «Зеленый дом», построенный в Дамаске Му'авией и

---

[21] Snouck-Hurgronje, *Der Mahdi*, S. 11 (отд. оттиск). <Приписка на полях экз. В. В. Бартольда: «Ср. о роли Суфьянида Ибн ал-Факих, 258. Об ожидании его еще при Мервanидах, Табари, III, 53, $_{14}$».>

[22] Мас'уди, *Танбйх* 335 и сл. Об османитах ср. еще Goldziher, *Muhammedanische Studien*, T. II, S. 119 sq.

[23] Любопытно, что уже шах Аббас Великий обратил внимание на сходство христианских легенд с мусульманскими; Пьетро делла Валле в 1618 г. в личной беседе с шахом должен был опровергать его мнение, что Али, св. Георгий и испанский Сан-Яго — одно и то же лицо (пользуемся французским изданием 1745 г., *Voyages*, t. III, p. 345).

украшенный его преемниками, уже не походил на простое жилище мединских халифов; патриархальная простота царствования Омара I, когда «эмир правоверных» с кнутом за спиной ходил днем по базару, ночью по пустынным улицам Медины и собственноручно расправлялся с виновными[24], должна была уступить место иным порядкам. Предание впоследствии старалось связать эту перемену с определенной личностью; кроме известного рассказа о Му'авии, будто бы называвшем себя «первым царем» (*мелик*)[25] в исламе, есть также известие, что царской пышностью впервые окружил себя Валид I[26], но ясно, что этот процесс должен был совершаться постепенно. Предание даже не дает нам ответа на вопрос, когда и как совершилась наиболее существенная перемена, определившая собой дальнейший ход эволюции: когда представление о «заместителе посланника божьего» как главы общины верующих уступило место представлению о «заместителе бога на земле».

Это новое толкование слова *халиф*, совершенно чуждое первоначальному исламу, постепенно должно было сделать халифа преемником языческих и христианских государей божьею милостью. Когда и при каких условиях совершилась эта перемена, отразилось ли на этом влияние Византии, остается невыясненным; можно только сказать, что титул «халиф бога» вошел в употребление еще при Омейядах. Приводится стих омейядского поэта Фераздака[27], в котором «халифом бога» назван предшественник Омара II, халиф Сулейман (715—717). О халифе Хишаме (724—743) рассказывают анекдот, как один из льстецов обратился к нему с вопросом: «Кто тебе более дорог: твой заместитель или твой посланник?» — и, когда халиф ответил: «Заместитель», вывел отсюда заключение, что халиф у бога стоит выше, чем пророк[28]. Если правильно прочитана надпись на одной из медных монет византийско-арабского типа[29], то приходится признать, что «халифом бога» называл себя уже отец Валида, Сулеймана и Хишама — Абд ал-Мелик, притом еще до произведенной им монетной реформы, т. е. еще в VII в. н. э. Однако характер монетной реформы Абд ал-Мелика, когда на золотых и серебряных монетах стали помещать только изречения религиозного характера, без всяких попыток ставить рядом с именами Аллаха и Му-

---

[24] «Кнут Омара» впоследствии подвергся такой же идеализации, как дубинка Петра Великого, и даже современным немецким ориенталистом было высказано мнение: «Es ist den Muslims nie wieder so gut, so glänzend ergangen wie unter der Peitsche Omar's» (Sachau, *Über den zweiten Chalifen Omar*, S. 299).

[25] Первым царем (πρῶτος βασιλεύς) называет его и византиец Феофан (I, 544).

[26] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 140.

[27] У Маверди, *Адаб*, 7.

[28] Динавери, 346. У Табари (II, 1199) подобный же анекдот рассказан о Валиде. Ср. также рассказ того же историка (I, 2748 и сл.) о протесте Омара I против титула «халиф бога».

[29] Тизенгаузен, *Монеты восточного халифата*, стр. 275 (№ 2681); Lavoix, *Catalogue des monnaies*, I, p. 25 (№ 83).

хаммеда имя халифа, ясно показывает, что правители еще не решались перенести понятие о «халифе бога» из области придворной лести и риторических приветствий в область права [30]. Аббасиды действовали в этом отношении более решительно, и при Мамуне (813—833), впервые после монетной реформы Абд ал-Мелика, государь стал называть себя на монетах «заместителем бога».

Еще важнее по своим последствиям был тот факт, что падение Омейядов (750 г.) навсегда положило конец политическому единству мусульманского мира. Не только Испания, где утвердил свою власть бежавший из Сирии омейядский царевич, но и Марокко с западной частью Алжира остались вне пределов аббасидского халифата. Аббасиды, однако, кроме размеров своего государства, имели перед своими противниками еще то преимущество, что под их властью остались священные города ислама и что под главенством их самих или назначенных ими лиц совершались обряды паломничества. Обаяние Мекки и Медины среди суннитов и шиитов было еще так велико, что правители, не владевшие этими городами, не решались называть себя «эмирами правоверных» и «халифами», хотя и не признавали таковыми Аббасидов. Главу испанских Омейядов называли «сыном (потомком) халифов», главу шиитских Идрисидов в Марокко — «сыном (потомком) посланника божьего». Одни хариджиты не стеснялись такими соображениями, и глава династии Рустемидов, владевших западной частью Алжира, называл себя «халифом» — конечно, только в смысле заместителя пророка как главы общины верующих [31].

В IX в., после Харуна ар-Рашида (786—809), даже та часть мусульманского мира, где «эмирами правоверных» признавались Аббасиды, перестала быть единым государством; в разных областях возникли династии наследственных правителей, только номинально признававших верховную власть «эмира правоверных». Невыгодные последствия политического распадения были настолько очевидны, что естественно должно было возникнуть преувеличенное представление о благоденствии мусульман под властью последних правителей единого аббасидского халифата — Харуна ар-Рашида и его министров Бармакидов. Не только в сказках «1001 ночи», но и в летописях эпоха Харуна ар-Рашида изображается как «лучшее из времен» [32]. Под влиянием такого взгляда находились долгое время и европейские ученые; были даже примеры, что Харуна ар-Рашида называли «самым великодушным и образованным из аббасидских халифов» [33]. Даже теперь, когда личность самого халифа

---

[30] ‹См. авторскую поправку к этому месту в ЗКВ, т. I, стр. 469, прим. 1 (ниже, стр. 582, прим. 28): «выражение خلفاء الله встречается и в официальных документах, напр., в указе Валида II (Табари, II, 1758, 9)».›

[31] Ибн Хордадбех, текст, 87 и сл.

[32] Табари, III, 577 и сл.

[33] Так, у Bertolini, *I Barbari*, p. 282 sq.

развенчана историками-ориенталистами[34], слава его министров и представление о их высоких культурных заслугах остаются непоколебленными. При этом забывают, что халифат до его распадения был еще в достаточной степени варварским государством, что та культурная работа, которой впоследствии прославились Багдад, Исфахан и другие главные города мусульманского мира, при первых Аббасидах едва начиналась. Достаточно отметить некоторые события царствования Харуна ар-Рашида, совершившиеся еще до падения Бармакидов (т. е. до 803 г.), чтобы показать, что арабская держава того времени не только не походила на идеальный халифат, созданный воображением историков, но во многом уступала даже таким государствам, как современные Турция и Персия. В 796 г. Харун ар-Рашид провел 40 дней в Хире (на Евфрате), причем жители соседней Куфы были для него «дурными соседями» и производили на него нападения[35]. В 800 г. приезд халифа в Багдад (столица вообще довольно редко видела Харуна ар-Рашида в своих стенах) был связан с взысканием недоимок по уплате податей, причем недоимщиков (не в отдаленной деревне, а в столице государства во время пребывания в ней государя) били и сажали в тюрьмы[36].

Харун ар-Рашид был последним халифом, лично, во главе своих подданных, совершавшим паломничество в Мекку; таким же образом он лично принимал участие в войне с неверными; во время военных действий против Византии в 806 г. он носил шапку с надписью: «Воитель за веру, паломник»[37] (*гāзӣ, ḥāджж*). Его последнее паломничество относится к 804 г.[38]; после этого до наших дней уже не было случая посещения Мекки каким-нибудь халифом или вообще владетелем большого царства[39]. Впоследствии для мусульманского государя предпринять паломничество в Мекку было равносильно отказу от престола, и в некоторых частях мусульманского мира такой взгляд сохраняется до сих пор[40].

До второй половины IX в. аббасидский халифат, за исключением владения Аглабидов в Тунисе и Алжире, сохранял по крайней мере внешний вид единого государства. «Эмиры» в провинциях, хотя и передавали свою власть по наследству, все же считались по-прежнему представителями «эмира правоверных», произносили по пятницам проповедь (*хутбу*) в мечети[41], причем в этой хутбе, как имя государя, на которого

---

[34] Особенно Кремером, *Culturgeschichte*, Bd II, S. 64 sq.

[35] Табари, III, 646.

[36] Там же, 649.

[37] Там же, II, 709, $_{17}$.

[38] Там же, III, 701; Я'куби, *Та'рӣḫ*, II, 522.

[39] ‹См. авторскую поправку ниже, стр. 38, прим. 95.›

[40] Известно, что в 1868 г. бухарский эмир Музаффар после поражения его войск обратился к К. П. фон Кауфману с просьбой отпустить его в Мекку, желая этим сказать, что отказывается от престола.

[41] Ср. известный рассказ о хутбе Тахира в 822 г.

призывалось благословение божье, упоминалось только имя халифа. Чекан монеты (*сикка*) производился в Мерве и Самарканде по тому же типу, как в Багдаде, обыкновенно без упоминания (за исключением имевших только местное значение медных монет) имени местного владетеля. Право хутбы и сикки, впоследствии считавшееся в мусульманском мире основным внешним признаком независимости государя, принадлежало в то время исключительно халифу. Нет также указаний на то, что единство халифата сколько-нибудь ослабело под влиянием религиозных споров, происходивших на берегах Евфрата и Тигра, от 833 г., когда от имени халифа Мамуна представителям богословской науки было предъявлено требование признать Коран сотворенным[42], до вступления на престол халифа Мутеваккиля (847—861), когда было предписано признать Коран вечным и прекратить все споры об этом догмате[43]. Халиф и до и после этих споров одинаково признавался «обладателем хутбы и сикки», и даже подати, собиравшиеся в провинциях, иногда высылались в столицу[44].

Со второй половины IX в. должность хатиба (проповедника) постепенно отделяется от должности эмира, право хутбы и сикки присваивают себе, рядом с халифами, местные владетели и чеканят на монетах свое имя и имя своего отца под именем халифа. В Египте и Сирии этот шаг сделал в 266/879-80 г. Ахмед ибн Тулун[45], основатель династии Тулунидов, в Восточной Персии около того же времени[46] — Амр ибн Лейс (879—900), второй представитель мятежной династии Саффаридов, еще в 885 г. проклинавшийся по предписанию халифа в мечетях. Когда Амр в 900 г. был побежден Исма'илом, представителем династии Саманидов, победитель объявил себя верным подданным халифа, но после некоторых колебаний, отразившихся на его монетах, удержал нововведение своего предшественника; как при Амре, так и при Саманидах вслед за именем халифа помещались на монетах (и, конечно, упоминались в хутбе) имена местного правителя и его отца.

Около того же времени получило новое значение слово *султан*. Как в Коране, так и вообще в первые века ислама этим словом обозначалось только отвлеченное понятие власти; в этом смысле слово *султан* употребляется и позже[47], но вместе с тем им стали обозначать и единоличного представителя светской власти, в противоположность имаму, пред-

---

[42] Указ приведен у Табари, III, 1112 и сл.

[43] О прекращении споров говорится у Я'куби, *Ta'pūx*, II, 592.

[44] Ср. Ибн Хордадбех, текст, 34.

[45] Ср. статью о нем: Becker, *Aḥmed b. Ṭūlūn*, S. 202—203.

[46] Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 228; <см. наст. изд., т. I, стр. 279>. Высказанные там сомнения в правдивости этого известия, по-видимому, неосновательны; оно вполне подтверждается монетами Амра.

[47] Ср. известную формулу خلد الله ملكه و سلطانه «да сделает бог вечным его царствование и его владычество».

ставителю религиозного авторитета [48]. В этом значении слово *султан*, по-видимому впервые, встречается у Табари в рассказе о событиях 262/875-76 г.[49]; говорится о прибытии «султана» для войны с мятежником Я'кубом ибн Лейсом (братом и предшественником Амра), причем султаном называется здесь не халиф Му'тамид, а его брат Муваффак, фактический правитель государства.

Наконец, в X в. политическое распадение мусульманского мира окончательно становится совершившимся фактом. Представители трех династий (Аббасиды в Багдаде, Фатимиды в Махдии в Северной Африке и потом в Каире, Омейяды в Кордове) в одно и то же время называют себя «эмирами правоверных», причем этот спор уже не имеет только местное значение, как принятие титула халифов хариджитскими предводителями; духовная власть фатимидского халифа одно время признавалась даже в отдаленной Индии, в Мультане [50]. В самом Багдаде халиф с 946 г. лишается светской власти в пользу Буидов, шиитской династии иранского происхождения, вышедшей из Гиляна; представитель этой династии, владевшей западными областями Персии, чеканит монеты на арабском языке с именем аббасидского халифа, но вместе с тем восстановляет на тех же монетах в свою пользу титул домусульманских властителей Персии — шаханшах («царь царей»). Султаном начинают называть каждого светского правителя, независимо от размеров его владений [51], хотя этот обычай еще не переносится на монеты. Фатимиды имели перед Аббасидами то преимущество, что соединяли в себе достоинство султана с достоинством имама; кроме того, со времени паломничества 370/981 г. в Мекке стали поминать в хутбе фатимидского халифа вместо аббасидского [52]; но вообще обладание священными городами уже не имело прежнего значения и ни в глазах суннитов, ни в глазах шиитов не было непременным условием для принятия титула «эмира правоверных».

3

Факт распадения мусульманского мира на несколько государств, независимых друг от друга и даже враждебных друг другу, сравнительно мало отразился на воззрениях мусульманского общества. Как в Западной

---

[48] По-видимому, слово *имам* первоначально также имело отвлеченное значение ('образец, пример для подражания', ср. van Berchem, *Titres califiens d'Occident*, p. 260).

[49] Табари, III, 1894, 11.

[50] Макдиси, 485, 3.

[51] Ср., напр., слова Ибн Хаукаля (143) о пребывании в Мосуле «султана Джезиры» и примеры, приведенные в книге Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 285; ⟨наст. изд., т. I, стр. 333⟩.

[52] Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, IX, 7.

Европе[53] на христианский мир еще долгое время после падения Римской империи смотрели как на одно целое, в котором первое место принадлежит папе, второе — византийскому (впоследствии германскому) императору, третье — королю франков (впоследствии королю французскому), так и в мусульманском мире политическое распадение рассматривалось как случайный факт, не имеющий никакой правовой основы. Пока сохраняло господство религиозное миросозерцание, было возможно проявление инстинктивных национальных симпатий и антипатий, могла быть речь о верности подданных и в особенности воинов своему государю в счастии и несчастии, но не о государственном патриотизме в нашем смысле. По мере развития городской жизни и упадка военного духа, когда военная служба все больше становилась делом содержавшихся государем рабов и наемников, на войну между мусульманскими династиями все больше привыкали смотреть как на частное дело этих династий, нисколько не касавшееся их подданных. Подданные должны были подчиняться всякому, кому бог дарует победу и власть и кто окажется в состоянии обеспечить населению возможность мирной жизни в духе предписаний ислама[54].

Нет указаний на то, чтобы общественное мнение в это время возлагало свои надежды на Аббасидов и ожидало от них, что они сбросят с себя иго шиитских шаханшахов и вновь объединят под своей властью всех истинных мусульман. Взоры верующих, по-видимому, были обращены не на Багдад, а на восточные области Персии, где как Саманиды и после них Газневиды, так и турецкие завоеватели илек-ханы и Сельджукиды, в противоположность захватившим власть в Багдаде Буидам, высоко держали знамя правоверия и создали в исламе идеал союза между государством и церковью[55] под властью светских государей, фактически совершенно независимых, но называющих себя верными подданными халифа, духовного главы всех мусульман. Замечательно, что еще Макдиси, писавший лет за семьдесят до вступления султана Тогрул-бека в Багдад, ссылается в следующих словах на книгу, где было предсказано движение завоевателей с востока[56]:

[53] Как известно, такой взгляд высказывал Алькуин в письме к Карлу Великому; в таких же выражениях писал в XIV в. Рашид ад-дин (очевидно, со слов своего европейского источника) о папе, императоре (آن بروز) и короле Франции (ريدافرنس).

[54] Ср. в моем *Туркестане*, ч. II, стр. 280 и сл., 307 и 405; ‹наст. изд., т. I, стр. 328 и сл., 353 и 441—442›.

[55] Исключая немногих философов, знакомых с античными теориями об идеальном государстве, такой взгляд разделялся и самыми выдающимися представителями мусульманской науки. Величайшему из мусульманских ученых Бируни (в XI в.) союз между государством и религией представлялся «высшей ступенью развития человеческого общества, осуществлением всего, к чему только могут стремиться люди» (Бируни, *Индия*, изд. Захау, 48; пер. Захау, I, 99; ‹ср. пер. Халидова — Завадовского, 123›).

[56] Макдиси, 472. Мы не видим основания считать этот рассказ интерполяцией, несмотря на совпадение (правда, неполное) предсказания с событиями.

«Я читал в одной книге в Фарсе хадис, переданный с иснадом [57], восходящим к пророку: „Я как будто вижу перед собою поступки дейлемитов (народность, из которой вышли Буиды) среди моей общины; они разграбили их (верующих) имущество, привели в запустение мечети, изнасиловали женщин, ослабили ислам, положили конец благоденствию и обратили в бегство войска. Не одолеет их ничто, кроме повеления божьего. Выступит муж из области Хорасан, красивый лицом, витязь, с белыми ланитами, с черным пятном на груди, высокого роста, великого достоинства, философ, ученый, имя которому — пророк [58] (*небий*), из инородцев, которому бог даст победу над Малыми воротами. Он овладеет Хорасаном до Больших ворот [59] и не положит меча до тех пор, пока не останется из них (дейлемитов) ни одного вооруженного". Сказали: „О посланник божий! А что будет после этого?". Он ответил: „Выступит владетель Хорасана к дому божьему, и будут читать хутбу с его именем в мечетях Хорасана, Заура [60], Фарса, Ирака, Мекки и Медины". Сказали: „О посланник божий! А что будет после того?". Он сказал: „Продолжительный период, когда люди будут как львы, не будут возвращать вверенного и не будут остерегаться запрещенного"» [61].

Предсказание отчасти исполнилось в половине XI в. Не философ и не ученый [62], а предводитель кочевого народа двинулся из завоеванного им Хорасана на запад, уничтожил династию Буидов и в 1055 г. вступил в Багдад. Паломничества в Мекку не совершили ни он сам, ни его преемники, но когда с 462/1070 г. в Мекке вновь вместо фатимидского халифа стали поминать аббасидского, в хутбе после халифа Каима называли и султана Алп-Арслана [63].

События XI в. придали светской власти такой блеск, какого она раньше в мусульманском мире не имела. Рядом с халифом, как «имамом», теперь был «султан», власти которого были подчинены все те области (кроме отдаленной Испании), где население признавало аббасидского халифа своим духовным главой. Вследствие этого титул «султана» теперь получил иное значение, чем раньше. Теперь уже не называли султанами, как в X в., всяких мелких владетелей; султаном теперь мог называть себя только глава независимой династии, тогда как его родичи и вассалы носили персидский (*шах*) или арабский (*мелик*) царский титул.

---

[57] О значении слов *хадис* и *иснад* см. Шмидт, *Очерки истории ислама*, стр. 53.

[58] Замечательно, что Тогрул-бек и его преемник Алп-Арслан действительно носили мусульманское имя Мухаммед.

[59] Мы не видим надобности входить в рассмотрение вопроса, о каких именно горных проходах здесь говорится.

[60] Т. е. Багдада (о слове Заура см. Якут, *Му'джам*, II, 954).

[61] Т. е., очевидно, после праведного правителя снова возобновятся беззакония.

[62] Составитель хадиса, по-видимому, возлагал свои надежды на высококультурную династию Саманидов.

[63] Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, X, 41; также Имад ад-дин Исфахани в издании Бундари, изд. Хаутсма, 36, $_{17}$.

Несмотря на свою роль ревностных защитников правоверия, Сельджукиды, в противоположность прежним династиям в областях Восточной Персии, не чуждались и домусульманских титулов. Их султаны называли себя также «шаханшахами»; покорив Малую Азию, до тех пор остававшуюся под властью византийцев, турецкие правители этой области приняли византийский императорский титул и задолго до завоевания Константинополя называли себя «римскими кесарями» [64]. «Заместителем бога» еще оставался лишенный светской власти имам, но султан уже сделался «тенью бога»; самому пророку был приписан хадис: «Султан есть тень бога на земле, и у него ищет убежища всякий обиженный» [65].

Кроме державы Сельджукидов, в XI в., однако, была еще другая страна, где в хутбе и на монетах упоминали об аббасидском халифе, именно государство Алморавидов, династии, возвысившейся в половине XI в. в Африке и около 1090 г. завоевавшей мусульманскую часть Испании. При этой династии в Марокко и Испании впервые стали чеканить монету от имени «имама, раба божьего, эмира правоверных, Аббасида»; сами Алморавиды на этих монетах называли себя, в противоположность «эмиру правоверных», халифу, «эмирами мусульман». Для испанских мусульман отдаленный халиф сделался символом их принадлежности к мусульманскому миру и был для них тем же, чем был римский папа для их врагов. Эту аналогию вполне сознавали и современники; когда кастильский король Альфонс VIII в конце XII в. стал чеканить монеты с христианскими надписями, но на арабском языке, он в этих надписях называл себя эмиром католиков, римского папу — имамом церкви христовой [66]. Географ Якут [67] (XIII в.) при описании Рима сообщает, что в этом городе живет «папа, которому повинуются франки; он занимает у них положение имама; кто из них оказывает ему сопротивление, считается у них преступником и грешником, которого следует изгнать или убить. Он (папа) может запретить им (франкам) иметь общение с женами, мыться, есть и пить, и никто не в состоянии ему противиться». Несколькими десятилетиями позже Марко Поло писал о Багдаде: «Точно так же, как в Риме — глава всех в мире христиан, так и здесь живет халиф всех в мире сарацин» [68].

Сходство сделалось еще более значительным в половине XII в., когда халиф, оставаясь духовным владыкою всего мусульманского мира, в то же

---

[64] Если справедливо предложенное синологом Хиртом толкование рассказа о прибытии посольства в Китай в 1081 г. (Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 300), то правитель Малой Азии (из Сельджукидов) уже тогда называл себя «царем Рума, кесарем» (*малик-и Рӯм қайсар*).

[65] Хадис, между прочим, приведен (из сочинения XV в.) бар. Розеном в каталоге персидских рукописей Учебного отделения восточных языков при Министерстве иностранных дел (Rosen, *Les manuscrits persans*, p. 57). Султаны еще в надписях домонгольского периода часто называют себя «тенью бога».

[66] Lavoix, *Catalogue des monnaies*, II, p. 524 (№ 1127).

[67] *Му'джам*, II, 867, 7 и сл.

[68] Марко Поло, пер. Минаева, стр. 33.

время сделался светским государем небольшой области. Однако в отличие от папы халиф не получил своей области в дар от представителей светской власти, но овладел ею посредством вооруженной силы и несколько раз был вынужден с оружием в руках отражать попытки султанов восстановить прежний порядок.

Еще при Буидах халиф имел возможность показать светским правителям, что, несмотря на утрату светской власти, он в состоянии проводить свою волю. В 1035 г., во время столкновения между Буидами и халифом Каимом, распоряжением халифа была приостановлена деятельность всех духовных учреждений, в том числе и суда казиев, вследствие чего правительство было вынуждено пойти на уступки. При Сельджукидах халиф снова мог окружить себя внешними атрибутами власти и с 1061 г. имел своего везира. Единство империи Сельджукидов, ослабевшее после смерти Меликшаха (1092 г.), после смерти султана Мухаммеда (1118 г.) больше не восстановлялось, что не могло не причинить ущерба авторитету султанов; под влиянием таких событий халифы при поддержке своих везиров начинают стремиться к восстановлению своей светской власти, и в 1152 г. халифу Муктафи удалось вытеснить из Багдада и его области турецкие войска [69].

В течение более ста лет халифы владели областями бассейна Тигра и Евфрата от Текрита до устья Шатт ал-Араба и от Куфы до Хульвана [70], иногда также Хузистаном. Несмотря на незначительные размеры области, где халиф правил «без султана» [71], самое существование такой области не могло не причинить некоторого ущерба обаянию светской власти. Султаны упорно требовали от халифа, чтобы в Багдаде в хутбе упоминалось их имя; халиф столь же упорно им в этом отказывал. Ни в Коране, ни в хадисах, конечно, нельзя было бы найти указаний на несовместимость достоинства имама со светской властью; тем не менее султаны и их приверженцы создали такое учение и отстаивали его в следующих словах: «Если халиф — имам, то его постоянным занятием должна быть молитва (*намаз*), как основа веры и лучшее из дел; первенство в этом отношении и то, что он к этому ведет народ, для него достаточно; это — истинное царствование; вмешательство халифа в дела призрачного земного царствования не имеет смысла; это надо предоставить султанам» [72].

Временем наибольшего обострения отношений между халифом и султаном было продолжительное царствование халифа Насира (1180—1225). Халиф несколько раз должен был возобновлять борьбу. После гибели султана Тогрула, последнего из персидских Сельджукидов, в борьбе с хорез-

[69] Обо всем этом, со ссылкой на источники, говорится в моей статье *Теократическая идея*, стр. 13 и сл.; ⟨см. ниже стр. 311 и сл.⟩.

[70] Так указаны границы владений Муктафи у Имад ад-дина (Бундари, изд. Хаутсма, 235, $_6$).

[71] Выражение Ибн ал-Асира (изд. Торнберга, XI, 169).

[72] Так у автора начала XIII в. Равенди; см. турецкий текст в моем сочинении *Туркестан*, ч. II, стр. 372, прим. 4; ⟨наст. изд., т. I, стр. 411, прим. 1⟩.

мийским (хивинским) завоевателем Текешем (в 1194 г.) победитель предъявил к халифу те же требования, как прежде побежденный; сын и преемник Текеша Мухаммед также последовал примеру своего отца и в 1217 г. сделал попытку осуществить свои притязания с оружием в руках. Попытка кончилась для султана неудачей, но, по всей вероятности, была бы возобновлена, если бы государство Мухаммеда не подверглось в это время разгрому со стороны монголов. Сын Мухаммеда Джелаль ад-дин, после ухода монголов объединивший под своей властью некоторые области, также был врагом багдадского правительства; но монголы скоро вернулись, и в 1231 г. окончательно пала враждебная халифам династия.

Трудно сказать, на чьей стороне во время этой борьбы было общественное мнение. Если военные отряды, приведенные Текешем и Мухаммедом, раздражали население своими грабежами, то и халиф Насир не пользовался популярностью. Историки упоминают о неумеренных притязаниях не только самого халифа, но и «высокого дивана» [73], как называлось багдадское правительство. Рядом с халифом «высокий диван» также объявлял себя источником власти султанов; от султанов требовали, чтобы они оказывали исключительный почет не только халифу, но и его везиру. Впервые был выставлен принцип, казавшийся современникам вредным новшеством (*бид'а*), по которому в мусульманском мире нет частной земельной собственности, так как вся земля принадлежит «эмиру правоверных» [74]. Халиф Насир поражал своих врагов той энергией, с которой он, не останавливаясь ни перед какими средствами, вел борьбу с ними, а своих подданных — своей осведомленностью обо всем, что делалось в его владениях; к нему, по-видимому, относились первоначально те рассказы о ночных прогулках переодетого халифа, которые впоследствии были перенесены на Харуна ар-Рашида [75]. Энергия и изобретательность, проявленные им при изыскании новых статей дохода, не увеличивали, конечно, его популярности; Ибн ал-Асир заставляет даже самого Насира гордиться тем, что при нем не было никого, кто бы не бранил халифа, кроме него самого [76]. По поводу притязаний халифа интересен рассказ современника о том, как Насир, вероятно под влиянием борьбы с хорезмийцами, пожаловал малоазиатскому султану Гияс ад-дину «султанство над миром и начальство над потомками Адама». В ответ на речь посла халифа султан будто бы ограничился приведением слов Корана (III, 25): «Скажи: боже, владетель царства! Ты доставляешь царство, кому хочешь, и отнимаешь царство, у кого хочешь» [77].

[73] ديوان عزيز.

[74] Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 373 и сл.; <наст. изд., т. I, стр. 412 и сл.>.

[75] Weil, *Geschichte der Chalifen*, Bd III, S. 450; *ал-Фахри*, изд. Альвардта, 370.

[76] Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, XII, 287.

[77] Равенди, тур. пер., л. 131. В багдадской надписи 618/1221-22 г. халиф Насир называет себя «имамом, повиноваться которому предписано всем людям», «халифом господа миров». См. van Berchem, *Arabische Inschriften*, S. 35 sq., Taf. XI.

Борьба с восточными соседями не позволяла халифу принимать сколько-нибудь деятельное участие в событиях, происходивших на западе; пределы той части мусульманского мира, где главой ислама признавался аббасидский халиф, здесь то суживались, то вновь расширялись, по-видимому, совершенно независимо от действий самого халифа. В Испании и Африке Алморавидов в XII в. сменили Алмохады, вожди религиозного движения, вновь соединившие светскую власть с духовной и принявшие титул «эмиров правоверных»; но некоторые испанские владетели, не подчинившиеся Алмохадам, например владетели Мурсии, продолжали чеканить монету от имени Аббасидов до завоевания этих областей христианами. В 1171 г. прекратилось существование фатимидского халифата; султан Салах ад-дин, «Саладин» западноевропейских источников, захвативший власть в Египте, ввел в этой стране хутбу с именем аббасидского халифа. Знаменитый победитель крестоносцев, постепенно объединивший под своей властью, кроме Египта, Триполи, Сирию и Месопотамию, как ревностный мусульманин оказывал халифу полное уважение, но не получал от него никакой помощи во время своих войн; глава ислама оставался совершенно в стороне от той борьбы за Иерусалим, в которой принимал такое деятельное участие духовный глава католического мира. Кроме борьбы с восточными султанами, на халифа могла оказать влияние также зависть к успехам Салах ад-дина; молва о громких победах и справедливом правлении этого султана не могла содействовать поднятию авторитета непопулярного халифа. Испанец Ибн Джубейр, бывший в Мекке в 1183 г., рассказывает, как в хутбе поминали сначала аббасидского халифа, потом мекканского эмира, наконец, султана Салах ад-дина и его брата Абу Бекра; когда называли имя Салах ад-дина, весь народ (очевидно, молчавший при произнесении других имен) дружно кричал: «Аминь» — и присоединялся к молитвам за своего любимого султана [78]. Слова Ибн Джубейра тем более характерны, что он, как подданный Алмохадов, только их одних считал законными эмирами правоверных, находил, что вне их государства нет ни права, ни веры, даже уверял, что население Сирии и Египта ждет Алмохадов, как избавителей [79].

Аббасидскому халифату, однако, было суждено погибнуть от других врагов. Династия еще выдвинула несколько популярных правителей; кратковременное правление халифа Захира (1225—1226) напомнило багдадцам царствование Омара II [80]; его преемник Мустансир в 635/1237-38 г. прославился победой над монголами; но при следующем халифе, Муста'симе, явилось более многочисленное монгольское войско, и в 1258 г. халифату был положен конец. Сам халиф был казнен; побе-

[78] Ибн Джубейр, 96 и сл.

[79] Там же, 78 и сл.

[80] Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, XII, 287. Характерно, что историк не мог найти для такого сравнения подходящего аббасидского халифа.

дители истребили весь его род, кроме его младшего сына; монгольский хан Хулагу пощадил его по просьбе своей жены, чтобы с ним мог играть малолетний сын царицы. Сын и внук этого потомка Аббасидов были еще живы в начале XIV в.[81]; когда окончательно прекратился род халифа Муста'сима, неизвестно; во всяком случае эти Аббасиды не имели при монгольском дворе никакого значения, ни в то время, когда ханы еще оставались язычниками, ни после принятия ими ислама.

Таков был конец аббасидского халифата как светского государства. Нам остается еще рассмотреть последнюю попытку воскресить идею халифата как духовного главенства над мусульманским миром и дальнейший ход эволюции, завершившийся переходом титула «заместителя бога» к представителю светской власти — султану.

4

Мы видели, что, по отзывам мусульманских и христианских современников, багдадский халиф в XIII в. был для мусульманской Азии тем же, чем был римский папа для католической Европы. Чувства, с которыми мусульманский мир должен был услышать весть о падении Багдада и уничтожении аббасидской династии, можно сравнить поэтому только с впечатлением, которое произвела бы на средневековых католиков весть о завоевании Рима мусульманским или языческим народом и об уничтожении папского престола. Фактическим распадением халифата, борьбой между халифом и султанами, даже переходом отдельных мусульманских областей под власть иноверцев значение халифа было столь же мало поколеблено, как значение папы — происходившей в то же самое время борьбой с Гогенштауфенами или прежними успехами мусульман в борьбе с христианами в Испании, Италии и Сирии. Когда главный враг халифа Насира, хорезмийский султан Мухаммед (см. стр. 33), сделал попытку низложить Аббасидов и провозгласил в своем государстве халифом одного из потомков Али, эта мера, хотя и освященная авторитетом духовенства, имела так мало успеха, что прошла совершенно бесследно[82]. Ни на одной монете нет имени халифа, созданного Мухаммедом; о его дальнейшей судьбе тоже нет никаких известий; когда принадлежавшая Мухаммеду Бухара была завоевана монголами и мусульманского правительства там больше не было, в этом городе стали чеканить монеты от имени халифа Насира[83]. Сын Мухаммеда Джелаль ад-дин,

[81] Rosen, *Les manuscrits persans*, p. 93. Очевидно, надо читать تا با او بازی كند; бар. Розен ошибочно предположил здесь пропуск.

[82] Подробности об этом можно найти в моем труде *Туркестан*, ч. II, стр. 402 и сл.; ⟨наст. изд., т. I, стр. 439 и сл.⟩.

[83] В восточном музее СПб. университета есть экземпляр такой монеты, чеканенной в 617/1220 г., т. е. почти тотчас после взятия города монголами. ⟨Коллекции бывшего восточного музея университета теперь хранятся в Эрмитаже.⟩

также враждовавший с халифом, даже обвинявший его в том, что он призвал монголов против враждебного ему мусульманского султана [84], все же не решился последовать примеру отца и отрицать права Аббасидов на халифат. Несмотря на то что правительство халифа упорно отказывалось в своих грамотах называть Джелаль ад-дина султаном, в грамотах, посылавшихся от имени Джелаль ад-дина в Багдад, халиф назывался «нашим начальником (сейид) и господином (мауля), эмиром правоверных, имамом мусульман, халифом посланника господа миров, имамом областей востока и запада [85]». Нынешний Кульджинский край, в то время пограничная область мусульманского мира (дальше к востоку, в Турфане и других городах, ислам тогда еще не был религией большинства населения), рано был завоеван монголами и утратил связь с Багдадом задолго до падения Аббасидов; между тем, и там чеканились монеты от имени халифа Насира, притом еще много лет после его смерти [86] (вероятно, имена последующих халифов там не получили известности). Даже в самой Монголии, в Каракоруме, столице языческого великого хана, мусульмане открыто молились за аббасидского халифа как за главу своей религии. Когда мусульмане, находившиеся при дворе великого хана, 5 декабря 1252 г. праздновали окончание поста рамазана, казий Джемаль ад-дин Махмуд Ходженди, кроме имен четырех «праведных» халифов, провозгласил в хутбе также имя халифа того времени, Муста'сима [87], шесть лет спустя казненного по повелению брата того же великого хана. Даже язычники монголы не без колебания решились покончить с халифом и его династией. Распространенное среди мусульман убеждение, что все враги священного дома Аббасидов навлекают на себя небесную кару, было известно и монгольскому завоевателю; его предупредили, что нападение на Багдад вызовет страшные явления в природе и будет иметь гибельные последствия для самих монголов. Только шиитский ученый Насир ад-дин Туси убедил монгольского вождя, что эти страхи не имеют основания, что в истории Аббасидов было много политических переворотов, сопровождавшихся убиением халифа, и что природа при всех этих событиях оставалась безучастной [88].

Теперь мусульманское население Азии больше не имело общепризнанного главы; в следующую пятницу после завоевания Багдада и казни

[84] D'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. III, p. 11. Об этом обвинении и о степени его правдоподобности см. Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 430; ⟨наст. изд., т. I, стр. 467⟩.

[85] Так по свидетельству Несеви, находившегося на службе у Джелаль ад-дина (Несеви, *Сӣрат Джелāль ад-дӣн*, I, 247).

[86] Экземпляры таких монет, чеканенных в городе Алмалыке (к северо-западу от нынешней Кульджи), также имеются в собрании СПб. университета; ⟨см. прим. 83⟩.

[87] Об этом говорится у Джувейни (о труде этого историка см. Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 40 и сл.; ⟨наст. изд., т. I, стр. 87 и сл.⟩).

[88] Ср. текст Рашид ад-дина, изд. Катрмера, 262; d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. III, p. 226.

халифа хатиб (проповедник) вместо хутбы с именем халифа, совершавшейся в Багдаде с такою торжественностью, что этот обряд наравне с празднованием рамазана в Мекке причислялся к «чудесам ислама»[89], произнес следующие слова: «Хвала богу, который положил конец, посредством смерти, существованию высоко стоявших людей и осудил на гибель жителей этой столицы... О господи, помоги нам в наших бедствиях, подобных которым никогда не испытали ислам и его сыны; но мы принадлежим богу, и мы возвращаемся к нему»[90].

Но не вся мусульманская Азия подчинилась власти иноверцев. Священные города ислама и весь арабский полуостров совершенно не были затронуты монгольским нашествием; в Индии и Сирии монгольские войска, несмотря на отдельные победы, не могли добиться прочных успехов.

Экономический упадок мусульманских областей, завоеванных монголами, не мог не отразиться на числе лиц, совершавших паломничество в Мекку, и на всей жизни города; в последующие века празднование рамазана в Мекке, по свидетельству историка XV в.[91], уже не могло быть причислено к «чудесам ислама»; но, с другой стороны, значение Мекки для мусульманского мира после падения Багдада могло только увеличиться, как в новейшее время установление европейского господства в Каире и европейского влияния в Константинополе придало в глазах мусульман новое обаяние Мекке, куда закрыт доступ всем иноверцам и где ни одно немусульманское государство не может иметь представителя[92]. Вследствие этого для мусульманского мира с XIII в. получил особенное значение вопрос, кого признают своим государем жители Мекки и Медины, кто должен присылать покрывало для Ка'бы и быть в этом отношении преемником халифов. Первым предъявил такое притязание владетель Йемена, которым было прислано покрывало для Ка'бы в 1261 г., впервые после падения Багдада[93]. Йеменские владетели и впоследствии несколько раз возобновляли попытку утвердить свое господство в Мекке[94]; но больше успеха имели стремления египетских султанов, владевших также Сирией и еще в 1260 г. прославивших свое государство блестящей победой над монголами, которым до тех пор не могла противостоять ни одна мусульманская держава. В 667/1269 г. князья

[89] Ибн Тагрибирди, изд. Йейнболла — Маттеса, II, 67.

[90] D'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. III, p. 250 sq., со ссылкой на Ибн Тагрибирди. Соответствующая часть сочинения Ибн Тагрибирди еще не издана, и арабский текст мне в настоящее время недоступен.

[91] Ибн Тагрибирди, изд. Йейнболла — Маттеса, II, 67.

[92] Snouck-Hurgronje, *Mekka*, Bd II, S. 288.

[93] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd II, S. 271 (текст историка XV в. ал-Фаси); Bd IV, S. 240.

[94] На своих монетах они, очевидно не признавая египетских халифов, продолжали чеканить имя последнего багдадского халифа Муста'сима (Lane-Poole, *Oriental coins BM*, vol. V, p. 123 sq.; vol. IX, p. 57 sq.).

Мекки и Медины признали своим верховным государем султана Бейбарса (1260—1277), лично совершившего паломничество в Мекку [95].

Тому же Бейбарсу удалось использовать для своих целей попытку, сделанную арабами под влиянием победы 1260 г.: восстановить только что уничтоженный монголами аббасидский халифат. В 1261 г., приблизительно в одно и то же время, появилось два претендента [96], один в Дамаске, другой в Халебе (Алеппо). По-видимому, сами мусульмане мало верили в подлинность этих Аббасидов. О появлении первого из них историк Абу-л-Фида [97] говорит, что пришли «арабы, и с ними человек черного цвета кожи, по имени Ахмед», которого объявили сыном умершего в 1226 г. популярного халифа Захира (см. стр. 34). По словам историка Захаби, мать этого человека была из Абиссинии (этим, очевидно, объясняли темный цвет кожи), сам он был «храбрым богатырем» [98]. Генеалогию другого претендента историкам даже впоследствии не удалось точно установить: по одним, он происходил от умершего в 1136 г. халифа Рашида, по другим — от его брата.

Дамасский претендент был вызван в Каир, где свидетелями в его пользу выступили прибывшие с ним арабы и, кроме того, один евнух, происходивший из Багдада; представители духовенства, которым было поручено расследовать дело, признали эти свидетельские показания достаточными; после этого султан торжественно принес присягу новому халифу, который принял прозвание Мустансир, принадлежавшее действительному сыну халифа Захира, шестнадцать лет (1226—1242) занимавшему престол в Багдаде [99]; со своей стороны халиф утвердил Бейбарса султаном всех мусульманских областей. После окончания торжеств был объявлен поход с целью возвратить халифу его столицу; султан вместе с халифом прибыли во главе войска в Дамаск. Второй претендент, которому успели уже принести присягу в Халебе, сначала скрылся, потом явился к Мустансиру и принял участие в его походе. Поход,

---

[95] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd IV, S. 241. Ср. Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. 96 sq. Впоследствии были еще некоторые паломничества султанов как в XIV в. (ср. текст ал-Фаси о паломничестве 712/1313 г. — Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd II, S. 277), так и в XV в. (Кутб ад-дин о паломничестве 884/1479-80 г.— Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 229 sq.). Султан Насир Мухаммед после 712/1313 г. совершил паломничество еще два раза (Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. 368 und 377). В этом смысле должно быть исправлено сказанное мною на стр. 26.

[96] Об одновременном появлении двух претендентов говорит Захаби, *Дувал ал-ислам* (о ней Rosen, *Notices sommaires*, p. 104), стр. 193.

[97] *Мухтаçар*, IV, 624.

[98] وكان بطلا شجاعا.

[99] ‹Выбор прозвания «Мустансир» Р. Хартман связывает с тем обстоятельством, что незадолго до этого в Каире уже был признан халиф Мустансир, каковым объявил себя хафсид Абу Абдаллах Мухаммед; R. Hartmann, *Zur Vorgeschichte.*›

однако, принял совсем иной характер, чем можно было ожидать. Султана убедили в Дамаске, что восстановление багдадского халифата было бы невыгодно для него самого, так как в Багдаде халиф мог бы, подобно прежним Аббасидам, проявить стремление не только по имени, но и на деле распоряжаться судьбой мусульманских государств. Халиф получил от султана только 300 всадников, к которым присоединилось еще несколько тысяч добровольцев из бедуинов и турков. При таких условиях поход на Багдад получил характер авантюры. При встрече с монголами бедуины и турки бежали; храбрый халиф пропал без вести; по-видимому, он пал в сражении [100]. Халебский претендент благополучно вернулся в Египет и там в конце того же 1261 г. был провозглашен халифом под именем Хакима.

Представление, что халифу место в Багдаде, еще не скоро исчезло в мусульманском мире. В письме, отправленном в 1303 г. египетским правительством монгольскому хану Газану, говорилось, между прочим, что обе стороны, как мусульмане, должны отказаться от Багдада и отдать его халифу [101]; едва ли, впрочем, это предложение было сделано серьезно. Еще в 1516 г. султан Селим, по рассказу историка Ибн Ияса, обещал последнему египетскому халифу, Мутеваккилю III, привести Аббасидов снова в Багдад [102], но и это обещание не было исполнено.

Местопребыванием халифов со времени Хакима сделался Каир, где все их значение заключалось в том, что они должны были своим призрачным авторитетом освящать власть султанов как светских правителей. В первое время ради этой цели званию халифа старались придать некоторый внешний блеск; имя халифа чеканилось на монетах; в 1291 и 1292 гг. халиф четыре раза выступал проповедником в мечети во время пятничного богослужения, чего не делали и багдадские халифы со времени смерти халифа Ради, т. е. после 940 г.[103]. В 1298 г., за несколько лет до своей смерти, халиф Хаким совершил паломничество в Мекку [104], но, по-видимому, без особой торжественности, так как источники, обыкновенно довольно подробно описывающие паломничество султанов, о паломничестве халифа не сообщают никаких подробностей. В самом Египте Хаким в то время уже был лишен внешних атрибутов власти; обычай чеканить имя халифа на монетах уже был отменен [105]

---

[100] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. 24—28.

[101] Ibid., S. 262.

[102] Ибн Ияс, III, 49.

[103] Так говорит Суюти в своем сочинении *Хусн ал-мухāдара* (каирск. изд., II, 54) со ссылкой на Захаби. О проповедях халифа также Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. 183.

[104] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd II, S. 275.

[105] Имени халифа нет даже на монетах султана Ашрафа Халиля (1290—1293), называвшего себя «оживителем аббасидской державы» (Lane-Poole, *Oriental coins BM*, vol. IV, p. 147).

и не был восстановлен при его преемниках. В Мекке и Медине в хутбе называли только султана, без всякого упоминания о халифе [106].

Тем не менее идея халифата даже в таком виде имела для Египта некоторое значение. С половины XIII в., после устранения династии Эйюбидов, в стране господствовала военная гвардия, состоявшая из купленных рабов, «мамлюков», произвольно возводивших на престол и низлагавших своих предводителей; только авторитет халифа придавал власти этих ставленников гвардии некоторый характер законности. Представителями гвардии даже была сделана попытка заменить султана халифом, чтобы управлять страной от имени наследственной династии, которая пользовалась бы в глазах народа бóльшим авторитетом. В 1377 г. халифу Мутеваккилю I было предложено султанство, но он отверг предложение [107]; шесть лет спустя, при том же халифе, снова был раскрыт заговор, имевший целью вручить власть «эмиру правоверных» [108]; наконец, в 1412 г. при сыне Мутеваккиля, Муста'ине, эта мысль была приведена в исполнение; но и Муста'ин очень неохотно уступил настояниям гвардии и еще в том же году при первом требовании сложил с себя власть [109]. С тех пор египетский халифат оставался фикцией, благодаря которой можно было утверждать, что ставленник гвардии, только в редких случаях имевший возможность передать свою власть по наследству сыну или родственнику, должен быть признан единственным законным из мусульманских государей, так как его власть освящается халифом, законным главой всех мусульман.

Такой взгляд с наибольшей последовательностью проводится в сочинении Захири (ум. в 872/1468 г.) об устройстве государства мамлюков. Об «эмире правоверных» в этом сочинении говорится в следующих словах [110]: «Он — заместитель (халиф) бога на земле его, двоюродный брат [111] посланника его, главы посланников, наследовавший свой халифат от него (пророка). Всевышний бог сделал его (халифа) правителем над всею землею ислама; и не дозволяется давать титул султана кому-нибудь из царей востока и запада иначе, как в случае клятвенного договора [112] между ним и халифом. Некоторые имамы вынесли постановление, что кто поставит самого себя султаном насильно, посредством меча, без клятвенного договора с халифом, тот — мятежник, и не дозволяется ему назначать кого-либо наместником или казием; если он сделает что-нибудь подобное, то все постановления их (т. е. назначенных таким правителем

[106] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd II, S. 294.

[107] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. 532.

[108] Ibid., S. 543 sq.

[109] Ibid., Bd II, S. 122—128.

[110] Халиль аз-Захири, 89—90.

[111] «Двоюродным братом» пророка халиф назван как потомок Аббаса, дяди пророка.

[112] В тексте مبايعة собств. 'присяга'; но Захири этим словом определяет отношение халифа к султану, а не наоборот.

лиц) недействительны, [даже] постановления их о брачных договорах недействительны; об этом есть много речей [113]. Суть дела в том, что по истине на титул султана имеет право только владетель Египта, да поможет ему бог; он теперь стоит выше всех царей и самый благородный из них, вследствие достоинства главы первых и последних (т. е. Мухаммеда) и вследствие того, что эмир правоверных почтил его вручением ему султанства на законном основании, согласно постановлению четырех имамов (т. е. главных представителей четырех правоверных мусульманских толков)... Особенность халифа [по сравнению с султаном] составляют занятия наукой; у него есть библиотеки рукописей. Когда султан отправляется в путешествие по какому-нибудь важному делу, то его сопровождает ради блага мусульман халиф. Есть несколько местностей, которыми он заведует, и хорошие жилища. Говорят, что в областях запада (т. е. Северной Африки) есть потомки фатимидских халифов, с которыми заключают клятвенные договоры цари запада. Я не излагаю этого и не касаюсь вопроса, дозволено ли это или нет; пусть решают ученые».

Факт, что в то время, как и теперь, в Северной Африке были правители, называвшие себя потомками пророка и «эмирами правоверных», имел, действительно, только местное значение. Несмотря на то что Северная Африка не подвергалась нашествию иноверцев, упадок культуры здесь был еще более значительным, чем в областях, опустошенных монголами; сравнивая «Восток» со своей родиной, африканский историк Ибн Халдун [114] мог даже прийти к заключению, что на Востоке перерыва культурной работы вовсе не было и что после разрушения отдельных городов, например Багдада, жизнь только создавала для себя новые центры. Когда в XIV в. некоторые султаны в Азии решили освятить свою власть авторитетом халифа, никто из них не вспомнил о существовании «эмиров правоверных» в Марокко и Тунисе; все они обратились к той же династии, которая давала инвеституру султанам Египта.

Но фикция, по которой уничтоженный монголами аббасидский халифат продолжал существовать в Египте, имела значение не только для представителей светской власти. Представители мусульманской богословской науки, по крайней мере в Египте, столь же усердно старались доказать, что мир после завоевания Багдада монголами только три с половиною года оставался без халифа, что в остальном вся перемена заключается в том, что «жилищем халифата» вместо Багдада стал Каир. Только этому, по мнению Суюти [115], Египет был обязан тем, что сделался страной, где процветают правила ислама, где высоко стоит сунна, где уничтожены новшества (*бид'а*), где живут ученые и благочестивые люди. Это, по словам того же автора, — «тайна, которую сам бог вложил

[113] Т. е. существуют различные мнения.

[114] *Муқаддима*, пер. де Слэна, XX, 445.

[115] *Ҳусн ал-мухāдара*, каирск. изд., II, 73.

в халифат после пророка»: где живет халиф, там процветают вера и Коран. «Не думай» [116], прибавляет автор, обращаясь к читателю, «что это произошло благодаря царям; цари из дома Эйюбидов [117] были гораздо славнее и могущественнее тех, что пришли после них, но Каир при них не был подобен Багдаду. И теперь в разных странах есть цари, у которых больше силы и войска, чем у царей Египта, например в Персии, Ираке, Руме, Магрибе; но у них нет той веры, как в Египте, нет того соблюдения правил ислама, того распространения хадиса, сунны [118] и науки; напротив, у них открыто действуют всякие новшества». О современном ему халифе Мутеваккиле II Суюти говорит, что его «не перестает любить» народ [119].

Не все мусульманские ученые, однако, были того же мнения о египетском халифате. Мнение Суюти вызвало возражения со стороны Кутб ад-дина мекккского, писавшего, правда, уже при османских султанах и державшегося того мнения, что после 1258 г. мусульмане «остались без халифа» [120]. Кутб ад-дин справедливо доказывает, что египетских халифов нельзя ставить наравне с прежними Аббасидами; если и в Багдаде (при Буидах и Сельджукидах) были халифы, лишенные светской власти, то эти халифы, по крайней мере, были окружены внешней обстановкой (*сурат*), соответствовавшей их званию. Кутб ад-дин [121] приводит рассказ о том, как один из таких халифов в 369/979-80 г. принимал египетского посла; халиф сидел на престоле с плащом (*бурда*) пророка на плечах, с мечом пророка на поясе и с посохом пророка в руке; на вопрос пораженного таким великолепием посла: «Не сам ли это Аллах?» — буидский государь будто бы ответил: «Это — заместитель Аллаха на земле его». В противоположность этим халифам, у египетских Аббасидов не было ни власти, ни внешней обстановки, а одно только имя (*исм*) без всякого смысла [122].

Легко было бы доказать, что египетских Аббасидов, имена которых даже в самом Египте не чеканились на монетах, нельзя было сопоставлять с прежними халифами, имена которых все мусульманское население Азии видело на своих монетах вместе с именами Аллаха и Мухаммеда, впереди имен своих государей. Сам Суюти в том месте своего труда [122], где говорится о значении слов *мелик*, *султан* и *халиф*, дает этим словам определение, совершенно не соответствующее ни теории Захири об исклю-

[116] В тексте вместо يظن لا следует читать تظن لا; такое чтение дает венская рукопись Mxt. 148 (ср. о ней каталог Флюгеля, II, № 915), *л.* 58а.

[117] Династия, основанная Салах ад-дином (Саладином, см. выше, стр. 34).

[118] О значении этих терминов см. Шмидт, *Очерки истории ислама*, стр. 47. и сл.

[119] Суюти, *Хусн ал-мухāдара*, каирск. изд., II, 72.

[120] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 182: وصار المسلمون بلا خليفة.

[121] Ibid., S. 168. Источник Кутб ад-дина мне неизвестен. Ибн ал-Асир (изд. Торнберга, VIII, 521) только в кратких словах упоминает об этом посольстве.

[122] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 184.

[123] Суюти, *Хусн ал-мухāдара*, каирск. изд., II, 91 и сл.

чительных правах египетских султанов, ни мнению самого Суюти о преимуществах Египта как страны халифов. Приводятся хадисы, по которым еще Омара I мучили сомнения, должен ли он считать себя царем (*мелик*) или халифом; ему дали такое объяснение: «Халиф тот, кто ничего не берет иначе, как по праву, и не тратит ничего иначе, как по праву. Ты, слава богу, таков; а царь притесняет людей, отбирает у одного и дает другому». Таким образом, халиф — государь, осуществляющий на земле правду божью, мелик — светский владетель обыкновенного типа. Что касается султана, то так может называть себя правитель, во владениях которого есть несколько царей (мелик), так что он является «царем царей»; таковы государи Египта, Сирии, Африки и Андалуса (Испании); при этом у такого государя не должно быть меньше 10 000 всадников войска. Если владений и войска у него больше, то его называют «величайшим султаном» (*ас-султан ал-а'зам*); если он владеет несколькими обширными областями, например Египтом, Сирией и Джезирой (Северной Месопотамией), или Хорасаном, Ираком и Фарсом, или Африкой, средним Магрибом [124] и Андалусом, то он, подобно Сельджукидам, может называть себя «султаном султанов».

Таким образом, в самом Египте существовала теория, по которой достоинство мусульманского государя, совершенно независимо от его отношения к аббасидским халифам, определялось исключительно степенью его могущества и характером его правления. Вне Египта, где не признавали аббасидских халифов, такая теория должна была быть еще более популярной, причем вопрос о том, насколько правление государя соответствует требованиям веры и дает ему право на титул «халифа», самими государями и их приверженцами, конечно, решался иначе, чем представителями богословской науки.

5

Притязания египетских халифов и султанов менее всего, конечно, могли бы быть признаны державой, уничтожившей багдадский халифат, т. е. монгольскими завоевателями. В другом месте [125] я уже имел случай ознакомить читателей «Мира ислама» с общим характером государства, основанного в Передней Азии монголами, как в то время, когда государи еще оставались язычниками, так и после принятия ими ислама. Мы видели, что, несмотря на все отрицательные стороны монгольского управления, все же после монгольского завоевания не только в степях, но и в культурных странах, как в Китае, Передней Азии и Восточной Европе, установился более прочный политический порядок, чем тот, который мы

[124] В этом случае под Африкой, очевидно, понимается главная область северного побережья, Тунис, под средним Магрибом — области к западу от Туниса.

[125] Бартольд, «Мир ислама», т. I, стр. 72 и сл.

видим в тех же странах в домонгольскую эпоху. Подобный факт не мог не содействовать обаянию династии потомков Чингиз-хана, причем это обаяние не могло исчезнуть и после перемены веры. Как в первые века хиджры для мусульманских династий сочинялись генеалогии, производившие их от домусульманских, уничтоженных исламом царей Персии, так теперь монгольские ханы и после принятия ислама столь же высоко, как прежде, ставили свои унаследованные от Чингиз-хана права; правитель, не имевший возможности называть себя прямым потомком Чингиз-хана по мужской линии, старался, по крайней мере, породниться с царским родом и приобрести право на титул «зятя» (*гурган*).

Понятие о наследственных правах потомков Чингиз-хана ярче всего выражено в рассказе Рашид ад-дина [126] о вступлении Газан-хана в 1300 г. в Дамаск после временного успеха в борьбе с египетским султаном. Газан будто бы обратился к жителям с вопросом: «Кто я?», и ему тотчас ответили: «Газан-хан, сын Аргун-хана, сына Абаки-хана, сына Хулагу-хана, сына Тулуя, сына Чингиз-хана». После этого он спросил: «А кто султан Насир?», и ему могли назвать только имя отца султана; никто даже не знал, как звали его деда. Тогда, прибавляет историк, все убедились, что их истинный царь — Газан-хан.

Держава Газан-хана распалась после смерти его племянника Абу Са'ида (736/1335 г.); в государстве, основанном монголами в Средней Азии, власть после убиения Казан-хана (747/1346 г.) перешла от потомков Чингиз-хана к монгольским и турецким вельможам; но и после этого ни в Персии, ни в Средней Азии не утратил значения вопрос, может ли государь ссылаться на права, унаследованные от Чингиз-хана. Даже для такого завоевателя, как Тимур (Тамерлан, 1370—1405), объединившего под своею властью обе страны, была придумана легенда [127], будто прадед Чингиз-хана заключил договор с предком Тимура, по которому потомки одного должны были быть царями, потомки другого — полновластными правителями, и будто бы на основании этого договора некоторые из предков Тимура при современных им ханах управляли Средней Азией, как сам Тимур возводил на престол подставных ханов из рода Чингиза и чеканил их имена на монетах.

Но не все династии того времени могли и хотели пользоваться такими легендами. В эпоху существования монгольской империи, кроме государства египетских султанов, было еще другое враждебное монголам государство — в Индии; после распадения империи рядом с такими владетелями, которые объявляли себя наследниками прав монгольских ханов, были также местные династии, приобретавшие господство в отдельных областях и отторгавшие их от монгольской державы. Представлению о наследственных правах монгольских ханов такие династии

---

[126] D'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. IV, p. 251.

[127] Об этой фальсификации истории см. еще Бартольд, «Мир ислама», т. I, стр. 67.

могли противопоставить, во-первых, идею египетского халифата, которой некоторые из них и воспользовались, во-вторых, тот стих Корана (III, 25), который, как мы видели (стр. 33), еще в начале XIII в. выдвигался против притязаний багдадских халифов и по которому право вручать и отнимать власть принадлежит одному богу, независимо от каких бы то ни было наследственных прав и какой бы то ни было человеческой воли. Так как исход вооруженной борьбы также считался выражением божьей воли, то в жизни представление о божьей воле как единственном источнике власти часто сводилось к признанию права силы. Столь же естественно, что на государя, получавшего свою власть непосредственно от бога, был перенесен титул «заместителя бога и пророка», т. е. халифа; «халифат» сделался тожественным с властью светского государя, и в этом смысле стали толковать те места Корана, где говорится о «халифе» и «халифах» [128].

Такой взгляд, по-видимому, раньше всего нашел себе выражение в Индии. Тогда как египетские султаны воспользовались идеей аббасидского халифата, другие враги монголов, султаны Северной Индии, сами приняли титул «имамов» и «халифов». Еще в начале XIV в.[129] индийский султан называл себя «величайшим имамом, халифом господа миров», свою столицу, Дели, — «жилищем халифата» [130].

Несмотря на это, через несколько десятилетий в той же Индии впервые вне пределов Египта было признано номинальное верховенство халифов, созданных египетскими султанами. Главной причиной этого, по-видимому, было сближение с Египтом на почве общей вражды к монголам и общего желания воспользоваться сначала ослаблением, потом распадением монгольской державы для расширения своих владений. Еще при жизни монгольского султана Абу Са'ида, в 731/1330-31 г., с этой целью прибыло в Египет посольство от индийского султана Мухаммеда ибн Тоглука (1325—1351) [131]. После смерти Абу Са'ида, когда в Персии и соседних с нею областях начались междоусобия и когда египетский султан старался использовать эти события для своих целей [132], союз с Египтом получил для владетеля Индии еще большее значение. Под влиянием этих обстоятельств индийский султан пришел к заключению, что «ни один государь или правитель не может считаться законным, пока его не утвер-

[128] Такому толкованию более всего соответствует тот стих Корана (XXXVIII, 25), где бог обращается к Давиду: «О Давид, мы сделали тебя [своим] заместителем на земле; производи суд между людьми по правде».

[129] Эмир Хусрау, автор истории султана Ала ад-дина (1296—1316), называет этого султана «халифом своего времени» (Elliot, *The History of India*, vol. III, p. 85).

[130] Лихачев, *Золотой клад*, стр. 68; Lane-Poole, *The coins of the Sultáns of Delhí*, p. 44 sq. Перед этим в Индии, как в Йемене, на монетах продолжали называть халифом казненного в 1258 г. Муста'сима (ibid., p. 27 sq.; также idem, *The coins of the Muhammadan States of India*, p. 10 sq.).

[131] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. 353.

[132] Ibid., S. 345 sq.

дил халиф из рода Аббаса»[133], добился от халифа такого диплома и с 741/1340-41 г. стал чеканить имя халифа на своих монетах. Халиф, таким образом, удостоился в Индии чести, которой он давно уже не пользовался в самом Египте; как пятью столетиями раньше в Персии, так теперь в Индии на монетах чеканилось только имя халифа, без всякого упоминания о местном государе, хотя в Индии не было даже точных сведений о том, какой халиф в данное время занимает престол. Халиф Мустакфи умер в 740/1340 г., между тем его имя чеканилось в Индии на монетах до 744/1343-44 г.[134]. Верховенство аббасидских халифов признал также следующий султан — Фирузшах III (1351—1388)[135].

Несколько позже[136], в 755/1354 г., принес присягу египетскому халифу Мубариз ад-дин Мухаммед, основатель династии Музаффаридов в Южной Персии, некогда бывший наместником монгольского хана Абу Са'ида; после смерти этого хана он порвал с монгольскими традициями и сделался ревнителем шариата; всякое нарушение предписаний веры каралось при нем с такой строгостью, что его прозвали «мухтасибом», т. е. полицейским[137]; очевидно, присяга аббасидскому халифу тоже могла считаться актом религиозного благочестия. Халифат египетских Аббасидов признавал, однако, и менее благочестивый преемник Мубариз ад-дина. Шах-Шуджа' (1359—1384). Вообще признание египетского халифата считалось наиболее ярким признаком разрыва с монгольскими традициями; когда в 1405 г. внук Тимура Пир-Мухаммед восстал против своего дяди Шахруха, ему, между прочим, советовали «испросить грамоту на царство у аббасидских халифов, живущих в Египте, и тем самым отменить законы, действовавшие при монголах»[138]. Если можно считать подлинным письмо[139], которым османский султан Баязид I в 797/1394-95 г.[140] про-

---

[133] Выражения Зия ад-дина Барни, автора *Та'рӣх-и Фӣрӯз-шāхӣ* (Elliot, *The History of India*, vol. III, p. 249).

[134] Лихачев, *Золотой клад*, стр. 70 и *сл.*

[135] Нумизматическими данными, насколько известно, не подтверждается сообщение египетских авторов, будто индийский султан согласился признать себя вассалом египетского (Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. 461). Последующие султаны Индии также называли на своих монетах халифами египетских Аббасидов, до последнего из них, Мутеваккиля III, включительно (Lane-Poole, *The coins of the Sultáns of Dehlí*, p. 104).

[136] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 15.

[137] Ср. характеристику этого правителя в статье Veit, *Des Grafen von Platen Nachbildungen*, S. 429. О должности «мухтасиба» еще Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 240 и сл.; ⟨наст. изд., т. I, стр. 290 и сл.⟩.

[138] Абд ар-Раззак, пер. Катрмера, 39.

[139] Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd I, S. 195. Письмо, во всяком случае, не имело никаких последствий; в своем собственном государстве османские владетели называли себя султанами и раньше (ср. van Berchem, *Die muslimischen Inschriften von Pergamon*, S. 7 sq.); в Египте их не признавали таковыми и в XV в.; ср. слова Ибн Ияса (III, 237) со ссылкой на Макризи.

[140] Другая дата у M. d'Ohsson, *Tableau*, t. I, p. 233.

сил халифа признать его султаном, то этот шаг Баязида, по всей вероятности, находился в связи с теми переговорами, которые уже тогда велись между Египтом и османской державой, о совместных военных действиях против главного представителя монгольских традиций, Тимура [141]. С тех пор как в Персии и других переднеазиатских областях перестали ссылаться на наследственные права потомков Чингиз-хана и их родственников (в Средней Азии эти права и теперь [142] еще не вполне утратили значение), забыли и об аббасидских халифах; во второй половине XV в. о них вне пределов Египта, Сирии и Индии, по-видимому, никто не вспоминал. В Передней Азии ни потомки Тимура, ни их соперники уже не ссылались ни на Чингиз-хана, ни на Аббасидов. Вместо этого выдвигаются другие идеи, которыми и теперь в значительной степени определяется политическое мировоззрение мусульман: 1) представление о благочестивом мусульманском государе как заместителе (халифе) бога на земле, обязанном своей властью одному богу; 2) установление связи между священными для всех мусульман городами, Меккой и Мединой, и мусульманским государем как покровителем и защитником этих святынь; 3) идея религиозного братства, все члены которого обязаны безусловно повиноваться своему главе.

Мы видели, что вне Египта против господства неверных и их потомков представление о благочестивом мусульманском государе как халифе было выдвинуто раньше, чем идея аббасидского халифата. Таким же образом Газан-хан и его преемники, для которых признание аббасидских халифов было бы нравственным самоубийством, были не только потомками царей, в противоположность «не помнящим родства» египетским султанам, но также «падишахами ислама» или «султанами ислама». Тимур называл себя не только наследником державных прав монгольских ханов, но также мстителем за преступления против религии и восстановителем благочестия в завоеванных им странах. Жители шиитских областей наказывались им за оскорбление памяти спутников пророка, жители Дамаска — за преступления их предков против Али и его сыновей [143]. Как восстановитель благочестия, Тимур был в глазах своих приверженцев «убежищем халифата», т. е. халифом [144].

Если Тимур, как мы видели (стр. 44), дорожил также правами, унаследованными от языческих монгольских ханов, то уже при его ближайших преемниках в самой резкой форме было выдвинуто положение, что никакие права по наследству или по завещанию не имеют значения для воли бога, вручающего власть непосредственно своему избраннику. Ти-

---

[141] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 47.

[142] ‹Т. е. в 1912 г., когда В. В. Бартольд писал эту работу.›

[143] Бартольд, *Историко-географический обзор Ирана*, стр. 160 (там же ссылки на источники).

[144] Ср. текст Гияс ад-дина Али: Бартольд, *Отчет о командировке в Туркестан (1902 г.)*, стр. 223.

мур завещал престол своему внуку Пир-Мухаммеду, но законного наследника предупредил другой внук Тимура, Халиль-Султан; когда приверженцы Пир-Мухаммеда обратились к Халиль-Султану с вопросом, на основании какого завещания Тимура он присвоил себе власть в Самарканде, он ответил: «То же самое высшее существо, которое вручило власть Тимуру, вручило власть мне» [145]. Торжество Халиль-Султана было только временным; верховная власть над всем государством перешла к младшему сыну Тимура, Шахруху, одержавшему верх над всеми своими соперниками; но и Шахрух объяснял свой успех исключительно божьей волей; на все слова о наследственных правах он отвечал: «Бог один бессмертен, ему одному принадлежит власть. Он ее дает и отнимает, как ему угодно» [146].

В царствование Шахруха (1405—1447) нашла себе наиболее полное выражение идея халифата, как его понимали теперь вне пределов Египта. В официальных документах объявлялось, что законы Чингиз-хана отменены и что действует только шариат [147]; только в Самарканде, очевидно считаясь с взглядами местного населения, продолжали содержать подставных ханов из потомков Чингиз-хана, но их имена уже не чеканились больше, как при Тимуре, на монетах. Лично для себя государь совершенно отменил придворный церемониал, унаследованный от монголов и строго соблюдавшийся при его отце; никакой стражей государь не был отделен от народа, вследствие чего, по словам историка Хафиз-и Абру [148], в 1427 г. могло быть произведено покушение на его жизнь.

Во то же время, однако, Шахрух хотел быть государем и «халифом» всех мусульман не только для своих подданных, но и для всех царей в мусульманском мире, от Индии до Египта и Малой Азии; султаны индийские, египетские и османские, помимо целого ряда менее могущественных владетелей, получали от него почетные одежды и грамоты с требованием, чтобы они признали себя наместниками Шахруха, ввели его имя в хутбу и чеканили его на монетах; только в Египте эти притязания встретили резкий отпор [149]. Тот же Хафиз-и Абру [150] приводит текст хутбы, установления которой Шахрух требовал от индийского султана Хизр-хана (1414—1421); о Шахрухе в этой хутбе говорилось в следующих словах: «О боже! Сделай вечными основы царства и веры, подними

---

[145] Абд ар-Раззак, пер. Катрмера, 83.

[146] Там же, 104.

[147] Ср. текст письма китайскому императору у Blochet, *Introduction*, p. 249 sq.; слова об отмене законов Чингиз-хана на стр. 251: ویرغو وقواعد جنکیز خانی مرتفع است.

[148] Оксфорд. рук. Elliot 422, л. 435б: شرط سلاطین و سیاست ملوك ترك کرده عوام را از ره کذر منع نفرموده.

[149] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 201 sq. Османский султан Мурад II (1421—1451) надел присланную Шахрухом одежду и на упреки египетского султана ответил, что сделал это только в шутку, в кругу друзей (ibid.).

[150] Рук. ГПБ Дорн 290, л. 323б.

знамена ислама и укрепи столпы неоспоримого шариата посредством сохранения державы величайшего султана, справедливейшего хакана[151], великодушнейшего владыки вый народов, господина султанов арабских и персидских, тени бога на земле, повелителя воды и суши, распространителя устоев спокойствия и безопасности, возвышающего знамена справедливости и благодеяния, охраняющего области божьи, дающего помощь рабам божьим, того, кому дана помощь от неба, кому дана победа над врагами, кем поддерживается правда, земной мир и вера, Шахрух-Бахадур-хана; да сделает бог, которому слава, вечным его царство и султанство в халифате над землей и да увеличит для населяющих мир его доброту и благодеяния».

После смерти Шахруха среди потомков Тимура больше уже не было правителя, который мог бы предъявлять такие притязания; владения династии после Шахруха значительно сократились, причем и эти владения обыкновенно были разделены между несколькими правителями. Были, однако, и среди этих правителей лица, пользовавшиеся некоторой известностью как защитники ислама и шариата, покровители наук и искусств и в глазах своих приверженцев остававшиеся «халифами». Таков был султан Хусейн, владевший в конце XV в. Хорасаном и соседними областями (ум. в 911/1505 г.); по словам среднеазиатского автора Васифи[152], даже враг Тимуридов Шейбани, основатель узбецкого государства, находил, что со времени пророка не было на земле более благочестивого, добродетельного и разумного царя, чем султан Хусейн. Современник Хусейна Даулетшах, автор истории персидской поэзии, говорит о своем государе, что им «был украшен престол халифата»[153].

Шейбани (ум. в 916/1510 г.) после своих побед в Средней Азии и Персии также стал называть себя на своих монетах «имамом эпохи, халифом всемилосердого» (امام الزمان خليفة الرحمن). И впоследствии историки находили возможным давать титул халифа сколько-нибудь могущественным мусульманским правителям, хотя бы они владели только небольшой частью мусульманского мира и не имели никакого отношения к священным городам; так, историк Махмуд ибн Вели в половине XVII в. называл «халифом всемилосердого» современного ему бухарского хана Надир-Мухаммеда[154].

С понятием о государстве в нашем смысле, о государственном и международном праве такое представление о «халифате» было столь же несовместимо, как прежнее представление о мусульманском мире как целом, во главе которого стоит аббасидский халиф. И в мусульманском

---

[151] Арабская транскрипция турецкого титула *каган* (ср. хазарских «каганов» русских летописей).

[152] Васифи, л. 303а.

[153] Даулетшах, изд. Брауна, 458.

[154] Бартольд, *Отчет о командировке в Туркестан (1902 г.)*, стр. 256.

мире, как в Западной Европе, мы встречаем теорию о государстве как обществе, основанном на договоре, по которому все члены общества ради общего блага отказались от своей воли в пользу одного лица [155]; но такое утилитарное понятие о государстве не было освящено религией, являющейся для верующего мусульманина единственным источником права, и в этом смысле понятие о государстве и государственном патриотизме оставалось чуждым большинству мусульман, как оно, в сущности, было чуждо и народам Западной Европы до французской революции [156]. Считалось необходимым, чтобы все судьи или другие должностные лица мусульманского мира назначались каким-нибудь государем как «имамом», т. е. главой мусульманской общины; но при этом не принимались в расчет политические границы; так, у туркмен до русского завоевания судьи брали ярлыки (указы) о своем назначении без различия у бухарского эмира и хивинского хана, хотя туркменский народ не подчинялся ни тому, ни другому [157]. Обязанность мусульманского государя защищать ислам и мусульман не ограничивалась пределами его владений; как по Шиллеру, государь, правление которого составляет счастье для его подданных, не только имеет право, но обязан подчинить себе весь мир [158], так и идеальный мусульманский государь обязан защищать мусульман против неверных и притеснителей и вне пределов своих собственных владений, если только располагает для этого достаточными силами. По словам Абулгази [159], купец Хаджи-Кутас, обиженный хивинским ханом Хаджи-Мухаммедом (1558—1602), обратился за защитой к бухарскому хану Абдаллаху (1557—1598); тот ему ответил: «Хаджи-Мухаммед такой же царь, как я; Ургенч (Хивинское ханство) — самостоятельная область; хан — не мой подчиненный». На это проситель сказал: «Завтра, когда бог будет судьей, пророк — защитником, я с тобой предстану перед богом, низко поклонюсь и скажу: о боже, у Хаджи-Мухаммед-хана не было больше силы, чем у любого из подчиненных Абдаллах-хана; у Абдаллах-хана было достаточно силы, и все-таки он не дал мне того, на что я имел право». После этого хан нашел себя вынужденным удовлетворить просителя.

---

[155] Такое мнение проводит в своем труде хивинский хан Абулгази (1643—1663); ср. Абулгази, *Родословная тюрок*, изд. Демезона, I, 276. Абулгази, конечно, не подозревал, что повторяет слова своего английского современника Хоббса.

[156] Жан-Жак Руссо считал слова «гражданин» и «отечество» утратившими после античных времен всякий смысл и требовал их исключения из новых языков (*Émile*, изд. 1848 г., стр. 10).

[157] Ломакин, *Обычное право туркмен*, стр. 55 и сл.

[158] *Дон-Карлос*, последняя сцена III действия:

Dann, Sire, wenn Sie zum glücklichsten der Welt
Ihr eignes Königreich gemacht — dann ist
Es Ihre Pflicht, die Welt zu unterwerfen.

[159] *Родословная тюрок*, изд. Демезона, I, 257 и сл.

Таким образом, положение каждого мусульманского государя среди других определялось степенью его фактического могущества и характером его правления, особенно его отношением к религии. Первое было столь же важно, как второе; князья Мекки владели священным городом и считались прямыми потомками пророка (через его внука Хасана), но мусульманский мир не мог бы признать этих ничтожных владетелей «халифами» или «султанами ислама». С другой стороны, для могущественных султанов было чрезвычайно важно добиться признания своей власти в Мекке или, по крайней мере, принять в воздвигаемых там сооружениях и в выполнении обрядов паломничества такое участие, которое соответствовало бы блеску их державы. Понятно, что все попытки в этом направлении встречали упорное сопротивление со стороны египетского султана, ревниво оберегавшего свои права «служителя обоих священных городов» (*ḫādim al-ḥaramайн*).

Попытки монгольских султанов добиться признания своей власти в Мекке начались почти тотчас же после принятия монголами ислама. В 1316 г., в последний год царствования Улджэйту [160], монголами из Басры был послан небольшой отряд (4000 всадников) на Мекку, но этот поход не достиг цели: часть воинов покинула своего предводителя под влиянием известия о смерти султана, остальные были разбиты в степи бедуинами. В 1318 г. в Мекке произошел переворот, причем мятежниками имя египетского султана было исключено из хутбы и заменено именем монгольского хана Абу Са'ида; но и это движение легко было подавлено египтянами [161]. В следующие годы отношения между монголами и Египтом улучшились; эмир Чобан, опекун малолетнего Абу Са'ида [162], на свои средства снабдил Мекку новым водопроводом, построил в Медине медресе и в том же городе начал строить для себя мавзолей [163]. Тимур, считавший себя наследником монгольских ханов, в то же время придавал большое значение сношениям с Меккой; выходец из Мекки, сейид (потомок пророка) Береке, принес Тимуру в 1370 г., как представитель священных городов, барабан и знамя; Тимур с благоговением принял этот дар; Береке, оставшийся в государстве Тимура, до конца жизни пользовался там большим почетом, и впоследствии его прах был перенесен в Самарканд, в тот же мавзолей, где похоронены Тимур и его потомки. Своими военными успехами в Передней Азии Тимур также воспользовался для того, чтобы установить тесную связь между своим государством и Меккой; в 1405 г. наиболее блестящий караван паломников был прислан сыном Тимура из Багдада [164]. Шахрух упорно доби-

[160] См. о нем Бартольд, «Мир ислама», т. I, стр. 89 и сл.

[161] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. 313 sq.

[162] Ср. Бартольд, «Мир ислама», т. I, стр. 104.

[163] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. 322.

[164] Так у ал-Фаси (Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd II, S. 289). Вероятно, речь идет о Мираншахе, находившемся тогда в Багдаде со своим сыном Абу Бекром.

вался от египетского султана разрешения прислать в Мекку дары и покрывало для Ка'бы; послы встречали в Египте такой суровый прием, что в 848/1444 г., когда было решено возобновить попытку, никто не соглашался добровольно взять на себя это поручение, так что пришлось прибегнуть к жребию [165]. Против ожидания, египетский султан на этот раз удовлетворил просьбу Шахруха, и Ка'ба была покрыта тканью, приготовленной в Йезде; таким образом, по замечанию историка Абд ар-Раззака Самарканди, Шахруху удалось выполнить «великое дело», какое выпадало на долю немногим из прежних султанов.

С Меккой старались связать свое имя также враги и соперники Шахруха. Исключением не была даже династия Кара-Коюнлу, или туркмен Черного барана (получившая такое название по изображению на ее знаменах), к которой на короткое время перешло господство в Передней Азии и которую мусульманские писатели обвиняют в совершенно исключительном для того времени безбожии. Против Кара-Юсуфа, современника Тимура и Шахруха, в 821/1418 г. в Египте была объявлена священная война [166]; его сыновья, по словам египтян, все были безбожниками [167]; из них Мухаммед, более 20 лет (814/1411—836/1432-33) владевший бывшей столицей Аббасидов, Багдадом, будто бы перешел в христианство, привлек многих жителей на свою сторону и преследовал улемов; его брат Искендер также был христианином, только менее фанатичным; третий брат, Испахан, был вольнодумцем [168]; даже Джеханшах (1437—1467), который из всех сыновей Кара-Юсуфа достиг наибольшего могущества, строитель великолепной мечети в Тебризе, был, по словам Даулетшаха [169], «самым нечестивым из всех царей эпохи ислама»: он презирал ислам и не останавливался ни перед каким развратным поступком. И все-таки тот самый владетель Багдада Мухаммед ибн Кара-Юсуф, который впоследствии будто бы отрекся от ислама, в 816/1413-14 г. отправил караван паломников в Мекку, и в этом году в священном городе при чтении хутбы были названы имена Кара-Юсуфа и его сына [170].

Однако исключительное положение египетских султанов, как покровителей священных городов, не было поколеблено на долгое время ни «халифатом» Тимура, Шахруха и их преемников, ни туркменами Черного барана, ни сменившей их (во второй половине XV в.) династией туркмен Белого барана. Опасность пришла с другой стороны, со стороны благочестивой династии потомков Османа, в 1453 г. овладевшей Констан-

---

[165] Так по Абд ар-Раззаку Самарканди (л. 265б). О том же посольстве и его результатах см. еще Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 238.

[166] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 143.

[167] Ibid., S. 200, Anm.

[168] Ibid., S. 142 und 199.

[169] Даулетшах, изд. Брауна, 457.

[170] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd II, S. 295.

тинополем и еще со времени Мухаммеда I (1402—1421) отправлявшей в Мекку деньги [171].

Остается еще сказать несколько слов о явлении, известном под общим (хотя и не обнимающим все его разновидности) названием «дервишизма». Для политической истории ислама оно имело гораздо меньше значения, чем обаяние Мекки и Медины, может быть потому, что культ священных городов был тесно связан с памятью пророка, тогда как дервишизм, несмотря на все попытки связать его с преданиями о Мухаммеде и первых халифах, все-таки остается в исламе наносным элементом, находящимся в полном противоречии с бытом и религией первых мусульман. Как и все прочие явления в истории ислама, дервишизм еще слишком мало изучен. Исследователи давно уже пришли к выводу, что на успехи дервишизма наряду с буддизмом оказало влияние также христианское монашество; но еще не было сколько-нибудь серьезной попытки проследить это влияние в подробностях и отметить его различные стадии. Между прочим, даже требование безбрачия, не встречающееся в уставах современных дервишеских орденов, не всегда было чуждо исламу: в XII в. в мусульманском мире был свой Афон на острове при впадении Шатт ал-Араба в Персидский залив — обитель, где жила «община суфиев [172] и отшельников» и где не было ни одной женщины [173]. Не указано также, если не ошибаемся, несомненное и едва ли случайное хронологическое совпадение развития монашества в Европе во вторую половину средних веков, когда рядом с прежде единственным орденом бенедиктинцев возникает несколько новых, и успехов «шейхства и мюридства» в мусульманском мире начиная с XII в. Эпоха крестовых походов (и последующие века), когда в католическом мире к монашествующим орденам присоединяются ордена «духовных рыцарей», обязанных с мечом в руках сражаться против врагов веры, была и для мусульманской Передней Азии временем наибольшего политического успеха шейхов, создавших ряд самостоятельных, хотя большею частью недолговечных государств в Северной Персии [174]. С тех пор в Европе религиозная идея утратила свое прежнее значение и только один духовный орден, мальтийский, как остаток прошлого сохранил свое политическое существование до конца XVIII в. В исламе дервишизм создал еще несколько политических движений почти на всем пространстве мусульманского мира от Сахары до Китая и на протяжении ряда веков до последних лет включительно; но каждое из этих движений в отдельности имело только местное значение; политический успех движения большею частью также

---

[171] Ibid., Bd III, S. 256 (наверху).

[172] Об этом слове см. Семенов, *Из области воззрений*, стр. 315 и сл.

[173] Об этой обители мы имеем рассказ анонимного автора, посетившего ее в 538/1143-44 г. (BGA, II, p. X).

[174] Сюда относятся сербедары в Хорасане, сейиды в Мазандеране и Гиляне (Лэн-Пуль, *Мусульманские династии*, стр. 211 и 293).

был только временным, и только один раз, в конце XV и начале XVI в. в Персии, династии шейхов удалось положить начало сильному государству.

Мы не будем входить в рассмотрение вопроса, чему была обязана своим исключительным успехом эта династия, вышедшая из города Ардебиля в Азербайджане. Большое значение, по-видимому, имел факт принятия основателем государства, Исма'илом Сефеви, шиитства, которое с тех пор осталось государственной религией Персии; посредством смелой фальсификации истории [175] Исма'ил и его преемники сделали шиитами даже своих суннитских предков и окружили их гробницы в Ардебиле религиозным культом. Обычное мнение, что Исма'ил и его сторонники при этом руководились персидскими национальными стремлениями [176], не выдерживает критики; население Азербайджана, откуда вышла династия, уже тогда говорило по-турецки, и турецкий язык оставался впоследствии в государстве Сефевидов языком двора и армии [177]. Только шиитство прочно объединило все население «Ирана», персов и турок, в одно политическое целое. Оживление в XIV в. религиозной идеи, которым объясняется успех «шейхов и мюридов» [178], сделало вражду между шиитами и суннитами более резкой и непримиримой, чем прежде; в это время (чего не было ранее) суннитские владетели чеканили на монетах имена четырех «праведных» халифов, шиитские — имена своих 12 имамов. Шииты Персии, не признававшие трех первых халифов, были приравнены своими противниками к кафирам; шиитство как государственная религия создало, таким образом, непроходимую пропасть между Ираном и его соседями с запада и с востока и тем самым сделалось также надежнейшим оплотом политического единства и независимости страны. Попытки некоторых правителей (в XVIII в.) восстановить правоверие прошли для страны бесследно; тотчас после них шиитская церковь вернула себе свое прежнее значение; гробница похороненного в Мешхеде в 203/818 г. имама Али ибн Мусы ар-Риза осталась главной святыней страны; во время междуцарствия, когда в Персии не было признанного всеми правительства, монеты иногда чеканились от имени этого имама. Такой святыни, которая даже во время отсутствия династии могла оставаться символом государственного единства, не имело и не имеет ни одно из других мусульманских государств,

[175] Бартольд, *Историко-географический обзор Ирана*, стр. 144. Что шиитом сделался только Исма'ил, было известно и арабским историкам; ср.: Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 402; Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 274.

[176] Еще Н. Я. Марр считает возможным причислить шиитское движение XVI в. к «новым освежающим национально-культурным течениям, возникавшим на почве возрождения местных традиций» (ХВ, т. I, 1912, стр. 96).

[177] Ср. приведенную у Олеария (512) песню, распевавшуюся воинами шаха после пира.

[178] Захир ад-дин Мар'аши, 328.

не исключая империи османских султанов, сумевших использовать для своих целей идею войны за веру, обаяние Мекки и Медины, впоследствии также идею халифата.

6

Из всех мусульманских династий XIV и XV вв. только одни османские султаны прославили себя громкими победами над неверными. На Пиренейском полуострове борьба к этому времени уже окончилась в пользу христиан (небольшое мусульманское владение в Гренаде не имело значения), в Палестине — в пользу мусульман; успехами ислама в Индии, по-видимому, мало интересовались в остальных мусульманских странах; монголы уже сделались мусульманами, и борьба египетских султанов с ними утратила характер войны за веру. Тимур почти все свои победы одержал над мусульманскими правителями и истребил множество мусульман; по словам его историка Шереф ад-дина [179], это было необходимо для того, чтобы восстановить в этих странах порядок; но и Шереф ад-дин мог сравнить победы Тимура только с сильнодействующим средством, которое дается опасно больному и, если возвращает ему здоровье, все-таки не обходится для его организма без вредных последствий; только перед смертью Тимур собрался загладить свой грех перед мусульманами походом на неверных китайцев и одержать там победы, которые в глазах мусульман, очевидно, были бы благом, без всякой примеси зла. С другой стороны, его враг, османский султан Баязид I, как борец за веру приобрел себе такие заслуги, которых, по словам того же Шереф ад-дина [180], не мог отрицать и Тимур. Еще более, конечно, прославил себя султан Мухаммед II завоеванием Константинополя (1453 г.), о котором тотчас после победы были отправлены письма египетскому султану, туркмену Джеханшаху (см. выше, стр. 52) и князю Мекки [181].

Однако все эти успехи были победами в наступательной войне с врагом, в то время уже не представлявшим для мусульманского мира никакой опасности. В гораздо большей степени жизненные интересы ислама были затронуты расколом, связанным с образованием шиитской державы в Персии. И здесь роль защитника правоверия выпала на долю османского султана. После кровавого преследования шиитов в собственном государстве Селим I (1512—1520) в 1514 г. при Чалдиране (в Армении) разбил шаха Исма'ила и занял его столицу Тебриз, но уже через неделю очистил город и в следующем году вернулся в Константинополь; к Турции был прочно присоединен только Курдистан. Вместо борьбы с шиитами Селим обратился против египетского султана, завоевал Си-

[179] Шереф ад-дин Йезди, II, 628 и сл.
[180] Там же, 391.
[181] Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd I, S. 429.

рию и Египет, был признан верховным владыкой в Мекке и Медине, сделался покровителем обоих священных городов и увез в Константинополь последнего египетского халифа.

Война Селима с египетскими султанами (1516—1517), несмотря на ее огромное значение в истории мусульманского мира, еще не была предметом исчерпывающей монографии, в которой были бы использованы все источники — османские, египетские и западноевропейские. В общих сочинениях по истории Османской империи и Египта события излагаются по источникам какой-либо одной из этих трех категорий [182] без достаточно полного сличения с остальными. Между тем материал, находящийся в распоряжении историка, чрезвычайно обширен. Османская версия событий сохранилась в целом ряде рассказов современников и участников; из нескольких *Селīм-нāме* одно, сочинение Суджуди, написано еще при жизни Селима [183], т. е. до 1520 г., следовательно, почти тотчас после окончания похода; историк Лутфи-паша [184], будущий везир Сулеймана Великолепного, в дни своей молодости принимал участие в этой войне; персидский историк Идрис Битлиси находился при Селиме до его прибытия в Александрию; его сын и продолжатель его труда Абу-л-Фазл Мухаммед был в Сирии тотчас после окончания похода [185]. Из арабских историков один, Ибн Зунбуль [186], является сторонником «черкесов», из среды которых тогда выбирались египетские султаны, и

---

[182] Ср. Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd I, S. 751—796, по турецким источникам; Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 410—436, по арабским; Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd II, S. 335—340, по западноевропейским. Сравнительно наиболее полно изложены события в книге Хаммера, где, по крайней мере до некоторой степени, привлечены также источники арабские и западноевропейские. Особенно характерно, что автор новейшего труда по истории Османской империи, Н. Йорга, нашел возможным поставить на заглавном листе своего труда слова «nach den Quellen dargestellt», хотя совершенно не пользуется, даже из вторых рук, восточными источниками.

[183] Пользуюсь венской рукописью H. O. 30; ср. о ней каталог Флюгеля, II, 215 (№ 992). В конце своего труда (л. 37б) автор выражает надежду, что если богу будет угодно продлить жизнь Селима, то к уже завоеванным им землям греков и арабов будут присоединены также земли франков и персов.

[184] Пользуюсь венской рукописью H. O. 17, по каталогу Флюгеля (II, 224) № 1001, единственной рукописью этого труда в западноевропейских библиотеках. В той же рукописи сохранился также интересный труд того же автора об управлении государством, изданный в тексте с немецким переводом и предисловием издателя, R. Tschudi (Лутфи, *Аṣаф-нāме*; ср. рецензию C. F. Seybold в DLZ, 1911, S. 1823). К собранным там известиям о Лутфи-паше можно еще присоединить слова Кутб ад-дина меккского (Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 299 sq.), лично знавшего турецкого историка.

[185] Венская рукопись H. O. 16d, по каталогу Флюгеля (II, 219) № 994, том IV. Вопреки словам Флюгеля, имя автора Мухаммед (так везде в тексте), как у Хаджи Халифы, а не Махмуд.

[186] Пользуюсь венской рукописью Mxt. 208a, по каталогу Флюгеля (II, 156) № 928.

излагает события с этой точки зрения; в сочинениях других, как Ибн Ияс [187] и анонимный ученый, писавший в то время свою летопись в Дамаске [188], отразились взгляды арабской интеллигенции Египта и Сирии. Главный из западноевропейских источников, рассказ итальянца Павла Джовио [189], по времени очень близок к этим событиям и обнаруживает основательное знакомство со всеми известиями о них; кроме того, сохранился ряд архивных документов, в виде донесений европейских консулов своим правительствам [190]. Исследователь, таким образом, имеет возможность выслушать все стороны, так или иначе заинтересованные в этих событиях, и в каждом отдельном случае отметить и устранить тенденциозные измышления.

Внешний ход событий достаточно известен. Поводом для войны был, с одной стороны, захват османцами во время войны с Персией владения Дулгадир (между Малой Азией и Сирией, с городами Альбистаном и Мар'ашем), находившегося в вассальной зависимости от Египта, с другой — косвенная помощь, оказанная Персии во время войны с Турцией египетским султаном. Египетское войско выступило из Каира 18 мая 1516 г.[191], в четверг 19 июня [192] достигло Дамаска, где пробыло до среды 25-го [193]; Селим только 5 июня покинул Константинополь; 26-го он был в Конье, но только в августе вступил в Сирию; в воскресенье 24 авгу-

---

[187] Ибн Ияс, III.

[188] Сохранилась только в одной, притом неполной, рукописи, находящейся в Тюбингене (Ma VI 7 ⟨Ибн Тулун⟩, ср. Seybold, *Verzeichnis*, Bd I, S. 14 sq.). Зейбольд замечает, что автор был или чиновником, или ученым; по-видимому, справедливо второе предположение, так как он отправился в лагерь Селима со специальной целью — повидаться с находившимися в турецком войске 36 мударрисами (л. 81б). ⟨В 1926 г. Р. Хартман издал эту «летопись» по той же единственной неполной рукописи. Он установил, что ее автор — плодовитый ученый Мухаммед ибн Али ибн Тулун (1485—1546), см. Ибн Тулун, изд. Р. Хартмана, предисловие, 94—104; Brockelmann, GAL, Bd II, S. 367; SBd, II, S. 494. Сравнительную оценку сочинения как исторического источника см. в статье Jansky, *Die Chronik des Ibn Ṭūlūn.*⟩

[189] Пользуюсь латинским переводом (с итальянского), изданным в 1537 г. (*Turcicarum rerum commentarius*). Предисловие (обращение к Карлу V) имеет дату undecimo Kalendas Februarii 1531.

[190] Они использованы у Хаммера и Йорга. Последний, кроме того, описывая пребывание Селима в Дамаске, ссылается на рассказ «очевидца-христианина», будто бы сохранившийся у Ramusio, *Viaggi*, ⟨vol. II, 1559⟩, f. 76 v; в действительности этот рассказ заимствован из письма одного из казиев, находившихся при войске, к одному из константинопольских казиев, и переведен с турецкого на итальянский 22 октября 1517 г. (ibid., f. 78 r).

[191] Так у Вейля (*Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 410); по Ибн Тулуну (л. 78б), в понедельник 10 раби' II/12 мая (при переведении мусульманских дат на европейские решающее значение имеет день недели). Поход, по тому же источнику, имел наступательную цель — возвратить завоеванный «царем Рума Селим-ханом» город Мар'аш.

[192] Та же дата (18 джумада I) у Ибн Тулуна (л. 79а).

[193] Там же, л. 80а.

ста [194] египетское войско было разбито на равнине Дабик, около Халеба (Алеппо), причем битва стоила жизни престарелому египетскому султану Кансуве Гаури (он не был убит в сражении, но умер, по-видимому, от удара). Селим без сопротивления занял Халеб и расположился на «Синей площади» ('Кök мейдан') близ города, где пробыл 18 дней; после этого он двинулся к Дамаску, куда прибыл на 12-й день [195]. В пятницу 19 сентября Дамаск был покинут египетским войском, в субботу 27-го прибыл Селим; его торжественное вступление в город произошло только в четверг 2 октября [196]. Селим прожил в Дамаске больше двух месяцев [197] и только в декабре выступил в поход на Египет; на пути он в Палестине покинул на время свое войско и совершил паломничество в Иерусалим. Передовой египетский отряд был разбит османцами 19 декабря близ Газы; в четверг 22 января 1517 г. при Ридании, близ Каира, было нанесено поражение главным силам нового султана Туман-бая; на следующий день в Каире в хутбе было названо имя Селима. В ночь на вторник [198] 27-го Туман-баю посредством нечаянного нападения удалось вновь овладеть городом; в течение трех дней на улицах шел ожесточенный бой; в пятницу 30-го в хутбе было названо имя Туман-бая, но в тот же день османцы под предводительством самого Селима окончательно вытеснили из города мамлюков. Туман-бай спасся бегством, вновь собрал войско, после нового поражения был взят в плен бедуинами, выдан османцам и казнен в Каире в воскресенье 12-го или в понедельник 13 апреля [199]. 28 мая Селим отправился из Каира в Александрию, где сделал смотр флоту, прибывшему из Константинополя; в пятницу 12 июня вернулся в Каир; 29 августа (в Дамаске известие об этом было получено в среду 9 сентября) наместником Египта был назначен черкес Хāир-бек [200], бывший наместник Халеба, после битвы при Дабике изменивший своим и перешедший на сторону Селима; в четверг 10 сентября Селим выступил с войском из Каира, в среду 8 октября прибыл в Дамаск, где провел зиму. Во вторник 16 февраля 1518 г. последовало назначение другого черкеса, Джанберды Газали, наместником Сирии;

[194] Все османские историки, начиная с Суджуди (л. 17а), говорят, что битва произошла в с у б б о т у 26 раджаба; но дата воскресенье 24 августа устанавливается на основании согласного показания арабских и европейских источников.

[195] Так по Суджуди, л. 20а—б.

[196] Ибн Тулун, л. 81а—б.

[197] По Суджуди (л. 22а), 2 мес. 7 дней; по *Селīм-нāме* Кешфи (л. 52а), 2 мес. 10 дней; в рукописи Ибн Тулуна здесь недостает листа. ⟨Он попал в другое место: между лл. 81 и 82 должен следовать л. 76; см. Ибн Тулун, изд. Р. Хартмана, 94, 130.⟩

[198] Так по письму султана, прочитанному в Дамаске (Ибн Тулун, л. 82б). По Ибн Иясу (III, 102), в ночь на среду.

[199] Приведенные у Вейля (*Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 431) даты (14 и 15 апреля) не соответствуют дням недели. У Джовио — tertio Idus Aprilis.

[200] В источниках Хайр-бек (напр., у Абу-л-Фазла и Ибн Тулуна) или Хаир-бек (у Ибн Зунбуля и Ибн Ияса).

в воскресенье 21 февраля Селим выступил из Дамаска[201], на пути оттуда в Константинополь прожил 2 месяца в Халебе (прибыл туда 5 марта и выступил оттуда 6 мая); 25 июля он вернулся в свою столицу, откуда уже 4 августа отправился в Адрианополь.

Ревнители правоверия, по всей вероятности, чувствовали себя обманутыми в своих ожиданиях, когда Селим вместо продолжения войны с еретиками обратился против правоверного египетского султана, «служителя обоих священных городов». Сунниты Персии и Средней Азии видели в Селиме «султана ислама»[202] и «халифа», призванного восстановить правоверие в Иране. Историк Идрис, прежде находившийся на службе у туркменского султана Я'куба, после воцарения Исма'ила вместе с отцом и сыном перешедший на службу к Селиму (тогда еще только наместнику Трапезунда) и впоследствии оказавший ему большие услуги в Курдистане[203], сам рассказывает, что постоянно убеждал Селима предпринять завоевание Персии[204]. Еще в 1514 г. в Тебризе[205] Селим получил послание в том же смысле от ученых Мавераннахра (нынешнего Русского Туркестана); письмо написано от имени какого-то исфаханского (по происхождению) муллы (может быть, того же самого «хафиза», т. е. знатока Корана, Мухаммеда Исфахани, который, по Идрису[206], в 1516 г. был с Селимом в Иерусалиме). Убеждая Селима, что его обязанность защитить мусульман от «кафиров», автор послания называет его «царем халифского престола»; в приложенных к посланию персидских стихах автор, обращаясь к Селиму, говорит: «Ныне ты, по своим благородным качествам, — халиф (заместитель) бога и Мухаммеда»[207]. Таким же халифом, по крайней мере в смысле заместителя пророка, был Селим для Идриса. Паломничество в Иерусалим было совершено Селимом по настоянию историка, причем последний употребил такое сравнение: как заместитель султана проявил бы неуважение к престолу, если бы находился вблизи местопребывания государя и не явился

---

[201] Ибн Тулун, лл. 84а—85б.

[202] Выражение Абу-л-Фазла, лл. 107б и 108а.

[203] О деятельности Идриса в Курдистане Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd I, S. 730 sq. О заслугах своих, своего отца и деда говорит Абу-л-Фазл (л. 152б) в стихотворении, посвященном Мураду III (1574—1595), о том, что он служил Селиму еще в Трапезунде, — на л. 140б. Отец Идриса написал для Баязида II (1481—1512) комментарий к Корану, сам Идрис составил под заглавием «Восемь раев» труд по истории османских султанов (о нем В. Смирнов, *Очерк истории турецкой литературы*, стр. 64); «девятый рай» должен был быть посвящен Селиму I, но автор не дожил до его окончания, и это «продолжение» (*зайл*) к труду Идриса написано его сыном по бумагам отца.

[204] Абу-л-Фазл, л. 111б: ترغيب مزاج سلطان بتفتيح ممالك ايران كه همیشه معهود ذكر لسان بيان اين كمترين بندكان بود.

[205] Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd I, S. 721.

[206] Абу-л-Фазл, л. 115б.

[207] Лутфи-паша, л. 6б: توبى امروز از اوصاف شريفه خدارا ومحمدرا خليفه.

к нему, так и могущественный царь, по своему положению «халифа» (заместителя) посланника божьего [208], не может пройти мимо города пророков.

Несмотря на то что война велась между правоверными султанами, обе стороны старались придать ей характер борьбы за веру. Селим добыл от своего муфтия Али Джемали фетву в том смысле, что помощь, оказанная черкесами Исма'илу, делает войну с ними законной, так как «кто помогает безбожникам, тот сам безбожник» [209]; египетский султан видел преступление Селима в том, что он ведет на мусульманские области войско, в котором много христиан — армян и других; на это ссылался султан, когда предписал молиться в мечетях Дамаска о победе египетского войска (третий день этих молитв, 24 августа, был днем битвы при Дабике) [210]. Мнимым религиозным целям борьбы соответствовала и внешняя обстановка обоих войск. В войске Селима было семь знамен с именами его предков и 24 знамени с его собственным именем, причем на всех стояли изречения из Корана, как: «Мы даровали тебе несомненную победу» (XLVIII, 1) или «Помощь от бога, и победа близка» (LXI, 13). Кроме того, было большое белое знамя, называвшееся «знаменем ислама» [211]. Египетского султана сопровождали представители религиозного авторитета — халиф и главные казии четырех правоверных толков; при каждом из этих четырех казиев было несколько заместителей (наибов); перед тем в последний раз был предпринят поход в такой торжественной обстановке в 1433 г., против туркмен Белого барана [212].

Религиозного или патриотического воодушевления не было, по-видимому, ни с той, ни с другой стороны. Если в египетской армии чувствовался недостаток дисциплины, если в Дамаске даже во время войны (28 июня 1516 г.) произошло вооруженное восстание мамлюков, требовавших прибавки жалованья [213], то и янычары Селима не были вполне дисциплинированным войском; по их требованию Селим, предполагавший из Дамаска идти на Персию, вместо этого вернулся в Константинополь [214]. Противники мало знали друг друга; в Египте и Сирии даже среди образованных людей были распространены фантастические рассказы о происхождении османской династии. Ибн Ияс приводит, со слов

---

[208] Абу-л-Фазл, л. 115а: وسلاطين ظاهر وبادشاهان قادر بمنزلهٔ خليفهٔ رسول الله وجاى نشين ايشان اند.

[209] Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd I, S. 802.

[210] Ибн Тулун, л. 80б.

[211] Ибн Зунбуль, венск. рук., л. 46б.

[212] Ибн Ияс, III, 22. О походе 1433 г. Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 190.

[213] Ибн Тулун, л. 80а.

[214] Так по стихотворному *Селим-наме* Шукри (л. 63б). В Египте летом 1518 г. также ожидали, что Селим из Сирии пойдет на Исма'ила, и молились о победе османского войска (Ибн Ияс, III, 166 и сл.).

Макризи, османскую легенду, связывавшую предков династии с религиозным вождем VIII в. Абу Муслимом, но упоминает также о рассказе «одного из историков», по которому Осман происходил из арабов Хиджаза, жил недалеко от Медины и ушел оттуда в Малую Азию вследствие голода [215]. Дамаскинский аноним говорит, что Осман, по некоторым известиям, был мамлюком египетского владетеля Ахмеда ибн Тулуна (868—884), по другим — мамлюком халифа Мамуна (813—833) [216]. Турецкий султан был известен под странным титулом хункар (вероятно, сокращение персидского *худавендкар* 'господин'). Его войско произвело на дамаскинского анонима впечатление разноплеменной массы; по Джовио, языком большей части турецкой армии был славянский [217]. По одежде и внешнему виду османское войско существенно отличалось от египетского, и этим отличиям придавалось большое значение. Селим и большинство его воинов брили бороду, и их примеру должны были последовать побежденные; изменник Хаир-бек явился в Дамаск «с бритой бородой и в османской одежде» [218]. Когда Джанберды Газали в 1520 г., после получения известия о смерти Селима, отложился от османцев, он прежде всего распорядился восстановить одежду черкесов (малые чалмы [219] и плащи [220]) и отменить одежду румийцев (большие чалмы и кафтаны) [221].

Исключительный успех османцев (по несколько преувеличенному замечанию Ибн Ияса [222], Египет еще ни разу после арабского завоевания не был завоеван вооруженной силой) объясняется находившимися в войске Селима пушками и бомбардами — одним из первых даров христианской Европы мусульманскому Востоку. В самой Европе некоторые еще находили этот способ войны «недостойным» мужественных людей [223];

---

[215] Ибн Ияс, III, 237. Мнение Вейля (*Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 436), что эта легенда была придумана сторонником турок для обоснования прав османских султанов на халифат, ничем не доказано.

[216] Ибн Тулун, л. 81б.

[217] Jovio, *Turcicarum rerum commentarius*, G 4a.

[218] Ибн Тулун, л. 81б; там же о посещении Селимом бани, причем «у него прежде, чем он вошел в баню, была красивая борода; когда он вышел из бани, мы увидели, что он уже сбрил ее, подобно большей части его войска». По Джовио (*Turcicarum rerum commentarius*, E 3b), Селим будто бы говорил, что не отпускает бороды, как его отец Баязид, чтобы паши при нем не могли тащить своего государя за бороду, куда хотят, как было при его отце.

[219] تخفيفات см. словарь Дози ⟨*Supplement*, t. I, p. 386⟩. Об этом головном уборе как характерном отличии черкесов упоминает и Ибн Ияс (III, 100).

[220] Неизвестное мне слово (в рукописи, по-видимому, المكوثات). Вероятно, имеются в виду те плащи (ملوطة мн. ч. ملاليط) черкесов, о которых часто упоминает Ибн Ияс (ср. особенно III, 69 и 137).

[221] Ибн Тулун, л. 89б.

[222] Ибн Ияс, III, 102.

[223] Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches* Bd II S. 332 № 1 (со ссылкой на Джовио).

в мусульманском мире он вне Северной Африки и Турции был мало распространен; дамаскинский аноним впервые ознакомился в лагере Селима с пушками и описывает эти страшные орудия, выбрасывавшие «целую горсть свинца» зараз [224]; в Египте арабы отказывались вести борьбу с людьми, «сражающимися огнем» [225]. Ибн Зунбуль даже заставляет одного из пленных черкесских военачальников упрекать Селима за то, что он пользуется франкским изобретением, а не довольствуется по примеру пророка мечом и копьем, тогда как султан Кансуве Гаури, которого какой-то «пришелец из Магриба» также ознакомил с пушками, будто бы отказался ими пользоваться и сказал: «Мы не покинем сунны пророка и не примем сунны христиан». Едва ли, однако, рассказ Ибн Зунбуля [226] соответствует истине. Если Кансуве Гаури не снабдил своего войска артиллерией, то Туман-бай позаботился об этом, и в битве при Ридании у египтян были не только пушки, но и франкские пушкари. Об этом не только говорится в османских рассказах [227] и донесениях о битве [228], но и у Джовио [229], по словам которого эти пушки были получены Туман-баем с острова Родоса (оттуда же, по словам того же Джовио [230], впоследствии получил пушки восставший против османцев сирийский наместник Джанберды Газали), но оказались, в сравнении с османскими, орудиями старого образца; они были не из меди, а из железа, как делали прежде [231], и не были поставлены на повозки, так что трудно было их везти вслед за войсками; Туман-бай поставил на повозки и взял с собой только несколько легких орудий, с которыми и встретил османцев. При таких условиях военачальник, взятый в плен уже после этой битвы, едва ли мог упрекать Селима за пользование

---

[224] Ибн Тулун, л. 81б.

[225] Ибн Зунбуль, венск. рук., л. 22б, слова арабов Туман-баю قد بلغنا انّ الروم تقاتل بالنار. Однако в Александрии против франков давно уже употреблялись пушки; ср. Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 359, Anm.

[226] Ибн Зунбуль, венск. рук., л. 20б.; ср.: Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd I, S. 776; Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 426.

[227] Начиная с Суджуди, л. 26б.

[228] Совершенно сходны текст письма к Ахмед-бек Карача-паше, османскому наместнику Халеба (приводится у Абу-л-Фазла, л. 121а), и текст письма, полученного в Дамаске (Ибн Тулун, л. 82б).

[229] *Turcicarum rerum commentarius*, D 7a—8a. Ибн Ияс (III, 92), однако, уверяет, что известие о прибытии такой помощи от владетеля Родоса было только ложным слухом. Как Абу-л-Фазл (л. 118а), так и Ибн Ияс (III, 97) свидетельствуют, что египетские пушки не причинили османцам никакого вреда. Отчасти это, может быть, объясняется тем, что представители артиллерии, магрибинцы, объявили Туман-баю, что пришли сражаться с франками и не пойдут против мусульман; только против воли они присоединились к египетскому войску, когда султан им объявил, что перебьет всех магрибинцев, если они не выступят в поход (Ибн Ияс, III, 91).

[230] *Turcicarum rerum commentarius*, E 4b.

[231] Ut antea fieri consueverant.

франкским изобретением. Если впоследствии (в 1728 г.) духовенство в Турции должно было высказать свое мнение по вопросу, можно ли заимствовать у христиан книгопечатание[232], то вопрос о том, можно ли заимствовать пушки, не вызывал, по-видимому, никаких религиозных сомнений.

В завоеванных Селимом странах, в сущности, все осталось по-прежнему, несмотря на изменение одежды войска и некоторых внешних обычаев. Наместниками Египта и Сирии были назначены черкесские военачальники; даже подати, собиравшиеся в Египте, оставались в самой стране и не посылались в Константинополь[233]; главными казиями четырех правоверных толков были утверждены лица, занимавшие те же должности при черкесах; гвардия мамлюков сохранила свое прежнее устройство и свое прежнее жалованье; даже было наложено проклятие на всякого, кто произведет в этом отношении какие-либо перемены[234]. Подданные Селима негодовали на своего султана за то, что он отнял у черкесов царство только для того, чтобы возвратить его им, без всякой выгоды для османцев[235]; враги видели в этом проявление слабости[236]. Селим, однако, увез в Константинополь довольно большое число[237] представителей египетской знати; к числу их принадлежал и халиф Мутеваккиль.

Мы видели, что Селима еще до похода на Египет называли халифом, очевидно в том же смысле, как прежде Шахруха и других. При таких условиях ни Селиму, ни сторонникам его халифата не могла быть приятной встреча с «двоюродным братом пророка» (см. выше, стр. 40), которого считали прямым потомком багдадских халифов и который унаследовал от этих мнимых предков титул «эмира правоверных». По-видимому, было решено замолчать существование такого лица. Как ни преувеличен рассказ Ибн Ияса о той роли, которую играл в Каире Мутеваккиль, как ни ничтожно было действительное обаяние халифа, все же трудно предположить, что османским участникам похода и их современникам самое существование халифа осталось неизвестным; между тем ни один из них не упоминает о Мутеваккиле, как будто бы его не было вовсе. Не упоминает о халифе, впрочем, и автор черкесской версии событий, Ибн Зунбуль. По-видимому, халиф имел значение только для

---

[232] Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd IV, S. 253; ср. фетву у M. d'Ohsson, *Tableau*, t. II, p. 496.

[233] Ибн Зунбуль, венск. рук., л. 79а. Все это изменилось при Сулеймане.

[234] Там же, л. 64а—б: وجعل لعنة الله ثلاث كرات على من غيّر او بدّل شيئًا من ذلك.

[235] Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd I, S. 793.

[236] Абу-л-Фазл (л. 142а) приводит общее мнение сирийских арабов, что победители, если бы сами были в состоянии управлять завоеванными областями, ни за что не отдали бы Египта Хаир-беку и Сирии Джанберды Газали.

[237] По Ибн Иясу (III, 149), их вместе с женщинами и детьми было около 1000 человек.

представителей богословской науки, как Ибн Ияс и дамаскинский аноним, тщательно отмечающий в своей летописи, кто в начале каждого года был халифом, причем уже после имени халифа приводятся имена султана, наместника Сирии, главных казиев и других. Сам Ибн Ияс замечает, что, когда халиф вместе с султаном выступал в поход против османцев из Каира, над его головой не было халифского знамени и что вообще Мутеваккиль «был лишен многих вещей из того, что делалось для прежних халифов»[238].

После битвы при Дабике были взяты в плен халиф и три казия (четвертый бежал с египетским войском). Свидание Селима с халифом произошло на «Синей площади» около Халеба; по рассказу Ибн Ияса[239], султан предложил халифу сесть и спросил его, откуда он родом; когда халиф сказал: «Из Багдада», султан заметил: «Мы приведем вас обратно в Багдад», Ибн Ияс прибавляет, однако, что рассказов об этом свидании было много. Султан пожаловал халифу одежду со своего плеча, одарил его деньгами, позволил ему вернуться в Халеб, но поставил над ним стражу, «чтобы он не убежал»[240]. Со слов дамаскинского анонима мы знаем еще, что халиф прибыл в Дамаск в понедельник 29 сентября, через два дня после Селима, с тремя казиями, причем халиф поселился в самом городе, а казии остались в одном из его предместий, Салихии[241].

Между тем в Каире произошло избрание и возведение на престол нового султана, Туман-бая (17 октября 1516 г.), — церемония, для которой тоже был нужен халиф. Был еще жив отец Мутеваккиля, Мустамсик; он был возведен на халифский престол осенью 1497 г. и через $11^1/_2$ лет[242], т. е. весной 1509 г., сложил с себя это звание вследствие старости и слабости зрения; теперь он представил доверенность, которой он уполномочивался быть представителем своего сына во всех делах халифата; на основании этой доверенности ему разрешили исполнять обязанности халифа при церемонии[243].

В половине декабря того же года в Каир явились послы Селима к Туман-баю с письмом своего государя; Селим требовал, чтобы Туман-бай согласился на чтение хутбы и чеканку монет с именем Селима, и при таких условиях соглашался оставить его наместником Египта. По словам Ибн Ияса, Селим в этом письме противополагал себя, потомка двадцати царей, Туман-баю, «рабу, которого покупают и продают», и прибавлял, что получил грамоту на царство от халифа и казиев[244]. Тре-

---

[238] Там же, 27. Однако во время битвы при Дабике Мутеваккиль стоял под халифским знаменем (там же, 46).

[239] Там же, 49.

[240] ووكل به ان لا يهرب.

[241] Ибн Тулун, л. 81б.

[42] Так по Ибн Иясу (III, 253).

[243] Там же, 69 и сл.

[244] Там же, 83.

бование было отвергнуто, и послы убиты; едва ли и сам Селим ожидал от посольства каких-либо результатов, так как выступил с войском из Дамаска раньше, чем мог получить известие о судьбе послов[245]. Во всяком случае характерно, что два халифа, отец и сын, в одно и то же время должны были освятить своим призрачным авторитетом власть двух враждебных друг другу государей.

Селим, по Ибн Иясу, еще раз, уже в Каире, прибег к авторитету халифа; в сафаре (конец февраля и март) 1517 г. он хотел отправить халифа вместе с четырьмя казиями к Туман-баю с грамотой, которой египетскому султану обещалось помилование (Туман-бай обратился с такой просьбой к Селиму также через халифа); но халиф уклонился от исполнения этого поручения и послал вместо себя своего представителя[246]. И это посольство не имело результатов.

Халиф, прибывший в Каир с Селимом, остался там до вторника 2 июня. Ибн Ияс уверяет, что в это время халиф сделался как бы полновластным правителем Египта; Селим исполнял все его просьбы; поэтому к его заступничеству обращались все, кто имел основание бояться султана, и приносили ему богатые дары; в числе прочих просителей в его комнатах сидели родственники и родственницы последних египетских султанов, и никто не обращал на них внимания[247].

Ибн Ияс не объясняет, почему в таком случае Селим потом изменил свое отношение к халифу, отправил его вместе с черкесскими вельможами в Стамбул и отнял у семьи халифа главную статью дохода — поступления от гробницы Нефисы, что сильно отразилось на благосостоянии оставшегося в Египте старого халифа Мустамсика[248].

Во вторник 2 июня Мутеваккиль и с ним сыновья его дяди Халиля, Абу Бекр и Ахмед, покинули Каир и перешли в Булак, где пробыли еще неделю; народ, по словам Ибн Ияса, горевал о предстоявшем отъезде халифа и говорил: «Халифы теперь ушли из Египта и перешли в Стамбул». Изгнанники во вторник 9 июня выехали из Булака в Рашид (Розетту), оттуда в Александрию; из Александрии их, очевидно, перевезли морем в Стамбул[249]. В следующем году все они с халифом во главе должны были встретить возвращавшегося в свою столицу султана. Увидев государя, халиф хотел сойти перед ним с коня; Селим остановил

---

[245] Послы прибыли в Каир 21 зу-л-ка'да/16 декабря (Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 420); в этот самый день, по Абу-л-Фазлу (л. 113б), Селим выступил из Дамаска.

[246] Ибн Ияс, III, 109.

[247] Там же, 105.

[248] Там же, 125. Нефиса принадлежала к потомству Али; ее гробница упоминается у Якута, *Му'джам*, IV, 554. О гробнице как источнике доходов халифа упоминает еще Суюти (*Хусн ал-мухадара*, каирск. изд., II, 72), по словам которого Мутеваккиль II (1479—1497) отказался от этих доходов и велел употреблять их на поддержание самой гробницы и принадлежавших к ней зданий.

[249] Ибн Ияс, III, 120.

его и вообще оказал ему много почета; на остальных вельмож он не обратил никакого внимания [250].

Ибн Ияс приводит еще, без точных дат, известия, полученные в Каире, о жизни халифа в Стамбуле в 1519 и 1520 гг.[251]. После приезда в Стамбул начались препирательства между халифом и его двоюродными братьями из-за общего имущества; Ахмед и Абу Бекр предлагали Мутеваккилю уступить им одну треть, оставив себе две трети; халиф не соглашался. Дело дошло до Селима, который велел разделить имущество на три равные части. Эти препирательства повредили халифу в глазах султана; кроме того, халиф в Стамбуле накупил себе невольниц-арфисток и вообще вел крайне легкомысленную жизнь; наконец, из Стамбула в это время бежали некоторые из египетских изгнанников, и везиры опасались, что халиф последует их примеру. Все эти причины побудили Селима посадить халифа под стражу в известный замок Еди-Куле [252], где он оставался до смерти Селима.

Впоследствии, когда понадобилось обосновать право османского султана на халифат, была создана легенда [253], будто Мутеваккиль формально отказался от своего халифата в пользу Селима; по одному из новейших турецких авторов, Кемаль-бею [254], эта церемония произошла в Софийской мечети. Никаких известий о подобной церемонии у современников нет. В Египте и Сирии по-прежнему считали Мутеваккиля халифом, и дамаскинский аноним начинает изложение событий 926/1520 г. с замечания, что халифом в это время был Мутеваккиль, находившийся в Стамбуле [255].

Историк Дженнаби [256] говорит, что Селим перед своей смертью, последовавшей 22 сентября 1520 г., распорядился освободить халифа, позволил ему вернуться в Константинополь и назначил ему пенсию по 60 дирхемов (небольшая серебряная монета) в день; через некоторое время халиф вернулся в Египет; другие источники [257] говорят то же самое о преемнике Селима — Сулеймане. Во всяком случае халиф оста-

---

[250] Там же, 176.

[251] Там же, 205 и сл., 228 и сл.

[252] Как известно, этот замок находится на берегу моря, у юго-западного конца стен Константинополя. Ибн Ияс (III, 229) ошибочно помещает его в 7 днях пути от Стамбула.

[253] Впервые приводится в труде М. д'Оссона (*Tableau*, t. I, pp. 232, 270) со ссылкой на «единогласное мнение современных юристов», но без упоминания какого-либо определенного источника. В главном источнике д'Оссона, сочинении Ибрахима Халеби (ibid., p. 22 sq.), ничего подобного нет.

[254] *Эвраки перишан*, стр. 70. Указанием на эту книгу и выпиской из нее я обязан любезности (еще в 1903 г.) проф. В. Д. Смирнова. Об авторе и его деятельности см. В. Смирнов, *Очерк истории турецкой литературы*, стр. 107 и сл.

[255] Ибн Тулун, л. 86а. По М. д'Оссону, «renonciation formelle» Мутеваккиля относится к 923/1517 г.

[256] *Ta'rīḫ*, л. 107а.

[257] Так еще у Ибн Ияса (III, 237).

вался в Стамбуле до конца 928/1521-22 г.; до этого года доводит свою летопись Ибн Ияс, упоминающий о возвращении целого ряда изгнанников, но ничего не говорящий о возвращении халифа[258]. Вейль полагает, что халиф получил от Сулеймана разрешение вернуться в Каир только после нового отказа от всех своих прав в пользу османского султана[259]; но об этом нет никаких известий; напротив, Кутб ад-дин мекк-ский[260], лично видевший халифа в 943/1536-37 г., прямо говорит, что Мутеваккиль «вернулся в Египет и сделался там халифом»[261], каковым и оставался до своей смерти, последовавшей 12 ша'бана 950/10 ноября 1543 г.[262]; только с его смертью и в Египте прекратился «поминальный аббасидский халифат». После него остались три сына, Омар, Осман и Яхья; двое первых были живы еще в 1588 г., когда был закончен труд Дженнаби, и получали пенсию из османской казны. С их смертью прекратился род египетских Аббасидов.

Так говорят османские историки; однако в конце XVII в. мы снова встречаем потомков Мутеваккиля, действительных или мнимых, в Йемене, где их признавали «эмирами правоверных»; один из них в 1112/1700-01 г. принимал «с большою торжественностью» посольство персидского шаха Хусейна (1694—1722). Не знаем, насколько точны эти сведения[263] о возрождении аббасидского халифата в Йемене, в то время независимом от Турецкой империи, и когда прекратилась эта династия. В Египте, во всяком случае, ни Мутеваккиль, ни его сыновья уже не имели значения и не представляли опасности для турецкого владычества. В 1523 г. турецкий наместник Ахмед-паша, отложившийся от султана Сулеймана, насильно заставил халифа и четырех главных казиев признать его султаном[264]; вынужденный поступок халифа, однако, не принес никакой пользы мятежникам («султан Ахмед»[265] был свергнут своими собственными приверженцами еще до прибытия войска из Константинополя) и потому после усмирения восстания не имел никаких последствий для самого халифа.

---

[258] На стр. 253 и сл. им приводится стихотворение на смерть Мустамсика (ум. в четверг 18 марта 1521 г.), где выражается надежда на возвращение его сына.

[259] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 435.

[260] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 185.

[261] وصار خليفة بها.

[262] Другие источники относят смерть халифа к 945/1538-39 г. См. историю халифов (*Гулшан-и хулафа*) Незми-заде, л. 39а.

[263] De Slane, *Catalogue BN*, p. 573, по поводу рукописи Suppl. 1524, по каталогу де Слэна № 3258. Выписок из рукописи в каталоге не приводится, и потому может возникнуть сомнение, действительно ли в рукописи ясно указывается на аббасидского халифа Мутеваккиля; имя Мутеваккиль носили некоторые из йеменских имамов династии Рассидов и из имамов XVII—XVIII вв., которых обыкновенно считают потомками той же династии. Ср. Лэн-Пуль, *Мусульманские династии*, стр. 82 и сл.

[264] Ибн Зунбуль, венск. рук., л. 74а; Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 435.

[265] Так его называет Ибн Зунбуль.

Вопреки мнению Вейля[266], мы, таким образом, не имеем никакого основания не доверять словам одного из авторов XVI в.[267], что египетский халифат после завоевания Египта Селимом прекратился сам собой, без всякого торжественного отказа Мутеваккиля от своих прав в пользу Селима или Сулеймана. По этому автору, мамлюкские султаны только потому, что сами (очевидно, вследствие отсутствия наследственных прав) не пользовались никаким авторитетом, нашли нужным держать около себя халифов, получать от них утверждение и таким образом придавать своему господству характер законности; султану Селиму улемы объявили, что ему такого утверждения не нужно.

Если османский султан, как халиф, не нуждался в признании со стороны египетских Аббасидов, то гораздо важнее для него было признание его верховной власти в Мекке и Медине, хотя в этом отношении он являлся наследником не египетских халифов, а египетских султанов. По словам Ибн Зунбуля, Селим хотел быть «главой царей» и сознавал, что «главой царей» является «служитель обоих священных городов»[268]. В первой же хутбе, прочитанной в Халебе после вступления Селима в этот город, османскому султану был присвоен такой титул[269]; тот же титул упоминается в хутбе, прочитанной в Каире 23 января 1517 г.: «Окажи помощь, о боже, султану, сыну султана, царю двух материков и двух морей, сокрушителю двух войск, султану двух Ираков, служителю двух священных городов, победоносному царю Селим-шаху. О боже, окажи ему славную помощь, даруй ему несомненную победу, ты, владыка настоящей и будущей жизни, господь миров»[270].

В Мекке и в Медине, по-видимому, были довольны исходом войны между Турцией и Египтом и поспешили признать нового покровителя. Между египетскими султанами и мекканскими «шерифами», как называли правивших в священных городах потомков пророка, и прежде не раз происходили столкновения; шериф Баракат, современник Селима, некоторое время находился в плену в Каире и спасся оттуда бегством[271];

---

[266] *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. XVI.

[267] Речь идет о турецкой рукописи готской библиотеки, по Вейлю Cod. turc. № 35; ср. также Pertsch, *Die türkischen Handschriften zu Gotha*, S. 128, № 156. Труд назван переводом с арабского; автор подлинного сочинения, Хасан ибн Хусейн ибн Ахмед ат-Тулуни, умер, по словам Ибн Ияса (III, 107), в начале 927/1520-21 г.; турецкий переводчик Абд ас-Самад ибн Сейид-Али ибн Давуд был современником османского наместника Давуд-паши (с 945/1538-39 г.) и продолжил труд до своего времени [арабский автор начал свой труд при султане Насире Мухаммеде (1496—1498) и довел его до восшествия на престол Кансуве Гаури, т. е. до 906/1501 г.]. Замечательно, что Абд ас-Самад ничего не знал о последних (с 884/1479 г.) аббасидских халифах и даже полагал, что они не жили в Египте.

[268] Ибн Зунбуль, венск. рук., л. 15б.

[269] Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd I, S. 761; ср. тот же рассказ у Кутб ад-дина (Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 278 sq.).

[270] Текст у Ибн Ияса, III, 98.

[271] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 391.

главный казий Мекки Салах ад-дин Мухаммед безвинно был заключен в тюрьму в Каире по предписанию султана Кансуве Гаури и оставлен в тюрьме даже во время похода 1516 г., когда султан велел освободить всех преступников; только следующий султан, Туман-бай, вернул ему свободу [272]. Кроме того, в Мекке и других местах были недовольны курдом Хусейном, наместником Джидды, находившимся во главе черкесских военных сил в Аравии (с 911/1505-06 г.). Вследствие опасности, угрожавшей от португальцев, Хусейн укрепил Джидду каменной стеной, крайне жестокими мерами сгонял народ для возведения этой постройки и вообще возбудил против себя население [273].

Селим с самого начала объявил себя покровителем священных городов и отправлявшихся туда паломников. В Дамаске уже через несколько дней после занятия города, в понедельник 29 сентября, жителям было приказано готовиться к паломничеству [274], тогда как из Египта в этом году вследствие военных событий паломничества не было [275]. Тотчас после занятия Каира казий Салах ад-дин явился к Селиму, был щедро одарен и отпущен в Мекку; благодеяниями султана были осыпаны также другие хиджазцы, находившиеся в Каире; в Каир к Селиму явился купец ходжа Касим ширванский, живший в Мекке, и был назначен наместником Джидды [276].

При таких условиях шерифы Мекки и Медины охотно согласились признать нового государя, внести его имя в хутбу, чеканить монеты с его именем и отправить к нему посольство с поздравлением и выражением верноподданнических чувств. Во главе посольства находился сын и наследник шерифа Бараката, Джемаль ад-дин Абу Нумей Мухаммед, двенадцатилетний мальчик [277]; им был совершен тот исторический акт присяги Селиму, в котором впоследствии видели один из главных источников прав османских султанов на халифат. Посольство было принято Селимом, по Абу-л-Фазлу, 27 мая 1517 г., накануне отъезда Селима в Александрию [278], по Ибн Иясу [279] — в воскресенье 5 июля. О династии шерифов в лагере османцев были не особенно точные сведения; Абу-л-Фазл утверждает, будто эта династия господство-

---

[272] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 284.

[273] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 391 sq.; Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 245 sq.

[274] Ибн Тулун, л. 81б.

[275] Ибн Зунбуль, венск. рук., л. 16а; также Ибн Ияс, III, 141.

[276] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 284. Этот наместник не оправдал доверия султана; в 1519 г. он сделал попытку бежать с награбленным добром в Ормуз, был схвачен и в оковах отправлен в Каир (Ибн Ияс, III, 202 и 208).

[277] Возраст его указан Кутб ад-дином — Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 247 (внизу).

[278] Абу-л-Фазл, л. 124б. В тексте по ошибке 16 джумада I вместо 6-го, но дальше говорится об отъезде Селима в Александрию 7-го, и ту же дату дает Ибн Ияс (III, 120).

[279] Ибн Ияс, III, 123 и сл.

вала в Мекке со времени халифата Абдаллаха ибн Зубейра, т. е. с VII в., тогда как в действительности начало ее относится к XI в. Еще раньше шериф Баракат, по собственному настоянию, получил султанский указ с предписанием казнить курда Хусейна; приказ был выполнен Сельманом, начальником египетского флота; Хусейну привязали к ноге большой камень и утопили его в море около Джидды[280]. Однако и из прибывших с посольством не все были милостиво приняты султаном; двух должностных лиц, мухтасиба (см. выше, стр. 46) и главу «соседей Ка'бы», т. е. поселившихся в Мекке иностранцев, он решил казнить; заступничество молодого шерифа спасло им жизнь, но они были отправлены в Константинополь. Юный шериф уехал из Каира в четверг 26 июля; кроме щедрых даров и обещаний, он вез с собой диплом, которым его отцу давались в Мекке права паши; однако многих хиджазцев, живших в Каире, Селим увез с собой в Константинополь[281]. В декабре того же года, в месяц паломничества, отец и сын вместе принимали караван паломников с богатыми дарами, присланными султаном; впервые прибыло покрывало для Ка'бы от османского султана (на нем было написано имя Селима[282]); впервые во время паломничества молились о султане Селиме, и к этой молитве присоединились все паломники[283].

7

Таково было начало деятельности османских султанов как покровителей святых мест. С того времени самим Селимом и его преемниками было воздвигнуто в Мекке множество сооружений; по словам Кутб ад-дина, османские султаны в этом отношении превзошли всех прежних султанов, халифов и царей[284], хотя экономический упадок завоеванных османцами областей должен был отразиться и на доходах святых мест: тот же Кутб ад-дин уже отмечает факт разорения египетских вакуфов, вследствие чего доход с них уменьшился до одной четверти и даже до

[280] О казни Хусейна: Кутб ад-дин — Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 248; Ибн Ияс, III, 124; о Сельмане: Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 397 sq. Сельман вернулся в Каир с пленными франками в августе 1517 г. (Ибн Ияс, III, 131), уже при Селиме; весной 1518 г. он был заключен в оковы и отправлен в Константинополь (там же, III, 154).

[281] Ибн Ияс, III, 126.

[282] Там же, 141. Покрывало было выставлено в Каире еще во время пребывания там Селима, 7 сентября 1517 г. (там же, 132). Глава румского (турецкого) каравана паломников Муслих ад-дин-бек вместе с главой египетского каравана привезли его морем, через Джидду.

[283] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 286 (внизу). Паломников, впрочем, в тот год было мало, и им пришлось перенести большие бедствия (Ибн Ияс, III, 141 и 153).

[284] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 331 sq.

одной пятой[285]. Как бы то ни было, святые места теперь вновь вошли в состав сильной мусульманской империи, несравненно более могущественной, чем прежнее государство египетских султанов. Христианский мир в образовании такой империи видел для себя большую опасность; современники выражали опасение, что Селим сделается государем всех мусульман[286]; завоевание Египта настолько усиливало турецкое могущество, что гибель государства, в котором христиане в эпоху крестовых походов видели своего главного врага и которое еще в то время было главным соперником европейцев на Индийском океане[287], теперь оплакивалась, как бедствие. Сам папа Лев X отправился босыми ногами в храм Минервы, очевидно в церковь Santa Maria sopra Minerva, чтобы молить богородицу о спасении «христианской республики»[288]. В глазах представителей ислама Селим, сделавшись «служителем обоих священных городов», приобрел еще больше прав на титул имама и халифа всех мусульман. К Селиму был применен хадис о том, что бог каждое столетие посылает мусульманской общине «обновителя веры»[289]. Обыкновенно этот хадис, как мы видели в другом месте[290], относили к ученым, создававшим мусульманскую богословскую науку; теперь его стали относить и к государям, правление которых могло считаться торжеством ислама и шариата. По мнению Лутфи-паши, обновителями веры для девяти столетий ислама должны быть признаны следующие лица: для первого столетия — пророк (ум. в 632 г.); для второго — халиф Омар II (717—720); для третьего — халиф Му'тасим (833—842); для четвертого — халиф Кадир (991—1031), успешно остановивший шиитскую пропаганду Фатимидов; для пятого — сельджукский султан Мухаммед ибн Меликшах (1105—1118), победитель исмаилитов; для шестого — монгольский хан Газан (1295—1304), обративший в ислам монголов; для седьмого — Осман (1299—1326), основатель османской династии; для восьмого — султан Мухаммед I (1402—1421), восстановивший могущество этой династии после разгрома ее Тимуром; для девятого — Селим (1512—1520)[291]. Схема, как видно, несколько искусственная и не особенно

---

[285] Ibid., S. 285.

[286] Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd II, S. 340 (письмо венецианского консула в феврале 1517 г.).

[287] Борьба началась в 1503 г., Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 394 sq. Португальский король Мануил выражал надежду, что ему удастся разрушить Мекку (ibid., S. 395). В Дамаске летом 1520 г. было получено известие, что близ Джидды появились 36 франкских судов (Ибн Тулун, *л.* 88б); жители Мекки опасались нападения, но, когда из Египта было послано войско, франки удалились. По Ибн Иясу (III, 202), это произошло еще осенью 1519 г., причем из Египта было отправлено всего 300 человек (там же, 204).

[288] Jovio, *Turcicarum rerum commentarius*, E 4 b; idem, *De vita Leonis X*, p. 93.

[289] Абу-л-Фазл, л. 12а.

[290] Бартольд, «Мир ислама», т. I, стр. 103.

[291] Лутфи-паша, л. 4а.

считающаяся с хронологией (к двум различным столетиям отнесены современники Газан и Осман), но характерная для духа времени.

Селима и его преемников называли «халифами» не только османцы, но и арабы, нисколько не заботясь о том, передал ли Селиму свои права халиф Мутеваккиль. В заглавии труда Ибн Зунбуля Селиму дается титул «халифа бога в мире»[292]; Кутб ад-дин мекккский называет Селима «лучшим преемником халифов всемилосердого»[293]. В обращенном к Сулейману (1520—1566), по случаю его восшествия на престол, поздравительном послании мекккский шериф называет престол султана «троном величайшего халифата»[294]; о «троне халифата» говорится также в элегии муфтия Абу-с-Су'уда на смерть Сулеймана, где султан назван «халифом бога»[295]. Селим II (1566—1574) назван у Кутб ад-дина «халифом этой эпохи на суше и на море»[296] и «халифом бога на земле его»[297]. Султана Мурада III (1574—1595), своего современника, Кутб ад-дин называет «величайшим халифом, благодаря которому установился порядок среди (всего) сущего»[298]; о «халифате» этого султана говорится в нескольких местах[299].

Весть о «халифате» османских султанов дошла и до Западной Европы, где тогда не могли правильно объяснить этот факт; но нет также следа того объяснения, которое было придумано в XVIII в. Один из лучших знатоков Турции, Иоанн Левенклау, приводит, со слов Павла Джовио, рассказ, будто в Багдаде и в то время были лица, носившие титул халифов, и будто Сулейман после завоевания Багдада принял от одного из этих номинальных халифов знаки царского достоинства[300]. В действительности, шах Исма'ил после завоевания Багдада (в 1508 г.) дал назначенному им наместнику Багдада, свнуху, титул «халифа халифов», в чем Хаммер видит насмешку над прежними халифами[301]; Сулейман завоевал Багдад в конце 1534 г. и провел там зиму[302], но нет известий о том, чтобы при нем там был халиф. О египетском халифате у Левенклау[303] говорится, что он был придуман египетскими султанами, отложившимися от Багдада; очевидно, мамлюки смешиваются с Фатимидами. Левенклау знал, что халифом называет себя также султан Му-

---

[292] Ибн Зунбуль, венск. рук., л. 1б; также в готской рукописи № 1670.

[293] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 249.

[294] Феридун-бей, *Мунша'āт ас-салāṭūн*, I, 501 (указанием на этот источник и выписками из него я обязан В. Д. Смирнову).

[295] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, Bd III, S. 329.

[296] Ibid., S. 367.

[297] Ibid., S. 390.

[298] Ibid., S. 399.

[299] Ibid., S. 6, 401, 404 sq.

[300] Leunclavius, *Annales*, p. 462.

[301] Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd I, S. 702.

[302] Ibid., Bd II, S. 114 sq.

[303] *Annales*, p. 463.

рад III, и сам видел экземпляры писем этого султана к германскому императору, где был употреблен такой титул[304]. Европейцы в то время спорили о том, следует ли видеть в принятии этого титула нововведение Мурада III. Левенклау говорит, что в виденных им документах Селима II и Сулеймана нет слова «халиф», но есть (очевидно, в латинском переводе) слова «heres hujus saeculi», что по-турецки будет «Halife Alem»[305]; поэтому он приходит к заключению, что Мурад III не ввел ничего нового и только сохранил обычай, унаследованный от предков[306].

Главными врагами османского халифата были, конечно, шиитские шахи Персии и их приверженцы в Османской империи, дервиши. Еще при Селиме I, тотчас после его возвращения на родину, в Малой Азии произошло новое восстание дервишей, причем руководитель движения признавал «сына Ардебиля»[307], т. е. шаха Исма'ила, божеством[308], а себя «халифом времени и махдием (мессией) эпохи»[309]. Вопрос о том, можно ли употреблять оружие против таких врагов и мятежников, не вызывал, конечно, никаких сомнений; труднее было решить, имеет ли султан право начинать войну с правоверными мусульманами только за то, что они не признают его своим имамом и халифом. И этот вопрос не имел практического значения, пока речь могла идти только о странах, недоступных для османского оружия по своей отдаленности, как Марокко, Бухара и Индия, но положение изменилось, когда суннитами снова сделались, после воцарения афганской династии, вековые враги османцев, персы. Турецкое духовенство в 1726 г. решило вопрос в том смысле, что война с персами остается справедливой, пока они не подчинятся османскому султану, что мусульманский мир может иметь только одного имама, а не двух, «разве только они отделены один от другого таким пространством, как Индийский океан»; при этом ссылались на хадис, выражающий эту мысль в самой грубой форме: «Если принесут присягу (одновременно) двум халифам, то убейте одного из них»[310].

Таким образом, и в этом случае единство халифата сводилось к единству светской власти, необходимому для порядка, — мысль, довольно часто высказывавшаяся мусульманскими авторами, причем обыкновенно ссылались на стих Корана (XXI, 22): «Если бы на небе и на земле были [еще другие] боги, кроме Аллаха, то небо и земля пришли бы в расстройство». Впервые вопрос был поставлен на другую почву после первой турецкой войны императрицы Екатерины II, во время мир-

[304] Ibid., p. 199.
[305] Т. е. خليفة عالم 'халиф мира'.
[306] Leunclavius, *Historiae*, p. 834 sq.
[307] اردبيل اوغلى.
[308] Так по Шукри, *Селим-наме*, л. 64а.
[309] Кешфи, *Селим-наме*, л. 76б: خليفة زمان ومهدئ دوران.
[310] Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd IV, S. 232.

ных переговоров, начавшихся в 1772 г., причем требование признать независимость Крымского ханства встретило со стороны турецких уполномоченных упорное противодействие [311]. И раньше были случаи, что по мирным договорам от владений султана отторгались области, завоеванные шиитами (персами) или христианами (австрийцами, венецианцами и русскими); но впервые от султана требовали, чтобы он признал независимость суннитской страны, прежде входившей в состав его империи (хотя никогда не чеканившей монет с именами султанов). С турецкой стороны доказывали, что такое признание противоречит шариату, что есть только один халиф — турецкий султан — и что только вследствие отдаленности таких мусульманских стран, как Бухара, Марокко и Индия, его халифат не простирается на эти страны. Наконец, турки соглашались не вмешиваться в действия крымского хана, но с тем чтобы хан утверждался султаном; на это не могли согласиться русские, так как владетель, нуждающийся в утверждении другим государем, не мог бы считаться независимым. Турецкое правительство было вынуждено согласиться на избрание крымского хана народом, без всякого вмешательства как со стороны России, так и со стороны Турции, и ограничить права султана, как халифа, духовным суверенитетом, который и был признан Россией. Артикулом III Кучук-Кайнарджийского договора 1774 г. была установлена независимость «татарских народов» со следующей оговоркой о правах султана: «в духовных же обрядах, как единоверные с мусульманами, в рассуждении Его Султанского Величества, яко Верховного Калифа Магометанского закона, имеют сообразоваться правилам, законом их предписанным, без малейшего предосуждения, однакож, утверждаемой для них политической и гражданской вольности» [312].

Оставалось, однако, невыясненным отношение избранного народом хана к своему «халифу», каковым признавался султан. По мусульманским понятиям, халиф даже в то время, когда сам не обладал никакой светской властью, все-таки оставался источником всякой власти в мусульманском мире и все правители утверждались им, хотя это утверждение было чисто формальным; с другой стороны, русское правительство не могло допустить акта утверждения, так как это противоречило бы независимости ханства. После новых переговоров в 1779 г. была заключена «изъяснительная конвенция», по которой «утверждение» было заменено «духовным благословением» халифа. По артикулу II конвенции Россия выразила согласие на то, «чтобы ханы татарские, по избрании и возведении их на ханство, целым обществом народа своего, как от себя, так и от подвластной им области, присылали к ней [Блистательной Порте] депутатов с магзарами [313] в приличных терминах, по установлен-

[311] Ibid., S. 632 sq.

[312] ПСЗРИ, т. XIX, № 14164.

[313] Вероятно, имеется в виду слово محضر 'документ, подписанный свидетелями'.

ной ныне единожды навсегда примерной формс, с торжественным признанием в особе Султанской Верховного Калифейства Магометанской веры, а потому и с прошением духовного его благословения, как хану, так и всей нации татарской чрез присылку к ним таких благословительных грамот, каковые свойственны быть могут для области вольной и независимой, а притом единоверной с турками». В артикуле III той же конвенции предусматривалось особое соглашение об этих «благословительных грамотах» и вообще «о тех духовных обрядах, кои нация татарская впредь по закону Магометанскому у себя хранить и наблюдать долженствует относительно духовной с Портою связи по калифству»[314]. Эта связь не была продолжительной; по договору 1783 г. о присоединении Крыма к России было постановлено, что артикул III трактата 1774 г. и артикулы II—IV изъяснительной конвенции 1779 г. «отныне не будут иметь никакой силы ни обязательства для обеих империй»[315], причем не было сделано никакой оговорки о духовном верховенстве султана, как халифа.

Мураджа д'Оссон, автор книги, где впервые проводится теория о передаче халифата Мутеваккилем Селиму, говорит о договорах 1774 и 1779 гг., что Россия и Турция были обязаны мирным разрешением спорных вопросов исключительно посредничеству французского короля и дипломатическому искусству французского посланника графа de St.-Priest[316].При участии этого дипломата, очевидно, были установлены формулы, в первый раз встречающиеся в этих договорах (других международных актов, которыми признавался бы духовный суверенитет султана, до событий последних лет не было): зависимость от султана, как от халифа, «в духовных обрядах», без ущерба для «политической и гражданской вольности»; «духовное благословение», испрашиваемое ханом и народом у султана, как халифа, вместо «утверждения». Сам Мураджа д'Оссон, армянин по происхождению, находившийся на шведской службе, уже тогда работал в Константинополе[317] над своим обширным трудом, предпринятым, по его собственным словам, «sous les auspices» шведского короля[318], государя страны, находившейся в дружбе как с Турцией, так и с Францией. Все это позволяет предполагать существование некоторой связи между изобретенной д'Оссоном теорией об отношении османского халифата к аббасидскому и признанием духовного суверенитета султана, как халифа, договорами 1774 и 1779 гг. Ради той же цели д'Оссону пришлось утверждать, что даже те мусульманские государи, которые, как император Марокко, не подчинены светской

---

[314] ПСЗРИ, т. XX, № 14851.

[315] Там же, т. XXI, № 15901.

[316] M. d'Ohsson, *Tableau*, t. I, p. 265.

[317] По его собственным словам, книга, изданная в 1788 г., отняла у него 22 года труда; он уехал из Константинополя 9 марта 1784 г. (ibid., p. VIII).

[318] Обращение к королю в начале сочинения.

власти (autorité temporelle) султана, все же признают его духовную власть (autorité spirituelle) [319], что, как известно, не соответствует действительности и чего, как мы видели (стр. 74), не утверждали и сами турки. В европейской науке теория д'Оссона тоже была новой; даже его современник Вольнэ в своем классическом «Путешествии в Сирию» проводит иную теорию, более близкую к действительности: сравнивая Османскую империю с халифатом того времени, когда светская власть (puissance temporelle) находилась в руках военачальников и за халифом признавалась только призрачная (illusoire) власть духовная (puissance spirituelle), он находит, что у турок муфтий (или шейх ал-ислам) «représente le Kalif», тогда как султан «représente le Lieutenant ou le Général de l'armée» [320]. Тем не менее формула д'Оссона имела успех как в мусульманском мире, так и в Европе; даже такие европейские ориенталисты, которые изучали по первоисточникам историю событий царствования Селима и не находили в этих источниках никаких известий об отказе Мутеваккиля от прав на халифат, все же не сомневались в факте этого отказа [321].

Созданная д'Оссоном теория о духовном суверенитете турецкого султана как преемника египетских Аббасидов над всеми правоверными мусульманами есть до настоящего времени последнее выражение идеи «халифата», возникшей, как мы видели, в 632 г., тотчас после смерти пророка, и пережившей в течение одиннадцати веков целый ряд изменений. Главные выводы, к которым приводит наше исследование о «халифе и султане», могут быть выражены в следующих положениях.

1) Учение о четырех «праведных» халифах появилось только при Аббасидах, т. е. не ранее половины VIII в.

2) Представление об Омейядах как нечестивых «царях», враждебных исламу, основано на фальсификации истории в аббасидский период; в действительности Му'авия и его династия оставили по себе в народе гораздо лучшую память, чем Али и впоследствии Аббасиды.

3) После Омейядов больше не было халифов, которые признавались бы всем мусульманским миром; но Аббасиды были халифами в глазах значительного большинства мусульман; под влиянием представления, что правитель, не владеющий священными городами, не может быть халифом, никакие правители из противников Аббасидов, кроме хариджитов, не решались присвоить себе титул халифов.

---

[319] M. d'Ohsson, *Tableau*, t. I, p. 263.

[320] Volney, *Voyage*, vol. II, p. 371.

[321] Ср. слова Вейля (*Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. V) в предисловии к его труду: «Der letzte Chalife muss zu Gunsten des Sultan Selim auf seine Rechte verzichten». Более осторожно выражается Кремер (*Ideen*, S. 423): «Der letzte derselben (халифов) soll seine Rechte an den türkischen Eroberer abgetreten haben», причем отмечается, что Хаммер о такой прямой передаче халифата не упоминает.

4) В X в. события, связанные с утратой Аббасидами светской власти, разделили мусульманский мир на три халифата, причем обладание священными городами уже не рассматривалось более как непременное условие для принятия титула халифа.

5) В XI в. образование могущественной сельджукской империи увеличило обаяние «султана» как представителя светской власти, в противоположность «имаму», представителю духовной власти, которым оставался халиф. Европейцы и мусульмане в этом смысле сопоставляли халифа с римским папой.

6) В XII в. халифам удалось восстановить свою светскую власть в Багдаде и в бассейне Тигра и Евфрата, что имело последствием упорную борьбу между ними и султанами, причем приверженцы султана проводили теорию о несовместимости достоинства «имама» с вмешательством в дела земных царств.

7) После завоевания монголами Багдада в 1258 г. бо́льшая часть мусульманского мира осталась «без халифа».

8) Египетскими султанами в своих интересах была создана фикция, по которой аббасидский халифат продолжал существовать в Египте; вне Египта этот халифат признавался только в редких случаях, и только в одной Индии монеты с именами египетских Аббасидов продолжали чеканиться до последних лет существования этой династии.

9) Падение Багдада и завоевание большей части мусульманских областей язычниками снова увеличили обаяние Мекки и Медины, городов, на которые не распространилось монгольское нашествие.

10) В монгольской империи и после принятия монголами ислама высоко ценились права на престол, унаследованные от языческих монгольских ханов, как в мусульманских государствах IX—XI вв. правители дорожили происхождением от домусульманских царей Персии.

11) Идее монгольской наследственной власти противополагалось, кроме идеи египетского халифата, представление о божьей воле, как непосредственном источнике власти государя. В этом смысле понятие о «султане ислама» сливалось с понятием об «имаме» и «халифе»; права на такой халифат определялись степенью могущества султана и характером его правления, причем придавалось большое значение установлению связи между ним и священными городами, Меккой и Мединой, хотя такая связь и не считалась непременным условием для принятия титула халифа. Лучшим представителем идеи *такого* халифата является Шахрух, сын Тимура (в XV в.).

12) Халифат османских султанов, представление о котором было создано победами Селима I в Персии и Египте, есть явление того же порядка, как халифат Шахруха и других, и не имеет связи с халифатом египетских Аббасидов.

13) Теория о передаче халифата Селиму Мутеваккилем, последним из египетских Аббасидов, создана во второй половине XVIII в. турецким

армянином; в связи с этим тогда же возникло понятие о духовном суверенитете турецкого султана над всеми мусульманами, хотя бы и не подчиненными ему как светскому государю.

14) Духовный суверенитет султана, как халифа всех мусульман, был признан Россией при заключении Кучук-Кайнарджийского трактата (1774 г.) и изъяснительной конвенции к нему (1779 г.), причем соответствующие пункты обоих договоров были отменены договором о присоединении Крыма к России (1783 г.).

ИСЛАМ

<ПРЕДИСЛОВИЕ>

Третья и последняя из мировых религий возникла при иных условиях, чем две первые, и имела иную судьбу. Буддизм был создан народом, отличающимся едва ли не от всех прочих неиссякаемым творчеством в области религии; христианство — народом, который один из всех народов древности сумел возвыситься от национальных верований до почитания единого для всех народов бога; ислам возник среди народа, не принимавшего до тех пор почти никакого участия в религиозной и вообще в культурной жизни человечества. Первые земные владыки, принявшие буддизм и христианство, были отделены несколькими столетиями от основателей религий; Мухаммед положил начало не только религии, но и государству, и ислам при жизни своего основателя пережил процесс развития, который пережил буддизм от Шакьямуни до Ашоки, христианство от Христа до Константина Великого.

Долгое время утверждали, что мы в исламе имеем религию, возникшую, в противоположность буддизму и христианству, «при полном свете истории»; еще Э. Ренан полагал, что жизнь Мухаммеда известна нам так же хорошо, как жизнь протестантских реформаторов XVI в. Действительно, до нас дошли подлинные слова Мухаммеда, записанные еще при его жизни и собранные в одну книгу как откровение бога Мухаммеду менее чем через четверть века после его смерти; подлинность этой книги — Корана, за исключением, может быть, немногих мест, может считаться неопровержимо доказанной; но откровения Мухаммеда были собраны в произвольном порядке, определявшемся, по-видимому, только целями богослужения. Коран разделен на 114 глав — *сур*, причем, в виде общего правила, длинные суры предшествуют коротким; по времени появления все суры разделяются на меккские, т. е. объявленные до переселения Мухаммеда из Мекки в Медину (622 г.), и мединские. Установить более точно хронологический порядок сур собиратели Корана уже не могли; даже вопрос о том, относится ли сура к меккским или мединским, иногда вызывал сомнения; о 22-й суре сказано, что она — «мединская, а по словам других — меккская». В европейской науке мы имеем несколько попыток установить хронологический порядок сур, но при этом надо помнить, что деление Корана на суры тоже было произведено после Мухаммеда, причем в одну и ту же суру иногда включались отрывки совершенно разнородного содержания и несомненно

относящиеся к разным периодам. Известно, что Мухаммед в разное время различно определял отношение ислама к христианству и иудейству; в одну и ту же (5-ю) суру вошли тексты, где евреям и христианам наравне с мусульманами обещается награда в небесах (стих 73), где говорится о дружбе к исламу христиан и вражде евреев (стих 85) и где мусульманам предписывается не брать себе в друзья ни христиан, ни евреев (стих 56). Само собой разумеется, что 5-ю суру, которую при попытках установить хронологический порядок сур иногда ставили на последнем месте, вообще нельзя рассматривать как цельное произведение, относящееся к определенному времени. Если бы творения Лютера и Кальвина дошли до нас в таком виде, мы, конечно, знали бы их деятельность хуже, чем знаем ее теперь.

Сверх того, мы о Мухаммеде не имеем, как о Лютере и Кальвине, записей современников; предания о его жизни долгое время распространялись только устно. Эти предания — *хадисы*, как мы увидим, были нужны для решения спорных религиозных и правовых вопросов, на которые Коран не давал ответа; кроме того, на них основаны толкования Корана (*тафсир*) и жизнеописание Мухаммеда (*сира*). Недостоверность хадисов как исторического источника в настоящее время вполне установлена наукой; вместе с хадисами падает и сира; в противоположность мнению Ренана, современный итальянский исследователь ислама Каэтани приходит к выводу, что все известия о деятельности Мухаммеда до его бегства в Медину более относятся к области легенды, чем к области истории. При установлении фактов жизни Мухаммеда теперь необходимо как можно меньше пользоваться преданиями, по возможности довольствуясь теми местами Корана, которые ясны без комментариев, и теми немногими сведениями о жизни Аравии в VII в., которыми мы располагаем.

1

ПОЛИТИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ АРАВИИ ДО МУХАММЕДА

Арабский полуостров, составляющий юго-западную оконечность материка Азии, по климату и характеру своей природы более походит на африканские страны. Вследствие массивных очертаний полуострова, пространство которого равно около четверти Европы, и расположения главных горных цепей в небольшом расстоянии от берега моря среднюю часть Аравии занимает пустыня, более безжизненная, особенно в своей южной и юго-восточной части, чем Сахара. Арабской и впоследствии европейской наукой были усвоены географические названия, употреблявшиеся жителями северо-западной части полуострова, где возник ислам; для них Сирия была левой стороной (Шам), Йемен — правой (таково значение этих слов); на свою собственную страну они смотрели как на барьер (Хиджаз) между знойной, низменной прибрежной полосой (Тихамой) и высоким плоскогорьем (Неджд), где сравнительно благоприятные условия орошения позволяли заниматься скотоводством и даже земледелием. Географы различали Тихаму хиджазскую и Тихаму йеменскую, Неджд хиджазский и Неджд йеменский. Вдоль южного берега, к югу от пустыни, были культурные области Хадрамаут и Махра; на восточном побережье — Оман на берегу Индийского океана и Бахрейн на берегу Персидского залива. Название Бахрейн теперь сохранилось только за расположенной вблизи берега группой островов. К юго-западу от Бахрейна и к юго-востоку от хиджазского Неджда находилась плодородная, вследствие обильного орошения, область Йемама, иногда причислявшаяся географически к Хиджазу. Вообще значение этих географических названий не было точно установлено, и они употреблялись с такой же неопределенностью, какой отличаются у всех народов географические названия, не соответствующие политическим делениям.

Арабский полуостров находился в стороне от торговых путей между древними культурными центрами — Египтом, Сирией и Вавилонией; но торговцы издавна посещали полуостров ради добывавшегося в Южной Аравии ладана и других благовоний. Позже началась морская торговля по Красному морю и Индийскому океану, упомянутая в Библии (3-я кн. Царств, гл. 9 и 10); еще позже установились морские торговые

сношения с Индией по Персидскому заливу, от устья Тигра и Евфрата. Характер сношений Запада, т. е. Передней Азии, Египта и впоследствии Европы, с Индией и впоследствии с Китаем всегда был один и тот же, от времен финикийской торговли до современных европейских концессий; во все времена Запад играл в этих сношениях активную роль, Индия и Китай — пассивную; история не знает периода, когда бы индийцы и китайцы основывали такие же фактории в западных странах, как западные мореплаватели в Индии и Китае. Несмотря на географическую близость к Индии, Аравия осталась вне влияния буддизма и индийских религий, хотя еще в III в. до н. э. царь Ашока отправлял миссионеров в Египет и Сирию; с другой стороны, Аравия издавна подвергалась культурному влиянию Сирии, Египта и Вавилона, впоследствии также Персии. Теми же причинами объясняется, почему первое место в культурной и политической жизни Аравии всегда занимало западное побережье, особенно его южная, более плодородная часть, Йемен. Здесь рано получил распространение алфавит переднеазиатского происхождения; возникли царства, в том числе сабейское, известное по библейской легенде о царице Савской и ее путешествии к Соломону; возникло религиозное законодательство, ближе стоящее к еврейскому, чем к вавилонскому; после Александра Македонского здесь чеканились монеты с гербом города Афин (изображением совы) и надписью АΘЕ (сокращенное название города Афины), впоследствии — монеты с изображениями римских императоров.

Задолго до того, как арабский народ создал свое государство и свою религию, Аравия была вовлечена в круг борьбы между собой мировых держав и религий за преобладание.

Политическое могущество Римской империи оказало на судьбу арабского полуострова сравнительно мало влияния. После неудачного похода Элия Галла (24 г. до н. э.) римляне уже не делали попыток подчинить себе все западное побережье Аравии; в непосредственной зависимости от Рима осталось только Набатейское царство, прилегавшее к Мертвому морю и Синайскому полуострову; в 106 г. н. э. Траян обратил это царство в римскую провинцию Аравию. Южная граница ее не может быть определена с точностью; в состав Набатейского царства некоторое время входила и область самудийцев, где был город Эгра, в Коране — ал-Хиджр, и где сохранились греческие надписи I и II вв. н. э. Йеменские владетели считались только «друзьями римских императоров».

Главный враг Рима на востоке, Иран, в то время, в эпоху парфянской династии Аршакидов, еще не вмешивался в дела Аравии; но в III в. ослабевших Аршакидов сменила династия Сасанидов, при которых Иран сделался снова великой мировой державой, достойным соперником сначала Старого, потом Нового Рима. Рим упорно продолжал борьбу и нашел себе союзников в отдаленной Абиссинии, куда в том же IV в., когда христианство сделалось господствующей религией в Римской импе-

рии, проникли христианские миссионеры. Естественными союзниками персов были все враждебные христианскому Риму религиозные элементы: язычники, в том числе и последние представители античной философии, евреи, еще продолжавшие в то время ту религиозную пропаганду, о которой упоминает Евангелие (Ев. от Матфея, 23, 15), даже христиане-еретики. Около 520 г. власть в Йемене перешла к предводителю Зу Нувасу, принявшему еврейство; последствием был разгром христианского города Неджрана в северной части области; остается спорным вопрос, проникло ли христианство туда из Абиссинии или с севера. Зу Нувас вступил в сношения с вассалами персов в бассейне Евфрата; персы, однако, не смогли своевременно прислать ему помощь против абиссинцев, и последние с помощью византийского флота вторглись в Йемен в качестве мстителей за христианство. Йемен после этого 50 лет оставался под абиссинским игом; за это время византийский император постоянно уговаривал абиссинцев двинуться на север для соединения с византийскими войсками против персов; один раз абиссинский наместник Йемена предпринял поход, но дошел только до Хиджаза; предание об этом походе и о находившемся в абиссинском войске слоне сохранилось в Коране (сура CV); по мусульманской легенде, исторически недостоверной, «год слона» был годом рождения Мухаммеда. Вскоре после 570 г. абиссинцев вытеснил из Йемена персидский флот, присланный царем Хосроем Ануширваном; Йемен после этого оставался персидской провинцией; населенный христианами Неджран был в течение этого времени вольным городом, под властью христианского епископа, и не был подчинен персидскому наместнику. На караванном пути из Неджрана к низовьям Тигра и Евфрата находилась Йемама, где жило племя бену-ханифа; в конце VI и начале VII в. упоминается владетель Йемамы, «поэт и оратор» своего племени, христианин, но союзник персидского царя, вероятно неправославный. Непосредственно подчиненный персам Бахрейн был единственной областью Аравии, где получила распространение государственная религия сасанидской Персии, маздеизм (религия Заратустры, пророка бога Ахура-Мазды).

Второе десятилетие VII в. было временем величайшего торжества персидского оружия; в руки персов временно перешли все азиатские провинции Византии и Египет; персы в 614 г. взяли священный город христиан, Иерусалим, и увезли в свою страну одну из главных христианских святынь, животворящий крест господень; весть об этом была встречена с радостью всеми врагами Византии и христианства. Несмотря, однако, на поражение христианских войск, победа христианства как религии в Аравии и во всей Передней Азии могла казаться несомненной. У христианства не было достойных соперников; еврейская религия все более приобретала тот характер национальной замкнутости, которым она отличается в настоящее время; маздеизм сасанидской эпохи мало походил на высокое учение Заратустры о борьбе света с тьмой, правды

с ложью, с обязательством для человека принять участие в этой борьбе, и об Ахура-Мазде как едином боге света и правды. Наравне с Ахура-Маздой давно уже были поставлены прежние национальные иранские божества; со времени Александра Македонского богами сделались и персидские цари. Несмотря на борьбу с Римской империей, иранские боги вошли в круг того же языческого синкретизма (соединение различных верований) как боги народов, объединенных под властью Рима; планеты, известные у нас под именами римских богов, получили от персов имена соответствующих иранских божеств. При Сасанидах маздеизм, сверх того, сделался государственной религией, поставленной под защиту закона, с замкнутым жреческим сословием; вообще религией освящался устарелый сословный строй, против которого неоднократно поднимали восстание народные массы. Не удовлетворяя, по своему грубому многобожию, развитых умов, маздеизм не мог пользоваться также любовью народа. Люди с серьезными религиозными запросами обращались и в Персии, как вообще в языческом мире, к христианству. Стремление примирить христианство с языческой философией создало несколько религиозных систем, известных под общим названием «гностицизм» (от греческого *гносис* 'познание'); общая черта всех этих систем — принятие Нового завета и враждебное отношение к Ветхому. Самая последовательная форма гностицизма, религия манихеев, привлекла к себе народные массы и в средние века некоторое время имела множество последователей на пространстве от Южной Франции до Китая. Основатель этой религии, Мани, выступил в III в. в принадлежавшем персам Вавилоне и объявил Христа продолжателем не ветхозаветных пророков, но Будды и Заратустры, себя — «печатью пророков» (последним из пророков по времени) и обещанным в Евангелии от Иоанна (гл. 15_{26} и 16_{7}) «параклетом», т. е. утешителем. Независимо от манихеев в Персии широко распространилось христианство; образовалась персидская национальная церковь с богослужением на родном языке, принявшая несторианскую ересь и потому порвавшая связь с Византией.

В Аравию христианство и христианские идеи проникали как с севера, так и с юга. На границе с византийскими владениями в Сирии было арабское христианское княжество, под властью рода Гассанидов, находившееся в вассальных отношениях к Византии. Двор Гассанидов считался идеалом утонченного образования, как его понимали кочевники; но князья оставались в степи и не переходили к оседлости и городской жизни; даже ближайший к их владениям город, Бостра, местопребывание епископа, им не принадлежал. Арабский язык уже в VI в. был признан церковью; о постройке церкви в 512 г. в Зебеде (в Северной Сирии) говорит надпись, составленная на языках греческом, сирийском и арабском. На другой стороне степи, у Евфрата, было другое арабское княжество, под властью дома Лахмидов, в вассальной зависимости от Персии. Лахмиды по сравнению с Гассанидами считались варварами и

еще в 40-х годах VI в. совершали человеческие жертвоприношения, но жили в городе Хире и воздвигали постройки в подражание персидским. В конце VI в. и Лахмиды, несмотря на вассальные отношения к Персии, приняли христианство, в начале VII в. династия была устранена и ее владения подчинены персидскому наместнику; но Хира оставалась и при исламе христианским городом. Один из ранних мусульманских историков ссылается на хирские церковные летописи; не сказано, были ли эти летописи написаны по-арабски или по-сирийски.

Христианство распространилось также в северной части Хиджаза, где соперничало с еврейством; христиане были среди племени аус, жившем в Ятрибе, будущей Медине. В арабском языке уже было слово для обозначения христианского монаха (*рахиб*); свет в одинокой келье отшельника был одним из любимых образов арабской поэзии. Южная часть Хиджаза, где возник ислам, находилась, по-видимому, более под влиянием Йемена, чем под влиянием Сирии. Мекка упоминается во II в. у Птолемея, под названием «Макораба», в котором видят известное нам по надписям йеменское *макраб* 'храм'. В языке Хиджаза этого слова не было, не вошло оно и в литературный арабский язык; ни у современников, ни у позднейших авторов не встречается также образованное от того же корня слово *мукарриб*, или *мукарраб*, 'настоятель храма'. Мекканский храм по его внешней форме в просторечии называли Ка'бой, т. е. кубом (так назывались имевшие форму куба игральные кости); для верующих он был «запретной мечетью», т. е. местом поклонения (*месджид*), и «запретным домом бога». Храм был местом паломничества если не для всех жителей Хиджаза, то для многих племен, и город, в котором он находился, считался запретным для военных предприятий. Жившее в Мекке племя корейшитов благодаря своему храму занимало в беспокойной области исключительное положение, и Коран (сура CVI) велит корейшитам благодарить своего бога, «накормившего их после голода и давшего им безопасность после страха». Бог, почитавшийся в Ка'бе, был богом по преимуществу (Аллах = *ал-илах*, le dieu); едва ли, однако, до Мухаммеда сознавалось его тожество с богом евреев и христиан. В Ка'бе, как в иерусалимском храме до 621 г. до н. э., стояли идолы; самый большой из них был Хубал, помещавшийся внутри храма над колодцем, в который складывались приношения. Возможно, что Хубал и мусульманский Аллах — одно и то же; Коран нигде не говорит о Хубале и отвергает только существование женских божеств — Лат, Уззы и Манат, которых считали дочерьми Аллаха (Коран, LIII, 19 и сл.). Неясно также, каково было отношение к культу Хубала черного камня, почитание которого сохранил ислам, хотя в Коране о нем ничего не сказано. Существование духов — *джиннов* — Коран признает, но отвергает их родство с Аллахом; язычники считали их сыновьями и дочерьми Аллаха (Коран, VI, 100). Упоминаются в Хиджазе и некоторые другие святилища. По-видимому, это были, подобно

Ка'бе, небольшие постройки; возможно, что идолы иногда помещались под открытым небом, в роще или под скалой; идолами, конечно, служили не статуи в нашем смысле, но каменные глыбы, может быть с грубо вытесанными чертами человеческого лица или человеческой фигуры. При описании разрушения святилища Уззы упоминается жрец (*садин*); по одному из рассказов о выезде Мухаммеда в Мекку, он объявил корейшитам, что оставляет за ними право жречества (*сиданат*) в храме и поения паломников; но полное молчание Корана о жрецах и жречестве показывает, что служители храмов не пользовались большим уважением. Мухаммед не считал также нужным бороться с другими служителями языческих богов — «гадателями»-*кахинами*; самое слово *кахин* встречается только в двух стихах Корана (LII, 29 и LXIX, 42), где Мухаммед только настаивает на том, что он — не гадатель. Более опасными соперниками Мухаммеда в деле влияния на народ, как показывает 26-я сура (особенно стихи 224 и сл.), были поэты, которых считали боговдохновенными людьми и называли *ша'ирами* ('знающими').

Если в Хиджазе храмовое жречество действительно возникло под йеменским влиянием, то этим вполне объяснялось бы его жалкое состояние в эпоху Мухаммеда. Со своей родины оно давно уже не могло получать поддержки; к VII в. язычество в Йемене несомненно уже было уничтожено еврейством и христианством. В Сане, которая со времени абиссинского владычества сделалась главным городом Йемена, абиссинцами была построена церковь, которая называлась Калис, или Куляйс (греч. Экклесия), и, по явно преувеличенному выражению мусульманского историка, была самой великолепной церковью на земле; церковь будто бы была покинута тотчас после изгнания из Йемена абиссинцев, но осталась в неприкосновенном виде со всеми ее богатствами (что маловероятно) до времени халифа Абу-л-Аббаса (750—754), который велел ее разрушить. В Неджране, местопребывании епископа, церквей, надо думать, было несколько; церковь была и в Йемаме, хотя среди жившего там племени ханифитов христианство утвердилось менее прочно, как показывает успех выступившего в VII в. соперника Мухаммеда, пророка Мусейлимы. В Хиджазе еще до Мухаммеда было несколько богоискателей, которых называли *ханифами* и которые верили в единого бога и день Страшного суда, не будучи ни христианами (по крайней мере, в смысле принадлежности к церкви), ни евреями. В чем заключались подробности учения домусульманских ханифов, насколько оно отличалось от того представления о ханифстве как религии Авраама, которое мы находим в Коране, существует ли между словом *ханиф* и названием племени ханифитов только случайное звуковое сходство — все эти вопросы наукой еще не выяснены [1].

[1] <Теперь см.: Бартольд, *Мусейлима*; Кашталева, *О термине ханиф в Коране*; Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 162—164, с дальнейшими ссылками на специальную литературу (без учета русских работ)>.

2

ПРОПОВЕДЬ МУХАММЕДА В МЕККЕ

Около 610 г. в Мекке, главном городе Хиджаза, началось движение, определившее всю будущую религиозную жизнь значительной части человечества. Мекка была обязана своим значением исключительно своему выгодному торговому положению на главном караванном пути из Йемена в Сирию, у ключа Земзем, в узкой долине, которой караваны не могли миновать. В противоположность соседнему Таифу, составлявшему с Меккой почти одно целое, хотя там жило другое племя, и Ятрибу (Медине), в Мекке не было ни земледелия, ни садоводства, ни промышленности. Как во всех средневековых торговых городах, бедные находились в полной власти у богатых, тем более что город не имел определенного политического устройства. Личная безопасность была обеспечена не законом и судом, но исключительно родовыми связями и нравственной обязанностью кровомщения; человек, от которого отступался его род, тем самым становился вне закона.

Из купеческого рода бену-хашим вышел основатель ислама Мухаммед. Основателю рода Хашиму, прадеду Мухаммеда, приписывается установление упомянутого в Коране (сура CVI) обычая отправлять ежегодно два каравана, зимний и летний. Хашим, по преданию, умер в Газе, самом южном городе Палестины, где в средние века показывали его могилу.

Лучший источник для биографии Мухаммеда — 93-я сура Корана; бог говорит в ней Мухаммеду, что нашел его сиротой и дал ему приют, нашел его заблуждающимся и наставил его, нашел его бедным и дал ему богатство; Мухаммеду предписывается не обижать сироты, не отгонять просящего и рассказывать о благодеяниях господних. Из этого видно, что Мухаммед вырос сиротой и некоторое время нуждался в средствах; по преданию, он был обязан своим богатством женитьбе на богатой вдове Хадидже, торговые дела которой он вел. Хадиджа была лет на 15 старше Мухаммеда, который прожил с ней более 20 лет и имел от нее нескольких детей; несомненным можно признать только существование одной дочери, Фатимы, единственной пережившей пророка и оставившей потомство. Дом Хадиджи в Мекке впоследствии был приобретен халифом Му'авией (661—680) и обращен в мечеть. Могилу Хадиджи показывают и теперь на кладбище к северу от Мекки. Совершал ли Му-

хаммед, как уверяет предание, отдаленные путешествия с караванами Хадиджи и раньше с караванами своих старших родственников, более чем сомнительно; из Корана не видно, чтобы Мухаммед имел представление о действительной жизни тех стран, о которых он знал по библейских преданиям.

Мусульманское предание называет Мухаммеда неграмотным и в этом смысле толкует встречающееся в Коране слово *умми*. Возможно, что это толкование искусственное и что слово *умми*[1] (от *умма* 'народ') значит «язычник», если не по религии, то по происхождению, в противоположность избранному народу. В Коране (XXIX, 47) говорится только, что Мухаммед до получения откровения не читал ни одной книги. Сравнение более ранних сур с последующими показывает, что Мухаммед многому научился в таком возрасте, когда для большинства людей годы учения являются воспоминанием отдаленного прошлого; но едва ли эти знания были приобретены путем непосредственного чтения книг. Предание не говорит, какое влияние имел на Мухаммеда тот круг, в который он вступил посредством своей женитьбы; но любопытно, что, по преданию, Хадиджа была первым человеком, уверовавшим в Мухаммеда, ее двоюродный брат Варака — одним из предшествовавших Мухаммеду богоискателей.

Для личности Мухаммеда характерно, что разбогатевший бедняк сделался защитником обездоленных и обиженных, облагодетельствованный своим господом человек — проповедником учения о едином боге, осыпающем благодеяниями все свои создания и за это имеющем право на их покорность и поклонение. Неверующие в глазах Мухаммеда были неблагодарными — *кафирами*. Своих сограждан — корейшитов — Мухаммед увещевает служить «господу сего дома» (Ка'бы), даровавшему их городу благосостояние и безопасность (сура CVI). Бог Мухаммеда был, таким образом, прежде всего богом родного ему языческого святилища, но как благодетель людей, учащий их добру, не имел ничего общего с теми языческими божествами, которым служили одержимые бесами гадатели и которых можно было привлечь на свою сторону жертвоприношением хотя бы ради злого дела. Самая мысль о сопоставлении бога с такими божествами казалась Мухаммеду богохульством. Для него бог — «бог единый, бог — прибежище [всех], не рождавший и не рожденный, кому никто не был равен» (сура CXII).

Труднее дать научно обоснованный ответ на вопрос, как возникла у Мухаммеда горячая вера, что именно его бог избрал выразителем своей воли и находился с ним в непосредственном общении. Было время, когда европейские ученые изображали Мухаммеда эпилептиком и истериком;

[1] Толкователи Корана производят его от *умм* 'мать' и предполагают два объяснения понятия «неграмотный»: 1) человек, оставшийся таким, каким его родила мать; 2) человек, вышедший в мать, а не в отца, так как среди женщин грамотность была распространена гораздо меньше, чем среди мужчин.

было даже установлено медицинское название его болезни — hysteria muscularis. Теперь это мнение оставлено; эпилептические и истеричные натуры не могут быть свободны от болезненных колебаний и увлечений; ничего подобного мы не видим ни в жизни Мухаммеда, ни в его простом и ясном, может быть слишком трезвом, учении. Конечно, Мухаммед был человеком своего времени и объяснял непосредственным воздействием внеземной силы, доброй или злой, что́ теперь было бы объяснено иначе, как теперь дали бы другое название тому, что для первых христиан было нисшествием св. духа или бесовским наваждением. В минуты сильного душевного напряжения, в ночной тишине или под палящими лучами солнца, у Мухаммеда, как у апостола Павла, были видения, о которых он сам, по-видимому, сохранял вполне ясное воспоминание, но которые для мусульманских богословов были предметом крайне запутанных и натянутых толкований. Сура 97 говорит о ниспослании Корана в «ночь предопределения» или «ночь всемогущества», которая «лучше тысячи месяцев», когда «ангелы и дух» спустились на землю, получив разрешение от бога на всякое дело. О дневном видении говорят суры 53 и 81; из буквального смысла 53-й суры можно заключить, что Мухаммед видел самого Аллаха, тогда как язычники не видели своих богинь — Уззы, Лат, Манат; Аллах показался на «высоте небосклона», потом подошел к «рабу своему» на расстояние меньше длины двух луков и дал ему откровение. В 81-й суре то же явление объяснено иначе; «на светлом небосклоне» явился не сам Аллах, но его посланный, «сильный перед его престолом» — вероятно, тот же «дух», который потом иногда называется «духом святости», помогавшим также Иисусу. Из Корана (XVII, 87) известно, что Мухаммед отказался подробно объяснить, кто такой «дух»; мусульманская наука видит в нем архангела Гавриила, о существовании которого Мухаммед, насколько видно из Корана, узнал только в Медине. Было еще ночное видение, когда Мухаммед видел Аллаха «у лотоса крайнего предела, там, где райская обитель» (LIII, 14 и сл.); вероятно, это та же ночь, когда Мухаммед из «запретной мечети» (Ка'бы) был вознесен до «отдаленнейшей мечети», где видел много чудесного (XVII, 1 и сл.). Когда среди мусульман после завоевания Палестины получил распространение культ Иерусалима, то «отдаленнейшую мечеть» отожествили с иерусалимским храмом; но едва ли Мухаммед мог бы так назвать храм, находившийся в соседней с Аравией Палестине, которая в другом стихе Корана, как мы увидим ниже, названа «ближайшей землей» [2].

---

[2] <Дополнение В. В. Бартольда, помещенное в 1-м издании в конце книги:> Ссылка на стих Корана, где Палестина названа «ближайшей землей», относится к началу 30-й суры, где говорится о поражении греков в «ближайшей земле» (ср. <ниже,> стр. 95). По мусульманскому преданию, между событием, которым вызвана 30-я сура, и предсказанной в той же суре победой греков прошло девять лет; именно такой срок отделяет падение Иерусалима (614 г.) от первых крупных успехов императора Ираклия.

«Отдаленнейшая мечеть» была там же, где «лотос крайнего предела», т. е. в раю.

Среди последователей Мухаммеда в Мекке были люди разных состояний: некоторые из близких родственников Мухаммеда, его дядя Хамза и двоюродный брат Али; богатый купец Абу Бекр, лучший друг Мухаммеда; абиссинский раб Билаль, выкупленный Абу Бекром и сделавшийся для Мухаммеда верным слугой, телохранителем и привратником. Были случаи, когда ярые противники новой веры, как будущий халиф Омар, становились ее ревностными защитниками. К новообращенным предъявлялись первоначально только два требования: совершать молитву (*салат*, у персов потом *намаз*) и вносить некоторую сумму (*закат*) в пользу бедных. Коран ничего не знает о пяти ежедневных молитвах, обязательных теперь для каждого мусульманина; говорится только в общих словах, что надо молиться перед закатом солнца и читать Коран на заре (XVII, 80), вообще вспоминать о боге перед восходом и заходом солнца; хорошо также проводить в молитве часть ночи. Отдельно от Корана (собств. 'чтения') упоминаются «семь повторяемых стихов»; очевидно, имеется в виду состоящая из семи стихов молитва, впоследствии вошедшая в Коран как первая сура (*Фатиха*), хотя в ней о боге говорится не в первом лице, как во всех других сурах, но во втором. Фатиха имеет для мусульманина такое же значение, как «Отче наш» для христианина, и действительно проникнута глубоким религиозным чувством: «хвала богу, господу миров, милостивому, милосердному, владыке дня веры (т. е. дня Страшного суда). Тебе мы служим и к тебе взываем о помощи; наставь нас на путь прямой, путь тех, которых ты облагодетельствовал, не тех, которые под гневом, и не тех, которые в заблуждении».

Закат впоследствии сделался точно определенным взносом с имущества ($2^1/_2\%$); при Мухаммеде, по-видимому, верующим самим предоставлялось определять его размер. В противоположность Евангелию, Коран не требует и не поощряет отдачи всего бедным; напротив, расточительность всегда от дьявола, а не от бога, даже когда она проявляется в делах благотворительности (Коран, XVII, 28 и сл.).

С этим вопросом связан другой: какое место занимает в религии Мухаммеда учение о дне Страшного суда. Было высказано мнение, что проповедь Мухаммеда была прежде всего апокалипсисом, предупреждением, что данный миру срок истек и надо готовиться к Страшному суду господнему. Если бы Мухаммед и его последователи с такой же твердой верой, как первые христиане, ждали неминуемого и близкого конца мира, то Коран, вероятно, предъявлял бы к человеку иные требования. Яркие картины мировой катастрофы, адских мук и райского блаженства, встречающиеся в меккских сурах, обращены не к верующим, а к врагам веры, предупреждают их о том, какие муки ждут их, какое блаженство, в противоположность им, уготовлено поверившим пророку.

Не довольствуясь проповедью в тесном кругу последователей, Мухаммед решился обратиться ко всем корейшитам и созвать народное собрание. Сведения об этом мы находим только в предании, но предание рисует очень наглядную и правдоподобную картину, во многом сходную с классическим описанием первобытной греческой «агоры» во 2-й книге «Одиссеи». Собрание не было государственным учреждением с определенными правами и распорядком; его созывал всякий, кто имел сказать что-либо важное для всех. Когда раздавался зов на собрание, прежде всего возникало предположение, что получено известие об угрожающей городу опасности. Телемак мог пользоваться услугами профессиональных глашатаев; в Мекке таковых не было; Мухаммед сам поднялся на скалу Сафа, находившуюся у восточного конца базарной площади, напротив Ка'бы, и стал взывать оттуда: *Йā ṣабāхāх* «О утро!» (таким криком предупреждали о готовившихся набегах, обыкновенно происходивших на утренней заре). Когда собрались корейшиты, Мухаммед сказал им: «Если бы я рассказал вам, что у подножия этой горы показались враги, поверили бы вы мне?». Ему ответили: «Нам не случилось испытать, чтобы ты говорил ложь». Мухаммед тогда объявил, что хочет предупредить их о другой, более страшной опасности, угрожающей им, т. е. о наказании за грехи; ему ответили насмешками и бранью за то, что он оторвал людей от дела из-за таких пустяков.

Так началась упорная борьба Мухаммеда с корейшитами. Иногда пророк ограничивался требованием, чтобы его и его последователей оставили в покое: «У вас своя вера, у меня своя» (сура CIX), но на это не мог рассчитывать в городе богатых купцов человек, собиравший вокруг себя бедных и обиженных, нападавший на «обмеривающих» (сура LXXXIII), находивший, что и в Мекке, и везде вся власть в руках грешников (VI, 123). Последователей новой веры продолжали осыпать оскорблениями и насмешками. Мухаммед продолжал грозить своим врагам небесной карой; к рассказам о Страшном суде присоединились заимствованные у евреев или у христиан библейские предания о том, как издевались над прежними пророками и как им помогал бог, рассказы о Ное, Аврааме и Лоте, Иосифе, Моисее и Фараоне, Ионе, Давиде и Соломоне. Приводятся и другие рассказы, приуроченные к арабскому полуострову и, повидимому, составленные по образцу библейских или самим Мухаммедом, или его последователями.

Несомненно, что Мухаммед часть своих сведений получил от находившихся в торговом городе иностранцев. Об этом догадывались и в Мекке; враги Мухаммеда говорили, что он передает от имени бога рассказы, полученные им от человека; Коран на это только отвечает: «Язык того, на которого они намекают, — варварский, а этот язык (язык Корана) — ясный арабский» (XVI, 105). Из этого видно, что вдохновителем Мухаммеда называли вполне определенное лицо; но о том, кто было это лицо и как его звали, комментаторами Корана высказываются

только догадки. Содержание мекккских сур скорее свидетельствует о христианском, чем о еврейском влиянии. Среди вошедших в Коран библейских рассказов нет ни одного, который не мог бы быть заимствован из христианских кругов; из христианских легенд есть рассказ об эфесских отроках и рассказ о походах на крайний запад и на крайний восток Александра Македонского (сура XVIII); оригинал этого последнего рассказа удалось найти в сирийской литературе. Еще важнее то место, которое отводится в Коране Иисусу. Иисус, по Корану, не только родился от девы, но, как в апокрифическом «евангелии о младенчестве» (evangelium infantiae), заговорил тотчас после рождения (XIX, 30 и сл.). Иисус «ставился в пример» народу в проповедях Мухаммеда, и язычники отвечали: «Кто лучше, наши боги или он?» (XLIII, 57 и сл.). Для Мухаммеда Иисус — только человек, раб божий, пророк, предшественник Мухаммеда; но в то же время о нем даже в мединских сурах говорится в таких выражениях, каких ни об одном пророке, не исключая Мухаммеда, нет; Иисус — «слово бога и дух его» (IV, 169). Конец мира и для мусульман, как для христиан, связан со вторичным пришествием Иисуса. О времени жизни пророков и Иисуса Мухаммед не имел ясного представления; для него Марьям, мать Иисуса, и Марьям, сестра Моисея и Аарона, — одно и то же лицо (XIX, 29). Во многих случаях заимствованные у христиан и евреев представления приспособлены в Коране к арабским понятиям. *Иблис* (греч. διαβολος 'дьявол') причислен к джиннам (XVIII, 48); в противоположность христианскому миру, греческое «дьявол» (иблис) употребляется в Коране только в единственном числе (говорится о «воинствах Иблиса» — XXVI, 95), еврейское «сатана» (*шайтан*) — в единственном и множественном. На описании райских наслаждений отразилась чувственность араба, на которую еще в IV в. обратил внимание римлянин Аммиан Марцеллин; к вину, упомянутому и в Евангелии (Ев. от Марка, 14_{25}), присоединены красавицы — хурии (LVI, 22). Среди адских мук на первом месте назван хорошо знакомый арабам самум (LVI, 41).

Мухаммед в то время не думал, что основывает новую веру. *Ислам* 'предание себя [богу]' был для него тогда верой в единого бога и в его откровение; *муслим* (отсюда «мусульманин») 'предавший себя богу' — не только последователь Мухаммеда, но и последователь бывших до него пророков; муслимы, получившие откровение раньше, не могли не верить и в Коран, во всем согласный с их верой (XXVIII, 52 и сл.). Откровение было доступно не только людям, но также духам и животным. Некоторые из джиннов приняли ислам (XLVI, 28 и LXXII, 1), как в свое время, по христианской легенде, св. Иероним обращал в христианство сатиров [3].

[3] <Дополнение В. В. Бартольда:> Св. Иероним назван здесь по памяти и, вероятно, ошибочно. Автору не удалось во время печатания книги навести документальные справки о сохранившейся в его памяти картине, где изображены сатиры, слушающие христианского проповедника. Сатир, беседующий с монахом, — популярный сюжет средневекового искусства; образ сатира был перенесен христианством на демонов.

Все животные и птицы составляли общины, подобные человеческим, и все в конце концов должны были быть собраны к своему господу (VI, 38).

Община Мухаммеда не могла не питать надежды, что единоверцы когда-нибудь освободят ее от притеснений язычников; этой надежде был нанесен удар вестью о поражении греков в Палестине в 614 г., которая была принята в Мекке, как весть о поражении единоверцев Мухаммеда (сура XXX и комментарии к ней). По преданию, мусульмане нашли поддержку у союзника Византии, абиссинского негуса, «справедливого царя, в земле которого никому не было обиды»; туда переселились те из мусульман, положение которых в Мекке было особенно невыносимо: бедняки, не имевшие защитников, или представители аристократии, отвергнутые своими родственниками, ревностными язычниками; к числу таких аристократов принадлежал будущий халиф Осман, член враждебного пророку рода Омейядов. Известия предания о сношениях между Мухаммедом и негусом, однако, неясны и противоречивы; говорится, что Мухаммед до конца оставался другом негуса и осенью 630 г. объявил верующим о его смерти, как о горестном событии; но, по одному известию, уже летом 630 г. начались враждебные действия между мусульманами и абиссинцами. В Медине впоследствии показывали копье, подаренное пророку вернувшимся из Абиссинии Зубейром, племянником Хадиджи, который получил его от негуса; но это копье не упоминается раньше IX в.

Жизнь самого Мухаммеда в Мекке стала подвергаться опасности только после смерти его дяди Абу Талиба, отца Алп. Абу Талиб не принадлежал к общине Мухаммеда и остался язычником, но считал позором отказать в покровительстве родственнику; зато ислам впоследствии причислил язычника Абу Талиба к своим святым, и до сих пор Абу Талиб остается патроном Мекки. Вскоре после смерти Абу Талиба для Мухаммеда выяснилась необходимость покинуть Мекку со всеми своими приверженцами; беглецам оказал приют город Ятриб в северной части Хиджаза, сделавшийся со времени Мухаммеда «Мединой», т. е. 'Городом' (подразумевается: пророка).

3

МУХАММЕД В МЕДИНЕ

Мухаммед заранее подготовил для себя почву в Медине и был принят там не как беглец или гость, но как владыка. В земледельческом поселке, каким была Медина, защита бедных и сирот встретила больше сочувствия, чем в купеческой Мекке; кроме того, мединцам был нужен беспристрастный судья для прекращения их внутренних споров. Город находился в руках двух племен, ауситов и хазраджитов, между которыми еще незадолго до прибытия Мухаммеда происходили кровавые столкновения; в городе и его окрестностях, кроме язычников, жили евреи и христиане, столь же воинственные, как язычники; ауситский «монах» Абу Амир с оружием в руках сражался против хазраджитов. Предание сохранило нам первый устав мединской общины, данный Мухаммедом; из этого устава видно, что Мухаммед был принят в Медине как законодатель и устроитель, но не как вероучитель. Мединцы обязывались отдавать на суд Аллаха и его посланника свои споры; под этим условием евреи и язычники признавались такими же равноправными членами общины, как последователи Мухаммеда. Даже святилища идолов, по преданию, были разрушены только в последние годы жизни Мухаммеда, уже после взятия Мекки. Община составляла одно целое в том смысле, что человек из одной группы населения, совершивший убийство, ни в какой другой группе не мог находить защиту; в остальном каждое племя и каждая группа сохраняли свою самостоятельность и могли заключать соглашения на стороне; только с корейшитами никаких соглашений не должно было быть.

Все это подтверждается и дополняется текстом мединских сур Корана. Мухаммед не задавался целью обратить всех мединцев в свою веру, напротив, впервые после многих столетий человечеству было объявлено: «Нет принуждения в вере» (II, 257). Задача Мухаммеда, как вероучителя, была другая; ему было необходимо обеспечить для своей религии место рядом с еврейской и христианской. В Мекке ему казалось, что все люди откровения составляют одно целое; теперь он убедился, что есть евреи и христиане, ненавидящие друг друга, причем ни одна из этих религий не допускает существования рядом с собой какой-либо другой. Форма единобожия, выработанная Мухаммедом в Мекке, уже была на-

столько стройной, что отказаться от нее ради одной из прежних религий он не мог; кроме того, в его глазах самый факт, что евреи и христиане опровергали друг друга (II, 107), был достаточным доказательством, что рядом с двумя религиями нужна третья. Вскоре он убедился, что и последователи каждой отдельной религии несогласны между собой; между «сынами Исраиля» есть разногласия, и эти разногласия разрешаются Кораном (XXVII, 78); христиане забыли часть принятого ими учения, и за это бог вызвал между ними вражду и ненависть до дня Воскресения (V, 17). Наконец, Мухаммед еще в Мекке обратил внимание на библейские предания об Аврааме и Исма'иле, предке арабов, привел обоих в Мекку и сделал их строителями Ка'бы, будто бы только потом обращенной в храм идолов. Теперь он напомнил своим противникам, что Авраам жил до Моисея и Иисуса, следовательно, не был ни евреем, ни христианином, а все-таки был последователем единого бога и, по общему убеждению евреев и христиан, находился в раю; следовательно, с верой Авраама можно было спастись; именно эту веру Авраама и проповедует Коран (II, 124 и сл.; III, 58 и сл.). Христианам Мухаммед, сверх того, напоминал, что сам Иисус говорит о появлении после него другого посланника (LXI, 6). Подобно Мани, Мухаммед считал себя обещанным в Евангелии параклетом, последним по времени пророком.

Коран признает, что всякий, кто верит в бога и день Страшного суда и делает добро, в том числе евреи и христиане, имеют право на награду от бога, т. е. на райское блаженство (II, 59), но в то же время нападает на евреев и христиан за отступление от единобожия, так как бог, по их мнению, мог иметь сыновей. Евреи называли сыном божьим Эздру, христиане — Мессию (IX, 30); кроме того, те и другие называли сынами божьими себя, как людей божьей веры. В опровержение этого Коран (V, 21) нашел сильный довод: «Отец не может наказывать сыновей вечными муками; бог, по вашим собственным словам, так наказывает вас за ваши грехи; следовательно, вы не дети, а только создания божьи, с которыми он делает все, что хочет».

Слова об Эздре показывают, что Мухаммед приписывал всем евреям взгляды, существовавшие, может быть, у отдельных сектантов; таким же образом, по Корану (V, 116), для всех христиан св. троица состояла из бога, Иисуса и Марии, хотя даже на арабском полуострове уже в VI в. были надписи с христианской формулой: «Во имя отца и сына и св. духа». Эти пункты разногласия постепенно сделали Мухаммеда менее терпимым к христианам и евреям, чем в начале его деятельности в Медине, когда араб VII в. выражал те же мысли, до которых в XVIII в. дошел европейский мыслитель (Лессинг в «Натане Мудром»): пусть евреи живут по Пятикнижию, христиане — по Евангелию, мусульмане — по Корану. «Если бы бог захотел, то сделал бы вас единой религиозной общиной, но он хочет испытать вас в том, что даровал вам. Поэтому состязайтесь друг с другом в добрых делах; вы все вернетесь к богу, и он

разъяснит вам то, в чем вы расходитесь» (Коран, V, 53). Отношение Мухаммеда к евреям и христианам, однако, определялось не столько религиозными разногласиями, сколько их отношением к его общине. Евреи раньше порвали связь с общиной и вступили в союз с язычниками; на христиан Мухаммед еще продолжал надеяться; отголоском этого времени является стих Корана (V, 85): «Подлинно, самыми упорными врагами верующих ты найдешь иудеев и многобожников; подлинно, проникнутыми самой искренней любовью к верующим ты найдешь тех, которые называют себя назарянами (христиане); это потому, что у них есть священники и монахи, и потому, что они не горды». Надежда на христиан обманула Мухаммеда, и в более позднем стихе (LVII, 27) мы находим иное отношение к монахам: «Иисусу, сыну Марии, мы ниспослали Евангелие и вложили в сердца его последователей сострадание и милосердие; а монашество они избрали [сами] — о том в нашем писании к ним не было сказано — хотя и хотели этим удовлетворить бога; но и монашество они не соблюли так, как следовало». В других местах Коран выражается о монахах более сурово и ставит их рядом с раввинами и книжниками, хотя едва ли может быть подтверждено точным текстом Корана мнение мусульманских богословов, что у евреев Пятикнижие и у христиан Евангелие сохранились только в поддельном виде. Разрыв с евреями и христианами тем не менее был полный; как последнее и самое точное выражение воли бога, мусульманский мир принял предписание сражаться с не принявшими ислама «людьми писания» (евреями и христианами) наравне с язычниками, пока они не заплатят своими руками выкупа «в унижении» (IX, 29).

В Медине первоначально даже весть о войне с корейшитами вызвала неудовольствие; земледельческому населению длительная война казалась большим бедствием; об этом свидетельствуют слова Корана (II, 212): «Вам писанием назначена война, и она для вас отвратительна; но, может быть, вы чувствуете отвращение к тому, в чем для вас благо, и любовь к тому, в чем для вас зло; бог знает, а вы не знаете». Мухаммед думал, что так же действовал Иисус; когда учение Иисуса было отвергнуто евреями, он спросил: «Кто поможет мне?». Апостолы откликнулись на этот зов, вступили в битву с врагами Иисуса и победили их (LXI, 14). Враги Иисуса продолжали хитрить, но бог перехитрил их (III, 47); они думали, что распяли Иисуса, но это им только показалось[1] (IV, 156); на самом деле бог взял его к себе. Мединцы были для Мухаммеда такими же помощниками (*ансар*), какими были, по его представлению, апостолы для Иисуса. Понятие «апостол» обозначается в Коране абиссинским словом (*хаварий*); возможно, что Мухаммед передает здесь взгляд абиссинских христиан.

---

[1] В христианском мире таково было учение еретиков-докетистов (греч. δοκεῖ 'кажется').

Община Мухаммеда быстро примирилась с учением о войне за веру, доставлявшей ей богатую добычу. По предписанию Корана (VIII, 42), пятая часть добычи шла в пользу бога, посланника божьего и его родственников, сирот, бедных и путешественников. Если какое-нибудь селение сдавалось добровольно, без военных действий, то доходы с него вообще не подвергались разделу и всецело должны были служить для указанных целей (LIX, 6 и сл.). По преданию, это постановление было вызвано сдачей в 628 г. еврейского селения Фадак; впоследствии возникло мнение, что земли этого селения составляли личную собственность пророка и его потомков, но выражения Корана показывают, что речь идет о такой же общественной собственности, как пятая часть военной добычи; пророк только обеспечил за собой право покрывать из общественных средств расходы по содержанию себя и своих родственников.

Жизнь пророка в Медине не походила на его жизнь в Мекке. Тотчас после смерти своей старой жены он взял себе двух других; одной из них была малолетняя дочь Абу Бекра, Аиша, с которой пророк вступил в брачные сношения через год после бегства в Медину, когда девочке было всего десять лет.

Пророк, по преданию, любил Аишу, которой было суждено принять его последний вздох, но брал себе и других жен, вследствие ли поздно проснувшейся чувственности, долго сдерживавшейся браком со старой Хадиджей, или потому, что такая обстановка по арабским понятиям была более подходяща для знатного человека, главы города. Для своих последователей Мухаммед ограничил многоженство (было запрещено иметь зараз более четырех жен) и вообще не поощрял его, но себя лично освободил от всяких подобных ограничений, о чем и заявил устами бога в Коране (XXXIII, 49). У пророка в год его смерти было девять жен. От обычных гаремных историй не могла быть свободна и жизнь пророка; след их также сохранился в Коране (XXIV, 11 и сл.; LXVI, 1 и сл.). С женами не всегда ладили другие родственники, особенно дочь Мухаммеда Фатима, вышедшая в Медине за Али; от этого брака родились внуки пророка Хасан и Хусейн, которых он горячо любил. Родственники сами по себе внушали так мало симпатии, что Мухаммед был вынужден просить, чтобы их полюбили ради него, как показывает стих Корана. «Скажи: я не прошу у вас за это (за свою деятельность) другой награды, кроме любви к родственникам» (XLII, 22).

Этой обстановкой жизни, вероятно, следует объяснить, что Мухаммед, в Мекке только благодаривший бога за дарованное ему богатство, теперь постоянно нуждался в средствах. Закат шел в пользу бедных, из военной добычи и общественного имущества пророк брал для себя и родственников только часть (Коран не говорит, какую); оставались добровольные приношения (*садака*), делавшиеся непосредственно пророку; чаще всего новообращенными. Эти приношения не только охотно принимались, но Коран особо предупреждает недогадливых или нерешительных

почитателей, что приношения вполне уместны, наставляет и самого Мухаммеда, что он может спокойно их принимать, так как его молитва всегда полезна тому, за кого он молится (IX, 104 и сл.; LVIII, 13 и сл.).

О делах города Мухаммеду предписывалось совещаться с верующими (III, 153), но решение принадлежало ему одному; когда «бог и его посланник» решали какое-нибудь дело, верующие не смели возражать (XXXIII, 36); их обязанностью было повиноваться богу, посланнику и поставленным над ними властям (IV, 62). Коран теперь уже не говорит, что власть везде в руках грешников; напротив, без власти не может быть и религии: «если бы бог не сдерживал одних людей другими, то были бы разрушены и монастыри, и церкви, и синагоги, и мечети» (XXII, 41).

Пророк обратился в подозрительного правителя, собиравшего слухи о «тайных беседах» мединцев, боявшегося, не говорят ли там о «неповиновении посланнику» (LVIII, 10). Мухаммед теперь принимал меры, чтобы ему оказывали внешний почет, хотя эти меры свидетельствуют об очень патриархальной обстановке, в которой жил правитель города. Верующим предписывалось, обращаясь к Мухаммеду, не называть его просто по имени, как они называли друг друга (XXIV, 63); когда они приходили к нему, они должны были ждать, когда он выйдет к ним, а не вызывать его громким криком из внутренних комнат (XLIX, 4 и сл.).

К прежним обязанностям верующих, салату и закату, в Медине присоединились еще пост *саум* в месяц рамазан и паломничество к Ка'бе (*хадж*); вместе с исповеданием (*шахада*), что нет бога, кроме Бога, и Мухаммед — посланник божий, эти четыре обязанности составили пять столпов (*рукн*), на которых до сих пор считается основанным ислам. *Джихад* (война за веру) не вошел в это число, хотя, несомненно, в первый век жизни ислама играл главную роль. Пост исполняется и теперь, как предписано Кораном (II, 181 и сл.): от зари до наступления темноты в течение целого месяца ничего нельзя есть и нельзя иметь общение с женами, зато по ночам можно предаваться всяким наслаждениям. Соблюдаются также обряды паломничества, частью предписанные Кораном (напр., II, 192 и сл.), частью сохранившиеся со времени язычества, например поклонение черному камню; ислам только придал этим обрядам иное объяснение и связал их с легендой об Аврааме. Со времени прибытия Мухаммеда в Медину Ка'ба была объявлена *киблой* всех мусульман, т. е. той стороной, куда они должны обращаться во время молитвы. По мусульманскому преданию, такой киблой раньше был Иерусалим, но это предание опровергается словами Корана (II, 139), что Мухаммед прежде только обращал свое лицо в разные стороны неба. Были определены правила омовения перед молитвой (V, 8 и сл.) и правила призыва к общей молитве (LXII, 9). Была ли «днем собрания» уже тогда пятница, как уверяет предание, из Корана не видно. Во всяком случае у историков еще долгое время спустя говорится о «призыве к общей молитве», когда

получено важное известие или вообще нужно сделать сообщение народу. Место собраний называлось мечетью (*месджид*), т. е. 'местом поклонения', но предназначалось не только для богослужебных целей; в собрании выполнялся молитвенный обряд, каждая речь начиналась со славословия богу, но вместе с тем решались общественные дела. По своей первоначальной архитектуре мечеть более походила на двор христианского храма с бассейном для омовения посредине и крытыми галереями по сторонам, чем на самый храм. Председательство в этих собраниях, конечно, принадлежало Мухаммеду; о внешних атрибутах его власти Коран не говорит; древнейшим из них, по преданию, был жезл (*аса* или *кадиб*); за несколько лет до смерти пророка появился еще *минбар* — небольшое деревянное седалище, на которое поднимались по двум ступеням и которое легко переносилось с места на место. Самое слово, вероятно, было заимствовано от арабских или абиссинских христиан (минбары были и в знаменитом йеменском Калисе, см. выше, стр. 88); в христианских базиликах седалище епископа помещалось в том же месте, где в языческих сидел судья. Обращение минбара в кафедру имама произошло много лет после смерти пророка, как и в христианском мире амвон проповедника только впоследствии отделился от седалища епископа.

Для Мухаммеда, пророка и правителя в одном лице, не было разницы между духовным и мирским. По представлению Корана (V, 48 и сл.), евреи творят суд по Пятикнижию, христиане — по Евангелию; мусульмане должны судить по Корану. Творящих суд не на основании божьего откровения Коран называет неверными (V, 48) и развратниками (V, 51) — слова, имевшие для человечества столь же печальные последствия, как слова о беспощадной войне с иноверцами. Законы, изданные в VII в. в культурно отсталой стране, сделались предписаниями религии, и был отрезан путь если не для отступления от них, то для замены их другим, столь же авторитетным законодательством.

Характерная черта законодательства Корана — чрезмерная заботливость о правах собственности и явно недостаточное внимание к правам личности. За воровство предписывается отрубать руку мужчинам и женщинам (V, 42); между тем за убийство признается только право родственников на мщение по ветхозаветному «око за око» и т. д. (V, 49), причем прощение считается богоугодным делом; притом делается разница между свободными и рабами, мужчинами и женщинами: «свободный за свободного, раб за раба, женщина за женщину» (II, 173). Коран безусловно ограждает только жизнь младенцев и безусловно запрещает матерям детоубийство (LX, 12). Наказание за детоубийство не определяется; тем не менее запрещение Корана оказалось гораздо более действительным, чем законы против детоубийства в христианском мире. У арабов был обычай зарывать лишних детей женского пола в землю; при исламе этот обычай быстро исчез, и в XIX в. бедуины, беседовавшие

с английским путешественником, по уровню благосостояния и просвещения едва ли стоявшие выше своих предков VII в., не могли даже поверить, что такой варварский обычай в Аравии когда-либо был.

Предписания Корана, относящиеся к праву наследования, входят в самые мелкие подробности: обеспечиваются и права женщин (IV, 12), хотя в основу положен тот же взгляд, как в постановлении о праве свидетельствовать на суде (II, 282): две женщины равны одному мужчине. Обеспечиваются также имущественные права замужней женщины и разведенной жены; но на личность женщины Коран смотрит почти исключительно с точки зрения ревнивого мужа; правила о разводе, кроме имущественных, также составлены всецело в пользу мужчин. Коран признает за мусульманином право иметь рабынь-наложниц, но запрещает принуждать рабынь к сожительству, если они хотят жить честно (XXIV, 33). За прелюбодейство мужчине и женщине назначено наказание 100 ударов (XXIV, 2), но тому, кто обвинит кого-нибудь в таком грехе и не представит четырех свидетелей (что почти невозможно), 80 ударов (XXIV, 4). Коран нигде не говорит о побивании за прелюбодеяние камнями: есть предание, что такой случай при Мухаммеде имел место, но это предание, вероятно, придумано для того, чтобы оправдать авторитетом пророка обычай, возникший позже. Нельзя отрицать, что Коран для своей страны и своей эпохи может считаться образцом гуманного законодательства; особенной мягкостью отличаются предписания о рабах и обращении с ними. И впоследствии положение рабов, не исключая негров, в мусульманском мире никогда не было так тяжело, как в христианском.

В Медине последовало строгое запрещение пить вино и играть в кости; то и другое было объявлено дьявольским делом (V, 92). Прежде Мухаммед относился к тому и другому более снисходительно, признавал, что тут есть польза и вред, хотя вреда больше (II, 216); верующим предписывалось только не осквернять слов молитвы, произнося их в пьяном виде (IV, 46). Предписания подвергать за пьянство телесному наказанию, как потом было установлено мусульманским правом, в Коране нет.

Благоденствие Медины под управлением Мухаммеда и военная добыча его войска привлекли к нему гораздо большее число последователей, чем проповеди в Мекке. Постепенно его власти подчинилась почти вся Аравия; на его сторону добровольно переходили самые сильные из его врагов. Корейшитский предводитель Халид ибн ал-Валид, в 625 г. нанесший мусульманам кровавое поражение, в 629 г. добровольно явился к Мухаммеду и сделался «мечом ислама». В 630 г. Мухаммед вступил победителем в Мекку. Мухаммед знал, что в это время принятие ислама не означало принятия веры, и сам требовал от бедуинов, чтобы они говорили: «Мы приняли ислам», а не «Мы приняли веру»; веры у них еще не было, она только могла прийти потом (Коран, XLIX, 14). По преданию

о сдаче Мекки, Мухаммед отдельно принял присягу от мужчин и женщин; когда к женщинам было предъявлено требование не иметь других богов, кроме Аллаха, они ответили, что к мужчинам такого требования предъявлено не было. Внешний успех новой веры был поразителен: ссылаясь на евангельскую притчу, Мухаммед сравнивал его с ростом семени (XLVIII, 29). Руководящие круги Мекки и Таифа теперь спокойно могли войти в общину Мухаммеда; перед ними был уже не опасный мечтатель, а правитель государства, которому они могли быть и действительно были полезны. Мухаммед уже не искал союзников вне Аравии. Греки, поражение которых он оплакивал в 614 г., с 623 г. вполне восстановили блеск своей державы; но Мухаммед теперь знал, что ему нечего ждать от них для своей общины; восстановление греческого владычества в Передней Азии и занятие греками селения Табук в Северной Аравии побудили его принять меры военного характера, и первые походы мусульман за пределы Аравии были направлены против тех же греков, которых Мухаммед некогда считал своими естественными союзниками.

Мухаммед умер после краткой болезни 8 июня 632 г. Для его общины это событие было совершенно неожиданным; предание вполне определенно говорит, что стихи Корана (III, 138; XXXIX, 31 и сл.), где говорится, что Мухаммед такой же смертный человек, как все другие, при жизни пророка никому не были известны (один из немногих веских доводов против подлинности Корана в том виде, в каком он дошел до нас). Могилу для пророка вырыли в ту же ночь на том же месте, где он умер; рядом с ним впоследствии похоронили Абу Бекра и Омара; предание говорит о трех могилах, едва возвышавшихся над уровнем земли, покрытых красным гравием. Ссылались на слова самого Мухаммеда, что хоронить пророков в мечети не следует; место погребения, однако, впоследствии вошло в состав мечети, и простые могилы были заменены пышными гробницами. По рано возникшей легенде, свободное место против могилы Мухаммеда предназначено для Иисуса, которому суждено здесь окончить свои дни после второго пришествия.

4

ИСЛАМ ПОСЛЕ ПРОРОКА. ОТДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА. СУННА ПРОРОКА

В рассказе предания о похоронах Мухаммеда несколько раз говорится о раздававшемся откуда-то таинственном голосе, разрешавшем все сомнения. По-видимому, это считалось последним следом того непосредственного общения с внеземной силой, которое исчезло для ислама вместе с Мухаммедом. Мусульманская держава оставалась еще некоторое время после Мухаммеда «теократией» в смысле признания ее истинным хозяином бога (даже имущество государства называлось божьим), также в смысле стремления управлять по книге бога и примеру (*сунне*) его посланника, но не в смысле получения повелений непосредственно от бога. Во главе мусульманской общины теперь находились люди, не слышавшие никаких неземных голосов.

В таких голосах и не было нужды; Аравия нуждалась только в земном правителе, каким был и сам Мухаммед в последнее десятилетие своей жизни. Всем было ясно, что правитель будет *эмиром* (военным начальником) и что он может быть только или из *мухаджиров* (изгнанников), бежавших с пророком из Мекки, или из *ансаров* (помощников), встретивших его в Медине. Ансары выставили требование: «Из нас эмир и из вас эмир»; мухаджиры ответили требованием: «Из нас эмир, из вас везир» (главный помощник эмира). Благодаря энергии Омара спор был решен в пользу мухаджиров, даже без предполагавшейся уступки ансарам; главою государства, с титулом «заместителя (*халифа*) посланника божьего», сделался ближайший друг Мухаммеда мухаджир Абу Бекр, притом без везира из ансаров. Омар принял в свое ведение суд, другой мухаджир, Абу Убейда, — финансы; к такому же отделению суда и финансов от администрации стремилось и потом мусульманское государство. Абу Бекр умер в 634 г., завещав власть Омару; переход власти по завещанию и потом признавался самой законной формой престолонаследия. Омар первый принял титул «эмир правоверных», оставшийся с тех пор самым употребительным титулом халифов. При нем же было введено летосчисление от 622 г., года бегства (*хиджры*) Мухаммеда в Медину. Мусульмане сохранили старые арабские названия лунных месяцев, но Коран (IX, 37) признал неверием прежний обычай от времени до вре-

мени вставлять лишний месяц для приведения лунного летосчисления в согласие с солнечным. Мусульманский год поэтому на десять дней короче настоящего.

Правление Абу Бекра, при котором было усмирено восстание арабских племен, закончено завоевание полуострова и начаты военные действия против Византии и Персии, отличалось от правления пророка только тем, что родственники правителя не пользовались никакими преимуществами. Тому же правилу следовал Омар, при котором, однако, мусульманская держава приняла такие размеры, что прежняя система управления ею не могла быть сохранена. В состав халифата вошли культурные области, отнятые у греков и персов; изменить их административное и финансовое устройство — значило бы уменьшить их доходность, что было невыгодно для самих арабов; сохранение в них прежнего строя жизни не могло не отразиться и на характере центральной государственной власти. Увеличивались средства казны и государственные имения; вводились государственные учреждения греческого или персидского типа; влияние в Медине приобретали инородцы. Прежнее равенство при распределении государственных доходов между арабами уже не соблюдалось; стали назначаться высокие оклады отдельным лицам независимо от заслуг перед исламом, в том числе инородцам и даже иноверцам. Омар хотел сделать Аравию чисто мусульманской страной и подверг изгнанию всех, кто не пожелал принять ислам; но в самой Медине при нем, по-видимому, начиналось вытеснение арабского влияния греческим и персидским. В 644 г. Омар был убит рукой перса; один из сыновей Омара в отмщение за это убил главного персидского вельможу; до избрания нового халифа власть на три дня была передана греку Сухейбу ибн Синану.

Преемником Омара был Осман (644—656), мухаджир, но представитель враждебного пророку рода Омейядов. Избрание Османа оказалось только переходной ступенью к появлению во главе мусульманского государства бывших врагов пророка, вполне примирившихся с ним в конце его жизни. Уже Мухаммед взял себе в секретари сына Абу Суфьяна, Му'авию; при Омаре Му'авия уже был наместником Сирии; при Османе возвысились и другие Омейяды. Правление Османа было только дальнейшим шагом в том направлении, которое приняла мусульманская государственная жизнь при Омаре. Правитель заботился об увеличении средств и имений казны, по примеру Омара, увеличил размеры «запретной мечети» в Мекке, которой теперь была уже не Ка'ба, а прилегавший к ней двор, не останавливаясь перед принудительной скупкой мешавших ему жилищ; таким же образом им была увеличена мечеть пророка в Медине, причем говорится о применении иноземной техники, для чего, несомненно, приглашались иноземные мастера. Османа обвиняли в некоторых религиозных нововведениях во время паломничества; но и Омар не остановился перед введением новых молитв для ночей рамазана (*таравихов*).

Более решительная и, казалось, опасная мера была принята Османом, когда по его приказанию была составлена официальная редакция Корана в том виде, как мы ее имеем; было предписано разослать ее в нескольких списках по главным городам и уничтожить все прежние списки. Для целей богослужения был необходим канонический текст; перед этим в руках отдельных лиц были разноречивые списки, так что ссылались не на Коран вообще, но на Коран такого-то. Распоряжение Османа должно было вызвать неудовольствие у лиц, дороживших своими списками, и, по-видимому, не было осуществлено в полной мере; есть известие, что еще у египетского историка Ибн Кудейда, жившего в конце IX и начале X в., был список Корана, отличавшийся от редакции Османа. Но такие списки были крайне редки; все дошедшие до нас списки, из которых некоторые относятся к первой половине VIII в., принадлежат к одной и той же редакции, из чего видно, что Осман в общем достиг своей цели.

Установление текста Корана, кроме богослужебных целей, могло иметь в виду интересы правосудия, так как по завету Мухаммеда суд должен был производиться по книге божьей. При Османе, однако, круг ве́дения судей — *казиев* — был ограничен; право налагать наказания (*худуд*) было отнято у них и передано *султану*, т. е. власти халифа и его наместников. Такая мера была совершенно необходима ввиду крайнего несовершенства уголовного законодательства Корана и впоследствии принималась почти всеми мусульманскими правительствами; в то же время она, однако, давала в руки недовольным опасное оружие; враги халифа могли доказывать, что к нему применимы стихи Корана (V, 48 и V, 51) о судящих не по книге божьей, как неверных (кафирах) и развратниках. Этим оружием воспользовались враги халифа, чтобы объявить восстание против него джихадом, т. е. войной за веру. Истинной причиной восстания были, конечно, другие действия халифа и его наместников. Тщетно халиф доказывал, что он продолжает политику Омара; ему могли ответить, что Омар не давал никаких преимуществ своим родным, тогда как при Османе все более выдвигались Омейяды. Столь же тщетны были попытки халифа успокоить недовольных в провинциях, хотя он шел на все уступки; в городе Куфе на Евфрате был сменен неугодный жителям наместник и назначен новый, которого они «утвердили»; жителям всех провинций было дано право отправлять депутации к халифу; прием таких депутаций, как и совещание халифа со своими наместниками, был приурочен ко времени паломничества в Мекку. Все было тщетно; Осман пал не от руки отдельного убийцы, как Омар, но был осажден в своем доме (постройка его тоже вменялась в вину халифу) толпой восставшего народа и убит ворвавшимися в дом мятежниками, во главе которых находился сын первого халифа. Осман встретил убийц с Кораном в руках, и его кровью были забрызганы листы священной книги. Тело убитого оставалось три дня без погребения, потом было похоронено не рядом

с пророком и двумя первыми халифами, но в отдаленном углу общего кладбища, по некоторым известиям, на кладбище евреев. После победы Омейядов уважение к памяти собирателя Корана было восстановлено; возникло стремление найти список Корана, который он держал в руках перед смертью, и появилось несколько таких списков с грубой подделкой кровяных пятен. Один из таких списков был приобретен при взятии русскими Самарканда в 1868 г. и с тех пор находится в Публичной библиотеке [1].

Для современного правоверного мусульманина Осман такой же «праведный» (*рашид*) халиф, как его преемник Али (656—661), принявший власть из рук его убийц; эпоха четырех праведных халифов считается счастливой эпохой (*аср са'адат*), какой мусульманский мир после этого уже не переживал, так как вместо «заместителей» (халифов) бога и пророка стали править «цари». Взгляд на Омейядов как на чисто светских «царей» оказал влияние и на европейскую науку; эпоха Омейядов считалась временем скрытой реакции арабского язычества против ислама. В действительности, Омейяды и их сподвижники всецело стояли на почве ислама, не того, который в 622 г. заставил Мухаммеда бежать из Мекки в Медину, но ислама последних лет жизни пророка. Их задачи были совершенно ясны: укрепить согласие (*джама'ат*) общины Мухаммеда, сохранить и расширить ее государство. Люди, считавшие себя более точными выразителями взглядов пророка, гораздо менее ясно представляли себе свои цели и боролись не только с Омейядами, но и между собой. Против Али выступили некоторые из других спутников пророка с Аишей во главе; между ними в 656 г. произошла битва, в которой Али остался победителем; в 657 г. произошла битва между войсками Али и Му'авии, причем Али был вынужден согласиться на перемирие и третейский суд. Опираясь на слова Корана (VI, 57; XII, 40, 67): «Нет решения, кроме божьего», некоторые из сторонников Али нашли, что он не имел права отдать на человеческий суд дело, решенное книгой божьей (Осман был убит за нарушение ее предписаний); эти *хариджиты* (от глагола *хараджа* 'уйти, восстать') образовали третью партию, одинаково враждебную Омейядам и сторонникам Али. Вопреки предписанию Корана не разделяться на секты, ислам менее чем через тридцать лет после смерти пророка разделился на три группы, первоначально бывшие только политическими партиями, но со временем обратившиеся в религиозные секты и существующие до сих пор: на *хариджитов*, *суннитов* и *шиитов*. Хариджитам, признающим только двух «праведных» халифов — Абу Бекра и Омара, впоследствии удалось образовать несколько династий и мелких владений; прочнее всего они утвердились в Омане, где их главой до сих пор является маскатский султан. Термины *сунниты*

[1] <После 1917 г. по распоряжению Совнаркома этот список Корана был выдан «во владение мусульман»; теперь он хранится в Ташкенте, см. *Краткий отчет Рукописного отдела за 1914—1938 гг.*, стр. 19.>

и *шииты* возникли позже; первоначально одинаково говорили о *ши'е* ('партии, секте') Османа и *ши'е* Али; сторонники Али и их противники одинаково опирались на *сунну* ('поведение, обыкновение, пример') пророка, т. е. на установленные им прецеденты. Центром шиитской (в смысле ши'и Али) оппозиции из арабских городов сделалась Куфа; впоследствии шиитство распространилось в Персии, где в XVI в. сделалось государственной религией. Сближение шиитства с персидским национализмом проявляется довольно рано; возникла легенда о женитьбе сына Али на дочери последнего сасанидского царя; первоначальные центры шиитской пропаганды в Персии, Кум в средней Персии и Себзевар в восточной, находились недалеко от мест домусульманского религиозного культа. На арабском полуострове шиитство имело успех именно там, где в домусульманский период была распространена религия Заратустры, — в Бахрейне и Йемене.

После смерти Али, павшего, как Омар, от руки убийцы, его сын и преемник Хасан уступил власть Му'авии. Сына и преемника Му'авии — Йезида I (680—683) обвиняли в нарушении предписаний ислама (халиф открыто пил вино), что вызвало усиление религиозной оппозиции. Попытка сына Али, Хусейна, поднять Куфу имела характер авантюры, и Хусейн с небольшим отрядом бесславно погиб при Кербеле (680 г.), где его могила до сих пор почитается шиитами; в день его смерти до сих пор совершается поминовение, причем к имени Хусейна присоединяют и имя его брата Хасана, хотя Хасан умер в царствование Му'авии, мирно пользуясь теми доходами, которые он выговорил себе в 661 г. за уступку прав на халифат. Более серьезное значение имело восстание в Куфе Мухтара (685—687), поднятое под предлогом мести за Хусейна от имени другого сына Али (не от Фатимы), Мухаммеда. В то же самое время, совершенно независимо от сторонников Али и даже против них, происходило восстание в Мекке и Медине, поднятое Абдаллахом ибн Зубейром. Абдаллах жил в Мекке и называл себя «ищущим убежища в доме» (божьем), т. е. своего рода «пленником Ватикана»; тем не менее он решился на перестройку Ка'бы, причем черный камень был перенесен вовнутрь здания; после взятия Мекки Омейядами в 692 г. здание было восстановлено в первоначальном виде. Распадение мусульманской державы ярче всего выразилось во время паломничества 688 г., когда паломники несли четыре враждебных одно другому знамени: Абдаллаха, Мухаммеда, омейядского халифа Абд ал-Мелика и хариджитского предводителя. Омейяды в то время, когда Хиджаз находился в руках их врагов, содействовали развитию культа Иерусалима; так поступил еще Му'авия, провозгласивший себя халифом в Иерусалиме; при Абд ал-Мелике был выстроен храм[2], остающийся до сих пор одной из главных святынь мусульманского мира. Еще много лет после Омейядов, в XI в.,

[2] <Дополнение В. В. Бартольда:> Европейцы со времен крестовых походов неправильно называют иерусалимскую мечеть «мечетью Омара».

считалось дозволенным заменять паломничество в Мекку паломничеством в Иерусалим в том же месяце с выполнением тех же обрядов; число таких паломников доходило до 20 000.

Абд ал-Мелику удалось в 692 г. восстановить единодержавие. Самый безобидный из его соперников, Мухаммед, спокойно продолжал жить близ Медины. С именем Мухаммеда связана древнейшая в мусульманском мире легенда о *махди* — мессии, которому суждено «наполнить мир справедливостью так, как он теперь наполнен тиранством». Существовало поверие, что Мухаммед не умер, но продолжает жить на горе Радва, к западу от Медины, близ моря, откуда явится, когда наступит определенный богом срок.

Абд ал-Мелик положил начало самому блестящему периоду в жизни халифата; в делопроизводство был введен арабский язык; монеты византийского и персидского типа были заменены чисто мусульманскими с изречениями из Корана; внешние завоевания продолжались с успехом, и в царствование Валида I (705—715) арабские войска действовали в одно и то же время в Испании, Индии и на границах Китая. Блестящим памятником этого периода осталась построенная Валидом мечеть в Дамаске, считавшаяся и в X в. самым великолепным зданием мусульманского мира. Здание было перестроено из христианского храма, и вообще мусульманский религиозный культ получил при Омейядах дальнейшее развитие под влиянием христианского; в подражание колокольне появился минарет, в подражание алтарю — михраб (ниша, указывающая направление к Ка'бе). Приблизительно к тому же времени относится эпизод царствования Омара ибн Абд ал-Азиза (717—720), единственного из Омейядов, прославляемого за благочестие. По-видимому, халиф хотел вернуться к традициям первоначального ислама; он был противником джихада; еще более замечательно, что халиф, оставшийся и потом для мусульман идеалом благочестивого государя, умер и был похоронен в христианском монастыре.

Как только ислам переступил границы Аравии, он неизбежно должен был подвергнуться влиянию более образованных инородцев и иноверцев. В меньшей степени такое влияние замечается и раньше; часто встречаются ссылки на принявшего ислам перса-христианина Сельмана, с которым сблизился в Медине Мухаммед, и на ученых йеменских евреев и персов, действовавших при первых халифах. В период завоеваний умственная жизнь арабов сосредоточивалась, как прежде в Хире, в новых городах бассейна Евфрата и Тигра — Куфе и Басре. Знатоком преданий о Мухаммеде в Басре считался один из ансаров, Анас ибн Малик; но предания (хадисы) от его имени распространялись близкими к нему людьми из среды новообращенных. Одним из них был клиент Анаса—Мухаммед ибн Сирин, отец которого, Сирин, был в числе 40 мальчиков, учившихся Евангелию в монастыре на Евфрате, захваченном мусульманами в правление Абу Бекра. Другой, еще более авторитет-

ный передатчик хадисов и комментатор Корана, Хасан басрийский, происходил из местности Майсан, к северу от Басры, был уведен в рабство при завоевании этой местности арабами и куплен теткой Анаса. Отец летописного предания в Египте, Йезид ибн Абу Хабиб, был сыном нубийца, уведенного в рабство при нашествии арабов на Нубию в правление Османа. Считавшийся лучшим ученым в Мекке Абдаллах ибн Амр, сын арабского завоевателя Египта, был в Египте и читал там «книги Даниила». Школы, которая бы независимо от иноземных и инородческих влияний продолжала хранить традиции пророка, ни в Мекке, ни в Медине не было; даже современник первых Аббасидов, Малик ибн Анас, основатель толка маликитов, с именем которого преимущественно связывается представление о мединской учености, по некоторым известиям, родился не в Медине, а в Оболле [3], при устье Шатт ал-Араба.

Таким происхождением науки о хадисах и тесно связанного с нею *фикха* (законоведения) объясняется, что примером (сунной) пророка оправдывались положения, в действительности заимствованные из прежних религий или из римского права. Правила о числе (пять) и времени обязательных ежедневных молитв были заимствованы у домусульманской Персии; из римского права были заимствованы правила о дележе добычи, по которым всадник получал втрое больше пехотинца и полководец имел право выбирать себе лучшую часть; таким же образом мусульманское законоведение по примеру римского права проводит аналогию между военной добычей, с одной стороны, и произведениями моря, находимыми в земле кладами и добываемыми из рудников минералами — с другой; во всех этих случаях в пользу правительства шла $^1/_5$ дохода. Чтобы связать эти законоположения с исламом, придумывались рассказы из жизни пророка, будто бы совершавшего молитву в установленное время, применявшего указанные правила при делении добычи и т. д.

Деятельность представителей фикха, факихов, таким образом, в значительной степени содействовала узаконению того, что создавалось жизнью; тем не менее факихи далеко не всегда были на стороне правительства; особенно дурной славой пользовался в духовных кругах Хаджжадж, наместник Куфы, Басры и восточных областей при Абд ал-Мелике и Валиде I. Народные восстания имели мало общего с этой духовной оппозицией, хотя тоже происходили во имя «книги бога и сунны его пророка». Во имя того же лозунга поднимали оружие против правительства мятежные наместники, в действительности еще более равнодушные к вере, чем их государи; во имя того же лозунга был убит в 744 г. халиф Валид II и заменен другим представителем той же династии. Халифа обвиняли в том, что он даже по внешности перестал быть мусульманином; между тем халиф по примеру Османа встретил убийц с Кораном в руках и обагрил своею кровью страницы священной книги.

[3] <Поправка В. В. Бартольда, помещенная в 1-м издании в конце книги, в «Дополнении»:> Утверждение, что Малик происходил из Оболлы, ошибочно.

Во имя «книги бога и сунны его пророка» произошло также движение, окончившееся низложением Омейядов и воцарением Аббасидов (потомков дяди пророка, Аббаса), хотя глава движения, перс Абу Муслим, не пользовался никаким авторитетом в правоверных богословских кругах и был основателем еретической секты. Во всех этих случаях новые государи обещали, что вернутся к простому образу жизни первых халифов, не будут ни воздвигать новых построек, ни проводить новых каналов, но после укрепления своей власти строили новые города; халиф все более превращался из главы религиозной общины в главу деспотического государства. При Омейядах этот процесс происходил гораздо медленнее; до конца эпохи Омейядов средоточием государственной жизни оставалась мечеть, а не дворец или другие правительственные здания.

При Аббасидах и их наместниках мечети постепенно сделались зданиями, посвященными исключительно богослужению и религии. Вопрос о том, когда и как это произошло, еще не выяснен; мы не знаем даже, когда впервые возникли при мечетях, как раньше при церквах и монастырях, начальные школы. Учителем был в начале своей деятельности знаменитый Хаджжадж, но о нем говорится, что он «приходил к деревенским детям по вечерам и по утрам», т. е. учил их на дому. Предметом учения тогда были только азбука и Коран; знавший наизусть Коран считался закончившим свое образование. Школы упоминаются при Аббасидах, причем тогда употреблялось слово *куттаб*, мн. число *каттатиб*, как еще теперь называются школы в Мекке. Школы, по-видимому, не были тогда исключительно духовными училищами; в них учились не только дети мусульман, но и дети иноверцев; запрещение учиться в мусульманских школах было одним из ограничений, наложенных халифом Мутеваккилем (847—861) на христиан и евреев. Употребляющееся теперь в восточной части мусульманского мира слово *мектеб* (букв. 'место, где пишут') есть перевод персидского *дабиристан*; персидское слово теперь повсюду вытеснено арабским, но употреблялось еще в XIII в. Судя по названию (*дабир* 'чиновник'), дабиристан был светской начальной школой для приготовления чиновников; как из него образовался современный мектеб, совершенно неизвестно. Почти столь же темна история мусульманской высшей школы. Ученые первоначально занимались в мечетях или других помещениях с отдельными, обращавшимися к ним любознательными людьми; такова была преподавательская деятельность живших при первых Аббасидах основателей четырех главных толков (*мазхаб*), на которые теперь разделяется правоверный мусульманский мир, Абу Ханифы в Куфе, Малика ибн Анаса в Медине, Шафи'и в Мекке и потом в Каире, Ахмеда ибн Ханбаля в Багдаде. Позднее приобретение права на чтение лекций в больших мечетях было обусловлено известными требованиями; при некоторых мечетях возникли своего рода богословские факультеты, из которых наибольшую известность получила школа при мечети Азхар, построенной в Каире в X в.; такая же школа

существует при Ка'бе. Еще позже начали строить здания, специально предназначенные для науки, с кельями для студентов и аудиториями для чтения лекций. Эти школы получили название *медресе* ('место учения', от глагола *дараса* 'изучать') и раньше всего (в X в.) упоминаются на крайнем востоке мусульманского мира, в Туркестане, где возникли, по-видимому, под влиянием буддийского монастыря (*вихары*). В XI в. было построено первое медресе в Багдаде, в XII в. — в Каире, в XIV в. — в Марокко; но только в Туркестане и Персии медресе упрочили свое существование и сохранили свое первоначальное устройство. Древнейшие из существующих там медресе относятся к XV в.; надпись на бухарском медресе того времени содержит изречение: «Стремление к знанию — обязанность каждого мусульманина и мусульманки» — изречение, находящееся в полном противоречии с современной мусульманской жизнью, особенно в Бухаре.

В Аравии, Сирии и Египте местом научного преподавания по-прежнему остались главные мечети, и медресе постепенно утратили свое значение. В Алжире и Марокко медресе обнаружили несколько бо́льшую живучесть; в Фесе существует еще девять медресе, из которых некоторые построены в XIV в.; но и в Фесе чтение лекций в медресе уже не происходит, в них только живут студенты; лекции читаются главным образом в большой мечети Каравийин. В средние века медресе, несомненно, оказали влияние на европейскую высшую школу; из современных европейских университетов больше всего похожи на медресе английские колледжи; но вопрос о мусульманской высшей школе и ее влиянии на европейскую в науке еще не разработан.

В мусульманском богословии первое место всегда принадлежало фикху, имевшему до некоторой степени практическое значение. Основы (*усуль* 'корни') фикха были выработаны учеными, авторитет которых основывался исключительно на их познаниях; правоверный ислам не знал ни единоличного непогрешимого главы церкви, ни вселенских соборов. Первым «корнем» законоведения была, конечно, книга божья, вторым — сунна пророка, изучавшаяся главным образом по хадисам; в случае противоречия между Кораном и сунной предпочтение не всегда отдавалось первому. Третьим корнем рано было признано *иджма'* — установленное практикой согласие верующих, хотя бы молчаливое; в Медине еще при Омейядах иногда предпочитали решать дела на основании практики, а не на основании хадисов. Наконец, четвертым корнем был признан *кияс* ('сравнение') — заключение по аналогии, когда в Коране и сунне нельзя было найти относящегося к данному вопросу прямого предписания.

Различные школы и отдельные ученые расходятся между собой в вопросе о порядке применения каждого из четырех корней; но эти разногласия ничтожны, и в общем на всем пространстве мусульманского мира действует один и тот же религиозный закон — *шариат*, основанный

на фикхе и теперь фактически везде ограниченный сферой семейного и наследственного права. Между четырьмя главными толками, на которые распадаются «люди сунны и общины», давно установился мир; все признаются одинаково правоверными, хотя еще в XIII в. в больших городах Персии происходили кровавые столкновения между шафиитами и ханафитами. При первых Аббасидах мы видим попытки богословов подчинить своему авторитету халифов и попытки халифов наложить свою руку на религию. С тех пор эти попытки уже не возобновлялись в таких размерах. Правители иногда подкрепляли свои действия авторитетом богословов, мятежники производили восстание под предлогом восстановления правды божьей, но в общем пути государства и религии в мусульманском мире давно разошлись; единственная связь между ними — должности духовных судей (*казиев*) и официальных представителей ислама (*шейх ал-исламов*), замещаемые по назначению правительства; но уже со времени халифов установился взгляд, что для ученого принятие должности казия есть сделка с совестью, на которую настоящий ученый не пойдет. Пророку приписывается изречение: «Кто назначен казием, тот зарезан без ножа».

5

МИСТИЦИЗМ В ИСЛАМЕ

Мухаммеду приписываются слова: «Нет монашества в исламе»; говорили также, что он противополагал свое учение как «мягкое ханифство» самоистязанию христианских отшельников. Коран не требовал и не поощрял отречения от мира; тем не менее отдельные места Корана, где говорилось о тленности земных наслаждений и страшном последствии их для многих — вечных адских муках, вызывали в благочестивых мусульманах такое же настроение, как в благочестивых христианах слова Евангелия о недоступности рая для богатых. Идеал благочестивого мусульманина, халиф Омар, сделавшийся, подобно апостолу Павлу, из гонителя веры ее ревностным поборником, перед смертью испытывал такой же страх перед божьим судом, как страх христианских отшельников, искавших спасения в изнурении и истязании плоти. Есть предание, исторически, конечно, недостоверное, будто Али и даже сам Мухаммед мучили себя голодом и, чтобы легче переносить голод, привязывали себе к животу камень. Под влиянием заботливости Корана о бедных и нищих возникло предание, что сам Мухаммед окружил себя бедняками (*факирами*), для которых была поставлена особая скамья — *суффа* — рядом с мечетью; из «людей суффы» вышло несколько передатчиков преданий о пророке и его жизни. В завоеванных арабами странах, где до ислама были распространены христианство, манихейство и буддизм, бедность и подвижничество ставились еще выше и могилы прежних подвижников почитались наравне с могилами пророков и мучеников. Для благочестивых мусульман подвижничество и тесно связанный с ним культ святых были такими преимуществами, от которых ислам не мог отказаться в пользу неверных. Арабский князь XII в. рассказывает в своих воспоминаниях, как он присутствовал на богослужении в одной палестинской церкви и вышел оттуда с тяжелым сознанием, что христиане молятся богу усерднее, чем мусульмане; только когда он ознакомился с жизнью мусульманских подвижников — суфиев, он убедился, что среди мусульман есть такие же усердные и смиренные богомольцы, как среди христиан.

Название *суфи* происходит от *суф* 'шерсть' и было дано мусульманским подвижникам по их шерстяной одежде. Древнейшие известия о суфиях приводят нас, с одной стороны, в христианскую Хиру на Евфрате и

построенную рядом с нею арабами Куфу, с другой — в буддийский Балх. В Хире еще в IX в. была община подвижников из арабов-христиан, которые называли себя рабами (*ибад*) бога; из Куфы происходил живший в VIII в. Абу Хашим, по преданию, первый, которого стали называть суфием, из Балха — его современник Абу Исхак Ибрахим; о последнем предание говорит, что он был князем балхским и, подобно Будде Шакьямуни, покинул все, чтобы вступить на путь отшельничества. В IX в. упоминается ряд подвижников на всем пространстве от Нила до Аму-Дарьи. Из них самые известные: Зу-н-Нун в Верхнем Египте, Мухасиби в Басре, первый по времени мусульманский писатель-мистик (умер в 828 г.), Джунейд багдадский, представитель «трезвого» направления в мистике, Баязид из города Бистама в Восточной Персии, представитель мистического опьянения, Мухаммед ибн Али термезский. Баязиду впоследствии (в XIV в.) был выстроен в его родном городе мавзолей; Мухаммеду ибн Али, тоже через много столетий после его смерти, был построен в Термезе (на Аму-Дарье) великолепный памятник, существующий до сих пор.

Баязид бистамский, даже по отзыву Джунейда, представителя противоположного направления, занимал такое же место среди суфиев, как Гавриил среди ангелов. Как полагают, он первый говорил о полном исчезновении (*фана*) личности человека, стремящегося к единению с богом. Для всех суфиев целью был мистический экстаз, при котором человек перестает ощущать свое тело и свое существование отдельно от божества; экстаз достигался различными средствами, от молчаливого созерцания и самоуглубления до громких криков и бурных телодвижений. Уже в XI в. в Персии были пляшущие *дервиши* (персидское слово, соответствующее арабскому *факир*). Формально оставаясь на почве Корана и довольствуясь аллегорическим толкованием его слов, суфии в действительности стояли гораздо ближе к домусульманским учениям; представление суфиев о божестве и средствах сближения с ним более всего напоминает учение последних представителей античной философии, неоплатоников и неопифагорейцев; замечаются также черты сходства с еврейской каббалой на Западе и с буддизмом и вообще индийским отшельничеством на Востоке. Главные подвижники становились в глазах народа святыми (*вали*; множественное число *аулия* употребляется персами и турками также в смысле единственного) и чудотворцами; жизнеописания таких валиев имеют тот же характер, как христианские жития святых.

Несмотря на легенды о подвижничестве Мухаммеда и Али, суфизм более тесно связан с легендами о другом пророке, Хизре, которого относят к гораздо более раннему времени. Легенды о Хизре носят явно немусульманский характер, хотя распространены только среди мусульман, и самое имя Хизра представителям других религий неизвестно. Хизр не назван и в Коране, но к нему относят рассказ Корана (XVIII, 64)

о слуге божьем, с которым встретился Моисей. Мухаммед отнес к Моисею легенду, заимствованную из рассказов об Александре Македонском, о котором говорится в той же суре (XVIII, 82 и сл.); по легенде, спутником Александра, сопровождавшим его к источнику воды жизни, был повар Андрей. В образе Хизра слились в одно целое легенды различных времен и народов, от вавилонского Гильгамеша до ветхозаветных Еноха и Ильи; с Ильей (по-арабски Ильяс) Хизр иногда сливается в одно лицо (отсюда «Хадер-ильяс» в «Ашик-Кериб» Лермонтова), иногда Хизр и Илья упоминаются рядом, причем Илье приписывается власть над пустынями, Хизру над водами и культурными землями. Хизр появлялся странникам и подвижникам чаще всего в образе старика, подвергал их испытанию и выводил их на прямой путь. Легенды о Хизре встречаются везде, где были суфии; могилу его показывали в Верхнем Египте, недалеко от родины Зу-н-Нуна, и на острове среди Шатт ал-Араба, до сих пор называющемся «островом Хизра», где еще в XII в. была община суфиев и подвижников, причем эти дервиши, в отличие от большинства других, придерживались безбрачия, и женщинам доступ на остров был закрыт. Хизр был наставником балхского суфия Ибрахима ибн Адхама и другом Мухаммеда ибн Али термезского, бросавшего в Аму-Дарью свои сочинения, чтобы вода приносила их Хизру.

Подвижничество и тесно связанный с ним культ святых развивались и в мусульманском мире, как в христианском, под влиянием все усиливавшегося разлада между верой и действительностью. Мухаммеду было приписано изречение, которое часто приводится в надписях на могилах святых, между прочим и на памятнике Мухаммеду ибн Али термезскому: «Когда вас приведут в отчаяние [современные вам] обстоятельства, ищите помощи у лежащих в могилах». В той же надписи Мухаммеду ибн Али приписывается следующий отзыв о своих мистических сочинениях: «Я не сочинил ни одной буквы по [заранее принятому] намерению, но, когда для меня наступало бедственное и тяжелое время, я находил утешение в своих сочинениях». Не всегда подвижник пользовался при жизни тем почитанием, которым была окружена его могила, когда его сограждане извлекали выгоду от наплыва паломников. Так, жители Бистама все были почитателями могилы Баязида, который при жизни несколько раз подвергался изгнанию; этим были вызваны горькие слова одного из биографов святого: «Общение с его благородной личностью было им недоступно, а с его могилой, которая есть камень и глина, их соединяет самая тесная родственная связь».

Не все суфии, однако, были далекими от жизни мечтателями. Древнейшее известие о суфиях как общине относится по времени к началу IX в., по месту — к Александрии в Египте; александрийские суфии требовали исполнения того, что они считали предписанием веры, и на этой почве вели борьбу с правительством. Обители суфиев, как подвижников, появились в Египте только во второй половине XII в.; значительно

раньше эти обители — *ханаки* (персидское слово) — упоминаются в Азии, причем как употребление слова *ханака*, так и некоторые легенды показывают, что ислам в этом случае находился под влиянием других религий. Персидский географ X в. называет «ханакой» манихейский монастырь в Самарканде. Историк суфизма Джами, писавший в XV в., рассказывает, что первая ханака была построена «христианским эмиром» города Рамлы в Палестине; эмир во время охоты встретил двух людей, которые сидели, обнявшись, и вместе ели, потом разошлись. Тронутый этой картиной, эмир велел позвать одного из них и спросил его: «Кто это был?». Тот ответил: «Не знаю». — «Чем он был тебе?» — «Ничем». — «Откуда он был?» — «Не знаю». — «Что же это за дружба между вами?» — «Такое у нас правило». — «Есть ли у вас место, где бы вы могли собираться?» — «Нет». — «Я устрою для вас такое место». Ханаки строились, однако, не только близкими к иноверцам еретиками-шиитами, но и представителями строго правоверных толков. Одним из таких толков был керрамийский, основанный в начале IX в. Мухаммедом ибн Керрамом; керрамийцы требовали буквального понимания текста Корана и строгого преследования всякой ереси; тем не менее они более всех современных им толков способствовали развитию монастырской жизни в исламе; в конце X в. ханаки керрамийцев встречались на пространстве от Иерусалима до восточных областей нынешнего Бухарского ханства. Положить основание жизнеспособному дервишскому ордену не удалось, однако, ни им, ни их противникам, хорасанским шейхам XI в., тоже принадлежавшим не к шиитам, а к суннитам и считавшимся последователями Джунейда, хотя в их ханаках экстаз достигался бурными телодвижениями и жестоким самоистязанием. Несмотря на официальное правоверие, мистическое слияние с божеством уничтожало в их глазах всякие вероисповедные различия; для суфия, по их словам, Ка'ба и капище идолов — одно и то же. Гробницы хорасанских шейхов еще долго были предметом почитания, но прямых последователей у них уже в ближайшие столетия не было; они оставили гораздо более заметный след в персидской мистической поэзии.

Древнейший из существующих до сих пор дервишских орденов, орден кадириев, был основан в Багдаде Абд ал-Кадиром гилянским, умершим в 1166 г., и оказал влияние на последующую жизнь дервишей на пространстве от Марокко до Туркестана. Насколько мы знаем жизнь Абд ал-Кадира, в нем моралист-проповедник преобладал над мистиком; его целью было «закрыть перед людьми двери ада и открыть им двери рая»; его проповеди говорят о победе над страстями, любви и благотворительности. Старший современник Абд ал-Кадира, Юсуф хамаданский, переселился в Хорасан, где умер в 1140 г. и был похоронен в окрестностях Мерва. Из школы этого дервиша, столь же мягкого и любвеобильного, как Абд ал-Кадир, вышли главные представители дервишизма в Средней Азии, из которых более всего прославился Беха ад-дин Накш-

бенд, живший в XIV в. в Бухаре и положивший начало широко распространенному до настоящего времени ордену накшбендиев. Учение Беха ад-дина было проникнуто такой же умеренностью, как вообще дервишизм багдадской школы. Беха ад-дин признавал только молчаливое самоуглубление и отвергал экстаз, достигавшийся громкими криками и музыкой. Не отказываясь от общения с людьми и видя в отшельничестве только проявление гордости, Беха ад-дин вел самый простой образ жизни; суфи, по его мнению, не должен был владеть ни земельной собственностью, ни рабами. Гораздо большей суровостью и властолюбием отличались многие из его последователей, как в XV в. ходжа Ахрар, сделавшийся фактическим правителем Туркестана и сосредоточивший в своих руках огромные богатства, и потомки умершего в 1542 г. Махдум-и А'зама, переселившиеся в нынешний Китайский Туркестан, где им удалось основать династию правителей, впоследствии низложенных китайцами. К ордену накшбендиев принадлежали также кавказские шейхи (главы ордена) и мюриды (их последователи) XIX в.; орден получил распространение и в бассейне Урала и Волги; в 1917 г. в городе Троицке умер влиятельный шейх Зайнулла Расулев, башкир по происхождению, пользовавшийся славой чудотворца. Для всех накшбендиев на первом месте стоит строгое соблюдение предписаний ислама (*шариата*) как необходимое условие для вступления на путь (*тарикат*) к истине (*хакикат*), полное обладание которой доступно только для немногих избранных. Таким образом, в Средней Азии под влиянием запада утвердилась строго правоверная форма дервишизма; с другой стороны, выходцем из Балха Джелаль ад-дином Руми в XIII в. было принесено на запад, в Малую Азию, мистическое вольнодумство, учение о том, что бога одинаково можно найти в мечети, церкви и капище идолов. Таково было учение основанного Джелаль ад-дином ордена мевлевиев, стоявшего близко к шиитству; под влиянием суфиев в Малой Азии в XIV в. замечается движение в пользу слияния ислама с христианством. В том же столетии мы видим в Малой Азии духовно-рыцарский орден ахиев, считавших своею обязанностью, как александрийские суфии IX в., сражаться против тиранов, где бы они ни находились. Патроном ордена был Али, что указывает на шиитское влияние, еще более заметное в существующем до сих пор ордене бекташиев; с бекташиями тесно связаны янычары, что не помешало им сделаться опорой правоверных османских султанов.

В Персии образование в начале XVI в. шиитской державы также было вызвано суфиями, именно азербайджанскими дервишами. Больше распространения среди народных масс получили ордена хайдериев и ниметуллахиев, основанные Хайдером хорасанским (XIII в.) и Ниметуллахом керманским (XV в.). В XVII в. население почти всех больших городов Персии делилось на хайдериев и ниметуллахиев, между которыми часто происходили вооруженные столкновения. Пережиток этой

вражды до сих пор сохранился в детских играх; играющие в войну дети разделяются на хайдериев и пиметуллахиев. В Персии, как в Малой Азии, дервишизм сохранил религиозное свободомыслие и слово «суфи» до сих пор употребляется в смысле «вольнодумец».

В XVI в. мевлевии и бекташии вместе с османскими завоевателями пришли в Египет, где они, однако, не могли выдержать соперничества с местным дервишизмом. Обители суфиев строились в Каире начиная с XII в.; кроме слова *ханака*, употреблялось, так же как и в некоторых других областях, особенно в Северной Африке, слово *рабат*. Первоначально так назывались укрепления в пограничной полосе мусульманского мира, где велась война за веру и устраивались своего рода казачьи станицы; впоследствии, когда война за веру утратила значение, рабаты с жившими в них *мурабитами* (отсюда французское «marabouts») обратились частью в странноприимные дома, частью в обители отшельников. По словам египетского историка XV в., мурабиты-суфии спасли страну от бедствий своими молитвами, как прежде мурабиты-воины — оружием; доказывали даже, что там, где в Коране (III, 200 и VIII, 162) говорится о рабатах и мурабитах, имеются в виду молитва и подвижничество, а не пограничные военные посты, которых будто бы во время Мухаммеда еще не было. В XIII в. мы в Египте встречаем такое редкое в мусульманском мире явление, как женская обитель; во главе обители находилась игуменья, наставлявшая сестер и учившая их закону божьему. Предметом почитания народа сделались, однако, не каирские обители, строившиеся султанами и вельможами и получавшие от них щедрые пожертвования, но гробница святого Ахмеда Бедеви, жившего в XIII в. в провинциальном городе Танте. Паломничества султанов к этой гробнице начались только в XV в., когда народ уже давно успел окружить ее культом. Ахмед Бедеви остается до сих пор патроном Египта, главным защитником, к которому обращается народ в годы бедствий; его день рождения ежегодно справляется в Танте торжественной процессией. В Египте, как в Средней Азии, суфизм способствовал развитию религиозного фанатизма; одним из суфиев конца XIV в. был изуродован знаменитый сфинкс около пирамид.

Приблизительно такова же была роль суфизма в Северной Африке. Многочисленные рабаты и завии (*завия* — буквально 'угол, келья') обратили Алжир и Марокко, по отзыву путешественников, в своего рода «мусульманскую Испанию». Рядом с широко распространенным общемусульманским орденом кадириев мы видим здесь возникновение целого ряда местных орденов начиная с XII в., и еще в XVIII в., когда в других частях мусульманского мира образование новых дервишских орденов давно прекратилось, здесь могли образоваться такие могущественные дервишские организации, как ордена деркавиев и сенусиев; последний еще в 1912 г. прославился своим призывом к священной войне против итальянцев.

Суфизм представляет еще ряд других интересных явлений, которые здесь не могли быть затронуты. Между прочим, в мусульманском мире, как в христианском, были подвижники, считавшие добрую славу среди людей несовместимой с истинным служением богу; такие подвижники тщательно скрывали свои добродетели и старались своими внешними поступками вызвать осуждение (*маламат*) людей. Вообще, несмотря на коренное различие между проповедью Христа и проповедью Мухаммеда, мусульманские мистики во многом напоминают средневековых христианских. И в христианском мире целью подвижников был мистический экстаз и слияние с божеством; мистика приводила и христиан то к безграничной любви, распространявшейся на все живое (Франциск Ассизский), то к ужасам инквизиции; то к убеждению, что благодать божья, единственный источник спасения, доступна людям всех религий, даже иудеям и сарацинам, то к установлению строгих догматических требований. Возникает вопрос, насколько это сходство указывает на культурное взаимодействие; было ли только случайным совпадением, что Абд ал-Кадир гилянский был современник Бернарда Клервосского, т. е. что в одно и то же время, в XII в., и в христианском, и в мусульманском мире была сделана успешная попытка оживить монашество посредством предъявления к нему более серьезных нравственных требований. Наукой эти вопросы до сих пор почти не затронуты.

6

МУСУЛЬМАНСКАЯ ДОГМАТИКА. СЕКТЫ

Появление стройной, свободной от противоречий догматической системы всегда отделено значительным промежутком времени от появления религии. Цель проповедника новой веры — вызвать в своих последователях настроение, определяющее их отношение к богу и к людям; проповедь вероучителя и жизнь его последователей определяется непосредственным религиозным чувством; ни для него, ни для них не возникает вопроса, находится ли это чувство всегда в полном согласии с требованиями логики. Необходимость установить логическую связь между отдельными элементами вероучения возникает только впоследствии, под влиянием споров с иноверцами и еретиками.

Ислам предъявляет к своим последователям пять основных требований: 1) исповедовать, что нет бога, кроме Бога, и что Мухаммед — посланник божий; 2) совершать молитву; 3) отдавать часть имущества в пользу бедных; 4) совершать паломничество в Мекку; 5) соблюдать пост в месяц рамазан. Из этих требований к вере в тесном смысле слова имеет отношение только первое; остальные касаются внешних действий и обрядов.

В исламе с первых столетий его существования возникают те же споры о боге и его отношении к человеку, как в христианстве; помимо прямого влияния христианской догматики на мусульманскую, это объясняется одинаковыми условиями, в которых находились обе религии. Для мусульманина, как для христианина, бог всемогущ и всеведущ; будущее ему так же хорошо известно, как прошлое и настоящее; все, что делается в мире, делается по его воле; и в то же время человек может исполнять и не исполнять предписания божьи и за их неисполнение подлежит ответственности. В Коране это противоречие сказывается еще более резко, чем в Новом завете. Коран говорит людям: «Бог создал вас и то, что вы делаете» (XXXVII, 94), в то же время говорит о грешниках, отвратившихся от своего господа: «Бог не хотел обидеть их, но они сами себя обижали» (XXX, 8).

Учение о боге, таким образом, могло развиваться или в сторону учения о предопределении, или в сторону признания свободной человеческой воли. В Мекке Мухаммед не был ничьим повелителем; призывая людей к покаянию, вере и деятельной любви, он мог взывать только к их доб-

рой воле; естественно, что в мекканских сурах учение об обязанностях и ответственности человека преобладает над учением о всемогуществе божьем. После бегства в Медину Мухаммед сделался правителем сначала этого города и его области, потом — почти всей Аравии; люди должны были беспрекословно исполнять волю бога, передаваемую через его посланника; естественно было убеждать их, что этой волей все заранее обдумано и предрешено, так что сопротивляться ей бесполезно; даже в битвах человеку не угрожает никакая опасность, так как его смертный час заранее определен в книге судеб. Преемники Мухаммеда по тем же причинам имели основание поддерживать учение о предопределении, за которое одинаково стояли «праведные» халифы и Омейяды.

В христианском мире спор о предопределении и свободной воле возник еще в V в. Блаженный Августин, поборник учения о предопределении, был причислен церковью к лику святых, его противник Пелагий осужден, как еретик; тем не менее в христианской церкви догмат о предопределении не получил господства; в VIII в. Иоанн Дамаскин, первый известный нам христианский обличитель ислама, противополагал христианское учение о свободе воли мусульманскому догмату о предопределении. Иоанн Дамаскин не говорит, что в его время и среди мусульман были приверженцы учения о свободе воли; он упоминает только об одном учении, представители которого считались у правоверных мусульман «ненавистными и презренными» еретиками, — учении о сотворенности слова божьего. В истории мусульманских сект оба учения приписываются одной и той же секте — мутазилитам (букв. 'отделившимся', т. е. «раскольникам»), или кадаритам; последнее название будто бы было дано им, как lucus a non lucendo, именно за то, что они отвергали *кадар* — предопределение божье[1]. Известия об этой секте, впервые в исламе поставившей на очередь догматические вопросы, приводят нас в ту же местность, как известия о первых собирателях хадисов и первых суфиях: к берегам Евфрата и Тигра. В склонности к учению кадаритов обвиняли уже Хасана басрийского (см. стр. 110); враги грозили донести на него правительству. При халифе Хишаме (724—743) произошел первый в мусульманском мире случай наказания людей не за враждебное отношение к правительству, но за догматические взгляды; некоему Гайлану, по происхождению копту, отрубили руки и ноги за учение, связанное с учением о свободе воли: что зло в мире происходит не по воле бога. Хишам вообще преследовал и казнил кадаритов, что ревнителями правоверия вменялось ему в заслугу.

---

[1] Более вероятно, что слово *кадар* здесь следует понимать в смысле «власть» (человека над своими поступками); противоположное понятие — *джабр* ('насилие, притеснение'); представителями «джабра» называли крайних детерминистов. «Кадаритами», в смысле «последователи кадара» (учения о предопределении), мутазилиты называли своих противников.

В мусульманском мире такие гонения происходили, однако, гораздо реже, чем в христианском. Первое разделение мусульман на секты произошло, как мы видели (стр. 107), не под влиянием догматических споров, а под влиянием борьбы за верховную власть между Али и Му'авией. Под влиянием религиозного разобщения у каждой из трех главных ветвей ислама, суннитов, шиитов и хариджитов, выработалась своя богословская система, но эти догматические различия не были связаны с происхождением сект и скоро утратили влияние на народные массы. Только общей враждой против омейядского правительства объясняется, по-видимому, принятие шиитами догматической системы кадаритов.

Кадариты и мутазилиты сами называли себя «людьми единобожия (*таухид*) и справедливости (*адль*)». Под единобожием они понимали учение о едином вечном боге, которому нельзя придавать никаких качеств (*сифат*), заимствованных из области материальных представлений; все, что говорится в Коране о престоле божьем, о том, что бог видит и слышит и что его видят блаженные в раю, следует понимать аллегорически. Все существующее, кроме бога, в том числе и его слово, сотворено им. Бог не может творить зла, не может не наказывать за совершенное зло; для грешника-мусульманина рай закрыт так же, как для неверного. Источником веры наряду с Кораном и сунной является разум (*акль*).

Движение против Омейядов, окончившееся торжеством Аббасидов, было поднято во имя книги бога и сунны его посланника и в то же время во имя еретических, по мнению большинства мусульман, учений шиитов и кадаритов. Когда правительство при халифе Махди (775—785) решило вновь сделаться правоверным и привлекло к ответственности кадаритов и шиитов (последних за оскорбление памяти Абу Бекра и Омара), вызванные для допроса объявили халифу, что придерживаются веры его предшественников, и просили разъяснить им, нужно ли теперь верить иначе. Начавшееся около того же времени ознакомление мусульман с языческой литературой, персидской и греческой, еще углубило разлад между верой и разумом. Возрождение языческой культуры, как и в христианском мире, было связано с успехами манихеев и их учения о борьбе света с тьмой, основывавшегося, кроме персидских религиозных традиций, на языческой философии и доводах разума. Абдаллах ибн Мукаффа', переводчик персидского эпоса и толкователь Аристотеля, перс по происхождению, заменял слово «Аллах» словом «свет» (*нур*), называл слепую и невежественную веру делом дьявола, богословов, уверявших, что вне веры нет спасения, — базарными торговцами, зазывающими покупателей в свою лавку. Манихеи (*зиндики*) первые подверглись гонению со стороны вернувшихся к правоверию халифов.

Из богословов той же эпохи самые последовательные требовали буквального понимания слов Корана и резко отвергали всякое вмешательство разума в дела веры. Характерны слова Малика ибн Анаса (VIII в.),

основателя толка маликитов, о восседании бога на престоле: «Как [это происходит], нельзя понять разумом, восседание несомненно, вера в это обязательна, спрашивать об этом — ересь». Такой взгляд не могли вполне разделять представители более сложных систем мусульманского законоведения, ханафиты и шафииты, допускавшие, кроме прямых ссылок на Коран и хадисы, применение субъективного мнения (*рай*) и суждение по аналогии (*кияс*), что немыслимо без рассудочных доводов; но попытки сделать философию «служанкой богословия», создать основанную на философских доводах религиозную систему и, таким образом, побить врагов их же оружием ими сделано не было. Философия еще оставалась исключительной собственностью еретиков и вольнодумцев. Этим объясняется, что халиф Мамун (813—833), более всего сделавший для насаждения в халифате греческой науки, в вопросах религии принял сторону еретиков против правоверных.

Мамун был умеренным шиитом и требовал только, чтобы Али ставили выше прочих халифов, непосредственно после пророка. Такой указ был издан им в 827 г. В том же указе халиф объявлял себя сторонником учения мутазилитов, но требовал от своих подданных принятия только одной из мутазилитских доктрин — учения о сотворенности Корана. В противоположность учению о свободе воли, это учение не сближало, но разъединяло мутазилитов с христианами, что сознавал и Мамун. Уже Иоанн Дамаскин советовал христианам во время диспутов с мусульманами применять следующее рассуждение: Иисус и по Корану, как по Евангелию, слово божье, слово божье и по мнению мусульман, кроме немногих еретиков, вечно, а не сотворено; следовательно, Иисус не сотворен. В новом указе, изданном в 833 г. и предназначенном для всего халифата, Мамун упоминал о согласии его противников с врагами ислама — христианами; халиф старался подтвердить учение о сотворенности Корана словами самого Корана, особенно стихом (XLIII, 2): «Мы сделали его Кораном арабским». Халиф доказывал, что сделать и создать — одно и то же, и в подтверждение приводил другой стих (XX, 99): «Хвала богу, который создал небеса и землю и сделал тьму и свет». Свое требование халиф предъявлял от имени науки и обвинял своих противников в искажении религии под влиянием невежества; предписывалось подвергать испытанию (*михна* — слово, вполне соответствующее латинскому inquisitio) судей и свидетелей на суде и как к производству суда, так и к даче свидетельских показаний допускать только лиц, соглашавшихся признать Коран сотворенным. При следующем халифе, Му'тасиме (833—842), инквизиция ослабела, но возобновилась с новой силой при Васике (842—847). Непослушные подвергались более суровой каре, чем предписывалось в указе Мамуна, — заключению в тюрьму или телесному наказанию; был один случай смертной казни (в 846 г.); но такой участи подвергся зачинщик вооруженного восстания против халифа во имя несотворенного Корана. Во время обмена пленных с греками

в 845 г. правительство халифа принимало только тех мусульман, которые соглашались признать, что Коран сотворен и что бога в будущей жизни нельзя будет видеть, остальные оставлялись в руках греков. Гонению подверглись как представители законоведения, маликиты и шафииты, так и мистик Зу-н-Нун египетский. С восшествием на престол халифа Мутеваккиля (847—861) инквизиция была уничтожена; все заключенные в тюрьму при Васике были освобождены. Официальный ислам вернулся к учению о несотворенном слове божьем; но еретическая инквизиция не была заменена правоверной; халифы больше не делали попытки навязать своим подданным определенную догматическую систему и подвергать их испытанию, так ли они веруют; было только предписано прекратить всякие споры о Коране. Последующие халифы старались оградить народные массы от всяких рассуждений, опасных для бесхитростной веры; так, в 892 г. в Багдаде был издан указ, которым предписывалось брать с книготорговцев клятвенное обещание, что они не будут продавать книг по догматике, диалектике и философии. Когда в первой половине X в. бывший мутазилит воспользовался философскими методами для создания правоверной догматики, это произошло без всякого давления или поощрения со стороны властей.

Абу-л-Хасан Аш'ари, являющийся теперь главным догматическим авторитетом для всех мусульман-суннитов, родился в Басре в 873 г. и был учеником мутазилитского ученого Джуббаи, своего отчима, с которым разошелся только в 912 г.; с тех пор он до своей смерти, последовавшей в 935 г., вступал с мутазилитами в публичные диспуты и обличал их в своих сочинениях. В лице Аш'ари и его школы против мутазилитов впервые выступили враги, вооруженные не только Кораном, сунной и правительственными указами, но и доводами разума. Аш'ари доказывал, что единобожие мутазилитов в действительности есть возвращение к дуализму, учению о двух творцах: боге, творце добра, и дьяволе, творце зла. Против теории о сотворенности слова божьего им выдвигался довод, что творение не может распространяться на самого творца; поэтому творец вечен вместе со своим словом и всеми своими качествами. Вообще, однако, рассудочные доводы занимали в полемике Аш'ари с мутазилитами только второстепенное место; более всего он настаивал на необходимости принимать на веру то, что сказано в Коране и преданиях, не вдаваясь в подробные объяснения. Полемика велась им крайне резко; своих врагов, в том числе и своего бывшего учителя, он обвинял не только в нечестии, но и в невежестве и говорил, что спорит с ними только ради обманутого ими народа. Догматические построения Аш'ари не свидетельствуют ни о глубине мысли, ни о глубоких философских познаниях. Чтобы примирить учение о предопределении с ответственностью человека за свои поступки, Аш'ари учил, что бог создал человека вместе с его поступками, но и вместе с волей и способностью к их совершению. Без всяких аллегорических или рационалистических

объяснений предписывалось принимать на веру слова Корана о лице и руках божьих, о его восседании на престоле; разуму делалась только та уступка, что отвергалось буквальное применение к богу этих слов, связанных с представлением о человеке. Таким же образом предписывалось верить без рационалистических объяснений в существование ангелов, в том числе Накира и Мункира, допрашивающих человека в могиле (в Коране об этом ничего нет) в день Страшного суда, со всеми подробностями о весах (*мизан*) для оценки поступков человека, о тонком, как волос, пути (*сират*) поверх пропасти, с которого будут низвергаться в ад грешники и проникать в рай блаженные, о райском блаженстве и адских муках. Бог будет отправлять людей в рай или в ад на основании свидетельства пророков; заступничество пророков иногда будет освобождать из ада людей, уже претерпевших там долгие муки.

В том же X в., на этот раз при содействии правительства, была сделана попытка установить догматы ислама на отдаленном востоке мусульманского мира, в Туркестане, где правила в то время династия Саманидов. Факихи обратили внимание правителя на успехи еретиков; правитель поручил им составить руководство по вероучению для народа; руководство было составлено на арабском языке и по желанию правительства переведено на более доступный для народа персидский язык. До нас оно дошло только в позднейшей обработке (XIV в.), не только сокращенной, но и дополненной. Насколько можно судить по этой обработке о первоначальном сочинении, догматы ислама были изложены в нем несколько яснее и определеннее, чем у Аш'ари, хотя догматическим вопросам отводится только второстепенное место. Составители понимали, что для укрепления веры в народе лучшее средство — связать ее с ежедневной жизнью, и дали народу ряд практических наставлений: от основного правила всякой нравственности — делать для других все то, что желаешь получать от других, — до запрещения длинных ногтей и усов. Подчеркивается также обязанность повиноваться властям (со ссылкой на Коран, IV, 62), хотя бы несправедливым. Установление догматов веры, как в трудах Аш'ари и в постановлениях христианских вселенских соборов, имеет полемический характер. По местному преданию, в Самарканде в то время были распространены противоположные по духу ереси мутазилитов и керрамийцев, у которых вместе было до 17 медресе; борьбу с ними вели Абу-л-Касим Самарканди (ум. в 953 г.) и Абу Мансур Матуриди (ум. в 940-х годах); первому приписывается составление руководства, второй считался потом в Туркестане главным догматическим авторитетом. По преданию, Абу-л-Касим Самарканди обладал философским образованием, но из его сочинения этого не видно. Яснее отразились в нем персидские народные представления, которые, по всей вероятности, стали оказывать влияние на ислам тотчас после арабского завоевания, так как в этих отдаленных от Аравии областях новая вера с самого начала распространялась на народном языке, и в Бухаре в пер-

вое время даже слова Корана во время молитвы произносили по-персидски.

Религиозные споры и в Туркестане, как везде, касались вопросов о боге, его слове, его предопределении и ответственности человека. Абу-л-Касим Самарканди учит, что слово божье нераздельно связано с ним и не создано. Всего человечеству ниспослано 114 священных книг: 50 Сифу, 30 Идрису (Еноху), 20 Аврааму, 10 Моисею до Пятикнижия; остальные — Пятикнижие, Псалмы, Евангелие и Коран. Бог говорил Гавриилу без звуков человеческой речи, Гавриил передавал его слово Мухаммеду звуками человеческой речи, так же воспринимал и передавал его Мухаммед; тем не менее, Коран в точности передает слово божье. Бумага, перо, чернила, переплет и произносимые людьми звуки созданы, содержание Корана не создано. Священные книги различные, но основное содержание их одно и то же, как в различных окнах различно преломляется один и тот же солнечный свет. Сила созидания принадлежит одному богу, человек ничего создать не может. Веру, первое условие для спасения, дает бог; он никому не обязан ее давать; к тем, кому она дана, он милостив, к тем, кому не дана, только справедлив. Принять веру или отвергнуть ее есть действие человека; за это действие он подлежит награде или наказанию; в хороших действиях человека бог ему помогает, в дурных — только покидает его, т. е. во втором случае роль бога только пассивная. Одинаково ошибочны учения приверженцев кадара, т. е. полной свободы человека, что ведет к предположению о бессилии бога, и джабра, учения о предопределении богом всех человеческих поступков, что ведет к оправданию неверных и грешников. Неверные и лицемеры прямо идут в ад на вечные муки, покаявшиеся перед смертью верующие — прямо в рай; верующих, умерших без покаяния, бог, как пожелает, или направляет в рай, или наказывает в аду за грехи; после покаяния перед ними открывается рай. Адские муки умерших могут быть сокращены заступничеством пророка и молитвами живых. Молиться следует за всех мусульман, каковы бы ни были их грехи; решение вопроса о тяжести греха следует предоставить богу. Одинаково ошибочны мнения хариджитов, что тяжкий грех делает мусульманина кафиром, мутазилитов — что совершивший тяжкий грех перестает быть мусульманином, но не становится кафиром, и мурджитов — что мусульманин может грешить без ущерба для себя. От еретиков бог покаяния не принимает и всецело предоставляет их во власть дьявола, обладающего многочисленными воинствами. На одного человека рождается десять демонов, и все они остаются в живых, тогда как люди умирают. У Иблиса есть престол в воздухе, откуда он рассылает своих гонцов, 70 раз в день приносящих ему сведения о людях. Когда к человеку приближается смерть, Иблис для захвата его души посылает 70 000 демонов; бог на каждого демона посылает 10 ангелов, но этой защитой пользуются только «люди сунны и общины», правоверные последователи про-

рока. Происхождение не дает человеку никаких преимуществ, что относится и к потомкам пророка; и их, как всех прочих, спрашивают не о их происхождении, но только о их вере и делах. Первые вопросы задаются умершему еще в могиле ангелами Мункиром и Накиром; его спрашивают, кто его господь, какая его вера и кто его пророк. От исполнения предписаний пророка не освобождают никакие личные заслуги; святые, какова бы ни была милость бога к ним, всегда ниже пророков; кто под предлогом личной близости к богу перестает исполнять обряды и предписания религии, есть еретик, которого правители должны изгонять из среды верующих. Лучшие после пророка люди — четыре халифа в том порядке, как они правили. Кто ставит Али выше трех первых халифов, нарушает завет самого Али, поставившего Абу Бекра и Омара выше себя, и принадлежит не к секте (ши'е) Али, но к секте Иблиса.

Аш'ари и Абу Мансур Матуриди сделались впоследствии для всех суннитов главными авторитетами в догматических вопросах; но в X в. их системами так же мало можно было прекратить религиозные споры, как прежде — распоряжениями халифов. Мутазилиты не старались распространять свое учение среди народа, напротив, как некогда фарисеи, были убеждены, что истинное познание закона простонародью недоступно; тем не менее в мусульманском мире, как в Византии, религиозными вопросами интересовались не только богословские круги, но и народные массы; в Персии можно было встретить на улице носильщиков, споривших между собой, сотворен ли Коран или нет. Переход светской власти в Багдаде и Западной Персии от халифов к шиитским Буидам содействовал успехам философии и мутазилитского богословия; но в конце XI в. самый могущественный из Буидов, Адуд ад-дауля, перешел на сторону последователей Аш'ари и назначил одного из них воспитателем своего сына. В XI и XII вв. правоверная догматика, с одной стороны, сблизилась с умеренным мистицизмом, с другой — восприняла в себя много элементов греческой философии. Последователями Аш'ари были такие авторитеты суфизма, как Абу-л-Касим Кушейри (ум. в 1074 г.) и Абу Хамид Газали (ум. в 1111 г.); для Газали бог, при всем своем недосягаемом величии, «близок всем своим созданиям, ближе своим рабам (людям), чем их яремная вена». Сближение с суфизмом должно было способствовать успехам догматики Аш'ари среди народных масс, где в то время приобретали все больший успех культ святых и легенда о пророке как святом заступнике людей; в X в. впервые стали праздновать годовщину дня рождения пророка и соединять с этим празднеством чтение его легендарной биографии. Для более культурных слоев предназначались доводы, заимствованные у греческих философов; тот же Газали, боровшийся с философами (одно из его противофилософских сочинений было единственным памятником арабской литературы, переведенным еще в средние века на русский язык, хотя и не прямо с арабского), ввел в догматическую систему ислама почти всю греческую

философию, т. е. хотя без прямых ссылок на Аристотеля, сделал для ислама то же самое, что сделал в XIII в. Фома Аквинский для католичества. В начале XII в. туркестанский ученый Абу Хафс Омар Несефи, автор широко распространенного во всем мусульманском мире догматического учебника, подкрепляет догматы веры философскими доводами и начинает с опровержения мнения софистов о невозможности достоверного знания.

Даже в таком виде система Аш'ари не могла удовлетворить сторонников свободной мысли; в то же время введение философских терминов делало ее еще более неприемлемой для строгих блюстителей правоверия, не допускавших отступления от буквы Корана и сунны. Когда в половине XI в. завоевание Персии сельджукскими турками привело к победе правоверия над ересью, наряду с еретиками подверглись преследованию и сторонники Аш'ари; в 1045 г. некоторые из них были заключены в тюрьму или подвергнуты изгнанию. Только потом недоразумение выяснилось; в XII в. система Аш'ари была официально признана в Северной Африке, Египте и Передней Азии; за отступление от ее догматов угрожала смертная казнь. Фанатизм, однако, не получил в мусульманском мире такого развития, как в средневековом христианском. В Туркестане, особенно в пределах нынешнего Хивинского ханства [2], еще долго господствовало мутазилитство, что не вызывало никаких религиозных войн; мутазилитская догматика сохранялась и потом у шиитов, впоследствии достигших политического господства в Персии и Йемене. Даже там, где господствовало правоверие, фанатизм не доходил до инквизиции и массовых казней; мы видели, что даже создатели правоверной догматики требовали от правительства только изгнания, но не казни еретиков. Догматические споры потеряли свою остроту не столько под влиянием мероприятий правительств, сколько под влиянием общего упадка культуры и понижения образовательного уровня народных масс. В XV в. хивинский мулла мог составить руководство по исламу для народа на турецком языке, совершенно не вступая в догматическую полемику с еретиками.

Вступив в союз с умеренным мистицизмом, создав культ пророка и святых, значительно развив учение Корана о загробном суде, представители официальной догматики, по-видимому, вполне удовлетворили религиозное чувство простого народа. Вера во всемогущество и милосердие бога и в заступничество пророка облегчает мусульманину жизнь и смерть; искренней и мужественной верой проникнуты слова надписи, постоянно встречающейся на константинопольских кладбищах: «Когда наступит смертный час, нет человеку пощады; его грехи прости, благодетель господь; сжалься, да не будет его доля злою; показавший свет

[2] <Теперь часть Узбекской и Туркменской ССР.>

(пророк), будь заступником ежечасно». Давно прошло время, когда ислам привлекал к себе новых борцов обещанием добычи победителям и райского блаженства павшим в борьбе за веру; ислам, однако, продолжал делать успехи и после прекращения священных войн, особенно в Средней Азии и Средней Африке. Путешественники по той и другой стране независимо друг от друга приходят к одному и тому же выводу: что успеху проповедников ислама более всего содействует описание ада и тех мучений, которым подвергаются неверующие и грешники.

7

ИСЛАМ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА

Под влиянием прорытия Суэцкого канала и политических событий второй половины XIX в. произошло тесное сближение между европейской культурой и миром ислама. В бурный для Европы 1849 год ориенталисту Кремеру стоило проехать от берега моря до Алеппо, чтобы чувствовать себя перенесенным в мир уверенного и невозмутимого спокойствия, где все вопросы решены и никаких сомнений больше нет. В более отдаленной от европейского влияния Мекке Снук-Хуртронье еще в 1885 г. чувствовал себя перенесенным в средние века с их схоластическими спорами; в Мекке ничего не знали даже о европейских способах передвижения и спрашивали, во сколько дней караваны верблюдов проходят путь из Андалусии в Московию. С тех пор железная дорога дошла до Медины, и незадолго до войны [1] в Медине было положено начало университету европейского типа. Тот же Снук-Хургронье рассказывал пишущему эти строки, что несколько лет тому назад под влиянием старых воспоминаний затруднялся объяснить своим меккским друзьям, что такое граммофон, но они сразу прервали его объяснения и объявили, что граммофонов в Мекке сколько угодно. С декабря 1916 г. в Мекке издается газета «Кибла», где, между прочим, было приведено сообщение председателя совета министров Трепова о решении союзников присоединить к России Босфор и Дарданеллы [2].

Переворот в действительности, конечно, не был так резок, как можно было бы предположить на основании этих данных. Сношения между Европой и мусульманским миром никогда не прерывались и могли и прежде оказывать некоторое влияние даже на религиозную жизнь мусульман. Едва ли случайно дервишизм сохранил свою жизнеспособность именно в близкой к Испании Северной Африке. Столь же возможно, хотя и не доказано, что на движение против дервишизма, культа пророка и святых имел некоторое влияние английский протестантизм, для которого католичество в то время было идолопоклонством. Англичане еще в XVII в. имели факторию в Алеппо, и в 1680 г. заключили договор

[1] <Т. е. первой мировой войны.>

[2] <Речь идет о «соглашении Сайкс—Пико», см., напр., Миллер, *Очерки новейшей истории Турции*, стр. 48—65.>

с правителем Триполи. В 1711 г. в Каире выступил проповедник, доказывавший, что обители дервишей должны быть уничтожены, гробницы святых разрушены, что целующий гробницу должен быть признан неверным. Движение было скоро подавлено, но самый факт показывает, что выступление Мухаммеда ибн Абд ал-Ваххаба (1703—1791), уроженца Неджда, основателя секты ваххабитов, произошло не только под влиянием прочитанных им сочинений средневекового ученого Ибн Теймии (1263—1328), но и под влиянием более недавних событий. Для ваххабитов, как для европейских протестантов, принцип следования букве священного писания стоял выше принципа согласия с общиной верующих; их выступление глубоко потрясло мусульманский мир, особенно когда они овладели Меккой и Мединой и, согласно своему учению, уничтожили гробницу пророка. Но успех их был непродолжителен. Европейские ориенталисты сравнивали роль ваххабитов с ролью гуситов; но мнение, что их выступление положит начало более глубокому протестантскому движению в исламе, пока не оправдалось.

На религиозной жизни мусульманских народов и их вождей не мог не отразиться самый факт, что ислам находился теперь в состоянии обороны. В первые века ислама на омейядских и аббасидских монетах чеканилось изречение из Корана (IX, 33 и LXI, 9): «Мухаммед — посланник божий, которого бог послал с наставлением на правый путь и с истинной верой, чтобы возвысить ее над всеми верами, хотя бы этим были недовольны многобожники». В XIX в. эмир Абд ал-Кадир, борец за свободу Алжира, против французов, на своих монетах обращался к богу с трогательной мольбой: «О боже, сжалься над нами и оставь нас мусульманами». Ожидавшийся в средние века махди (мессия), защитник справедливости против тиранов, сделался теперь освободителем мусульман от ига неверных; в этой роли выступил в 1881 г. со своими дервишами суданский махди, некоторое время имевший успех даже в борьбе с англичанами и образовавший сильное государство, уничтоженное в 1898—1899 гг., при его преемнике, военным искусством Китченера.

Для большинства мусульманских областей вооруженная борьба скоро сменилась идейной, получившей особенное развитие, конечно, в более культурных областях, например в Египте и Индии. Борьба велась и ведется на два фронта — против европейских нападок на ислам и мусульманскую культуру и против мусульманских староверов, защитников средневековых черт мусульманского быта. Борьба ведется не столько вероучителями и проповедниками, сколько публицистами, в ней участвуют и представители религии, но и они пользуются для своих выступлений страницами газет и журналов. Мусульманские публицисты Египта, Турции, Индии и России стараются доказать, что ислам как религия нисколько не противоречит требованиям современной культуры. Посредством подбора цитат из меккских и первых мединских сур, с умолчанием о позднейших, легко вызвать впечатление, что Коран не

призывает к наступательной войне с иноверцами, напротив, требует полного уважения и терпимости к чужой религии. Средневековый ислам связывал себя только с еврейством и христианством; некоторые из современных мусульман идут дальше и ссылаются на слова Корана: «Мы послали из среды каждого народа посланника» (XVI, 38); «Еще прежде тебя мы посылали посланников; о некоторых из них мы тебе рассказали, о некоторых из них мы тебе не рассказывали» (XL, 78). Этими стихами пользуются для доказательства, что у всех народов были такие же вероучители, как ветхозаветные пророки, так что мусульманин может признавать предшественниками Мухаммеда не только Ноя, Авраама, Моисея и Христа, но также Брахму, Будду, Конфуция и Заратустру. Те из богословов, для которых Мухаммед остается только продолжателем Моисея и Иисуса, усвоили взгляд, выработанный еще средневековыми богословами: в законе Моисея все основано на справедливости, в законе Иисуса — на милосердии; закон Мухаммеда как последнее и самое совершенное откровение соединяет милосердие со справедливостью.

На отношении мусульман к иноверцам отразился тот же «модернизм», который в мусульманском мире, как в католическом, является могущественным течением. Модернистом был умерший несколько лет тому назад[3] глава египетского ислама, шейх Мухаммед Абдо, при котором было введено в египетских школах в качестве учебника описание паломничества в Мекку некоего Батануни, вышедшее вторым изданием в 1911 г. По отзыву Снук-Хургронье, 30 лет тому назад появление такой книги было бы невозможно; не оскорбляя религиозного чувства критическим отношением к преданиям о Ка'бе и черном камне, автор нисколько не преклоняется перед суеверными обрядами паломничества и сравнивает их с такими же обрядами евреев и христиан. Последним оружием вообще умело пользуются мусульманские модернисты, чтобы опровергнуть нападки христиан на мусульманство. Ссылаясь на неопровержимый факт, что в средние века в мусульманском мире было больше терпимости, чем в католическом, индийский историк ислама Эмир-Али доказывает, что победа франков над арабами в 732 г. была несчастием для культуры; победа арабов избавила бы мир от предстоявших ему ужасов инквизиции. Не имевшие в свое время большого влияния труды Ибн Теймии позволяют прогрессистам доказывать, что мусульманин и без европейского влияния может критически относиться к официальной религии, и потому приобрели большую популярность среди прогрессистов различных стран. Русских мусульман впервые ознакомил с трудами Ибн Теймии ученый Марджани (1818—1889), родоначальник прогрессивного течения среди татар; в 1911 г. Ризауддин Фахруддинов, редактор оренбургского прогрессивного журнала «Шура», посвятил Ибн Теймии особое исследование.

[3] <В 1905 г.>

Главные обвинения против ислама со стороны представителей европейской культуры касаются рабства и многоженства. Прогрессисты отвечают на первое обвинение, что Коран проповедует гуманное отношение к рабам и причисляет отпуск раба на волю к богоугодным действиям; следовательно, ислам отрицательно относится к институту рабства и только по экономическим соображениям не решился сразу отменить его. Таким же образом положение женщины в Аравии под влиянием ислама сделалось значительно лучше, чем было раньше; впоследствии ее положение отчасти ухудшилось, но это произошло независимо от религии. Путем остроумного подбора цитат один из египетских шейхов доказывает, что Коран не только не поощряет многоженства, напротив, запрещает его. Коран говорит людям: «Если вы боитесь, что не будете справедливыми [ко всем одинаково], берите себе только одну жену» (IV, 3); дальше сказано (IV, 128): «Вы не в состоянии соблюдать справедливость между женами, хотя бы вы этого желали»; из сопоставления этих двух стихов ясно, что многоженство Кораном запрещается.

Могущественное модернистское течение охватило ряд мусульманских стран. Менее значительными по своим последствиям были выступления чисто религиозных реформаторов, иногда приводившие к основанию на почве ислама новой религии, но всегда имевшие только местный успех. Особенный интерес возбудила в Европе личность Баба, выступившего в 1844 г. в Персии и казненного в 1850 г. В проповеди Баба и его преемника Бехауллы видели шаг к сближению ислама с христианством, распространению среди мусульман христианской морали. В действительности Баб оставался на почве шиитского ислама и суфизма. Глубоко религиозный человек, «совершеннейший святой в духе суфизма», как называет его европейский исследователь-миссионер, Баб искренно верил, что после окончания тысячелетия со времени исчезновения (в IX в.) последнего (12-го) шиитского имама должен явиться новый вероучитель и что этот вероучитель — он, Баб[4]. Баб не считал себя, подобно Мухаммеду, последним из пророков, напротив, был убежден, что после него явится более великий учитель, «тот, кого проявит бог», солнце, перед которым и Баб, и прежние пророки — только звезды. В подражание Корану Баб написал «Изъяснение истины» (*Байа̄н ал-ха̣кк*) и несколько других трудов, по ясности и силе выражений далеко уступающих своему образцу. В 1866 г. один из последователей Баба, Бехаулла, объявил себя тем пророком, появление которого предсказал Баб, и привлек на свою сторону бо́льшую часть секты, хотя со стороны других встретил ожесточенное противодействие. Бехаулла заменил книгу Баба новым откровением — «Священнейшей книгой» (*Кита̄б ақдас*), которая по богатству содержания стоит настолько же ниже «Изъяснения истины», насколько

[4] Настоящее имя его — Али-Мухаммед; прозвание Баб — 'ворота [к истине]' было принято им, когда он выступил вероучителем.

«Изъяснение истины» — ниже Корана. Бехаулла принял меры, чтобы его откровение не было так же скоро вытеснено другим. В «Священнейшей книге» говорится, что она дана на тысячу лет; всякий, кто до истечения этого срока выступит с новым откровением, должен быть признан лжецом, причем этот стих не дозволяется толковать аллегорически. Баб и Бехаулла стремились к сближению с европейской культурой и старались устранить все препятствия к этому сближению, от представления о ритуальной нечистоте неверных до неумения обращаться с ножом и вилкой. Женщине отводилось более высокое место; ограничивались многоженство и развод; отменялось предписание войны за веру и запрещалось убивать кого бы то ни было во имя религии. Все это не мешало даже самому Бабу мечтать о том, как его религия будет господствовать в Персии и как из пяти главных персидских провинций будут изгнаны все небабиды по примеру халифа Омара, изгнавшего немусульман из Аравии. Бехаулла говорит царям, что не посягает на их власть и хочет управлять сердцами, а не царствами, и в то же время в своем откровении, как Мухаммед в Коране, касается не только религии, но также государственного и гражданского права. Запрещение убивать кого-либо за веру не мешало бехаистам доказывать, что пророк может устранять вредного для общины человека, как врач удаляет пораженный гангреною орган. Бехаулла значительно расширил пределы пропаганды новой веры, объявил себя не только преемником Мухаммеда и имамов, но также воплощением Христа и даже Бога-отца; к нему стекались приверженцы «не только из мечетей, но также из храмов огню и синагог», появились бехаисты среди американцев и западных европейцев; но все это не превышало успехов так называемой теософической пропаганды в Европе, не идущей дальше отдельных кружков и не имеющей никакого влияния на народные массы. Бехаулла предсказывает, что в Персии к его религии перейдет полное господство; предсказание пока не исполнилось и едва ли исполнится. Судьба бабизма и бехаизма, по-видимому, показывает, что время основания новых религий миновало не только для Европы, но и для Востока.

На ту же мысль наводит судьба новейшего мусульманского религиозного движения в Индии. В этой стране религиозной жизни по преимуществу издавна происходили попытки сближения ислама с туземными верованиями; одна из таких сект, секта сикхов, основанная в XV в., имела значительный успех и даже привела к основанию государства, просуществовавшего почти два века (XVII—XIX вв.). В той же части Индии, в Пенджабе, в 1889 г. объявил себя основателем новой веры Гулям-Ахмед; он хотел быть *аватарой* (воплощением божества) для индийцев, мессией для христиан, махди и «обновителем веры» для мусульман; при этом он ссылался на хадис, что обновитель веры появляется в начале каждого столетия (в 80-х годах начинался 14-й век мусульманского летосчисления). Христианам он доказывал, что объясняет слова Нового завета

о вторичном пришествии Христа так, как сам Христос объяснял слова о возвращении пророка Илии: возвратившимся пророком Илией был Иоанн Креститель; в том же смысле Гулям-Ахмед — возвратившийся Христос. Христос не был распят, но удалился в Индию, где умер в глубокой старости и был похоронен в Сринагаре. Подобно Бабу, Гулям-Ахмед отвергал учение о войне за веру, говорил, что веру можно распространять только духовным оружием, и требовал дружественного отношения к англичанам. Секта «ахмедиев» в 1900 г. была официально признана британскими властями; известия о ее дальнейшей жизни очень скудны [5].

Среди русских мусульман в XIX в. было только одно движение на религиозной почве — образование «Ваисова божьего полка». Основатель секты Беха ад-дин Ваисов (1804—1893) выступил в 1862 г. с проповедью, направленной против официального ислама и русского государства; он требовал полного подчинения букве Корана и полного отказа от сношений с государственными властями; секта, по-видимому, образовалась частью под влиянием ваххабитских идей, с которыми ее основатель познакомился в Средней Азии, частью под влиянием русского раскола. Ваисовцы были привлечены к суду за отказ от воинской повинности; в других случаях старое [6] правительство поддерживало мусульман-староверов, считало только их преданными России и принимало от них доносы на их прогрессивных единоверцев. Мусульмане-прогрессисты сблизились с оппозиционными партиями и горячо приветствовали государственный переворот [7]. Интересы национального прогресса всегда стояли для них выше интересов ислама как религии; после переворота их газеты настаивали на деятельной подготовке выборов в учредительное собрание и на участии в этих выборах мусульманских женщин, так как иначе, при всеобщем голосовании без различия пола, другие национальности имели бы перед мусульманами явное преимущество.

Знаток ислама Снук-Хургронье, напечатавший в 1916 г. лекции, читанные им в 1914 г. в Америке, в конце своей книги привел слова поэта Р. Киплинга:

> Но Запад есть Запад, Восток есть Восток,
> И им никогда не сойтись.

В противоположность этому безотрадному взгляду, Снук-Хургронье высказал свое глубокое убеждение, что соглашение между исламом и современной культурой вполне возможно и что для достижения такого соглашения не было более благоприятного времени, чем то, в котором мы живем. У историка, которому известно влияние Греции на мусульманскую культуру и влияние мусульманской культуры на западноевропейскую,

[5] <Краткие сведения об этой секте и указания на литературу см. Гордон Полонская, *Мусульманские течения*, стр. 153—160.>

[6] <Т. е. царское.>

[7] <Имеется в виду Февральская революция 1917 г.>

едва ли даже может возникнуть сомнение в возможности сближения Запада с Востоком для общей культурной работы. Если в чем-нибудь сказывается мировой закон прогресса, то в расширении географического кругозора и привлечении к совместной работе все большего числа народов. Эпоха культурного первенства народов древнего Востока уступала в этом отношении эпохе первенства Греции, греческая культура — мусульманской, мусульманская — западноевропейской. Предсказать, какова будет роль религии в будущей жизни человечества, едва ли возможно; во всяком случае ислам как мировая религия, веками доказавшая свою жизнеспособность, осуществившая если не идеал свободы, то идеалы братства и равенства в большей степени, чем христианство, не будет вытеснен никакой другой. В мусульманском вероучении, как во всяком другом, много элементов, несовместимых с выводами науки и социальным прогрессом; эти элементы, как многие из положений Ветхого и Нового заветов в христианской Европе, фактически утратят силу без формальной отмены религиозными авторитетами. История ислама показывает, что он умеет приспособляться к новым условиям; несомненно, что им, вопреки Корану и сунне, будет выполнено и основное требование, предъявляемое современным культурным прогрессом ко всякой религии: быть только религией, без притязания подчинить себе всю государственную и общественную жизнь.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ниже приводятся исключительно сведения о литературе на русском языке для тех читателей, которые пожелали бы подробнее ознакомиться с исламом.

Русские переводы Корана: Саблукова, сделанный с арабского, и Николаева, сделанный с французского перевода <Биберштейна-> Казимирского. Второй более удовлетворителен в литературном отношении, первый вообще отличается большей точностью, хотя не свободен от ошибок. Ср. оценку обоих переводов в труде А. Е. Крымского *История мусульманства*, ч. I и II, стр. 143 и сл. О составе и внешнем виде Корана еще Остроумов, *Коран.* <Теперь см. еще перевод И. Ю. Крачковского с комментарием и библиографией.>

Происхождение хадисов лучше всего выяснено в трудах Гольдциера (на немецком языке); результаты их изложены бар. Розеном в ЗВОРАО, т. VIII, и в особенности в статье А. Э. Шмидта *Очерки истории ислама.* В той же статье даются сведения о фикхе, правоверных толках, догматике и т. п.

Лучшее на русском языке жизнеописание Мухаммеда принадлежит Вл. Соловьеву (*Магомет*). Критическое отношение к «сире» (см. стр. 82) еще не отразилось ни в этой, ни в других русских работах. Вообще на русскую науку до сих пор не оказала почти никакого влияния та картина начальной истории ислама, которая начинает выясняться на Западе под влиянием трудов Вельхаузена, Беккера (на немецком языке) и Ламменса (на французском). Ср. отрицательный отзыв о взглядах Вельхаузена у Крымского, *История арабов*, ч. II, стр. 127.

О мусульманском государстве и его отношении к религии: Бартольд, *Теократическая идея* < см. ниже, стр. 303—319>; его же, *Халиф и султан* <см. выше, стр. 15—78>.

Данные о Иерусалиме в обширном труде Н. А. Медникова *Палестина*; о паломничествах XI в. там же слова путешественника Насир-и Хусрау.

О медресе и ханаках в статье Бартольда *О погребении Тимура.* О нынешнем состоянии медресе статьи Остроумова *Мусульманские мактабы* и *Мадрасы.* Там же указана литература.

О персидском мистицизме: Жуковский, *Человек и познание*; характеристика Юсуфа хамаданского (см. стр. 117) у него же, *Развалины Ста-*

рого Мерва, стр. 170. О Беха ад-дине Накшбенде статья А. А. Семенова в «Восточном сборнике»; о Джелаль ад-дине Руми статья его же в ЗВОРАО, т. XXII.

Об Ахмеде Бедеви статья Н. Н. Мартиновича в «Мире ислама», 1912 г. <*Праздник в Танте*>.

О западноевропейском средневековом мистицизме: Карсавин, *Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв.*

О туркестанском катехизисе В. А. Жуковский в ЗВОРАО, т. XII, <1900, стр. XXIII—XXIV>.

О прогрессивной мусульманской печати сравни очерки А. Н. Самойловича <*Печать русских мусульман*>, И. Ю. Крачковского <*Из арабской печати Египта*> и А. Ф. Хащаба <*Обзор арабской печати*> в «Мире ислама», 1912 г.

О Бабе и бабидах рецензия В. Бартольда на труд пастора Рэмера в «Мире ислама», 1912 г. <см. ниже, стр. 387—399>; там же указана литература предмета. О ваисовцах статья Е. В. Молоствовой в «Мире ислама», 1912 г.

Подробные данные о мусульманском вероучении и обрядах, но без всякой исторической перспективы и без знакомства с европейской наукой об исламе, можно найти в четырехтомном труде П. Цветкова *Исламизм*. Ср. рецензию <Бартольда> на этот труд в ЖМНП, 1914, № 3 <см. ниже, стр. 403—412>.

Попытка издавать на русском языке научно-популярный журнал об исламе — «Мир ислама», сделанная в 1912 г., была прекращена в 1913 г.; журнал издавался еще в течение года, но по другой программе, без участия специалистов. В настоящее время предполагается издавать при Академии наук журнал «Мусульманский мир»; в первом номере[1] будет помещен отзыв об упоминаемом в настоящей книге (стр. 136) новейшем труде Снук-Хургронье <см. ниже, стр. 487—488>.

Лучший западноевропейский журнал об исламе — немецкий «Der Islam» (издается с 1910 г.). С 1908 г. издается в Голландии на трех языках (немецком, французском и английском) «Энциклопедия ислама», доведена пока только до буквы H (лат.). <Издание было закончено в 1938 г.; с 1960 г. также в Голландии выходит новое издание «Энциклопедии ислама».>

Из сочинений на восточных языках в настоящей книге особенно использованы исторический труд Табари (X в.) и его же обширный комментарий к Корану, также памятники арабской географической литературы и труды ал-Кинди и Макризи о Египте. Известие о событии 1711 г. (стр. 132) заимствовано из книги Хаммера *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd IV, S. 120.

---

[1] <Он вышел в 1917 г., и на этом издание журнала прекратилось.>

КУЛЬТУРА МУСУЛЬМАНСТВА

<ПРЕДИСЛОВИЕ>

«Мусульманской», или «арабской» культурой принято называть средневековую культуру так называемого Востока. Эта культура не была всецело создана последователями ислама и арабским народом, но те народы Передней Азии и отчасти Африки, к которым на долгое время перешло утраченное Европой культурное первенство, были объединены исламом как государственной религией и арабским языком как языком научной мысли.

Употребление слова «Восток» в культурной истории не всегда и не вполне соответствует географическому местоположению тех стран, о которых идет речь. В России культурные области Передней Азии должны были бы называться «югом»; «югом» является и для Западной Европы Северная Африка, причисляемая как часть мусульманского мира к «Востоку».

Понятие о «Востоке» как особом мире, противоположном «Западу», впервые возникло в Римской империи. Для греков существовала только противоположность между жарким, культурным югом и холодным, населенным воинственными варварами севером, чем определилось и первоначальное деление на части света; «Европу» помещали к северу от Африки и Азии на всем их протяжении, так что Сибирь, если бы она была известна грекам, была бы причислена к Европе. Для Аристотеля все население мира, кроме греков, разделялось на варваров Северной Европы, храбрых, но неспособных к развитию государственности и культуры, и культурных, но лишенных мужества азиатов; среднее положение между теми и другими занимали эллины, жившие в стране, где климатические условия благоприятствовали как сохранению мужества, так и развитию культуры, и потому предназначенные к господству над вселенной. Мечту Аристотеля до некоторой степени осуществил его ученик Александр. Победы Александра подчинили Переднюю Азию и Египет политическому и культурному влиянию эллинов и создали так называемый эллинистический культурный мир, в котором, однако, влияние Азии на греков, особенно в государственной жизни, иногда было сильнее, чем обратное влияние. Тем не менее роль культурных вождей осталась за эллинами и после утраты ими политического господства, когда с востока парфяне, под властью династии Аршакидов, постепенно оттес-

нили македонцев и эллинов за Евфрат, с запада римляне постепенно завоевали всю остальную часть бывшей империи Александра.

Рим подчинил своему культурному влиянию Европу и впервые опроверг мнение Аристотеля о неспособности европейских народов, кроме греков, к культурному развитию. По географии римского периода, Европа уже была частью света, расположенной не к северу, а к западу от Азии. Географ Страбон (I в. н. э.) уже отмечает благоприятные для развития культуры физико-географические и климатические особенности Европы, хотя особенно настаивает на преимуществах географического положения Италии, будто бы предопределившего мировую роль Рима. Римом же было создано превосходство Европы над Азией в области права, техники и военного дела, как греками — в области искусства и науки. До некоторой степени чувствовалось различие между романизованным Западом и эллинистическим Востоком; слово «Восток» (Oriens) как административный термин иногда прилагалось ко всем областям бывшей монархии Александра начиная с Балканского полуострова; все же греко-римский мир не только для современной исторической науки, но и для самих римлян составлял одно целое; образованный римлянин должен был знать «оба» языка, т. е. латинский и греческий. В этом смысле «Востоком» были остававшиеся вне власти Рима области парфянского государства. Рим не сомневался в своем политическом и культурном превосходстве над этим Востоком. Для Страбона окончательное подчинение парфян Риму было вопросом близкого будущего; писавший столетием позже Тацит уже не надеялся на такое подчинение, но был убежден, что «низвергнутый Восток» — враг неопасный, что Риму угрожает опасность только со стороны германцев, так как «свобода германцев страшнее царства Аршака». Задолго, однако, до вторжения германцев в римские области могуществу Рима был нанесен удар с востока; в III в. ослабевшее «царство Аршака» уступило место новой державе Сасанидов; уже в IV в. римляне окончательно были оттеснены от Каспийского моря, куда проникли еще при Помпее. Иран при Сасанидах снова сделался могущественным соперником Рима и захватил в свои руки пути мировой торговли с Индией и Китаем как на суше, так и на море; с этим был связан переход культурного первенства от Европы к Передней Азии, окончательно определившийся уже в мусульманский период.

Христианство, ислам и впоследствии гуманизм снова изменили представление европейцев о «Востоке». Один из восточных языков сделался предметом необходимого европейцу образования, и св. Иероним говорил о себе, что он «Hebraeus, Graecus, Latinus, trilinguis». История Передней Азии и Европы рассматривалась в средние века как одно целое; из Библии, из книги Даниила, было заимствовано господствовавшее в Европе до XVII в. представление о четырех последовательных мировых монархиях: ассиро-вавилонской, персидской, греко-македонской и рим-

ской. Универсальное значение Рима (до разделения церквей к нему причислялся и второй Рим — Константинополь) до конца мира не подвергалось сомнению; все, что этому противоречило, считалось временным и незаконным явлением. Религией было создано отчуждение Европы от нехристианского, впоследствии от некатолического «Востока»; но только гуманизм перенес это отчуждение на дохристианское прошлое. Созданное в XVII в. деление мировой истории на древнюю, среднюю и новую привело к взгляду на «Восток» как на мир, остававшийся в древности вне влияния греко-римской цивилизации, в новейшее время — вне ее возрождения. Для приверженцев этого деления древняя и вместе с тем мировая история начинается с истории Греции; даже после открытий XIX в. некоторые из классических филологов находят возможным оспаривать, что история Греции должна быть рассматриваема как продолжение истории древнего Востока.

Для большинства историков в настоящее время не подлежит сомнению, что истории Греции предшествовала продолжительная и сложная культурная жизнь в Передней Азии и Египте и что эта культура, как и культура самой Греции, не была создана отдельными народами, но сложилась под влиянием все более расширявшихся международных сношений. В этом смысле русский историк «древнего Востока» понимает под этим термином пространство от Кавказа и Средней Азии до Индийского океана и страны африканских озер, от границы между Ираном и Индией до Гибралтара; древняя история всего этого пространства «представляет вполне законченное целое».

Как видно из этого определения, в понятие «истории Востока» как части всемирной истории не включается история действительно «восточных» стран Старого Света — Китая и Индии. Европейской наукой для этих стран предложен термин «Дальний Восток». Некоторые исследователи доказывали, что история Дальнего Востока представляет картину развития культуры, совершенно независимого от Запада, тогда как культура Европы и «Ближнего» Востока восходит к одним и тем же основам, вследствие чего только изучение истории Дальнего Востока может дать материал для проверки и дополнения исторических законов, выработанных на основании истории Запада. В настоящее время доказано, что еще в древности Индия находилась под культурным влиянием Передней Азии (доказано переднеазиатское происхождение санскритского алфавита), Китай — под влиянием Индии. Тем не менее Дальний Восток может быть рассматриваем как особый культурный мир, гораздо более далекий от ближневосточного, чем последний от греко-римского. Несмотря на внешние влияния и потрясения, ни в Индии, ни в Китае не было перерыва культурных традиций, тогда как на Ближнем Востоке европейским ученым пришлось самим искать ключ к чтению египетских иероглифов, ассирийской и персидской клинописи.

Неустойчивостью жизни западной части Старого Света по сравне-

нию с восточной объясняется и та роль, которая во все времена принадлежала Западу в обширном смысле (если соединить в одно целое Переднюю Азию, Северную Африку и Европу) по отношению к Дальнему Востоку. Господство над торговыми путями переходило от переднеазиатских народов к европейским и обратно, но всегда, от эпохи финикийских мореплавателей до наших дней, люди Запада сохраняли инициативу в своих руках. История не знает примера, чтобы выходцы из Индии и Китая сознательно стремились овладеть внешней торговлей западных стран, подчинить их своему экономическому и политическому влиянию.

В настоящее время можно считать доказанным, что главный фактор прогресса — общение между народами, что прогресс и упадок отдельных народов объясняются не столько их расовыми свойствами и религиозными верованиями, не столько даже окружающей их природой, сколько тем местом, которое они в разные периоды своей исторической жизни занимали в этом общении. Каково бы ни было превосходство индоевропейского расового типа над другими, без общения с другими народами индоевропейцы, как литовцы до XIII в. или кафиры Гиндукуша до конца XIX в., оставались дикарями. Каковы бы ни были преимущества христианства перед исламом, культура мусульманского мира была выше культуры христианского, пока в руках мусульман оставались главные пути мировой торговли. Каковы бы ни были климатические и физико-географические преимущества Европы перед другими частями света, они могли проявляться только тогда, когда Европа занимала первое место в мировом культурном общении. Тем же фактором в гораздо большей степени, чем догматами ислама как религии и расовыми свойствами отдельных мусульманских народов, определяются развитие и упадок мусульманской культуры.

1

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИСЛАМА

Христианством, как доказывает русский историк древнего Востока проф. Тураев, было создано новое мировоззрение, вступившее в победоносную борьбу как с греко-римским, так и с древневосточным язычеством. На Востоке христианством еще не было закончено обновление мира, когда его соперником выступила новая религия.

Борьба христианства с язычеством не могла ограничиться областью религии; большинству проповедников христианства были столь же ненавистны наука и искусство языческих народов, тесно связанные с их религиозными верованиями. Христиане первых веков, горячо верившие в близкий конец мира, не имели основания дорожить успехами государственности, материальной и умственной культуры.

Но если церковь содействовала упадку той науки и того искусства, которые по существу были доступны немногим, то ею, с другой стороны, был поднят культурный уровень народных масс. Церковь распространила среди многих народностей Священное писание в доступной для них форме, на их родном языке. Появилась народная литература, в древности существовавшая, насколько известно, только в немногих странах; народные массы принимали участие в богословских спорах, особенно там, где по политическим условиям могла сохраняться городская жизнь. Азиатские провинции и Египет находились в этом отношении в более благоприятных условиях, чем остальная часть бывшей Римской империи, особенно с тех пор как Запад сделался добычей германских варваров, а Балканский полуостров, кроме Константинополя, был наводнен славянами, во многих местностях почти совершенно истребившими прежнее культурное население.

В Передней Азии и Египте в эпоху эллинизма был основан ряд новых городов, быстро затмивших старые; Александрия в Египте, Антиохия в Сирии и Селевкия на Тигре уступали по величине только Риму. В больших городах греческого происхождения туземцы составляли только низший класс населения, но к этому классу по преимуществу обращались проповедники христианства; рядом с христианскими священными книгами на международном греческом языке быстро возникла

переводная и подражательная литература на местных языках, особенно на сирийском и в Египте на коптском. По мере распространения христианства за пределами Римской империи возникала христианская литература на других языках, как в Африке на нубийском и эфиопском, в Азии на армянском, грузинском и других. Надписи VI в. показывают, что в церковный обиход уже в то время входил и арабский язык, но существование в домусульманский период арабской христианской литературы остается недоказанным.

Дальнейшее распространение христианства и его культурные успехи тесно связаны с борьбой между Римской империей и Ираном. Борьба происходила преимущественно в бассейне Евфрата и Тигра, где местные князья в зависимости от военного счастья переходили то на одну, то на другую сторону. Первый город к востоку от Евфрата на пути из Северной Сирии, Эдесса, ныне Урфа, имеет совершенно исключительное значение в истории христианства и сирийской культуры. Эдесский князь Авгар IX (179—216) был первым по времени владетельным князем, принявшим христианство (христианская легенда впоследствии отнесла это событие ко времени жизни Христа и сочинила переписку эдесского князя с самим Спасителем). Эдесса сделалась очагом сирийской культуры и исходным пунктом развития сирийской письменности; здесь же в V в. процветала так называемая персидская богословская школа, имевшая большое влияние на распространение и укрепление христианства в Персии. Еще раньше из Эдессы вышел первый по времени сирийский писатель — Бардесан (155—222), родившийся в язычестве, принявший христианство и потом снова отклонившийся от него. Бардесан был одним из последних представителей так называемого гностицизма — системы, основанной на соединении языческой религиозной философии с некоторыми христианскими идеями и безусловно враждебной Ветхому завету; его учение несомненно оказало влияние на возникшее в III в. в подчиненном Персии Вавилоне манихейство.

Борьба с гностицизмом и языческой философией вынудила и проповедников христианства пользоваться философскими доводами; образовались богословско-философские школы — александрийская, опиравшаяся на Платона, и антиохийская, опиравшаяся на Аристотеля. С IV в. начались богословские споры и внутри христианской церкви; среди восточных христиан уже в V в., гораздо раньше, чем в Европе, произошло разделение церквей; от православных, или, как их называли их враги, мелькитов (от слова *млек* 'царь', т. е. приверженцев официального, императорского учения), отделились яковиты, признававшие в Христе только одну божественную природу, и несториане, по которым в Христе природы божественная и человеческая были обособлены в двух лицах и дева Мария не должна была называться «богородицей». Преследуемые в Византии, несториане удалились в Персию, где христианство перед этим подвергалось гонению, но уже в 410 г. мог быть созван

собор в Селевкии на Тигре; на соборе 483 г. персидские христиане приняли учение Нестория. В 489 г. в Персию бежали несториане из Эдессы, где «персидская» школа за несторианство была уничтожена императором Зеноном. С V в. сасанидская Персия сделалась убежищем для всех культурных элементов, подвергавшихся гонению в Византии: язычников, евреев и еретиков-христиан. Еще прежде сасанидские цари иногда переселяли насильно в свои владения жителей сирийских городов; в первый раз жители Антиохии и некоторых других городов были уведены в Персию при Шапуре I (241—272), которым был взят в плен император Валериан; Шапур поселил пленных в основанном им городе Джундишапуре в Хузистане. Джандишапур сделался вторым по величине городом сасанидской империи; при Хосрое I (531—579) здесь возникла греко-сирийская медицинская школа, оказавшая впоследствии влияние и на арабов.

Увод в плен сирийских горожан имел целью насадить в Персии различные отрасли промышленности, особенно ткацкой; кроме того, сасанидские цари пользовались услугами пленных римских мастеров для сооружения крепостей и других построек, наконец, для оросительных работ.

Сравнение Византии V—VII вв. с сасанидской Персией приводит к выводу, что уровень культуры в Византии еще стоял выше, но Персия в большей степени была страною прогресса. Этот прогресс далеко не вполне соответствовал намерениям правителей. Возвышение династии Сасанидов в III в. было связано с религиозной и сословной реакцией; между тем неизбежным последствием вторжения иноземной культуры было разложение государственной религии и сословного строя. В Персии образовалась национальная христианская церковь с богослужением на персидском языке, оказавшая влияние как на распространение христианства в Средней Азии и в Китае, так и на дальнейшую жизнь Персии; персами-мусульманами до сих пор употребляются названия дней недели, заимствованные не у мусульман-арабов, но у персов-христиан. Сословный строй к концу VI в. существенно изменился; сословие земледельцев слилось с ремесленниками и торговцами; третьим сословием вместо земледельцев сделался светский чиновничий класс, глава которого занял место у престола рядом с главой духовенства и главой военной аристократии. Стремления народных масс шли гораздо дальше; узкосословному строю был противопоставлен сектой маздакитов коммунистический, с уничтожением не только имущественных, но и семейных прав.

Вообще VI век, век упадка языческих культурных традиций в Византии, был для Персии веком ознакомления с иноземной литературой и наукой. К этому времени относится персидский перевод привезенного из Индии сборника сказок, известный под названием «Калила и Димна» и оказавший огромное влияние на мировую литературу. В Персии изучали в это время греческую философию; Павел Перс посвятил Хосрою I

свой труд об Аристотеле (на сирийском языке), в котором доказывал преимущество знания перед верой: знание свободно от сомнений и содействует установлению согласия среди людей; вера говорит только о непознаваемом и ведет только к раздорам.

Промышленность и торговля сасанидской Персии достигли наибольшего развития в VII в., накануне арабского завоевания. К этому и последующему времени относятся памятники манихейской и христианской литературы на языках среднеазиатско-иранском (согдийском), турецком и китайском, свидетельствующие о шедшей из Персии широкой религиозной пропаганде, причем миссионеры, конечно, следовали за торговцами. В этот же период были основаны парсийские и христианские колонии в Индии.

Арабскому завоеванию предшествовала продолжительная война между Византией и Персией (604—630 гг.); на время в руки персов перешли все азиатские провинции Византии вместе с Египтом. Персидский наместник этих провинций жил в Александрии, по-видимому, менее пострадавшей от войны, чем сирийские города. Антиохия пришла в упадок еще в VI в. вследствие землетрясения 526 г. и персидского нашествия 540 г.; город был восстановлен императором Юстинианом, но в меньших размерах. В VII в. персами в Сирии разрушались города и вырубались масличные рощи; следы произведенных тогда опустошений можно было видеть еще 100 лет спустя. Так как персы доходили до Константинополя, от их нашествия, по всей вероятности, пострадала и Малая Азия. Когда военное счастье изменилось в пользу императора Ираклия, такому же опустошению как от самих греков, так и от их союзников хазар подверглись пограничные области Персии. Мирный договор не только привел к восстановлению Византийской империи в прежних границах, но, по-видимому, несколько расширил ее границы в Северной Месопотамии. В Персии эти неудачи привели к низложению Хосроя II (628 г.) и продолжительным смутам; но и Византия была ослаблена войной; кроме того, с восстановлением византийского владычества возобновились и гонения против еретиков, евреев и язычников; все эти элементы сделались естественными союзниками арабов. Еще при жизни Ираклия, умершего в 641 г., греки были вынуждены отдать арабам все вновь завоеванные области, кроме Малой Азии. Только в немногих местностях арабам было оказано серьезное сопротивление. Победоносное вторжение в Египет было совершено отрядом в 4000 человек; легкость завоевания Северной Месопотамии удивила самих завоевателей.

Период с начала VII до половины IX в. считается самым безотрадным в истории византийской литературы и христианского искусства. Этот упадок обыкновенно объясняют борьбой с персами и арабами, за которой последовали внутренние смуты, вызванные иконоборческим движением. Потеря самых культурных провинций не могла не отразиться на жизни Византии; в сторону Малой Азии границы халифата

расширялись медленно, но и малоазиатский полуостров, давший христианскому искусству в VI в. строителей Софийского собора, несколько раз подвергался опустошительным нашествиям.

В лучших условиях находились области, вошедшие в состав халифата, хотя и там были отдельные периоды смут. Положение христиан под властью мусульман в первое время было лучше, чем впоследствии; еще не имея собственной культуры, завоеватели нуждались в образованных иноверцах, среди которых христианам принадлежало первое место. Из Египта, Сирии и Месопотамии в первые века ислама вышел ряд выдающихся представителей науки и литературы, греческой и сирийской; особенно прославился Иаков Эдесский (ок. 640—708), бывший для сирийской яковитской церкви, по отзыву специалистов, тем же, чем был св. Иероним для латинской. Берега Евфрата снова, как в глубокой древности, сделались центром мировой культурной работы; кроме христианских высших школ здесь были еврейские и манихейские; для религиозной пропаганды иноверцы в гораздо большей степени, чем сами мусульмане, воспользовались расширением торговых связей вследствие образования мусульманской мировой державы. К мусульманской эпохе относятся главные успехи христиан и манихеев в Китае и Монголии, христиан и евреев на Кавказе и на берегах Волги.

Менее ясен вопрос о значении этого периода в истории христианского искусства. Установлено, что мусульманские правители при сооружении светских и религиозных построек пользовались услугами христианских и персидских мастеров; мастера составляли землячества, которым поручалось сооружение отдельных зданий или отдельных частей в больших постройках. Некоторые из больших церквей были захвачены мусульманами, как собор св. Иоанна Крестителя в Дамаске, на месте которого в VIII в. была построена великолепная мечеть, причем по иронии судьбы до сих пор сохранились южные ворота церкви с греческой надписью: «Царство твое, Христе, есть царство для всех времен, и твое господство [останется] во всяком поколении». Но вообще христиане сохраняли свои храмы; новые церкви и монастыри долгое время строились беспрепятственно; так называемый договор Омара, по которому христиане будто бы обязались не строить новых церквей и не исправлять старых, был придуман гораздо позже. На всем пространстве халифата, от мыса св. Викентия у юго-западной оконечности Португалии до Самарканда, упоминаются богатые христианские обители, за которыми сохранялось их недвижимое имущество. Христиане халифата беспрепятственно сносились с христианским миром и принимали оттуда пожертвования; на Константинопольском соборе 680—681 гг. был и представитель Иерусалима. В тесном общении между собой находились также христиане различных областей халифата. Во время завоевания промышленность процветала только в Египте; халифы приняли меры к восстановлению ее на сирийском побережье, особенно в Акке и Тире. Неза-

долго до 720 г. из Александрии вновь было перенесено в Антиохию изучение греческой философии.

Со второй половины VIII в. христиане способствовали изучению греческой науки мусульманами. Есть известие, что халиф Мансур (754—775) просил византийского императора прислать ему рукописи математических сочинений; в IX в. главный из переводчиков с греческого языка на сирийский и арабский, араб-христианин Хунейн ибн Исхак провел два года в византийских владениях, где учился греческому языку и литературе и откуда привез с собою рукописи. Мусульмане, однако, могли учиться греческой науке у своих христианских сограждан и независимо от сношений с Византией; джундишапурская медицинская школа на несколько веков пережила арабское завоевание; правда, есть известие, что джундишапурские врачи передавали свои познания из поколения в поколение только в своем тесном кругу и скрывали их от посторонних, чтобы не лишиться выгодной монополии. Неизвестно, ездил ли в Византию придворный астроном халифа Махди (775—785) Феофил Эдесский, который перевел на сирийский язык «Илиаду» и «Одиссею».

В половине IX в. иноверцы и инородцы в халифате еще были гораздо образованнее мусульман и арабов. Сознание инородцами своего культурного превосходства над арабами вызвало в мусульманском мире ряд националистических движений, объединенных под общим названием *шу'убийя* ('национализм', от слова *ши'б*, мн. ч. *шу'уб* 'племя'), но такое же стремление к воссозданию и возвеличению своей национальной или вероисповедной культуры проявляли в эту эпоху иноверцы — христиане различных наций и вероисповеданий, евреи, персы-зороастрийцы и последние представители эллинистического язычества в месопотамском городе Харране, куда в IX в. была перенесена греческая философия из Антиохии. IX век был эпохой культурного возрождения и для Византии; халифат, однако, имел перед Византией то преимущество, что в нем объединялись более многочисленные и более разнообразные культурные элементы, к тому же находившие под властью арабов, благодаря установленной Кораном частичной религиозной терпимости, больший простор для своей деятельности, чем под властью византийских императоров. Стремление каждого возвеличить свой народ и свою веру не мешало этим культурным элементам учиться друг у друга; христианин мог иметь учеником мусульманина или язычника, и наоборот. Христиане ближе мусульман стояли к общему источнику образования, эллинизму, тем не менее им не удалось удержать за собой то место, которое принадлежало им в первые века ислама. По сравнению с жизнью арабов и персов-мусульман всякая другая жизнь в халифате казалась связанной узкими кружковыми интересами и не давала достаточно простора лучшим силам. Христиане раньше и лучше мусульман ознакомились с произведениями греческой науки; но движение этой науки вперед

и создание образцов для дальнейшей научной работы было уже делом мусульман. Даже самый передовой из восточнохристианских народов, сирийцы, не выдвинули ни одного ученого, который мог бы сравниться с Фараби, Ибн Синой, Бируни и Ибн Рушдом. Лучшие ученые из христиан и язычников имели больше учеников и читателей среди мусульман, чем среди своих единоверцев. Под влиянием успехов арабской культуры сирийцы-христиане утратили ту связь с эллинизмом, которая раньше давала им преимущество перед мусульманами; в программе их высшего образования язык и литература арабов заняли место, раньше принадлежавшее греческому языку и греческой литературе.

Из этого, конечно, не следует, чтобы культурная жизнь восточных христиан во время и после расцвета мусульманской культуры не представляла никакого интереса и не оказала никакого влияния на ход мировой культуры. Превосходство мусульман в науке и технике долгое время было более качественное, чем количественное; в Сирии и Египте интеллигентные профессии писцов и врачей еще во второй половине X в. оставались в руках христиан, как торговля и промышленность — в руках евреев. В XII в. сирийцы дали христианству первый пример заключения мира между представителями различных вероисповеданий; произошло сближение между главами церквей несторианской и яковитской, после чего их преемники оказывали друг другу при всяком случае знаки уважения, хотя каждая из двух церквей оставалась при своих догматах и обрядах. С половины IX в. положение христиан в мусульманских государствах становится хуже, чем прежде; в зависимости от поднятия культуры среди мусульман правительства меньше нуждались в иноверцах; вероятно, не без влияния примера Византии положение подвластных мусульманам христиан все более приближалось к положению евреев в средневековых христианских государствах, хотя такого гонения на иноверцев, какое было, например, в Испании, мусульманский мир не знал и вообще положение христиан и после далеко не всегда соответствовало требованию Корана об уплате иноверцами подати «в унижении» и требованиям так называемого договора Омара об отличительных признаках в одежде. Должностные лица из христиан одевались, как знатные мусульмане, и столь же высокомерно обращались с толпой; этим вызывались протесты против «засилья» христиан, иногда приводившие к погромам. Во время политических смут права христиан и вообще иноверцев нарушались еще больше, чем всякие другие; церковь постепенно теряла свою недвижимую собственность, главный источник своего благосостояния; однако в Египте еще в половине XIV в., после нескольких гонений и погромов, церковные имения составляли около 11 250 десятин. В Персии кроме самых западных округов, и дальше к востоку христианство постепенно исчезло совершенно; когда и как это произошло, еще не выяснено. Из областей бывшей Римской империи христианство совершенно исчезло только в Северной Африке

западнее Египта, несмотря на то что здесь сохранились до сих пор некоторые из географических названий греко-римского периода (город и область Триполи, город Константина в Алжире). И в этом случае причины полного исчезновения христианства остаются неясными; отчасти оно объясняется тем, что Северная Африка более других пострадала при арабском завоевании (восстановленный римлянами Карфаген, вновь сделавшийся крупным мировым городом, по некоторым известиям, даже вторым городом империи, в конце VII в. был разрушен арабами и больше не поднимался из развалин) и во второй половине средних веков вновь была разорена вторжением бедуинских племен. Особый интерес представляет история бывших христианских областей, где развитие мусульманской культуры продолжалось некоторое время и после замены мусульманского господства христианским; таковы Испания под властью кастильских королей, где в половине XIII в. для Альфонса X были составлены знаменитые астрономические таблицы, Сицилия и Южная Италия под властью королей нормандских и впоследствии Гогенштауфенов, где город Палермо, сделавшийся главным городом острова при арабах, сохранил свое значение и после них, наконец, грузинское царство XI—XIII вв. Армения и Грузия, между которыми еще в начале VII в. произошел церковный разрыв, уже по религиозным побуждениям поддерживали культурные связи с греческим миром, но подвергались также влиянию мусульманской культуры, арабской и персидской; к персидской поэзии тесно примыкает как грузинская, так и армянская. Несмотря на неблагоприятные внешние условия, народные массы и после утраты политической независимости упорно сохраняли свою веру, сохраняли также некоторые культурные традиции; в начале XVII в. персидский шах Аббас насильно переселял в Персию для культурных целей армян и грузин, как некогда сасанидские цари переселяли сирийцев. В том же XVII в. произошло сближение армян с западноевропейской культурой, в XVIII в. оказавшее влияние и на грузин.

Европейцы в Сирии и Египте также смотрели на местных христиан как на своих естественных союзников, подолгу жили в христианских монастырях, где учились арабскому языку и вообще приобретали необходимую подготовку для изучения страны и населения. Этим объясняется, что труды арабских христианских историков XIII в., ал-Макина и Абу-л-Фараджа, были изданы и переведены в Европе раньше (еще в XVII в.), чем труды мусульманских. Одновременно с этим среди арабов-христиан, как среди армян, началось духовное возрождение под влиянием Европы. Восточных христиан разделяла с Европой менее глубокая религиозная рознь, чем мусульман; кроме того, христиане менее находились под влиянием светской национальной литературы, и потому среди них, в противоположность мусульманам, как в средние века, так и теперь могла иметь успех не только греческая наука, но и греческая изящная литература. В VIII в. христианин-сириец перевел «Илиаду» и

«Одиссею», в XX в. христианин-араб перевел «Илиаду». Один из русских ученых еще в 1864 г. вынес в Сирии впечатление, что «христианские населения Востока в деле образованности стоят гораздо выше мусульман».

Не всегда, однако, восточные христиане предпочитали европейцев своим мусульманским соплеменникам и согражданам. В эпоху крестовых походов, по замечанию одного из русских историков церкви, «духовенство и народ желали лучше возвращения ига магометанского, чем продолжения власти латинян». В XVII и XVIII вв. эчмиадзинские армяне не раз обращались к персидскому шаху с просьбой о защите против католической пропаганды. В новейшее время экономическое засилье европейцев иногда было для христиан столь же чувствительно, как для мусульман. В 1912 г. публицист-христианин в ответ на статью мусульманина о необходимости «мусульманского единения» доказывал в арабской печати, что объединиться против Европы должны все жители Востока без различия вероисповедания, что необходимо не «мусульманское», а «восточное» единение. Под влиянием Европы образованный класс и в Передней Азии склонен ставить национальное единство выше религиозного; может быть, еще при жизни современного поколения произойдет окончательное объединение арабов-христиан с арабами-мусульманами во имя идеи арабского национального возрождения. Современный арабский писатель Амин Рейхани, с которым недавно ознакомил русских читателей И. Ю. Крачковский, говорит о верованиях и священных книгах христиан и мусульман в таких выражениях, что по ним трудно было бы решить, исповедует ли автор христианство или ислам.

2

НАЧАЛО ХАЛИФАТА И АРАБСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В VII в. в первый и в последний раз на памяти истории из арабского полуострова вышло народное движение, которое привело к образованию мировой империи; можно только предполагать, что в доисторическую эпоху таким же движением из Аравии было вызвано заселение семитами Сирии и Месопотамии. Движение VII в. было подготовлено прежними беспорядочными передвижениями арабов за пределы полуострова, еще не имевшими завоевательного характера; уже при Ксенофонте, в 401 г. до н. э., местность к востоку от Евфрата ниже устья Хабура называлась Аравией; уже при Страбоне, в I в. н. э., население города Копта в Верхнем Египте было наполовину арабским. Сирийские арабы, как вассалы Византии, и арабы бассейна Евфрата, как вассалы Персии, принимали деятельное участие в войнах между обеими империями.

Арабами в VII и VIII вв. было покорено большое число народов, стоявших в культурном отношении несравненно выше самих арабов; тем не менее арабские завоеватели не только не утратили своей национальности, как германские в Европе и монгольские в Азии, но подчинили своему этнографическому влиянию население Сирии, Месопотамии, Египта и Северной Африки. К тому же победа арабского языка не только не была результатом действий арабского правительства, но была достигнута против его воли. Распространение ислама среди покоренного населения разрушало всю финансовую систему халифата; еще менее желательно было для правительства распространение государственного языка среди немусульман; христианам даже запрещалось говорить по-арабски и учить своих детей в мусульманских школах. Тем не менее ислам сделался религией огромного большинства населения, и даже та часть населения, которая не приняла ислама, приняла арабский язык.

Успех арабского языка объясняется прежде всего тем, что арабы с самого начала не опирались только на силу оружия и военной организации, как германцы, монголы и в древности персы. Арабский народ уже достиг к VII в. некоторой духовной культуры, выработал литературный язык и высоко ставил красноречие и поэзию. Были уже выработаны определенные литературные формы, рифмованная проза и не-

сколько стихотворных размеров; установился даже шаблон содержания стихотворений — *касид*, в которых поэты прославляли себя, своих героев и свое племя или осмеивали противников. Рядом с поэзией пустыни была и более утонченная городская поэзия, особенно процветавшая у племени корейшитов.

Жители главных городских центров, корейшиты в Мекке и сакифиты в Таифе, несмотря на их враждебное отношение к Мухаммеду в начале его деятельности, быстро стали во главе мусульманской общины, как только та превратилась в государство. Самому Мухаммеду было приписано изречение, что имам, глава общины, должен быть из корейшитов. В завоеванных областях корейшиты и сакифиты были основателями городов и организаторами управления. Вообще за арабом-воином следовал араб-горожанин, которому и принадлежит главная заслуга в деле укрепления арабской национальности в покоренных странах.

Как все стороны мусульманской культурной жизни, тип мусульманского города вырабатывался постепенно посредством сближения арабских традиций с местными. Вполне однородного типа мусульманского города нет и до настоящего времени. Некоторые европейские путешественники старались объяснить страхом перед «восточным деспотизмом» тип так называемого восточного города, где жилые помещения скрыты внутри дворов и на улицу, кроме базарных лавок, обращены только высокие заборы. В действительности, как доказали раскопки в Помпее, таков же был тип античного города; с другой стороны, те немногие европейцы, которым удалось посетить Мекку, с удивлением увидели в самом замкнутом мусульманском городе дома «европейского типа», с окнами на улицу. В йеменских городах путешественники также обратили внимание на высокие дома с богато разукрашенным фасадом; еще не выяснено, следует ли предполагать в этом случае влияние местных традиций или чужеземное (индийское) влияние.

Арабы даже после перехода к городской жизни долгое время сохраняли родовое и племенное устройство. Связь между людьми одного племени была гораздо более тесной, чем связь между жителями одного города; при занятии чужих или при постройке новых городов каждому племени отводился особый квартал. С этой чертой арабского быта связывают устройство многих городов, например Дамаска, где кроме общих стен города существуют стены с воротами между отдельными кварталами или даже улицами. Арабы перенесли такой тип города в Персию; таково, например, было устройство Мерва XI—XII вв.; из современных городов Хамадан не имеет общих городских стен, но между отдельными кварталами есть ворота, запирающиеся на ночь; такие же ворота устроены при выходе улиц за город.

В Сирии арабы в VII в. не построили ни одного нового города; только в VIII в., при халифе Сулеймане (715—717), была построена

Рамла на пути от Иерусалима к морю; несмотря на признававшееся и мусульманами религиозное значение Иерусалима, жизнь перешла в новый город, остававшийся в течение нескольких веков главным городом Палестины; все же Рамла имела только местное значение и на ход развития арабской культуры не оказала большого влияния. Средоточием политической и культурной жизни Сирии оставался древний Дамаск, уже в IV в. считавшийся одним из лучших городов своего времени и сделавшийся столицей омейядских халифов. Пространство города не соответствовало нашему представлению о столице мировой империи; до второй половины X в. город оставался в пределах древних каменных стен; длина главной, так называемой прямой улицы, упоминаемой в «Деяниях Апостольских» (9, 11), пересекавшей город от восточных ворот до западных, равнялась приблизительно 2 верстам; немногим меньше было расстояние от северных ворот до южных. В середине города находилась площадь с главным храмом, сперва языческим, потом христианским, наконец, мусульманским. Мечеть сперва находилась рядом с церковью св. Иоанна Крестителя; при халифе Валиде I (705—715) христиане были принуждены уступить мусульманам свой храм, и на месте его была построена знаменитая «омейядская» мечеть, с которой по богатству и пышности не могла сравниться ни одна из более поздних построек мусульманского мира. Вблизи мечети находился и дворец Омейядов, бесследно исчезнувший еще в средние века.

Рядом с Дамаском имели только второстепенное значение арабские военные лагери в Сирии, как Джабия к юго-западу от Дамаска и Дабик к северу от Алеппо. В некоторых других областях такие же военные лагери постепенно становились большими городами и далеко оставляли за собой прежние городские центры. Таково было происхождение Каира; первоначально арабами на Ниле был построен город-лагерь, носивший название Фустат (из греко-латинского fossaton «окруженный рвом лагерь»). Город занимал на восточном берегу Нила пространство длиной около 5 верст и шириной около версты; приблизительно в середине находилась площадь с главной мечетью (ныне мечеть Амра, по имени завоевателя Египта) и домом правителя. Такими же городами-лагерями были Кайраван в Тунисе, впоследствии пришедший в разрушение, Куфа на Евфрате и Басра на Шатт ал-Арабе, Шираз в Персии. Долговечными оказались и многие из городов, построенных арабами уже после эпохи завоевания, независимо от чисто военных потребностей, как Фес в Марокко (в конце VIII в.) и Гянджа (ныне Елисаветполь[1]) в пределах России (в IX в.). Из истории известен только один случай, когда арабами был покинут образовавшийся из арабского лагеря город (Барукан, к югу от Аму-Дарьи) ради восстановления разрушенного арабами города домусульманской эпохи (Балха, древних Бактр).

[1] <Современный Кировабад.>

В Иране и Туркестане арабы более всего способствовали развитию городской жизни и изменению типа городов. Домусульманские города в этих странах состояли из цитадели (*диз*) и собственно города (*шахристан*, букв. 'место, где находится власть'); приблизительно такое же значение имел арабский, заимствованный у сирийцев термин *медина* ('место, где творится суд'). Торговая площадь находилась не внутри городских стен, но вне их, рядом с воротами; как доказывают теперь, этому соответствует и первоначальное значение слова *базар*, заимствованного из неиранских и несемитических языков Передней Азии ('дело у ворот'). При арабах жизнь постепенно переходила из старых шахристанов в предместья, где жил торгово-промышленный класс; постепенно и здесь установился тип города, существовавший до тех пор в переднеазиатских областях, с базарами вдоль главных улиц, пересекавших город с востока на запад и с севера на юг, и базарной площадью с главной мечетью в месте их пересечения. Мусульманские торговцы, несомненно, шли по стопам своих предшественников, христиан и евреев. В Мерве жизнь при исламе перешла из шахристана в западное предместье, на канал Маджан, где в домусульманский период жил христианский митрополит. На месте мусульманского Исфахана, одного из самых больших городов Персии, в домусульманскую эпоху была еврейская слобода, находившаяся в нескольких верстах от шахристана; уже в X в. этот город превосходил старый шахристан больше чем вдвое.

В главных городах жили наместники областей и помещались государственные учреждения. В этом отношении арабы, конечно, находились в полной зависимости от покоренных ими культурных народов. Персидское влияние сказалось еще при халифе Омаре (634—644); были введены канцелярия и письменное счетоводство, причем употреблялся термин, по-видимому, персидского происхождения — *диван*. В бывших византийских областях арабами заимствовались такие же термины греческого и латинского происхождения; так, в Египте было заимствовано латинское *квестор*. Письменное делопроизводство оставалось и после арабского завоевания в руках местных чиновников и продолжало вестись на местных языках, персидском и греческом; только в конце VII в. в делопроизводство был введен арабский язык. С этого же времени стали чеканить монету с чисто арабскими и мусульманскими надписями; раньше в бывших византийских владениях чеканили монету византийского типа, с изображением креста, в бывших персидских — монету персидского типа, с изображением жертвенника огню. Арабы застали в Византии золотую, в Персии — серебряную монетную систему; такое же различие между бывшими византийскими и бывшими персидскими областями оставалось и при исламе. Мусульманская монетная система различает золотые динары (от лат. denarius), серебряные дирхемы (греческое слово drachme, проникшее в Персию после Александра) и медные фельсы (греч. obolos). Динары чеканились только в столице империи —

в Дамаске при Омейядах, в Багдаде при Аббасидах; дирхемы чеканились и в главных провинциальных городах; фельсы имели только местное значение. В Восточной Персии и Средней Азии еще в X в. деньгами считались только дирхемы, а динары принимались только как товар. Динары чеканились весом в золотник; дирхем весил несколько меньше и должен был равняться $^1/_{20}$ динара, т. е. предполагалось то отношение между золотой и серебряной монетной единицей, к которому стремились во все времена, от древнеперсидской монархии до современных западноевропейских государств; в действительности попытка установить постоянное отношение между ценностью золота и ценностью серебра потерпела при арабах такую же неудачу, как всегда; серебро то повышалось, то падало в цене сравнительно с золотом.

Влияние традиций каждого народа на управление не ограничивалось пределами территории, где жил данный народ; в государственной и хозяйственной жизни халифата мы видим причудливое сочетание терминов, заимствованных из различных языков, причем термины византийского происхождения переносились в бывшие владения персов, и наоборот. Почта, служившая, как в древности, только для перевозки правительственных гонцов и донесений правителям, называлась *берид*, от латинского veredus, хотя в свое время греки заимствовали почту у персов и употребляли персидское слово (ángaros). Персидский военный термин *джунд*, принятый арабами еще до Мухаммеда, прочнее всего привился в Сирии, где военные лагери оставались лагерями и не обращались в города; только территория этой бывшей византийской провинции делилась и при халифах на несколько джундов. Для обозначения провинциальных наместников рядом с термином *эмиры джундов* употреблялся термин *эмиры масров*, т. е. городов (йеменское слово); *маср* противополагался везде *рустаку* (персидское слово) как сельской местности. Чисто арабскими словами обозначалась личная стража государя или наместника (*харас*) и военная полиция (*шурта*), во главе которой стоял особый начальник, правая рука наместника; но и эти внешние атрибуты власти, по-видимому, были заимствованы у персов. Персидское государственное управление всегда казалось арабам образцовым, хотя халифы не сразу обратились в деспотов персидского типа. При Омейядах халиф еще оставался не столько персидским шахом, сколько арабским *шейхом* (старшиной) или *сейидом* (начальником племени); даже халиф Валид I, как в свое время пророк, еще должен был требовать, чтобы подданные не называли его просто по имени.

В области материальной культуры, в противоположность государственному управлению, халифат больше получил от Византии, чем от Персии. Египетская ткацкая промышленность, вновь перенесенная при халифах в прибрежные города Сирии, оказала влияние на Персию и даже на Туркестан; ткани с египетскими названиями выделывались в Ширазе и в туркестанских городах. Впоследствии мусульмане отводили

первое место в деле материальной культуры китайцам, второе — грекам; персидский автор XIII в. Ауфи, как в XV в., также со слов мусульман, испанский рыцарь Клавихо, утверждает, что китайцы в деле промышленности признавали зрячими только себя, а всех остальных людей называли слепыми, кроме греков (у Клавихо — франков), за которыми признавали один глаз.

За греками безусловно признавалось первенство в науке. Переводы с греческого на арабский язык начали появляться очень рано, под влиянием христиан; одним из любителей греческой науки был уже омейядский царевич Халид, сын халифа Йезида I, умерший в 704 г., не достигнув 40 лет (в 683 г., в год смерти его отца, он был еще мальчиком); ему приписывается перевод некоторых сочинений по астрономии, медицине и химии; утверждали даже, что Халиду удалось найти «философский камень» — средство для искусственного приготовления золота. Халид владел городом Химсом (греч. Эмеса) в Северной Сирии, где в древности был знаменитый храм Солнца, потом — один из больших христианских соборов, часть которого была занята мусульманами; по некоторым известиям, еще в X в. часть здания оставалась церковью, в другой части происходило мусульманское богослужение. Возможно, что кроме христиан здесь еще были в то время язычники; из всех городов Сирии Химс оказал лучший прием арабским завоевателям, что, впрочем, может быть объяснено и враждебным отношением христианских жителей города к религиозным реформам императора Ираклия.

Несмотря на сближение мусульман с греческой культурой в Александрии и сирийских городах, главная культурная работа, даже в области науки, происходила на берегах Евфрата и Тигра, в Куфе и Басре; оба города были построены в царствование Омара по обычной схеме: кварталы для отдельных племен, посередине площадь с соборной мечетью и дворцом правителя. Басра впоследствии была перенесена на другое место, и старый город исчез бесследно; Куфа давно утратила всякое значение, но соборная мечеть сохранилась до сих пор, хотя еще не подвергалась подробному изучению[2]. Стены мечети были выстроены персидскими мастерами из очень прочного материала и представляют особый интерес потому, что, насколько известно, никогда не подвергались переделкам.

Не исследованы также развалины Васита[3], города, построенного на одном из рукавов Тигра при Омейядах. Васит после Омейядов не имел политического значения, но еще много веков оставался торгово-промышленным и культурным центром.

---

[2] <Указания на работы о памятниках Куфы, в том числе о соборной мечети, см.: Awad, *Arabic publications*, p. 52; Creswell, *Bibliography of Mesopotamia*, p. 61.>

[3] <Литературу об обследовании развалин Васита и о проводившихся там раскопках см. Awad, *Arabic publications*, pp. 68—69.>

Куфа и Басра сделались средоточием оживленной научной деятельности, какой не было в VIII в., по всей вероятности, ни в каком другом городе. Принявшими ислам иноверцами, их учениками и потомками создавалось мусульманское богословие и законоведение; кроме того, в обоих городах были школы грамматиков и филологов, соперничавшие между собою, причем и эти создатели науки об арабском языке не всегда были из природных арабов. Одним из представителей басрийской школы, Халилем ибн Ахмедом, был составлен обширный словарь арабского языка, на который всегда ссылается автор составленного в конце X в. в Хорасане словаря научных и технических терминов (сам Халиль также написал свой труд в Хорасане). Из этого словаря ясно видно влияние на арабскую науку греческой, между прочим и в классификации наук. Философия разделялась на два основных отдела, теоретическую и практическую; логику некоторые причисляли к теоретической философии, другие создавали для нее особый, третий отдел, третьи называли ее только «орудием философии». Главных отделов теоретической философии три: наука о природе, наука о боге и занимающие среднее место между ними математические науки (греческий термин в этом случае заменен арабским, имеющим то же значение); последних четыре: арифметика, геометрия, астрономия и музыка, т. е. те из «семи свободных искусств» (artes liberales), которые в средневековой Европе составляли так называемый quadrivium. Впоследствии математические науки вместе с логикой иногда считались пропедевтическими, т. е. подготовительными для изучения естествознания и богословия или метафизики. Наука о боге (теология; приводится, как и во многих других случаях, греческий термин) не имела подразделений (впоследствии пытались разделить богословие или метафизику на несколько дисциплин); наука о природе разделялась на несколько отделов, к числу которых принадлежали медицина и химия. Практическая философия разделялась на этику, экономику и политику. Упоминаются и науки, составлявшие в Европе «trivium»: грамматика, риторика и диалектика, но не соединяются в одну группу; грамматике посвящена особая глава после законоведения и мусульманского богословия и перед чиновничьим делопроизводством, поэзией и историей; риторика и диалектика упоминаются в главе о логике как отделы последней.

3

БАГДАД И ДАЛЬНЕЙШАЯ КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ АРАБОВ

В Куфе и Басре получили начало мусульманское богословие, арабская грамматика и филология; на дальнейшее развитие этих наук и на другие успехи научной мысли имел влияние двор аббасидских халифов. Халифом Мансуром в 60-х годах VIII в. была построена новая столица на западном берегу Тигра, где раньше были селение с персидским названием Багдад, которое перешло и на столицу халифата, и монастырь несторианского патриарха. Официальное название, данное городу его основателем, Мединат ас-селям ('Город мира', или 'Город благоденствия', вероятно, в смысле «рай») не было принято населением, хотя на монетах халифов употреблялось только это название (Багдадом город стал называться на монетах только со времени монгольского завоевания 1258 г.). Город Мансура, давно исчезнувший бесследно, был построен по совершенно оригинальному плану; в отличие от всех известных в то время городов, он имел форму круга; в стене было четверо больших ворот, по четырем странам света, с входными арками и обширными помещениями для военных отрядов; все четверо ворот выходили на центральную площадь, где находились только дворец халифа, соборная мечеть и диваны, т. е. присутственные места, которых тогда было уже семь: 1) диван государственной печати (т. е. канцелярия, куда вносились бумаги на высочайшее утверждение); 2) диван дипломатических документов; 3) диван гвардии; 4) диван войска вообще; 5) диван государственного дохода; 6) диван расходов; 7) диван необходимых припасов. Кроме диванов среди присутственных мест, помещавшихся на центральной площади, названы еще казна, арсенал, оружие и «общая кухня», очевидно, предназначенная для гвардии халифа и штата чиновников. Вся площадь была окружена особой степой; пройти на площадь можно было только через городские ворота; непосредственного доступа к ней из городских кварталов не было. Базары находились в одном из предместий. Столица Мансура по размерам значительно превосходила Дамаск, но все же значительно уступала современным столицам больших государств; радиус круга, положенного в основу плана города, был несколько менее 2 верст.

Рассказ об основании Багдада наглядно показывает, насколько успели измениться со времени пророка и первых халифов государственный строй мусульманского мира и жизнь его правителей. Дальнейшее развитие этого строя произошло при последующих халифах. К первой половине IX в. относится развитие бюрократического управления, с увеличением числа диванов и усилением власти главы чиновников, везира. Тогда же халифы окружили себя иноплеменной гвардией, частью из представителей иранской военной аристократии, частью из купленных рабов, среди которых преобладали турки из Средней Азии. Кроме везира и начальников гвардии главным должностным лицом был «казий казиев», т. е. глава судебного ведомства. Еще при Мансуре даже главные должностные лица довольствовались теми же незначительными окладами (300 дирхемов, т. е. около 75 р. в месяц), как при Омейядах; со времени халифа Мамуна (813—833) были введены другие оклады, очень значительные не только по средневековым, но и по современным понятиям. Главный казий Египта получал еще при Мамуне 4000 дирхемов (800 р.) в месяц, по другому известию — еще больше — до 7 динаров (35 р.) в день. В Багдаде в X в. жалованье везира было доведено до 7000 динаров (35 000 р.) в месяц, главный казий получал в месяц 500 динаров (2500 р.). Такие высокие оклады отчасти объясняются тем, что главе ведомства приходилось содержать на свои средства подчиненных ему чиновников; но и месячное жалованье одного везира, не считая вознаграждения его чиновникам, доходило до 1000 динаров (5000 р.). Вообще содержание двора и чиновников в X в., когда власти халифа было подчинено сравнительно небольшое число областей, обходилось несравненно дороже, чем в цветущие времена халифата, при Мансуре и Харуне ар-Рашиде.

Все это показывает, что и на Востоке государи не имели на жизнь своей страны такого влияния, как иногда полагают. Для неориенталистов с представлением о Багдаде связано представление о Харуне ар-Рашиде и его дворе; в действительности Багдад времени Харуна ар-Рашида был небольшим городом по сравнению с Багдадом ничтожных халифов конца IX и X вв. Столь же ошибочно представление, будто только распоряжения халифов, особенно Мансура и Мамуна, о приобретении и переводе рукописей положили начало усвоению мусульманами греческой науки. В действительности существует несомненная, хотя до сих пор еще не вполне выясненная, связь между наукой мусульманского периода и успехами греческой науки в домусульманском Иране. Уже при дворе Мансура и Мамуна мы видим ряд ученых персидского происхождения (кроме того, было несколько евреев); переводы научных сочинений делались не только при посредстве сирийцев, но и с так называемого пехлевийского языка, т. е. персидского языка сасанидской эпохи. Астрономические таблицы обозначались персидским словом *зидж*, что собственно значит 'уток' (таблица сравнивалась с намотанной на уток

тканью). Знакомясь из вторых рук с трудами греческих ученых, арабы не знали ни греческих поэтов, ни греческих историков и потому не имели ясного представления и об истории греческой науки. История Греции начиналась для них с Филиппа македонского. О жизни философов и ученых имелись крайне смутные сведения; даже специалисты полагали, что Сократ был казнен по повелению греческого царя. Некоторых греческих ученых ошибочно считали персами, так как их труды были известны только по пехлевийским переводам.

Кроме греческой науки на Персию как при Сасанидах, так и при исламе оказывала влияние индийская, возникшая частью под греческим влиянием, частью, как полагают, самостоятельно. Греческое влияние особенно проявилось в астрономии, самостоятельное творчество индийской науки — в арифметике и алгебре. Индийцами были изобретены цифры, известные в Европе под названием «арабских» и принесенные из Индии на запад двумя путями, через Персию и Египет. Алгебра, почти совершенно неизвестная грекам (исключение представляют только труды александрийского математика Диофанта в IV в. н. э.), достигла в Индии значительных успехов; европейцы ознакомились с этой наукой через посредство арабов и приняли ее арабское название (*ал-джебр*). Из других наук индийская медицина оказала некоторое влияние на самих греков, как показывают индийские термины в сочинениях Диоскорида, александрийского врача I в. до н. э.; с другой стороны, индийцы ссылались на авторитет «бактрийского врача». Более всего, как полагают, находилась под греческим влиянием хирургия, успехи которой в Индии скоро прекратились.

Научная работа сосредоточивалась в IX и X вв. преимущественно, хотя далеко не исключительно, в бассейне Тигра и Евфрата, частью в старом культурном центре, каким оставалась Басра (Куфа при Аббасидах постепенно утратила прежнее значение), частью в Харране, куда была перенесена греческая наука из Антиохии, частью в столице халифов, Багдаде. С Басрой были связаны разносторонне образованный писатель и популяризатор Джахиз, умерший в 869 г., и первый самостоятельный мыслитель-философ среди арабов, Кинди (в Европе Alkindus), умерший в 873 г. В X в. в Басре возникло общество вольнодумцев и философов-дилетантов, нечто вроде масонской ложи, под названием «братья чистоты»; сборник их сочинений, состоящий из 51 трактата по различным наукам, пользовался большой популярностью; в конце X в. один из испанских математиков привез его на свою родину; в конце XIV в. сборник для одного из вельмож государства Тимура был переведен на персидский язык. Багдад привлекал к себе литераторов и ученых из самых разнообразных областей мусульманского мира, но преимущественно из Персии и Средней Азии. В Багдаде с Кинди враждовал астроном Абу Ма'шар, уроженец Балха, из которого происходил также один из наиболее известных учеников Кинди, Абу Зейд. Еще раньше в Багдаде жил мате-

матик Мухаммед ибн Муса ал-Хорезми, умерший после 847 г. (в Европе Algoritmi), происходивший из Хорезма (нынешнего Хивинского ханства), автор трудов по алгебре и арифметике, считавшихся в Европе авторитетными до эпохи Возрождения (искажение имени этого ученого представляет и слово «логарифм»). Из еще более отдаленной Ферганы, в то время пограничной области мусульманского мира на востоке, происходил астроном Ахмед ал-Фергани (в Европе Alfraganus), умерший в 861 г. Из Туркестана происходил знаменитый философ Абу Наср ал-Фараби (в Европе Alfarabius), по национальности турок, учившийся в Багдаде и умерший в Дамаске в 950 г. Среди ученых харранского происхождения выдается математик и астроном ал-Баттани (в Европе Albategnius), работавший в Ракке на Евфрате (ум. в 929 г.), с именем которого связаны первые сведения о тригонометрических функциях, проникшие в Европу. В Греции и в Индии тригонометрией занимались только в связи с астрономией; как самостоятельная наука тригонометрия даже на Востоке стала разрабатываться только в XIII в.

На арабской философии, как и на точных науках, отразилось незнакомство арабов с греческой филологией и историей. Арабские ученые не имели возможности отличить подложные произведения, приписывавшиеся древним философам, от подлинных; иногда смешивались философы, носившие одинаковые или сходные имена, но жившие в разное время, как Платон и Плотин. Не вполне отчетливо сознавалось различие между учением Платона (с его дальнейшим развитием в неоплатонизме) и Аристотеля; так, Аристотелю была приписана «теология», в которой в действительности было воспроизведено учение Плотина (III в. н. э.). От арабов (переводы делались евреями) это фантастическое представление об Аристотеле перешло к средневековым европейцам. «Теология или мистическая философия» мало походила на действительную философию Аристотеля, с которой европейцы ознакомились впоследствии по греческим подлинникам. Арабские философы, как впоследствии католические схоластики, старались примирить греческую философию с догмами религии; оттого историки философии иногда распространяют термин «схоластика» и на арабскую философию.

Тесное общение между различными областями мусульманского мира способствовало быстрой передаче культурных ценностей. Составленная в начале X в. в Багдаде обширная историческая компиляция Табари, главный источник наших сведений по истории первых веков ислама, в том же X в. проникла на крайний запад и на крайний восток мусульманского мира; приблизительно в одно и то же время были составлены извлечения из этого труда в Кордове для испанского халифа Хакама II (961—976), с дополнениями по истории Африки и Испании, и в Бухаре для эмира Мансура I (правившего в те же годы) из династии Саманидов (на персидском языке). О столь же тесном культурном общении свидетельствует арабская географическая литература, едва ли не самый цен-

ный памятник мусульманской культуры IX—X вв. Известия о первых картах халифата как о первых астрономических вычислениях указывают на Багдад и двор Мамуна. В X в. труд, составленный уроженцем Балха, учеником Кинди, Абу Зейдом, был переработан уроженцем Фарса Истахри и вторично багдадским купцом, жившим в Северной Африке, Ибн Хаукалем. В арабских географических трудах X в. мы находим подробное описание всех областей тогдашнего мусульманского мира, от Испании до Туркестана и низовьев Инда. Описываются главные города, перечисляются предметы добывающей и обрабатывающей промышленности, даются ясные и точные сведения о распространении культурных растений, из которых некоторые, как хлопчатник, были принесены арабами в Европу (хлопок был принесен арабами в Сицилию и Испанию и обозначается в западноевропейских языках арабским словом), о распределении культурных земель и пустынь. Только благодаря арабским географам современные ученые располагают материалом для суждения о том, как мало изменились климатические и физико-географические условия Передней и Средней Азии за последнее тысячелетие. К сожалению, культурные предшественники арабов, не исключая и греков, не дали нам таких же подробных сведений для более ранних периодов.

Помимо описания отдельных стран мы находим в арабской науке и некоторые попытки географических обобщений. Арабские географы, подобно представителям других наук, находились в зависимости от греков. Мир, известный арабам, был гораздо обширнее мира, известного грекам; греки до конца имели крайне смутные сведения о странах к востоку от Каспийского моря и почти ничего не знали о восточном береге Азии севернее Индокитая; арабские географы подробно описывают пути к верховьям Иртыша и Енисея и береговую полосу до Кореи. Тем не менее арабские ученые продолжали повторять мнения греков, как впоследствии в Европе еще 200 с лишком лет после открытия морского пути в Индию и Китай продолжали чертить карту Азии по Птолемею. Для арабских ученых, как для греческих, населена была только четвертая часть земного шара; по-прежнему существовало мнение о невозможности для людей жить в слишком жарких странах, хотя арабскими мореплавателями посещались местности Африки, расположенные к югу от экватора, как Занзибар и остров Мадагаскар. Населенная часть земли делилась, как у позднейших греческих географов, на семь климатов, или поясов, с юга на север, причем в состав среднего, четвертого климата входили главные культурные центры мусульманского мира, как Багдад, Исфахан и другие. Вполне естественно, что для представителей мусульманской культуры, как для их предшественников и впоследствии для европейцев, современная им культура была последним и окончательным результатом культурной работы человечества, предопределенным самой природой. По мнению арабских ученых, средний, четвертый климат, одинаково далекий от слишком жарких и слишком холод-

ных стран, соединял в себе лучшие условия для деятельности человека и по законам природы должен был сделаться самой культурной частью мира.

Успехи науки не могли не отразиться на образовательном уровне общества. Арабами уже сознавалось различие между ученым (*алим*), специалистом по какой-нибудь одной науке, и образованным человеком (*адиб*), знакомым с последним словом каждой науки. Появились талантливые популяризаторы; в литературе рядом с прежними мастерами формы появились поэты-мыслители, хотя, по понятиям мусульман, «красноречие» осталось и впоследствии главным свойством арабской литературы, в противоположность персидской, за которой признавалось преимущество по «идеям». Вообще арабская поэзия не приобрела такой популярности и не оказала на поэзию других народов того влияния, как впоследствии персидская. Культурное первенство мусульман сказывалось и в государственной жизни как при ведении войн, так и в мирное время. Уже в начале IX в. упоминается арабский инструктор в Византии; не получив обещанной награды, он ушел к болгарам, тогда еще язычникам, и благодаря ему болгары одержали свою первую победу над греками (811 г.). В том же IX в. паломники из Западной Европы признавали, что их жизнь и имущество были более обеспечены в мусульманских странах, чем на их родине. Тем не менее повышение образовательного уровня сравнительно мало отразилось на смягчении нравов, изменении социальных условий и государственного управления. Философы были знакомы с политическими теориями Платона и Аристотеля; некоторые из них, как Фараби, писали политические трактаты; но предметом этих трактатов был совершенно отвлеченный идеал «благоустроенного города», не имевший никакого отношения к действительной жизни. Достаточно привести мнение Фараби об устройстве правления: если все качества, необходимые для правителя, соединяются в одном лице, то этому лицу и должна быть вручена власть; если такого человека нет, то необходимо образовать комиссию из нескольких лиц, чтобы если не каждый в отдельности, то все вместе обладали нужными качествами.

На площадях культурных городов по-прежнему происходили жестокие казни, с которыми, как известно, мирилось также общественное мнение Западной Европы до начала XIX в. Население больших городов не пользовалось доверием правителей: уже Харун ар-Рашид, вопреки рассказам «1001 ночи», редко бывал в Багдаде; его сын Му'тасим (833—842) и последующие халифы построили для себя и своей гвардии новую столицу в Самарре на Тигре, в трех днях пути выше Багдада; как и на месте города Мансура, на месте Самарры прежде был христианский монастырь, у которого и была куплена земля для постройки нового города халифов. Самарра представляет редкий пример возникновения в короткое время огромного города: ширина его не была значительна, но в длину, с севера на юг, город Му'тасима тянулся по берегу Тигра на расстоя-

ние более 15 верст. Му'тасимом и его преемником Васиком (842—847), которому в арабской литературе приписывается превращение устроенного Му'тасимом «военного лагеря» в «большой город», был возведен ряд построек; из них сохранились развалины дворца Му'тасима и соборной мечети Мутеваккиля (847—861). Между прочим, в Самарре возник первый мавзолей халифов; до тех пор халифа, как некогда пророка, хоронили без всякой пышности, обыкновенно там, где его застигала смерть; теперь месту погребения халифа придавали значение, и тело халифа Му'тамида (870—892), в конце своего царствования вновь перенесшего столицу в Багдад, было перенесено в Самарру. Самарре после IX в. уже не было суждено вновь сделаться значительным городом; оттого развалины города Му'тасима и его преемников сохранились до сих пор, тогда как город Мансура исчез бесследно. Багдад, куда в конце IX в. вновь переселились халифы, сделался к этому времени огромным городом, занимавшим пространство в 4375 десятин на восточном и $2916^2/_3$ десятины на западном берегу Тигра. Треть восточной части была занята дворцом халифов с его службами и казармами гвардейцев, который теперь сделался *харимом*, т. е. запретным местом, хотя близ дворца находилась соборная мечеть, доступная и для населения, но уже не единственная в городе. В Багдаде XII в. соборных мечетей было 11, из них восемь на западной и три на восточной стороне. Двор халифов в Самарре и Багдаде после распадения халифата послужил образцом для целого ряда династий от Кордовы до Бухары.

Несмотря на успехи городской жизни, основой финансовой системы халифата всегда оставалась земельная подать; как мусульманское право, так и общественное мнение всегда относились крайне враждебно ко всяким налогам на промышленность и торговлю. Тем не менее такие налоги везде взимались; как показывает слово *тариф* (по-арабски 'обозначение, определение'), мусульманский мир и в этом отношении оказал влияние на Европу. Об установлении одинаковых порядков, согласно требованиям религии, на всем пространстве мусульманского мира правительство не заботилось; Египет и при исламе, как в древности, отличался от других областей тем, что в нем вся земля признавалась собственностью государства. Крепостного права, в смысле прикрепления крестьян к земле и ее владельцам, не было, по-видимому, ни в одной из мусульманских стран; никто не мешал земледельцам покидать возделывавшиеся ими участки, но никто не мешал и землевладельцам отнимать землю у одних крестьян и передавать ее другим, предлагавшим более высокую плату. Во многих мусульманских странах получила развитие своего рода ленная система, но предметом пожалования всегда была земля или доходы с нее, а не люди, как в Европе в средние века или в России до XIX в.[1]

[1] <О новых точках зрения по затронутым вопросам см.: Певзнер, *Икта'*; Петрушевский, *Земледелие*, с дальнейшими ссылками на источники и литературу.>

В Персии и Туркестане, как мы увидим в следующей главе, ислам принес с собой развитие городской жизни, разложение сословного строя и крупной земельной собственности; то же самое происходило в Армении; в областях, сделавшихся по языку арабскими, от Месопотамии до Испании, культурная работа не была связана с резким изменением социальных условий, не увеличились заметно ни число, ни размер городов, положение земледельцев по отношению к государству оставалось прежнее, зависимость крестьян от помещиков и здесь при исламе уменьшилась, но частное землевладение здесь и в домусульманский период не имело такого значения, как в Персии. Может быть, именно потому прогресс культуры в арабском мире приостановился раньше, чем в персидском, и самостоятельный вклад арабского народа в мировую культуру был менее значителен, хотя арабские области в гораздо меньшей степени, чем персидские, подвергались опустошительным нашествиям варваров. В 40-х годах X в. багдадские халифы на долгое время лишились светской власти; для Багдада и Персии под властью сначала персидских, потом турецких династий начался период смут. Упадок Багдада как города, по-видимому, начался не раньше XI в., но в XIII в. размеры города уже уменьшились; об одном из прежних предместий говорится, что оно в то время уже находилось в двух милях (4—5 верст) от города. С другой стороны, к этому же времени относится процветание омейядского халифата в Испании и фатимидского в Египте. Каир уже во второй половине X в. начал затмевать Багдад. Название «Каир», собственно, относится к новому городу, построенному Фатимидами в некотором расстоянии к северу от старого Фустата и не только не превосходившему его, но даже уступавшему ему по размерам; даже после расширения в XI в. фатимидский Каир заключал в себе всего около $1^1/_2$ кв. верст. Между обоими городами еще долго оставалось пустынное пространство; тем не менее Фустат и Каир вместе рассматривались как один город. Путешественники XI в. в ярких красках описывают блеск фатимидского двора, процветание их столицы и всего государства, покровительство государей и министров наукам и искусствам, богатство библиотек; тем не менее Каир XI в. не оказал почти никакого влияния на успехи мусульманской культуры. Фатимидские халифы, называвшие себя потомками Фатимы, дочери пророка, были представителями шиитства и, как соперники багдадских суннитских халифов, вели широкую пропаганду далеко за пределами своего государства; их миссионеры широко распространяли учение исмаилитов — ветви шиитов, признававшей семь законных имамов, преемников пророка, из которых последним был Исма'ил, живший при первых Аббасидах, но даже шиитская и исмаилитская догматика была создана не при дворе Фатимидов, а в Персии. В самом Египте шиитская пропаганда не достигла никаких прочных результатов, и тотчас после падения династии Египет без борьбы снова сделался суннитским, тогда как в Сирии, также принадлежавшей

Фатимидам, но подвергавшейся шиитской пропаганде также из Персии, восстановление суннитства встретило сопротивление не только со стороны властей, но и со стороны народных масс. В богословских науках (догматике и законоведении) Египет, Северная Африка и Испания не создали ничего своего и только медленно воспринимали системы, выработанные в Передней Азии и долгое время казавшиеся недопустимым новшеством; в Северной Африке отсталому маликитскому толку даже удалось одержать победу, в чем некоторые ученые видят одну из причин культурного упадка этой части мусульманского мира. В Каире при Фатимидах воздвигались обсерватории и составлялись астрономические таблицы; но все, что в эту эпоху было сделано для усовершенствования астрономических наблюдений и вычислений, было сделано в Персии. В XIII в. Египет и Сирия, благодаря победам египетских султанов, избежали монгольского завоевания; тем не менее, как мы увидим в следующей главе, разоренная монголами Персия оставалась средоточием культурного прогресса, даже продолжала оказывать влияние на Египет; именно в эту эпоху в государственной жизни Египта арабские названия должностей все более вытесняются персидскими. Для Египта период XIII—XV вв. был периодом усиленной строительной деятельности; но, по мнению специалистов по истории искусства, персидская архитектура оказала больше влияния на архитектуру Египта, чем наоборот. Египет при исламе, как раньше, превосходил все другие страны Востока количественным развитием письменности; благодаря составленным в Египте обширным историческим и историко-географическим компиляциям, также благодаря сухому климату этой страны, сохранившему нам целый ряд официальных документов первых веков ислама, специалисты располагают бо́льшим материалом для изучения истории Египта, чем для изучения истории других частей мусульманского мира; но по степени влияния на другие страны Каир всегда уступал Багдаду и потом Персии, как некогда древний Египет Вавилону. Такое же направление, компилятивное в науке и подражательное в литературе, преобладало в Сирии, где в X в. поэзия процветала при дворе князей из династии Хамданидов, но после X в. был только один оригинальный поэт-мыслитель, пессимист Абу-л-Ала Ма'арри (в XI в.). В Северной Африке и в особенности в Испании арабская поэзия и некоторые отрасли науки, в особенности история, еще пережили эпоху процветания во второй половине средних веков начиная с XII в., но и эти писатели и ученые создали мало оригинального и оказали мало влияния на культурную жизнь своих соплеменников. Философ XII в. Ибн Рушд (в Европе—Аверроэс) продолжал в Испании труды философов багдадского периода, отличаясь от них тем, что старался восстановить учение Аристотеля в чистом виде, хотя и ему не удалось очистить это учение от примесей неоплатонизма. Учение Ибн Рушда нашло больше последователей в католической Европе, чем среди мусульман; на почве этого учения возникла ересь,

с которой вел упорную борьбу Фома Аквинский. В Сицилии главные успехи мусульманской культуры относятся ко временам христианского владычества; в 1154 г. для норманнского короля Сицилии Рожера II целой комиссией под председательством арабского ученого Идриси был сделан серебряный глобус и составлен обширный географический труд, в котором, однако, все данные об азиатских областях были заимствованы у географов X в.

Во многих арабских областях, особенно в Египте, правительство оказывало материальную поддержку науке и ученым, но труд ученых ценился гораздо дешевле, чем труд чиновников, и суммы, назначавшиеся на ученые цели, составляли совершенно ничтожную долю государственных расходов. В арабском мире, как прежде в Римской империи, высоко ценили только красноречие; испанец начала XII в. Ибн Аттаб говорит [2], что за 60 дирхемов (15 р.) в месяц легко найти для детей преподавателя, хорошо знающего грамматику, метрику, арифметику, Коран и литературу; но, если он обладает красноречием, он не довольствуется и 1000 дирхемов. Годовой бюджет «дома науки», основанного в Каире халифом Хакимом (996—1021), составлял только 257 динаров (1285 р.), из которых 90 шло на бумагу для переписки рукописей, 63 — на жалованье библиотекарю и служащему персоналу.

В конце XIV в. жил в Северной Африке государственный деятель и историк Ибн Халдун, впоследствии переселившийся в Египет. Знаменитое введение ко всемирной истории Ибн Халдуна представляет первую и единственную в арабской литературе попытку перейти от повествовательной истории к прагматической и установить законы исторического процесса. Ибн Халдун считал историю, как он ее понимал, «новой наукой»; от прагматической истории греков его теории совершенно независимы. Арабский историк располагал гораздо более обширным историческим опытом, чем в свое время греки; вместо изменения политических форм, составлявшего основу греческих теорий, в основу теорий Ибн Халдуна положено изменение условий хозяйственной жизни, переход от кочевого быта к оседлому и от сельской жизни к городской. Какие учителя или книги оказали влияние на теории Ибн Халдуна, еще не выяснено. Применить свои теории к фактическому материалу истории Ибн Халдун, подобно многим теоретикам древности и нового мира, оказался не в состоянии; как у Диодора, блестящее введение является и у Ибн Халдуна «прекрасным фасадом посредственного здания». Кроме введения, его труд представляет компиляцию обычного типа, причем автор, подобно всем средневековым компиляторам, часто выписывает слова своих предшественников буквально. Теории Ибн Халдуна не ока-

[2] <Поправка В. В. Бартольда, *Ученые мусульманского «ренессанса»*, стр. 4, прим. 3; см. ниже, стр. 619, прим. 11: «Слова принадлежат не „испанцу начала XII в. Ибн Аттабу", а одному из потомков Аттаба ибн Асида, наместника Мекки при Мухаммеде, и приводятся у Джахиза (IX в.)».>

зали влияния на других арабских историков. Замечательно, что для Ибн Халдуна, природного араба, существовали только культурные заслуги мусульман в целом (мусульманскую культуру он справедливо ставит выше всех прежних, хотя отмечает ее упадок и предсказывает ее гибель), но не заслуги арабов, в которых он видел только кочевников, разрушителей культуры. По мнению Ибн Халдуна, арабы не достигли никаких успехов ни в искусствах, за исключением поэзии, ни в государственной жизни; даже при выборе места для постройки городов они будто бы руководились только потребностями кочевой жизни, вследствие чего основанные арабами города быстро приходили в упадок.

В жизни своей родины, не подвергавшейся при исламе нашествию других варваров, кроме бедуинов, Ибн Халдун видит признаки безнадежного упадка; в азиатских областях, разоренных турками и монголами, которых в Европе часто считали главными виновниками упадка мусульманской культуры, Ибн Халдун видит только разорение отдельных городов и переход культурной жизни из одних центров в другие, без общего падения культуры.

Некоторое время спустя, в XV в., пал последний оплот арабской культуры в Испании, Гранада, где в небольшом арабском княжестве до конца процветала поэзия и был создан такой великолепный памятник строительного искусства, как Альгамбра (собств. *ал-Кал'ат ал-хамра* 'Красная крепость'). Как дворцовая постройка из легкого материала, Альгамбра стоит совершенно одиноко среди дошедших до нас мусульманских построек; отдельные мотивы, как доказывают специалисты, связывают это здание более тесно с общемусульманскими, особенно с месопотамскими, традициями, чем с традициями испано-африканскими.

Падение Гранады также было в глазах современников ударом для всего мусульманского мира; едва ли кто-нибудь рассматривал это событие с точки зрения арабского патриотизма. Последним событием средневековой мусульманской истории, где наряду с религиозными интересами отразились арабские национальные стремления, было, насколько известно, восстановление светской власти багдадских халифов (в XII в.); население Багдада видело в этом событии не только восстановление власти главы ислама, но и освобождение арабов от господства инородцев. Халифы, однако, не делали попыток более широко развернуть знамя арабской национальности и объединить под ним население всех областей, где господствовал арабский язык; не во имя арабской национальности, а только во имя ислама они требовали признания своих верховных прав от султанов. Идея арабской мировой монархии утратила силу задолго до разорения столицы халифов язычниками-монголами в 1258 г.; падение Багдада поэтому нигде не могло вызвать того ликования, как некогда падение Ниневии, Вавилона и Рима.

4

ПЕРСИДСКАЯ КУЛЬТУРА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ДРУГИЕ СТРАНЫ

Деятели персидского происхождения, как мы видим, были главными представителями мусульманской государственности и культуры еще в то время, когда единственным литературным языком мусульманского мира оставался арабский. Менее ясно, насколько их работа была прямым продолжением культурной жизни домусульманской, сасанидской Персии. За исключением древней Вавилонии, где находилась столица Сасанидов, но население по языку большею частью не было иранским, области бывшего сасанидского государства оказали на ход развития мусульманской религии, государственности и науки меньше влияния, чем никогда не принадлежавший Сасанидам Балх, где арабские завоеватели застали господство буддизма. Из Балха происходили министры багдадских халифов, Бармакиды; с Балхом же связан ряд имен, получивших известность в истории «арабской» науки. Значение Балха наряду с Вавилонией в истории персидской культуры было так велико, что возникло представление, по всей вероятности, ошибочное, будто именно наречие Балха, несмотря на географическую отдаленность, было более всего сходно с наречием сасанидской столицы.

Арабское нашествие не только уничтожило сасанидское государство, но также нанесло смертельный удар религии и сословному строю домусульманской Персии. Религия Заратустры имеет и до сих пор небольшое число последователей, так называемых гебров, или парсов, но в ней, под влиянием ислама, идея единобожия одержала полную победу над прежними языческими верованиями; давно прекратились также одобрявшиеся прежде религией браки отца с дочерью, сына с матерью, брата с сестрой. Вопреки фактам, персы, в том числе и гебры, уже в средние века, как теперь, упорно старались доказать, что в Персии и до ислама никогда не было ни языческих верований, ни кровосмесительных браков. В таком же патриотическом освещении, часто в явном противоречии с фактами, изображались другие стороны жизни домусульманской Персии: блеск сасанидского двора, мощь державы, мудрость государей и министров, культурное состояние страны. С преданиями о государстве Сасанидов так или иначе старались связать деятелей мусульманской эпохи,

в том числе и выходцев из Балха, для чего сочинялись фантастические генеалогии.

Европейские ученые прежде считали возрождение персидской национальности прямым последствием образования в Персии наследственных династий, фактически независимых от Багдада; династии персидского и даже турецкого происхождения будто бы содействовали развитию персидского национализма, чтобы еще больше отвлечь население от Багдада и халифов. Такими соображениями, как полагали прежде, руководился и султан Махмуд (997—1030) из династии Газневидов, по происхождению турок, при дворе которого в городе Газне (в нынешнем Афганистане) нашли убежище лучшие представители персидской поэзии того времени, в том числе Фирдауси, автор знаменитого персидского эпоса *Шāх-нāме*.

В действительности обстоятельства, при которых происходило разложение старого строя и возрождение страны к новой жизни, были гораздо сложнее. В первые века ислама персидские аристократы, *дихканы*, как впоследствии потомки европейских феодалов, мирились с утратой прежнего политического значения ради выгод государственной службы и сохранения экономических и социальных привилегий крупных земельных собственников. Сасанидская Персия была для самих арабов идеалом благоустроенного государства; введение учреждений персидского типа, казалось, только укрепляло ислам и его державу; поэтому персидские советники халифов и их наместников могли называть себя правоверными мусульманами и верноподданными халифов. Шиитство нашло благоприятную почву среди персидского народа, но элемент оппозиции имел в этом случае больше значения, чем элемент национальности; город Кум рано сделался одним из центров шиитского фанатизма, каким остается до сих пор, хотя большинство населения в нем составляли арабы. Временно аристократы могли соединиться с народом для достижения общей цели. Аристократы вместе с народными массами, объединенными шиитским вождем Абу Муслимом, сражались против последних омейядских халифов, но тотчас после достижения общей цели интересы разделились. Абу Муслим был убит, его сторонники восстали против правительства; представители аристократии, Бармакиды, продолжали служить аббасидским халифам, пока не пали жертвой религиозной и политической реакции последних лет царствования Харуна ар-Рашида. Той же реакцией и вызванным ею сопротивлением, может быть, объясняется результат борьбы между сыновьями Харуна ар-Рашида, Амином и Мамуном. Мамун поднял знамя шиитства, но тотчас после въезда в Багдад отказался от зеленого цвета шиитов и вернулся к черному государственному цвету Аббасов, причем решение халифа было принято не под влиянием арабов, но под влиянием персидского вождя Тахира, основателя династии Тахиридов. Тахириды, как прежде Бармакиды, принимали деятельное участие в завоевании для арабов и ислама областей по южному

берегу Каспийского моря, которым в эпоху падения сасанидской державы удалось отстоять свою независимость и прежний строй жизни. И здесь народные массы перешли от религии Заратустры к шиитству, распространение которого было связано с уничтожением родового строя и крупной земельной собственности. Борьба с халифатом и правоверным исламом сопровождалась аграрными движениями; как бывало в подобных случаях и в Европе, князья искали опоры в народных массах и поднимали «земледельцев» против «землевладельцев», считавшихся союзниками арабов.

Положение еще более осложнилось под влиянием развития городской жизни и образования новых культурных центров. Из больших городов Персии IX—X вв. нам лучше всего известен Исфахан; благодаря происходившим из этого города двум географам мы располагаем подробным описанием Исфахана и его окрестностей. Здесь, как в крупном центре, были представлены все течения, боровшиеся между собой за преобладание. Исфахан был родиной арабского патриота-националиста (X в.), автора знаменитой «Книги песен» (*Китāб ал-аġāнī*), и в то же время родиной трех из восьми известных переводчиков персидского эпоса на арабский язык. В исфаханском округе некоторые местности были сплошь населены «благородными дихканами», очевидно, фактически превратившимися в крестьян, но, подобно польской шляхте, сохранившими память о своем благородном происхождении, с презрением смотревшими на простой народ и заключавшими браки только в своей среде. В других местностях того же округа, где состав населения был смешанный и преобладали «низшие классы», получила распространение коммунистическая секта, возникшая еще в сасанидскую эпоху (см. выше, стр. 149) и восстановленная под другим названием при исламе.

Представители литературы и науки не могли вполне присоединиться ни к той, ни к другой стороне. С народными массами и вышедшими из народа или принявшими его сторону князьями их сближали вражда к арабам и правоверному исламу, персидский национализм и симпатия к шиитству и другим еретическим учениям; с другой стороны, по своим культурным и сословным интересам они стояли ближе к поборникам аристократии и социального консерватизма. Культурное возрождение Персии происходило поэтому при крайне сложных условиях, еще далеко не вполне выясненных наукой. Арабский алфавит был принят не только мусульманами, но также, несколько позже, представителями религии Заратустры; образовался новоперсидский язык, со множеством арабских слов; памятники прежней письменности, в том числе и священные книги, разбирались с большим трудом и, как показали исследования европейских ученых, с большими ошибками. Новоперсидская поэзия воспользовалась некоторыми стихотворными размерами домусульманского происхождения, но и эти размеры получили арабские названия и были изменены по правилам арабского стихосложения. Персы не сохранили даже досто-

верных преданий о начале своей поэзии. Приводится приветственное стихотворение, будто бы произнесенное при въезде халифа Мамуна в Мерв неким Аббасом, в котором говорится, что никто раньше на этом языке стихов не сочинял; но подлинность этого стихотворения как по содержанию, так и по языку, слишком выработанному и слишком сходному с языком позднейшей поэзии, возбуждает большие сомнения. Существование самого поэта, однако, может быть признано достоверным; писавший по-арабски географ IX в. Ибн Хордадбех приводит стих Аббаса ибн Тархана, по всей вероятности, того же лица, на персидском языке, со старинными лингвистическими формами и намеками на совершенно неизвестные события истории городов Самарканда и Шаша (Ташкента), что указывает на среднеазиатское происхождение поэта. В то же самое время на другом конце иранского мира жил другой поэт, Мухаммед ибн Ба'ис, владетель двух крепостей около озера Урмии, писавший стихи по-арабски и по-персидски. Его персидские стихи, не дошедшие до нас и не упоминаемые историками персидской литературы, в свое время, по словам писавшего по-арабски историка Табари, пользовались на родине поэта некоторой популярностью. О самом поэте известно, что он принимал участие в антимусульманском и антиарабском восстании, поднятом в Азербайджане в конце царствования Мамуна и усмиренном только через двадцать лет, потом (задолго до усмирения восстания) перешел на сторону арабов, потом снова восстал против халифа.

Тахириды (821—873), положившие начало мусульманским династиям персидского происхождения, по преданию, враждебно относились к персидской литературе и считали ее изучение несовместимым с правоверием; но принятые ими меры для установления порядка не только в принадлежавшем им Хорасане, но и в других областях (в самом Багдаде, особенно после переселения халифов в Самарру, военная власть большею частью находилась в руках одного из Тахиридов) должны были послужить на пользу культуре, в том числе и персидской. Главным городом Хорасана при них вместо Мерва сделался Нишапур, вскоре ставший одним из крупных культурных центров. К западу от Нишапура находился округ Бейхак с городом Себзеваром, одним из главных очагов шиитской пропаганды, давший мусульманскому миру ряд крупных писателей и ученых начиная с IX в.; к востоку — город Тус, в окрестностях которого, вокруг могилы шиитского имама, умершего в 818 г., возник Мешхед, ныне главный город Хорасана.

Для возрождения персидской литературы более всего было сделано династией Саманидов (875—999), к которой после некоторого перерыва перешло от Тахиридов верховное господство над Хорасаном и завоеванной мусульманами уже в то время частью Туркестана. Столица Саманидов, Бухара, привлекла к себе большое число поэтов и ученых; их государство считалось в X в. одним из самых благоустроенных. Саманиды происходили из Балха и по национальности были иранцами; языком

государственного производства при большей части правителей из этой династии был персидский; при их дворе, однако, наряду с персидскими писателями пользовались покровительством арабские. За исключением кратковременного эпизода в 40-х годах X в., когда правительство подчинилось влиянию шиитской пропаганды, Саманиды оставались защитниками правоверия. Известно, что для них был составлен на арабском языке и переведен на персидский катехизис с целью оградить народ от увлечения еретическими учениями[1]; при них же был переведен обширный комментарий на Коран, написанный историком Табари, и составлен оригинальный комментарий на персидском языке. Потребовалось, правда, особое постановление богословских авторитетов, что языком богословской литературы рядом с арабским может быть и персидский. Богословы даже решились утверждать, что по-персидски говорили древнейшие пророки до Исма'ила (сына Авраама), предка арабов; еще в XII в. существовало мнение, что Авраам проповедовал свое учение при дворе персидских царей. Персидскими поэтами, воспевавшими Саманидов, высказывались, однако, крайне нечестивые с точки зрения правоверного мусульманина мысли. Поэт Рудеки, происходивший из Самарканда, некогда популярный, впоследствии забытый, находил, что нет смысла обращать лицо к Ка'бе, когда сердце влечет к языческим святыням; надо довольствоваться общей для всех вероучений любовью к богу: «Наш бог принимает от тебя волнение любви, а намаза не принимает». Тот же поэт вполне определенно говорит о своей преданности шиитским халифам — Фатимидам и даже высказывает чисто языческий взгляд на небо и землю как на отца и мать людей; о смерти одного из своих современников Рудеки говорит: «Свой великий дух он возвратил Отцу, свое темное тело предал Матери». Поэт Дакики, автор первой попытки изложить в стихах эпические предания персидского народа, открыто говорит, что предпочитает всему прочему вино, губы возлюбленной и учение Заратустры.

В том же X в. под влиянием ослабления халифата воинственные владетели южного побережья Каспийского моря стали совершать нашествия на более культурные области Ирана; вожди некоторых из этих движений открыто ставили себе целью уничтожить халифат и восстановить престол Сасанидов. Одной из династий прикаспийского происхождения, Буидам, до некоторой степени удалось достигнуть этой цели; Буиды овладели Багдадом и лишили халифов светской власти; на их монетах появился титул домусульманских царей Персии — *шаханшах* ('царь царей'). Буидское государство не было единодержавным; представители династии разделили между собой завоеванные области, и преобладание переходило от одной ветви династии к другой; не было также постоянной столицы государства; первенство принадлежало тому городу, в котором правил

[1] См. Бартольд, *Ислам*, стр. 76 и сл.; <выше, стр. 126 и сл.>.

самый могущественный в данное время князь. При всех отрицательных сторонах этой удельной системы она содействовала развитию городской жизни и образованию культурных центров; каждый князь заботился о процветании того города, с которым была связана его власть, старался привлечь к своему двору ученых и писателей. Культурная жизнь постепенно переходила из Багдада и Басры в большие города Персии — Рей (к юго-востоку от нынешнего Тегерана), Исфахан и Шираз, где князьями собирались книги и устраивались большие библиотеки. Покровительством князей пользовались и точные науки; в Ширазе упоминается при Буидах обсерватория, инструменты которой уже представляли значительный шаг вперед по сравнению с домусульманскими. Один из буидских министров в Багдаде устраивал собрания ученых и литераторов, причем один день был назначен для факихов, другой — для знатоков изящной литературы, третий — для представителей догматического богословия, четвертый — для философов.

С другой стороны, Буиды не принесли с собой из прикаспийских областей никаких литературных традиций, всецело подчинились влиянию арабской литературы и были совершенно равнодушны к персидской. Из персидских поэтов их государства ни один не получил известности; в то же время персидская поэзия продолжала развиваться в государстве Саманидов и их преемников в восточноиранских областях, Газневидов. Из хорасанского города Туса происходил знаменитый Фирдауси, первый по времени из персидских поэтов, сохранивших свою славу до сих пор, соединивший в одну поэму эпические предания Ирана от мифических времен до арабского завоевания. Фирдауси, как мы видели, имел предшественников в X в.; памятники эпоса, как и некоторые другие произведения домусульманской литературы, обрабатывались новоперсидскими поэтами не столько по подлинникам, сколько по арабским переводам; но *Шāх-нāме* («Книга о царях») Фирдауси сделалось национальным достоянием всего иранского народа; как героическим эпосом, им увлекались и неиранцы, находившиеся под влиянием персидской культуры, — армяне, грузины и турки. В мировой литературе оно стоит совершенно одиноко, так как все остальные великие народы переживали эпоху расцвета своей политической жизни в такое время, когда обаяние эпоса уже было уничтожено книжностью. Персы эпохи Сасанидов и первых веков ислама, несмотря на значительное влияние книжности, еще продолжали жить эпическими традициями. В эпоху ислама, с развитием городской жизни и окончательным упадком рыцарского сословия, это должно было измениться. *Шāх-нāме* вызвало множество подражаний; в стиле Фирдауси прославлялись цари последующих эпох, до XIX в. включительно, но все эти произведения отличаются такой же безжизненностью, как эпос так называемой ложноклассической эпохи в Европе, с той разницей, что персидские поэты подражали все же поэту своего народа.

При Фирдауси еще нельзя было предвидеть тех последствий, которые должны были иметь для эпоса успехи книжности; опасным врагом эпоса, как в средневековой Европе, были только представители религии, не сочувствовавшие, конечно, прославлению языческих героев, но не имевшие возможности уничтожить славу их певца, хотя при жизни причинили ему много горя и разочарования. Фирдауси поднес свою поэму газневидскому султану Махмуду, хотя закончил ее задолго до вступления Махмуда на престол. Султан, находившийся под влиянием религиозных кругов и сам считавший себя столпом правоверия, обманул надежды поэта, который выразил свое негодование яркой сатирой на султана, вполне достойной автора *Шāх-нāме*. Вынужденный искать убежища у чужих властителей, он не встретил сочувствия даже у поборников сасанидских традиций, Буидов. Под влиянием тяжелых уроков жизни, им при дворе одного из буидских князей был обработан в стихах библейский сюжет, вошедший в Коран, о Иосифе Прекрасном и любви к нему жены Пентефрия. В стихотворном предисловии престарелый поэт отрекается от своих прежних произведений и бичует себя за годы, даром потраченные на прославление языческих героев и их вымышленных подвигов, сочинение рассказов, не стоящих «горсти праха». Утомленный и разочарованный, поэт вернулся в свой родной Тус, где светские власти о нем давно забыли; но духовные и тогда не простили своему врагу и после смерти отказали ему в погребении на мусульманском кладбище.

Таким образом, в X в. и в начале XI персидская литература процветала преимущественно в восточных областях Ирана, тогда как персидские ученые, писавшие почти исключительно на арабском языке, находили для себя более благоприятную почву на западе. Постепенно это различие должно было исчезнуть под влиянием все более тесных сношений между областями; кроме того, состояние науки еще не требовало той специализации, как в современной Европе; ученый мог заниматься с одинаковым успехом несколькими науками и в то же время посвящать свои досуги литературному труду. Таким разносторонним ученым и в то же время поэтом был знаменитый Ибн Сина (в Европе—Авиценна), родившийся в 980 г. в одном из бухарских селений и впоследствии служивший буидским князьям в Хамадане и Исфахане, причем в первом из этих городов занимал некоторое время должность везира. В раннем детстве он учился у местного учителя Корану и изящной литературе; только благодаря прибытию в Бухару пропагандистов-исмаилитов (см. выше, стр. 170) он ознакомился также с философией и математикой. До 18-летнего возраста он успел пройти курс всех наук, в том числе медицины, показавшейся ему самой легкой и впоследствии доставившей ему больше всего выгод. Больше всего затруднений причинила ему метафизика Аристотеля; многое ему удалось понять только благодаря трактату Фараби, случайно купленному им на баразе за три дирхема (около

75 коп.). Медицинские познания открыли ему доступ ко двору саманидского государя и к его богатой библиотеке, которой, кроме Ибн Сины, по-видимому, никто не пользовался. В начале XI в. он покинул Бухару, может быть, под влиянием крушения державы Саманидов, завоеванной турками, и ушел сначала в Хорезм, потом в прикаспийские области, Хорасан и Западную Персию. Сближением с буидскими князьями он также был обязан своим медицинским познаниям. К числу обширных трудов, составленных им вместе с его учениками, принадлежит обширный медицинский «Канон» (в противоположность Европе, этим словом в мусульманском мире обозначалось не религиозное, но светское законодательство; тот же термин, как в Византии, иногда применялся к научным энциклопедиям, как своего рода «сводам законов» науки). Медицинское заглавие носит также «Книга исцеления» (*Китāб аш-шифā'*), в действительности посвященная другим наукам — логике, физике, математике, астрономии и богословию. Для исфаханского князя им вместе с его учеником была составлена энциклопедия разных наук на персидском языке, причем на первом месте поставлена логика; вслед за логикой излагаются основы «высшего познания» — метафизики или богословия и «низшего познания» — науки о природе; после этого говорится о науках так называемого квадривия (см. выше, стр. 162). Среди многочисленных сочинений Ибн Сины есть медицинские трактаты в арабских стихах и персидские четверостишия мистического содержания; в последние годы своей жизни он занимался и арабской филологией. Разносторонние научные и литературные занятия не мешали Ибн Сине вести крайне разнузданный образ жизни; он умер в 1037 г., не дожив до 60 лет. Не будучи ни в одной области самостоятельным мыслителем, Ибн Сина сумел овладеть всем научным познанием своей эпохи и изложить его в доступной и изящной форме; благодаря этому его сочинения приобрели широкую популярность и в мусульманском мире и впоследствии в Европе; в Персии на сочинениях Ибн Сины было основано возрождение философии в XVII в., причем деятельность возникшей тогда школы продолжалась и в XIX в. Для религиозных кругов и простого народа Ибн Сина сделался главным представителем нечестивого мудрствования и, подобно средневековому доктору Фаусту, своего рода колдуном.

Ученым совершенно другого типа был современник Ибн Сины, переписывавшийся с ним о некоторых научных вопросах (переписка иногда принимала характер резкой полемики), Абу-р-Рейхан Бируни (973—1048), родившийся в Хорезме и проживший на своей родине, где сделался советником местного князя, до сорокалетнего возраста с лишком, за исключением нескольких лет, проведенных в Джурджане (древней Гиркании, к юго-востоку от Каспийского моря) и в путешествиях, причем известно только, что он доходил до Рея. Впоследствии он жил при дворе Махмуда газневидского и его преемников, откуда совершил несколько путешествий по Индии. К сожалению, мы ничего не знаем

о годах учения этого величайшего из арабских (т. е. писавших по-арабски) ученых, автора «несравненного», по отзыву современного европейского специалиста, астрономического канона, обширного труда о хронологических системах всех народов и замечательной по широте взглядов и научному беспристрастию книги об Индии, главным образом об индийской науке и религии, с которыми Бируни ознакомился по санскритским подлинникам.

Бируни был хорошо знаком с трудами ученых школ багдадской и басрийской, но взгляды этих ученых казались ему отсталыми; одного из самых популярных басрийцев IX в., Джахиза, он называет «наивным». Сам Бируни, однако, не был реформатором ни в астрономии, ни в математике; наравне со своими современниками он продолжал верить в астрологию. Из его сочинений мы знаем, что до него были отдельные попытки отступления от общепринятых взглядов; ученый Абу Са'ид Седжези составил астролябию, основанную на предположении о движении земли и покое небесного свода. Бируни в этом случае не придерживался безусловно общепринятого в его время взгляда и называет этот вопрос «сомнительным и трудноразрешимым». Впоследствии арабский ученый XIV в. удивлялся, в чем тут Бируни мог видеть трудность, когда ошибочность предположения о движении земли вполне ясно доказали Ибн Сина и еще до него врач и астроном Рази, умерший в 932 г.

Более интересны для современных читателей рассуждения Бируни о чужих религиозных верованиях, особенно индийских. Бируни понимал, что религиозные верования везде подвергаются влиянию одних и тех же психологических мотивов; везде им строго проводится различие между верой народных масс и верой избранных. Религиозные учения излагаются им без всякой полемики, по возможности с сохранением подлинных выражений самих представителей религий. Сопоставление одной религии с другой делается только для применения научного сравнительного метода, чтобы яснее представить сущность верования и той идеи, на которой оно основано. В мусульманской литературе научная религиозная терпимость в эпоху Бируни давно уже не была ни новостью, ни исключительным явлением; уже в IX в. Я'куби в своем историческом труде столь же беспристрастно, подробно и точно излагал содержание христианских священных книг; в конце XI в. при том же газневидском дворе была написана «Книга о верах» на персидском языке; сам Бируни с похвалой говорит о книгах своего учителя Ираншехри (к сожалению, до нас не дошли ни сочинения этого ученого, ни сведения о его жизни) — о религиях христиан, евреев и манихеев, причем прибавляет, что при описании верований Индии Ираншехри впал в ошибки, доверившись людям, недостаточно знавшим свою религию. По богатству собранного материала и тщательности применения научных методов труды Бируни занимают, однако, совершенно исключительное место в известной нам мусульманской литературе, хотя и в этих трудах иногда проявляется увлечение

иранского патриота, когда автору приходится говорить о домусульманской культуре Ирана и произведенных арабами опустошениях. По своим религиозным взглядам Бируни был шиитом; кроме того, он, подобно многим другим образованным иранцам, чувствовал симпатию к манихейству. В политике Бируни не стремился ни к каким реформам; союз между властью и религией, или, по современной терминологии, между государством и церковью, к которому всегда стремилось и газневидское правительство, казался ему высшим идеалом государственного благоустройства, пределом всех человеческих желаний. Популярности трудов Бируни, повидимому, повредил слог, крайне трудный для понимания; среди ученых эти труды еще долго пользовались заслуженным уважением, но на большую публику оказали мало влияния и европейцам до XIX в. оставались неизвестными, хотя один из них (об астрономических таблицах) еще в XII в. был переведен испанским евреем Авраамом бен Эзрой на еврейский язык. Бируни сам говорил, что пишет для ученых, а не для простых читателей. Деятельность его была менее разнообразной, чем деятельность Ибн Сины; но и Бируни наряду с учеными трудами переводил на арабский язык персидские повести и писал арабские стихи; правда, автор сам говорит о своих литературных трудах, как о забаве и шутке.

К XI в. обыкновенно относят высший расцвет мусульманской культуры и начало ее упадка. В действительности прогресс во многих отраслях культурной жизни, по крайней мере в Персии, продолжался еще несколько веков. В XI в. жизнь везде окончательно перешла из городов старого типа, шахристанов, в возникшие при исламе предместья и установился тип города, описанный нами выше (стр. 159), но города́ еще не достигали тех размеров, как впоследствии; самый большой из городов XI в., Исфахан, занимал пространство около 10 верст в окружности. Успехи строительной техники только начинались. К началу XI в. относится самая старая из дошедших до нас датированных построек мусульманской Персии — построенная в 1006-07 г. гробница джурджанского (о Джурджане см. выше, стр. 181) князя Кабуса ибн Вашмгира. Здание построено по типу, широко распространенному в прикаспийских областях и на Кавказе, между прочим, и в церковной архитектуре: многогранная призма с коническим верхом. В арабской надписи гробница названа «за́мком» (*каср*), как назывались и в некоторых других местностях Персии, например в Исфахане, стоявшие на кладбищах надгробные мавзолеи; теперь оно называется у туземцев «куполом» (*гумбез*); замена одного термина другим, вероятно, находится в связи с вытеснением прежнего типа куполообразным мавзолеем; одно из ранних зданий этого второго типа — гробница султана Санджара в Мерве, построенная в половине XII в., с плоским куполом. Гробница Кабуса представляет здание вышиной в 25 саженей, с массивными кирпичными стенами толщиной в 4 аршина; в последующие века такая расточительность была бы невозможной. Вообще кирпич самых ранних построек по качеству превос-

ходит кирпич последующих, и размеры отдельных плит значительно больше; но зато из кирпича тогда строили гораздо меньше. Впоследствии, как и в современных европейских городах, приходилось мириться с ухудшением качества материала ради целей дешевизны.

История мусульманской архитектуры в Персии еще не написана и требует для своего выяснения еще целого ряда предварительных работ. Неизвестно, каков был общий тип персидских мечетей в эпоху Буидов; неизвестно также, какой тип зданий имеет в виду персидский автор XI в. Насир-и Хусрау, когда говорит, что во всех областях особенной красотой отличались мечети шиитские. На сближение отдельных провинциальных архитектурных типов, если такие существовали, и вообще на обмен культурными ценностями не могли не оказать влияния успехи среднеазиатско-турецкой династии, потомков Сельджука, завоевавших в XI в. всю Персию и постепенно, хотя только на короткое время, объединивших под своей верховной властью всю мусульманскую Азию от Средиземного и Красного морей до границ Китая.

Нашествия из восточных областей Ирана на западные ждали еще в конце X в. Несмотря на культурные заслуги отдельных буидских князей и на покровительство, оказанное ими науке и философии, в них все-таки видели предводителей прикаспийских варваров, разрушителей порядка, благосостояния и благочестия, в противоположность их современникам Саманидам; с востока, из саманидского Хорасана, ожидался царь «философ и ученый», который должен был восстановить порядок на западе. Ожидания осуществились не вполне; вместо царя-ученого на запад пришли предводители кочевого народа, находившегося на еще более низкой ступени культуры, чем соплеменники Буидов. Сельджукиды оставались неграмотными даже после столетнего господства над Персией; после распадения их государства (в XII в.) власть перешла к нескольким династиям, большею частью также турецкого происхождения. Тем не менее завоевания Сельджукидов доставили более обширное поприще не только хорасанским богословам и поэтам, но и представителям государственных традиций саманидской и газневидской эпохи; один из них, везир Низам ал-мульк, родом из Туса, долгое время (1064—1092) был полновластным правителем всей обширной империи Сельджукидов.

Принимались меры для дальнейшего развития городской жизни, торговли и промышленности; воздвигались постройки, из которых некоторые сохранились до сих пор; в Западной Персии появились города, окруженные стенами из жженого кирпича. При дворе Сельджукидов и еще больше при дворе сменивших их областных династий находили покровительство персидские поэты. Уже первому сельджукидскому султану в 1048 г. был поднесен стихотворный роман «Вис и Рамин», переведенный Фахр ад-дином Асадом на новоперсидский язык с пехлевийского (см. выше, стр. 164), в то время уже почти совсем забытого; по словам Фахр ад-дина, «не всякий хорошо читал написанные на этом языке про-

изведения, а если и читал, то не понимал смысла». Из поэтов XII в. двое, панегирист Анвари, писавший больше всего для султана Санджара, и автор стихотворных романов Низами, живший и умерший в закавказском городе Гяндже (ныне Елисаветполь), причисляются самими персами к числу величайших персидских поэтов; Низами и некоторыми европейскими учеными ставится на втором месте после Фирдауси; его произведения оказали значительное влияние не только на персидскую, но и на турецкую поэзию.

Сельджукиды восстановили в Персии господство правоверия, но, конечно, не могли уничтожить шиитства. Время от XI до XII в. было для Персии периодом ожесточенной религиозной борьбы, подробности которой наукой еще не вполне выяснены. Исмаилитская пропаганда (см. выше, стр. 170) в конце XI в. приняла новое направление; исмаилиты овладели целым рядом укрепленных замков на всем пространстве Ирана и даже в Сирии. Последнее показывает, что движение не имело исключительно национального характера; больше значения, по-видимому, имели сословные интересы. Борьба теперь уже велась не между землевладельцами и земледельцами, как в IX в., но между замками и городами. Опорой исмаилитов были те местности, где городская жизнь получила меньше развития, особенно юго-западная часть Хорасана, так называемый Кухистан ('Горная область'), где находились $^2/_3$ всех исмаилитских замков, и горы к северу от Казвина, где находилась крепость Аламут, местопребывание главы секты. Борьба велась с особенным ожесточением в Фарсе, где при исламе возникло несколько крупных городов и в то же время оставалось много замков, и в окрестностях Исфахана. Кроме открытой силы исмаилиты боролись со своими врагами посредством тайных убийств; глава секты располагал могущественной организацией самоотверженных фанатиков, которых посылал к намеченным жертвам с полной уверенностью в успехе. Воодушевление фанатиков объясняли влиянием хашиша; от слова *хашишиюн* ('употребляющие хашиш') образовано французское assassin ('убийца') — факт, наглядно свидетельствующий о том впечатлении, которое произвела организация исмаилитов на средневековых европейцев. В исмаилитских замках, однако, не только подготовлялись тайные убийства, но производилась культурная работа; аламутская библиотека и обсерватория пользовались громкой славой; из тех же замков вышло несколько ученых, которыми потом воспользовалась Персия монгольского периода, как Насир ад-дин Туси, автор многих трудов по философии, астрономии, математике и шиитскому богословию, и семья еврейских врачей (из города Хамадана), из которой происходил историк Рашид ад-дин.

Не владея сплошной территорией, исмаилитская община тем не менее представляла политическую силу, с которой считались. Вначале она действовала в союзе с египетскими халифами, от имени которых вообще велась исмаилитская пропаганда; в самом конце XI в. произошел разрыв

с Фатимидами; в конце XII в. произошло даже сближение между еретиками и главами правоверия, аббасидскими халифами, на почве общей вражды с представителями султанства. Неизвестно, имела ли влияние исмаилитская пропаганда на междоусобия, происходившие еще в XIII в., накануне монгольского нашествия, в Рее и Исфахане с их округами. Кроме борьбы шиитов с суннитами там происходила борьба между представителями двух суннитских толков, ханафитами и шафиитами; на стороне шиитства было большинство сельского населения, к ханафитам принадлежало большинство, к шафиитам — меньшинство горожан, причем, однако, в Рее шафииты победили всех своих противников. По-видимому, под знаменем религии происходила борьба между деревней и городом и между аристократическими и демократическими элементами городского населения.

Насколько можно судить о таких вопросах при современном состоянии науки, народные массы и их культурные вожди были в эту эпоху довольно равнодушны к государственным и национальным идеям. Кроме сословной борьбы замечается только забота о благосостоянии отдельных городов и областей; все чаще появляются исторические сочинения, посвященные отдельным городам или местностям; идея общемусульманской или хотя бы иранской государственности все более вытеснялась областным партикуляризмом, особенно после распадения империи Сельджукидов. Казалось неопровержимой истиной, что для благосостояния каждой области необходимо, чтобы собираемые с ее населения подати не вывозились за ее пределы, т. е. чтобы не было объединения нескольких областей под одной правительственной властью. Не признавалось даже преимущество больших государств перед малыми с военной точки зрения. В начале XIII в. владетелю Хорезма (хорезмшаху), султану Мухаммеду, удалось объединить под своею властью часть Средней Азии и весь Иран. По мнению историка Ибн ал-Асира, именно этим были облегчены успехи монголов: если бы оставалось по-прежнему несколько государей, монголам пришлось бы победить каждого в отдельности; так как другие династии были уничтожены хорезмшахом, монголы, победив его, уже не имели перед собой никаких других врагов.

Несмотря на усиление партикуляризма, развитие городской жизни не могло не отразиться на торговле внутренней и внешней, морской и сухопутной.

Морская торговля с Индией и Китаем создала благосостояние города Ормуза и острова Кайса, у выхода из Персидского залива в Индийский океан; караванная торговля между Хорезмом и бассейном Волги еще в X в. имела последствием обращение в ислам волжских болгар, но в последующий период сделалась, по-видимому, гораздо более оживленной. В X в. из страны болгар и их соседей вывозились только меха пушных зверей, продукты пчеловодства (воск и мед) и рабы; город Болгар на Волге тогда был незначительным поселением

с хижинами из тростника и войлочными шатрами; ко времени монгольского завоевания он сделался каменным городом с населением не менее 50 000 человек и с собственной отраслью промышленности — кожевенным производством, которую потом наследовали русские; «болгарские сапоги» были предметом внешней торговли и пользовались известностью в Туркестане. Через посредство волжских болгар велась торговля с Россией, с которой арабские и персидские купцы непосредственно, насколько известно, не ознакомились. Русские еще в X в. совершали опустошительные набеги на мусульманские области; ими был уничтожен в бассейне Куры город Берда'а, в то время первый по числу жителей город Кавказа. Впоследствии наряду с болгарами и русские ездили для торговли по «Хвалимскому», или «Хвалынскому», т. е. Хорезмийскому, морю, как назывался у русских Каспий, и дальше в город «Орнач», т. е. Гурганч или Ургенч, главный город Хорезма. Из продуктов земледелия получил известность на Востоке русский лен. На Востоке в X в. посредством торговых сношений, без всякого участия мусульманского оружия, был распространен ислам среди турецких кочевников и в некоторых городах нынешнего Китайского Туркестана; турецкие завоеватели, вторгшиеся в конце X в. в мусульманские владения, явились туда уже мусульманами. Мусульманские торговцы в последующие века проникли еще дальше на восток; в начале XIII в. в их руках была торговля между Китаем и Монголией; в ставке Чингиз-хана, еще до начала его завоеваний, находились мусульмане. Эти успехи мусульманской торговли не сопровождались, однако, как в Туркестане и на Волге, мусульманской религиозной пропагандой. На китайском языке существовала манихейская и христианская литература уже в VIII в.; мусульманская возникла только в XVII в., хотя число мусульман, живших в Китае, вероятно, и в VIII в. не уступало числу манихеев и христиан. В Монголии и потом не было случая обращения в ислам какой-либо народности, тогда как упоминаются народности, принявшие манихейство (еще в VIII в.) и христианство (в XI в.). Мусульмане-иранцы сделались для турок и монголов главными представителями торговли и культуры. Когда-то заимствованное турками из Индии слово, в смысле 'торговец', в формах *сарт*, *сартак* и *сартаул* сделалось у турок и монголов народным названием оседлых иранцев; монгольская легенда создала впоследствии богатыря Сартактая (*тай* — частица, прибавлявшаяся к народным названиям для обозначения людей мужского пола), строившего плотины и проводившего каналы.

Торговля с немусульманскими странами была, по-видимому, исключительно меновой. До начала XI в. торговля с Южной Россией велась на серебро, причем серебряные монеты мусульманских областей ввозились в Россию в большом количестве; после этого времени серебряная монетная система, унаследованная восточными областями от государства Сасанидов, уступила место золотой. В конце XI в. в мусульманском

мире замечается серебряный кризис, постепенно распространявшийся с востока на запад; вместо серебряных дирхемов (см. стр. 159) стали чеканиться медные, очевидно, в качестве кредитной монеты, которая не могла иметь сбыта вне того государства, где чеканилась. В западной части Азии, до владений багдадского халифа включительно, чеканка серебра была восстановлена еще в XII в.; дальше к востоку еще монгольские завоеватели застали медные дирхемы. Наши источники ничего не говорят о влиянии расстройства денежной системы на экономическую жизнь народов и, в частности, на торговлю [2].

[2] <Ср. об этом наст. изд., т. II, ч. 1, стр. 255 и прим. 15.>

5

МОНГОЛЬСКОЕ ЗАВОЕВАНИЕ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ПЕРСИДСКУЮ КУЛЬТУРУ

Мусульманские купцы были первыми советниками Чингиз-хана и деятельно помогали ему и во время его похода на мусульманский мир, вызванного действиями султана Мухаммеда: наместником султана в пограничном городе Отраре (в Туркестане) был разграблен присланный из Монголии караван, причем пришедшие с караваном торговцы, в числе 450, все мусульмане, были перебиты (1218 г.). В 1220—1221 гг. монголами были завоеваны Туркестан и Хорезм; в Передней Азии приходилось возобновлять военные действия несколько раз, и только в 1258 г. в руки монголов перешел Багдад. Образовалось монгольское государство, заключавшее в себе кроме Ирана Месопотамию и Малую Азию; Туркестан находился под властью другой ветви Чингизидов. Одновременно с государствами султана и халифа были разрушены исмаилитские замки, и монголы после этого не позволяли строить новые. В Южной Персии местные династии добровольно подчинились монголам и были устранены только в XIV в.; Фарс и Керман не были разграблены монгольскими войсками; в главных городах, особенно в Ширазе, продолжалась прежняя жизнь, и потому Фарс теперь приобрел для персидской культуры такое значение, какого он не имел прежде. Династия Салгуридов, пережившая монгольское завоевание, и династия Музаффаридов, правившая около полувека после распадения монгольского государства, покровительствовали персидской поэзии; с первой связал свое имя поэт XIII в. Са'ди, со второй — поэт XIV в. Хафиз. Произведения обоих поэтов, особенно Хафиза, до сих пор не утратившие своего обаяния, впоследствии читались и изучались везде, куда проникало влияние мусульманской культуры. Шираз дал мусульманскому миру великого астронома Кутб ад-дина (ум. в 1310 г.), искавшего новых путей в науке, и великого архитектора Кавам ад-дина (ум. в 1439 г.), строителя мечети Гаухар-Шад в Мешхеде, которую иногда ставят выше всех прочих памятников персидской архитектуры.

Было бы, однако, ошибкой полагать, что культурная жизнь могла продолжаться только в областях, не подвергавшихся нашествию монгольских войск. Культурная страна была завоевана диким народом, еще

совершавшим человеческие жертвоприношения; при завоевании городов жители иногда подвергались поголовному избиению, кроме нужных завоевателям ремесленников, которые уводились в плен. Людям, пережившим такие ужасы, естественно, казалось, что стране не оправиться и в тысячу лет. Под влиянием отзывов современников и европейские ученые полагали, что монгольским завоеванием был нанесен культурной жизни Азии и Восточной Европы еще более тяжкий и непоправимый удар, чем, например, культурной жизни Южной Европы великим переселением народов. В действительности последствия монгольского завоевания были менее тяжелы уже потому, что завоевание не сопровождалось переселением завоевателей. Кроме немногочисленных военных сил монгольские ханы приводили с собой своих культурных советников, помогавших им устроить управление и применить ту стройную государственную и военную организацию, которая была выработана еще при Чингиз-хане. В истории всех завоеванных монголами стран — в Китае, мусульманском мире и России — после XIII в. замечается больше политической устойчивости, чем раньше. Ханы, конечно, были равнодушны к местной литературе и, до принятия ислама, к мусульманскому богословию, но ради своих собственных материальных интересов заботились о восстановлении городской жизни, промышленности и торговли и оказывали покровительство тем наукам, которым придавали практическое значение: медицине, математике (в интересах правильного счетоводства) и астрономии (в связи с астрологическими верованиями). Завоеватель Персии Хулагу, внук Чингиз-хана, выстроил для астронома Насир ад-дина Туси обсерваторию в городе Мераге (в Азербайджане), снабженную лучшими для того времени приборами. Несмотря на варварство монголов, эпоха их владычества не была связана, как владычество германцев в Европе, с возвращением от денежного хозяйства к натуральному, от городской жизни к сельской. Подати собирались натурой (хлебом и кусками тканей) только в первые десятилетия после смерти Чингиз-хана; уже при внуках Чингиз-хана монголы вполне освоились с денежной системой. Золотая монетная система снова была заменена серебряной, но серебряная валюта была вполне восстановлена, и чеканка медных дирхемов постепенно прекратилась. Не только были восстановлены разрушенные города, но были построены новые, как Султания (между Тебризом и Тегераном); Тебриз, главный город Азербайджана, только при монголах сделался большим и богатым городом, не уступавшим ни одному из прежних городов Персии. При монгольских ханах XIV в. воздвигались великолепные здания, свидетельствующие о дальнейших успехах персидской архитектуры, как мечеть султана Улджэйту (1304—1316) в Султании и мечеть его сына Абу Са'ида (1316—1335) в Верамине (к востоку от Тегерана).

Монгольская империя объединила под властью одного народа и одной династии культурные страны Дальнего и Ближнего Востока, что

не могло не способствовать торговле и обмену культурными ценностями. Караванная торговля между Передней Азией и Китаем получила такое развитие, какого не имела ни раньше, ни после; этими караванными путями воспользовались и европейцы начиная с венецианских купцов Поло. После распадения империи на несколько государств самые тесные сношения сохранились между монгольскими государствами в Персии и в Китае, где правили представители одной и той же ветви Чингизидов; кроме того, монгольские владетели Персии сблизились с европейцами на почве общей вражды с мусульманскими султанами Египта; этим объясняется, что европейские купцы и миссионеры кроме караванных путей через Среднюю Азию могли также воспользоваться морским путем из гаваней Персии в Индию и Китай. Этим торговым сношениям европейцы в значительной степени были обязаны тем культурным прогрессом, который замечается с XIII в., но культурное первенство в то время еще принадлежало мусульманскому миру, в особенности Персии. Если в какую-либо эпоху своей исторической жизни персидский народ занимал бесспорно первое место в мировой культурной работе, то именно в ту эпоху монгольского владычества, в которой многие ученые до сих пор видят только время подавления культуры варварством.

Европейские путешественники находились в то время в такой зависимости от мусульманских, как теперь мусульманские — от европейских; Марко Поло при описании виденных им лично областей Китая приводит многие географические названия в их персидской форме. Китайские астрономы появились в XIII в. в Персии, но гораздо больше значения имела деятельность персидских астрономов в Китае, где местная астрономическая наука всецело подчинилась их влиянию, которое они сумели удержать и после прекращения (в XIV в.) монгольского господства в Китае и только в XVII в. были вынуждены уступить прибывшим из Западной Европы иезуитам. В Византии персидские астрономические сочинения переводились в XIV в. на греческий язык. При дворе монгольских владетелей Персии был задуман и отчасти выполнен обширный труд, заключающий в себе свод исторических преданий всех народов, вошедших в состав монгольской империи или имевших сношения с монголами, от китайцев до франков (западных европейцев). Составление труда было поручено еврею Рашид ад-дину, принявшему ислам, его сотрудниками были знаток монгольских преданий, два ученых китайца, буддийский отшельник из Кашмира, несколько персидских ученых и, по всей вероятности, французский монах. Рашид ад-дин сознательно старался излагать исторические предания так, как их передавали представители соответствующих народов, не прибавляя ничего от себя и не вдаваясь в оценку достоверности отдельных известий. Его труд, таким образом, не был научным историческим произведением в современном смысле, но как свод материала по обширности плана до сих пор занимает совершенно исключительное место в мировой ли-

тературе; ни раньше, ни после не было такой попытки собрать в одну книгу предания по всемирной истории при участии представителей всех образованных народов Старого Света. Европейские ученые еще в XIX в. были склонны называть «всемирной» историей историю одной Западной Европы; в Персии уже в начале XIV в., как видно из слов одного из мусульманских сотрудников Рашид ад-дина, понимали, что история арабов и персов есть только одна из рек, впадающих «в море всемирной истории».

Влияние Персии на другие страны в области науки, литературы и искусства не определялось всецело политическими границами, но, конечно, находилось от них в некоторой зависимости. Между берегом Волги и берегом Аму-Дарьи издавна существовали тесные сношения, которыми, как мы видели, объясняется и принятие волжскими болгарами ислама; но только при монголах берега обеих рек вошли в состав одного и того же государства, под властью потомков старшего сына Чингиз-хана, Джучи. По всей вероятности, это должно было отразиться как на жизни «Великого Болгара», прежней столицы волжских болгар, так и на жизни вновь основанного монголами Сарая. Недавно выяснен факт существования в Золотой Орде поэтической литературы на турецком языке, находившейся под явным влиянием персидской поэзии.

В Туркестане распространение ислама среди турецких народностей началось еще в X в.; в XI в. для кашгарского хана было написано первое мусульманское произведение на турецком языке — нравоучительная поэма об обязанностях государей, министров, сановников и т. п. В древности и в средние века этот род литературы, чаще всего в виде поучения отца сыновьям, пользовался широкою популярностью едва ли не у всех народов; из произведений персидской литературы XI в. сюда относится *Кабус-наме*, поучение, написанное одним из прикаспийских князей для своего сына, получившее большую известность и впоследствии переведенное также на турецкий язык. В Персии и везде, где литература развивалась более или менее самостоятельно, такого рода поучения представляют интерес и для современного читателя; наставления сопровождаются примерами из действительной жизни, приводятся исторические факты и анекдоты и т. п. Ничего подобного мы не находим в турецком произведении, не заключающем в себе ничего, кроме вымученной и безвкусной аллегории (справедливость олицетворена в виде князя, счастье — в виде министра и т. п.), кроме сухих, совершенно оторванных от жизни наставлений; в том и другом отношении поэма напоминает немецкого «Theuerdank» конца XV в. Несмотря на существование у турок письменности до принятия ислама, влияние на них ислама и персидской литературы было так сильно, что принявшие ислам турки как бы утрачивали память о своем домусульманском прошлом.

Поэма XI в., несмотря на свои недостатки, пользовалась некоторою популярностью; несколько стихов из нее написаны на вазе XIV в., най-

денной в Сарайчике (близ устья Урала); но подражателей автор, по-видимому, не нашел. С XII в. проповедники ислама для укрепления среди турок веры и ее обрядов стали писать на турецком языке сочинения религиозного содержания в стихах и прозе; одно из таких произведений, стихотворения Ахмеда Ясеви, остается до сих пор образцом для народных поэтов. Образованный класс еще долго довольствовался персидской поэзией, находившей покровительство и при дворе ханов. Еще легче подчинился влиянию арабской и персидской культуры турецкий народ, завоевавший Персию и Малую Азию, находившийся при ознакомлении с исламом на более низкой ступени культуры, чем завоеватели Туркестана, и, по-видимому, не имевший письменности.

Победы монголов заставили кочевников несколько больше дорожить своими преданиями, своим бытом и языком. Несмотря на отличие монгольского языка от турецкого, несмотря на низкий уровень культуры монголов по сравнению с турками, основы кочевого быта везде были одни и те же; кроме того, монгольские кочевники, пришедшие на запад, по численности значительно уступали турецким, и в странах, имевших многочисленное кочевое население, как в Туркестане и Золотой Орде, потомки монгольских завоевателей скоро утратили свой язык и приняли турецкий. Несколько дольше сохраняли свой язык монголы в Персии; в XIV в., уже после принятия монголами ислама, была сделана попытка создать на монгольском языке литературу; между прочим, на монгольский язык был переведен с персидского сборник индийских сказок «Калила и Димна». Оказала ли эта литература влияние на последующую жизнь монголов и их литературный язык, еще не выяснено; есть предположение, что в Персии получил начало популярный теперь среди монголов и калмыков эпический цикл, связанный с именем богатыря Джангара (может быть, персидское *джехангир* 'завоеватель мира'). В Афганистане потомки монголов до сих пор сохранили свой язык, но не имеют никакой литературы, даже народной. Вообще и в Персии то, что было предпринято монгольскими ханами для прославления своего народа, послужило на пользу не монгольского, а турецкого национального чувства. Не монголы, а турки воспользовались той яркой картиной кочевой жизни, которую дал Рашид ад-дин в отделе своего труда, посвященном Чингиз-хану, его предкам и другим турецким и монгольским племенам. Соответствующая часть труда Рашид ад-дина несколько раз переводилась на турецкий язык; один из таких переводов был сделан в России для Бориса Годунова. Под влиянием труда Рашид ад-дина турки подвергли литературной обработке свои собственные национальные предания о турках-огузах, народе, из которого вышли турецкие завоеватели Персии и Малой Азии, и о мифическом предке этого народа, Огуз-хане. Один из малоазиатских турецких историков XV в. в своем рассказе об Огуз-хане перевел из труда Рашид ад-дина изречения, приписанные Чингиз-хану, и смело заменил везде слова «Чингиз-хан» словами «Огуз-

хан». Разумеется, на литературной обработке национальных преданий отражалось и влияние персидской литературы, на что указывает и самое слово *Огуз-нāме (нāме* по-персидски 'письмо, книга', ср. *Шāх-нāме*), как назывались отдельные предания об огузах, рассказывавшиеся народными певцами.

Можно было ожидать, что турки со свежими силами будут продолжать культурную работу арабов и персов и придадут мусульманской культуре новую жизнь. Турки действительно и в Малой Азии, и в Туркестане сумели создать собственную литературную речь, хотя и по чужим образцам, но без рабского подражания чужому слогу и чужому строю мыслей. В Малой Азии турками были заимствованы предания об арабском богатыре Баттале, павшем в войне за веру еще при Омейядах, но в турецкой версии предания Батталь наделен чертами османского воина и резко отличается от своего прототипа. В составленной в XV в. книге о патриархе и певце огузов Коркуте такой же турецкий национальный облик придан целому ряду других заимствованных сюжетов. В XIII в. с Малой Азией была связана деятельность первостепенного персидского поэта Джелаль ад-дина Руми, основателя дервишского ордена мевлеви и, по мнению некоторых ученых, величайшего из мистиков. Уже первые представители ордена писали не только по-персидски, но и по-турецки; дервишизм и мистическая поэзия нашли в турецкой Малой Азии еще более благоприятную почву, чем в Персии, и получили несколько иное, самостоятельное развитие. В том же XIII в. в Малой Азии турецкий язык был введен в официальное делопроизводство; постепенно был создан турецкий канцелярский язык и язык изящной прозы, со множеством арабских и персидских слов, но с чисто турецким грамматическим строем, хотя крайне искусственным, резко отличающимся от разговорной речи и совершенно непонятным для простого народа. Кроме влияния персидской литературы проявлялось также влияние персидской архитектуры; в Конье и Брусе воздвигались здания в персидском стиле, но без рабского подражания персидским образцам. На постройках в Конье рядом с персидским влиянием замечается также влияние местных домусульманских традиций.

Малая Азия была завоевана турками из Персии и с XI до XII в. находилась под властью правителей из той же династии, которая владела Персией; в XIII в. Малая Азия была подчинена верховной власти правивших в Персии монгольских ханов. В Туркестане, наоборот, политическая связь с Персией падением династии Саманидов (в конце X в.) была прервана на несколько столетий; в начале XIII в. хорезмийскому султану Мухаммеду удалось, как мы видели, объединить под своею властью Туркестан и Иран, но его государство было так недолговечно, что едва ли могло иметь влияние на успехи культуры. При потомках Чингиз-хана в Туркестане образовалось особое монгольское государство, причем отношения между ханами туркестанскими и персидскими обык-

новенно были враждебные. Тем не менее и в Туркестане в эту эпоху под влиянием персидской литературы возникла турецкая. Турецкий язык уже в XIII в. признавался третьим литературным языком мусульманского мира. Писавший в самом начале XIV в. Джемаль Карши говорит о своем старшем современнике, шейхе Хусам ад-дине Асими, что у него были превосходные сочинения «на всех трех языках»; его арабские стихи отличались красноречием, персидские — остроумием, турецкие — правдивостью. Таким образом, и в эту эпоху, как при халифе Мамуне, преимущество арабской литературы видели в красноречивой форме, преимущество персидской — в глубине мыслей; вновь возникавшая турецкая литература в том и другом отношении находилась в зависимости от двух первых, но привлекала к себе большей простотой и искренностью.

Конец XIV и XV в. были для Туркестана временем небывалого внешнего блеска. Под властью Тимура и его потомков вновь были объединены Иран и Туркестан; набеги войск Тимура простирались гораздо дальше, до Брусы и Смирны на западе, до города Дели на юго-востоке, до Иртыша на севере. Походы Тимура сопровождались не менее жестокими избиениями, чем походы Чингиз-хана; к грубой жестокости присоединялось утонченное, болезненное зверство; но Тимур старался придать своей созидательной деятельности такие же грандиозные размеры, как разрушительной. Избивалось десятками тысяч население больших городов, строились высокие башни из черепов убитых, тысячи людей подвергались мучительной казни; и в то же время устраивались грандиозные оросительные системы, воздвигались великолепные здания, особенно в столице Тимура, Самарканде, куда завоеватель, иногда насильно, приводил мастеров и ученых из опустошенных им земель. Селения, построенные вокруг Самарканда, получили названия по самым большим городам мусульманского мира — Дамаску, Мисру (Каиру), Ширазу и Султании, — чем Тимур хотел наглядно выразить превосходство своей столицы над прочими городами. Здания строились в персидском стиле, но своими размерами значительно превосходили свои образцы. На последнем настаивал сам Тимур, лично дававший указания архитекторам и удивлявший их своими художественными замыслами, с которыми, по-видимому, не всегда могла справиться техника. Здания тимуровской эпохи, теперь большою частью находящиеся в состоянии полного разрушения, потребовали ремонта уже в XVI в.; самое великолепное из них, самаркандская соборная мечеть (так называемая мечеть Биби-ханым), считалось опасным уже при жизни Тимура: во время пятничного богослужения молившиеся со страхом прислушивались к звукам от падения кусков камня, вероятно, с купола здания.

При потомках Тимура созидательная деятельность получила перевес над разрушительной. Военные предприятия уже не отличались прежней грандиозностью, и даже пределы государства постепенно сокращались,

но в главных городах, особенно в Самарканде и Герате, продолжалась оживленная строительная деятельность; по-прежнему, теперь уже добровольно, ко двору правителей приходили ученые, поэты и художники. Сорокалетнее (1409—1449) правление в Самарканде Улугбека, внука Тимура, оставило нам ряд памятников, как медресе в Бухаре, с надписью: «Стремление к знанию — обязанность каждого мусульманина и мусульманки», медресе в Самарканде, в котором помимо лекций по богословским предметам ученым Кази-заде Руми читались лекции по астрономии. Более кратковременной, но более славной была деятельность построенной Улугбеком обсерватории, где производились наблюдения приглашенными из Персии учеными и их учениками; к числу последних принадлежал сам Улугбек, от имени которого и были составлены астрономические таблицы и каталог звезд, последнее слово средневековой астрономии и высшая ступень, которой могла достигнуть астрономическая наука до изобретения телескопа. Как ученый на престоле, Улугбек стоит совершенно одиноко в истории мусульманского мира; современники могли сравнивать его только с царственным учеником Аристотеля. Улугбек был проникнут идеей общечеловеческого прогресса, независимого от религиозных и национальных различий; в предисловии к астрономическим таблицам проводится замечательный, хотя в корне ошибочный взгляд, что к самым прочным результатам приводят занятия наукой, так как на них не отражается смена религий, национальностей и языков. В действительности, как известно, произведения античных ученых давно уже представляют только исторический интерес, тогда как произведения античных писателей сохраняют до сих пор всю свою свежесть, несмотря на то что язык, на котором они писали, давно сделался мертвым; мнение Улугбека характерно для представителя мусульманской культуры, усвоившей греческую науку и не знавшей греческой литературы. Учеником Улугбека сделался один из его придворных, Али Кушчи, которого Улугбек называл своим сыном; но вообще точные науки не нашли в Самарканде благоприятной почвы; деятельность обсерватории прекратилась почти тотчас после смерти Улугбека; уже в начале XVI в. обсерватория лежала в развалинах; в XX в. остатки ее могли быть найдены только путем раскопок. Али Кушчи ушел в Персию и оттуда в Турцию, где еще имел нескольких учеников.

Для Герата лучшим временем считалось царствование Султан-Хусейна (1469—1506). Жители Средней Азии полагали, что другого такого города, как Герат, не было на всем земном шаре; это относилось, конечно, к культурной жизни Герата, а не к его размерам, которыми он уступал даже Самарканду. Царствование Султан-Хусейна казалось «удивительным временем», когда каждый, кто был занят каким-нибудь делом, старался довести это дело до совершенства. Покровителем наук и искусств был вельможа Мир Али-Шир; с его именем и с именем его государя связаны, между прочим, деятельность последнего первостепен-

ного персидского поэта Джами и деятельность историка Мирхонда, автора самого популярного в новейшей Персии свода данных по всемирной истории.

Владения Улугбека обнимали только нынешнее Бухарское ханство, Кашгар, области Самаркандскую, Ферганскую и большую часть Сыр-Дарьинской, владения Султан-Хусейна — только Хорасан, Хорезм и часть Афганистана; но владение персидской культуры простиралось и за пределы их государств; постройкам Тимура и Тимуридов подражали и их восточные соседи. Может быть, еще к XIV в. относится мечеть к северо-западу от Кульджи, которую предание называет гробницей хана Туклук-Тимура (умершего в начале 1360-х годов); в начале XV в. построен знаменитый караван-сарай Ташрабат в южной части Семиречья, на одном из главных путей в Кашгар. Совершенно неизвестно, когда построен минарет близ Токмака (в Семиречье), известный под названием «Бурана»[1]; письменных известий об этой постройке нет, надписей на ней тоже не сохранилось.

Родным языком Тимура и его потомков был турецкий; турецкого национального чувства у них, насколько можно судить по их деятельности, не было, но блеском их державы воспользовались их соплеменники, чтобы поднять значение турецкого языка и литературы. Турецкая поэзия оставалась подражательной, но самим поэтам казалось, что их произведения ничем не хуже своих образцов, что турецкая поэзия вполне достойна могущества турецких государей. Поэт Секкаки обращается к Улугбеку со словами: «Небо еще много лет должно совершать свой кругооборот, прежде чем вновь создать такого турецкого поэта, как я, и такого ученого царя, как ты». Всех своих предшественников затмил Мир Али-Шир, писавший и персидские стихи, но более всего прославившийся как турецкий поэт, произведения которого сделались классическими для всех турок от Константинополя до Тобольска. Мир Али-Шир был турецким патриотом и сознательно старался доказать, что турецкий язык ничем не хуже персидского, что на нем могут быть выражены те же поэтические идеи; с этой целью им писались на турецком языке поэмы на те же сюжеты, которые получили известность в персидской литературе. Турецкая литература, таким образом, и в лице своего классического поэта не перешла от заимствованных сюжетов к национальным преданиям; все же его произведения не были только сколком с персидских; несмотря на некоторую искусственность, его язык все-таки остался более простым и ясным, более близким к жизненной правде, чем язык его образцов. От его произведений веет тем же духом бодрой творческой деятельности, которым вообще отличалась эпоха Тимуридов; бездействие, по словам поэта, равносильно смерти. Все это относится еще в большей степени к творениям султана Бабура (род. в 1482 г.,

[1] <Теперь археологи датируют минарет началом XI в., см., напр., Бернштам, *Архитектурные памятники Киргизии*, стр. 40—45.>

ум. в 1530 г.), которому под давлением новых завоевателей, узбеков, пришлось покинуть Туркестан и основать для себя новое государство в Индии. Кроме нескольких поэтических произведений Бабур оставил автобиографические записки, справедливо признававшиеся еще в XVI в. классическим произведением турецкой прозы. Основательное знакомство с мусульманством и персидской культурой не мешало Бабуру писать по-турецки просто и ясно, и факт, что эти качества его речи могли быть оценены его читателями, свидетельствует о здоровом литературном вкусе, особенно если принять во внимание презрительный отзыв одного из лучших знатоков персидской литературы того времени, Даулетшаха (современника Султан-Хусейна), о простом слоге Рудеки и презрительные отзывы позднейших османских писателей о «грубом турецком языке» (*кабá туркú*), на котором писали их предки. По-видимому, не только для самого Тимура, но и для значительной части общества эпохи Тимура и Тимуридов были характерны требования, предъявлявшиеся Тимуром к писателям: писать так, чтобы образованные люди могли одобрить, и в то же время так, чтобы и необразованные могли понять. Взоры тогда еще были обращены вперед, а не назад; слепой вере в мудрость предков Бабур противоставляет простой и ясный принцип: «Если отец издал хороший закон, его надо сохранить; если он издал дурной закон, его надо заменить хорошим».

6

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР ПОСЛЕ XV ВЕКА

XV и XVI века были временем громких успехов мусульманского оружия, разрушившего Византию и угрожавшего Вене; кроме турецкой империи было положено начало двум сильным мусульманским державам, государству Сефевидов в Персии и государству так называемых Великих Моголов (потомков Бабура) в Индии. Тем не менее именно это время оказалось роковым для всего мусульманского мира: закончился почти тысячелетний период культурного первенства Передней Азии, и носителем культурного прогресса сделалась Западная Европа. Приведенные выше факты показывают, что это явление не может быть объяснено естественной дряхлостью тысячелетней культуры и что столь же ошибочно мнение, будто арабы и персы к этому времени уже создали все, что могли, а турки ничего не могли создать. Перед падением античной культуры римские писатели находили, что мир впал в дряхлость: истощилось плодородие земли, истощены рудники, перестает размножаться население, не хватает ни солдат, ни матросов, ни земледельцев. В мусульманской литературе XV в. мы не видим таких жалоб, для которых, судя по событиям политической жизни, и не было повода. Мусульманский мир еще располагал достаточным количеством свежих и в то же время культуроспособных сил и все-таки не мог выдержать соперничества с христианской Европой, где с XIII в. замечается быстрое развитие городской жизни, торговли и промышленности и где борьба между государствами и сословиями не осложнялась, как в Передней Азии, нашествием варваров на культурные земли. К XV в. относятся те победы европейской техники, которые впоследствии доставили Европе политическое и культурное господство над миром. Порох давно был известен Дальнему, вероятно, и Ближнему Востоку, употреблялся, вероятно, и для военных целей, но только в Европе было изобретено огнестрельное оружие. Через европейских мастеров новое изобретение быстро сделалось известно соседним мусульманским государствам и было широко использовано турками уже при осаде Константинополя; в XVI в. военная техника турок не уступала европейской; но в более отдаленные мусульманские страны европейские изобретения проникали медленнее; крайняя область мусульманской культуры на севере, Сибирь, не знала

огнестрельного оружия и во второй половине XVI в., чем значительно были облегчены успехи русских. Еще больше значения имели успехи европейского кораблестроения. Когда после открытия мыса Доброй Надежды европейские суда проникли в Индийский океан, мусульманские не оказались в состоянии бороться с ними и были вынуждены уступить им морскую торговлю с Индией и Китаем. Мусульманский мир не сразу примирился с этой потерей. В Турции в первой половине XVI в. вполне сознавали, какую опасность представляло для мусульман превосходство на море европейских держав; были приняты меры к созданию флота по европейским образцам, как прежде европейцы подражали арабам; характерно, что в мусульманской Турции должность начальника флота обозначалась европейским словом «капитан» (*капудан-паша*), тогда как всею христианскою Европою было принято слово арабского происхождения (*адмирал*, от *эмир*). Только один раз, в 1538 г., турецкому султану удалось снарядить военную экспедицию к берегам Индии; действия ее не имели успеха, и попытка не была возобновлена. Благодаря успехам европейского кораблестроения и открытию Америки первое место в мировой торговле перешло от сухопутных торговых сношений к морским; караванная торговля, которой преимущественно были обязаны своим процветанием такие города, как Самарканд и Герат, не прекратилась, но утратила прежнее значение.

В том же XV в. европейская техника дала культуре такое могущественное орудие, как книгопечатание. Печатание было давно известно в Китае, где с ним, по всей вероятности, ознакомились европейцы; из Китая оно проникло в другие дальневосточные страны; один из дальневосточных народов, корейский, изобретением подвижных металлических литер опередил как китайцев, так и европейцев. О китайском книгопечатании знали и в Персии; в труде Рашид ад-дина оно подробно описывается. Тем не менее дальневосточный мир не извлек из этого изобретения той пользы, как европейский; мусульманский им в то время совершенно не воспользовался. В Европе еще в XV в., несмотря на сравнительно небольшое число грамотных людей, было напечатано огромное количество не только литературных, но и научных произведений; уже в XVI в. в Европе стали печатать для научных целей тексты на восточных языках; в мусульманском мире книгопечатание распространилось только в XVIII в., прежде всего в Турции. Мусульмане без колебаний заимствовали у европейцев огнестрельное оружие, но для заимствования другого изобретения неверных, книгопечатания, потребовалось особое постановление богословских авторитетов, так как пользование печатными книгами вносило полный переворот в школьную жизнь, тесно связанную с религией.

Сравнение Китая с Западной Европой лучше всего показывает, что успехи техники сами по себе не вызывают прогресса общественной жизни. Из примера Китая видно, что можно знать порох и не создать

сильной армии, знать компас и не создать мореплавания, знать книгопечатание и не создать общественного мнения. Книгопечатание и в Европе не могло бы иметь тех результатов, какие оно имело, без того общего подъема экономической и культурной жизни, с которым связана эпоха Возрождения и которым была оттеснена на второй план мусульманская культура. Постепенно мусульманам пришлось уступить европейцам первенство даже в изучении мусульманских языков, литературы и истории. В том же XVII в., когда европейские астрономы вытеснили мусульманских из Китая, число восточных рукописей в европейских библиотеках было уже так велико, что французским ученым, никогда не бывавшим на Востоке, могла быть составлена посвященная мусульманскому миру энциклопедия («Bibliothèque Orientale» д'Эрбело).

Нельзя сказать, чтобы мусульманский мир после XV в. погрузился в варварство и не создал больше никаких культурных ценностей. Турция XVI—XVII вв. прославилась не только своим военным могуществом; Константинополь сделался для мусульманского мира одним из важнейших культурных центров; по количеству хранящихся до сих пор в его библиотеках персидских рукописей он из европейских городов уступает только Петрограду и Лондону [1].

Культурная работа не ограничивалась изучением памятников прошлого; на новой почве был создан новый архитектурный стиль, отличный от персидского; постройки лучшего из турецких архитекторов XVI в., Синана (по происхождению грека), по своим художественным достоинствам не уступают европейским постройкам эпохи Возрождения; сам мастер считал своим лучшим созданием действительно великолепную мечеть султана Селима II (1566—1574) в Адрианополе. К XVII в. относится деятельность Катиба Челеби, или Хаджи Халифы, написавшего, между прочим, обширный библиографический труд по всем отраслям литературы и науки; из других его трудов особенно замечательно географическое сочинение, представляющее первую попытку сопоставить данные европейской географической науки с данными мусульманской; в европейской географической литературе в то время таких попыток еще не было. В том же XVII в. совершил и описал свои обширные путешествия Эвлия Челеби, труд которого, несмотря на некоторую долю вымысла, по полноте и всесторонности сведений далеко оставляет за собой произведения лучших арабских географов. Персия в начале XVII в. пережила блестящее царствование шаха Аббаса Великого (1587—1628), памятником которого остаются великолепные постройки в столице шаха, Исфахане, и некоторых других городах. Современный шаху Аббасу итальянский путешественник находил, что устроенные этим шахом «царская площадь» и аллея Чарбаг вполне могли выдер-

[1] <Современные подсчеты показывают, что Стамбул в указанном отношении превосходит и Ленинград и Лондон; см. Акимушкин—Борщевский, *Материалы*, стр. 165, прим. 3.>

жать сравнение с лучшими площадями и улицами христианских городов. Даже правление нынешней каджарской династии помимо укрепления правительственной власти способствовало развитию городской жизни; кроме новой столицы, Тегерана, большим городом вновь сделался Тебриз, пришедший в XVIII в. в полный упадок. Еще более блестящей державой было в XVII в. государство Великих Моголов в Индии, где персидская архитектура получила новое направление под влиянием индийской. Постройки Великих Моголов считаются самыми великолепными сооружениями этой эпохи, не исключая европейских; средства, которыми они располагали, значительно превышали бюджет самого богатого европейского государства того времени, Франции Людовика XIV.

Даже в Туркестане, где государство Тимуридов в начале XVI в. было завоевано варварами-узбеками, варварство не одержало полной победы над культурой. В Самарканде еще в XVII в., как показывают медресе Ширдар и Тиллякари, были живы архитектурные традиции эпохи Тимура и Тимуридов (впоследствии секрет приготовления изразцов, которыми славятся эти постройки, был утрачен); в Бухаре в это же время существовали богатые библиотеки, и историки в своих сочинениях упоминали о перипатетиках и стоиках. В Хорезме узбецким господством был нанесен удар торговле и городской жизни, но земледельческая культура благодаря проведению новых обширных каналов даже достигла некоторых успехов. В Фергане при кокандских ханах XIX в. были произведены грандиозные оросительные работы и построен ряд новых больших городов. В областях Туркестана, завоеванных китайцами, мусульманская архитектура подверглась влиянию китайской, как в государстве Великих Моголов — индийской; появился смешанный стиль, в котором строились даже мечети.

Все это показывает, что представление о «глубоком сне», в который будто бы был погружен мусульманский мир до его «пробуждения» европейцами в XIX в., значительно преувеличено; но уже не было тех благоприятных условий, которые когда-то создали мусульманскую культуру.

Мусульманские державы того времени были вынуждены ставить на первое место военные интересы и поддерживать те элементы населения, в которых они видели свою военную опору, хотя бы в ущерб интересам культуры. Османская династия, первоначально довольно равнодушная к религии и подчинявшаяся влиянию дервишского вольнодумства, силою обстоятельств была вынуждена возобновить традиции воинствующего ислама; в 1593 г., во время одной из европейских войн, впервые было вынесено в бой «зеленое знамя пророка», будто бы найденное в Дамаске (ни в каких более ранних источниках о существовании такого знамени не говорится). При таких условиях государство не могло не поддерживать представителей религии против представителей знания,

воинственных варваров, как албанцы и курды, против земледельцев и горожан. Те же условия действовали в Персии, где основатель династии Сефевидов объявил шиитство государственной религией и дал своим суннитским соседям, западным (османцам) и восточным (узбекам), предлог объявить войну с Персией войной за веру. Борьба между суннитами и шиитами с XVI в. приняла характер, какого не имела в средние века; впервые сунниты и шииты, опираясь на мнение своих богословских авторитетов, отказались признавать друг друга мусульманами. Воинствующее шиитство сделалось для Персии государственным палладиумом; во время династических кризисов XVIII в. монеты иногда чеканились от имени похороненного в Мешхеде шиитского имама, жившего в начале IX в. Представители религии получили в еретической Персии еще большую силу, и народным массам внушался еще больший религиозный фанатизм, чем в правоверной Турции. В иных условиях жила только Индия при Великих Моголах, где мусульманское государство превосходило современные ему европейские и материальными богатствами и религиозной терпимостью. Причины, почему и здесь мусульмане не могли соперничать с европейцами по участию в мировой культурной работе, были другие: империя Великих Моголов была государством восточноазиатского типа, располагавшим такими материальными средствами, что мало нуждалось в сношениях с внешним миром. Впоследствии английские властители Индии признавали, что земледельческая производительность страны при Великих Моголах стояла выше, чем при англичанах; свою заслугу англичане видели в том, что только ими были приняты меры для развития морской торговли и были созданы такие приморские города, как Калькутта, Бомбей и Мадрас, с которыми не могла бы сравниться ни одна из гаваней прежнего периода.

Культурное первенство, таким образом, перешло от мусульманских народов к христианским; все, что отличает современную жизнь от средневековья, было выработано в Европе. Распространение культуры теперь чаще шло в направлении с севера на юг и с запада на восток, чем наоборот, что имело больше всего значения для истории Восточной Европы и определило культурные задачи России. В средние века, как в древности, северный берег Черного моря находился в культурной, обыкновенно и в политической зависимости от южного; в XVIII в. на северном берегу возникли города, с которыми города южного побережья не могли бы выдержать никакого сравнения. В средние века культура приносилась к берегам Волги из Бухары и Хивы; в XIX в. волжские татары, ознакомившиеся через посредство России с европейской культурой, становятся просветителями своих туркестанских единоверцев.

БИБЛИОГРАФИЯ

Оригинального труда по истории мусульманского мира в целом на русском языке нет; из переводных трудов самые доступные:

Мюллер, *История ислама* (перевод не вполне удовлетворителен).

Гельмольт, *История человечества*, т. III.

Несколькими изданиями, частью литографированными, частью печатными, выходили труды А. Крымского по истории отдельных мусульманских народов, имеющие значение руководств для студентов:

1) *История арабов*; 2) *История Персии*; 3) *История Турции <и ее литературы>*.

Литература, указанная в книге <Бартольд,> *Ислам*, <см. выше, стр. 79—139> относится, конечно, и к изучению «Культуры мусульманства».

Политика Аристотеля имеется в хорошем русском переводе проф. С. А. Жебелева.

Единственный оригинальный обзор истории древнего Востока на русском языке — университетский курс проф. Б. А. Тураева *История древнего Востока*. <За четыре с лишним десятилетия, протекших со времени написания этих строк В. В. Бартольдом, разработка истории древнего Востока в СССР получила широкий размах. О новой литературе см. Постовская, *Изучение древней истории.*>

Сведения о христианском Востоке и его отношении к мусульманскому: Райт, *Краткий очерк.*

Очерки по истории Византии, вып. I—III.

Васильев, *Лекции по истории Византии*, т. I.

Статьи в издающемся с 1912 г. Академией наук органе «Христианский Восток».

Сведения об изучении мусульманских стран и народов в Западной Европе и России (с подробной библиографией): Бартольд, *История изучения Востока.*

Гробница Кабуса ибн Вашмгира (см. стр. 183) подробнее всего описана в русской научной литературе (статья Пославского *Из поездки*). <См. еще: Бартольд, *Башня Кабуса.*>

О постройках в Семиречье (стр. 197) см. Бартольд, *Отчет о поездке в Среднюю Азию.*

О гробнице Туклук-Тимура: Пантусов, *Город Алмалык.*

<Подробнее библиографию по археологии см. наст. изд., т. IV.>

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР

1

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР». ИСТОРИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО МИРА КАК ЧАСТЬ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ

Мусульманский мир большею частью противополагают христианскому или европейскому в том же смысле, как Восток — Западу. Под «Востоком» современная историческая наука обыкновенно понимает культурный мир, непосредственно граничащий с миром европейской культуры, от греков и римлян до государств современной Европы. В истории этого Востока проф. Тураев различает три периода: Восток древний, христианский и мусульманский. По мнению того же ученого, древневосточный мир в пределах от Кавказа и Средней Азии до Индийского океана и страны африканских озер, от рубежа Ирана и Индии до Гибралтарского пролива, «несмотря на великое разнообразие климатов, рас и условий, представляется единым целым, едва ли менее противоположным греко-римскому, чем в настоящее время мусульманский мир европейскому».

При определении истории древнего Востока как части всемирной истории проф. Тураев, однако, колеблется между географическим и хронологическим принципами. Он указывает, что древний Восток в общем сохранял особенности своей культуры и при греко-римском господстве, так что вся история древнего Востока, со включением эпохи так называемого эллинизма, должна быть рассматриваема как одно целое; и в то же время он признает самый термин «древний Восток» «условным культурно-историческим термином для обозначения стран древних цивилизаций, непосредственно хронологически и духовно предшествовавших греко-римской».

Такое колебание еще более естественно при определении места в истории человеческой жизни истории мусульманского мира. Страны древнего Востока оставались в течение тысячелетий единственными культурными странами мира; от расцвета греческой культуры до победы, не только культурной, но и политической, греческого мира над древневосточным прошло всего около ста лет; греческому влиянию подчинились все области древнего Востока до Индии; небольшая часть древневосточного культурного мира, оставшаяся вне завоеваний Александра (северное побережье Африки), впоследствии подчинилась Риму. Гораздо слож-

нее были отношения между Востоком и Западом в эпоху ислама. Восток в мусульманскую эпоху продолжал культурную работу, прерванную в греко-римском мире, и в течение нескольких веков занимал в культурном отношении первое место; но установление этого первенства относится не к эпохе расцвета, а к началу упадка мусульманского политического могущества, время перехода культурного первенства к Западной Европе было для мусульман не временем политических неудач, но временем политического возрождения и таких громких успехов мусульманского оружия, как завоевание Константинополя (1453 г.); крупным завоевательным движениям из Европы, как древний Восток при Александре, мусульманский Восток вообще не подвергался. Переход первенства от мусульманского мира к западноевропейскому приблизительно совпадает с переходом Западной Европы от средней истории к новой; нет, однако, резкой грани, которая бы отделяла прежнюю жизнь мусульманского мира от новой.

Предложенное в XVII в. деление всемирной истории на древнюю, среднюю и новую первоначально имело в виду только историю Западной Европы; автор классического обзора византийской литературы, Крумбахер, признает его неприменимым даже к истории Восточноримской, или Византийской, империи. Исторические процессы, на которых основано это деление, — победа христианства и образование современной западноевропейской культуры — имеют, несомненно, мировое значение; без победы христианства трудно было бы представить себе возникновение ислама; западноевропейская культура становится все более культурой всего мира; но установить с этой точки зрения периоды мировой истории с определенными хронологическими гранями едва ли возможно. Можно лишь определить в главных чертах место, принадлежащее отдельным народам и эпохам в истории постепенного расширения круга культурного общения и взаимодействия народов. Выяснение этого вопроса необходимо уже для того, чтобы не объяснять исключительно местными причинами явления, в действительности определявшиеся ходом мировой истории.

Из двух первоначальных культур древнего Востока, египетской и ассиро-вавилонской, в первой, как выяснено в труде проф. Тураева, получило большее развитие начало национальной и династической государственности, во второй — начало международного религиозного культа и международного империализма[1]. Постепенное распространение сферы влияния этих культур составляет главное содержание истории древнего Востока и даже греко-римского мира. Греки опередили в культурном отношении другие европейские народы не потому, чтобы превосходили их дарованиями, но потому, что их страна была географически ближе

[1] <В. В. Бартольд вслед за Б. А. Тураевым употребляет термины «империализм» и «империалистический» по отношению к рабовладельческим и феодальным империям древности и средневековья.>

к древним очагам культуры. Различие между Западом и Востоком греками еще не сознавалось; Азия и Европа противопоставлялись одна другой только как жаркий юг и холодный север. На этом основана теория Аристотеля (Polit., VII, 6, 1) о европейцах — мужественных, но неспособных к культуре, азиатах — способных к культуре, но лишенных мужества, и эллинах — соединяющих, благодаря климатическим свойствам своей страны, мужество с культуроспособностью. Европа, по представлению греков, была расположена к северу от Африки и Азии по всей их длине; для Александра и его спутников в Средней Азии за Сыр-Дарьей начиналась Европа.

В пределах Азии область древнейших культур долгое время сохраняла первенствующее экономическое и культурное значение, несмотря на присоединение к этой культуре новых стран и народов. Персидское царство Ахеменидов было первой в истории мировой монархией, персидский царь был для греков единственным «великим царем», символом величайшего достижимого на земле благополучия; возможно, что империя, некоторое время заключавшая в себе часть Индии и продвинувшаяся на северо-востоке до середины азиатского материка, оказала некоторое влияние на жизнь Дальнего Востока и что этим объясняется появление, приблизительно в одно время, Пифагора, Будды и Конфуция. Внимание персидских царей было обращено, однако, преимущественно на запад, вследствие чего ими не принималось достаточно мер для защиты своих восточных окраин и во время завоеваний Александра некоторые из бывших провинций Ксеркса уже были независимыми государствами. В то же время политические успехи на западе достигались с такими жертвами и требовали такого продолжительного времени, что западные противники персов могли собраться с силами для нанесения их монархии смертельного удара. Через пять лет после величайшего торжества великого царя над греками, анталкидова мира (387 г. до н. э.), родился Филипп македонский, в конце своей жизни объединивший силы греков для завоевания персидской монархии; через восемь лет после восстановления в Египте персидского владычества (340 г. до н. э.) в Египет вступили войска Александра.

Образование империи Александра, несмотря на кратковременность ее существования, может считаться едва ли не самым важным событием мировой политической истории. По мнению проф. Тураева, «первая победа востока над эллинством, и победа решительная», была одержана в Египте, где Александр был объявлен сыном Амона и усвоил идею обожествления царской власти к негодованию греков и македонян, но часть Востока усвоила ту же идею только со времени Александра. Персидские цари до Александра были только ставленниками богов, царями божьей милостью, но не богами. Одно и то же созданное Александром греко-восточное, или «эллинистическое», воззрение на царскую власть легло в основу греко-македонской, впоследствии римской и восточно-

римской государственности на Западе, иранской государственности, представлявшей реакцию против греческого господства, на Востоке. Возникновение вместо прежней единой империи великого царя, с оставшимися вне ее свободными народами, двух боровшихся между собою империй, из которых каждая предъявляла притязание на всемирное владычество, было прямым результатом походов Александра. Те же походы содействовали развитию государственности в Индии, где, также в виде реакции против греческого господства, образовалась великая держава династии Маурья. Благодаря той же династии учение Будды, бывшее до тех пор местным индийским явлением, сделалось мировой религией; царь Ашока, внук основателя династии, Чандрагупты, принял буддизм и отправлял послов-миссионеров на запад до Киренаики и Эпира. Сближение греческого мира с Индией отразилось и на материальной культуре; Александр встретил индийских боевых слонов только в Индии, в царстве Пора; через двадцать с небольшим лет в битве при Ипсе в Малой Азии принимали участие со стороны Селевка и Лисимаха 480 слонов, со стороны их западных противников Антигона и Димитрия — 75. Крайний предел посольств Ашоки, Эпир, был в то же время крайним пределом распространения индийских боевых слонов; в войске Пирра эпирского были слоны с проводниками-индийцами; в Италии слонов впервые увидели во время походов Пирра. Косвенно образование эллинистических империй могло оказать влияние на успехи империализма в Китае, где в III в. до н. э., в век Ашоки, произошло государственное объединение под властью сначала династии Цинь, потом — династии Хань, и даже у северных соседей Китая, хуннов, создавших в начале II в. до н. э. первую известную истории кочевую империю.

К тому же II в. до н. э. относится такое первостепенное по своему значению событие мировой истории, как установление прямых сношений между Китаем и переднеазиатским культурным миром. При династии младших Хань (25—220 гг. н. э.) китайцами уже были собраны довольно отчетливые сведения о западных странах до Римской империи включительно. Эти века были временем бесспорного первенства Рима над «Востоком», который тогда впервые стали противополагать «Западу», как греко-римскому миру. Географией римской эпохи, в противоположность представлениям доалександровской греческой науки, было создано понятие об Азии как части света, расположенной к востоку от Африки и Европы. К установленному в более раннюю эпоху первенству греческой науки и греческого искусства присоединилось в римскую эпоху первенство Запада в области государственности и техники; в том и другом отношении Рим мог казаться для Передней Азии тем же, чем был для Дальнего Востока Китай. Китайцами тогда же было отмечено это сходство; этим они объясняли, что название Цинь, как называли Китай по имени первой объединившей его династии, было отнесено и к Римской империи. Сами китайцы приписывали такое сближение «чужим на-

родностям»; очень вероятно, что китайское Дацинь, как называли Римскую империю, есть перевод индийского Махачина (кит. *да* 'большой' = инд. *maha*) и что в Индии так называли некоторое время и Римскую империю и Китай, хотя в дошедших до нас индийских текстах слово «Махачина» употребляется только в последнем значении. В средние века китайцы, по словам мусульман, только европейскую (сначала византийскую, потом франкскую) промышленность до некоторой степени сравнивали с китайской и называли себя зрячими, греков (или франков) — одноглазыми, все остальные народы, в том числе и мусульман, — слепыми. В более новое время, когда европейцы ближе ознакомились с Китаем, эта страна многим из них казалась «второй Европой»; такой взгляд был выражен еще в 1847 г. Э. Ренаном.

Из тех же древнейших китайских известий о западных странах мы видим, однако, что уже в то время восточные соседи и соперники Римской империи дорожили ролью посредников в торговле между двумя великими империями Запада и Востока. По словам китайцев, парфяне всячески препятствовали непосредственным торговым сношениям между Римской империей и Китаем.

Римляне не сознавали, что обладание торговыми путями в Индию и Китай создает для их соперников экономическое преимущество, которое при благоприятных обстоятельствах может быть использовано для политических целей. Митридат II парфянский (124—87) был первым государем в мировой истории, имевшим сношения как с державой Востока, Китаем, так и с державой Запада, Римом. При преемниках Митридата династические смуты привели к ослаблению и распадению парфянской державы; Страбон в начале I в. н. э. не сомневался в том, что окончательное подчинение парфян Риму — вопрос близкого будущего. Через 100 лет Тацит (Germ. 37) уже не питал таких надежд, но все же считал «низвергнутый Восток» (dejectus Oriens — выражение, напоминающее мнение европейцев XIX в. о бессилии «дряхлого Востока») врагом неопасным; в том же столетии римские легионы перешли через Евфрат, традиционную границу между государствами парфян и римлян, и присоединили к империи часть Месопотамии. Еще через 100 лет, в III в., власть перешла от парфянской династии Аршакидов к персидской династии Сасанидов, сумевшей создать более стройный государственный аппарат, провести с большей последовательностью принципы империализма и государственной централизации. В том же столетии прекратились плавания из областей Римской империи не только в Китай, но и в Индию; с IV в. во власти Сасанидов находились пути мировой торговли не только на суше, но и на море. В том же IV в. римляне были окончательно оттеснены от берегов Каспийского моря; дальнейшая борьба с Востоком для Рима и потом для Византии была не столько наступательной, сколько оборонительной.

Персидское историческое предание видит в Сасанидах восстанови-

телей доалександровской иранской государственности; вся эпоха от Александра до основания сасанидской династии, с включением эпохи величайшего могущества Аршакидов, считается временем удельных правителей. Александром, по тем же преданиям, был нанесен удар не только иранской государственности, но и иранской национальной религии, при Сасанидах снова получившей господство. В действительности эта связь с доалександровским прошлым была только мнимой. Греческое завоевание произвело в Иране такой решительный разрыв с прошлым, что из народной памяти исчезло даже название династии Ахеменидов, не говоря уже об именах отдельных царей; не только при исламе, но и при Сасанидах остатки ахеменидских построек приписывались мифическим героям. Национальная религия Ирана, происхождение которой, как и личность ее основателя, Зороастра (греческая передача имени), еще мало выяснено наукой, еще до Александра утратила свой первоначальный характер единобожия; эллинизм вместе с обожествлением царской власти принес дальнейшее усиление языческого элемента. При Аршакидах жреческому сословию было отведено в системе государственного управления такое место, какого оно не занимало при Ахеменидах; вместе с тем укрепилось значение обрядовой стороны религии. При Сасанидах вместе с общим усилением государственности государственное, сословное и обрядовое значение религии получило дальнейшее развитие; но несмотря на кодификацию священных текстов, не было никакой попытки вернуться в области религиозной догматики к доэллинскому, монотеистическому зороастризму. Несмотря на политический антагонизм, сасанидская Персия могла примкнуть к языческому синкретизму, проведенному в Римской империи и ярче всего выразившемуся в присвоении различными народами, от северных германцев до персов, планет, а потом дней недели божествам, различным по названию, но сходным по атрибутам и культу. Персидский Ормузд был сближен с вавилонским Мардуком, Зевсом, Юпитером и германским громовержцем Тором, персидский бог войны Бехрам — с вавилонским Нергалем, Аресом, Марсом, германским Тиу и т. п.

«В лице христианства», по замечанию проф. Тураева, «древний восток духовно покорил запад, подчинивший его оружием». Тем не менее христианство, несмотря на свое восточное происхождение, после своей победы сделалось отличительным признаком Запада и создало между ним и Востоком тот религиозный антагонизм, которого не было раньше.

Восточный народ, создавший христианство, противополагал себя всем народам Востока и Запада и считал себя носителем религиозного учения, предназначенного для всего мира. Еврейство не только в эпоху Христа (Еванг. Матфея 23, 15), но и в первые века ислама было религией международной пропаганды и только впоследствии получило характер национальной исключительности. Но уже с V в. до н. э. существовало противоречие между мировыми притязаниями еврейства и его

узким, местным патриотизмом. Религия, предназначавшая себя для всего мира, связала себя с местным храмовым культом и не допускала для себя иных святынь, кроме иерусалимского храма. Из двух боровшихся между собой империй бóльшим расположением евреев пользовалась восточная. Римлянами было уничтожено последнее еврейское царство; впоследствии даже на месте иерусалимского храма было построено языческое святилище, самое название священного города уничтожено и заменено языческим; Рим сделался для евреев «Вавилоном», символом нечестивой государственности. С другой стороны, персами был сокрушен враждебный евреям Вавилон и допущено восстановление иерусалимского храма; в I в. н. э. одна из пограничных месопотамских династий приняла еврейство; после окончательного разрушения храма и рассеяния еврейского народа в персидской и впоследствии в мусульманской империи жил «глава изгнанников», авторитет которого признавался правительством.

Отношение христиан к Римской империи не могло быть последовательным. С одной стороны, не могли не сказаться еврейское происхождение христианства и канонический авторитет книг Ветхого завета. Не только для первых христиан, но и для блаженного Августина в V в. Рим был западным Вавилоном, Вавилон — восточным Римом, еврейское царство Давида — идеалом божьего государства, насколько оно осуществимо на земле. С другой стороны, разрыв с еврейством сблизил христианство с Римом. При организации, по мере распространения религии, иерархического устройства церкви в основу был положен административный строй империи; значением в империи отдельных городов определялось сравнительное значение соответствующих епархий. Рим сделался местопребыванием первенствующего епископа; название Иерусалима, уничтоженное римской государственностью, было исключено из терминологии церкви, несмотря на его значение в истории христианства и упоминание в Священном писании. Епископ Иерусалима назывался «епископом Элии» и был подчинен епископу Кесарии, главного города Палестины, как римской провинции. Под названием Элия (Илия) Иерусалим упоминается и в арабских источниках, в рассказах о мусульманском завоевании.

Противоречие между идеей христианства, как религии не от мира сего, ожидавшей близкого конца мира, и организацией церкви по образцу языческой империи стало еще ярче, когда христианство сделалось в империи господствующей религией. Принятие христианства императором Константином не было победой идеи христианства; император действовал по религиозным мотивам, но его религиозность была связана с языческой идеей государственного культа; он убедился на опыте, как ему казалось, что Христос сильнее языческих богов, и поручил его покровительству свою империю. Христианство пошло навстречу стремлениям императора; современник его Евсевий Кесарийский называл Римскую

империю единой империей, созданной для всего человечества, как всему человечеству возвещены один бог и одно христианское учение. Ни Рим, ни христианство не могли осуществить этого идеала. Союз христианства с императорской властью должен был восстановить против него все элементы, враждебные римскому империализму, внутри и вне империи. Вмешательством императора только обострялись церковные споры, и уже в V в., задолго до разрыва латинского мира с греческим, в восточных провинциях произошло разделение церквей, существующее до сих пор и упомянутое в Коране (V, 17). Персидские цари с IV в. не могли не видеть в христианах сторонников враждебной им державы.

Не только установленная в IV в. условная граница в Месопотамии, но и более ранняя граница на Евфрате не могла остановить распространения христианства, тем более что по обе стороны границы население принадлежало к одной и той же арамейской, или сирийской, народности и говорило на одном и том же языке. По обе стороны границы происходили попытки так называемых гностиков (от греч. *гносис* 'познание') оторвать христианство от его ветхозаветного корня и приспособить его к языческим теориям познания; единственное из учений гностиков, имевшее успех среди народных масс, возникло в пределах Персии, где в III в. одновременно с воцарением Сасанидов выступил Мани, основатель религии манихеев, называвший себя преемником Будды, Зороастра и Христа, противоставивший современному ему зороастризму с его сословным строем буддийско-христианский аскетический идеал. Манихейство при Сасанидах было изгнано из Персии, но широко воспользовалось для своего распространения торговыми связями Сасанидов и потом мусульманского государства на востоке, имело также многочисленных последователей в пределах Римской империи, греческого и латинского мира.

Православное имперское христианство воспользовалось периодом мира между Персией и Византией, когда царь Йездигерд I (399—420) считался опекуном малолетнего императора Феодосия II (408—450), чтобы в феврале 410 г. на соборе в Селевкии на Тигре, входившей в состав сасанидской столицы Ктесифона, или Мадаина, положить начало организации христианской церкви в сасанидском царстве. Церковь была организована под руководством епископа, прибывшего из империи, но получила устройство, не зависимое от имперских властей, даже церковных. Во главе церкви должен был стоять иерарх, живший в столице; значение других иерархов определялось, как в империи, значением соответствующего города среди других городов государства; в церкви молитвы должны были возноситься не за императора, а за персидского царя, хотя и язычника, как некогда имперские христиане молились за языческих императоров. Как признак упадка римского могущества этот факт имеет не меньшее значение (хотя в гораздо меньшей степени обратил на себя внимание современников и потомства), чем совершившееся в том же году, в первый раз после 800 лет, разграбление Рима варва-

рами. В конце того же столетия персидская церковь приняла осужденную в империи несторианскую ересь и этим окончательно отделилась от Византии.

Идея христианства, таким образом, сделалась более универсальной, чем идея Римской империи; тем не менее понятие о борьбе с христианством еще долго сливалось с понятием о борьбе с империей. Персидский царь иногда выступал защитником гонимой христианством и империей языческой культуры; при взятии персами в 540 г. Харрана в Северной Месопотамии его жители были освобождены от контрибуции за то, что их город оставался верен язычеству. Уже потому христианство в Персии не могло пользоваться покровительством властей; кроме того, в стране, где государственная религия была основана на идее борьбы царства света с царством тьмы, яснее сознавалось противоречие между задачами государства и христианской идеей непротивления злу. С этой точки зрения осмеивалось предписание при ударе по правой щеке подставлять левую. Казалось несообразным поручать государство покровительству распятого бога, т. е. бога, оказавшегося бессильным в борьбе со своими врагами. События в Византии не опровергали этого мнения; даже эпоха Юстиниана (527—565), приблизительно совпавшая с царствованием самого блестящего представителя династии Сасанидов, Хосроя Ануширвана (531—579), на востоке не была временем торжества империи.

Сасаниды, по-видимому, не сознавали, что христианство было для них гораздо опаснее как идейный внутренний враг их державы с ее устарелым сословным строем. Вместе с евреями христиане были в Персии главными представителями торговли и промышленности, вообще городской жизни, с развитием которой, как везде, было связано разложение сословного строя, основанного на господстве духовенства и землевладельческой аристократии. Как везде, так и в Персии были периоды борьбы монархического начала с аристократическим; в такое время цари оказывали иногда поддержку даже более крайним движениям, направленным против первенствующих сословий; так царь Кавад (488—531) объявил себя приверженцем вышедшей из среды манихеев коммунистической секты маздакитов[2]. Только в конце его царствования, в 528 или 529 г., произошел разрыв между ним и маздакитами; наследником престола с согласия царя было произведено кровавое истребление коммунистов. Сословный строй был восстановлен, но с существенным изменением — третье место после духовенства и военной аристократии вместо земледельческого сословия было отведено сословию светских чиновников, глава которых занял место рядом с первосвященником и верховным полководцем. Эта перемена была фактически проведена в жизнь, но не была освящена религией и не отразилась на священных текстах.

Эти данные наглядно показывают, с какими потрясениями была свя-

[2] <О терминах «коммунистическая секта» и «коммунисты» применительно к маздакитам см. наст. изд., т. II, ч. 1, стр. 217 и прим. 32.>

зана для сасанидской Персии эволюция сословного строя и каково было ее общее направление. Вследствие этих потрясений Персия в борьбе с Византией не могла в достаточной степени использовать преимущества господства над путями мировой торговли. Византия еще сохраняла первое место в культурном отношении, но, утратив господствующее положение в мировом культурном обмене, обнаруживала явные признаки застоя и упадка; печать застоя была наложена Византией даже на христианство, прогрессивные элементы которого находили для себя больше простора вне пределов империи. В противоположность Византии, Персия была страной прогресса, но прогресса медленного, принужденного вести тяжелую борьбу с реакционными силами. Носителями прогресса были до конца династии Сасанидов преимущественно иноверцы и инородцы, и этот прогресс сравнительно мало отражался на жизни самого персидского народа. Мировой торговый обмен был в руках персов, между тем орудием его была не персидская, а византийская золотая монета.

Мировое положение сасанидской державы в VI—VII вв., по-видимому, оказало еще большее влияние на успехи империализма в отдельных странах, чем в свое время образование империи Александра. К этому времени относится объединение Китая под властью сначала династии Суй (589—618), потом династии Тан (618—907) с их широкими притязаниями в Средней Азии; могущество царей города Канауджа на Ганге, считавшегося в первые века ислама имперским городом Индии; объединение под властью турецкой династии кочевников от Китая до Индии, Персии и Византии. На этих событиях была основана буддийская идея четырех мировых монархий, по четырем странам света: империи царя слонов на юге, царя драгоценностей на западе, царя коней на севере и царя людей (вследствие многочисленности населения Китайской империи) на востоке. Та же самая идея, с некоторыми вариантами, перешла и к мусульманским авторам; царь слонов назывался также царем мудрости, вследствие обаяния индийской философии и науки; царь людей — царем государственного управления и промышленности, вследствие обаяния китайской материальной культуры; царь коней — царем хищных зверей; на западе различались два царя — царь царей, т. е. царь персов и потом арабов, и царь мужей, вследствие обаяния красоты типа населения империи. По китайской официальной истории, сходный мировой синтез империализма нашел себе внешнее выражение еще в домусульманскую эпоху в селении Кушании на Зеравшане (к западу от Самарканда), где на стенах одного и того же здания были изображены на одной китайские императоры, на другой — турецкие ханы и индийские брахманы, на третьей — персидские цари и римские императоры. В противоположность событиям XIII в., империя кочевников осталась в эту эпоху только одной из мировых империй; каждой из четырех других удалось отразить нашествие кочевников, хотя Византия вела с турками переговоры о совместных военных действиях против Персии.

Несмотря на события, происходившие на востоке, внимание персидских царей, как и в доалександровскую эпоху, было обращено преимущественно на запад. Политика Сасанидов была политикой национальной и религиозной реакции; тем не менее столица, как при парфянах, оставалась на западной окраине, на Тигре, в местности неиранской по составу населения и по религии. Культурное превосходство западной окраины над собственно иранскими областями видно уже из того, что небольшая Вавилония доставляла царю третью часть его доходов. Ради достижения успехов на западе Сасаниды, подобно Ахеменидам, мирились с некоторым сокращением пределов империи на востоке — в Афганистане и на юго-востоке от Каспийского моря. Результат в обоих случаях был один и тот же. С огромным напряжением сил персы при Хосрое II (590—628) завоевали все азиатские провинции Византии и Египет и дошли до Босфора; но с 623 г. победы сменились поражениями; последствием военных неудач было восстание в самой Персии, низложение и смерть царя и несколько лет смут, в течение которых на престоле сменилось не менее восьми лиц; с большим трудом военной партии в 633 г. удалось восстановить порядок и укрепить на престоле малолетнего внука Хосроя II, Йездигерда III. Силы победителя, императора Ираклия, были настолько истощены, что и он не воспользовался своей победой для расширения пределов своей империи на востоке.

Результат войны наглядно показал, что ни та ни другая держава не в состоянии осуществить свои политические идеалы; события следующих лет в Византии показали также, что христианство того времени, по своей нетерпимости к чужим верованиям и к разногласиям внутри самой церкви, не могло объединить людей во имя общих культурных задач. Евреи во владениях Ираклия и по его побуждению в государстве франков подверглись кровавому гонению и насильственному обращению в христианство; церковь ожесточенно преследовала еретиков; придуманный императором религиозный компромисс сделал в глазах ревнителей православия еретиком его самого; под руководством своих епископов православное население Сирии проявляло вражду к императору не менее резко, чем еретики в других провинциях, особенно в Египте.

На фоне этой картины объясняются быстрые успехи, политические и культурные, ислама в первые века его существования. Арабский народ, создавший ислам, считался в древности народом торгашей по преимуществу; среди самих арабов торгашами по преимуществу считались корейшиты, племя, из которого вышел Мухаммед, жители его родного города Мекки, где не было ни сельского хозяйства, ни промышленности и все благосостояние населения основывалось на торговле. В жизни и учении Мухаммеда, основателя новой религии — *ислама* (букв. 'предание себя богу'), мы видим своеобразное соединение религиозного энтузиазма с трезвостью и расчетливостью купца, иногда производящее неблагоприятное впечатление, особенно по сравнению с высокой поэзией христиан-

ских и буддийских легенд; но теми же обстоятельствами в значительной степени объясняются успехи ислама в деле сближения народов, государственного и культурного. Выступлению Мухаммеда предшествовали успехи среди арабов христианства, православного и еретического; на севере христианами сделались не только арабские подданные Византии, но и арабские подданные персов; на юге христианство распространялось из Египта и Абиссинии; во время господства абиссинцев в Йемене в VI в. в главном городе этой области, Сана, был выстроен великолепный собор; когда Йемен в 570 г. в связи с общими политическими успехами персов сделался персидской провинцией, от остальной части области отделился и достиг политической автономии христианский город Неджран в ее северной части. С пропагандой христианства не могла выдержать соперничества пропаганда еврейства. Христианские идеи были также основным элементом учения Мухаммеда; в спорных между христианством и еврейством вопросах Коран примыкает к христианству; Христос называется «словом бога и духом его»; о гонении, которому подвергались йеменские христиане во время торжества еврейства, говорится с явным осуждением; абиссинского негуса Мухаммед считал своим союзником и послал в его страну часть своих приверженцев, подвергавшихся гонению в Мекке; во время борьбы между римлянами и персами Мухаммед сочувствовал римлянам, его враги — персам. Наряду с общей еврейству и христианству идеей единобожия, с осуждением культа идолов, в Коране нашли себе также яркое выражение христианские идеи о ничтожестве земной жизни по сравнению с загробной, о конце мира и воскресении, о нелицеприятном суде божьем и вытекающем отсюда братстве людей; с другой стороны, решительно отвергается еврейско-христианское представление о мессии (Иисусе или другом лице), как сыне божьем, и верующих, как сынах божьих. В области морали Коран, в противоположность Евангелию, не предъявляет к человеку недосягаемых требований. Христианин, чтобы исполнить требования своей веры, должен забыть себя ради бога и ближнего; от мусульманина[3] его закон только требует, чтобы среди своих дел он не забывал ни бога, ни ближнего, совершал в положенное время молитвенный обряд и отдавал часть своего имущества в пользу бедных. Языческой жизнерадостности, доступной только для богатых, христианство противопоставило образ отшельника, из страха перед божьим судом отказывающегося от всяких земных наслаждений. Первоначальный ислам также не был чужд аскетизма; представление о благочестивом мусульманине было связано с представлением о человеке с желтым цветом лица, изнуренном ночными молитвами и постом, со следами частых земных поклонов на лбу и на коленях; не признавалось только монашество, в смысле отказа от семейной жизни.

[3] *Муслим* ('предающий себя богу') — причастие от формы *ислам*; слово *мусульман* — искажение персидского множественного числа.

Допускалось, хотя и не поощрялось, многоженство; еще более существенным отличием мусульманского семейного права от церковного христианского является легкость развода. Коран придает особенное значение защите бедных и сирот, вообще больше заботится об улучшении условий общественной жизни, чем о повышении уровня личной нравственности; в этом сказалось мировоззрение араба VII в., когда даже в городах Аравии господствовал родовой строй и личность вне рода и племени не имела никакого значения.

Стремление Мухаммеда провести в жизнь свои общественные идеалы вызвало разрыв между ним и корейшитами, тогда как прежние проповедники единобожия и христианские монахи не подвергались никаким преследованиям и пользовались общим уважением. После переселения Мухаммеда из Мекки в Медину, где ему была вручена власть, социальный элемент в исламе получил еще больший перевес над религиозным; до падения Мекки Мухаммед мирился даже с идолопоклонством; после взятия Мекки исламом был принят и сохранился в нем до наших дней такой остаток идолослужения, как поклонение черному камню. В области социальных стремлений утопии все более вытеснялись реальной политикой, заботы о сохранении порядка и повиновения получали перевес над защитой бедных и слабых. Уголовное законодательство Корана берет под защиту государства имущественные права (ворам и воровкам предписывается отрубать руку), тогда как защита личной неприкосновенности остается делом каждого отдельного рода; государство только обеспечивает родственникам убитого осуществление права кровомщения. Последствием всех этих перемен в исламе был разрыв с христианством и сближение с корейшитами, которых Мухаммед в начале своей деятельности в Медине считал своими непримиримыми врагами.

Ислам первоначально требовал для себя только места наряду с еврейством и христианством; в конце жизни Мухаммеда он уже предъявлял притязание на мировое господство, но более как государство, чем как религия. Предписывалось сражаться со всеми неверными, пока они не признают над собою власти мусульманского государства, но, под условием уплаты дани, иноверцам предоставлялось право оставаться при своей религии.

Каковы бы ни были последствия разрыва с христианством для религиозной и семейной жизни мусульман, ислам без такого разрыва не мог бы выполнить своего исторического призвания. Как христианский проповедник Мухаммед мог бы только создать новую секту и только усилил бы существовавшие до него церковные раздоры. Только новая религия и тесно связанная с ней государственность могли доставить торжество отвергавшемуся христианством со времени Феодосия Великого началу религиозной терпимости и создать лучшие условия для политического и в особенности культурного объединения значительной части человечества.

Идейное сопротивление ислам, в сущности, встретил только на арабском полуострове, не со стороны умиравшего язычества, но со стороны другого проповедника единобожия, Мусейлимы, осмеянного мусульманским преданием и под его влиянием европейской наукой, но в действительности предъявлявшего к своим приверженцам гораздо более строгие нравственные требования, чем Мухаммед; Мусейлима не только не допускал многоженства, но допускал и брачные отношения лишь настолько, насколько это было нужно для получения мужского потомства. Об идейной силе движения, о глубокой преданности секты своему вождю свидетельствует самый факт отчаянного сопротивления мусульманам; сад, где произошла последняя битва, получил название «сад смерти».

Таких кровавых сцен народной борьбы, помимо битв между войсками, мы почти не видим в истории войны арабов с двумя великими державами, Византией и Персией. Мусульманами были умело использованы византийские церковные раздоры; враждебные императору православные иерархи в Сирии и еретики-копты в Египте охотно перешли под власть завоевателей, оставлявших им, под условием уплаты небольшой подати, полную религиозную свободу. Падение персидского царства должны были приветствовать в Персии все противники сословного строя, особенно христиане. Зороастризм не был окончательно вытеснен исламом, но под его влиянием произвел в своей среде реформу, которой не вызвало даже христианство в предшествующую эпоху, очистился, по выражению проф. Тураева, почти до полного монотеизма и отверг широко распространенные прежде кровосмесительные браки; вопреки ясному свидетельству источников, современные зороастрийцы даже отказываются признать, что такие браки когда-либо допускались их предками.

Особенно сильное впечатление должна была произвести на современников личность главного основателя и устроителя арабской империи, халифа Омара (634—644), при котором пала столица Сасанидов и были отняты у Византии ее азиатские провинции, кроме Малой Азии, и Египет. Царствование Омара представляет редкий в истории пример усвоения сущности культуры без ее внешности. Начала административного и финансового строя были заимствованы у покоренных, и в этом отношении арабское государство ко времени смерти Омара уже ничем не походило на государство, оставленное ему Мухаммедом и первым халифом (т. е. заместителем) посланника божия, Абу Бекром; но в своем личном образе жизни и своих внешних действиях халиф оставался верен прежней простоте. Мечеть, построенная им в Иерусалиме, вмещала большое количество молящихся (до 3000), т. е. удовлетворяла своей практической цели, но по внешности была простым и грубым зданием, нисколько не походившим на византийские постройки. Один из современных исследователей называет путешествие халифа в Иерусалим «первой демонстрацией арабского империализма»; но в обстановке путешествия не было

ничего похожего на обыкновенные империалистические демонстрации. Еще более сильное впечатление, чем победы арабского оружия, одержанные без личного участия халифа, должен был произвести на покоренных приезд главы победоносного народа в самой простой одежде, без всякой пышности, не для наказания виновных в сопротивлении, но для обеспечения порядка и правосудия. В мусульманском предании Омар остался самым ярким выразителем эпохи так называемых праведных халифов, которым противополагаются последующие халифы-цари; идеализация эпохи праведных халифов и в особенности Омара отразилась и на христианских преданиях; интересно, что данное Омару прозвище *фарук*, заимствованное мусульманами у иноверцев, значит по-сирийски 'спаситель', как эпитет Христа. Даже современный христианско-арабский ученый Зейдан, несмотря на варварское уголовное законодательство Корана, видит в эпохе праведных халифов высшее осуществление благочестия, милосердия и справедливости, какое знает мир.

В действительности между управлением праведных халифов и последующих халифов-царей не было такого резкого различия, и процесс превращения религиозной общины Мухаммеда в светское государство обычного тогда типа совершался постепенно, начавшись еще при жизни пророка. Основной причиной этого процесса был догмат священной войны, требовавшей для своего успеха организации государственного управления и хозяйства. Омар положил начало государственной казне; при нем же получило дальнейшее развитие начавшееся еще при Мухаммеде привлечение на высшие должности бывших врагов пророка, стоявшего во главе корейшитской знати рода Омейядов. Выбор преемника Омара Османа (644—656), одного из первых приверженцев пророка и в то же время члена рода Омейядов, был дальнейшим шагом в процессе перехода власти от создателей ислама к его бывшим врагам. Османа обвиняли в расходовании казенных средств по своему усмотрению; кроме того, при нем впервые перестали применять коранические уголовные законы, действительно несовместимые с нормальными условиями государственной жизни и впоследствии почти нигде не применявшиеся. Этим он дал оружие в руки своим противникам, и в первый раз в мусульманском мире произошло восстание против власти во имя веры. Убиение Османа и пятилетняя гражданская война (656—661) повлекли за собой дальнейший разрыв с традициями первоначальной общины; власть перешла к главе Омейядов, Му'авии, сыну главного врага пророка, Абу Суфьяна; халиф был теперь окружен личной охраной, его местопребывание было перенесено в бывшую византийскую Сирию; город пророка, Медина, сделался центром религиозной оппозиции, призыв к «книге бога и сунне (обыкновениям) его посланника» — лозунгом мятежных движений.

После смерти Му'авии и новой, более продолжительной гражданской войны (680—692) сравнительно мягкое и патриархальное управление

первой ветви Омейядов, Суфьянидов, было заменено более суровым и деспотическим управлением второй ветви, Мервапидов. В то же время халифат достиг своего величайшего внешнего блеска; при Валиде I (705—715) арабские войска одерживали победы в Византии, Испании, Индии и Средней Азии, где помимо борьбы с местным иранским населением велась борьба с турецкими степняками и пограничным наместником китайского императора, хотя только в 751 г. над китайскими войсками была одержана победа, решившая вопрос, которой из двух культур, мусульманской или дальневосточной, господствовать в Средней Азии. Ислам теперь подражал Византии во внешних формах выражения идеи империализма; построенная Валидом I соборная мечеть в столице халифов, Дамаске, и мечеть над гробом пророка в Медине по своей идее вполне соответствовали константинопольской св. Софии, постройке Юстиниана, и иерусалимскому храму Гроба господня, считавшемуся постройкой Константина Великого (характерно, что именно римский император-христианин вернул христианство в покинутый им Иерусалим, сделавшийся потом для христиан, особенно для православных, местом культа и паломничества).

Пока существовала христианская империя, также предъявлявшая притязания на мировое господство, мусульманский империализм не мог считать себя удовлетворенным; между тем предпринятая с большим напряжением сил при халифе Сулеймане (715—717) попытка взять Константинополь окончилась полной неудачей и не могла быть возобновлена. Достаточно было этой одной неудачи, несмотря на все успехи в других местах, чтобы упоение победой сменилось настроением молитвы и покаяния. При Омаре II (717—720) возвращение к «книге бога и сунне его посланника» из лозунга мятежников сделалось правительственной программой; отвергалось все, что противоречило благочестию первобытной[4] общины, даже догмат священной войны, несмотря на ясное выражение его в Коране. Завоевание Константинополя признавалось и потом конечным идеалом мусульманской государственности, но осуществление этого идеала связывалось с концом мира, как для христиан таким же конечным идеалом, после которого должен был наступить конец мира, было возвращение Иерусалима.

Омар II вместе с праведными халифами остался для мусульман всех времен идеалом благочестивого государя; но сравнение его царствования, когда были отменены все «незаконные», т. е. не основанные на Коране, подати, с царствованием его преемников, когда политика Омейядов, особенно в области финансового хозяйства, вернулась в свое прежнее русло, должно было содействовать росту центробежных сил. Одною из причин слабости омейядской державы была вражда между центром пра-

[4] <Слово употреблено не в современном терминологическом значении, а применительно к мусульманской общине в начальный период ее существования.>

вительственной власти, Сирией, и центром культурной работы — Ираком (Вавилонией). Арабский язык проник в ту и другую области еще до ислама; как в домусульманский, так и в мусульманский период арабы в Сирии сохраняли верность кочевым традициям, в Ираке переходили к оседлости и городской жизни. Мусульманами и в Сирии была выполнена существенная культурная задача; было восстановлено благосостояние области, разоренной войнами между Византией и Персией; но эта культурная работа больше касалась жизни покоренного населения, чем жизни арабских переселенцев; при исламе вновь было принесено из Александрии в Сирию изучение философии, но не в омейядский Дамаск, а в греко-римскую столицу Сирии — Антиохию. С другой стороны, в Ираке культурное значение всецело перешло от прежних городов к городам, основанным арабами, Куфе и Басре. С жизнью Ирака была тесно связана жизнь других областей Персии, где при исламе замечается быстрое развитие городской жизни, уже не встречавшее препятствий со стороны устарелого сословного строя и покровительствовавших ему религии и государства. Персидские купцы воспользовались политическим объединением с Сирией и Аравией для основания своих факторий в гаванях Средиземного и Красного морей. По языку эти колонии не остались персидскими; по своей малочисленности персидский народ и прежде не мог быть народом-колонизатором, и в этом заключается главная разница между персидским и римским мировым владычеством; даже Вавилония, где много веков была столица персидских царей, по составу населения не сделалась персидской областью. Но персы оставались главными носителями идеала культурной государственности, как его понимали в то время, связанного с представлением о царе и его наместниках как заботливых хозяевах государства и отдельных областей, принимающих все необходимые меры для обеспечения их благосостояния и внешнего благоустройства. Арабские завоеватели по своему отношению к этому культурному идеалу резко разделялись на две группы, которым приписывалось и различное племенное происхождение, — проникнутых бедуинскими традициями кайситов и более склонных к усвоению культуры кельбитов. Омейяды по финансовым соображениям должны были отдавать предпочтение кельбитам; с другой стороны, кайситы по своим военным качествам были для них лучшей опорой против внешних и внутренних врагов. Противоречие между интересами культуры и интересами военного могущества, утрата военных качеств при переходе к культуре, особенно к городской жизни, необходимость опираться для военных целей на отсталые в культурном отношении элементы — все это составляло и впоследствии одну из слабых сторон мусульманской государственности.

Революционное движение, погубившее династию Омейядов, происходило под обычным лозунгом возвращения к книге бога и сунне его посланника; казалось, что осуществить заветы пророка лучше всего могут представители рода пророка. В действительности против династии и со-

ставлявших тогда ее опору кайситов на короткое время объединились все оппозиционные элементы, руководившиеся совершенно различными целями. Во главе стоял персидский народный вождь, но именно с народными элементами новые халифы, Аббасиды, потомки дяди пророка, Аббаса, тотчас после достижения цели утратили всякую связь. Главным результатом переворота было объединение центра правительственной власти с центром экономической и культурной жизни посредством перенесения местопребывания халифов из Сирии в Ирак и основания в Ираке новой столицы, Багдада. Аббасиды с бо́льшим успехом привлекали в Багдад, чем прежде Омейяды в Дамаск, лучшие культурные силы из центров оппозиции, в том числе из Медины; в этом отношении результаты их деятельности оказались прочнее, чем в области государственного империализма. Несмотря на значительное усовершенствование, с помощью советников-персов, государственного аппарата, аббасидский халифат ни по обширности, ни по своей внутренней сплоченности не мог сравниться с омейядским; одинаково непрочными оказывались такие внешние успехи, как наложение дани на византийских императоров, и такие успехи в деле государственной централизации, как осуществление притязаний халифа быть, подобно византийским императорам-иконоборцам, полновластным распорядителем в делах веры. По-прежнему происходили восстания против халифов под знаменем религии, хотя в действительности во имя национальных или сословных стремлений; создававшаяся халифами военная сила также направлялась иногда против них, что содействовало ослаблению центрального правительства и распадению государства. Даже идея империализма осуществлялась иногда не в пользу халифов; мусульманский Иран вернулся к домусульманскому представлению о «царе царей»; носителем идеи священной войны и мусульманского военного империализма вместо халифа сделался «султан ислама», как стоящий рядом с официальным главою религиозной общины светский правитель. Распадение халифата оказало, однако, мало влияния на культурное единство мусульманского мира, даже в области государственного управления; двор халифа в Багдаде и другом, более кратковременном (во второй половине IX в.) местопребывании халифов, Самарре (также на Тигре, к северу от Багдада), сделался образцом для всех держав, образовавшихся на пространстве халифата от Кордовы до Бухары.

Принципу государственности принадлежит, впрочем, более чем второстепенное место в грандиозной культурной работе, обнимающей период от IX до XIII в. и определяющей место мусульманского мира в истории человечества. Как для блаженного Августина (De civ. Dei XIX, 26: utimur et nos pace Babylonis), земное государство было для мусульманских богословов и ученых необходимым злом, единственным средством избавиться от худшего зла — анархии. Поражения мусульманского мира, как целого, как успехи Византии во второй половине X и первой XI в., успехи

франков в конце XI и в начале XII в., производили тяжелое впечатление и на ученых, хотя там, где христианская власть относилась к исламу терпимо, как в норманнской Сицилии и в Грузии, они мирились и с ней. Передвижение политических границ внутри мусульманского мира рассматривалось как временное, случайное явление; ученый чувствовал себя гражданином всего мусульманского мира, а не подданным той или иной династии. Распадение халифата имело даже благоприятные последствия для успехов культуры; соперничая между собою, князья наперерыв старались привлечь к своему двору ученых, мыслителей и художников; в экономическом отношении признавалось выгодным, чтобы доходы каждой области расходовались в пользу ее населения, а не вывозились за ее пределы. Везде были приблизительно одни и те же условия жизни и культурной работы; главным орудием культуры везде был литературный арабский язык, на котором писали не только мусульмане, но и иноверцы.

С распространением арабского языка отнюдь не было связано распространение арабского патриотизма; представители отдельных наций и религий ревниво отстаивали культурные заслуги своих соплеменников и единоверцев; на арабском языке писались нападки на арабов, доказывался вред, причиненный культуре арабскими завоевателями; но эта борьба оставалась идейной и не мешала христианину или еврею учиться у мусульманина, и наоборот. Мусульманскими учеными этой эпохи чужие религии изучались с замечательной полнотой и беспристрастием. Христиане пользовались под властью ислама гораздо большей религиозной свободой, чем под властью византийского императора; преследуемые в Византии еретические иерархи находили убежище в городах халифата. Только под властью ислама было возможно торжество принципа терпимости среди самих христиан; в XII в. произошло примирение между противоположными сирийскими вероучениями, хотя каждое осталось при своих догматах; в XIII в. римской нетерпимости был противопоставлен принцип равенства всех вероучений на Востоке (omnes sunt unum apud nos). Даже христианские паломники из Европы находили в мусульманском мире больше безопасности для своей жизни и имущества, чем у себя на родине.

Первенствующее положение культуры халифата в тогдашнем мире ясно определилось уже в начале IX в.; к этому времени относятся такие факты, как деятельность арабского военного инструктора в Византии и потом, когда в Константинополе ему не дали обещанного вознаграждения, у дунайских болгар (с этим связывали победу болгар над греками в 811 г.); измерение градуса меридиана посредством наблюдений в Багдаде и Дамаске; приглашение ко двору византийского императора ученого, раньше прославившегося при дворе халифа; постройка в Константинополе дворца по образцу дворца халифа в Багдаде. Основу арабской науки и искусства составляли, конечно, достижения греческой культуры, усвоенные через посредство христиан и персов; дальнейший прогресс

во многом шел в том же направлении, как впоследствии в Западной Европе. Под влиянием персов и индийцев отводится более значительное место точным наукам по сравнению с гуманитарным образованием; впоследствии в школах больших городов считали нужным начинать образование с математики, как с предмета, больше всего приучающего ум к логическому мышлению. Под влиянием усвоенного от китайцев дешевого писчего материала — тряпичной бумаги — культура становится все более книжной; элемент устного красноречия отходит на второй план. Замечаются успехи техники; при халифе Махди (775—785) в Мекку могли быть доставлены колонны египетских храмов, тогда как при Юстиниане считалось невозможным доставлять строительный материал в Иерусалим ввиду слишком большой отдаленности его от моря (расстояние между Меккой и морским берегом гораздо больше). Благодаря успехам техники оказалось возможным значительно усовершенствовать астрономические инструменты и устройство обсерваторий; вообще, при сохранении прежних научных систем, обращается большее внимание на полноту и достоверность фактического материала как в области изучения природы, так и в области изучения человеческой жизни в настоящем и прошлом. Огромный прогресс по сравнению с греческой представляет арабская географическая литература, не только в смысле расширения географических сведений благодаря завоеваниям и торговле, но и в смысле полноты описания отдельных стран и народов.

Меньше всего обращалось внимания на факты политической жизни, что объясняется упадком начала государственности в самом мусульманском мире. Как мусульманский мир, так и греко-христианский, турецкий и индийский продолжали рассматриваться и в X в. каждый как одно политическое целое. Не только успехи духовной культуры, но и успехи торговли достигались независимо от государственной жизни; в этом одно из главных отличий мусульманского культурного мира от западноевропейского. Были отдельные случаи отправления халифами флота к берегам Индии; но значение этих событий в истории морской торговли с Индией и Китаем было совершенно ничтожно. Столь же мало нуждались в защите мусульманских правительств мусульманские торговые караваны на суше. Мусульманские торговля и культура в Средней Азии оказали влияние на народы, находившиеся не только вне политических границ мусульманского мира, но и вне сферы распространения ислама как религии; слово *сарт* (индийского происхождения), первоначально означавшее «купец» и сделавшееся у турок народным названием среднеазиатских иранцев, перешло от турок к монголам и в форме *сартактай* сделалось в монгольских сказаниях[5] собственным именем легендарного богатыря, строителя чудесных плотин и запруд. Мусульманские купцы были в орде Чингиз-хана задолго до начала его завоеваний; число их

[5] На эти сказания обратил мое внимание Б. Я. Владимирцов.

затем было так велико, что Чингиз-хан мог отправить в пограничное мусульманское государство караван из 450 купцов, которые все были мусульманами; купцы были перебиты, и Чингиз-хан начал войну в отмщение за них. Совершенно противоположный характер имеет, как известно, отношение представителей современной европейской культуры на Востоке к европейским и местным правительствам.

В монгольском нашествии, сопровождавшемся страшными опустошениями, часто видят основную причину упадка мусульманской культуры. Едва ли это мнение основательно; самые резкие признаки упадка наблюдаются в не подвергавшихся нашествию монголов областях Северной Африки; с другой стороны, опустошенная монголами Персия занимала в конце XIII и в начале XIV в. первенствующее положение в культурном мире и оказывала влияние на другие страны, в том числе на не подвергавшийся монгольскому нашествию Египет. Даже из внешних нашествий, которым подвергался мусульманский мир, некоторые если не по сопровождавшим их ужасам и по обширности района, то по продолжительности своих последствий превосходили монгольское нашествие; прибрежной полосе Египта и Сирии совершенно не удалось оправиться от опустошений, которым она подверглась во время войн с крестоносцами. Той же причиной объясняется, вероятно, опустение берегов Генисаретского озера, представлявших еще в конце X в., после трех веков мусульманского господства, такую же картину цветущей жизни, как в I в. Вообще, продолжительные военные действия на одной и той же территории между приблизительно равными по численности войсками имели для культуры более гибельные последствия, чем опустошительные нашествия могущественных врагов, тотчас после завоевания в своих финансовых интересах принимавших меры для возможно быстрого восстановления разрушенных городов и селений. Гибельнее всего отражалось на культурной области продолжительное соседство хотя бы ничтожных по численности кочевников, если не было сильной государственной власти, которая могла бы их сдерживать.

Постепенный переход культурного первенства от мусульманского мира к Западной Европе был вызван целым рядом обстоятельств, ставивших западных европейцев в более благоприятные условия сравнительно с их соперниками. В эпоху расцвета арабской географической литературы, в IX и X вв., мусульманский мир был гораздо теснее связан с Византией и Россией, чем с Западной Европой, о которой арабские географы не дают почти никаких сведений; упоминаются, однако, евреи в качестве пионеров европейской торговли, оставшиеся и потом в течение нескольких веков главными посредниками при культурном обмене между мусульманами и христианами; они же были переводчиками произведений арабской науки на латинский язык. Ознакомление с арабской наукой было одним из главных преимуществ западноевропейского средневекового мира перед византийским (где только в XIV в. было

несколько переводов с персидского); по словам автора истории логики на Западе[6], влияние Византии отражалось преимущественно на школьном преподавании, влияние арабов — на научных исследованиях. Ни в Византии, ни в России, несмотря на торговые сношения с некоторыми культурными мусульманскими странами, не было общения между культурами христианской и мусульманской, не было и таких посредников между ними, какими на Западе были евреи; этим в гораздо большей степени, чем монгольским нашествием, объясняется культурная отсталость России сравнительно с Западной Европой. Непосредственные сношения между Западной Европой и мусульманским миром усилились особенно во второй половине XI в., когда независимо друг от друга норманны на западе и турки на востоке нанесли удар по византийскому могуществу. Главными представителями западноевропейской торговли в то время были купцы итальянских городских республик; значение международной монеты перешло от византийского золотого к арабскому динару, чеканившемуся еще в конце VII в.; под влиянием прежнего значения византийской монеты латинские авторы часто называли арабский динар безаном или безантом. Целый ряд слов, перешедших во все западноевропейские языки, свидетельствует о влиянии мусульманского мира на европейский в области духовной и материальной культуры; слова заимствовались не только из арабского, но и из персидского; ими обозначались и понятия, свойственные теперь только европейскому денежному хозяйству; таково, например, заимствованное из персидского языка слово *чек*.

Первые примеры обратного влияния европейцев на мусульманский мир относятся к области военного дела (огнестрельное оружие); еще большее значение имели успехи техники в области судостроения, которыми были вызваны европейские географические открытия XV и XVI вв., переход первенства в мировой торговле от сухопутных сношений к морским, переход господства на морях от мусульманских народов к европейским.

В подробностях борьбы за культуру в Западной Европе и в мусульманском мире было много сходных черт. Несмотря на отсутствие в исламе рукоположенного духовенства и организованной иерархии, вообще принципиального различия между церковью и государством, борьба халифа с султаном в XII—XIII вв. во многом походила на происходившую в то же время борьбу между папой и императором; к одной и той же эпохе относится усиление монашества в католической Европе и дервишских орденов в мусульманском мире, хотя между дервишами и халифом не было той связи, как между монахами и папой. Иногда в христианской Европе, вследствие общей ее культурной отсталости в средние века, одни и те же явления происходили позже, чем в мусульманских странах; жизнь городских княжеств мусульманской Испании в XI в. представляла

[6] Prantl, *Geschichte der Logik*, Bd II, S. 297.

такую же картину соединения утонченной культуры и разврата, как жизнь городских княжеств Италии в XV в. Раньше, чем среди католиков, появились среди мусульман попытки бороться против рационализма его же оружием — приспособить к защите догматов веры приемы философской диалектики. В обоих мирах распространению культуры препятствовал ее слишком книжный характер, оторванность от жизни; в мусульманском рационализме был даже выработан взгляд, что раз орудием для понимания догматов ислама является наука, то люди толпы, для которых наука недоступна, не могут считаться мусульманами. При таком взгляде рационализм в борьбе с клерикализмом не мог иметь на своей стороне народные массы. В тех случаях, когда против клерикализма высказывалась государственная власть, клерикализм нередко прибегал к помощи варваров, менее затронутых культурой и более проникнутых уважением к религии и ее представителям, — берберов в Африке и Испании, турок в Азии. Такая возможность в гораздо меньшей степени представлялась клерикализму в Европе, где не было таких резких различий в культурном уровне народов, не было рядом с культурными областями степей, населенных кочевниками. Наконец, по мере утраты господства над торговыми путями в мусульманском мире, как прежде в Византии, усиливалось могущество традиций и создавались менее благоприятные условия для прогресса. Хронологически точно определить ход этого процесса, конечно, невозможно; в половине XV в. мы уже видим пример, что европеец (венецианец Иосафат Барбаро) говорит о своем возвращении из мусульманских стран на родину, как о возвращении в более культурные условия жизни.

Перед Европой тогда был не «низвергнутый Восток», как при Таците, и не «дряхлый Восток», как в XIX в. В XVI в., после значительного расширения пределов Турции и образования двух новых мусульманских великих держав в Персии и Индии, мусульманская государственность была сильнее, чем когда-либо, с той разницей, что, во-первых, мировое значение этой государственности ослаблялось первенством Европы на морях, во-вторых, мусульманский мир не представлял, как в эпоху завоеваний VII—VIII вв., одного политического целого и европейцы могли заключать союз с одними мусульманскими государствами против других, например с Персией против Турции. Отсутствие политической солидарности, которой не было и в Европе (европейские государства часто заключали союз с турками в борьбе между собою), не могло иметь больших последствий; зато неудача всех попыток мусульман отнять у европейцев господство на морях наглядно свидетельствовала о культурной отсталости мусульманского мира сравнительно с Европой, что не могло не отражаться и на ходе политической борьбы, все более получавшей в глазах европейцев характер борьбы за культуру против грубой силы. Такое обобщение, не вполне соответствовавшее действительности даже и в то время, было перенесено в прошлое и впоследствии

оказало влияние на предположения о будущем. Преувеличивалась связь ислама как религии с опирающейся на грубую силу государственностью; Эрнест Ренан был убежден, что по мере установления в мусульманских странах европейского политического господства исчезнет и ислам, что как религия свободная и индивидуальная он не может существовать. История показывает, что слабость элемента индивидуальной религиозности в жизни и учении основателя ислама отнюдь не мешала этому элементу достигать при других условиях значительной силы, что вообще успехи мусульманства как в области религиозной проповеди, так и в области культуры далеко не всегда находились в зависимости от успехов мусульманского политического могущества.

Прорытие Суэцкого канала и восстановление благодаря железным дорогам значения сухопутной торговли снова увеличили значение мусульманских стран для мировых торговых и культурных сношений. Участие мусульманских народов в этом процессе до сих пор было если не исключительно, то преимущественно пассивное; неблагоприятным для них обстоятельством было совершившееся еще раньше, благодаря политическому могуществу России и принятию ею западноевропейской культуры, передвижение на север главных путей на суше между Европой и Дальним Востоком; в первый раз в истории к северу от морей Черного и Каспийского и от среднеазиатских степей установилась более культурная жизнь, чем к югу от них. Другим неблагоприятным обстоятельством для мусульман является конечная неудача в последней борьбе за мировые рынки между европейцами[7] той стороны, к которой частью идейно, частью с оружием в руках примкнул мусульманский мир. С другой стороны, та же мировая война временно привела в состояние политического и экономического бессилия государство, бывшее в своей политической жизни главным врагом ислама, хотя иногда невольно способствовавшее успехам ислама как религии и культурной силы. Кроме событий в России и особенно в Средней Азии при оценке последствий проведения будущего европейско-индийского железнодорожного пути приходится принимать во внимание такие события в англо-индийской империи, как перенесение местопребывания имперского правительства в старую столицу мусульманских властителей, Дели, где мусульмане составляют до $^5/_7$ населения, и дарование туземцам Индии, в том числе и мусульманам, народного представительства. Во всяком случае при решении вопроса о возможном будущем приходится считаться с выводом из фактов прошлого, что отрицательные стороны современного ислама должны быть признаны не столько причиной, сколько последствием культурного упадка, как вообще религия в большей степени подвергается влиянию условий жизни, чем сама оказывает влияние на них.

[7] <Речь идет о первой мировой войне.>

2

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СОСТАВ МУСУЛЬМАНСКОГО МИРА. ЗНАЧЕНИЕ АРАБСКОГО ЯЗЫКА И АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Родина ислама, арабский полуостров, представляет редкий пример обширной страны (пространство полуострова — четверть пространства Европы) с однообразным племенным составом населения не только в настоящем, но и в прошлом. Нет никаких указаний, ни письменных, ни археологических, чтобы в Аравии было когда-либо другое население, кроме так называемых семитов[1]. Аравию считают родиной семитского племени, исходным пунктом всех семитских переселенческих движений начиная с древних аккадийцев, семитских завоевателей части Месопотамии, появившихся там, вероятно, не менее чем за 3000 лет до н. э. Однако единственное крупное переселенческое движение из Аравии на памяти истории — движение, связанное с возникновением ислама в VII в.; о ходе более ранних движений существуют только предположения.

Вопреки терминологии греческой географии, слова «Аравия» и «арабы» в то время еще не относились ко всему полуострову и его населению. Арабами называли себя жители северных областей, преимущественно кочевники-бедуины (от арабского *бедеви* 'житель пустыни'); это название не распространялось на культурное население юго-восточной области, Йемена, говорившее на особом, хотя и родственном арабскому, наречии, от которого сохранилось много надписей от IX в. до н. э. или даже более раннего периода до VI в. н. э. По имени последнего (от 115 г. до н. э.) господствовавшего в Йемене элемента, химьяритов, йеменская культура и государственность называлась у арабов химьяритской; язык в мусульманскую эпоху быстро был вытеснен арабским, но сохранившимися памятниками прошлого долго поддерживалось национальное самосознание, и выражалась надежда, что власть снова вернется от «торгашей» корейшитов к «добрым» химьяритам. Остатки прежних, непонятных для северных арабов наречий сохранились при

[1] <Современные антропологические исследования показывают неоднородность населения Аравии; наблюдаются признаки различных человеческих рас, однако нет достаточных данных для удовлетворительного объяснения этого явления (Grohmann, *Arabien*, S. 9—20).>

географах X в. преимущественно на южном берегу, в Махре, где записи на этих наречиях были сделаны и европейскими исследователями. За исключением этих незначительных остатков прежних языков, Аравия в лингвистическом отношении составляла при исламе одно целое и называлась «островом арабов» (арабский язык, подобно многим другим, не отличал полуостров от острова).

До ислама арабы, как и прежние семитские народности, направлялись из полуострова преимущественно на север, в Сирию и Месопотамию; уже во время похода Ксенофонта в 401 г. до н. э. в состав персидской провинции Аравии входила местность к востоку от Евфрата. В течение нескольких веков арабы, подобно нескольким другим семитским народностям, подчинялись влиянию многочисленной арамейской (тоже семитской) народности; язык Библии задолго до нашей эры сделался мертвым языком после вытеснения из Палестины и Финикии прежнего ханаанского наречия арамейским. На арамейском языке говорило все семитское культурное население Сирии и Месопотамии по обе стороны римско-парфянской (впоследствии по обе стороны византийско-персидской) границы; арамейский язык приняли и арабы-набатейцы, основатели Набатейского царства близ Красного моря, в пограничной полосе между Аравией и Сирией, обращенного в 106 г. н. э. в римскую провинцию Аравию. Арабское происхождение набатейцев может быть установлено только по римским источникам; у арабов мусульманского периода слово «набатейцы» употребляется только как синоним слова «арамейцы». Столь же мало сведений сохранили арабские источники о вторжении в Сирию в первые века нашей эры южноарабских элементов, сохранивших там свой язык и оставивших на нем надписи. Литературные источники упоминают только о двух домусульманских княжеских династиях: византийских вассалов Гассанидов в пограничной со степью полосе Сирии и персидских вассалов Лахмидов на Евфрате; обеим династиям приписывается южноарабское происхождение. Арабы Сирии и Вавилонии имели влияние на культурные успехи арабов полуострова; еще до ислама возникла арабская письменность под влиянием арамейской, через посредство набатейской; значительного развития достигла искусственная поэзия, и были выработаны определенные формы поэтических произведений. Наряду с поэзией высоко ценилось красноречие; об одном деятеле конца VI и начала VII в. говорится, что он был «поэтом и оратором» своего племени. Из надписей видно, что в Сирии арабский язык, наряду с греческим и арамейским, употреблялся и в христианской церкви, хотя существование в домусульманский период перевода на арабский язык каких-либо текстов Священного писания остается недоказанным.

Все это содействовало росту арабского национального самосознания, ярко проявившегося и в Коране, где подчеркивается, что к арабам явился посланник божий из их среды, что ему дано откровение на чи-

стом арабском языке. Пророк владел литературным языком не в совершенстве и вообще был посредственным стилистом; влияние Корана на дальнейшее развитие арабского литературного языка гораздо менее значительно, чем влияние переводов Библии на литературные языки Европы. Но самый факт, что народ-завоеватель был в то же время носителем новой веры, имевшим откровение на своем языке, не мог не содействовать сохранению завоевателями своего языка, несмотря на культурное превосходство покоренных. В этом одно из главных отличий арабских завоеваний от завоевания более западных областей Римской империи европейскими варварами.

По мысли первого устроителя мусульманской империи, халифа Омара (634—644), ислам должен был быть не столько религией арабского народа, сколько арабского полуострова. Предполагалось, что родина ислама останется средоточием правительственной власти; оттого, вопреки общей терпимости ислама, в нарушение заключенных при Мухаммеде договоров, было объявлено, что на полуострове не должно быть двух вер; кто не хотел принять ислама, должен был выселиться за пределы полуострова, тогда как представители арабской национальности вне полуострова, принявшие христианство, могли оставаться при своей вере; город Хира на Евфрате, бывшая столица Лахмидов, оставался христианским городом даже в цветущее время аббасидского халифата.

Самой жизнью, иногда вопреки правительственным распоряжениям, в первые века существования халифата поддерживался взгляд, по которому принимавший ислам в то же время становился арабом. Ислам сохранил арабский племенной и родовой строй, господствовавший в то время, как пережиток кочевого быта, даже в городах. С этой точки зрения принятие ислама каким-нибудь арабским родом или племенем не вызывало затруднений; с другой стороны, для горожанина или крестьянина арамейской, персидской или другой национальности присоединение к мусульманской общине было связано с присоединением к какой-нибудь части арабской племенной организации; последняя принимала его в свою среду не в качестве равноправного члена, но в качестве клиента (*мауля*), чем нарушался принцип равенства мусульман, выраженный в Коране и в теории признававшийся и в эпоху завоеваний. Перед началом похода врагам предлагалось или принять ислам, или подчиниться мусульманской власти и платить дань; в первом случае им обещалось равенство прав и обязанностей с завоевателями («для вас то, что для нас, и на вас то, что на нас»). Фактическое нарушение этого принципа, связанное с арабской племенной организацией, было одной из причин смут в халифате.

Эмиграция арабов в завоеванные области выражалась, во-первых, в устройстве военных лагерей, где жили наместники халифа, во-вторых, в захвате определенных территорий бедуинскими племенами. Лагери быстро становились центрами городской жизни, местами, где по преиму-

ществу вырабатывался тип общемусульманской культуры; сохранение в них арабского языка зависело от общей численности арабского элемента в данной области сравнительно с прочим городским населением. В X в. еще были города и промышленные села с говорившим по-арабски населением в Персии и Туркестане; так, арабы составляли тогда большинство населения в городе Куме, в Средней Персии; впоследствии здесь арабский элемент среди городского населения исчез.

Более упорно сохраняли свою национальность и свои племенные названия бедуины. Даже в Туркестане потомки бедуинов до сих пор сохранили свои племенные названия и свое национальное самосознание, хотя и утратили свой язык. В завоеванных странах бедуины селились не только отдельными племенами, но и большими племенными группами. Кроме уже упомянутого деления всех арабов на северных и южных, которых большею частью, по главным группам, называли кайситами и кельбитами, существовало еще деление северных арабов, низаритов, или ма'аддитов (по легендарной генеалогии Ма'адд был сыном Аднана, Низар — сыном Ма'адда), на группы мудар (к ней принадлежали кайситы), раби'а и ваиль; последняя в свою очередь делилась на группы бекр и таглиб. Вражда между группами мудар и раби'а была даже упорнее, чем вражда между северными и южными арабами; арабы группы раби'а не раз соединялись против мударитов с «йеменскими» племенами; говорили, что группа раби'а сердита на Аллаха за то, что он выбрал себе посланника из мударитов. Редким примером расселения больших племенных групп на определенных территориях является деление Северной Месопотамии на области Дияр-Мудар (*дияр* — множественное число от слова *дар* 'жилище') на Евфрате, с центром в Ракке, Дияр-Раби'а на Тигре, с центром в Мосуле, и Дияр-Бекр к северу от первых двух, с центром в Амиде; последнее название было потом вытеснено названием области Дияр-Бекр, сделавшимся названием города и остающимся до сих пор одним из немногих следов прежней арабской племенной организации на современной географической карте[2]. На полуострове не было почти никакой связи между географической и этнографической номенклатурой; не только части больших племенных групп, но и части отдельных крупных племен были разбросаны по разным областям. Это — одна из причин, почему племенные раздоры проявляются с большей силой при исламе, чем в домусульманский период. Племенные раздоры иногда оказывались сильнее национальной солидарности; пользуясь легендарными генеалогиями и библейскими сказаниями, йеменцы иногда противополагали себя вместе с персами, как потомки Исаака, северным арабам, как потомкам Исма'ила.

Греками, начиная с первых веков нашей эры, кроме названия «арабы» употреблялось название «сарацины» (собств. «саракины»), по-

[2] <Диярбакыр, или Диярбекир, в Турции.>

решедшее потом к западным европейцам и распространенное ими на всех мусульман; происхождение его остается спорным; арабский автор Мас'уди приписывает ему значение «рабы Сарры», что, конечно, неосновательно, так как оно встречается еще до победы христианства и библейских преданий. Начавшийся еще в домусульманскую эпоху процесс вытеснения арамейского языка арабским шел при исламе гораздо быстрее, причем он, однако, не был связан исключительно с пропагандой ислама; среди населения, оставшегося верным христианству, как и среди евреев и самаритян, языки арамейский и греческий тоже постепенно были вытеснены арабским.

По словам св. Иеронима, в IV в. на греческом языке говорил «почти весь восток», но это сообщение относится только к языку высших классов и к местности к западу от Евфрата. К востоку от Евфрата, в Эдессе, безусловно преобладал арамейский язык; оттого здесь, а не в настоящей Сирии было положено начало, еще до победы христианства, арамейскому, или сирийскому, литературному языку. Дальнейшая судьба его находилась в связи с разделением сирийских церквей. Православные мелькиты (от слова *млек*, арабск. *мелик* 'царь' — люди, принявшие вероисповедание императора) почти не принимали участия в сирийском литературном движении; языком церкви и литературы для них оставался греческий; из их среды еще при исламе вышел такой крупный представитель греческой церковной литературы, как Иоанн Дамаскин; только в Палестине возникла православная церковная литература на местном арамейском наречии, не имевшая большого значения. Зато созданный в Эдессе сирийский литературный язык был использован приверженцами двух еретических вероучений, несториан и яковитов, для создания значительной литературы, не только богословской, но также исторической, грамматической и т. п., причем каждое вероисповедание имело свою литературную традицию и даже выработало свое письмо. Литература на сирийском языке была и у язычников города Харрана, но от этой литературы до нас ничего не дошло. Всюду по-сирийски продолжали писать еще несколько веков после того, как живым языком народа вместо арамейского сделался арабский, но, под влиянием этого факта, задолго до прекращения сирийской литературы христиане-сирийцы писали и по-арабски; арабский язык и у православного населения заменил греческий; православная христианская литература на арабском языке возникла уже в IX в. В настоящее время арамейские наречия сохранились только в некоторых местностях, преимущественно горных, от озера Урмии до Мосула (сюда относится округ Тур-Абдин к западу от Тигра, ниже Дияр-Бекра), в горах Ливана в Сирии и среди болот на Евфрате, где сохранилась языческая секта мандеев; никакого национального самосознания и никакой литературы на своем языке у этих последних представителей арамейской национальности нет. Вытеснение среди христиан арамейского и греческого языка арабским тем более любопытно,

что халифское правительство не только не стремилось к этой цели, но даже запрещало христианам учить своих детей арабскому языку и отдавать их в мусульманские школы.

Горы, составляющие границу бассейна Тигра на севере и на востоке, составляют и приблизительную границу области распространения арабского языка. В состав этой области входит и юго-западная область Персии, Хузистан, получившая от арабского, преимущественно бедуинского, населения название Арабистан. По некоторым сведениям, Арабистаном называли в XIX в. весь Хузистан, по другим — только западную часть его. Народность, некогда давшая области ее название, окончательно исчезла только в мусульманский период; язык древней Сузианы, или Хузистана (замена звука *с* звуком *х* в заимствованных словах — обычное явление в иранских наречиях), не семитский и не индоевропейский, не оставивший письменных памятников позже эпохи Ахеменидов, употреблялся в живой речи еще в X в., хотя в то время все население области говорило также по-арабски или по-персидски.

В Египет арабский элемент проник задолго до ислама; по словам Страбона, население города Копта в Верхнем Египте было наполовину египетским, наполовину арабским; западную сторону Нила называли ливийской, восточную — арабской. Но в момент арабского завоевания в Египте, насколько известно, не было, как в Сирии, говорившего по-арабски населения. При исламе Египет привлек к себе большое количество арабских переселенцев; основанный при завоевании Каир остается до сих пор самым многолюдным городом Африки. Приходившие в Египет бедуины, ввиду отсутствия благоприятных условий для сохранения кочевой жизни, или переходили к оседлости, или направлялись далее на запад; по данным 1897 г., в Египте было менее 250 000 бедуинов на общее число населения в 10 миллионов, т. е. менее 2,5%. Среди туземного населения в Египте, как в Сирии, языком высшего класса был греческий, в государственной жизни употреблялся и латинский язык; договор с Нубией, существовавший, вероятно, и при византийском владычестве и только возобновленный мусульманскими завоевателями, носил у арабов название *бакт* (лат. pactum). Сохранившие свой прежний язык копты (слово, образованное, вероятно, из греческого названия области — Aigyptos) приняли христианство и пользовались письмом греческого происхождения, забыв прежнюю египетскую письменность; как в Сирии, церковная литература на местном языке получила развитие преимущественно среди еретической церкви, существовавшей рядом с православной. В X в. как еретические, так и православные иерархи писали уже по-арабски; среди еретиков-яковитов коптский язык был вытеснен из живой речи арабским постепенно, сначала в Нижнем Египте, потом в Верхнем, где последние следы его исчезли только в XVII в.

Западнее Египта начиналась уже область латинской культуры; карфагенская латинская церковь некоторое время соперничала с римской.

Латинский язык употреблялся в первое время после завоевания и на мусульманских монетах, для передачи мусульманского символа веры. Семитское наречие Карфагена, пуническое, исчезло, по-видимому, еще до ислама; не подвергшееся латинизации население принадлежало к лингвистической группе, получившей потом в европейской науке название «хамитской», к которой причислялся и древнеегипетский язык. Хамитские народности от Киренаики до Атлантического океана и от Средиземного моря до Судана были объединены арабами и по их примеру европейскими учеными под названием «берберы» (вероятно, лат. barbari); приблизительно в том же значении греки употребляли слово «ливийцы». Латинской культуре был еще в V в. нанесен сильный удар нашествием вандалов; византийцы в промежуток времени между падением вандальского государства (548 г.) и началом арабских вторжений (642 г.) не успели прочно восстановить культурную работу; вследствие упорной защиты византийцами, благодаря преобладанию их флота на Средиземном море, городов африканского побережья эти города больше пострадали от военных событий, чем города Сирии; Карфаген был совершенно разрушен и в мусульманский период не восстановлялся. Средоточием культурной работы при исламе, особенно в первые века, были города внутри страны, построенные арабами, в местности, куда мало проникала римская культура; арабский элемент был здесь более независим от домусульманской культуры, чем в других завоеванных областях; зато культурные достижения были менее прочными; за немногими исключениями, даже города существовали недолгое время, и почти каждая из быстро сменявшихся династий строила себе новую столицу. Влияние арабской национальности на берберов не всегда было влиянием арабской культуры; главные успехи арабизации населения приводятся в связь со вторжением бедуинов в XI в., оказавшим большое влияние на распространение арабского языка среди берберов, но в то же время имевшим гибельные последствия для культурной жизни арабских городов. Со стороны берберов арабское господство и даже арабское влияние встречали упорное сопротивление. Часть берберов до сих пор сохранила свой язык, часть населения, принявшего арабский язык, сохранила память о своем берберском происхождении; но национальной культуры берберы не создали ни в домусульманский период, ни при исламе; даже деятельность двух религиозных проповедников, объявивших себя в подражание арабскому пророку Мухаммеду берберскими пророками, прошла бесследно, и из их «коранов» сохранились только небольшие отрывки. Берберы еще в древности имели алфавит, на котором сохранились надписи, еще не вполне разобранные; не вполне даже установлено происхождение этого письма; при исламе этот алфавит уступил место арабскому (за исключением небольшого числа сахарских берберов-туарегов); но берберская письменность осталась скудной. Христианство среди берберов было совершенно вытеснено исламом,

хотя не так быстро, как иногда утверждали; следы его сохранились еще в XIII в.

Ислам вытеснил христианство также среди хамитов Нубии, хотя у них была церковная литература на своем языке и до XIV в. существовало христианское царство со столицей в Донголе на Ниле (19° с. ш.). Донгольское царство подверглось мусульманскому нашествию в 652 г. (характерно, что сын одного из христиан, уведенных в плен во время этого похода, был первым мусульманским историком Египта), но потом оставалось независимым до XIII в. Еще на более низкой ступени культуры остановилась хамитская народность, известная у арабов под названием беджа, в восточной части Нубии, между Нилом и Красным морем, к северу от Абиссинии. Население приняло ислам, но сохранило свой язык; уровень культуры, по мнению исследователей, в настоящее время даже ниже, чем был 1000 лет назад.

Арабы остались на материке Африки единственным культурным мусульманским элементом; из арабского языка заимствованы и такие термины европейской географии, как Сахара (множественное число от слова *сахра* 'степь') и Судан (собств. 'черные' люди). Народ фулов (местная форма множественного числа — фульбе), происходящий, по мнению некоторых исследователей, от смешения арабов с неграми, распространил ислам на юг от Судана в области Адамауе, в бывшем немецком Камеруне. Помимо сухопутного движения арабов на юг ислам и арабский язык как в средние века, так и в новейшее время приносились на восточный берег Африки, в местности к югу от экватора мореплавателями из областей арабского полуострова Хадрамаут и Оман. Ислам делал успехи в Африке еще в XIX в. даже на счет христианства (в Абиссинии).

Из Северной Африки берберы вместе с арабами проникли на Пиренейский полуостров и в Сицилию, но и в этом случае носителями мусульманской культуры были исключительно арабы. Влияние арабской культуры продолжалось еще долго после уничтожения мусульманского владычества; в Испании на арабском языке говорила и часть христиан, сохранявших богослужение на арабском языке еще долгое время после изгнания с полуострова арабов-мусульман. Неизвестно, почему арабы дали Пиренейскому полуострову название по вандалам. Сами арабы приписывали слову «Андалус» исключительно географическое значение и ничего не знали о его этнографическом происхождении. Германские наречия ко времени прихода арабов давно были вытеснены романским; на романском языке говорила часть населения и в мусульманскую эпоху даже в городах; до начала XVII в. существовала даже небольшая мусульманская литература на испанском и португальском языках, причем пользовались то арабским, то латинским шрифтом. Влияние мусульманской культуры не препятствовало вытеснению по политическим мотивам мусульманского элемента; Сицилия была покинута последними

мусульманами именно в царствование Фридриха II Гогенштауфена, более всех других средневековых европейских государей находившегося под влиянием культуры ислама, знавшего арабский язык и арабскую литературу, даже содержавшего «сарацинский» гарнизон в построенной им цитадели итальянского города Лючеры. В настоящее время только на острове Мальте есть христианское население, говорящее по-арабски.

Гораздо более разнообразен этнографический состав мусульманской Азии. В деле распространения ислама и его культуры с арабами успешно соперничали иранцы, составлявшие до ислама господствующее население сасанидского государства. Литературный язык сасанидской эпохи был унаследован от парфянской и потому назывался пехлевийским. Что слово pahlava (позднейшая лингвистическая форма слова parthava) относится к парфянам, знали еще армянские авторы первых веков ислама; арабам было известно только, что название pahlau относится к северным, а не к южным округам Ирана. Пехлевийский язык сравнительно мало отличается от современного персидского литературного языка; несмотря на заимствование при исламе большого числа арабских слов, современный перс, по словам ираниста проф. Э. Брауна, мог бы без особенного труда понять язык, на котором говорили его предки 1500 лет тому назад; гораздо труднее было бы персу эпохи первых Сасанидов понять язык ахеменидской эпохи, отделенной от него всего шестью столетиями. Язык ахеменидских надписей тогда был давно забыт; изучался и до сих пор изучается последователями зороастризма другой мертвый язык, язык священного писания, Авесты; на пехлевийском языке имелось только толкование (*зенд*) к священным текстам. Персами до ислама употреблялся шрифт арамейского происхождения, из которого было выработано особое, более точное письмо специально для транскрипции Авесты. Вместе с исламом среди персов распространился арабский алфавит; литературным языком персов-мусульман первоначально тоже был арабский; уже в VIII в. на арабский язык персами переводились произведения пехлевийской литературы, в начале IX в. пехлевийские рукописи изучались и самими арабами. За арабской литературой признавалось преимущество более совершенной формы, за персидской — преимущество большей глубины мыслей. В той же первой половине IX в. было положено начало персидской мусульманской литературе; дошедшие до нас произведения X и XI вв. написаны очень простым слогом, вполне понятным и для современных персов; сообщаемые некоторыми историками арабские документы с персидским переводом наглядно показывают, с каким искусством персы переводили на свой язык чужую речь. С XII в. язык становится более искусственным, но в общем персидский литературный язык сохранил перед арабским и турецким преимущество большей близости к разговорному языку, большей доступности широким слоям народа, без уступки грубым вкусам; уже в начале XV в. предъявлялось требование, составляющее идеал литературного вкуса: «Писать

так, чтобы и необразованные могли понять, и в то же время так, чтобы и образованные могли одобрить».

Арабские географы рядом с собственно персидским языком приводят названия нескольких областных диалектов; кроме того, западные иранцы-кочевники объединяются ими под общим названием «курды» — слово, теперь употребляющееся в менее обширном значении. Луры, жители горной области Луристан к северу от Хузистана, и их юго-восточные соседи бахтиары, также горцы-кочевники, теперь не причисляют себя к курдам, хотя их язык очень близок к курдскому. Бахтиары, как и курды в собственном смысле слова, имеют богатую народную словесность; прозаической литературы курды не создали и вообще, несмотря на несомненные природные способности, остались разбойничьим народом, часто выступавшим в роли врага культуры, особенно в Армении[3]. Курдский народ признается народом первоначально неиранского происхождения (вероятно, он принадлежал к тому же племени, как первоначальное население Хузистана), постепенно принявшим иранский язык; в учении существующих среди курдов мусульманских сект сохранились остатки местного язычества.

Из провинциальных иранских диалектов только один, диалект Мазандерана, области к югу от Каспийского моря, сделался литературным языком; но и эта литература оказывала мало влияния на жизнь местного населения; характерно, что не установлено даже время жизни главного мазандеранского поэта, Пазвари. Литературный язык персов-мусульман сделался достоянием всей страны, даже так называемых гебров, последних приверженцев зороастризма, которых считается во всей Персии 11 000; из них до 8000 живет в одном городе, Йезде. В диалекте гебров есть только немного особенностей; уже в средние века они писали на общеперсидском литературном языке, арабским шрифтом, употребляя много арабских слов. Таким же областным наречием персидского языка является диалект местных евреев. Персидское христианство, имевшее до ислама богослужение на своем языке, постепенно было совершенно вытеснено мусульманством.

Еще при Сасанидах Персия оказывала культурное влияние на восточноиранские области, не входившие в состав сасанидской державы; при исламе, когда часть современных Туркестана и Афганистана вошла в состав халифата, это влияние значительно усилилось, что отразилось на судьбе местных иранских наречий. Мусульманские источники дают некоторые сведения о языке и письменности согдийцев, жителей Согда, т. е. долины Зеравшана, центра местной политической и культурной жизни; в древности, по-видимому, это название имело более обширное

[3] <Здесь В. В. Бартольд делает несколько одностороннее обобщение, разделяя господствовавшие в востоковедной литературе того времени воззрения на историческую роль кочевых и полукочевых народов. Как известно, специально исследованием истории курдского народа В. В. Бартольд не занимался.>

значение, так как греки понимали под «Согдианой» всю область между Аму-Дарьей и Сыр-Дарьей. Археологические находки в Китайском Туркестане показали, что на согдийском языке была религиозная литература, буддийская, христианская и манихейская. В настоящее время единственным остатком согдийского языка являются два наречия, не имеющие письменности, в горной долине речки Ягноб, одного из притоков Верхнего Зеравшана. От ягнобского языка отличаются другие так называемые памирские диалекты, т. е. диалекты горных долин в пограничной полосе между Россией, Китаем, Афганистаном и англо-индийской империей[4], причем только один диалект, сарыкольский, распространен в местности к востоку от Памира и один, иидга, — в местности к югу от главного хребта Гиндукуша. Всех этих горцев еще в средние века объединяли под словом *гарча*, от местного *гар* 'гора'; область горцев называлась Гарчистаном. Теперь слово *гарча*, или *гальча*, происхождение которого забыто, употребляется как этнографический и бытовой термин для обозначения горцев в противоположность иранскому населению равнин, таджикам, говорящим на языке, мало отличающемся от литературного персидского. Иногда слово *таджик* употребляют в более широком смысле, отличая «горных таджиков» от равнинных. Происхождение слова *таджик* также выясняется только на основании исторического материала; оно происходит от арабского племени тай, жившего в северной части полуострова, и первоначально употреблялось персами и по их примеру армянами в смысле «араб»[5]. В Средней Азии турки называли «таджиками» одинаково арабов и иранцев, как людей ислама и мусульманской культуры. Впоследствии, не позже XI в. стали называть «таджиками» специально иранцев, как большинство известных туркам мусульман, отличая от них арабов. По-видимому, в Согде уже в X в. местное образованное общество усвоило персидский литературный язык; один из главных персидских поэтов того времени, Рудеки, был родом из Самарканда.

Более существенно отличается от персидского языка афганский — язык народа, первоначально жившего в Сулеймановых горах, к западу от Инда. Самое название «афганцы» встречается впервые в XI в.; происхождение этого названия, по-видимому, никогда не употреблявшегося самими афганцами, остается неизвестным. В политической жизни ислама афганцы выступают только в XVI в., когда появляются афганские династии в Северо-Западной Индии, и в особенности в XVIII в., когда афганцами было предпринято завоевательное движение сначала в сторону Персии, потом в сторону Индии. Границы современного Афганистана определились в XIX в. ходом военных событий и имеют мало общего с границами этнографического распространения афганского народа.

[4] <Ныне Индия и Пакистан.>

[5] <Вопрос о происхождении этнического названия «таджик» окончательно не решен; подробнее см. наст. изд., т. II, ч. 1, стр. 121 и прим. 6, стр. 456 и прим. 11, 12.>

С XVI в. на афганском языке существует некоторая литература, но в общем литературным языком современного Афганистана, как и языком государственного делопроизводства, остается персидский [6].

Еще меньше значения в политической и культурной жизни имели белуджи (собств. белучи), иранское население области, получившей от них название «Белуджистан», хотя политическое преобладание там с XVII в. принадлежало неиранской народности брахуев, родственной доарийскому, дравидскому населению Индии. После утверждения в стране английской власти из народностей Белуджистана больше всего национальной стойкости обнаруживают афганцы, меньше всего, несмотря на свое недавнее политическое преобладание, брахуи. По религии все население стойко придерживается ислама, но белуджи и брахуи проявляют меньше религиозного фанатизма, чем афганцы [7].

На северо-востоке распространение персидского языка было остановлено движением на запад турок. До принятия ислама турки находились под культурным влиянием среднеазиатских иранцев, от которых, по всей вероятности, получили свой алфавит; как на согдийском языке, так и на турецком появилась религиозная литература, буддийская, христианская и манихейская. Турецкий литературный язык уже тогда достиг высокой степени развития; дошедшая до нас манихейская покаянная молитва написана таким чистым турецким языком, который потом редко встречается в произведениях турецкой мусульманской литературы. Турки-христиане, как видно по дошедшим до нас надписям, были в Средней Азии еще в XIV в.; турки-буддисты существуют еще и до сих пор в пограничной северо-западной полосе собственно Китая, причем еще в начале XVIII в. у них была переводная литература на своем языке; теперь у них нет другой письменности, кроме китайской.

Столкновения турок с арабами начались в VIII в., или даже в конце VII в., но мусульманскому завоеванию области, населенные турками, не подвергались; ислам распространялся там путем религиозной проповеди под влиянием не столько арабов, сколько персов. Несмотря на догмат войны за веру, оружие турок после принятия ими ислама преимущественно направлялось против их западных единоверцев, тем более что движением народов в X в. турки были вытеснены из Монголии. Район передвижения турецких народов и распространения турецкого языка впоследствии захватил огромное пространство; вне воздействия ислама остались только немногие турецкие народности, как рано оттесненные на север якуты и жившие в стороне от главных торговых путей алтайцы.

В Восточной Европе, на Волге, граница области распространения ислама уже в IX в. продвинулась на север до 55°; в Азии до такой широты не доходили даже географические познания мусульман. Передовой

[6] <Теперь в Афганистане два государственных и литературных языка: афганский (пашто, или пушту) и персидский.>

[7] <Подробнее об иранских языках и диалектах теперь см.: Орапский, *Введение.*>

пост ислама на Волге оказал большое влияние на дальнейшее распространение мусульманства и его культуры; благодаря ему, в новейшее время, в связи с установлением русского господства, ислам распространялся в Сибири и Средней Азии не только с юга, но и с севера; так произошло присоединение к исламу в XIX в. населения Барабинской степи.

С IX в. начинается роль турок как военного элемента в мусульманском государстве; со времени аббасидских халифов государи окружали себя гвардией из турок и предводителям гвардии поручали важнейшие военные должности, в том числе должности наместников областей; при ослаблении центральной власти эти наместники могли передавать власть по наследству своим потомкам; таким образом, даже в областях, где не было турецкого населения, например в Египте, возникали турецкие династии. Этот процесс, вместе с начавшимся в X в. завоевательным движением турок на мусульманские страны, положил начало той роли турок в политической истории мусульманского мира, на которую с гордостью указывали турецкие патриоты XX в.; в одной из таких статей было отмечено, что «правителями вселенной выступали представители двух великих наций — турок и германцев». Военные успехи турок составляли и в средние века предмет гордости для турок, усвоивших мусульманскую науку; с гордостью приводилось изречение, передававшееся со слов пророка и приписывавшееся самому Аллаху: «У меня есть войско, которое я назвал турками и поселил на востоке; когда я разгневаюсь на какой-нибудь народ, я даю им власть над ним». Приводящий эти слова ученый турок XI в. Махмуд Кашгарский видит в таком отношении самого бога к туркам, как орудию своего праведного гнева, преимущество их перед всеми другими народами; для нас интересно, что даже на мусульманских турок смотрели как на кару божью, хотя ими, конечно, не совершалось таких избиений и опустошений, как впоследствии язычниками-монголами; в виде общего правила (исключения были) турки-мусульмане признавали для себя обязательной в мусульманских странах такую же сдержанность, как германцы и славяне-христиане в Римской империи и Византии.

Завоевания турок, в отличие от монгольских, частью носили характер переселения народов; турки являлись в завоеванные страны в большом числе и потому, в связи со слабой плотностью населения Передней Азии, могли сохранять свою национальность и даже налагать свой язык на покоренных, несмотря на их культурное превосходство. История Туркестана в мусульманский период есть история постепенного вытеснения иранских наречий турецким языком, причем этот процесс в общем шел в направлении с востока на запад и с севера на юг; в обратном направлении шло распространение мусульманской культуры. Свидетельством отуречения иранцев являются тип, язык и название сартской народности. Судьба слова *сарт* аналогична судьбе слова *таджик*; таджиками

называли сперва одних арабов, потом — арабов и иранцев вместе, как людей мусульманской культуры, наконец — одних иранцев, по языку большинства представителей этой культуры, отличая от них арабов: сартами называли сперва одних иранцев, потом — иранцев и турок вместе, как людей иранской оседлой культуры, наконец — одних оседлых турок, отличая их, с одной стороны, от сохранивших иранский язык таджиков, с другой — от сохранивших кочевой быт или, по крайней мере, родовые деления турок. Если согдийский язык был вытеснен литературным персидским, то иранское наречие другой среднеазиатской области, Хорезма (впоследствии Хивинского ханства), на котором не только говорили, но и писали еще в XI в. (образцов этой письменности мы пока не имеем[8]), уступило место, по-видимому, только турецкому языку.

Турецкие завоеватели Персии в XI в., вероятно под влиянием своих персидских советников, поселили своих соплеменников в западных пограничных областях, где происходила война за веру с византийцами в Малой Азии, с армянами и грузинами на Кавказе. Этим зараз достигались две цели; население внутренних областей Ирана избавлялось от соседства беспокойных кочевников и получалась возможность использовать военные качества этих кочевников в борьбе с внешними врагами. Так произошло отуречение Малой Азии, где турки составляют теперь до 78% населения, и северо-западной провинции Персии, Азербайджана, где турецким языком было вытеснено местное иранское наречие (азери), вероятно, происходившее от мидийского языка. На севере с Азербайджаном граничил Арран, древняя Албания (ныне Елисаветпольская и Бакинская губернии[9]), где еще в X в. говорили на арранском, т. е. албанском, языке, на который было в свое время переведено христианское Священное писание, но который тем не менее исчез, не оставив никаких следов; окончательное исчезновение его, по-видимому, было связано с распространением не персидского, а турецкого азербайджанского языка. Этот же язык является теперь самым распространенным на Кавказе, где с ним сталкиваются два местных литературных языка, армянский и грузинский, и множество местных наречий, в том числе и несколько турецких, проникших сюда с севера. По мнению турколога А. Н. Самойловича, из кавказских наречий северного происхождения некоторые, именно наречия кумыков, карачаевцев и балкаров, связаны с языком средневековых половцев и отличаются от языка появившихся в южнорусских степях после монгольского нашествия ногайцев. Граница между обла-

[8] <Памятники хорезмийской письменности XII—XIV вв. были открыты более 30 лет назад и с тех пор непрерывно изучаются; теперь известны и более ранние образцы этой письменности. См.: Толстов — Лившиц, *Датированные надписи*; Лившиц, *Новые памятники хорезмийской письменности*; см. также наст. изд., т. II, ч. 1, стр. 122, прим. 8, стр. 459, прим. 20.>

[9] <Теперь часть Азербайджанской ССР.>

стями распространения двух главных южнотурецких языков, азербайджанского и османского, приблизительно совпадает с прежней (до 1878 г.) границей между Россией и Турцией; оба языка происходят от языка туркменских завоевателей Персии XI в., но тем не менее теперь довольно существенно отличаются один от другого. Ислам и на Кавказе делал успехи на счет христианства, притом еще в XVII в.; распространение ислама шло не только с юга, но и с северо-запада, из Крыма. Успехи турецкого языка на Кавказе, в Малой Азии и на завоеванном турками Балканском полуострове не всегда были связаны с успехами ислама, и наоборот. Существуют говорящие по-турецки христиане в Малой Азии и в Бессарабии (гагаузы), существуют и говорящие на языке иверской группы (лазском), говорящие по-гречески и по-болгарски (помаки) мусульмане. Существуют турецкие тексты, написанные греческими и армянскими буквами, и греческие тексты (мистические стихотворения), написанные арабским шрифтом. Турки-евреи (караимы) пользуются еврейским алфавитом.

Турки вместе с иранцами приняли участие в движении ислама на северо-восток, в Монголию и Китай. Турецкое наречие сохранили до настоящего времени салары, живущие в восьми деревнях на Желтой реке (Хуанхэ), между городами Ланьчжоу и Хэчжоу. В той же местности живет большое число дунган-мусульман, говорящих по-китайски, но по этнографическим и бытовым особенностям отличающихся от китайцев; возможно, что салары и дунгане некогда составляли один турецкий народ, большая часть которого впоследствии приняла китайский язык.

Численность и политическое могущество турок содействовали развитию национального самосознания; благодаря этому появилась мусульманская литература на турецком языке. Уже в конце XIII в. о турецком языке упоминали как о третьем литературном языке мусульманского мира, рядом с арабским и персидским; арабскому красноречию и персидскому остроумию противополагали турецкую «правдивость», вследствие большей простоты и большей близости к жизни слога турецких произведений. В XV в. в Средней Азии, сначала в Самарканде, потом в Герате жил поэт Мир Али-Шир, сделавшийся классическим поэтом для всех мусульманских турок от Константинополя до Тобольска. Но и в то время и потом турецкая литература оставалась переводной или подражательной; в противоположность арабской и персидской, она не сохранила никакой связи с домусульманскими традициями. На всем пространстве от Китая до Балканского полуострова и Египта турецкие писатели находились под влиянием персидских образцов; тем не менее географическая разбросанность помешала туркам выработать общий литературный язык и общие традиции. Кроме двух главных литературных языков, чагатайского (от Чагатая, сына Чингиз-хана и предка монгольских правителей Туркестана) в Средней Азии и османского, существуют не получившие большого развития литературы азербайджанская и

крымско-татарская и в новейшее время поволжско-татарская (татарами сперва называли монголов, потом находившихся под властью отуреченных династий монгольского происхождения турок Поволжья и Крыма, впоследствии также кавказских турок); на памятниках одной и той же литературы различно отражалось влияние местной разговорной речи. Некоторой оригинальностью отличается, по форме и по содержанию, ввиду своеобразных бытовых условий туркменского народа до покорения его русскими, туркменская поэзия. Во многом шло особыми путями развитие литературы, как и вообще культурная жизнь, в европейской Турции, где литературный язык, по словесному составу больше арабско-персидский, чем турецкий, выработал особый синтаксис, хотя и на турецкой основе, но настолько сложный и искусственный, что под его влиянием литературная речь сделалась непонятной простому народу; среднеазиатскому турку также гораздо легче понять живую речь османца, чем язык османских литературных произведений.

Черты различия между османцами и их среднеазиатскими соплеменниками вызвали появление в русской научной терминологии искусственных слов «тюрк» и «тюркский» (в коренном турецком слове гласный звук произносится как немецкое ü), так как народная речь привыкла относить слова «турок» и «турецкий» исключительно к османцам, жителям Турции; вместе с тем, однако, русская наука заимствовала из западноевропейской слова «туркология» и «Туркестан». Ввиду такой непоследовательности, с точки зрения науки едва ли представляется необходимым употребление искусственного «тюрк» и неправильно, вопреки законам русской фонетики, образованного прилагательного «тюркский». Оба слова уже теперь отвергаются многими ориенталистами. В последнее время слово «тюркский» получило новое значение в политической терминологии; когда в Туркестане среднеазиатско-турецкий язык был признан государственным, его назвали «тюркским», чтобы отличить его, с одной стороны, от «турецкого», т. е. османского, с другой — от татарского, т. е. литературного языка Поволжья, тем более что и османцы и татары обнаруживали стремление распространить свой литературный язык в Туркестане. Последовательного разграничения понятий «тюрк» и «турок» мы, однако, не видим и в этом случае; не только было сохранено слово «Туркестан», но было вновь создано слово «Туркреспублика».

В XIX в. сначала у османцев, потом и других турок проявилось стремление, в связи с усвоением европейской культуры, создать новые литературные формы по европейским, преимущественно французским и русским, образцам и новый литературный язык, доступный для народных масс. Это стремление до сих пор не повело ни к большему сближению между собою турецких народностей, ни к созданию национальных в современном европейском смысле турецких литератур, хотя делались попытки в том и другом направлении.

После арабов, иранцев и турок ислам подчинил своему влиянию еще целый ряд других азиатских народов, иногда создававших на своих языках мусульманскую письменность, большею частью с употреблением арабского алфавита. Ближайшие соседи турок в Средней Азии, монголы, явились в мусульманские страны в сравнительно небольшом числе и потому постепенно утрачивали свой язык; еще в XVI в. говорили по-монгольски хазарейцы в северной части Афганистана, с тех пор усвоившие иранское наречие, еще в XVII в. — кайтаки в Дагестане, теперь говорящие на лезгинском наречии; еще теперь говорят по-монгольски «моголы» в южной части Афганистана; из оставшихся в Восточной Азии монголов мусульманами сделались, насколько известно, только толмукгуны, небольшой народец (300—400 семейств) в Кукунорской области. Следов мусульманской письменности на монгольском языке не сохранилось, хотя есть сведения о переводах на монгольский язык в эпоху монгольского владычества в Персии в XIV в., как в Китае в том же столетии европейскими миссионерами был переведен на монгольский язык Новый завет. В XVII в. было положено начало мусульманской литературе на китайском языке; язык этой литературы носит на себе явные следы влияния персидского (молитва называется персидским словом *намаз*, а не арабским *салат*), но, как прежде христианские миссионеры, мусульманство должно было считаться с китайскими воззрениями; Мухаммед сопоставлялся с Конфуцием. Мусульмане вообще пользовались китайской иероглифической письменностью, хотя были попытки употребления арабского алфавита. У китайских мусульман есть теперь своя периодическая печать на китайском разговорном языке, понятном и для низших классов. В области искусства мечети китайских мусульман представляют интересный пример соединения переднеазиатского стиля с дальневосточным. Приобрести политическое значение китайским мусульманам не удалось; неоднократные восстания их против китайского правительства никогда не имели прочного успеха; одно из последних восстаний привело китайских мусульман в конце 70-х годов в пределы России, где они нашли убежище в Семиреченской области.

Больше политического значения имело распространение ислама в Индии. Медленнее всего ислам распространялся в географически самых близких к Ирану, но трудно доступных северо-западных пограничных областях; исламизация этих областей завершилась только в последние годы XIX в., когда афганским эмиром Абдуррахманом (1880—1901) была завоевана последняя часть некогда гораздо более обширного «Кафиристана» (область неверных, кафиров) к западу от Читрала и к северо-востоку от Кабула. Несколько раньше ислам распространился среди разноплеменного населения тех областей, через которые проходили хотя бы вьючные торговые пути. Кроме иранцев, индийцев и таких арийских народностей, язык которых, как утверждают, остановился на стадии развития, предшествовавшей окончательному обособлению

индийской и иранской ветвей, сюда относятся тибетцы в Балтистане, горной области к северу от Верхнего Инда, и их западные соседи бурушаски в Канджуте, родственные, как теперь доказывает Н. Я. Марр, переднеазиатским «яфетидам», т. е. несемитским и неиндоевропейским народностям, некогда жившим от Хузистана до Кавказа. Ни одно из этих горных наречий, конечно, не имеет литературы.

Из культурных областей Индии раньше всего, еще в VIII в., подвергся мусульманскому нашествию Синд, область низовьев Инда, где мусульмане составляют теперь 76% населения. Гораздо позже, с XI в. началось вторжение мусульман со стороны Пенджаба, где теперь также есть несколько мусульманских народностей, говорящих на местных наречиях, например народности гахар и геба. В пограничном городе Пенджаба на северо-западе, Аттоке, мусульмане составляют до 90% населения. Ко времени начала этих вторжений арабы уже утратили преобладание в восточноиранских областях; борцами за ислам выступали иранцы и с ними, в качестве главного военного элемента, турки; как в Иране, так и в Индии часто правили династии турецкого происхождения и даже турецкие по языку, как показывают собственные имена правителей. Турками по языку, несмотря на монгольское происхождение, были и чагатаи, изгнанные в начале XVI в. из Туркестана новыми завоевателями, узбеками, и основавшие в Индии могущественное государство, постепенно подчинившее себе весь полуостров; вследствие монгольского происхождения чагатайских правителей Индии европейцы называли их «Великими Моголами».

Династию и в Индии продолжали называть чагатайской; основатель индийского государства чагатаев Бабур написал на турецком языке свои записки, остающиеся до сих пор одним из лучших произведений турецкой прозы; тем не менее языком мусульманской культуры при Великих Моголах, как и при их предшественниках, был персидский; прибывшие с династией чагатаи также утратили свой турецкий язык. На персидском языке происходило ознакомление мусульман посредством переводов, начиная с XVI в., с произведениями древней индийской культуры. Сближение между культурами мусульманской и индийской проявлялось также в искусстве (создание смешанного стиля) и в народных верованиях (местные мусульманско-индийские секты, общий культ местных святых). Религиозное сектантство много содействовало появлению рядом с персидской литературой литературы на местных индийских наречиях. Ислам распространился по всей Индии до густонаселенной Бенгалии, где мусульмане составляют 54% местного населения и $^2/_5$ всех индийских мусульман. В восточнобенгальском округе Бакаргандже мусульмане составляют значительное большинство (68%) населения, вследствие чего местное наречие получило название мусульмани. Еще дальше к востоку, в Бирме, в приморском городе Акьябе, 30% мусульман; образовалась смешанная народность зейрбадийцев, мусульман по религии и бирман-

цев по одежде и языку. В восточной части Индокитайского полуострова, во французских владениях, ислам исповедуют малайцы и родственные им шамы, или тиамы, в Камбодже и Аннаме. Шамы Камбоджи — все мусульмане, дорожат правоверием и вступают в брак с неверными только под условием принятия ими ислама; у них своя письменность религиозно-магического содержания. В Аннаме ислама придерживается только небольшая часть шамов, и мусульманство здесь совершенно бессильно. Всего во Французском Индокитае, по статистике 1905 г., считалось 232 000 мусульман на 12 млн. населения, т. е. около 2% [10].

С XIII в. начинается завоевание мусульманами Декана, где уже в XIV в. были самостоятельные мусульманские государства. Политическое объединение значительной части Индии, в том числе индийских мусульман, империей Великих Моголов способствовало созданию общеиндийского литературного языка, индустани [11], или урду, являющегося разговорным языком преимущественно в Северной Индии, но распространенного также в других частях страны. Более широкое пользование этим языком со стороны мусульман, наряду с персидским, начинается с XVIII в., после присоединения к империи Великих Моголов Декана. Урду вошел в число литературных языков мусульманского мира; иногда один и тот же поэт писал по-арабски, по-персидски и по-урду; последний из Великих Моголов, Бахадур-шах, умерший в 1862 г., писал стихи по-персидски и по-индустански. На язык урду переведены Коран (в конце XVIII в.) и некоторые произведения мусульманской мировой литературы, например всемирная история Табари, также некоторые классические произведения санскритской литературы, как *Сакунтала* Калидасы. Тот же язык является языком большей части мусульманской периодической печати в Индии; кроме того, издаются газеты на трех индийских наречиях — синдском, махратском и гуджратском [12], самом распространенном в Западной Индии, — и двух дравидских — малаяльском и тамильском. В южные округи Индии и на остров Цейлон (на последнем мусульмане составляют всего около 8%) ислам проникал также морем. В главной средневековой гавани Индии, Каликуте, мусульман до сих пор 40%, в соседнем Кананure — 46%; эти мусульмане принадлежат к народности маппилей, образовавшейся от смешения арабов с индийцами. Термин «маппиля» употребляется на западном берегу; на восточном (коромандельском) побережье мусульман называют «шулия». Победы мусульман в Индии достигались, конечно, не численностью

[10] Мусульманам Индокитая посвящена статья: Cabaton, *Notes sur l'Islam.* <По статистике 1949 г., в Индокитае насчитывалось 100 000 мусульман на 27 млн. населения, см. Massignon, *Annuaire 1954*, p. 124; в этой книге можно найти более полные и свежие данные и по другим странам.>

[11] <В современном написании — хиндустани; об этом термине и о самом языке см.: Зограф, *Хинди, урду и хиндустани*; его же, *Вопросы формирования урду.*>

[12] <Т. е. синдхи, маратхи и гуджарати, см. Зограф, *Языки Индии.*>

(Индия всегда была населена плотнее переднеазиатских стран), но военными качествами; во многих областях, находящихся под управлением мусульманских династий, и во многих городах, построенных мусульманами и носящих мусульманские названия, мусульмане составляют только меньшинство населения.

В местностях, куда ислам проникал морским путем — в южных округах Индостана, на Цейлоне, на полуострове Малакке и на Зондских островах, — арабский элемент теперь сильнее персидского. На Зондском архипелаге персы, по-видимому, были первыми распространителями мусульманства; морская торговля в первые века ислама еще оставалась в их руках; даже на самом арабском полуострове, в главной гавани восточного побережья, Сохаре, был распространен персидский язык. Постепенно главными представителями торговли на Индийском океане сделались арабы, в особенности жители южноарабской области Хадрамаут. И здесь, как в Китае, прошло много веков между началом мусульманской торговли и первыми заметными успехами мусульманской религиозной пропаганды. Морская торговля существовала уже в VIII в.; между тем Марко Поло, бывший на Зондских островах в конце XIII в. и довольно подробно описывающий их, ничего не говорит об успехах ислама; в первый раз говорит о мусульманском княжестве в северной части Суматры арабский путешественник XIV в. Ибн Баттута; на полуострове Малакке мусульманские правители появились несколько раньше, во второй половине XIII в. В XVI в. ислам уже получил распространение в архипелаге до острова Банда (130° в. д. от Гринвича), вблизи Новой Гвинеи; значительные успехи были достигнуты в отдельных местностях еще в XVII в. В настоящее время малайцы полуострова и яванцы почти поголовно мусульмане, хотя на острове Яве, значительно превосходящем другие острова архипелага населенностью и богатством, ислам застал уже высокую брахманскую культуру. На обоих языках, малайском и яванском, родственных между собою, существует мусульманская литература, находящаяся в зависимости не от персидской, как в Индостане, а от арабской. Арабские купцы и теперь посещают Зондские острова, но в гораздо меньшем числе, чем европейцы и китайцы; гораздо чаще, благодаря паломничеству в Мекку, совершаются поездки жителей островов в Аравию, особенно яванцев; арабское название острова Явы (Джава) сделалось в Аравии названием всех жителей Зондского архипелага. Несмотря на сравнительно позднее утверждение ислама на Яве, яванская литература оказала влияние на малайскую.

После распространения мусульманства в Средней Африке и Восточной Азии мусульмане, говорящие на языках арабском, персидском и турецком, составляют только меньшинство последователей ислама; тем не менее эти языки сохранили значение главных языков мусульманского мира и знание их признается достаточным для изучения мусульманской культуры в целом. Разряд бывшего факультета восточных языков Петер-

бургского университета, посвященный изучению мусульманской культуры, по преподававшимся на нем языкам носил название арабско-персидско-турецко-татарского. Для изучения ислама как религии можно признать достаточным изучение одного арабского языка. Несмотря на то что распространение ислама к востоку от Ирана, за исключением приморских и островных областей Юго-Восточной Азии, было главным образом делом персов, а не арабов, арабский язык сохранил значение языка религии по преимуществу и для самих персов, и для народов, получивших ислам через их посредство. Некоторое исключение представляют мусульмане-китайцы; по крайней мере их религиозные произведения дошли до нас исключительно на китайском языке, хотя некоторые из них первоначально были написаны, по-видимому, по-арабски. До некоторой степени арабский язык оставался также для всех мусульманских стран языком специальной научной литературы, кроме истории; к местным языкам, в том числе и к персидскому, большей частью прибегали только при составлении популярных трудов.

Из всех языков мусульманских народов международным языком по преимуществу сделался арабский, теперь один из немногих классических языков международного культурного общения, как греческий и латинский на Западе, санскритский в Индии и буддийском мире, китайский письменный язык на Дальнем Востоке. Значение персидского языка как литературного больше походит на значение в Европе французского, чем латинского. Персидское искусство, персидский государственный строй и т. п. во многом служили образцом для других народов, в том числе для арабского; в этом отношении классическая страна арабской культуры, Египет, более находился под влиянием Персии, чем наоборот. Даже в новейшее время заимствованное из Европы понятие о «конституции» выражалось и у египетских арабов персидским словом (*дастур*); возникавший в разных областях под европейским влиянием национализм также пользовался персидской терминологией; так, слово «Арабистан» (народное название с персидским суффиксом для обозначения местности, где живет народ) из названия персидской провинции с арабским населением сделалось названием совокупности областей, арабских по языку, от персидского Арабистана до Марокко. Персидский литературный язык есть прежде всего язык одного, притом немногочисленного народа, почти не отличающийся от живой речи огромного большинства его представителей; литературный арабский язык, язык Корана, настолько отличается от живых арабских наречий, что его приходится изучать в школе; Коран арабами, как и другими мусульманами, заучивается в школе наизусть без понимания; громкое чтение Корана, в устах талантливого и опытного чтеца производящее сильное впечатление, слушается и арабами как гармония звуков. Арабский язык уже в первые века ислама сделался органом общемусульманской мысли, в том числе и мысли, направленной против арабов как народа. Составитель

главного западноевропейского руководства по истории арабской литературы К. Брокельман [13], заканчивает «арабскую национальную литературу» эпохой Омейядов; с воцарением в половине VIII в. аббасидских халифов начинается для него «исламская литература на арабском языке». Из этого не следует, чтобы тогда произошел полный разрыв с домусульманскими традициями. Домусульманские поэты считались классическими, с которыми не мог сравниться ни один из позднейших поэтов; их образцовые произведения, по словам автора IX в., были «первым, чему учились дети в школе». Но это был культ внешней формы, усваивавшейся книжным путем и считавшейся главным вкладом арабской национальности в общую культуру; содержание культурной работы определялось частью требованиями религии, частью традициями других народностей.

Благодаря участию в арабской литературе представителей почти всех мусульманских национальностей эта литература, беллетристическая и научная, достигла огромных размеров, значительно затрудняющих ее изучение. В этом главное различие между историей древнего и историей средневекового Востока как предметами преподавания. Изучение в Европе древневосточных текстов началось гораздо позже, чем изучение арабских, но материал сравнительно ограничен, число специалистов достаточно, почти все наличные тексты изданы, переведены и привлечены к исследованию; каждый вновь открываемый текст сравнительно быстро становится общим достоянием; еще более изучены немногочисленные, но ценные и характерные вещественные остатки — развалины городов и построек, произведения искусств, надгробные памятники, в Египте даже подлинные тела древних царей. Вследствие этого оказалось возможным ввести историю древнего Востока в круг преподавания всеобщей истории, не требуя и не ожидая от слушателей, за исключением будущих специалистов, чтобы они знакомились с языком первоисточников. В ином положении находится изучающий историю Востока средневекового. Мусульманская культура своим почти исключительно книжным характером отличается не только от культуры древнего Востока, но и от греко-римской; понять ислам и его культуру без хотя бы некоторого знания арабского языка еще труднее, чем понять культуру Греции без знания греческого. Для исследователей-специалистов, в особенности для тех, кто по своему темпераменту любит integros accedere fontes, изучение истории мусульманского мира представляет одну из самых заманчивых задач. Во всех европейских городах, где имеются восточные рукописи, имеется огромное количество еще никем не исследованного материала первостепенного научного значения; среди таких городов Петербург со своими тремя большими собраниями (в Публичной библиотеке, в Азиатском музее Академии наук и в университете) занимает одно из первых мест.

[13] *Geschichte der Arabischen Litteratur.*

Возможность пользования рукописями, близкими ко времени составления самих сочинений, даже автографами, дает арабистам несомненное преимущество перед исследователями античной культуры. Но для того, кто хочет воспользоваться готовыми результатами чужой научной работы, история мусульманского мира еще долго будет представлять мало привлекательного. Еще долго не будет выполнена даже предварительная черновая работа, давно выполненная для истории античного мира и для европейского средневековья: приведение в известность наличного материала, выяснение зависимости одних источников от других, восстановление по позднейшим компиляциям текста утраченных первоисточников. Исследователям-специалистам вместо решения вопросов часто приходится ограничиваться постановкой их; неспециалист при чтении даже авторитетных пособий, единоличных и коллективных, часто подвергается опасности принять предположение за факт, рассказ или мнение одного автора, сочинение которого случайно сделалось доступным раньше других, за установленный наукой вывод. Успехи востоковедения в XIX и XX вв. и постановка на очередь научных задач, невыполнимых без знания арабского языка, способствовали увеличению числа изучающих этот язык, особенно в протестантской Европе среди студентов-богословов, признающих для себя необходимым ознакомление с такой мировой религией, как ислам, а для понимания ислама — с арабским языком; знание арабского языка получило также некоторое распространение среди историков и филологов, специально интересующихся средними веками. В России в 1920 г. на историко-филологическом факультете Туркестанского университета даже был сделан опыт признания арабского языка общеобязательным предметом.

3

ГЛАВНЫЕ ТРУДЫ НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ [1] ПО ИСТОРИИ ИСЛАМА И ЕГО КУЛЬТУРЫ

Письменная историография возникла у арабов вместе с исламом. Мухаммед считал себя преемником ветхозаветных пророков и Иисуса и потому в своем мировоззрении должен был примыкать к еврейским и христианским легендам; в таком же духе после него слагались и разрабатывались в Медине рассказы о его собственной деятельности. Для этих рассказов была выработана литературная форма, составлявшая, по-видимому, изобретение арабов и еще долго сохранявшая господство в их исторической литературе; предполагалось, что рассказ передается устно из поколения в поколение, причем каждый передатчик ссылается на свой непосредственный источник, до первоисточника, т. е. участника или очевидца, рассказ которого передавался в первом лице. Установилась, таким образом, для исторических рассказов стереотипная форма: «Рассказал мне такой-то; он сказал: рассказал мне такой-то и т. д.; он сказал: я...». Рассказ в первом лице при таких условиях является, конечно, продуктом литературного творчества, а не буквальной передачей слов очевидца. Как литературная форма цепь ссылок передатчиков друг на друга (*иснад*) сохранялась иногда и впоследствии, когда устная передача рассказов уступила место пользованию историческими сочинениями. Мединская школа в первое время избегала, по-видимому, составления письменных сборников таких рассказов; считалось, что единственной книгой должен остаться для мусульман Коран. Записи, однако, составлялись по желанию представителей государственной власти, сначала Омейядов, потом Аббасидов; по желанию халифа Мансура (754—775) выходец из мединской школы Ибн Исхак, покинувший Медину вследствие разрыва с другими представителями школы, составил в Багдаде полную биографию пророка, постепенно, хотя и в позднейшей переработке ученого IX в. Ибн Хишама, вытеснившую все другие труды, посвященные этому предмету, не только предшествовавшие, но и последующие. С 1860-х годов труд Ибн Исхака в переработке Ибн Хишама доступен в критиче-

[1] Труды на персидском языке будут указаны в другом выпуске, посвященном Ирану. <См. Бартольд, *Иран.*>

ском издании и в немецком переводе (*Das Leben Muhammed's* nach Muhammed Ibn Ishāk, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām... hrsg. von F. Wüstenfeld, Göttingen, 1858—1860; *Das Leben Mohammed's* nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam... übers. von G. Weil, Stuttgart, 1864[2]).

После основания Багдада некоторые из прежних литературных центров, особенно Басра, отчасти сохраняли свое значение, но Багдаду принадлежала львиная доля той литературной производительности, которая уже в IX и X вв., благодаря все более распространявшемуся употреблению дешевой тряпичной бумаги, достигла огромных размеров. О богатстве арабской литературы того времени по различным отраслям знания как специально научной, так и рассчитанной на широкий круг читателей, наглядно свидетельствует библиографическое пособие, составленное во второй половине X в. книготорговцем (*варрак*) Недимом; эту книгу иногда, по-видимому ошибочно, считали каталогом какой-то большой библиотеки. Автор дал своему арабскому труду персидское заглавие *Фихрист* («Оглавление», «Указатель») и объединил в нем все то, что ему было известно о произведениях литературы и науки на арабском языке, в том числе и о переводах с языков персидского, греческого и санскритского, с приложением кратких биографических сведений о писателях и ученых. *Фихрист*, изданный в Германии, останется навсегда главным источником сведений о литературе и науке первых четырех веков ислама (*Kitâb al-Fihrist*. Mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel Nach dessen Tode besorgt von J. Roediger und A. Müller, Leipzig, 1871—1872).

Среди сочинений, переводившихся на арабский язык еще со времени Омейядов, были различные версии иранского эпоса, единственного существовавшего у персов национального исторического предания (в эпическом освещении изображалась и история последней домусульманской династии, сасанидской). С другой стороны, с греческого языка переводились больше сочинения по точным наукам и философии; мусульмане и после не ознакомились ни с греческими поэтами, ни с историками. Оттого история древнего и вообще домусульманского мира рассказывалась на основании библейских и персидских преданий; во многих сочинениях перечислялись также и римские императоры, языческие и христианские, но мировой монархией по преимуществу была для мусульман не римская, а персидская; за персами признавалось превосходство над всеми другими народами в деле государственного управления, как за греками, иногда и за индийцами, — в науке, за турками — в военном деле, за китайцами — в промышленности, за арабами — в красноречии.

Сближение персидских преданий с библейскими составляет основу

---

[2] <Указанный труд Ибн Исхака — Ибн Хишама переведен теперь на английский язык А. Гийомом.>

изложения истории домусульманского периода в знаменитой «Истории пророков и царей» Табари (начала X в.), перса по происхождению, но благочестивого мусульманина, автора классического комментария к Корану, нигде не проявляющего пристрастия в пользу персов против арабов. «История царей» заключает в себе главным образом легендарные в действительности, но принимаемые на веру известия о древних царях Персии до Александра, о «царях уделов» от Александра до воцарения Сасанидов и о сасанидской династии. По своим источникам Табари устанавливает, при каких царях жили какие пророки; Моисей был современником мифического Менучехра, Навуходоносор, завоеватель Иудеи, современником царя Гистаспа, при котором распространил свою религию в Иране Зороастр; завоевание в действительности было произведено персами, которым всегда подчинялись лишенные военных доблестей «набатеи» (арамейцы); Навуходоносор был только наместником царя Гистаспа. «Дарий-мидянин» и Кир были наместниками следующего царя—Бахмана. Есть основание предполагать, что такие синхронизмы и такие попытки примирить библейские рассказы с персидскими преданиями придумывались еще при Сасанидах, под влиянием евреев. Из христианских источников заимствуются известия о римских и византийских императорах от Августа до Ираклия, но все эти известия излагаются на трех страницах (по печатному изданию), тогда как одна история Сасанидов занимает более 250 страниц. История Мухаммеда излагается преимущественно по Ибн Исхаку; начиная с бегства (*хиджры*) Мухаммеда из Мекки в Медину события истории мусульманского мира расположены по годам мусульманской эры; история доведена до 302 г. х. (914-15 г. н. э.), причем события царствования халифа Муктадира (908—932), при котором писался труд, излагаются очень кратко; шести годам царствования предшествовавшего халифа Муктафи (902—908) посвящены 73 страницы, шести первым годам царствования Муктадира — всего 14.

Летописный свод Табари представляет образец строго научного, по понятиям того времени, исторического труда, в котором все другие цели заслоняются заботой о возможной полноте материала и возможно точной передаче слов источников. Личность историка не проявляется ни в освещении событий, ни даже в слоге. Подробно и беспристрастно, без всякого выражения порицания от себя, излагается благочестивым автором даже учение еретических сект. Там, где автор пользуется письменными источниками, текст их выписывается почти буквально, только с необходимыми сокращениями; по мере приближения к современным ему событиям рассказ автора становится все более сухим и сжатым; не только нигде не выражается мнение автора, но только в редких случаях (например, при изложении событий 872 г.) он говорит о себе как об очевидце; его рассказ — рассказ далекого от жизни книжного ученого. После истории царствования каждого халифа приводятся сведения о его личной жизни, кроме халифов, умерших при сознательной жизни автора; пос-

ледняя характеристика относится к умершему в 862 г. халифу Мунтасиру.

Несмотря на полное отсутствие в труде Табари элемента занимательности, им широко пользовались во всем мусульманском мире как незаменимым сводом фактического материала. В одно и то же время, меньше чем через полвека после смерти автора, появились сокращенная редакция этого труда в Испании и сокращенная переработка на персидском языке в Бухаре. «Персидский Табари» много раз переписывался, переводился на языки турецкий, индийский и даже арабский, ввиду сравнительно малой доступности многотомного подлинника; та же персидская версия доступна в переводе на французский язык (*Chronique de... Tabari*, traduite sur la version persane de... Bel'ami... par H. Zotenberg, Paris, 1867—1874).

Рукописи полного экземпляра арабского подлинника нет в настоящее время ни в одной библиотеке. По одной из рукописей отдельных частей был издан в трех томах, с латинским переводом, отрывок, заключающий в себе только историю нескольких лет после смерти Мухаммеда (Taberistanensis... *Annales regum atque legatorum dei*... Arabice ed. et in Latinum transtulit J. G. L. Kosegarten, Gryphisvaldiae, 1831—1853).

С 1871 г. явилась надежда, что по разрозненным томам, рассеянным по различным библиотекам, удастся восстановить полный текст. Когда эта надежда оправдалась, было предпринято издание международными силами и средствами, законченное только в 1901 г., когда вышли указатели, введение, глоссарий и поправки к 13 томам арабского текста. Из введения видно, что надежда восстановить по отрывкам и издать полный текст труда оправдалась только до известной степени: некоторые томы заключают в себе текст не полной, а сокращенной редакции труда Табари, и при изложении некоторых событий арабские историки, пользовавшиеся этим трудом, имели перед собою более полный текст, чем текст европейского международного издания (*Annales* quos scripsit... at-Tabari cum aliis ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1879—1901) [3].

Во введении упомянуто предложение, сделанное одним из участников предприятия, проф. Нёльдеке, — чтобы каждый из редакторов отдельных томов посвятил своей части особую монографию. Пример был дан самим Нёльдеке; изданная им часть, посвященная истории Сасанидов, была переведена им на немецкий язык с подробными примечаниями, в которых известия Табари сопоставляются с известиями других источников. К сожалению, пример не нашел подражателей; помимо издания Козегартена, отрывок о Сасанидах остается до сих пор единственной частью труда Табари, имеющейся в переводе на европейский язык (*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden.* Aus der arabischen

[3] <О новом издании Табари см. рецензию Грязневича, «Народы Азии и Африки», 1964, № 3, стр. 186—189.>

Chronik des Tabari übers. und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehn von Th. Nöldeke, Leyden, 1879).

Таким образом, задача изучения истории халифата по незаменимому труду Табари доступна в настоящее время только для арабистов, не говоря уже о более сложной задаче — сличения текста Табари с текстами других авторов, более ранних и более поздних. Арабистами далеко еще не выполнена поставленная на очередь научная задача — издать все сохранившиеся, хотя бы в отрывках, сочинения предшественников Табари; перечисление этих трудов, изданных и неизданных, интересное только для арабистов, можно найти в упомянутой «Geschichte der Arabischen Litteratur» К. Брокельмана. После составления этой книги издан, между прочим, отрывок составленного в IX в. специального сочинения по истории Багдада, обнимающий только события 819—833 гг., использованный, хотя не названный, у Табари[4]; в этом случае текст был не только издан по единственной рукописи (находящейся в Лондоне), но и снабжен немецким переводом; к сожалению, перевод настолько неудовлетворителен, что от пользования им можно только предостеречь (*Sechster Band des Kitâb Bagdâd* von Aḥmad ibn abî Ṭâhir Ṭaifûr, hrsg. und übers. von H. Keller, Leipzig, 1908).

Сочинения по истории городов представляют одну из особенностей мусульманской исторической литературы, арабской и персидской. Тому, что мы понимаем под историей города — действиям городских правителей, летописи городских событий и т. п., — в них отводится мало места; главный предмет их — перечисление живших в данном городе ученых, преимущественно богословов. Такой же характер «биографического словаря» имеет составленный в XI в. и только отчасти дошедший до нас труд Хатиба по истории Багдада; но этот труд заключает в себе ценное топографическое введение, во многом дополняющее сведения арабских географов о топографии мирового мусульманского города; текст этого введения был издан с введением и приложением французского перевода (*L'introduction topographique à l'histoire de Bagdâdh* d'Aboû Bakr... Al-Khatîb al-Bagdadhî... par G. Salmon, Paris, 1904)[5].

Лучшим периодом арабской географической литературы были IX и X вв.; сочинения географов этого периода являются первостепенным источником по культурной истории мусульманского мира. Географическая наука носила у арабов греческое название (*джаграфия*, т. е. geografia), и теоретические положения ее были заимствованы у греков; но по богатству фактического материала греческая наука не могла бы выдержать никакого сравнения с арабской. Изменившиеся условия культурной жизни отразились и на научных обобщениях. У позднейших греческих авторов было заимствовано мнение, что населенная часть мира

[4] <См. авторскую поправку ниже, стр. 297.>

[5] <Каирское издание 1931 г. в 14 томах содержит почти полный текст сочинения, за исключением нескольких предполагаемых лакун: ал-Хатиб, *Та'рӣх Баґдād.*>

составляет только четвертую часть суши, и деление этого населенного мира на семь климатов в порядке с юга на север; но для мусульманской географии характерна теория о превосходстве четвертого климата, в котором помещались Сирия, Вавилония и средняя часть Ирана; доказывали, что эта средняя часть населенного мира, свободная от чрезмерного зноя и чрезмерного холода, заключает в себе лучшие климатические условия для умственной деятельности человека, — как в новейшее время такими же климатическими доводами объясняли фактически установившееся культурное первенство Европы.

Еще более независимы от греков были арабы в своих этнографических обобщениях, ввиду огромного различия между научным кругозором мусульманской эпохи и эпохи античной культуры. Ученый IX в. Абу Ма'шар признавал существование восьми культурных народов: греки, римляне, индийцы, персы, халдеи, египтяне, арабы, евреи; жизнь остальных народов, по его словам, мало отличалась от жизни животных; о китайцах он не упоминает, из чего видно, что он еще находился под влиянием условий домусульманской эпохи, тогда как его современник, Джахиз, уже упоминает о превосходстве китайцев над другими народами в деле развития промышленности. Значительный шаг вперед представляет обзор народностей у автора X в. Мас'уди, разделяющего все народы мира на семь групп: 1) персы; 2) халдеи и родственные им народы, в том числе арабы и евреи; 3) греки и другие европейцы; 4) ливийцы и другие африканцы; 5) турки; 6) индийцы; 7) китайцы. Мусульманскими учеными, таким образом, были объединены в одну группу так называемые семиты, только для них еще не было придумано термина. Языком Адама и других первобытных людей считался не еврейский, как у средневековых христиан, а сирийский; происхождение еврейского языка связывалось с переправой (отсюда будто бы название евреев, *эбер*, от семитского корня *абар* 'переправляться') Авраама через Евфрат. Сами персы соглашались, что сирийский язык существовал ранее персидского.

Критических изданий арабских географических текстов было немного до предпринятого в Голландии с 1870 г. издания «Bibliotheca Geographorum Arabicorum». До 1894 г. вышло восемь томов, из которых только в одном 6-м томе к арабскому тексту приложен французский перевод; обещанный немецкий перевод первых трех томов не вышел. В настоящее время при переводе пришлось бы использовать открытые с того времени рукописи; по той же причине нуждается в пересмотре вопрос об отношении одних географических трудов к другим[6]. На арабской географической литературе отразилось более всего, с одной стороны, тесное культурное общение между различными областями мусульманского мира, с другой — преобладание книжной учености в мусульманской

[6] <Теперь результаты исследований подытожены И. Ю. Крачковским, *Арабская географическая литература*, в особенности см. «Введение» и первые 8 глав.>

науке багдадского и позднейшего периодов. Первые два тома «Библиотеки» посвящены труду, составленному жителем Северного Афганистана Абу Зейдом Балхи, переработанному уроженцем Фарса, Истахри, и вторично багдадским или мосульским купцом Ибн Хаукалем, бывшим в то время подданным владетеля Северной Африки; между составлением первой и третьей редакций прошло менее полстолетия (в X в.). Тем же трудом очень часто пользовались ученые последующих веков, до XVII в. включительно, большею частью без ссылки на источник и без упоминания о том, что приводимые ими сведения о городах, областях и пр. относятся не к современной им жизни, а к далекому прошлому.

К числу географов и в то же время историков X в. принадлежит упомянутый Мас'уди, араб по происхождению, но всецело находившийся под влиянием инородческой (в особенности персидской) культуры, совершивший обширные путешествия и в то же время прочитавший множество книг. Как историк, Мас'уди представляет полную противоположность Табари; вопрос о занимательности имеет для него гораздо больше значения, чем вопрос о полноте и достоверности; один из современных ориенталистов называет его предшественником репортеров и глобтроттеров нашего времени; его рассказы по истории халифов наполнены почти исключительно анекдотическим материалом. Из его трудов до нас дошли, изданы и переведены (на французский язык) два, один более обширный и другой, составленный им в конце своей жизни, где вкратце изложена сущность собранных им сведений. Первый был издан вместе с переводом; текст второго труда вошел в «Библиотеку арабских географов» (т. VIII) и был переведен отдельно (Maçoudi, *Les Prairies d'or*. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 1861—1877; Maçoudi, *Le livre de l'avertissement et de la revision*, trad. par B. Carra de Vaux, Paris, 1897).

Ход развития арабской историографии после Табари и Мас'уди еще мало выяснен. Постепенно усложнявшаяся жизнь мусульманского общества создавала новые типы историков; для всех их труд Табари был главным источником фактического материала, но выбор и освещение материала определялись новыми целями. Так, усвоение и дальнейшее усовершенствование арабами персидской бюрократической системы создало тип историков-чиновников или близких к правительственным кругам; для них целью истории было не отвлеченное знание и не удовольствие, испытываемое при занимательном чтении, но извлечение из прошлого уроков для будущего, в смысле непосредственных практических указаний. Самым последовательным представителем этого направления был писавший по-арабски перс Ибн Мискавейх, не имевший в своих крайностях, насколько можно установить по доступному в настоящее время материалу, ни предшественников, ни последователей. Ибн Мискавейх совершенно исключает из своего труда (доведенного только до 980 г., хотя автор прожил до 1030 г.) рассказы о пророках, так как в них не

может быть ничего поучительного для людей «нашего времени», когда пророков больше нет. В истории Мухаммеда его интересуют только «людские решения и человеческие хитрости» пророка; поэтому совершенно исключается его мекканский период деятельности и даже история мединского периода излагается только с «окопной войны» 627 г., когда Медина была осаждена корейшитами и Мухаммед для защиты города велел провести ров. Другой арабский труд по всемирной истории, в котором из жизни Мухаммеда были бы приняты во внимание только последние пять лет, едва ли существует. Об изданиях и рукописях труда Ибн Мискавейха см. статью И. Ю. Крачковского «Новая рукопись пятого тома истории Ибн Мискавейха».

К числу трудов историков-чиновников принадлежат труды по истории везиров; из них более всего известен труд Хилаля Саби (XI в.), изданный, вместе с единственным сохранившимся отрывком из общей истории того же автора, без перевода, но с подробным введением на английском языке, дающим понятие о содержании трудов Хилаля и об отношении к ним других историков (*The historical remains of Hilâl al-Sâbi* ... ed. by H. F. Amedroz, Leyden, 1904).

Ход развития арабской историографии, вероятно, будет для нас яснее, когда будут изданы труды продолжателей Табари, как и труд Ибн Мискавейха (до сих пор издана только часть его[7]) и труды его продолжателей. В X в. заканчивается период безусловного первенства в историографии, как и в других отраслях арабской литературы, Багдада; с XI в. начинается упадок Багдада и успешное соперничество с ним других городов, из которых для арабского мира больше всего значения имели Мосул в Месопотамии, города Сирии, особенно Алеппо и Дамаск, Каир, некоторые города Северной Африки и Кордова. Везде историография развивалась под покровительством местных династий и их правительств, но не носила исключительно местного характера; кроме сочинений по местной истории писались и труды по истории всего мусульманского мира, причем история отдельных областей, даже если авторы не совершали обширных путешествий, принималась во внимание еще больше, чем в эпоху единства халифата. Автор обширной исторической компиляции, доведенной до 1231 г., Ибн ал-Асир, писавший в Мосуле, при изложении истории первых трех веков мусульманской эры пользуется главным образом трудом Табари, но значительно подробнее излагает данные по истории Испании, Северной Африки и восточноиранских областей. Подобно Табари, Ибн ал-Асир не только историк, но и богослов; им был составлен обширный биографический труд о современниках пророка. Богословские занятия в этом случае оказали больше влияния на беспристрастие историка, и мы встречаем в его труде более резкие отзывы о врагах правоверного ислама и аббасидского халифата, в том

[7] <Вышедшее к тому времени издание Амедроза — Марголиуса, очевидно, еще не было доступно В. В. Бартольду.>

числе о еретических с точки зрения религии учениях философов. Идея халифата, однако, важна для Ибн ал-Асира только как символ идейного единства мусульманского мира; мечта о политическом объединении бывших областей халифата столь же чужда ему, как и его современникам; благосостояние населения, по его мнению, более обеспечено при существовании в каждой области своего правительства и своего государственного хозяйства. За исключением одного тома, переведенного издателем на свой родной шведский язык, и некоторых отрывков, труд Ибн ал-Асира доступен до сих пор только в подлиннике (Ibn-el-Athiri *Chronicon quod perfectissimum inscribitur*, ed. C. J. Tornberg, Upsaliae et Lugduni Batavorum, 1851—1876). Только в подлиннике доступна также составленная современником Ибн ал-Асира, Кифти, история философов и ученых, в которой, в противоположность труду Ибн ал-Асира, философская терпимость преобладает над ревностью к вере (Ibn al-Qifṭī's *Ta'rīḫ al-Ḥukamā'* ... hrsg. von J. Lippert, Leipzig, 1903). Только в подлиннике доступен также составленный в XIII в. географический словарь Якута, дающий много цитат из утраченных источников (*Jacut's geographisches Wörterbuch*... hrsg. von F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866—1873).

Издание без перевода такого первоклассного источника, как труд Ибн ал-Асира, вызвало резкие замечания одного из занимавшихся историей Востока неориенталистов; впоследствии таким же образом был издан труд Табари и целый ряд других. С точки зрения ориенталистов, среди которых число историков всегда было незначительно, также не могло быть желательным, чтобы пользование историческими источниками было доступно только для знающих восточные языки; но обширность и многочисленность текстов, требовавших издания, иногда заставляли отказываться от перевода, чтобы не слишком замедлять ход обнародования научного материала. По той же причине иногда высказывалось мнение, что не всегда желательно строго соблюдать требования, связанные с критическим изданием, без которого, конечно, немыслим надежный перевод, что ради скорейшего введения нового материала в научный оборот необходимо иногда ограничиваться воспроизведением текста по одной или нескольким случайным рукописям, как печатаются обыкновенно издания текстов в мусульманских странах, не устраняющие необходимости в сомнительных случаях прибегать к рукописям.

До последних десятилетий переводы появлялись чаще; благодаря этому и для неориенталистов доступны исследования на арабском языке о чужих культурах и религиях, составляющие одну из заслуг мусульманской науки. Особенно высоко ценятся труды иранца XI в. Бируни, по специальности математика и астронома, переведенные издателем, немецким ориенталистом Э. Захау, на английский язык. Составленная Бируни еще в молодые годы (27-ми лет) хронология восточных народов заключает в себе кроме изложения хронологических систем древних и современных ему народов от Туркестана до Египта сведения о связанных

с летосчислением и отдельными днями исторических преданиях, религиозных верованиях и обрядах; сведения излагаются с большим знанием дела и полным беспристрастием, за исключением нескольких нападок иранского патриота против арабов. Издание и перевод теперь несколько устарели, ввиду открытия более полной рукописи [8] (*Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî,* hrsg. von C. E. Sachau, Leipzig, 1878; *The Chronology of ancient nations...* transl. by C. E. Sachau, London, 1879; C. Salemann, *Zur Handschriftenkunde*).

30 лет спустя написан труд Бируни об Индии, изданный и переведенный тем же ученым и занимающий совершенно исключительное место среди дошедших до нас памятников арабской литературы. Для ознакомления с религией и культурой индийцев Бируни основательно изучил санскритский язык, перевел с этого языка некоторые сочинения на арабский, перевел также с арабского языка некоторые научные сочинения на санскритский, чтобы приобрести расположение и доверие тех индийцев, от которых получал свои сведения. Верования индийцев рассматриваются им исключительно с точки зрения общечеловеческой психологии и общечеловеческих религиозных запросов; часто проводится сравнение с верованиями мусульман и со взглядами мусульманских мистиков; как в прочих религиях, так и в исламе отмечается различие между верованиями толпы и верованиями ученых. Сам Бируни упоминает об одном из своих старших современников, с такой же полнотой и таким же беспристрастием изложившем учения евреев, христиан и манихеев, но эти сочинения, как и вообще большая часть трудов, на которые ссылается Бируни, не дошли до нас, и потому остается неясным вопрос, как объяснить самый факт появления в XI в. мусульманского ученого с таким широким мировоззрением и с таким глубоким пониманием требований, предъявляемых к научному исследованию (*Alberuni's India...* ed. by E. Sachau, London, 1887; *Alberuni's India...* An English edition by E. C. Sachau, London, 1888 [9]).

Из арабских трудов по истории религиозных и философских учений более всего известен труд другого восточного иранца, жившего на сто с лишком лет после Бируни, Шахристани, переведенный еще в половине XIX в. на немецкий язык. Шахристани пользовался в широкой степени чужими трудами и лично не производил таких исследований, как Бируни; все же им собран значительный и в общем достоверный материал, изложенный с достаточным беспристрастием; большею частью (хотя не везде) автор остается верен своему решению излагать различные

[8] <Недостающие части изданы по вновь открытым рукописям К. Гарберсом, И. Фюкком и А. Халидовым (см. Халидов, *Дополнения*); полный русский перевод осуществлен М. А. Салье.>

[9] <Издание и перевод Захау воспроизводились в неизменном виде в 1910 и 1925 гг.; текст был повторно издан Низамуддином в Хайдерабаде в 1958 г.; русский перевод вышел в Ташкенте в 1963 г.>

учения «без ненависти к одному и без пристрастия к другому» (Cureton, *Book of religious and philosophical sects* by Muhammad asch-Shahrastâni, London, 1840—1846; Asch-Schahrastâni's *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, übers. von T. Haarbrücker, Halle, 1850—1851).

Иную цель имело сочинение под тем же заглавием, написанное еще в XI в. испанским богословом Ибн Хазмом. Ибн Хазм принадлежал к числу суровых и последовательных захиритов — приверженцев внешности (*захир*), т. е. буквы Корана. Захиритство в исламе и родственные ему учения во многом соответствовали протестантизму в христианстве; буква священного писания ставилась выше церковных традиций. Казалось бы, что такое поклонение букве священного писания налагает оковы на мысль; но в то же время разрыв с традицией был связан с разрушением авторитетов; каждый становился лицом к лицу с первоисточником своей веры и, опираясь на него, мог свободно судить о мнениях даже авторитетных богословов, что приучало к некоторой свободе мысли. Для Ибн Хазма изложение учений иноверцев и еретиков является только материалом для полемики с ними; этой цели он не скрывает и видит долг беспристрастия только в точном и исчерпывающем изложении опровергаемого учения. Проникнутый ненавистью к догматическим хитросплетениям, он издевается над мнением ученых богословов, что мусульманином нельзя быть без точного знания имен и атрибутов бога, и отдает предпочтение простой вере в бога и его пророка; увлечение катехизической простотой веры делает и язык его простым и энергичным; хитросплетения слога для него так же ненавистны, как хитросплетения схоластической догматики. Для сложности арабской культурной жизни характерно, что суровый и фанатичный богослов был в то же время автором необыкновенно прочувствованного и целомудренного трактата о любви. Богословский труд Ибн Хазма доступен до сих пор только в подлиннике, притом только в восточном (египетском) издании 1899—1903 гг.; трактат о любви издан русским ученым также только в подлиннике, но с подробным изложением содержания на французском языке [10] (Abû-Muhammed-Alî-ibn-Hazm al-Andalusî, *Ṭauḳ-al-ḥamâma*, publ. par D. K. Pétrof, St. Pétersbourg — Leide, 1914).

Из исторической литературы сирийских арабов в переводе на латинский язык доступна, например, сокращенная всемирная история (летопись) правителя города Хамы, Абу-л-Фида (начала XIV в.), при изложении событий до XIII в. пользовавшегося главным образом Ибн ал-Асиром; Абу-л-Фида является также автором большой географической компиляции, переведенной на французский язык (Abulfedae *Annales Muslemici* arab. et lat. op. et stud. J. J. Reiskii, ed. Adler, Hafniae, 1789—1794; *Géographie* d'Aboulféda. Texte arabe... par Reinaud et Mac Guckin de Slane, Paris, 1840; trad. de l'arabe par Reinaud, 1848; конец вышел в 1883 г. в переводе St. Guyard).

[10] <Русский перевод М. А. Салье выходил в 1933 и 1957 гг.>

Сирии же принадлежат некоторые биографические словари, из которых наиболее известный, труд Ибн Халликана, современника и личного знакомого Ибн ал-Асира, переведен на английский язык (Ibn Khallikan's *Biographical dictionary,* transl. from the Arabic by M. G. de Slane, London, 1842—1871). Более своеобразный и характерный памятник — автобиография одного из местных князей эпохи крестовых походов, Усамы ибн Мункиза — первый известный в арабской литературе автобиографический труд. Автор писал свои записки в последние годы своей долгой жизни (1095—1188); его труд отличается обычными недостатками старческих воспоминаний и дает мало сведений о политической истории; по отзыву современного английского ученого, «старый араб был слишком полон собой, чтобы отводить много места словам и поступкам других». Зато эти воспоминания дают, по отзыву русского арабиста, «живую, выхваченную из действительности, картину духа и быта этой эпохи» и потому занимают выдающееся место среди арабских источников по истории крестовых походов (H. Derenbourg, *Ousâma ibn Mounḳidh, un émir syrien au premier siècle des croisades*, Paris, 1886—1889 — текст и подробное изложение; перевод напечатан им же в 1894 г. в «Revue de l'orient latin», издан также отдельно, под заглавием *Souvenirs historiques et recits de chasse, par un émir syrien du douzième siècle*; есть и немецкий перевод пастора Шуманна: Usâma ibn Munkidh, *Memoiren eines syrischen Emirs aus der Zeit der Kreuzzüge*, Innsbruck, 1905) [11]. Крестовые походы более всех других событий истории европейского средневековья должны были обратить внимание европейских ученых на восточные источники. Когда Французской академией des inscriptions et des belles lettres в начале 40-х годов было предпринято издание многотомного сборника известий о крестовых походах («Recueil des historiens des croisades»), одна серия (4 тома, 1872—1898) была посвящена арабским историкам; сюда вошли отрывки из нескольких неизданных и не переведенных полностью сочинений, в подлиннике и в переводе на французский язык. Много отрывков из арабских исторических сочинений в русском переводе и много материала для характеристики арабской историографии можно найти также в изданном Православным Палестинским обществом труде покойного Н. А. Медникова «Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам» (СПб., 1897—1902).

Некоторыми особенностями отличается историография и вообще литературное творчество мусульманского Египта. Творческих идей здесь появлялось еще меньше, чем в других областях ислама; зато нигде не составлялись с бо́льшим усердием обширные летописные своды, сборники биографии местных деятелей и т. п. Египет был и при исламе, как в древности, классической страной государственной централизации; Каир сосредоточивал в себе все управление и всю культурную жизнь Египта;

[11] <Русский перевод осуществлен М. А. Салье и выходил в 1922 и 1958 гг.>

нигде не придавалось такое значение стройности бюрократической и финансовой системы; нигде поэтому историками не сообщалось столько сведений об органах управления, об административном делении страны, о количестве доходов, об условиях жизни в данное время и о памятниках прошлого в отдельных округах. По отзыву специалиста по истории Египта при исламе, проф. Беккера, мы нигде в мусульманском мире не имеем такой полноты исторического предания, таких подробных сведений о деятельности государственных учреждений, как в Египте. Общая политическая неустойчивость мусульманского мира отражалась и в Египте на гибели ценных библиотек, но Египет был избавлен от таких внешних завоеваний, как нашествие монголов на азиатские области, вторжение бедуинов в области Северной Африки и завоевание мусульманской Испании христианами; климатические условия также содействовали сохранению памятников, не только литературных произведений, но и деловых документов. Возрождению старых литературных традиций в новейшее время много содействовали образование хедивами большой библиотеки и введение книгопечатания. С последним Каир ознакомился только в 1821 г., более чем на столетие позже, чем Константинополь; но благодаря обилию литературного материала каирские типографии проявили еще больше деятельности. Памятники старой арабской литературы, в особенности египетской, печатались в Египте в большом количестве; большею частью их и теперь приходится изучать по египетским изданиям восточного типа, а не по европейским критическим изданиям или переводам. Из последних можно упомянуть труд, может быть, самого характерного для Египта историка-компилятора, Макризи (1364—1442) (*Histoire des Sultans mamlouks...* par Makrizi, trad. par E. Quatremère, Paris, 1837—1844). Большой историко-географический труд того же автора, дающий по исторической топографии Египта такие подробные сведения, каких мы не имеем ни для одной из других мусульманских стран, полностью доступен до сих пор только в египетском издании текста. В новейшее время был издан один из главных источников Макризи, сочинение автора X в. Кинди; в предисловии издателем сообщаются сведения о ходе развития египетской историографии в первые века ислама (*The governors and judges of Egypt...* of El Kindi. Ed. by Rh. Guest, Leyden — London, 1912).

Северная Африка, мусульманская Испания и Сицилия, имевшие между собою много общего по своим политическим судьбам, часто соприкасались и в своей культурной жизни, несмотря на существенные различия в бытовых условиях (преобладание кочевого быта в Северной Африке, городской жизни в Испании и Сицилии) и по этнографическому составу населения. Сведения по истории и исторической географии этих стран часто приходится извлекать из одних и тех же сочинений; сюда относится, например, исторический труд конца XIII в. Ибн Изари (*Histoire de l'Afrique et de l'Espagne...* par Ibn-Adhari, publ. par R. Dozy, Leyde,

1848—1851; в 1904 г. вышел французский перевод Фаньяна), составленная в Сицилии в XII в. большая географическая компиляция Идриси (*Description de l'Afrique et de l'Espagne*... par Edrîsî... publ. par R. Dozy et M. J. de Goeje, Leyde, 1866, с латинским переводом). В Африке, уже после изгнания мусульман из Испании, в XVII в. была составлена энциклопедия сведений по истории и литературе Испании при исламе (*Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne* par al-Makkari, publ. par R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright, Leide, 1855—1861). Несмотря на значение, которое имеет в этом случае извлечение материала из восточных источников для выяснения истории Европы, несмотря на существование таких изданий, как «Bibliotheca arabico-sicula» Амари и «Bibliotheca arabico-hispana» Кодеры, многие тексты до сих пор остаются неизданными; к числу их принадлежит и сохранившаяся часть большого исторического труда Ибн Хайяна (XI в.), считающегося лучшим испано-мусульманским историком.

Северной Африке по рождению, Испании отчасти по своей политической деятельности принадлежит историк XIV и начала XV в. Ибн Халдун; конец своей жизни он прожил в Каире, казавшемся ему средоточием высшей культуры того времени. В области истории Ибн Халдун хотел быть создателем «новой науки»; во введении к своему обширному труду по всемирной истории он изложил свои взгляды на законы, которыми определяется везде и всегда ход исторического процесса. История была в его глазах сменой культур и политических организаций, основанной на законе постепенного роста и упадка, одинаковом для всего живущего; для народов и государств эпоха упадка после эпохи высшего расцвета наступает с роковой неизбежностью; такие же признаки наступающего упадка он видит в современной ему жизни мусульманского мира. В основу его взглядов на ход исторического процесса положена не эволюция политического строя, как у греческих философов, но эволюция форм хозяйства: кочевого быта, земледельческой оседлости, городской жизни, особенно подчеркивается связанное с развитием культуры ослабление воинской доблести, вообще все, что связано с укреплением или ослаблением чувства солидарности в человеческом обществе. По некоторым своим взглядам Ибн Халдун признается предшественником современных социологов, «арабским социологом XIV века» (выражение Феррейро); кроме его собственных взглядов, интересны также сообщаемые им фактические данные о жизни современного ему мусульманского общества. Будучи сам по происхождению арабом, он, однако, не признает за арабами никаких культурных заслуг; мусульманскую культуру он ставит выше всех предшествующих, но в арабах видит только опустошителей культурных областей; вопреки действительности он находит, что арабы не умели выбирать места для постройки городов, вследствие чего все основанные ими города будто бы скоро приходили в упадок (лучшим опровержением этого взгляда мог бы быть прославляемый самим Ибн

Халдуном как образец высококультурного города Каир). Среди известных нам арабских историков Ибн Халдун с его теорией исторического процесса стоит так же одиноко, как Ибн Мискавейх с его взглядом на историю пророков как на предмет, не подлежащий включению в исторический труд, и Бируни с его исследованием об индийской культуре; во всех этих случаях промежуточные звенья, если они существовали, для нас пока недоступны. Введение к истории Ибн Халдуна [12] вошло, в тексте и во французском переводе, в издание «Notices et extraits» — извлечений из рукописей французской Национальной (бывшей Королевской и Императорской) библиотеки; текст составляет томы XVI—XVIII, перевод — томы XIX—XXI [13].

Нередко доказывалось, что Ибн Халдун, как в античной историографии Диодор, умел только изложить новые взгляды, как надо писать историю, но не сумел приложить их на деле; во введении он является самостоятельным мыслителем, в тексте самой истории — компилятором обычного типа. Однако Ибн Халдун и в главной части своего труда [14] значительно отступает от общепринятого шаблона; вместо безусловно господствовавшей в его время в арабской историографии формы летописного изложения он, подобно персидским историкам, располагает материал по династиям, отчасти придерживаясь географического порядка; так, пятый том египетского издания всецело посвящен истории сельджукской и последующих династий в Азии до османской, шестой — арабским и берберским династиям Африки. Изданная и переведенная в «Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen age» Дози глава о христианских правителях Пиренейского полуострова, по замечанию Дози, делает честь арабской литературе; из европейских средневековых летописцев ни один не дал такого отчетливого и точного очерка истории какого-либо мусульманского государства. Как у других теоретиков, так и у Ибн Халдуна увлечение теорией иногда влечет за собой ошибки в области критики фактических известий; так, он полагает, что, вопреки Ибн Хайяну, восставшие против мусульман в Испании христиане были совсем другим народом, чем побежденные арабами вестготы, так как этот последний народ совершил круг своего развития; возможность возрождения покоренного народа кажется Ибн Халдуну маловероятной. В переводе на французский язык доступна также история африканских династий и история князей Гранады (*Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* par... Ibn-Khaldoun. Texte arabe... par de Slane, Alger, 1847—1851; Trad., 1852—1856; *Histoire des Benou'l-Ahmar*... trad par M. Gaudefroy-Demombynes). Пол-

[12] <*Мукаддима.*>

[13] <В 1962 г. вышел новый английский перевод *Мукаддимы*, выполненный Ф. Розенталем.>

[14] <*'Ибар.*>

ностью вся история[15] имеется только в египетском издании, крайне неудовлетворительном.

Последнее мусульманское княжество на Пиренейском полуострове, Гранадское, накануне завоевания христианами еще пережило эпоху блестящего литературного расцвета; в нем, по замечанию историка арабской литературы Брокельмана, процветали поэзия, художественная проза и историография, к счастью, совершенно отодвигая на задний план господствовавшую в других областях ислама схоластику. Среди гранадских историков выдается знакомый Ибн Халдуна, министр Ибн ал-Хатиб (ум. в 1374 г.); еще в статье о Гранаде, напечатанной в 1914 г. (в «Энциклопедии ислама», о которой см. ниже), критическое издание и перевод его главного труда названы одной из ближайших задач науки.

Замечание русского арабиста (И. Ю. Крачковского), что в XVIII в. эра арабского литературного творчества замирает окончательно и в XIX в. занимается заря новой эры, возникающей под европейским влиянием, относится, по-видимому, и к области арабской историографии. В XVII в. еще писались исторические труды, высоко ценимые европейскими учеными, как упомянутая выше компиляция Маккари и труд Синджари (ок. 1684 г.) по истории Мекки; в XVIII в. выдающихся трудов уже не появлялось. Историография XIX в. дала некоторые замечательные памятники, как труды египетского историка Джабарти (ум. в 1822 г.), ознакомившегося с европейской культурой во время французской оккупации. Со второй половины XIX в. в историографии, как и в других отраслях литературы, европейское влияние сказалось с большей силой; начинается не всегда удачное применение к арабской истории европейских теорий, создание арабского национализма в подражание европейскому и т. п. Выдающихся историков, которые сумели бы усвоить и переработать заимствованные идеи и на основании их создать новую национальную историографию, Восток, в том числе арабский, пока не выдвинул, хотя часть труда одного из историков этого направления, перешедшего к истории от исторического романа, христианина Джурджи Зейдана, обратила на себя внимание в Европе и была переведена на английский язык (*Umayyads and ʿAbbásids*, being the fourth part of Jurjí Zaydán's *History of islamic civilisation*, transl. by D. S. Margoliouth, Leyden — London, 1907). Тем же Зейданом были обнародованы сведения о собрании рукописей другого ученого, Ахмеда Зеки, заслуга которого перед наукой состояла в открытии экземпляров нескольких сочинений, считавшихся утраченными; но возбужденный им на афинском конгрессе ориенталистов[16] в 1912 г. вопрос о возможности при издании текстов производить сокращения и изменения и неумеренное прославление заслуг «gènie

---

[15] <*Китāб ал-ʿибар.*>

[16] О конгрессе, напр., Becker, *Der 16. internationale Orientalisten-Kongreß*, S. 292 sq; Гордлевский, *Ислам на XVI конгрессе*, стр. 510 и сл.

arabe» перед мировой культурой произвели неблагоприятное для молодой арабской науки (в европейском смысле) впечатление. По-видимому, еще не скоро окажется возможным сотрудничество на равных правах, с одинаковыми приемами и одинаковым успехом, современной арабской и европейской науки в деле издания и изучения арабских исторических текстов, среди которых неизданного материала все еще значительно больше, чем изданного [17].

---

[17] <Скептическое мнение В. В. Бартольда не оправдалось; за последние десятилетия арабские ученые издали большое количество текстов, в ряде случаев на высоком научном уровне, с соблюдением строгих требований критики текста, иногда и в сотрудничестве с европейскими учеными.>

4

ТРУДЫ ЕВРОПЕЙСКИХ УЧЕНЫХ ПО ИСТОРИИ ИСЛАМА И ЕГО КУЛЬТУРЫ

Успехи изучения в Европе истории мусульманского мира находились, конечно, в зависимости от общих успехов исторической науки и установления требований, которым должны удовлетворять научные исследования. При исключительном господстве религиозного миросозерцания не могло быть ни беспристрастного отношения к чужой религии и ее деятелям, ни понимания хода исторических событий как закономерного явления, независимого от воздействия стоящих вне мира сил; прогресс в исторической науке выражался в то время главным образом в заботе о возможной полноте материала. Составлявшиеся в XVI и XVII вв. сборники фактических сведений сохраняли значение еще долгое время после того, как прежнее освещение фактов уступило место новому; составленным в начале XVII в. сборником данных о крестовых походах, тенденция которого видна из его заглавия «Gesta Dei per Francos», пользовались еще долгое время спустя как сводом фактического материала. Для изучавших историю мусульманских народов такое же значение имела «Bibliothèque Orientale» д'Эрбело (1625—1695) — свод сведений по истории мусульманского мира, расположенных в алфавитном порядке. Такие же труды под тем же заглавием, обыкновенно на латинском языке («Bibliotheca Orientalis»), составлялись и другими учеными; но труд д'Эрбело по полноте сведений значительно превосходит все другие и наглядно показывает, какое огромное количество рукописей уже в то время перешло из мусульманских стран в библиотеки Европы. Д'Эрбело никогда не был на Востоке и работал исключительно по рукописям Французской Королевской библиотеки; значительная часть тех сочинений, на которые он ссылается, остается не изданной и до сих пор, так что труд д'Эрбело и теперь не вполне утратил свое значение, хотя пользоваться им, конечно, приходится с большой осторожностью.

Гуманизм XV—XVI вв. и «просвещение» XVIII в. столь же мало способствовали беспристрастной оценке культуры ислама, как средневековое церковное направление. Естественным последствием одностороннего увлечения классической древностью было одностороннее отрицательное отношение к Востоку и к созданным им положительным религиям — еврей-

ству, христианству и исламу. Из больших исторических трудов эпохи просвещения более всего влияния на широкий круг читателей, отчасти и на научную литературу, имела «История упадка и разрушения Римской империи» Гиббона (1776—1788). Основная точка зрения Гиббона, что главной причиной упадка античной культуры и торжества варваров была победа религии, т. е. христианства, теперь признана несостоятельной; тем не менее установленное им отрицательное отношение ко второму, христианскому Риму едва ли и теперь может считаться пережитым, хотя история Византии теперь изучена гораздо основательнее, чем в конце XVIII в. Почти такой же популярностью пользуются в английской литературе и до сих пор главы труда Гиббона, касающиеся истории ислама, халифата, персидских и турецких династий. О «блестящих достоинствах» этих глав говорят еще издатели новейшей «Кембриджской средневековой истории» (1913); английские ориенталисты, даже современные, в исторических трудах редко обходятся без ссылок на Гиббона, хотя сам Гиббон говорит о крайней скудости материала, бывшего в его распоряжении. По его словам, он в восточном мире был бы совершенно слеп без д'Эрбело и Дегиня (автора истории гуннов и других турецких народов, 1756—1768, составленной на основании китайских и арабских источников). Тем не менее Гиббон решается высказывать такие обобщения, как мнение о сохранении исламом, в противоположность христианству, первоначальной простоты и мнение о незнакомстве азиатов «с искусством и гением истории» (art and genious of history); в последнем случае он ссылается на слова Дегиня о двух типах арабских историков-летописцев, ограничивающихся сухим изложением фактов, и риторов, у которых на две страницы текста приходится только несколько строк фактического сообщения.

Популярности труда Гиббона, особенно на его родине, способствовали его блестящие литературные достоинства. Автора сравнивали с Фукидидом и Тацитом; подражанием Гиббону объясняется, вероятно, заглавие наиболее популярного английского труда по истории халифата: «Халифат, его возникновение, упадок и разрушение» (*The caliphate, its rise, decline and fall*, 1891; 2-е изд.: 1892) Вильяма Мьюра (Muir). Тому же англо-индийскому ученому принадлежит ряд сочинений по истории домусульманской Аравии и деятельности Мухаммеда. Составленная им четырехтомная биография пророка (*The Life of Mahomet*, 1858 и 1861) до сих пор рекомендуется в Индии как пособие для изучения ислама, и ссылки на нее в английской литературе встречаются постоянно, хотя она несвободна от религиозной полемики и не отличается научным беспристрастием. К Мьюру относятся слова Дози, отнюдь не пристрастного в пользу Мухаммеда, о «странном впечатлении, которое производит англичанин, в сильной степени проникнутый узким догматизмом, свойственным его народу, и в то же время требующий от мусульман вполне независимого отношения к преданиям о начале своей религии». В 1912 г.

вышло новое издание этой биографии пророка (редактор T. H. Weir), с поправками, о которых новейший исследователь (H. Lammens, о нем ниже) говорит как об «insignifiantes retouches».

Книга Мьюра о халифате, по мысли автора, должна была восполнить пробел в английской литературе, т. е. была написана исключительно для английских читателей. Первоначально автор хотел сократить и приспособить для более обширного круга читателей свой труд по истории раннего халифата (1883), продолжив его до падения аббасидской династии, но материал оказался обильнее, чем он ожидал, и объем книги вышел более значительным. Об отношении своей книги к существовавшей в то время литературе автор не говорит; о труде Вейля (о нем см. ниже) он дает очень благоприятный отзыв и признает, что чем больше проверять этот труд по источникам, тем сильнее впечатление, производимое обширностью познаний, неизменной аккуратностью и беспристрастным суждением автора. Главными источниками были для Мьюра, как для всех авторов подобных общих очерков, Табари и Ибн ал-Асир; к другим он обращался редко; о рукописных источниках он не упоминает. На литературу предмета обращается мало внимания, не делается также попыток систематически проверять обширные компиляции по доступным более ранним источникам; Ибн ал-Асир назван «исключительно беспристрастным» летописцем, хотя в литературе было высказано и другое мнение; де Гуе в 1871 г. в предисловии к изданию своих «Fragmenta historicorum arabicorum» обвиняет Ибн ал-Асира в прославлении Аббасидов, умолчании об их постыдных делах, уменьшении заслуг Омейядов. Отсталость сравнительно с уровнем современной автору науки заметна также в его транскрипции собственных имен, личных и в особенности географических, в несколько поверхностных суждениях о мусульманстве, его политической жизни и культуре, и в особенности в морализующем тоне, напоминающем Гиббона. С видимым сочувствием автор выписывает из Гиббона место о халифе Му'тасиме (833—842), о разрушении им цветущего города Амория и о помощи, оказанной им бедному старику, с риторическим вопросом в заключение: «О каком из этих поступков он думал с большим удовольствием, когда его позвал голос ангела смерти?». Возвращение культурного мусульманского мира к полуварварской жизни ставится в зависимость от многоженства, легкости развода, рабынь-наложниц и закрывания лица чадрой.

Тем не менее можно пожалеть о том, что труд Мьюра так мало известен вне Англии. Помимо литературных достоинств книги, написанной слогом Гиббона, можно поставить автору в заслугу, что тенденциозное отношение к исламу не мешает ему отдавать справедливость идейным людям, стоявшим во главе мусульманской общины, в особенности Омару I и Омару II. Вообще он старался избегать пристрастия и односторонности в суждениях об исторических деятелях, отдавать справедливость всякому доблестному и великодушному поступку. Отдавая вообще

предпочтение Омейядам перед Аббасидами, он, однако, признает блестящие черты царствования Харуна ар-Рашида и Мамуна и находит чрезмерными нападки Вейля, «вообще столь спокойного и беспристрастного в своих суждениях», на Харуна; мы не находим в его книге обычных у немецких ученых чрезмерно резких выражений по отношению к Востоку и его правителям. В области исторической критики его взгляды иногда представляют шаг вперед в науке; уже им было высказано мнение, что так называемый договор Омара с христианами, принимавшийся на веру всеми немецкими учеными, должен быть признан подложным, что было осязательно доказано лет десять спустя, путем сопоставления известных источников, Медниковым. Некоторые фактические недосмотры, допущенные Мьюром, были исправлены в 3-м издании (1899); большее число поправок и дополнений заключает в себе издание 1915 г. (редактор — тот же T. H. Weir). Приняты во внимание результаты новейших исследований, особенно в области хронологии, включен перевод главы о хорасанских событиях, предшествовавших аббасидскому движению, из книги Вельхаузена (о ней дальше). К сожалению, исключены замечания о мнимом договоре Омара, вероятно, под влиянием чрезмерного доверия к трудам немецких ученых.

Авторитетным трудом по политической истории халифата долгое время оставалась, отчасти остается и теперь пятитомная «Geschichte der Chalifen» Густава Вейля (1846—1862). Как для Мьюра, так и для Вейля история халифов была продолжением труда о Мухаммеде (*Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, 1843). Приблизительно в то же время (1847) появился труд французского профессора Коссен де Персеваля по истории арабов до ислама, при Мухаммеде и до объединения всех арабов под властью Омара в 640 г. Эрнест Ренан был склонен отдавать труду своего соотечественника предпочтение перед трудом немецкого ученого. Ошибка Вейля, по его словам, заключается в том, что он слишком доверял турецким и персидским источникам, не имеющим для данной эпохи почти никакого значения. Строго критического отношения к источникам по истории Мухаммеда, с отделением первоисточников от компиляций, нет ни в труде Вейля, ни в труде Коссен де Персеваля; в этом отношении оба труда устарели после появления книги Шпренгера «Das Leben und die Lehre des Mohammad» (1861—1865). Попытки критического рассмотрения, с точными ссылками, истории халифата в целом, с использованием всего материала, сделавшегося доступным после Вейля, до сих пор не было; «Историю халифов» Вейля поэтому можно признать устарелой только в отдельных ее частях.

Возможность появления такого труда в половине XIX в. объясняется, конечно, достигнутыми к этому времени успехами востоковедения вообще и немецкого востоковедения в частности. Значение немецкого востоковедения тесно связано с установлением в Германии во второй половине XVIII в. методов и задач классической филологии, сделавшейся потом

образцом для всех отраслей филологической науки, в особенности по приемам критики текста. Влияние классической филологии на арабскую сказалось уже в том, что к числу лучших немецких арабистов второй половины XVIII в. наряду с богословом Михаэлисом (1717—1791) принадлежал филолог-классик Рейске (1716—1774). Для изучения арабских текстов Рейске пришлось отправиться в Голландию, где возрождение востоковедения было связано с деятельностью богослова Шультенса (1686—1750); лейденский университет еще в XVII в., благодаря торговым связям Голландии с Востоком и деятельности ориенталиста Варнера, приобрел значительное собрание восточных рукописей, тогда как при немецких университетах таких собраний в то время не было. Михаэлис перед задуманной им и осуществленной на средства датского правительства экспедицией на Восток (1761—1767) послал своего ученика фон Хавена для ознакомления с восточными рукописями в Рим. Трагическое несоответствие между научными замыслами немецких ориенталистов (богословов и филологов) и средствами к их выполнению тогда же было отмечено Гердером; по его замечанию, у немецких ученых есть прилежание и познания, но нет поддержки для надлежащего издания текстов; в других странах, где для этой цели существуют богатые учреждения и ассигнования, спят ученые.

Вне области издания текстов влияние классической филологии на арабскую было слабее, чем впоследствии на романо-германскую и славянскую. Филолог-арабист имел перед собой не только сырой материал в виде памятников языка и литературы, но также ряд словарей и грамматик, составленных арабскими учеными по строго выработанной системе, с точной научной терминологией. Эта система была положена в основу изложения грамматических правил и европейскими учеными, особенно знаменитым Сильвестром де Саси (1758—1838) и его школой. Против арабской системы и в пользу замены ее европейской высказался в своей «Grammatica critica linguae arabicae» (1831—1833) Эвальд; дальнейшее развитие науки шло в направлении компромисса между де Саси и Эвальдом. Международное значение получила составленная богословом Каспари «Grammatica arabica» (1844—1848), переводившаяся впоследствии несколько раз на языки немецкий, английский и французский; но еще в немецком издании этой грамматики, вышедшем в 1887 г. под редакцией Августа Мюллера, высказано мнение, что при изучении арабского языка в основу должна быть положена система арабских филологов; в некрологе Августа Мюллера Нёльдеке упоминает о необходимости нового издания, с исключением форм, существовавших только в воображении грамматиков. Словари арабского и других мусульманских языков, составлявшиеся в Европе, начиная с XVII в., также писались не столько по текстам, сколько по словарям восточных ученых; каждый вновь издаваемый текст заключает в себе слова, не приведенные в словарях или приведенные не с тем значением.

Несмотря на недостаточное изучение арабского языка сравнительно с индоевропейскими и древнееврейским, уже успехи школы де Саси должны были содействовать появлению критических изданий текстов и этим облегчить задачи историка; учеником де Саси был и Козегартен, первый издатель и переводчик Табари. Тем не менее представление об арабской исторической литературе и о ее постепенном развитии еще оставалось крайне смутным. Геттингенский профессор Вюстенфельд, издавший в 1850 г. краткий свод необходимых для образованного человека «познаний» по истории, составленный в IX в. Ибн Кутейбой, был введен в заблуждение малым числом ссылок на письменные источники и полагал, что Ибн Кутейба писал почти исключительно по устным рассказам и был чуть ли не первым автором письменного труда по общей истории; теперь мы знаем, что в царствование Мамуна (813—833), к последним годам которого относится время рождения Ибн Кутейбы, арабы писали уже очень много, в том числе и по истории. Вейль уже знал, что сочинения современников Мамуна, Вакиди и Мадаини, были источником всех более поздних сочинений о первых столетиях ислама. Больше, чем печатными изданиями, Вейль пользовался рукописями, которые в то время можно было найти и в библиотеках Германии; кроме парижского собрания он пользовался собраниями рукописей в Готе и Берлине. Вейлю уже не приходилось, как в свое время Рейске, жаловаться на отсутствие средств к изданию и читателей. Такие литературные течения начала XIX в., как романтизм и увлечение средними веками, вызвали также интерес к Востоку и его своеобразной поэзии; сам Вейль до начала своих исторических трудов увлекался «1001 ночью» и «вдохновенными сурами» Корана; в том же году, в котором вышел первый том его «Истории халифов», был издан в переводе Рюккерта сборник произведений древнеарабской поэзии под названием *Хамāса* (букв. 'Мужество'), составленный в IX в. поэтом Абу Теммамом. Читателей, составивших себе представление о Востоке по его поэзии, труд Вейля должен был несколько разочаровать. Кроме сведений о политических событиях он сообщает также некоторые данные об условиях религиозной и общественной жизни, касается и истории литературы (до царствования Мутеваккиля, 847—861, о литературной истории говорится вместе с политической, успехам литературы от середины III до середины IV в. х. посвящена отдельная небольшая глава), но ничего красочного в труде Вейля нет; форма изложения даже в глазах ориенталистов была слишком сухой и бесцветной; Нёльдеке в 1892 г. применил к труду Вейля труднопереводимое прилагательное «ledern» (букв. 'кожаный', в смысле отсутствия живости и литературного вкуса).

В недостатке темперамента нельзя было обвинить автора первой критической биографии Мухаммеда, Алоисия Шпренгера. Медик по специальности, одинаково чуждый религиозных предрассудков и предрассудков европейского гуманитарного образования, часто обнаруживающий

даже пристрастие в пользу восточных народов и их культурных вождей, Шпренгер тем не менее создал крайне непривлекательный образ пророка. Мухаммед Шпренгера, как впоследствии писал Кремер, — слабый человек, с детства подвергавшийся нервным припадкам, вызванным какою-то болезнью, вероятно hysteria muscularis; в зрелом возрасте чрезмерная чувственность довела его до полового бессилия и извращения. К таким заключениям Шпренгер пришел на основании изучения всех сведений о пророке, причем был склонен отдавать предпочтение мусульманским сборникам религиозных преданий, особенно самому авторитетному из них в глазах мусульман, сборнику Бухари, перед биографической литературой в собственном смысле слова, в том числе и перед трудом Ибн Исхака. Результаты его исследований казались столь несомненными, что Кремер видел в созданном им образе пророка «единственный вполне удачный образ основателя религии, восстановленный критикой и освобожденный от всяких легендарных прикрас».

Труды Вейля и Шпренгера создали необходимую основу для появления трудов австрийского ориенталиста Кремера, с именем которого, по замечанию русского арабиста И. Ю. Крачковского, «всецело связаны», в области исламоведения, 70-е и 80-е годы прошлого столетия. В предисловии к первой из своих классических работ, «Geschichte der herrschenden Ideen des Islams» (1868), Кремер называет труд Вейля таким же руководящим трудом по политической истории ислама, как труд Шпренгера — по вопросу о личности его основателя; сам он не собирается писать политической истории именно потому, что она уже написана. Сопоставление культурной истории Востока первоначально казалось Кремеру невозможным, пока его литературные сокровища должны разыскиваться по большим европейским библиотекам; свой труд он посвятил разъяснению трех основных идей ислама: идеи бога, идеи пророка и идеи государства; в этих идеях он видел ключ к пониманию созданной исламом религиозной и социальной системы.

Предшественником Кремера в этом отношении отчасти был голландский ориенталист Дози, которого и сам Кремер называет вместе с Вейлем и Шпренгером среди ученых, положивших начало новому пониманию истории мусульман. Дози был ориенталистом-историком по преимуществу; в лейденском университете он занимал кафедру не востоковедения, а всеобщей истории; но он сознательно старался быть историком не немецкой, а французской школы; высшим образцом для него были труды Огюстена Тьерри. Дози подвергал тщательному критическому рассмотрению отдельные источники, но при воспроизведении общей картины событий задачи художника иногда брали верх над задачами ученого. Яркости и цельности этой картины приносились в жертву подробности, без которых нельзя было составить себе верное представление о действительности во всей ее сложности, со всеми ее противоречиями. Слишком много места отводилось явно анекдотическим рассказам; блестящие

характеристики исторических деятелей, политических и литературных, заслоняли собой представлявшие менее благодарный материал для художника, но более важные для ученого данные о государственном управлении, о хозяйственной и культурной жизни народных масс. Этим определяются достоинства и недостатки главного труда Дози, его «Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides» (1861). Блестящие внешние достоинства этого труда принесли некоторый вред интересам науки; писать историю мусульманской Испании после Дози значило «писать „Илиаду" после Гомера»; поэтому не было попыток рассмотреть историю этой части мусульманского мира с иной точки зрения, с иным освещением жизни народных масс; по той же причине Дози не нашел продолжателя, который изложил бы историю мусульманской Испании после нашествия Алморавидов, т. е. после 1110 г. Теми же достоинствами и недостатками отличается его очерк истории ислама, вышедший в 1863 г. на голландском языке и только с 1879 г., когда он во многом уже успел устареть, получивший более широкую известность, благодаря переводу на французский язык. Этот очерк не является, как «История испанских мусульман», результатом исследования первоисточников; для специалистов в нем не было ничего нового; при каждом новом успехе науки яснее должны были чувствоваться недостатки догматического способа изложения; но великие художественные достоинства книги, редкое умение автора соединять факты в ясную и стройную картину должны были обеспечить его очерку некоторый успех не только среди большого круга читателей, но и среди специалистов.

Кремер, подобно Мьюру и Шпренгеру, не принадлежал к кругу университетских преподавателей; после некоторой книжной подготовки на родине он знакомился с жизнью Востока и даже с его письменностью (посредством изучения рукописей) главным образом на месте, во время долгой служебной (преимущественно консульской) деятельности. Его путешествия начались с 1849 г., причем он уже в Константинополе снял европейскую одежду и отказался от всех удобств европейского комфорта. Этому непосредственному знакомству с Востоком он придавал особенное значение, в смысле ознакомления с духом ислама и его влиянием на жизнь мусульман. Жизнь идей, по его мнению, подчинена таким же непреложным законам, как жизнь природы; эволюция идей рассматривается как самостоятельный процесс, не зависимый ни от расовых и вообще этнографических особенностей, ни от материальных условий жизни. Борьба идей — необходимое условие прогресса; для европейского прогресса были бы одинаковым несчастьем полная победа католиков и полная победа реформации во время религиозной борьбы XVI в.; так и в мусульманском мире последствием полной победы правоверия над вольнодумством была «летаргия умов», действие которой можно проследить почти до нашего времени. Различие между европейским и мусульманским

миром заключается, следовательно, не столько в характере, сколько в судьбе идей; Кремер рассматривает, например, представление о боге христианских философов от Скота Эригены (IX в.) до Гегеля и каждому из этих представлений, с большим или меньшим основанием, находит параллель в истории мусульманской философии. Ему кажется, что мусульманский мистицизм, во многом соприкасающийся с христианским, когда-нибудь построит мост через широкую пропасть, отделяющую теперь ислам от христианства и тем самым от современной цивилизации. В то время как Европа была погружена в варварство, мусульманские вольнодумцы — мутазилиты боролись за одну из тех идей, которые могут быть временно подавлены, но которым принадлежит будущее; возвращение к этой идее, т. е. к признанию в боге принципа абсолютного нравственного закона, вернет мусульманам равноправное положение в кругу великих культурных народов, где они уже раз, хотя и ненадолго, завоевали для себя первое место.

По вопросу о том, почему одни и те же идеи имели на Востоке другую судьбу, чем на Западе, Кремер ограничивается общими замечаниями, вроде того, что в Азии условия жизни (Zustände) существенно отличаются от европейских, что сходные события не всегда имеют одни и те же последствия, что на Востоке великие события отделены одно от другого большими промежутками времени.

Для объяснения судьбы идей было бы необходимо проследить по источникам, насколько идеям, в каждом отдельном периоде, соответствовала действительная жизнь, какие оттенки, как в теоретическом обосновании идей, так в особенности в проведении их в жизнь, можно отметить на Востоке сравнительно с Западом. Для такой работы ученые в то время не располагали еще необходимым фактическим материалом. Даже при рассмотрении государственной идеи, более всего связанной с событиями действительной жизни, Кремер мог применить статистический метод только для решения самого простого вопроса, вопроса о престолонаследии; составленная им таблица халифов, с указанием, какому из них наследовал сын и какому брат или другой родственник, наглядно показывает, как постепенно устанавливался принцип перехода верховной власти от отца к сыну. В отдельных случаях Кремер, увлекаясь мнимым сходством между историей идей на Востоке и на Западе, иногда неправильно освещал отдельные движения в мусульманском мире, например движение мутазилитов, более походивших на современных им византийских иконоборцев, чем на новейших свободных мыслителей; сюда же относится неосторожное перенесение терминов, заимствованных из истории других народов, на явления мусульманской истории, например, «Oberpriester» — на халифа, «Wahlrecht» и «Senioratsrecht» — на халифат, где в действительности самым законным источником прав на престолонаследие признавалось завещание предшественника, и т. п.

Несмотря на категорическое заявление Кремера, что для составления культурной истории мусульманского мира еще не настало время, им же самим всего через семь лет (1875 г.) был выпущен первый том «Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen», за которым через два года последовал второй; несколько раньше (1873 г.) появились его «Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams», предназначенные для специалистов и посвященные рассмотрению только отдельных вопросов. Главное различие между состоянием материала в 1868 и 1875 гг. заключалось в том, что в этот промежуток времени появились критические издания арабских географических трудов X в., представляющих обильный источник сведений по культурной истории, и было закончено издание географического словаря Якута. Кремер извлек из этих трудов много фактов, преимущественно касающихся материальной культуры отдельных областей халифата. Вообще материальной культуре в этом труде Кремера, в противоположность первому, отводится много места, признается зависимость духовной культуры от материальной, связь между успехами культуры и городской жизни, в частности значение для мусульманской культуры таких городов, как Мекка, Дамаск и Багдад. Среди явлений, которыми сопровождался упадок культуры, отмечаются такие физические бедствия, как голод и эпидемии; приводится перечень этих бедствий с 638 до 1015 г., причем, на основании хронологических дат, высказывается мнение о связи их с политическими событиями.

Труд Кремера по разнообразию, полноте, талантливому и широкому освещению собранного материала вполне может быть назван классическим трудом по истории мусульманской культуры и до сих пор далеко не утратил своего значения. Отдельные главы посвящены различным периодам развития государственности и городской жизни, обоим халифским городам — Дамаску и Багдаду (в Дамаске Кремер прожил долгое время и посвятил ему особый труд), развитию военного дела, финансам, организму государства, религии, семье и браку, народу, сословиям и их жизни, народному характеру, торговле и ремеслам, поэзии, науке и литературе. Уже Кремером были отмечены, например, черты сходства между мусульманским и римским правом; в этом отношении, как во многих других, его выводы были приняты и подробнее обоснованы последующими учеными. Недостатки книги заключались, во-первых, в том, что состояние науки в то время все еще не позволяло ни определить отношение между теорией и действительностью, ни подвергать строгой исторической критике известия об отдельных событиях, с определением первоисточника каждого известия; не было также научной классификации источников, не делалось различия между летописным рассказом и анекдотическим жизнеописанием литературного деятеля; во-вторых, Кремер в своих суждениях о Востоке все еще находился под влиянием современной ему западноевропейской жизни; ему казалось, что между культурой и государственностью всегда и везде должна быть такая же тес-

ная связь, как в Западной Европе второй половины XIX в.; поэтому им преувеличивается культурное значение Дамаска в эпоху Омейядов, тогда как о культурном значении, например, Куфы почти не упоминается; преувеличивается также зависимость культурного упадка мусульманского мира от упадка государственности, хотя сам Кремер замечает, что утрата государственного единства до некоторой степени и на некоторое время была возмещена более тесным культурным сближением между отдельными странами. Книга Кремера вышла и в русском переводе (в 1888 г. в Ташкенте), но этот перевод даже в России не получил никакого распространения.

Кремером в 70-х и 80-х годах было напечатано еще несколько статей о бюджете халифата, об Ибн Халдуне, о поэте-философе XI в. Абу-л-Ала, во многом дополнявших его главный труд. Вслед за этим начинается эпоха Гольдциера, как, по мнению проф. Крачковского, должны быть названы, в области исламоведения, конец XIX и начало XX в. Параллельно с деятельностью Гольдциера, хотя и независимо от нее, идет деятельность голландского ориенталиста Снук-Хургронье, совершившего в 1884-85 г. паломничество в Мекку, в 1888—1889 гг. напечатавшего книгу (в двух томах) об этом городе и с тех пор издавшего ряд ценных книг и статей об исламе. Теория о происхождении *хадисов*, т. е. приписываемых пророку изречений, подробно обоснованная во втором томе «Muhammedanische Studien» Гольдциера (1890), высказана уже в вышедшей раньше «Мекке» Снук-Хургронье. Сам Гольдциер отмечает, что Снук-Хургронье первый выяснил несоответствие между теоретическими положениями мусульманского права и действительной жизнью мусульманского мира; к «великим заслугам» Снук-Хургронье перед наукой об исламе Гольдциер причисляет также выяснение принципа непогрешимости согласного решения (*иджма'*) мусульманской общины, причем это согласие определялось не соборными постановлениями, которых в истории ислама не было, но действительной повсеместной практикой.

По справедливому замечанию бар. Розена, взгляды Гольдциера (и Снук-Хургронье) были дальнейшим развитием той науки об идеях ислама, которая была создана в 1868 г. Кремером, но с изменением отношения к источникам были поколеблены прежние выводы. Для Шпренгера сборники хадисов, особенно сборник Бухари, были главным источником для установления биографии пророка, более достоверным, чем собственно биографическая литература; Дози был убежден, что при самой строгой критике половина хадисов сборника Бухари должна быть признана достоверной; для Кремера ислам был религией, рост которой от самой колыбели происходил при полном свете истории (in vollsten Tageslichte der Geschichte); еще раньше Э. Ренану казалось, что биография Мухаммеда известна нам так же хорошо, как биография европейских реформаторов XVI в. Гольдциер и Снук-Хургронье доказали, что материал, собранный в хадисах, относится не к дням младенчества

ислама, но к его постепенному развитию в течение двух первых столетий его существования. Соответственно этому должно измениться отношение к тем подробностям учения, приписываемого Мухаммеду, которые не находят себе подтверждения в Коране. Многое из того, что, по мусульманскому преданию, совершалось еще самим пророком и по его примеру всеми его последователями, в действительности установилось некоторое время спустя, под влиянием чужих религий; сюда относится и обязательное для всех мусульман совершение молитвенного обряда пять раз в день.

Все же школа Гольдциера оставалась на почве идей, притом идей, господствовавших в литературно образованных кругах; вопрос о воплощении идей в жизнь, о зависимости этого процесса не столько от эволюции самих идей, сколько от фактов жизни народных масс, оставался невыясненным. Постановка этих вопросов, сделавшаяся возможной благодаря окончанию издания Табари и началу издания одного из предшественников Табари, Ибн Са'да, была уже делом другой школы. До сих пор с точки зрения требований критики источников разрабатывалась преимущественно начальная история ислама, история Мухаммеда, первых халифов и омейядской династии. Сюда относятся прежде всего труды Вельхаузена (Wellhausen) — шесть выпусков его «Skizzen und Vorarbeiten» (с 1887 г.; заглавие объясняется тем, что для Вельхаузена изучение арабов было только средством для лучшего понимания истории ветхозаветных евреев) и его «Das Arabische Reich und sein Sturz» (1902), причем под «арабским государством» понимается халифат до падения династии Омейядов.

Критическому рассмотрению истории ислама, о которой в Западной Европе почти не было университетских курсов, было отведено значительное место в открытом в 1902 г. восточном факультете иезуитского университета св. Иосифа в Бейруте. Исторические и историко-географические курсы читались преимущественно патером Генрихом Ламменсом; результатом их был ряд печатных работ, основанных на разработке большого количества материала и часто открывавших новые горизонты. Особенно выдаются «Études sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia 1-er» (1906) и «Le Berceau de l'Islam» (1914); в последней книге отчасти воспроизведен курс, читанный уже после переселения из Бейрута в Рим, в папском библейском институте; книга представляет введение к задуманному Ламменсом полному пересмотру биографии Мухаммеда. В литературе о первом веке ислама труды Ламменса занимают особое место, хотя употребленное им самим выражение «école de Beyrouth», может быть, слишком громко; особой школы исследователей-историков молодой бейрутский университет еще не успел создать. Интерес Ламменса всецело направлен в сторону действительной жизни и действительных условий культуры, материальной и духовной; посредством привлечения большого числа текстов он старается, часто успешно, выяснить истинный характер

деятельности учреждений и отдельных лиц, независимо от их оценки в мусульманском предании. На беспристрастности историка, однако, отразились догматические убеждения католического патера; все, что может бросить неблагоприятную тень на пророка, его родственников и сподвижников, охотно, без строгой критики, принимается им на веру.

Бейрутскую школу сам Ламменс сопоставляет с недавними трудами князя Каэтани (prince Caetani; собств. графа Каэтани, князя ди Теано). На первом месте стоят задуманные Каэтани в грандиозном масштабе «Annali dell'Islam», которые должны были заключать в себе, в девяти томах, свод критически проверенных известий источников о событиях истории мусульманского мира от Мухаммеда до завоевания турками Египта в 1517 г. Первый том, вышедший в 1905 г. (740 стр. in-4), заключает в себе только историю первых шести лет мусульманской эры; до 1912 г. включительно вышли еще четыре тома приблизительно такого же размера (в VI-м томе, вышедшем в 1913 г., помещен указатель к томам III—V), но в них изложена только история пророка и первых двух халифов. Изучение более поздних периодов в эти годы только подготовлялось посредством систематических поисков за рукописями и изданиями текстов; благодаря своему огромному богатству, Каэтани мог привлечь к этому делу сотрудников и организовать коллективную работу. Даже при таких благоприятных условиях совершенно невозможно ожидать, чтобы труд в задуманных размерах был закончен при жизни настоящего поколения; число требующих издания и изучения источников будет увеличиваться с каждым столетием истории ислама. Это понял и сам автор, признавший в предисловии к V тому невозможность доведения труда до конца; чтобы довести работу до начала аббасидской династии, т. е. до 750 г., требовалось, по его словам, еще 20 лет. До 1517 г. он надеялся довести издававшийся им с того же срока (предисловие помечено 6 ноября 1912 г.) хронологический перечень событий мусульманской истории (Chronographia Islamica); для окончания этого труда требовалось, по его мнению, 8—9 лет, хотя им не исключалась возможность, что и в этом случае, как при издании «Annali», срок окажется не соответствующим обширности материала. И действительно, первые три выпуска (всего 760 страниц) доведены только до 65 г. х. (684-85 г. н. э.). Едва ли и «хронография» будет доведена до конца, тем более что у автора в этом случае, по его словам, нет и не будет сотрудников. Насколько труд Каэтани окажется последним словом науки в деле изучения известий о Мухаммеде и первых халифах, остается сомнительным, против некоторых его мнений уже были сделаны существенные возражения рецензентами; во всяком случае произведенная им работа не может не способствовать более точному определению хронологических дат и выяснению отдельных спорных вопросов. Едва ли не главный результат его — окончательное опровержение мнения об исламе как религии, родившейся «при полном свете истории», и установление факта, что

все известия о мекkском периоде жизни Мухаммеда относятся более к области легенды, чем к области истории.

Помимо капитальных трудов Вельхаузена, Ламменса и Каэтани последствием издания Табари и Ибн Са'да было появление ряда других монографий и отдельных этюдов; среди них выдаются увлекательно написанные, хотя не вполне удовлетворяющие требованиям исторической критики психологические этюды проф. Э. Захау, главы комиссии по изданию Ибн Са'да, о халифах Абу Бекре и Омаре («Sitzungsberichte» берлинской академии 1902 и 1903 гг.). Тому же ученому принадлежат два этюда о начальной арабской историографии, один во введении к изданию Ибн Са'да (т. III, ч. 1, 1904), другой в «Mitteilungen» берлинской семинарии восточных языков, т. VII (1904). Голландская школа ориенталистов, принимавшая особенно видное участие в деле издания текстов, дала также несколько ценных исторических монографий; частью по-голландски, частью по-французски и по-немецки писали ученик Дози де Гуе, ученики де Гуе Хаутсма и ван Флотен. Усиление интереса к исламу и мусульманской культуре вызвало появление значительного числа популярных очерков, часто составлявшихся специалистами и потому имевших и некоторое научное значение. К числу их принадлежит, например, составленный в 1905 г. проф. Хаутсма для коллективного «Lehrbuch der Religionsgeschichte» под редакцией P. D. Chantepie de la Saussaye, сжатый (70 стр.) и содержательный очерк истории ислама, где, между прочим, опровергается мнение Вейля об эпилептических и Шпренгера об истерических припадках Мухаммеда.

Дальнейшему движению науки способствовал ряд специальных периодических изданий; помимо того места, которое могло быть отведено исламу и его культуре в общих органах по востоковедению, с 1907 г. появились специальные органы по изучению мусульманского мира; из них первое место в научном отношении занял основанный в 1910 г. немецкий «Der Islam» под редакцией проф. Беккера. В начале XX в. в Голландии было предпринято, под редакцией проф. Хаутсма, на международные средства издание «Энциклопедии ислама» на трех языках, немецком, французском и английском; издание должно было быть закончено к 1920 г., но эти предположения были расстроены мировой войной; до 1921 г. «Энциклопедия» доведена только до буквы «I». План издания оказался недостаточно разработанным, слишком много простора было предоставлено авторам отдельных статей; небольшим городам и местечкам Алжира посвящены более значительные статьи, чем, например, столичному городу Индии Дели; рядом со статьями, действительно являющимися последним словом науки в данной области, встречаются статьи, составленные крайне поверхностно. Несмотря на все недостатки, «Энциклопедия» все-таки является ценным справочным пособием. По «Энциклопедии ислама» можно составить себе довольно отчетливое представление об успехах, достигнутых изучением отдельных мусульман-

ских стран, например о работах испанцев над изучением средневековой мусульманской Испании (Андалусии), о работах французов в Алжире, французов и потом англичан в Египте. Статьи о Египте и Каире, принадлежащие Беккеру, — едва ли не лучшие статьи в «Энциклопедии».

Очень мало сделано до сих пор для изучения вещественных памятников истории мусульманского мира; сравнительно лучше, как видно из «Энциклопедии ислама», изучены памятники Египта и Сирии. По мусульманской нумизматике Россия на некоторое время, благодаря монографии В. Г. Тизенгаузена «Монеты восточного халифата» (1873), опередила Западную Европу; в настоящее время русские собрания не имеют таких подробных каталогов, как собрания Британского музея (St. Lane-Poole) и французской Национальной библиотеки (Lavoix). За последние годы одним из немногих специалистов по мусульманской архитектуре и эпиграфике, недавно скончавшимся Максом ван Бершемом было задумано составление «Corpus inscriptionum arabicarum», для которого было издано несколько томов материалов, касающихся Египта, Сирии и Малой Азии в «Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire», t. XIX и в составляющих продолжение этого издания «Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Carie», t. XXV и XXIX. Там же и тем же ученым было объявлено о предположении издать руководство (manuel) по археологии мусульманских стран. Полезным справочным пособием в этой области являются «Материалы для библиографии мусульманской археологии из бумаг бар. В. Г. Тизенгаузена», изданные К. А. Иностранцевым и Я. И. Смирновым (1906, первоначально в ЗВОРАО, т. XVI).

5

СОВРЕМЕННЫЕ ПОСОБИЯ. ПОСОБИЯ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Крайней недостаточностью разработки источников до сих пор сильно затрудняется составление пособий и учебников для начинающих заниматься историей мусульманского мира. Почти о каждой книге, изданной с этой целью, приходится сказать, что ею надо пользоваться с большою осторожностью и не считать вполне надежными приведенные в ней фактические известия и даты.

Особенное распространение получила как в Германии, так и в России вошедшая в серию Онкена («Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen») книга проф. Августа Мюллера: *Der Islam im Morgen- und Abendland* (1887), в русском переводе, под редакцией покойного проф. Медникова: «История ислама с основания до новейших времен» (1895—1896). Книга Мюллера, по мысли автора, должна была служить руководством (Handbuch), в котором в удобочитаемой форме (lesbarer Ausdruck) было бы передано состояние науки в данный момент (der augenblickliche Stand der Forschung). Мюллер перед этим несколько занимался культурной историей (его главной заслугой в науке было выяснение, посредством издания соответствующих биографических сборников, влияния греческой науки на арабскую), но не политической; тем не менее специальная критика признала его труд трудом «настоящего историка» (echter Historiker — выражение Нёльдеке в некрологе Мюллера). С этим можно согласиться, если иметь в виду только элементарную задачу историка — выяснение связи событий и характера главных деятелей, а не более сложную задачу объяснения исторической эволюции. Мюллер, по тому же отзыву Нёльдеке, был «хорошим стилистом»; его изложение признается увлекательным, хотя в некоторых местах слишком «пикантным». В последнем случае, вероятно, имеется в виду склонность Мюллера к слишком резким и «суммарным» характеристикам исторических лиц, также отведение слишком большого места эффектным, хотя бы недостаточно засвидетельствованным источниками подробностям. Крупным недостатком в популярном труде является не вполне отчетливое разграничение установленных наукой фактов и шатких предположений; так, Мюллер категорически утверждает, что Диодор был в Мекке и собственными глазами видел Ка'бу; в действительности, остается до сих пор

спорным, можно ли упоминаемую Диодором святыню «всех арабских племен» отожествлять с Ка'бой и имеем ли мы в словах Диодора рассказ очевидца или выписку из письменного источника (последнее гораздо более вероятно). При всех недостатках книги, вполне справедливо высказанное в 1892 г., также в некрологе Мюллера, мнение бар. Розена, что до нее не было «столь ясного, связного и осмысленного общего обзора преимущественно внешней истории мусульманского мира». Общего обзора истории ислама, который мог бы сравниться с книгой Мюллера, нет и теперь. Из частей книги, относящихся к истории халифата, безусловно устарелым можно признать только очерк истории Омейядов после книги Вельхаузена «Das Arabische Reich und sein Sturz»; с историей Аббасидов и теперь лучше всего знакомиться по труду Мюллера, которому во многом уступает труд Мьюра (нигде не упоминающего о Мюллере). Краткость сведений об аббасидском периоде у Мьюра сказалась уже в том, что пяти столетиям аббасидского господства посвящено всего 160 страниц, немногим более, чем столетию господства Омейядов (125 стр.); история трех десятилетий от смерти Мухаммеда до воцарения Омейядов занимает более 300 страниц (так в издании 1892 г.; в издании 1915 г. соответствующее число страниц — 160, 139 и 291).

Русским переводом труда Мюллера, появившимся уже после смерти автора, несомненно, был заполнен пробел в русской популярной и учебной литературе. По отзыву проф. Крачковского, «на нем. можно сказать, воспитывались поколения русских востоковедов в течение 20 лет, и свое значение труд сохраняет до наших дней при отсутствии других пособий на русском языке». Можно, однако, пожалеть о том, что отсутствие пособий на русском языке и недостаточное знание русской молодежью иностранных языков до сих пор заставляют рекомендовать учащейся молодежи книгу, достоинства которой в переводе значительно пострадали, а недостатки значительно усилены. В переводе едва ли найдется хотя бы одна страница без грубых промахов, вводящих в заблуждение читателя. Достаточно сказать, что «Vorderasien» обращено в Малую Азию (II, 151), имена халифов на монетах — в их «изображения» (II, 209; об изображении халифов на монетах говорится и на стр. 268); поездка в баню — в «поездку на воды в Сарахс» (II, 196; в Сарахсе даже река летом пересыхает), «внутреннее правдоподобие» (innere Wahrscheinlichkeit) — в какую-то «сокровенную достоверность» (II, 166). Отмеченная в отзыве Нёльдеке излишняя «пикантность» изложения в русском переводе значительно усилена; допускается обращение во втором лице к читателю, вставляются резкие слова, которых в подлиннике нет, и т. п. Доходит до того, что переводчики влагают в уста автору циничное признание в «приукрашивании» своих источников. В рассказе об исмаилитской пропаганде упоминается «ход обращения в частностях, быть может, несколько нами приукрашенный, но в общем все-таки довольно достоверный» (II, 290; в подлиннике, конечно, говорится о «несколько, быть мо-

жет, приукрашенном, но в общем довольно достоверном рассказе» источника).

Значительно более краток и менее удовлетворителен также переведенный на русский язык очерк истории «Западной Азии в эпоху ислама» («Westasien im Zeichen des Islam») в третьем томе всемирной истории (по-русски «История человечества») под общей редакцией Ганса Гельмольта. Очерк (менее 140 страниц) написан д-ром Генрихом Шурцом, по специальности этнографом, не знавшим ни восточных языков, ни новейшей литературы о мусульманском мире; в русском переводе редактором (пишущим эти строки) в примечаниях исправлены некоторые ошибки подлинника.

Несколько раз издавались, то в литографированном, то в печатном виде, руководства проф. А. Е. Крымского для студентов бывшего московского Лазаревского института: *Источники для истории Мохаммеда и литература о нем* (это сочинение, наиболее важное, осталось неоконченным); *История мусульманства*; *История арабов и арабской литературы*; *История Персии, ее литературы и дервишской теософии*; *История Турции и ее литературы*. Эти руководства, чисто компилятивные (в состав «Истории мусульманства» вошел перевод некоторых глав из книг Дози и Гольдциера; в «Истории Турции» образцы турецких литературных произведений часто заимствуются из «Очерка истории турецкой литературы» проф. В. Д. Смирнова, первоначально напечатанного во «Всеобщей истории литературы» Корша и Кирпичникова, т. IV), предназначены, по-видимому, больше для справок, особенно библиографических, чем для связного чтения. Проф. Крымскому принадлежит также большая часть статей, относящихся к мусульманскому миру, в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. Как эти статьи, так и отдельные главы его книг по содержанию и способу изложения далеко не всегда удовлетворяют требованиям научной объективности.

Специальный орган русского востоковедения, «Записки Восточного отделения Русского археологического общества» (в ссылках на русском языке почти всегда ЗВО, в иностранных изданиях, в том числе в главном библиографическом пособии по востоковедению, немецкой «Orientalische Bibliographie», иногда Zap.), рядом со специальными научными статьями содержит и значительное число общедоступно написанных очерков и рецензий: таковы статьи бар. Розена о трудах Кремера (т. IV) и Гольдциера (т. VIII). Более значительное место отведено популяризации научных знаний в издававшемся русскими ориенталистами в 1912 г. журнале «Мир ислама». Из напечатанных в этом журнале работ «Очерки истории ислама, как религии» проф. А. Э. Шмидта дают отчетливое представление о результатах научных исследований в этой области, причем в основу положены исследования Гольдциера. В статье В. Бартольда «Халиф и султан» сделана попытка изложить ход развития в мусульманском мире идеи верховной власти.

Гольдциер помимо своих специальных работ популярно изложил свои взгляды в двух изданиях: «Die orientalischen Religionen» (Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, herausg. von P. Hinneberg, Teil I, Abt. III, 1906; очерк *Die Religion des Islams*) и «Religionswissenschaftliche Bibliothek» (Bd I, 1910: *Vorlesungen über den Islam*). Перевод первой работы был сделан И. Ю. Крачковским и издан Императорским Обществом востоковедения в 1911 г. под редакцией и с предисловием проф. А. Э. Шмидта, под названием «Ислам». Библиография дополнена сведениями о русских работах. Перевод «Vorlesungen» был издан А. Н. Черновой и под названием «Лекции об исламе» вошел в издание «Современное человечество» (Библиотека обществознания под общей редакцией И. М. Бикермана, 1912); приложен перевод статьи Вамбери «Культурное движение среди татар». Перевод сделан менее удачно, не всегда точно и ясно передает смысл подлинника и даже не подвергался просмотру лица, которое было бы знакомо с языком и бытом мусульманских стран; оттого арабские термины и собственные имена приводятся в явно искаженной транскрипции (см. рецензию проф. А. Э. Шмидта в «Мире ислама»).

Об исламе и Мухаммеде на русском языке есть довольно большое число сочинений, но почти все они принадлежат или богословам по призванию, или воспитанникам богословской школы, несвободны от религиозной полемики и не имеют научного значения. То же самое относится к четырехтомному труду П. Цветкова «Исламизм» (Асхабад, 1912—1913); см. рецензию В. Бартольда в «Журнале Министерства народного просвещения», 1914 г., март [1]. Редким исключением среди богословской литературы является книга проф. С. Глаголева «Ислам», напечатанная в 1904 г. в Свято-Троицкой Сергиевской Лавре (отдельные оттиски из «Богословского вестника» 1903 и 1904 гг.). Автор говорит с полным уважением об искренних и глубоких религиозных убеждениях пророка и о возвышенной морали Корана. В книге есть некоторые остроумные и справедливые замечания, например замечание, что «если в сфере нравственной мусульмане ниже корана, то в сфере религиозной, начиная с Магомета, нередко оказываются выше его»; но с европейской наукой об исламе автор мало знаком, мусульманская литература на арабском языке ему также недоступна и научного значения его книга не имеет.

Гораздо больше интереса вызвала как среди русских, так и среди мусульманских читателей биография Мухаммеда (форма Магомет сохранена только на заглавном листе), составленная Владимиром Соловьевым для биографической библиотеки (Жизнь замечательных людей) Ф. Павленкова (СПб., 1896). Вл. Соловьев ознакомился с западноевропейской литературой о Мухаммеде по указаниям бар. Розена, следовал, по-видимому, указаниям того же ученого при транскрипции собственных имен;

[1] <См. ниже, стр. 403—412.>

им были прочитаны труды Коссен де Персеваля, Шпренгера, Вельхаузена (*Skizzen und Vorarbeiten*) и Авг. Мюллера, хотя в тексте брошюры цитируется только последний. Вл. Соловьев не историк по призванию и не имеет ясного представления о требованиях исторической критики; им выражается несколько наивное мнение (стр. 12), что «увековеченный в народной памяти прадед исторического лица (речь идет о деде пророка, о котором мы, кроме его имени, не имеем никаких достоверных сведений, т. е. который является „историческим лицом" в той же степени, как, например, отец и мать Иисуса Христа) не может считаться чистым мифом». Своими источниками он пользуется не всегда достаточно внимательно; так, он не замечает, что один и тот же стих Корана (II, 287) приводится им в двух различных переводах — стр. 40: «Опасность изменить вере хуже убийства», стр. 58: «Отступничество хуже убийства» (надо «смута хуже убийства»). На стр. 53 говорится о пяти молитвах, «которые установлены в коране»; в действительности, в Коране такого предписания нет. Безусловно преувеличивается влияние религии на судьбу народов; в том, что «мусульманство требует от верующего не бесконечного совершенствования, а только акта безусловной преданности Богу», Соловьев видит «истинную причину, почему идея прогресса, как и самый факт его, остаются чужды магометанским народам», потому что «если нет совершенного идеала, который человек и человечество должны осуществлять в своей жизни своими силами, то, значит, нет для этих сил никакой определенной задачи, а если нет задачи или цели для достижения, то не может быть движения вперед» (стр. 78 и сл.). В действительности, именно в средние века, в эпоху господства религиозного миросозерцания, «движения вперед» в мусульманском мире было гораздо больше, чем в христианском. Сила собственного религиозного чувства, однако, позволила Соловьеву создать образ арабского пророка, психологически очень правдоподобный и едва ли и теперь утративший свое значение; появление его брошюры поэтому было сочувственно встречено мусульманскими публицистами, несмотря на его отрицательные отзывы о мусульманской культуре.

В серию «Круг знаний», издававшуюся в 1918 г. (издательство «Огни»), вошли общие очерки В. В. Бартольда — «Ислам» и «Культура мусульманства», приложены библиографические сведения, преимущественно о трудах на русском языке. Справочным пособием по династической истории, хотя ввиду неразработанности источников не вполне надежным, может служить книга Лэн-Пуля (St. Lane-Poole) «The Mohammadan Dynasties» (1894), переведенная с поправками и дополнениями В. Бартольдом (*Мусульманские династии*, 1899).

Вопросами истории Востока кроме ориенталистов занимались и общие историки, которым незнание восточных языков не мешало достигать плодотворных результатов даже в области критики источников; по мнению бар. Розена, «достоинство и значение некоторых арабских ис-

точников были гораздо лучше освещены историками, не знавшими по-арабски, чем арабистами»[2]. По отзыву того же ученого[3], «едва ли найдется историк-неориенталист, который оказал больше услуг востоковедению, чем Альфред фон-Гутшмид». Гутшмидом, между прочим, была доказана (в «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Bd XV) подложность будто бы сохранившихся в арабском переводе памятников древневавилонской литературы. Рассеянные по периодическим изданиям статьи Гутшмида после его смерти (1887) были собраны в четыре тома «Kleine Schriften», из которых для истории Востока имеют особое значение том второй (статьи по истории и литературе семитов и по древнейшей церковной истории) и третий (статьи по истории несемитских азиатских народов). В одной из статей третьего тома, между прочим, отмечено историческое значение монгольских завоеваний, последствием которых было такое развитие сухопутных сношений, какого мир никогда не видел ни до, ни после этого времени.

Из больших трудов по всемирной истории едва ли не больше всего места отведено мусульманскому миру в «Weltgeschichte seit der Völkerwanderung» Т. Линднера (введение и первый том вышли в 1901 г., последний, девятый, том — уже во время мировой войны и доведен до вызвавших ее событий). Линднер — один из немногих историков новейшего времени, решившихся единолично приступить к составлению всемирной истории. Ему казалось, что без единства основной точки зрения, невозможного в коллективном труде, каждая «всемирная история» будет только чисто внешним соединением специальных исторических трудов, каковы бы ни были их достоинства; очевидно, он не верил в возможность осуществления мысли, положенной в основу коллективной «Истории человечества» под редакцией Гельмольта: соединить единство основной идеи с коллективным ее осуществлением. Линднер, конечно, не задавался целью во всех случаях доходить до источников, но старался изучить историю каждого народа и периода настолько, чтобы составить себе самостоятельное суждение. Он приводит также имена некоторых ученых, помогавших ему своими указаниями, в том числе профессора-арабиста Г. Якоба, специалиста по географической литературе и материальному быту арабов. Как из коллективной французской «Histoire générale» под редакцией Лависса и Рамбо, так и из «Weltgeschichte» Линднера исключена древняя история; в обоих случаях было решено начать изложение «всемирной» истории с образования тех народов (германских и романских), культура которых все более становится культурой всего мира.

Истории мусульманского мира посвящены в труде Линднера, всецело или большею частью, три главы (Abschnitte) 1-го тома (15—17), пять глав 2-го (1—5), три главы 4-го (1—3), одна глава 6-го (25), одна глава

[2] ЗВОРАО, т. I, стр. 149.
[3] Там же, т. V, стр. 326.

8-го (13). В конце 1-го и 2-го тома помещен «Rückblick», в котором сопоставляется история Запада и Востока в первой и второй периоды средневековья. Блестящий «Rückblick» 1-го тома ясно определяет отличительные черты трех культур средневековья, византийской, мусульманской и западноевропейской (отдельно рассматривается культура Китая и Индии и отмечается созданная исламом связь между этими странами и Западом). Менее удачен «Rückblick» 2-го тома, как и в тексте этого тома (гл. 4), преувеличиваются последствия опустошений, произведенных монголами; совершенно не соответствует фактам мнение автора (стр. 98), будто ни один город послемонгольского периода по числу жителей, богатству и промышленной жизни (Betriebsamkeit) не мог бы сравниться с прежними; в действительности некоторые города, возникшие при монголах, по размерам и торговому значению стояли гораздо выше прежних. Разница между «Rückblick» 1-го и 2-го тома вполне объясняется тем, что история мусульманского мира после распадения халифата гораздо менее исследована, чем история первых веков ислама, и едва ли в настоящее время может быть изучена без обращения к источникам. Из отдельных глав 2-го тома в «Энциклопедии ислама» отмечена дающая «хороший обзор» (gute Uebersicht) истории мусульманской Испании глава 5, составленная главным образом по Мюллеру. В 3-м томе нет глав, которые бы специально были посвящены Востоку, но при изложении истории Запада отмечается влияние мусульманской культуры; пристрастие Фридриха II Гогенштауфена к арабской образованности сравнивается с пристрастием Фридриха II прусского к французской. Несмотря на все старания автора, отделы его труда, где он пользуется результатами чужих исследований, существенно отличаются от тех глав, где он имел возможность изучить жизнь по первоисточникам. В некоторых местах им, по какой-то ошибке памяти, переносятся на восточный народ хорошо известные ему подробности быта германцев; так, о монголах говорится, что к храбрейшему из сыновей переходили по наследству лошади отца (II, 79); в действительности это сказано Тацитом о германцах (Germ. 32).

Основной недостаток, проходящий через весь труд Линднера, — не вполне научная расовая теория. Мнение о полной зависимости душевной жизни людей от антропологических расовых свойств им отвергается; все различия в области народной психики признаются продуктом исторического развития; тем не менее он находит возможным чисто эмпирическим путем, на основании доставляемого историей фактического материала, установить основные черты различия между тремя главными группами народов (die drei grossen Völkergruppen) — монголами, семитами и индоевропейцами. Этим различиям посвящена 7-я глава введения, и к ним автор постоянно возвращается едва ли не в каждом томе истории, особенно в первых томах. В монголе, по его мнению, преобладают массовые и консервативные стремления, в индоевропейце — индивидуализм

и восприимчивость к чужому влиянию, семит в том и другом отношении занимает между ними середину. Недостаток этой классификации заключается уже в том, что в ней противополагаются друг другу несоизмеримые понятия; с антропологически и лингвистически резко выраженными типами, как индоевропеец и в особенности семит, сопоставляется такое неопределенное понятие, как «монгольская раса со всеми азиатскими, полинезийскими, американскими и европейскими народами, причисляемыми к ней (введение, стр. 84). Кроме того, уже из книги самого Липднера можно убедиться в том, что выводимые им законы основаны на неправильном обобщении отдельных фактов и оказываются неприменимыми к другим. В первом томе (стр. 85) автор высказывает мнение, что различие в психике народов особенно ясно выступает при сравнении германского переселения народов с одновременным ему движением гуннов, позднейшим движением монголов или с нападением арабов на Персию и Византию; во втором томе (стр. 60) он же замечает, что вторжение турок (причисляемых им к монголам) в мусульманские области существенно отличалось от движений других среднеазиатских народов и представляет больше сходства с движением германцев [4].

На русский язык «Weltgeschichte» Линднера, как уже было указано О. А. Добиаш-Рождественской [5], переведена не была, о чем приходится особенно жалеть потому, что ни в одном из оригинальных или переводных трудов по всемирной истории на русском языке не рассматривается с такой отчетливостью вопрос о мусульманской культуре и ее отношении к другим средневековым культурам. Среди учебной литературы О. А. Добиаш-Рождественская отмечает «Курс истории средних веков» проф. А. А. Васильева (1915), как учебник, в котором «ценно большее, чем в других учебных книгах, внимание к средневековому Востоку»; но помимо «нежелательной для взрослого учащегося элементарности» этого учебника (он назначен, впрочем, только для VI класса мужских гимназий и реальных училищ) часть его, посвященная культуре ислама, несвободна от фактических ошибок (например, на стр. 83 замечание, будто предписание «обращаться лицом во время молитвы к Мекке» было объявлено Мухаммедом только после взятия Мекки), несмотря на то что автору, как показывают его специальные труды (особенно «Византия и арабы», 1900—1902), хорошо известна арабская историческая литература. Можно отметить также ряд неточностей в выражениях, которые могут затруднить начинающего. Сюда относится, например, помещение Багдада и Кордовы «на двух противоположных концах мусульманского

[4] Стремление искать в расовой психологии ключ к объяснению исторических явлений не чуждо и некоторым выдающимся ориенталистам; ср. мнение Беккера в DI, Bd V, S. 92, заключение статьи об откупе податей и ленах у мусульман <*Steuerpacht*>.

[5] Ср. вып. 10 этой серии, <*Западная Европа в средние века*,> стр. 73. О труде Линднера говорит также в вып. 13 А. Г. Вульфиус, <*Западная Европа в новое время*,> стр. 32 и сл.

мира» (стр. 71), упоминание (там же) об основании «в X веке в Египте на Ниле города Каира» в связи со словами (стр. 88) о сохранившейся в Каире «от конца IX века» мечети Ибн Тулуна (следовало упомянуть о существовавшем с VII в., к югу от будущего Каира, города Фустата) или замечание (стр. 73), что «крестовые походы установили прямые торговые сношения Европы с Востоком» (автору, конечно, хорошо известно, что эти сношения были установлены раньше итальянскими торговыми городами, не говоря уже о еще более ранних путешествиях из Европы на Восток купцов-евреев). Наконец, в учебнике проф. Васильева три средневековые культуры, византийская, арабская и романо-германская, рассматриваются каждая отдельно; сравнения между ними не проводится и почти ничего не говорится об их взаимоотношениях. Если (стр. 6) «Византия была до XIII в. наиболее просвещенной страной Европы» (против этого можно спорить, если принять во внимание мусульманскую Испанию), то труднее согласиться с тем, что в 1204 г. «западноевропейское варварство победило самое культурное государство средних веков» (стр. 38). К этому времени мусульманская культура давно успела опередить византийскую.

В курсе проф. Васильева учащимся рекомендуется «для чтения» кроме книг Мюллера и Крымского также «Книга для чтения по истории средних веков» под ред. проф. П. Г. Виноградова, вып. I, статьи 13, 14 и 15 (6-е изд. вышло в 1913 г.). Первые две статьи анонимные, «Магомет и начало ислама» и «Ислам», представляют, по отзыву А. Е. Крымского, краткое и неумелое переложение первых четырех глав (или «книги первой») труда Мюллера, с искажением транскрипции собственных имен и терминов. Транскрипция, во всяком случае, непоследовательна, пишется «Хашим» и в то же время «Гамза», «Гира»; один из главных сподвижников пророка, Са'д ибн Абу Ваккас, обращен в «Сеида». Третья статья «Аббасиды» (стр. 366—385) составлена А. Кизеветтером по «Culturgeschichte» Кремера. И в этом случае текст подлинника передается не всегда точно. По «Книге для чтения» (стр. 382) жители арабского полуострова во время процветания земледельческой культуры в Египте и Передней Азии «делили трудовое время между охотой, рыболовством, скотоводством и сбором фиников»; у Кремера (Bd II, S. 321) сказано, что скотоводство и сбор фиников были, как и теперь, главным источником пропитания для большинства населения Аравии; охота и рыболовство доставляли средства к жизни только очень небольшому числу; в некоторых областях (Йемене, Омане, Бахрейне) издавна была земледельческая культура.

Не переведена до сих пор на русский язык коллективная «Кембриджская история средних веков» (*Cambridge medieval history*), план которой принадлежал покойному византинисту Бьюри (Bury) и которую О. А. Добиаш-Рождественская называет «самой свежей в научном отношении» и «умело организованной». Во второй том (1913) вошли глава о «Мухам-

меде и исламе», составленная кембриджским арабистом проф. Биваном (Bevan), и две главы о мусульманских завоеваниях, составленные немецким профессором Беккером. Обоими учеными использованы результаты новейших исследований, особенно работы Вельхаузена и Каэтани (обращает на себя внимание полное отсутствие ссылок на Мьюра; ничего не сказано о трудах Мьюра и в предисловии издателей, где по поводу трех глав, посвященных мусульманству, вспоминаются только посвященные тому же предмету главы Гиббона — «самая блестящая часть его труда, но в то же время более всего нуждающаяся в пересмотре на основании новейших исследований»). Глава о «Мухаммеде и исламе» заключает в себе мало нового. Подобно большинству современных исследователей, автор отдает справедливость выдающейся личности Мухаммеда, но многое, по его собственным словам, остается невыясненным; приводятся слова Нёльдеке, «одного из величайших когда-либо живших ориенталистов», что в молодости он предполагал написать историю начала мусульманской империи, но отказался от своего намерения из-за невозможности удовлетворительно выяснить характер пророка (в действительности, Нёльдеке писал в 1907 г., что отказался от своего любимого плана — написать историю мусульманского государства приблизительно до конца III в. х., — так как в зрелые годы не отважился бы с такой самоуверенностью, как в дни молодости, изобразить характер Мухаммеда; популярная биография Мухаммеда была издана им в 1863 г.). Автор возвращается к вопросу о болезни пророка и допускает возможность истерии, причем приводит мнение де Гуе, решительно отвергающего предположение об эпилептических припадках; но де Гуе в той же статье (в сборнике «Orientalische Studien», к семидесятилетию Нёльдеке) столь же решительно отвергает предположение об истерии. Мировые политические события эпохи возникновения ислама мало принимаются во внимание. Автор замечает, что в эту эпоху в пределах полуострова не было ни одной политической организации, которая заслуживала бы названия государства; не упоминается о том, что часть полуострова, именно Йемен, входила в состав персидской великой державы; не говорится даже, что в то время происходила война между Персией и Византией; естественные союзники византийцев, абиссинцы, в стране которых нашли убежище первые мусульмане, едва ли справедливо названы «полудиким» народом. В противоположность Бивану, Беккер придает главное значение политическим событиям. В виде реакции против прежнего стремления — объяснять все действия и успехи первых мусульман религиозным воодушевлением — Беккер, подобно Каэтани (это было указано в рецензии Нёльдеке [6] на «Annali dell'Islam»), не придает религии почти никакого значения; все выступления «пророков» в конце жизни и после смерти Мухаммеда были направлены, по его мнению, не против ислама, а против политического

[6] WZKM, Bd XXI, 1907, S. 303.

господства Медины. Стремление объяснить всю культурную историю мусульманского мира, как дальнейшее развитие «эллинистическо-восточной» или «восточно-эллинистической» культуры первых веков христианства, приводит его к смелым и едва ли основательным обобщениям; более чем сомнительно, чтобы различие между церквами греческой и латинской сводилось, в главных чертах, «к различию между Азией и Европой» и чтобы победа Аббасидов была победой древнего Востока над эллинизмом. Знакомый с литературой по исламоведению найдет здесь изложение тех же взглядов, иногда в тех же словах, как в статьях Беккера в журнале «Der Islam» и в «Энциклопедии ислама». Как сжатое изложение «последнего слова науки» (не в смысле окончательных выводов, но в смысле взглядов новейшей школы) эти главы, конечно, принесут пользу читателям, но слишком догматический способ изложения может ввести в заблуждение начинающего, не имеющего возможности отличить гипотезу от научно установленной истины. Во всяком случае появление перевода статей Бивана и Беккера, как и всей «Кембриджской средневековой истории», на русский язык было бы желательно. Вообще при современном состоянии русской науки изучение истории ислама и его культуры без знания иностранных языков (особенно немецкого) едва ли возможно. Довольно подробные библиографические данные по истории ислама можно найти на русском языке в упомянутых книгах Крымского, на иностранных языках — в «Кембриджской истории» и в последнем (1915) издании книги Мьюра[7].

Ввиду отсутствия предисловия, позволяю себе сказать здесь несколько слов о целях книжки и принципах, руководивших автором при ее составлении. Главные цели определяются общими задачами «Введения в науку» и его исторической серии. Приводятся только те сведения, которыми, по мнению автора, необходимо располагать начинающему для дальнейших самостоятельных занятий в области истории мусульманского мира; полнота библиографических указаний при таких условиях, конечно, не имелась в виду. Книжка предназначена не столько для студентов-ориенталистов, сколько для студентов-историков, которые от изучения истории Европы, преимущественно европейского средневековья (вып. 22, следовательно, более всего примыкает к вып. 10), перейдут к изучению истории Востока. Поэтому, с одной стороны, не приводятся сведения, которыми могли бы воспользоваться только уже знающие восточные языки (те, кто приступил бы к изучению таких языков после

[7] <Из более новых работ, содержащих библиографию по истории ислама, см.: Pfannmüller, *Handbuch*; Sauvaget — Cahen, *Introduction*; Pearson, *Index Islamicus* и *Supplement* к нему; Spuler — Forrer, *Der vordere Orient*; Creswell, *Bibliography*; Rodinson, *Bilan des études mohammadiennes*. Исторические обзоры: Fück, *Arabische Studien*; Крачковский, *История русской арабистики*; Смирнов, *Очерки*.>

ознакомления с книжкой, получат такие сведения от специалистов-востоковедов); с другой стороны, автор мог предполагать в своих читателях несколько более высокий уровень европейского образования, чем составители выпусков, посвященных истории Европы. Само собою разумеется, что научная литература, относящаяся к времени после 1914 г., была доступна мне только отчасти. При чтении корректур я пользовался товарищеской помощью И. Ю. Крачковского. Позволяю себе тут же сделать небольшую поправку к стр. 258; автор истории Багдада назван у Табари (III, 1516), но только в одном месте, тогда как его труд использован во многих местах; это выяснено Келлером.

СТАТЬИ И РЕЦЕНЗИИ

Stanley Lane-Poole, M. A., Saladin and the fall of the kingdom of Jerusalem

New York and London, 1898. XXIV 416 pp. 12°

В предисловии автор выражает свое удивление, что после устарелого труда Марена (Marin) жизнь Саладина, несмотря на обилие исторического материала, еще не была предметом специальной монографии. Теперь мы не имеем основания жалеть об этом, так как книга г-на Лэн-Пуля может быть признана одним из лучших образцов научно-популярной литературы и одним из лучших доказательств (если в последних вообще существует необходимость), что интересы специалистов [1] вполне могут быть примирены с интересами более обширного круга читателей. Автор основательно изучил первоисточники, христианские и мусульманские, строго критически относится к ним и дает читателю полную возможность проверить сообщаемые в книге сведения; в то же время книга написана так, что читается с истинным наслаждением, независимо от ее научных достоинств. Внутренним качествам книги вполне соответствуют изящная внешность издания [2], превосходные иллюстрации и т. п. Вообще монография г-на Лэн-Пуля является в полном смысле слова образцовым произведением, и только в тех местах, где автор выходит за пределы литературы предмета, мы заметили некоторые досадные ошибки, которых вполне можно было избегнуть. Свои замечания о внутреннем устройстве сельджукской империи (стр. 12 и сл.) автор заимствует почти исключительно из *Сийāсат-нāме* Низам ал-мулька, причем, по-видимому, совершенно забывает, что эта книга была написана всего за год до изложения и смерти везира [3] и потому могла служить руководством только самое короткое время; что уже из назначения ее — выяснить

[1] Мы имеем в виду только приемы исследования и изложения, о которых могут судить «специалисты» в обширном смысле слова, т. е. лица, занимающиеся исследованием истории мусульманского Востока. О степени правильности взглядов автора, т. е. о результатах исследования, предоставляем судить «специалистам» в тесном смысле, т. е. знатокам истории Сирии и Египта, к каковым пишущий эти строки себя отнюдь не причисляет.

[2] Книга входит в состав биографической серии, издаваемой г-ном Э. Абботом под заглавием: «Heroes of the Nations».

[3] Низам ал-мульк, текст, 1; пер., 2.

причины неудовлетворительного состояния государства — видно, что действительность не всегда соответствовала идеалам везира; последний нередко сам указывает на это несоответствие. Так, слова Низам ал-мулька[4] показывают, что в сельджукской империи, вопреки мнению г-на Лэн-Пуля (стр. 16), «вездесущий шпион» не играл такой роли, как при прежних династиях. На стр. 37 говорится, что по одному из действовавших в сельджукской империи правил в наместники областей не назначались лица моложе 36 лет; очевидно, это мнение основано на словах Низам ал-мулька[5] (только вместо 36 надо читать 35), который, однако, прямо говорит, что такой порядок, господствовавший в прежнее время, особенно в эпоху Саманидов, при сельджуках уже не соблюдался. Но эти ошибки не имеют прямой связи с предметом монографии, который разработан во всех отношениях превосходно; книга вполне заслуживала бы перевода на русский язык.

---

[4] Там же, текст, 65; пер., 98.

[5] Там же, текст, 95; пер., 139—140.

ТЕОКРАТИЧЕСКАЯ ИДЕЯ И СВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ В МУСУЛЬМАНСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

Одним из наиболее ценных и прочных приобретений науки XIX в. является понятие о законе эволюции, которому подчиняется вся жизнь человеческих обществ и который исключает как полный застой, так и полный разрыв с прошлым для перехода к новой жизни. Какова бы ни была сила консервативных элементов, они не могут остановить изменения условий жизни; с другой стороны, какова бы ни была сила новой мысли, она при своем проведении в жизнь неизбежно подвергается влиянию среды. Эти положения теперь обыкновенно признаются азбучной истиной, когда вопрос касается истории народов европейской культуры, но часто забываются не только массой образованного общества, но и специалистами, когда обсуждается прошлое или настоящее так называемых восточных народов или когда делаются попытки предсказать будущие судьбы Востока. Прогресс — характерный признак Запада, застой — характерный признак Востока: таково ходячее мнение, с которым представителям научного востоковедения приходится вести медленную и трудную борьбу.

К числу наиболее упорных предрассудков, находящихся в связи с этим ходячим мнением, принадлежит взгляд, по которому в мусульманском государстве безраздельно господствует теократический принцип, не допускающий рядом с собой никакой другой формы правления, ни бюрократической монархии, ни аристократии, ни демократии. Мы знаем, что теория никогда не может приобрести безраздельного господства над жизнью, и не забываем этой аксиомы, когда читаем сочинения средневековых европейских теоретиков, решающих правовые вопросы на основании религиозных догматов и сравнивающих современных им представителей светской и духовной власти с ветхозаветными царями и первосвященниками[1]; тем не менее многие продолжают утверждать, что вся жизнь мусульманских государств до настоящего времени определяется учением основателя ислама и теориями толкователей этого учения. Исследования европейских ученых доказали, что даже как религиознодогматическое учение современный ислам существенно отличается от ислама VII в. н. э.[2]; тем труднее допустить, что для

[1] Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, S. 24.

[2] Dozy, *Essai*; Kremer, *Ideen*.

мусульманских государств прошли бесследно тринадцать столетий, отделяющих Турцию и Персию наших дней от мединской общины Мухаммеда.

В мою задачу, конечно, не может входить подробное изложение внутренней истории мусульманских государств; я могу представить вашему вниманию только краткий обзор истории развития государственной жизни и отношения светской власти к религии на мусульманском Востоке, причем коснусь также важнейших теорий об идеальном государстве, высказывавшихся мусульманскими мыслителями. Я позволяю себе высказать уверенность, что даже этого краткого обзора будет достаточно для опровержения ходячего представления о застое, как характерном признаке Востока, и о теократии, как единственной форме правления, возможной в мусульманских странах.

Как и другие арабские города, Медина до Мухаммеда не имела правильной политической организации[3]. Не было властей, которые бы признавались всем городом; степень влияния лиц, стоявших во главе отдельных родов и племенных подразделений, зависела от их личных качеств; только внешняя опасность иногда на короткое время объединяла все население города под властью одного предводителя. Мухаммед своим влиянием прекратил раздоры между отдельными элементами населения и во имя войны за веру объединил его в одну «божью общину», включив в нее, однако, и тех граждан, которые сохранили верность превнеарабскому язычеству или иудейству. Отдельные племена и роды сохраняли полное внутреннее самоуправление и оставались под властью своих выборных старшин. Власть пророка простиралась только на дела, касавшиеся всей общины, и на споры между различными племенами; таким образом, община Мухаммеда первоначально была только союзом прежних родовых и племенных организаций. Даже такой союз, под властью одного лица, казался некоторым арабам нарушением их прежней вольности[4]; но внешние успехи позволили Мухаммеду упрочить свою власть, и ко времени его смерти в состав его общины входили, на тех же основаниях, все племена арабского полуострова. Арабская племенная организация была первым элементом нерелигиозного происхождения, вошедшим в созданную Мухаммедом и его преемниками государственную систему. В покоренных странах инородцы, принимавшие ислам, присоединялись, в качестве клиентов, к одному из арабских племен. Разложение племенной организации произошло не под влиянием ислама, а под

---

[3] Политическую организацию Медины до Мухаммеда и организацию, данную Мухаммедом своей общине, подробнее всего описывает Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, H. IV. ⟨Теперь см. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina.*⟩

[4] Мединский поэт Абу Афак с упреком говорил своим согражданам, что если они теперь соглашаются признать над собою власть царя, то им не было надобности в былое время оборонять свой город против нашествия царей Йемена (Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, H. IV, S. 8).

влиянием развития городской жизни и перехода господства от арабов к другим народам [5].

Естественным главой теократического государства был бы, конечно, пророк, непосредственный выразитель воли всевышнего; но Мухаммед объявил себя последним из пророков; его преемники называли себя только халифами, т. е. заместителями, пророка божьего. Халифы были призваны продолжать дело основателя общины; ввиду этой цели, они, конечно, должны были избираться из среды ближайших сподвижников Мухаммеда и в свою очередь намечать себе преемников. Право халифа основывалось на признании его со стороны общины, но при этом не было ни всенародных выборов, ни вообще каких-либо законов о порядке избрания; выбор происходил в тесном кругу лиц, близких к пророку и его преемникам, и община должна была считаться с совершившимся фактом. Халифы были не только имамами, т. е. религиозными руководителями общины, но и эмирами, предводителями военных сил, хотя лично редко принимали участие в походах; в отличие от других военачальников, также называвшихся эмирами, халиф носил титул «эмира правоверных».

При первых халифах верховная власть сохраняла чисто теократический характер до такой степени, что даже имущество государства называлось «божьим» [6]. Тем не менее халифам в покоренных странах приходилось считаться с идеями и учреждениями, вытекавшими из практических потребностей, неизвестных в Аравии и не предусмотренных исламом. В южной части арабского полуострова, в Сирии и Месопотамии арабы нашли соплеменников, для которых монархическая власть не была, как для жителей Мекки и Медины, чуждым и ненавистным понятием. Эти арабы до ислама имели своих царей и были знакомы с идеей светского правительства, *султана* — термин сирийского происхождения, первоначально означавший не единоличного правителя, как теперь, а коллективное понятие правительственной власти; этот же термин был перенесен и на правительство халифа. Арабские князья иногда принимали ислам вместе со своим народом, которым продолжали управлять, признавая над собой верховную власть халифов [7]. Еще более чуждый им быт нашли завоеватели в бывших византийских и персидских владениях и, конечно, не могли задаваться целью тотчас изменить этот быт в духе своего учения. Под условием подчинения правительству халифа, жителям

[5] В качестве пережитка, не имевшего реального значения, арабская племенная организация и в местностях, подчинившихся влиянию персидской культуры, продолжала существовать еще в эпоху Аббасидов. Умерший в 913 г. Убейдаллах ибн Абдаллах ибн Тахир до конца жизни считался главою племени хуза'а (Ибн Халликан, пер. де Слэна, II, 80—81).

[6] Mal Allah; ср. Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 28.

[7] Династия Джуландидов в Омане правила еще в течение нескольких веков после Мухаммеда; ср. Лэн-Пуль, *Мусульманские династии*, стр. 284—285.

покоренных областей разрешалось сохранять свою религию и жить по своим обычаям. В христианских и еврейских общинах органами местного самоуправления, как впоследствии в Турции, сделались епископы и раввины; но в Персии были оставлены, в качестве местных правителей, прежние наследственные наместники и вассальные князья. Некоторые из этих династий сохранили свои права даже после того, как вместе с большинством своих подданных приняли ислам [8].

Учреждения, представлявшие наследие домусульманской эпохи, были, таким образом, первоначально только органами местного управления, но постепенно они должны были оказать влияние и на характер верховной власти. Уже первые халифы, религиозный авторитет которых впоследствии считался почти равным авторитету самого пророка, допускали чеканку монет с христианскими и персидскими символами [9], как впоследствии крестоносцы чеканили монеты с мусульманским символом веры [10]. Чиновники из греков и персов и при арабских завоевателях составляли списки государственных доходов. При третьем халифе, Османе, возвысились представители древнеарабских традиций. Не прошла и четверть века после смерти Мухаммеда, как в первый раз раздался призыв к восстанию против существующего правительства во имя веры [11]; произошли смуты, из которых вышел победителем Му'авия, основатель династии Омейядов, по своим взглядам и симпатиям военный предводитель старого арабского типа, усвоивший в Сирии также идею царской власти. По мнению самих мусульман, халифат со времени Му'авии сделался светским государством [12]; рассказывали, что сам Му'авия называл себя «первым царем в исламе» [13]. Единство правоверной общины сменилось расколом, который с тех пор не прекращался; представители теократической идеи лишились власти и перешли в оппозицию. Первыми религиозно-политическими партиями, объявившими войну существующему правительству, были хариджиты и шииты [14]. Те и другие призывали народ к восстанию во имя нарушенной правды божьей, но хариджиты боролись за отвлеченную идею правды, как они ее понимали, шииты — за права законных имамов, лишенных власти узурпаторами. По мнению хариджитов, община должна хранить завет пророка; если эта цель может быть достигнута без единоличного главы общины, имама, то можно обойтись без него [15]; если признано необходимым избрать имама, то он имеет

[8] Еще в XVI в. н. э. были династии домусульманского происхождения; ср. Лэн-Пуль, *Мусульманские династии*, стр. 292.

[9] О развитии монетного дела у арабов см.: Тизенгаузен, *Монеты восточного халифата*.

[10] Lindner, *Weltgeschichte*, Bd II, S. 204.

[11] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 29.

[12] Я'куби, *Ta'rīx*, II, 276.

[13] Kremer, *Ideen*, S. 393.

[14] Wellhausen, *Oppositionsparteien*.

[15] Шахрастани, пер. Хаарбрюкера, I, 138.

право на повиновение подданных лишь до тех пор, пока управляет имп согласно с предписаниями веры; в случае нарушения этих предписаний он может быть низложен и даже убит [16]. Для шиита все сомнения разрешались не буквой закона, а властью непогрешимого имама; в связи с учением о переселении душ, выработалось понятие о переходе власти имама по наследству в роде Али, четвертого халифа, зятя пророка [17].

Хариджитов часто называли мусульманскими пуританами. Непреклонная суровость, с которою они в духе принципа «fiat justitia, pereat mundus» старались осуществить на земле царство божье, являлась непреодолимым препятствием для широкого распространения секты. Хариджитские идеи могли распространяться только в тесном кругу последователей, но в этих немногочисленных общинах религиозные верования в гораздо большей степени, чем в столицах халифата, должны были определять весь строй жизни. До нас дошел рассказ одного путешественника, посетившего хариджитскую общину в отдаленном городе Куздаре, в нынешнем Белуджистане, и противополагающего пуританскую честность сектантов нравственной испорченности приверженцев официального ислама [18]. До настоящего времени сохранились хариджитские общины в восточной части арабского полуострова и на восточном берегу Африки; самым могущественным хариджитским владетелем является маскатский имам. Эти хариджиты остаются верными основным догматам своей секты, хотя при проведении в жизнь своих суровых принципов принуждены делать значительные уступки обстоятельствам [19].

На долю шиитского движения выпали гораздо более громкие внешние успехи, но эти успехи не сопровождались торжеством теократической идеи. Шиитская оппозиция рано приняла характер мессианизма; верили, что законный имам скрывается до наступления дня, когда он уничтожит узурпаторов и водворит на земле царство правды [20]. От имени «скрытого имама», в качестве его уполномоченных, нередко выступали честолюбцы, преследовавшие личные или национальные цели. Призыв к восстанию во имя Корана и сунны, т. е. прецедентов, установленных Мухаммедом и первыми халифами, был лозунгом не только шиитских движений, но и всех попыток низвергнуть существующее правительство, даже попыток,

[16] Поэтому хариджиты, в отличие от других мусульман, признают не четырех, а только двух праведных халифов, Абу Бекра и Омара, и утверждают, что Осман и Али были законно и справедливо убиты.

[17] Вельхаузен доказывает, что, вопреки общераспространенному мнению, шиитское движение возникло первоначально не среди персов, а среди арабов. Догматическая сторона шиитства также выработалась первоначально независимо от персидских религиозных верований отчасти под влиянием послебиблейской иудейской догматики, но впоследствии шиитское учение нашло среди персов наибольшее число последователей.

[18] См. географический словарь Якута при слове Куздар (*Му'джам*, IV, 86—87).

[19] О современных хариджитах, или ибадитах, см. статьи Захау: *Über eine Arabische Chronik*; *Über die religiösen Anschauungen.*

[20] Предметом такого верования был уже один из сыновей Али, Мухаммед (Wellhausen, *Oppositionsparteien*, S. 92).

исходивших от опальных наместников и полководцев[21]. Успех подобного движения, конечно, не изменял светского характера государства; принципы, служившие лозунгом восстания, забывались предводителями мятежников тотчас после достижения власти. Таков был исход шиитского движения, которое в половине VIII в. низвергло Омейядов и передало халифат в руки Аббасидов; таков же был шиитский халифат, основанный в X в. Фатимидами в Северной Африке и успешно соперничавший в течение двух с половиною веков с багдадским халифатом Аббасидов[22].

Фактически борьба велась не за торжество той или другой идеи, а за торжество персидской национальности и древнеперсидских традиций[23]. Персия в домусульманскую эпоху в продолжение четырех веков находилась под властью династии Сасанидов; созданная Сасанидами государственная система, и по мнению современных ученых, была «величественным явлением, для Востока почти образцом благоустроенного государства»[24]. Арабским завоевателям эта система с самого начала казалась образцовой[25]; ее влияние заметно уже в эпоху Омейядов, несмотря на арабский характер верховной власти и на стремление династии упрочить преобладание арабского элемента в государстве[26]. Торжество Аббасидов было в то же время торжеством их персидских приверженцев. Когда аббасидские халифы решили дать правильное устройство своей обширной империи, то их помощниками в этом деле были представители не Корана и сунны, а древнеперсидских традиций, считавшие себя прямыми преемниками государственных людей сасанидской эпохи[27]. Возникла стройная бюрократическая система, не находившаяся ни в какой связи с религиозным учением. Еще более светский характер приобрело государство, когда Аббасиды постепенно должны были уступить фактическую власть династиям персидского и турецкого происхождения, когда возникли династии, открыто ставившие себе задачей восстановление разрушенной

---

[21] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 196.

[22] Фатимиды поддерживали все шиитские движения в Персии; их верховная власть в конце X в. признавалась даже в таком отдаленном городе, как Мультан в Индии (Макдиси, 485); более ранние авторы говорят, что в Мультане признавалась верховная власть Аббасидов (Истахри, 175; Ибн Хаукаль, 230).

[23] Под религиозным знаменем происходила также борьба между различными сословиями из-за экономических интересов, но эта борьба не оказала существенного влияния на развитие государственной системы.

[24] Табари, пер. Нёльдеке, 453.

[25] Ср. слова Джахиза, арабского писателя IX в., приведенные в моем труде *Туркестан*, ч. II, стр. 202, прим. 1; <наст. изд., т. I, стр. 255, прим. 2>.

[26] В конце VII в., при халифе Абд ал-Мелике, был установлен новый, чисто арабский тип монет, и арабский язык был введен в делопроизводство. Вельхаузен (*Das Arabische Reich*, S. 137) замечает, что при этом «греческая и персидская системы, конечно, были сохранены; изменен был только язык. Без сомнения, остались на своих местах также греческие и персидские чиновники, которым арабский язык был знаком».

[27] Низам ал-мульк, изд. Шефера, текст, 150—151; пер., 223—224.

мусульманами персидской державы[28], когда в самом Багдаде халифы, с 945 г., должны были уступить светскую власть персидской династии Буидов, представители которой даже на своих монетах употребляли древнеперсидский титул «царя царей» (*шаханшах*). Из всех элементов нерелигиозного происхождения, вошедших в мусульманскую государственную организацию, персидские бюрократические традиции оказались наиболее прочными; представители этих традиций не только в жизни, но и в своих теоретических построениях проводили взгляды, не имевшие ничего общего с религиозными предписаниями. Трудно было бы найти в Коране и сунне подтверждение взгляда, высказанного уже в XI в., по которому чиновник стоит ниже государя, но выше подданных[29].

После 945 г. халифу был оставлен только религиозный авторитет; действительная власть перешла к светским правителям, с у л т а н а м. Термин *султан* в X в. получил значение единоличного светского правителя[30], в отличие от духовного владыки, *имама*. Казалось бы, что торжество шиитских властителей, Буидов, должно было привести к торжеству шиитских халифов, Фатимидов; но этого не произошло. По рассказу историка Ибн ал-Асира, буидский властитель, по совету одного из своих приближенных, решил, что для него выгоднее иметь рядом с собой халифа, которого его шиитские воины без колебания убили бы по слову государя, чем такого, которому его воины считали бы долгом повиноваться, даже если он велит им убить государя[31]. Халиф, прежде соединявший в своих руках власть имама и султана[32], остался, по крайней мере, имамом; сохранялась даже фикция, что от него исходит всякая верховная власть в исламе, что все султаны обязаны получить от него инвеституру и приносить ему присягу.

Этой фикции было недостаточно для того, чтобы придать светской власти то религиозное обаяние, которое она во все времена и у всех народов считала для себя необходимым. Требовалось доказать, что обязанность повиноваться султану входит в число религиозных обязанностей мусульманина. Явились теоретики, доказывавшие, что твердая власть необходима для поддержания на земле порядка, угодного богу; что из четырех причин, удерживающих человека от своеволия — рассудок, вера, чужая власть или собственная слабость, — наиболее действительной оказывается третья, хотя бы потому, что она проявляет свое действие по от-

---

[28] Лэн-Пуль, *Мусульманские династии*, стр. 112, прим. 5 (по Ибн ал-Асиру, изд. Торнберга, VIII, 226).

[29] *Та'рӣх-и Бейхак*, л. 102 (извлечение из труда известного историка и чиновника Абу-л-Фазла Бейхаки; ср. о нем мой труд *Туркестан*, ч. II, стр. 23—25, 521; <наст. изд., т. I, стр. 67—70>).

[30] Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 285; <наст. изд., т. I, стр. 333>.

[31] Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, VIII, 339.

[32] Фатимидские халифы, соединявшие светскую власть с духовной, носили одновременно с титулом халифов титул султанов (ср. слова Ибн Юнуса, приведенные в моем труде *Туркестан*, ч. II, стр. 285; <наст. изд., т. I, стр. 333>).

ношению ко всем людям, тогда как есть люди, не внимающие ни голосу рассудка, ни голосу веры. Мухаммеду приписали изречение: «Бог сдерживает большее число людей посредством султана, чем посредством Корана»[33]. В самом Коране было найдено предписание повиноваться светской власти: «Повинуйтесь богу, повинуйтесь пророку и тем из вас, кто имеет власть» (Коран, IV, 62). Представители теократической идеи понимали под «властью» религиозный авторитет, носителями которого после смерти пророка были толкователи его учения, улемы[34]; но чаще в приведенных словах видели предписание беспрекословно повиноваться властям предержащим. В мусульманских странах эти слова сохранили до наших дней такое же значение, какое имели в христианском мире слова апостола Павла: «Несть власти, аще не от бога» (Римл. 13, 1). Вместо теократической идеи, всегда осуждавшей наследственную царскую власть, как преступление против единого владыки[35], мы теперь видим сопоставление царства и веры, как двух братьев-близнецов[36], престола и алтаря или, по мусульманскому выражению, дворца и кафедры имама[37], как двух сил, поддерживающих друг друга. Таким образом, религии было оставлено только то значение, какое она имела и у немусульманских народов[38] и в каком исламу никогда не отказывали светские правители[39].

В то время, когда созидалась государственная организация, основанная на традициях персидского деспотизма, арабские мыслители изучали греческих философов и под влиянием идей Платона и Аристотеля обсуждали вопрос, каким должно быть идеальное государство; но эти теоретические построения не имели влияния на ход исторических событий и представляют только психологический интерес[40]. Подобно европейским теоретикам XIX в., арабские мыслители проявляли склонность к идеализации родной старины и думали найти в далеком прошлом собственного народа осуществление своих идеалов, усвоенных книжным путем. Знаменитый Аверроэс был убежден в том, что строй жизни арабских племен

---

[33] Маверди, *Адаб*, 99. Автор, умерший в 1058 г., находился на службе у халифа и полагал, что от халифа должна исходить всякая светская власть (Kremer, *Culturgeschichte*, Bd I, S. 396—397), но что халиф не должен отказывать в своем утверждении и узурпатору, если тот признает верховную власть халифа в делах религии (Kremer, *Ideen*, S. 421).

[34] Ср. толкование этого стиха у Бейдави (изд. Флейшера, I, 215).

[35] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 5.

[36] Часто встречается арабское изречение: *ал-мулк ва-д-дīн тау'амāн* ('царство и вера — близнецы'). Ср. также Низам ал-мульк, изд. Шефера, текст, 55; пер., 83.

[37] Сопоставление дворца и минбара (кафедры имама) см. в моем труде *Туркестан*, ч. I, *Тексты*, стр. 102.

[38] Изречение: «Престол — опора алтаря, алтарь — опора престола» приписывалось Ардаширу, основателю династии Сасанидов (ср. Dozy, *Essai*, p. 189).

[39] В защиту правоверия против еретиков выступали уже Омейяды (Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 134, 217, 222).

[40] Ср. Фараби, *ал-Мадīна ал-фāḍила*, изд. Дитерици. Немецким переводом этого сочинения (Дитерици) я не мог пользоваться.

вполне соответствовал идеальной республике Платона и что только Му'авия введением деспотизма испортил этот идеальный строй[41].

Подобные теории, конечно, не представляли опасности для власть имеющих. Лозунгом восстаний народа против притеснителей, как в Европе до XVIII в., была по-прежнему та же религия, во имя которой от него требовали беспрекословного повиновения. В этом требовании с защитниками существующего строя сходились и независимые представители богословской науки, называвшие всех правителей со времени четырех праведных халифов — тиранами и узурпаторами[42], все их доходы — незаконными поборами[43], но не одобрявшие открытого восстания, так как участь государства, раздираемого смутами, была бы еще печальнее[44]. С подобным взглядом не могли примириться народные массы. Взоры мечтавших о восстановлении на земле правды божьей должны были обратиться на халифа, представителя теократической идеи, религиозный авторитет которого увеличился после потери светской власти. Халифы искусно пользовались каждым проявлением слабости со стороны светского правительства, чтобы поднять свой авторитет[45]. В 1035 г. халиф, недовольный правительством, воспользовался своим званием главы ислама для того, чтобы остановить деятельность всех религиозных учреждений, и, между прочим, запретил духовным судьям, казиям, производить суд; правительство было принуждено пойти на уступки[46]. Кроме религиозного авторитета халиф располагал значительными материальными средствами[47] и многочисленным штатом; переходом власти от шиитских Буидов к суннитским Сельджукидам халифы воспользовались для того, чтобы еще в большей степени окружить себя внешними атрибутами власти; с 1061 г. халиф имел своего везира[48]. При первых признаках упадка сельджукского могущества халифы обнаружили стремление восстановить свою светскую власть[49]. Уже первые, неудачные попытки халифов

---

[41] Renan, *Averroes et l'Averroisme*, p. 162.

[42] Знаменитый Газали, автор «Оживления наук веры», причисляет к таким узурпаторам и Харуна ар-Рашида (Газали, *Иҳйā'*, II, 116).

[43] Газали говорит о доходах султанов своего времени, что они «всецело или по большей части» являются незаконными (там же, 118).

[44] Там же, 209.

[45] Достоинство звания халифа было восстановлено при халифе Кадире (991—1031); см. Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, IX, 57, 282—283.

[46] Там же, 300.

[47] Кроме дохода от своих обширных имений халиф по договору 945 г. должен был получать из казны 5000 дирхемов (около 1000 р.) в день, но деньги выплачивались неаккуратно (Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, VIII, 338); иногда даже с халифа взимались значительные суммы (там же, 456).

[48] Там же, X, 8—9.

[49] Замечание А. Мюллера (*Der Islam*, Bd I, S. 639), повторенное и в моей диссертации (*Туркестан*, ч. II, стр. 356 <в английском издании исправлено, также в наст. изд., т. I, стр. 396>), будто сельджукский султан Мас'уд в 1132 г. сам восстановил светскую власть халифа Мустаршида и основал своего рода «pontificium Muhamme-

в этом направлении показали, что сочувствие населения Багдада было на их стороне [50]; возможно, что в халифе видели не только представителя теократической идеи, но и борца за права арабской нации против захвативших власть инородцев [51].

Когда в 1152 г. умер султан Мас'уд и с ним, по выражению историка, «умерло счастье сельджукского дома» [52], халиф Муктафи тотчас призвал народ к новому восстанию, заставил сельджукского военного начальника очистить город и успешно отразил нападения последующих султанов. Таким образом, светская власть халифа, хотя и в очень тесных пределах, была восстановлена [53].

Султаны никогда не отказывались от надежды восстановить свою светскую власть в Багдаде. Борьба велась не только оружием, но и логическими доводами, причем защитники прав султана настаивали на необходимости отделить светскую власть от духовной, т. е. высказывали именно тот взгляд, который теперь часто называют несовместимым с мусульманским мировоззрением. По этой теории, халиф должен был остаться только имамом, руководителем народа в делах веры, посвящать все свое время исполнению религиозных обязанностей и не унижать достоинства главы ислама вмешательством в дела тленных мирских царств [54].

Спорам между халифами и султанами положило конец монгольское нашествие, сокрушившее тех и других. Завоеватели внесли в государственное устройство мусульманских стран новый элемент нерелигиозного происхождения, именно стройную, тщательно выработанную военную и административную организацию [55], созданную гением Чингиз-хана и оказавшуюся долговечнее не только основанной им империи, но и государств, образовавшихся после ее распадения. Даже после того как господство монголов сменилось господством турецких военачальников или

---

dis», безусловно неверно. В 1132 г. Мас'уд еще вел борьбу за престол со своими родственниками, заключил союз с халифом и обещал уступить ему, в случае успеха, доходы с области Ирак (Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, X, 475); но союз не принес пользы Мас'уду, который овладел престолом только несколько лет спустя. В 1135 г. Мустаршид вступил в борьбу с Мас'удом, был взят в плен и должен был обязаться впредь не собирать войск и не выходить из своего дома (там же, XI, 16). Мас'уд до своей смерти владел Багдадом и ежегодно приезжал в этот город (там же, 61).

[50] Весть о поражении и взятии в плен Мустаршида была встречена в Багдаде плачем и криком (Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, XI, 16); при временном успехе халифа Рашида в 1136 г. толпа разграбила дворец султана (там же, 22).

[51] Ибн ал-Асир в рассказе об этой борьбе часто называет врагов халифа «инородцами».

[52] Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, XI, 105.

[53] Халиф Муктафи, по замечанию Ибн ал-Асира (изд. Торнберга, XI, 169), первый правил в Багдаде «без султана».

[54] Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 372; <наст. изд., т. I, стр. 411>.

[55] Там же, стр. 410—421; <наст. изд., т. I, стр. 447—459>.

туземных династий, законы Чингиз-хана сохраняли свою силу[56]; даже в существующих ныне государствах, Турции и Персии, употреблялись, отчасти и до сих пор употребляются, названия военных и административных должностей, проникшие в Западную Азию вместе с монголами[57]. Независимо от этого мы в Турции, Персии и среднеазиатских ханствах видим ряд названий податей и других терминов, заимствованных из турецких наречий и не имеющих ничего общего с мусульманским правом[58].

После падения багдадского халифата мы видим еще одну попытку восстановить значение халифов в качестве духовных владык, не имеющих никакой фактической власти, но освящающих своим религиозным авторитетом власть действительных правителей, султанов. С 1261 г. действительные или мнимые[59] потомки Аббасидов признавались халифами в Каире, давали инвеституру египетским султанам и принимали от них присягу. Была даже сделана попытка отнять у монголов Багдад и восстановить в нем власть халифа; но в последний момент египетский султан отказал халифу в своей поддержке; как некогда Буиды, он решил, что не в его интересах дать мусульманскому миру действительного теократического главу, так как халиф, располагая военной силой, едва ли стал бы довольствоваться фиктивной покорностью султанов[60]. Столь же мало общего с действительными намерениями султанов имело предложение, сделанное одним из султанов монгольскому владетелю Персии, чтобы обе стороны отказались от Багдада и уступили его халифу[61]. Халиф остался подставным лицом в руках султанов; его религиозным авторитетом пользовались иногда и мятежники, заставляя халифа объявлять султана виновным в преступлениях против религии, недостойным престола или даже заслуживающим казни[62]. В 1412 г. халиф Муста'ин был провозглашен султаном и в течение нескольких месяцев номинально сое-

[56] По рассказу Ибн Арабшаха, Тимур, который в своих владениях считался защитником правоверия, религиозными авторитетами, не принадлежавшими к числу его подданных, был объявлен кафиром за то, что ставил законы Чингиз-хана выше предписаний религии (Ибн Арабшах, изд. Мангера, II, 800—802).

[57] Термин *курчи* (монг. *хорчи*) употреблялся у турок и персов. Монгольский термин для обозначения стражи, *кэшик*, употреблялся в Персии еще в XVII в., в Афганистане — еще в XIX в. (Рафаэль дю Ман, изд. Шефера, 25; Рашид ад-дин, изд. Катрмера, 310—311). Сюда относится также употребление терминов *даруга* (некогда военный начальник города, теперь начальник базарной полиции) и *туман* (дивизия) в Персии; ср. Риттих, *Персия*, стр. 129 и 158.

[58] О названии податей в некоторых среднеазиатских ханствах ср.: Шкапский, *Земледелие и землевладение*, стр. 97 и сл.; Маллицкий, *Несколько страниц*, стр. 175—177.

[59] Подлинность происхождения египетских халифов более чем сомнительна. О первом халифе, Мустансире, утверждали, что он бежал при взятии монголами Багдада и несколько лет провел у бедуинов (Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. 24). О втором халифе, Хакиме, имеются противоречивые генеалогические сведения (Лэн-Пуль, *Мусульманские династии*, стр. 283).

[60] Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I, S. 27.

[61] Ibid., S. 262.

[62] Ibid., Bd II, S. 123, 263.

динял в своих руках духовную и светскую власть; но и в этом эпизоде халиф был только подставным лицом [63]. В XIV в. были отдельные случаи признания прав халифа вне пределов Египта [64]; в XV в. халифы, по-видимому, были всеми забыты [65].

В 1517 г. Египет был завоеван османским султаном Селимом I; еще раньше, в 1516 г., последний халиф, Мутеваккиль, был взят в плен османами в битве, происшедшей около Алеппо, и с тех пор сопровождал османское войско; после окончания похода он с другими представителями дома Аббасидов был отправлен в Константинополь. Существует мнение, повторяемое и специалистами, будто халиф торжественно отказался от своих прав в пользу султана Селима и будто османские султаны с того времени считают себя духовными владыками всех мусульман. Такой факт должен был бы произвести сильное впечатление на умы современников; между тем, мне ни у одного из писателей XVI в., турецких, арабских и европейских, не удалось найти прямого известия о подобной передаче прав на халифат османским султанам. Турецкие и европейские авторы почти совсем не упоминают о халифах; арабские авторы сообщают некоторые подробности о судьбе Мутеваккиля и его потомков [66], но не говорят ни слова об уступке халифата Селиму. Все значение похода в глазах современников заключалось в том, что к османскому султану перешел титул «слуги обоих священных городов», что он вступил в права египетских султанов, как покровитель святынь Мекки и Медины и отправлявшихся туда паломников, что давало его власти религиозное освящение и делало его «предметом зависти царей» [67]. Среди громких титулов, которые давались султанам в официальных документах и в сочинениях панегиристов-историков, встречается и титул халифа; Константинополю придается эпитет «жилище халифата»; но подобный титул носили

---

[63] Ibid., S. 122, 126—128.

[64] В 1343 г. индийский султан Мухаммед признал египетского халифа своим верховным владыкой и получил от него почетную одежду (Elliot, *The history of India*, vol. III, pp. 249—250); такую же почетную одежду получил его преемник Фируз (ibid., p. 343). Верховную власть Аббасидов признавали владетели Фарса Мубариз ад-дин Мухаммед (с 1354 г.) и его преемник Шах-Шуджа' (1359—1384); см. Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 15. Османский владетель Баязид I в 1394 г. принял от халифа титул султана (Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd I, S. 195).

[65] В эту эпоху даже в Египте «халифом бога на земле» иногда называли султана (Kremer, *Ideen*, S. 463).

[66] Важнейшие из этих сведений приведены у Вейля (*Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd II, S. 434—435). Мы надеемся дать подробный обзор известий первоисточников в специальном органе. <Этот «обзор» появился через 10 лет: *Халиф и султан.*>

[67] Выражение Али Челеби (л. 312а). Ср. также выражения историка Са'д ад-дина: «Служение обоим священным городам поручено ему и его потомству; теперь среди султанов ислама взоры Всевышнего обращены на потомство Османа; Селим-хан не стоит вне круга святых» (Са'д ад-дин, 610—611).

в XVI в. и другие государи[68], и еще в XVII в. в Средней Азии «жилищем халифата» называлась Бухара[69]. Ни о каком преимуществе Селима в этом отношении историки не говорят; одному дервишу приписывалось предсказание при рождении Селима, что он «вступит на престол халифата на место своего отца и сделается султаном»[70]. Мысль воспользоваться титулом халифа для того, чтобы предъявить права на духовное владычество над всеми мусульманами, по-видимому, явилась у султанов только в эпоху политического упадка Турции, во второй половине XVIII в.[71]; по Кучук-Кайнарджийскому договору 1774 г. султан должен был признать политическую независимость Крыма, но при этом была сделана оговорка в пользу религиозных прав султана, «яко Верховного Калифа Магометанского закона»[72]. Даже в эту эпоху среди турок, по-видимому, еще не было распространено мнение, будто право на халифат было унаследовано султанами от последних Аббасидов[73]. Подобную теорию мы впервые встречаем в европейском труде, появившемся в 1788 г.[74]; с того времени как европейские, так и турецкие ученые говорили об этом как об общеизвестном факте, без ссылки на источник.

В XIX в. турецкие султаны не без успеха старались распространять свое влияние в Средней Азии и требовали покорности себе, как халифам всех мусульман, от среднеазиатских ханов[75]; но только один раз признание этих прав султана нашло себе конкретное выражение, именно когда кашгарский правитель Я'куб-бек, умерший в 1877 г., стал чеканить монеты с именем султана Абд ал-Азиза. Среди населения Средней Азии и в настоящее время распространено фантастическое представление о могу-

---

[68] Узбецкий хан Шейбани называл себя «имамом своего времени, халифом всемилосердого» (бога); ср. Веселовский, *Подробности смерти Шейбани*, стр. 10.

[69] Этот эпитет часто встречается в сочинении историка XVII в. Махмуда ибн Вели (рук. India Office Library № 575 по новому каталогу, № 1496 по старому, л. 127б и др.). Там же (л. 124а) говорится о «халифате» хана Имам-Кули.

[70] Са'д ад-дин, 400 и 619.

[71] О переговорах между Россией и Турцией см.: Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd IV, S. 632.

[72] Ср. текст договора, артикул 3 (ПСЗРИ, XIX, стр. 959). Эта статья договора была подтверждена «изъяснительной конвенцией» 1779 г. (там же, XX, стр. 801), но отменена после присоединения Крыма к России, без всяких оговорок в пользу религиозных прав султана (там же, XXI, стр. 1083).

[73] Официальный историк второй половины XVIII в. Васиф, пишущий предисловие к своей книге со специальной целью доказать, что после четырех праведных халифов не было государей лучше османских султанов, не упоминает, однако, о принятии Селимом титула халифа, а только о благодеяниях, оказанных им священным городам (*Ta'pīx-и Bāçиф*, I, 7—8).

[74] M. d'Ohsson, *Tableau*, t. I, p. 232. Более ранние авторы XVIII в. ничего не знали о таком факте; ср.: Cantimir, *Histoire de l'empire Othoman*, t. I, préf., p. XVI, t. II, pp. 207—211; Deguignes, *Histoire générale des Huns*, t. I, p. 333.

[75] Ср. ферманы, хранившиеся в Самарканде, о которых упоминают Вамбери (*Путешествие*, стр. 105) и Радлов (*Aus Sibirien*, Bd II, S. 443). Также J. Wolff, *Narrative*, p. 46.

ществе далекого халифа, о святости его жизни, о безусловном господстве религиозного законодательства, шариата, в его владениях. Перед своими собственными подданными султан только в редких случаях выступал в роли халифа[76] и обыкновенно довольствовался светской властью[77]; носителем религиозного авторитета в его государстве является другое лицо, муфтий или шейх ал-ислам, и к нему обращаются султаны в тех случаях, когда находят нужным дать своим мероприятиям в глазах подданных религиозное освящение.

В истории новейших мусульманских государств были примеры, что правители меняли свой светский титул шаха или хана на религиозный титул «эмира правоверных»[78], желая этим способствовать религиозному воодушевлению своих подданных; были и обратные примеры; так, шиитский шейх, основатель нынешнего персидского государства, восстановил древнеперсидский титул «царя царей». Несмотря на то что шиитство было объявлено государственной религией Персии, достижение светской власти лишило главу государства его прежнего религиозного авторитета, на который персидские шахи даже в эпоху династии Сефевидов, происходившей от вождя шиитского движения, уже не изъявляли притязаний[79].

Таким образом, теократическая идея и до наших дней жива на мусульманском Востоке, но только как идеал, не имеющий ничего общего с действительной жизнью, или как орудие политических стремлений. Под именем ходжей, мулл и т. п. часто выступали и, вероятно, еще много раз будут выступать руководители движений против существующего порядка, но достижение светской власти всегда заставляло религиозных вождей идти по стопам низвергнутых ими деспотов. Переход от деспотизма к более совершенным формам правления был бы возможен, на наш взгляд, только при условии развития общественного самосознания и понимания тех законов, которыми в действительной жизни, а не в построениях теоретиков мусульманского права определяется жизнь народов и государств.

Первая попытка установить эти законы принадлежит арабскому историку Ибн Халдуну, который в конце XIV в., задолго до появления первых опытов в этом направлении на европейских языках, задался целью определить законы исторического процесса[80]. Кочевая жизнь, пе-

[76] В. Смирнов, *Кучибей Гёмюрджинский*, стр. 201.

[77] Взгляд на турецкое государство как на теократическую империю с наибольшей последовательностью проведен в названном труде М. д'Оссона <*Tableau*>; наиболее подробное опровержение этого взгляда дал Chauvin-Beillard (*De l'empire ottoman*; вывод на стр. 419: «il n'y a pas de théocratie ottomane»).

[78] Таково происхождение титула афганских и бухарских эмиров.

[79] Dubeux, *La Perse*, p. 401. О власти современных шахов см. Gobineau, *Trois ans en Asie*, pp. 383—388, 392.

[80] Исследование законов исторического процесса составляет введение к сочинению Ибн Халдуна по всемирной истории. Французский перевод этого введения в Notices et extraits, t. XIX, XX et XXI <Ибн Халдун, *Мукаддима*, пер. де Слэна>.

реход к оседлости, сельские и городские общества, образование государств, характерные признаки и последствия каждой из этих стадий развития — все это подробно обсуждается Ибн Халдуном. В конце почти каждой главы он приводит изречение Корана, но свои теоретические построения воздвигает совершенно независимо от религиозных догматов. Для обоснования независимости светских наук Ибн Халдун, как впоследствии европейские мыслители, старается провести разграничение между религией и той частью содержания священных книг, которая не имеет отношения к религиозно-нравственным вопросам. Назначение Мухаммеда, по его мнению, было научить людей истинной вере; во всем остальном его понятия и взгляды не стояли выше культурного уровня людей его эпохи и не имеют никакой обязательной силы [81]. Пророк был неграмотен и не нуждался в человеческих знаниях, так как имел общение с самим богом и мог получать непосредственно от него ответы на все свои сомнения; мы лишены этой возможности и должны помогать друг другу в деле приобретения знаний, необходимых для поддержания нашего благосостояния [82].

Общество и государство, по теории Ибн Халдуна, созидаются и поддерживаются только развитием чувства солидарности среди членов общественных групп; это чувство солидарности может быть вызвано или национальным самосознанием, или исповеданием одного религиозного учения. Объединение арабов произошло под влиянием религии; Му'авия первый обратил халифат в светское государство и поступил правильно: последствия показали, что именно такого переворота требовало общественное мнение той эпохи [83]. Таким образом, по мнению Ибн Халдуна, лучшая форма правления та, которая в данную эпоху наиболее удовлетворяет общественному мнению и потому наиболее содействует сохранению целости государства. Но жизни государств, как и жизни индивидуумов, положен предел; за периодом развития неизбежно следует период упадка, и раз обнаружились явные признаки этого упадка, то его уже ничем нельзя остановить. Вопреки убеждению верующих мусульман, для Ибн Халдуна ислам с его культурой и политическим могуществом — такое же преходящее явление. Он справедливо ставит мусульманскую культуру выше всех прежних [84], но перечисляет признаки упадка культуры и политического могущества мусульман и прибавляет, что этот упадок должен продолжаться «до тех пор, пока богу не будет угодно допустить исчезновение этой державы» [85].

---

[81] Ибн Халдун, *Мукаддима*, пер. де Слэна, XXI, 164.

[82] Там же, XX, 398.

[83] Там же, XIX, 418.

[84] Там же, XXI, 126.

[85] Там же, XIX, 333. В тех же выражениях говорится об упадке могущества Византии, так что не делается никакой разницы в этом отношении между мусульманами и кафирами.

Ибн Халдун сознательно противополагает свой труд трудам прежних историков; история в том виде, как она представлялась ему, действительно была, по его выражению, «новой наукой»; но, конечно, идеи Ибн Халдуна могли бы повести к созданию такой науки только в том случае, если бы послужили исходной точкой для работ целого ряда других мыслителей. Обстоятельства не были благоприятны для такой культурной работы. Сочинение Ибн Халдуна было переведено на турецкий язык и сделалось настольной книгой турецких государственных людей [86], которым едва ли принесло много пользы, но продолжателей, которые бы подвергли его теории дальнейшей разработке, Ибн Халдун не нашел, и та наука, о создании которой он мечтал, много веков спустя, совершенно независимо от него, была создана трудами западноевропейских мыслителей. Успехи европейской мысли в настоящее время настолько опередили успехи мусульманской культуры в эпоху ее расцвета, что для мусульман участие в культурной работе возможно только при условии усвоения основ европейской культуры, а не путем продолжения работ мусульманских ученых прежних веков. Можно ли надеяться на сближение мусульманского мира с европейской культурой? Не считая ислам источником всех бедствий мусульманского мира, мы не можем разделять надежд, возлагаемых на возможную религиозную реформу среди мусульман [87]. Каковы бы ни были основы религиозной реформы, она будет только новым выражением теократической идеи [88], но не даст ответа на вопрос, как наилучшим образом устроить человеческие отношения на грешной земле, для которой, за исключением немногих избранных, возвышенные идеалы индивидуальной нравственности, проповедуемые религиозными реформаторами, всегда оставались мертвой буквой. Возрождение мусульманского мира представляется нам возможным только на тех основаниях, на которых совершилось на наших глазах возрождение Японии. Доказывать невозможность такого возрождения посредством цитат из Корана и сунны кажется нам ненаучным приемом; мы постарались доказать, что и на мусульманском Востоке, как везде, требования религии всегда подчинялись требованиям земной жизни, а не наоборот. Мусульманские народы и в настоящее время не остаются вне сферы влияния европейской культуры; под влиянием французской и русской литературы создаются новые литературные формы у турок [89] и татар [90]; под влиянием

[86] Kremer, *Ibn Chaldun*, S. 633—634.

[87] Такие надежды чаще всего возлагались на учение мусульманских мистиков, суфиев. Ср. Kremer, *Ideen*, S. 121: «Der Mysticismus des Islams und des Christenthums berühren sich vielseitig und vielleicht wird derselbe einst die weite Kluft überbrücken, die den Islam vom Christenthume und hiemit von der modernen Civilisation scheidet».

[88] Таково по существу и возвышенное во многих отношениях учение бабидов в Персии; ср. *Китаб-е Акдес*, стр. 6—7 (подробные постановления о праве наследования), 21—33 (интересное обращение к властителям Европы и Америки), 81 (о государях как «проявлении власти и воплощении могущества Божьего»).

[89] Ср. В. Смирнов, *Очерк истории турецкой литературы*, стр. 96 и сл.

[90] Ашмарин, *Очерк*, стр. 33 и сл.

западноевропейских национальных движений как у нас, так и в Турции создается собственное национальное самосознание; начинает проявляться интерес к истории турецких племен далекого прошлого, о которых раньше говорили только с презрением, как о невежественных язычниках; европейские либеральные идеи создали младотурецкое движение. Вопрос о том, возможно ли более коренное преобразование мусульманской жизни, сводится, на наш взгляд, к другому: возможны ли для мусульманских народов, после всех пережитых ими бедствий, обновление и успешная борьба за существование с народами высшей культуры? Фаталистический взгляд Ибн Халдуна на невозможность возрождения после начавшегося упадка давно опровергнут опытом истории; но, конечно, в жизни народа, как в жизни отдельной личности, может наступить момент, когда всякие средства спасения от гибели оказываются бессильными. Но если бывают случаи выздоровления больных, осужденных на смерть опытными представителями медицинской науки, то еще труднее представителям юной науки о развитии общественных организмов дать безошибочный ответ на вопрос, возможно ли возрождение того или другого народа.

Н. А. Медников. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам

Приложения 1, 2 и 3, СПб., 1897. 1857 стр. 8°. — Исследование источников. I, СПб., 1902. 935 стр. 8°

По инициативе В. Н. Хитрово Имп. Православное палестинское общество решило издать в русском переводе свод арабских известий об истории Палестины со времени арабского завоевания до крестовых походов; выполнить эту задачу, по указанию бар. В. Р. Розена, было предложено Н. А. Медникову. Предполагалось ограничиться сводом известий арабских печатных источников и предоставить сопоставление арабских известий с другими специалистам-историкам; кроме того, ввиду задач общества, должны были быть собраны известия о положении христиан за указанный период. Исходя из той мысли, что каждая историческая работа должна пройти три стадии — собирание материала, критическое исследование его, связное изложение хода событий, — автор разделил свой труд на три части. Прежде всего были напечатаны, в качестве второй части, или «приложений», переводы известий арабских писателей о событиях истории Палестины и о положении христиан в халифате; печатание этой части было закончено уже в 1897 г.; в 1900 г. эта часть работы была выпущена в свет и доставила автору степень магистра арабской словесности. После этой второй части автор приступил к печатанию первой, посвященной «исследованию источников»[1] и в свою очередь распадающейся на две части: «исследование писателей» (определение степени достоверности каждого отдельного автора и его источников) и «исследование событий» (сопоставление известий нескольких писателей об одном и том же событии или одном и том же царствовании для решения вопроса, какие из упоминаемых историками фактов можно признать достаточно засвидетельствованными). Это исследование вышло в свет в 1902 г. и доставило автору высшую ученую степень; по принятому плану, за ним должна последовать третья, повествовательная часть, которая будет заключать в себе «связное изложение истории Палестины за упомянутый период».

Крупные достоинства работы уже были отмечены оппонентами во время обоих публичных диспутов. Пишущий эти строки не принадле-

[1] В заголовках отдельных страниц и в ссылках эта часть названа «введением».

жит ни к числу специалистов по арабской филологии, ни к числу знатоков истории Палестины и ни в том, ни в другом отношении не может быть компетентным судьей огромного труда, исполненного Н. А. Медниковым. Мне придется касаться почти исключительно той стороны труда, которая представляет интерес для всех, занимающихся историей Востока. Методы исследования, выработанные европейской исторической наукой, до сих пор еще так редко применяются к истории мусульманских народов, что каждая новая попытка в этом направлении имеет право на внимание всех ориенталистов-историков.

Замечания рецензента на труд, подобный предпринятому Н. А. Медниковым, могут касаться, во-первых, полноты собранного материала, во-вторых, распределения его, в-третьих, методов исследования и способа изложения результатов последнего. От рецензента, не принадлежащего к числу специалистов, менее всего можно ожидать замечаний первой категории. Автор дает нам больше, чем обещал, так как не ограничивается печатными источниками. При переводе отрывка из Евтихия (ум. в 940 г.) он сравнил текст печатного издания 1658 г. с текстом рукописи С.-Петербургской публичной библиотеки[2]; оказалось, что обе редакции представляют сокращенные, по небрежности переписчиков, версии первоначального текста, пополняющие одна другую; сводный арабский текст помещен в добавлениях. По списку, сделанному с Парижской рукописи бар. В. Р. Розеном (в список внесены варианты по другой рукописи, принадлежащей преосв. Порфирию), сделан перевод отрывков из неизданного сочинения Яхьи Антиохийского (ум. в 1066 г.). Автор имел намерение напечатать в добавлениях, подобно тексту Евтихия, также текст Яхьи (переводы, стр. 328), но это обещание осталось невыполненным. При переводе отрывка из Шемс ад-дина ас-Суюти[3] (писал в 1470 г.) печатный текст издания 1817 г. сопоставлен с текстом рукописи, принадлежащей Учебному Отделению восточных языков. По желанию Палестинского общества, автор в одном случае отступил также от решения огра-

[2] Некоторым упущением кажется нам, что автор не приводит номер рукописи по каталогу или инвентарю.

[3] Для удобства читателей мы везде придерживаемся системы транскрипции собственных имен, принятой автором, хотя лично не можем признать ее целесообразной. Мы, конечно, понимаем значение точной фонетической или графической транскрипции, стремящейся передать все звуки данного языка или все буквы данного алфавита; но так как автор не делает никакой попытки передать разнообразие арабских согласных звуков, то мы не видели бы надобности педантически отмечать долготу гласного звука, не имеющую никакого значения для русского произношения. Можно указать и на некоторую непоследовательность транскрипции; так, автор пишет ʿАбд-ал-ʿАзиз, ʿАбд-ал-Мелик, ʿАбд-ар-Рахман, но ʿАбдулла, ʿУбейдулла. Кроме того, нам кажется излишним стремление передать при переводе на другой язык все случаи употребления в собственных именах арабского члена; этого не придерживались и современники арабов, персы. <Здесь особенности транскрипции Н. А. Медникова сохранены только в цитатах из его труда; о системе транскрипции, принятой для настоящего издания, см. предисловие редакционной коллегии, т. I, стр. 11—13.>

ничиться арабскими источниками и дал нам перевод отрывка из *Сафар-нāме* Насир-и Хусрау, ввиду «выдающегося значения» этого персидского путешественника «среди средневековых писателей о Палестине». Что касается арабских печатных источников, то в этом отношении мы можем отметить только один сколько-нибудь существенный пробел: автор в недостаточной степени использовал *Китāб ат-танбūх* ал-Мас'уди, что отразилось и на результатах его исследования. Названное сочинение, как известно, было издано де Гуе в 1894 г.[4]; в это время Н. А. Медников уже успел напечатать биографическую заметку о Мас'уди, предпосланную извлечениям из «Золотых лугов» того же автора; о *Китāб ат-танбūх* здесь сказано, что «полное издание готовит de Goeje» (переводы, стр. 308). В «исследовании источников» автор, конечно, уже пользуется этим изданием, но первая ссылка на *Китāб ат-танбūх* находится на стр. 368, в главе, посвященной походу Усамы (11/632 г.); между тем в том же сочинении есть важное известие о более раннем событии, именно о битве при Му'те (8/629 г.). По всем остальным арабским источникам, во главе византийских войск во время этой битвы находился сам император Ираклий, что противоречит рассказу византийского историка Феофана о том же событии[5]; только ал-Мас'уди в *Китāб ат-танбūх*[6] говорит, что Ираклий находился в то время в Антиохии и что начальником греческого войска был تيادوقس البطريق (Феофан называет этого полководца Феодором). Таким образом, рассказ ал-Мас'уди представляет особенный интерес для византинистов[7]. Менее важен другой пробел: оставлено без внимания сочинение Имад ад-дина ал-Исфахани (ум. в 597/1200-01 г.), в сокращенной переделке ал-Бундари, изданной M. Th. Houtsma[8]. Имад ад-дин почти не касается областей, расположенных к западу от Багдада; из событий палестинской истории он упоминает только о землетрясении 460/1068 г.[9], притом в более кратких словах, чем Ибн ал-Асир (переводы, стр. 520). Более интереса представляет рассказ Имад ад-дина о мерах против христиан в 484/1091 г., о которых Н. А. Медников также говорит только со слов Ибн ал-Асира (переводы,

---

[4] BGA, VIII, Lugduni Batavorum, 1894.

[5] Caussin de Perceval, *Essai*, t. III, pp. 211—212.

[6] Мас'уди, *Танбūх*, 265.

[7] Мы оставляем открытым вопрос, пользовался ли ал-Мас'уди не дошедшими до нас арабскими источниками или греческими, при посредстве ученых греков, хотя бы посла المسدقوس البطريقوس الانسيبطوس يوانس, которого ал-Мас'уди видел в Дамаске в 946 г. и который был знатоком «истории греческих и римских царей» (Мас'уди, *Танбūх*, 194). В первом случае оказался бы неосновательным вывод Н. А. Медникова (введение, стр. 307), что «все сведения о битве при Му'те, за исключением некоторых подробностей, восходят к Ибн-Исхâку или ал-Вâкидию»; во втором случае представлял бы интерес факт, что в глазах ал-Мас'уди греческие известия заслуживали большего доверия, чем арабские.

[8] RTHS, vol. II, Leide, 1889.

[9] Бундари, изд. Хаутсма, 34.

стр. 524, и введение, стр. 866). У Имад ад-дина [10] нет анекдота, рассказанного у Ибн ал-Асира, но зато сообщаются некоторые подробности об изданных постановлениях, которые, по словам Имад ад-дина, были делом вышедшего в том же году в отставку везира Абу Шуджа': везир «заставил знатных из зиммиев надевать отличительную одежду и платить поголовную подать, подобно незнатным». Из этого видно, что перед этим к знатным христианам фактически не применялись существовавшие ограничения.

Более существенные замечания может вызвать принятая автором система распределения материала. Автор разделяет всех писателей, сочинениями которых он пользовался, на две категории, историков и географов, и посвящает первый том переводов историческим, второй — географическим текстам; в третьем томе, содержащем добавления, приняты во внимание также некоторые юристы. В каждом томе материал расположен в хронологическом порядке сочинений, из которых переводятся отрывки; по отношению к историкам от этого порядка не сделано никаких отступлений; во втором томе автор в одном случае отступил от принятого порядка и поместил перевод из сочинения Кудамы непосредственно после перевода из сочинения Ибн Хордадбеха (ввиду тесной зависимости первого автора от второго), хотя сочинение Кудамы было написано во всяком случае после сочинений ал-Я'куби, Ибн ал-Факиха и Ибн Русте. В исследовании источников главы, посвященные отдельным авторам, расположены в том же порядке, как отрывки из сочинений этих авторов в переводах.

Прежде всего мы не можем признать целесообразным отделение историков от географов. На наш взгляд, подобное разделение имело бы основание, если бы арабская географическая литература была безусловно независима от исторической; но этого, как известно, нет. Как признает сам Н. А. Медников (введение, стр. 270), географы иногда дают нам «сообщения исторические»; нередко историки и географы пользуются одними и теми же источниками; так, Ибн ал-Факих цитует ал-Мадаини (переводы, стр. 752), не говоря уже о широком использовании исторического материала в словаре Якута. Иногда одно и то же сочинение может быть названо как историческим, так и географическим. Отношение Н. А. Медникова к таким сочинениям нельзя назвать последовательным. В одном случае различные отрывки одного и того же сочинения (*ал-'Икд ал-фарӣд*, соч. Ибн Абд Раббихи) помещены как в историческом, так и в географическом отделах (переводы, стр. 295—306 и 760—762); с другой стороны, из «Золотых лугов» ал-Мас'уди приводятся в историческом отделе известия географического содержания (переводы, стр. 308 и сл.), а Шемс ад-дин ас-Суюти причисляется к географам, хотя из его труда извлекаются только исторические известия (переводы, стр. 1196 и сл.).

[10] Там же, 78, 9.

В «исследовании событий» автор не отделяет географического описания страны от изложения ее исторических судеб и не посвящает отдельных глав географическим вопросам. Ввиду всего этого нам кажется, что принятый автором хронологический порядок мог быть применен ко всем писателям, без отделения историков от географов; в таком случае деление этой части труда на томы, требовавшееся вследствие обширности материала, совпадало бы с делением материала по эпохам.

Распределение материала согласно хронологическому порядку сочинений, из которых он извлечен, тоже может вызвать некоторые возражения. Для историков, которые будут пользоваться трудом Н. А. Медникова, важен не столько вопрос, какой компилятор сохранил нам то или другое известие, сколько вопрос, в каком первоисточнике, хотя бы утраченном, оно впервые было упомянуто. Оттого в подобных сборниках материал часто распределяется не в порядке сочинений, из которых извлечен собирателем, а в порядке первоисточников; от имени компилятора при такой системе приводятся только те известия, где источник не назван и не может быть установлен с полной достоверностью. Примеры применения подобной системы мы находим и в русской литературе по востоковедению, например в труде А. Я. Гаркави, «Сказания мусульманских писателей о славянах и русских» (СПб., 1870); главная цель такого распределения материала — облегчить исследователю установление зависимости одних авторов от других и до некоторой степени сделать возможным, путем сопоставления ссылок различных авторов на одно и то же сочинение, восстановление текста утраченных источников, что составляет одну из важнейших задач исторической критики. Вопрос о предпочтении той или другой системы распределения материала определяется в каждом отдельном случае характером источников, составляющих предмет исследования, и теми целями, которые ставит себе исследователь. В труде Н. А. Медникова распределение материала по первоисточникам имело бы свои выгодные стороны; мы, вероятно, получили бы более ясное представление об Ибн Исхаке, ал-Мадаини и других писателях, сочинения которых или дошли до нас не вполне, или считаются совершенно утраченными; сократился бы несколько и объем книги, так как не было бы надобности повторять несколько раз одно и то же известие. Но главная цель подобной системы — восстановление текста утраченных источников — едва ли могла быть достигнута при отделении печатных источников от остающихся в рукописи и арабских от персидских. Арабские и персидские компиляторы нередко пользуются одними и теми же источниками, преимущественно арабскими; без сличения тех и других достижение указанной цели едва ли было возможно. Другими словами, требовалось бы новое исследование; автор дал нам так много, что едва ли кто-нибудь будет оспаривать у него право отказаться от этой новой работы, которая по сложности и обширности превосходила бы исполненную им. Для нас ясно только то, что эта работа когда-нибудь

должна быть исполнена и что автору следовало облегчить ее будущим исследователям, присоединив к составленным им указателям еще один, где были бы перечислены, не в алфавитном, а в хронологическом порядке, все названные в его книге передатчики преданий, летописцы и другие писатели.

Указанное распределение материала отразилось и на «исследовании писателей»; мы уже упоминали о том, что в этом отделе сохранен тот же порядок, как в переводах. Авторы трудов, посвященных истории определенной страны или эпохи, обыкновенно предпосылают своим исследованиям библиографический обзор не только доступных им, но всех существующих и существовавших источников, имеющих отношение к предмету их исследования [11]. Н. А. Медников не дает нам подобного обзора [12], из которого мы могли бы составить себе представление, как, когда и по каким причинам развивался и уменьшался [13] среди арабских писателей интерес к Палестине, к происходившим в ней событиям и к положению христиан в мусульманском государстве. Составление подобного библиографического исследования затруднялось обширностью материала; по той же причине автор не мог, как сам замечает в предисловии, «дать полную оценку каждого из полусотни писателей», которыми он пользовался, и решил «при оценке авторов руководиться, главным образом, переведенными отрывками». Таким образом, степень внимания, уделяемого каждому отдельному писателю, определяется количеством известий по истории Палестины, находящихся в его дошедших до нас и напечатанных трудах. Очевидно, что этому количеству не всегда соответствует значение вопроса о достоверности писателя для критики собранных в книге фактов. Так, в изданной части сочинения Ибн Мискавейха (ум. в 1030 г.) автор нашел только один рассказ по истории Палестины и один о положении христиан (переводы, стр. 324—327); оба рассказа относятся к событиям IX в. Вследствие этого автор в исследовании писателей (введение, стр. 165) посвящает Ибн Мискавейху только несколько строк, в которых ограничивается замечанием, что оба отрывка «написаны более чем через полтораста лет после событий, которые в них описываются. Источники не указаны». Дальше (введение, стр. 171 и 186)

[11] Подобный обзор, между прочим, нашел необходимым составить А. Е. Крымский для издаваемой им *Истории мусульманства*, к которой приложено, в виде отдельной книжки, библиографическое исследование: *Источники для истории Мохаммеда*. Не входя в рассмотрение вопроса о степени удовлетворительности самой работы, мы можем только приветствовать ее составление и принятое в ней распределение материала по первоисточникам.

[12] Мы не находим также в книге обзора, хотя бы краткого, того, что сделано для выяснения истории Палестины предшественниками Н. А. Медникова.

[13] Этого вопроса автор касается только в отдельных местах своего труда; особенно любопытно замечание (введение, стр. 239), что «спрос на сочинения о Святом городе» возник под влиянием взятия Иерусалима крестоносцами и борьбы за обладание городом между христианами и мусульманами.

автор приводит слова бар. В. Р. Розена[14], что Ибн Мискавейх был одним из источников Яхьи Антиохийского и Ибн ал-Асира и что его вообще следует признать «настоящим integer fons для истории Буидов и Хамданидов»; сам Н. А. Медников высказывает предположение, что Ибн ал-Асир заимствовал у Ибн Мискавейха целый ряд других известий, где источник не назван[15]. Если так, то вопрос о степени достоверности и об источниках этого писателя получает выдающееся значение для занимающихся историей Палестины.

Ввиду утраты большей части исторических сочинений, написанных во II и III вв. х., главное значение для исследователей этого периода арабской истории получает обширная компиляция ат-Табари, и исследование этого писателя является одной из важнейших задач исторической критики. Ат-Табари был и для Н. А. Медникова главным источником; отрывки из его компиляции занимают в «переводах» 127 страниц. Естественно, что и в «исследовании писателей» главное внимание уделяется этому «знаменитейшему из арабских историков». Глава, посвященная ат-Табари, занимает 103 страницы, тогда как на долю остальных 26 историков приходится всего 165 страниц. По замечанию одного из оппонентов, бар. В. Р. Розена, эта глава имела бы выдающееся научное значение, даже если бы появилась в виде самостоятельного труда; к этому мнению мы вполне присоединяемся. Конечно, здесь не мог быть исчерпан вопрос об источниках ат-Табари[16]; некоторая неравномерность замечается даже в оценке писателей, которыми пользовался ат-Табари в рассказах о палестинских событиях. Наиболее подробно рассматривается вопрос об источниках Сейфа ибн Омара[17] (введение, стр. 44—104); другим главным источникам ат-Табари, Абу Михнафу и ал-Мадаини, посвящается гораздо менее обстоятельное исследование. Тем не менее автор в этой главе далеко вышел из рамок, определяемых его задачей; так, для решения вопроса, какие сочинения ал-Мадаини были в руках ат-Табари и какими последний мог пользоваться только из вторых рук, сопоставляются все ссылки ат-Табари на этого писателя (введение, стр. 106—115), независимо от того, касаются ли эти ссылки истории Палестины.

---

[14] *Василий Болгаробойца*, стр. 131—135. В книге Н. А. Медникова здесь (введение, стр. 171) описка или опечатка: вм. 140 надо читать 133; на стр. 140 *Василия Болгаробойцы* нет ни слова об Ибн Мискавейхе.

[15] Автор допускает здесь некоторый недосмотр: на стр. 171 он говорит, что «Яхья не мог брать у Ибн-Мискавейхи сведений о событиях позже 369 г., дальше которого не идет летопись этого последнего»; на стр. 186 высказывается предположение, что Ибн ал-Асир заимствовал у Ибн Мискавейха известие о событии 414 г.

[16] Независимо от размеров такой работы, она тогда не могла быть исполнена уже потому, что в то время, как указывает и сам автор (введение, стр. 135, прим. 10), еще не выходили в свет указатели к печатному изданию летописи.

[17] Об этом источнике ат-Табари Н. А. Медников уже в 1897 г. поместил самостоятельную монографию в «Ал-Музаффарийя» *<Об одном из источников>*.

После сочинения ат-Табари наиболее важным источником для изучающих историю ислама является труд Ибн ал-Асира. Вопрос о том, насколько этот труд и для истории первых трех веков хиджры сохраняет значение после издания летописи ат-Табари, был предметом особой монографии К. Брокельмана [18]. Н. А. Медников принимает главные выводы своего предшественника, но вносит в них некоторые поправки и дополняет составленный К. Брокельманом список мест, где текст Ибн ал-Асира содержит известия, не находящиеся у ат-Табари. Таким образом, и эта часть труда Н. А. Медникова представляет шаг вперед по сравнению с тем, что сделано до него. С другой стороны, автор не дает никаких новых данных для критики известий Ибн ал-Асира, относящихся к периоду, до которого не доходит летопись ат-Табари. Для историков ислама вообще эта вторая часть компиляции Ибн ал-Асира, конечно, имеет более важное значение; первоисточники для этой эпохи большею частью или утрачены, или не изданы и не исследованы, вследствие чего европейские ориенталисты-историки при изложении истории мусульманского мира с X по XIII в. н. э. опираются почти исключительно на Ибн ал-Асира. Н. А. Медников находился в более выгодном положении, во-первых, потому, что его труд обнимает период только до 1099 г., во-вторых, потому, что он мог пользоваться неизданным трудом Яхьи Антиохийского, дающим довольно подробные сведения о палестинских событиях до 416/1025 г. Полная зависимость от Ибн ал-Асира или более поздних писателей (исключение составляет одна ссылка на Якута) обнимает, таким образом, для нашего автора только период в 74 года, в течение которых в Палестине не было особенно важных происшествий; в исследовании событий этим годам посвящены только 9 страниц. Таким образом, несмотря на первостепенное значение критического исследования компиляции Ибн ал-Асира для выяснения истории ислама вообще, вполне понятно, что автор в этом случае не счел нужным, как в главе об ат-Табари, выйти из рамок, определяемых целью его работы, и посвятить Ибн ал-Асиру такое же подробное исследование; последнее, кроме того, затрудняется тем, что Ибн ал-Асир большею частью не называет своих источников; критическим исследователям его компиляции пришлось бы для решения этого вопроса принять на себя кропотливый труд сличения текста Ибн ал-Асира с текстом других компиляторов, у которых подобные ссылки встречаются чаще [19].

[18] Brockelmann, *Das Verhältnis*. Ср. рецензию Н. А. Медникова на этот труд в ЗВОРАО, т. VI, стр. 373—376.

[19] По словам бар. В. Р. Розена (*Василий Болгаробойца*, стр. 076), первое место по богатству цитат принадлежит Ибн ал-Джаузи (ум. в 597 г. х.) и его внуку Сибту ибн ал-Джаузи (ум. в 654 г. х.). Сочинения обоих авторов, если не ошибаемся, остаются пока неизданными; Н. А. Медников пользовался ими только из вторых рук. <В последующие годы сочинения названных авторов были исследованы сравнительно подробно, но изданы лишь частично; библиографию см.: Brockelmann, GAL, SBd I, S. 914—917, 589.>

В зависимости от характера своих источников, автор и в исследовании событий сосредоточивает свое внимание преимущественно на событиях первых трех веков хиджры, которым посвящены 510 страниц; на долю двух следующих столетий приходится всего 58 страниц, причем известия о событиях этого периода большею частью приводятся без критики и без рассмотрения вопроса, из какого первоисточника они могли быть заимствованы. Главные выводы автора так подробно обоснованы, что спорить с ним для неспециалиста представляется совершенно невозможным; против этих выводов не возражали и оппоненты на диспуте, обратившие внимание только на недостаточную обоснованность некоторых второстепенных выводов, преимущественно в исследовании писателей, и на излишнее в некоторых случаях доверие к приводимым арабскими авторами иснадам [20]. Наиболее подробно обсуждаются автором известия о знаменитом договоре Омара I с христианами, на который ссылались почти все исследователи истории ислама как на факт, не подлежащий сомнению [21]. Н. А. Медников убедительно доказывает, что такой договор не мог иметь места в I в. х., что при Омаре были приняты только некоторые меры для ограничения прав христиан, что к этим мерам постепенно присоединялись другие и что эти ограничения только в V в. х. «были собраны и выражены в виде договора, приписанного ʿОмару I» (введение, стр. 600). Сам автор, как мы знаем из его вступительной речи перед докторским диспутом, справедливо считает этот вывод самым важным результатом своего исследования. Уже после отпечатания соответствующей части своей книги автор имел удовольствие убедиться, что де Гуе, стоявший в первом издании своего «Mémoire sur la conquête de la Syrie» (1864 г.) за подлинность договора, во втором издании, вышедшем в 1900 г., также признает договор подложным (введение, стр. 930).

Как в исследовании писателей, так и в исследовании событий автору иногда приходилось выходить из заранее определенных рамок своей работы и принимать в соображение не одни арабские известия. Так, при разрешении важного вопроса о церкви св. Иоанна в Дамаске делаются ссылки на путешествия Аркульфа и Бэды Достопочтенного [22] (введение, стр. 690). Кроме того, некоторые известия о палестинских событиях были бы непонятны без рассказа о вызвавших эти события войнах или переменах царствования в других областях; в этом отношении автор

[20] Для критики иснадов, как нам кажется, существует только один способ: сопоставление известий, приписываемых одному и тому же передатчику. Таким образом, мы возвращаемся к вопросу о распределении материала по первоисточникам.

[21] Dozy, *Essai*, p. 185; Kremer, *Ideen*, S. 461 (ссылка на Ибн Асакира); Müller, *Der Islam*, Bd I, S. 273.

[22] Для критики арабских известий о событиях I в. х. важное значение имеют показания византийского историка Феофана, которым автор пользуется из вторых рук, преимущественно со слов де Гуе.

дает необходимые указания большею частью уже в примечаниях к переводам. Независимо от этого, составитель и читатель монографии по истории Палестины в период мусульманского господства подвергаются той же опасности, которая вообще связана с составлением монографий по истории отдельной области, не имевшей самостоятельной жизни и бывшей только нераздельной частью более обширного целого; без сопоставления с происходившим в других областях легко получить неправильное представление о действительном значении местных событий. В этом отношении Н. А. Медников, как нам кажется, не всегда в достаточной степени принимает во внимание интересы своих читателей из неориенталистов. Ограничимся приведением наиболее яркого примера. Автор собрал подробные известия о «смелой попытке ʿАбд-ал-Мелика заменить Мекку Иерусалимом, как религиозным средоточием ислâма» (введение, стр. 665); из собранных им данных видно, что об этой попытке говорит не один Евтихий, как полагает Вельхаузен[23], и что известие заслуживает большего доверия, чем казалось этому ученому. Чтобы прекратить ропот мусульман, халиф пользовался услугами преданных ему традиционистов, из которых ал-Яʿкуби называет Ибн Шихаба аз-Зухри[24] (переводы, стр. 110, и введение, стр. 667). Абд ал-Мелик «задался целью отвлечь мусульман от паломничества в Мекку и побудить их совершать предписанный им хаджж в Иерусалим. Иерусалимская Скала должна была заменить Черный Камень... Ал-Яʿкýбий сообщает нам, что вокруг ас-Сахры совершались такие же обходы, как вокруг Каʿбы, и что этот обряд исполнялся при династии Омейядов. Без сомнения, он был отменен при вступлении на престол ʿАббасидов» (введение, стр. 679). Из всего этого читатель, естественно, выведет заключение, что мера Абд ал-Мелика не потеряла

[23] *Das Arabische Reich*, S. 133. Этой книгой автор, конечно, еще не мог пользоваться.

[24] Н. А. Медников, как до него Гольдциер (*Muhammedanische Studien*, T. II, S. 35), не замечает некоторой хронологической несообразности этого известия. Запрещение совершать хадж могло быть издано только после 68 г. х., когда омейядская партия принимала официальное участие в хадже (введение, стр. 656), и до 73 г. х., когда хадж после низвержения Абдаллаха ибн аз-Зубейра был совершен под руководством Хаджжаджа ибн Юсуфа (Табари, II, 853). Постройка купола ас-Сахры, с которой приводится в связь это запрещение, была начата в 69 и окончена в 72 г. х. (последняя дата удостоверяется надписью внутри купола; введение, стр. 667). Аз-Зухри родился в 51 (Ибн Халликан, пер. де Слэна, II, 583) или 52 г. х. (Крымский, *Источники для истории Мохаммеда*, I, стр. 114, со ссылкой на Ибн Кутейбу и др.). Едва ли Абд ал-Мелик мог ссылаться на такого юного ученого, как на авторитетного знатока преданий. В связи с теми же событиями автор допускает еще более очевидную хронологическую несообразность и высказывает мнение, что составленное в 80 г. х. (через 8 лет после окончания постройки!) Анасом ибн Маликом повествование о вознесении Мухаммеда на небо и его ночном путешествии в Иерусалим «было как раз на руку ʿАбд-ал-Мелику, задумавшему построить Месджид-ал-Аксу и купол ас-Сахры» (введение, стр. 518—519). Вообще нам кажется, что автор иногда с чрезмерным доверием относится к возникшим в аббасидский период рассказам о лицемерии и корыстолюбии Омейядов и их сторонников.

значения с устранением ее непосредственной причины — господства в Мекке Абдаллаха ибн аз-Зубейра, что Абд ал-Мелик и его преемники сознательно старались побудить народ заменить паломничество в Мекку паломничеством в Иерусалим и, конечно, показывали ему в этом пример. На наш взгляд, автору следовало бы, хотя бы в кратком примечании, упомянуть о том, что за тот же период есть значительное число известий об участии представителей династии в хадже; уже в 75/695 г. совершил хадж в Мекку сам Абд ал-Мелик[25], в 78/698 г. — его сын и наследник ал-Валид[26], совершивший паломничество вторично, уже в качестве халифа, в 91/710 г.[27].

Особенного внимания заслуживают составленные автором таблицы, цель которых — дать наглядное сопоставление противоречивых известий различных писателей об одном и том же событии. Сколько нам известно, это первый случай применения такого метода в исторических трудах, по крайней мере в русской литературе по востоковедению; счастливой идеей Н. А. Медникова, вероятно, воспользуются будущие исследователи. Вследствие принятой автором системы распределения материала, мы в его таблицах часто находим сопоставление рассказов компиляторов, но нередко также сопоставление известий первоисточников, и вообще таблицы составляют, по нашему мнению, одно из лучших украшений книги, хотя не все в одинаковой степени отвечают своему назначению. Особенным недостатком наглядности отличается «таблица сведений о грамоте Айле» (введение, стр. 323). Таблица составлена так, будто Ибн Са'д дает нам три версии рассказа о грамоте, из которых в двух приводится текст грамоты, в одном случае без упоминания титула владетеля, в другом с обращением к «царю Айлы», и будто в третьей версии нет «ни имени, ни титула», а говорится об уплате подати в 300 динаров в год. На самом деле в первом случае говорится не о грамоте, а об угрожающем письме Мухаммеда, во втором — о покорности владетеля Айлы и о данной ему грамоте, в третьем — о наложении на жителей Айлы поголовной подати в 300 динаров, без упоминания о грамоте. И по другим рассказам, в которых говорится об этой подати, определение ее размера произошло независимо от выдачи грамоты.

Существенным внешним недостатком книги кажется нам отсутствие хронологического перечня событий. К переводам приложен «хронологи-

[25] Табари, II, 881.

[26] Там же, 1035.

[27] Там же, 1234. Любопытно известие, за достоверность которого, конечно, трудно поручиться, о еще более кощунственной пародии на хадж при благочестивом аббасидском халифе ал-Мутеваккиле. Ал-Мукаддаси (Макдиси) рассказывает о нем, что он в Самарре «построил Ка'бу, установил обход [вокруг нее] и устроил Мину и Арафат, чем соблазнял бывших с ним эмиров, когда они просили позволения совершить хадж, боясь, что они покинут его» (Макдиси, 122—123). Об этом нет ни слова ни у ат-Табари, ни у ал-Я'куби, которому принадлежит наиболее подробное описание построек в Самарре (Я'куби, *Китāб ал-булдāн*, 255—268).

ческий указатель», в котором перечислены с указанием на соответствующие страницы все встречающиеся в тексте даты, начиная с 6/627-28 и кончая 1286/1869-70 г.; при этом даты событий ничем не отделены от дат смерти авторов и даже от дат выхода в свет египетских изданий. Этот указатель, занимающий в книге 20 страниц, мог бы, на наш взгляд, с пользой быть заменен хронологическим перечнем событий за весь период, составляющий предмет исследования, от битвы при Му'те (8/629 г.) до взятия Иерусалима крестоносцами (492/1099 г.). Хронологический обзор, конечно, следовало приложить не к переводам, а к введению, так как некоторые даты могли быть установлены только после критического исследования источников.

В подстрочном примечании[28] мы отмечаем еще некоторые мелкие недосмотры и неточности. Все, что мы могли сказать, конечно, нисколько не умаляет крупных достоинств монументального труда Н. А. Медникова. Если бы автор ограничился тремя томами переводов, с приложенными к ним биографическими и библиографическими сведениями об отдельных авторах, то и тогда как автору, так и Имп. Палестинскому обществу и инициатору предприятия, В. Н. Хитрово, была бы обеспечена горячая благодарность всех интересующихся историей Палестины. «Исследование источников» было бы выдающимся явлением в историко-критической литературе по востоковедению, даже если бы оно заключало в себе только два этюда — этюд об ат-Табари и этюд о договоре Омара с христианами; между тем автор, путем тщательного критического анализа источников, выясняет еще целый ряд других вопросов. Из предисловия и заглавного листа мы должны заключить, что обширное «исследование источников» является только введением к «связному изложению событий». Мы вполне разделяем мнение одного из оппонентов, бар. В. Р. Розена, по которому мы из переводов и исследования источников получаем такое яркое представление о событиях, что в «связном изложении» уже не представляется надобности. Основная мысль Н. А. Медникова кажется нам совершенно правильной; черная работа критиче-

[28] В указателе к переводам (стр. 1513) сказано, по *Фихристу*, что историк ал-Мадаини умер в 215 или 225 г. х.; во введении годом смерти его в некоторых местах (стр. 16, 33, 43) назван 215, в других (стр. 106, 122, 160) — 225 г. х. В историческом указателе к введению иногда не делается различия между двумя или несколькими лицами, носившими одно и то же имя или прозвание; так, соединены вместе два ал-Истахри, географ и законовед (к последнему относятся ссылки на стр. 576 и 577), и два историка ал-Утби, из которых один умер в 228, другой — после 409 г. х. Годом смерти старшего ал-Утби на стр. 615 введения по недосмотру назван 160 г. (верная дата на стр. 160 и в указателе к переводам, стр. 1658). Младший ал-Утби на стр. 244 назван «летописцем Себуктегина», тогда как его труд был написан уже при сыне Себуктегина, Махмуде. Остались неисправленными некоторые опечатки; из них особенно досадны бывают для автора и читателей опечатки в цифрах при ссылках; так, на стр. 667 введения, прим. 2 (ссылка на *Muhammedanische Studien* Гольдциера) следует читать 38 вместо 98. См. также выше, стр. 326 прим. 14.

ского исследования является только подготовительной ступенью к связному изложению исторических судеб страны, имеющему целью дать цельное и яркое представление о жизни страны в разные эпохи и о том, в какой последовательности слагались основные черты этой жизни. Но такое изложение возможно только на основании всех источников; если автор решил предоставить специалистам-историкам «свести добытые данные с показаниями остальных, неарабских писателей», то им же приходится предоставить «связное изложение» истории Палестины. Н. А. Медников не только имеет право считать свою работу законченной, но дал нам, как мы видели, значительно больше того, что предполагалось исполнить по первоначальному плану предприятия.

Н. П. Остроумов, Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама (جزيرة العرب)

Издание Сыр-Дарьинского Областного Статистического Комитета Ташкент, 1910. 278 стр. 8°

Настоящая книга открывает собою серию учебников по различным отделам истории ислама для слушателей учрежденных в Ташкенте курсов востоковедения. Обязанность знакомить слушателей курсов с настоящим и прошлым ислама принял на себя Н. П. Остроумов; так как преподавание затруднялось отсутствием печатного руководства, преподаватель для пополнения этого пробела решил переиздать работы об исламе и его прошлом, напечатанные им раньше, преимущественно в «Православном собеседнике» (органе Казанской духовной академии). В настоящей книге воспроизведены, с некоторыми изменениями и дополнениями, статьи, напечатанные в «Православном собеседнике» 1896—1898 гг.; кроме трех последних, эти статьи уже были один раз объединены автором в отдельную книгу под другим заглавием [1]. Вслед за книгой об Аравии автор обещает дать нам жизнеописание Мухаммеда, историю текста Корана и очерк развития мусульманского законоведения с кратким изложением учения школы Абу Ханифы [2].

При оценке труда, выполненного автором, необходимо принять во внимание условия, при которых появилась книга. Когда было признано необходимым ввести в Ташкенте преподавание «исламоведения», руководители курсов, конечно, могли обратиться только к Н. П. Остроумову, несомненно лучшему в настоящее время знатоку ислама и его прошлого в Туркестане. Когда выяснилась необходимость составления печатного руководства, эта работа, конечно, также могла быть выполнена только преподавателем по тем пособиям, которые были в его распоряжении. Доказывать автору, что ему известна не вся литература по затронутым в книге вопросам, значило бы ломиться в открытую дверь; Н. П. Остроумов вполне признает, что собрать все исторические сведения, касающиеся древней Аравии, очень затруднительно, особенно в Ташкенте, по неимению под руками необходимых пособий и источников (стр. 38). Не-

[1] Остроумов, *Аравия и Коран.*

[2] <Обещанные работы Н. П. Остроумова были опубликованы в 1912 и 1914 гг.: *Коран, Введение в курс исламоведения* и *Шариат.*>

трудно было бы доказать, что книга, составленная без «необходимых пособий и источников», не вполне соответствует научным требованиям; но столь же несомненно, что жизнь не ждет и что введение в Ташкенте курсов по исламоведению нельзя было отложить впредь до того времени, когда на русском языке будут вполне удовлетворительные и доступные руководства. Сам автор предлагает свою книгу для руководства своим слушателям только «на первых порах» (стр. 4) [3]. Книга, таким образом, принадлежит к числу «пособий к лекциям», составляющих, если не ошибаемся, особенность русской научной литературы и обыкновенно снабжаемых надписью «на правах рукописи» или «издание предварительное». Можно только благодарить Н. П. Остроумова за то, что он издал свой труд без таких надписей и этим сделал его доступным для критики. Мы надеемся, что как автор, так и читатели объяснят предлагаемые ниже критические замечания только желанием способствовать, по мере сил, прежде всего успеху преподавания в Ташкенте «исламоведения», впоследствии, может быть, также появлению в свет другого, более удовлетворительного пособия.

Прежде всего как в географических сведениях об Аравии (стр. 7 и сл.), заимствованных из сочинения Абу-л-Фида (по русскому переводу г. А. Вышнегорского, сделанному с французского) [4], так и в других местах книги бросаются в глаза многочисленные неясности и противоречия, касающиеся собственных имен, в которых читателю едва ли удастся разобраться. Так, древняя Бостра, ныне Босра (بُصْرَى), главный город области Хауран в Сирии, сближается с «Бассорой» (стр. 244), хотя под этим последним названием всегда понимают город Басру (بصره) на Шатт ал-Арабе; в таком смысле употребляет слово «Бассора» сам автор (стр. 10 и 11). В другом месте, где под названием «Басора» (sic) также надо понимать Басру на Шатт ал-Арабе (стр. 7), ошибочно прибавлено в скобках слово «Бостра» [5]. На стр. 10 ошибочно упоминается

---

[3] На той же странице, несколько ниже, автор предлагает свою книгу для справок всем неспециалистам, в том числе преподавателям истории в средних учебных заведениях. В этом отношении с ним трудно вполне согласиться; едва ли желательно, чтобы преподаватели, полагаясь на это пособие, считали себя избавленными «от труда подбирать из разных книг необходимый для уроков материал».

[4] Абу-л-Фида, *Таḳвӣм*, пер. Вышнегорского, 503—523. Почти все примечания к стр. 8 и сл. книги Н. П. Остроумова буквально заимствованы из этой работы, в том числе и едва ли удачное объяснение слова *сарацин* (употреблявшегося исключительно христианами) из персидского *сахра-нишин* ('степняк').

[5] Этой неудачной прибавки еще не было в книге *Аравия и Коран* (стр. 16). Ясно, что из Катифа в Куфу можно было прибыть только через Басру, а не через Бостру. Автора, вероятно, ввели в заблуждение слова, приписанные Абу-л-Фида русским переводчиком, по которым путешественник, «удаляясь от моря, направлялся бы к востоку»; но это — ошибка переводчика: в арабском тексте сказано يستقبل الغرب, во французском переводе — vers le couchant (Абу-л-Фида, *Таḳвӣм*, изд. Рено — де Слэна, 78; пер. Рено — Гюйяра, I, 100).

Хайбар (еврейское поселение к северу от Медины) вместо города Анбара[6] на Евфрате (приблизительно на одной широте с Багдадом), вследствие чего читатель получает неправильное представление о делении пустыни, прилегающей к арабскому полуострову с севера, на иракскую, джезирскую и сирийскую. Эти части пустыни получили название от соседних областей: Ирака (древней Вавилонии), Джезиры (древней Месопотамии) и Сирии. От Аббадана (при устье Шатт ал-Араба) до Анбара с Аравией граничил Ирак, от Анбара до Балиса (также на Евфрате, около 36° с. ш.) — Джезира; от Балиса до Халеба (Алеппо) простиралась северная, от Халеба до Айлы — западная граница «сирийской» пустыни[7].

Название древней столицы йеменских царей — Ма'риб (مأرب), а не «Магреб» (так везде, кроме стр. 195, где «Мириб»). На стр. 100 осталась неисправленной ошибка Реклю, сблизившего «сабейский» (йеменский) народ с религиозной сектой «сабейцев», название которой происходит от совершенно другого корня (سبأ и الصابئون). На стр. 52 упоминается «царство Хасанидское или Гассанидское на берегах реки Хасана (или Гасана)» в Сирии (ср. стр. 62 «арабы Хасаниды или Гассаниды», стр. 246 «сын первого Хассанидского царя»). О реке Гассан, будто бы давшей название племени, из которого вышла известная династия, у арабов существовали только предания, причем некоторые искали эту реку в Йемене, другие — близ Джохфы[8] (в 5 днях пути к северу от Джидды, недалеко от моря). Имя غسان (как личное имя оно встречается и в мусульманский период) происходит от совершенно другого корня, чем имена حسن и حسّان. На стр. 227 автор объясняет греческое название Мекки «Макораба» из مكان ربّ; более правдоподобно давно уже предложенное сближение[9] с местным словом, означающим «храм». На стр. 117 высказывается догадка, что упомянутый в йеменской надписи «Альмак Хирранский» есть царь (*ал-малик*) упомянутых у Страбона герраев. Но, во-первых, едва ли найдется пример передачи семитического ה через греч. Г; во-вторых, в надписи говорится не о царе, а о боге, ниспославшем урожай. Имя этого божества (в подлиннике 'Almaqah[10], у Гримме[11] Almakhu) часто встречается в йеменских надписях; то же самое боже-

---

[6] В переводе г. Вышнегорского (стр. 523) в этом случае правильно «Анбар», также в книге *Аравия и Коран* (стр. 19).

[7] О Сирийской пустыне есть специальная историко-географическая работа: M. Hartmann, *Beiträge*.

[8] Якут, *Му'джам*, III, 801.

[9] М. Хартман (*Der islamische Orient*, Bd II, S. 121) упоминает о «Glasers scharfsinnige Vermutung, dass in dem Makoraba der Alten m a k r a b „Weiheort", „Tempel" stecke»; но ту же этимологию приводит уже А. Форбигер [*Handbuch*, Bd II, S. 751: Machrab (der Tempel)] со слов Маннерта.

[10] Helmolt, *Weltgeschichte*, Bd III, zur S. 232.

[11] *Mohammed*, S. 89.

ство упоминается в книге проф. М. А. Машанова [12] (по Ленорману) под именем Иль-Макаг и даже в книге Н. П. Остроумова (стр. 194) под именами Аль-Макхи [13] и Макх.

Ссылки на Ибн Хаукаля (стр. 9 и сл.) следовало проверить по изданию де Гуе (имеется в Туркестанской публичной библиотеке). При перечислении областей Йемена после слова «Неджд» надо вставить «йеменский» (для отличия от хиджазского [14]). От Аббадана до Бахрейна Ибн Хаукаль считает не месяц пути, а всего 11 дней (но Истахри 15 дней), от Джидды до Джохфы — не три дня, а пять дней (также у Истахри) [15].

Так называемые «химьяритские письмена», по мнению автора, «можно приравнивать к грубым письменам, встречающимся у сибирских инородцев, и к так называемым „тамгам" наших киргиз и башкир» (стр. 114). На сходство между химьяритскими письменами и письменами «сибирских инородцев», т. е. енисейскими и орхонскими, указывали и другие исследователи; было даже высказано мнение, что «химьяритские» надписи в Самарканде, о которых говорят арабы, в действительности были орхонскими [16]. Но называть орхонские письмена «грубыми» едва ли есть основание; напротив, это один из самых совершенных алфавитов семитического происхождения, передающий звуки турецкого языка гораздо лучше, чем алфавиты, употреблявшиеся турками впоследствии (уйгурский и арабский). Что касается йеменских надписей, то они обнимают огромный период времени (исследователи склонны относить правителей, упоминаемых в древнейших надписях, ко времени около 1500 г. до н. э.[17]) и свидетельствуют о совершенно иных бытовых условиях, чем быт енисейских и орхонских турков. Далеко не все надписи изданы, но и по тем, которые имеются в печатных изданиях, можно составить себе довольно полное представление как о религиозных верованиях, так и о государственном и общественном строе йеменского народа. Результаты исследования надписей изложены в некоторых популярно-научных сочинениях, как труды О. Вебера[18], Гримме [19] и <М.> Хартмана [20]; кроме надписей было найдено также довольно значительное число монет

---

[12] *Очерк быта арабов*, стр. 204.

[13] По-видимому, описка или опечатка вм. Аль-Макху; так у Гримме (*Mohammed*, S. 30); русский литографированный перевод <*Религия доисламской Аравии*>, которым пользовался автор, нам недоступен.

[14] Ибн Хаукаль, 18, $_{13}$.

[15] Там же, 33, $_{18}$ и 34, $_{3}$; ср. Истахри, 27.

[16] ЗВОРАО, т. XII, 1900, стр. XXIV; <ср. наст. изд., т. I, стр. 138, прим. 1>.

[17] <В настоящее время древнейшие правители Йемена датируются IX—VIII вв. до н. э.>

[18] *Arabien vor dem Islam.*

[19] См. выше, стр. 335, прим. 11.

[20] *Der islamische Orient*, Bd II (см. выше, стр. 335, прим. 9).

с химьяритскими письменами начиная с IV в. до н. э.[21]; сведения об этом изложены и на русском языке, в диссертации одного из казанских ученых[22]. Из всей этой литературы Н. П. Остроумову (стр. 194—198), кроме страниц, посвященных йеменской культуре в «Истории ислама» А. Мюллера и «Истории человечества» Гельмольта, была доступна только часть книги Гримме, посвященная религии сабейцев[23], по русскому литографированному переводу, приложенному к лекциям А. Е. Крымского о Коране. Вполне естественно, что те места книги, где говорится о Йемене и его культуре (стр. 52 и сл., 114 и 117), мало соответствуют результатам новейших исследований. Мы не находим в книге никаких сведений о господстве в Йемене землевладельческой аристократии, жившей в укрепленных замках, о борьбе между аристократией и престолом, о развитии денежного хозяйства[24] и чеканке монет по образцу афинских (с изображением совы и надписью AΘE) и римских.

Упадок благосостояния Йемена в первые века нашей эры объясняют частью установлением непосредственных морских сношений между Египтом и Индией, частью развитием нового торгового пути из Индии к устью Шатт ал-Араба и оттуда через Пальмиру в Сирию[25]. Последняя причина могла отразиться также на упадке благосостояния набатейцев и их главного города Петры. Утрата набатейцами политической самостоятельности и обращение их государства в римскую провинцию (106 г. н. э.) не уничтожили торгового значения Петры; напротив, под властью Рима Петра «превращается в цветущий город, грандиозные развалины которого и по сю пору приковывают внимание путешественников и археологов»[26]. С семитическим названием Петры (Рекем) сближают упоминаемый в китайских известиях город Лигань, конечный пункт морского пути из Китая, Индии и Персии в Римскую империю[27]. Археологические данные указывают на быстрый упадок Петры в III в.; к тому же времени относится быстрое возвышение Пальмиры. Блеск этого города был навсегда уничтожен кровавым погромом 273 г.; но караванный путь через Сирийскую пустыню после этого не утратил своего значения. Этим, вероятно, следует объяснить, что в эпоху Мухаммеда наиболее культурными представителями арабского народа были племена,

[21] Schlumberger, *Le trésor de San'â*.

[22] Хвостов, *История восточной торговли*.

[23] Ср. Grimme, *Mohammed*, S. 29 sq.

[24] Некоторые данные обо всем этом могли бы быть приведены даже по *Истории человечества* Гельмольта в русском переводе (т. III, стр. 224).

[25] Слова автора о «новом направлении индийской торговли по морскому пути вместо прежнего караванного» (стр. 53) не вполне точны; в Йемен индийские товары, конечно, тоже привозились морем.

[26] Хвостов, *История восточной торговли*, стр. 256 и сл.

[27] Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 160. Там же приводятся данные, по которым Петра когда-то привлекала к себе даже товары, направлявшиеся через Пальмиру.

жившие по обеим сторонам этой пустыни под властью династий Гассанидов и Лахмидов. Первые считались вассалами византийских императоров, вторые (столицей их был город Хира) — вассалами царей Персии.

Более подробное ознакомление с историей обеих династий, может быть, привело бы автора к убеждению, что значение христианства[28] в культурной истории домусульманской Аравии было не так ничтожно, как он полагает (стр. 242 и сл.). По словам Нёльдеке, сведения сирийских и греческих источников показывают, что христианская династия Гассанидов по образованию стояла гораздо выше династии Лахмидов[29]. При Мухаммеде и первых халифах двор Гассанидов даже среди мусульман считался средоточием всякого изящества, всякой утонченной культуры[30]. Христианство впоследствии приняли и Лахмиды, несмотря на свою зависимость от Персии; христианским арабам Хиры приписываются первые попытки создать на арабском языке письменную литературу[31]. Что жизнь и мировоззрение арабских христиан (как, впрочем, и всех других) мало соответствовали предписаниям Евангелия, едва ли нуждается в доказательствах. Известен анекдот о гассанидском князе, которого мусульманское учение о равенстве всех верующих оттолкнуло от ислама и побудило бежать в Византию[32]. Несмотря на это, раз можно признать доказанным факт культурного превосходства христианских арабов перед прочими арабами VII в., едва ли есть основание оспаривать мнение католического историка, что без появления Мухаммеда Аравия была бы присоединена к миру христианской культуры[33]. О догматах христианства арабы-кочевники, вероятно, имели бы такое же смутное представление, как теперь о догматах ислама; но пример абиссинцев показывает, что и в христианском мире, как в мусульманском, низкая ступень культуры народа и остатки «двоеверия» не исключают религиозной стойкости. Некоторую стойкость, вопреки мнению автора, обнаружили и арабские христиане в борьбе с исламом. По словам автора (стр. 249), самый факт вытеснения христианства из пределов полуострова исламом показывает, что христианство не обладало «внутренней силой»; но следовало бы упомянуть о том, что первые халифы сознательно стремились к тому, чтобы в пределах полуострова не было «двух вер»[34]. Говоря о христианском городе Неджране в Йемене (стр. 58), автор не прибав-

---

[28] Мы, конечно, говорим о христианской культуре, а не о религиозных догматах.

[29] Табари, пер. Нёльдеке, 172.

[30] Lammens, *Mo'âwia*, p. 51.

[31] Brockelmann, GAL, Bd I, S. 29.

[32] Медников, *Палестина*, т. II, стр. 297.

[33] Lammens, *Mo'âwia*, p. 433: «Sans la brusque diversion, opérée par l'islam, l'Arabie était en passe de devenir chrétienne». Ср. возражения М. Хартмана (*Der islamische Orient*, Bd II, S. 619).

[34] Ср. у Табари (I, 2162, 11): لا يُتْرَكُ بجزيرة العرب دينان; у Балазури (66): لا يبقيّنّ دينان فى ارض العرب.

ляет, что жители этого города, когда им был предоставлен выбор между родиной и верой, предпочли покинуть родину и были поселены в окрестностях Куфы (по Якуту[35], в двух днях пути от Куфы по дороге в Васит), где их потомки оставались христианами еще при Аббасидах[36], т. е. еще долгое время после того как, по словам Н. П. Остроумова, «прекращаются сведения о христианах в южной Аравии». Из арабов, живших к северу от полуострова, даже кочевники-таглибиты упорно отказывались принять ислам[37].

Во всяком случае трудно допустить, чтобы христианство без возникновения ислама (успехи иудейства и маздеизма, по-видимому, приостановились еще раньше) встретило сколько-нибудь упорное сопротивление со стороны арабского язычества. Сведения о религиозных верованиях арабского народа, приведенные в книге Н. П. Остроумова, за исключением страниц, извлеченных из книги Гримме (см. выше, стр. 336), заимствованы почти исключительно из книги М. А. Машанова, причем не принята во внимание известная рецензия бар. В. Р. Розена. Так, автор (стр. 191) повторяет известие о жрице богини Уззы, хотя бар. Розен документально доказал, что такого известия в источниках нет[38]. Труднее примириться с тем, что автор нашел нужным включить в свою книгу бессодержательные фразы современного публициста о том, как бедуины «ощущают бога» и как «все религии выходили из пустынь, чтобы умереть в городах» (стр. 183—184). Известно, что кочевники без различия происхождения всегда были довольно равнодушны к делам веры; это одинаково относится как к бедуинам[39], так и к нашим киргизам и туркменам. Если религии «выходили из пустынь», то творцами религий были не коренные обитатели пустыни — кочевники, а удалившиеся в пустыню жители городов и селений; только они могли переживать в пустыне впечатления, совершенно недоступные кочевникам, не знающим иных условий жизни.

Последняя глава книги посвящена уже не домусульманской Аравии, а вопросу о будущности полуострова (стр. 259 и сл.) в связи с двумя замечаемыми в последнее время явлениями: пробуждением ислама и «пробуждающимся самосознанием арабского народа». Националистическому движению автор, по-видимому, не придает большого значения и

[35] *Му'джам*, IV, 757, 13.

[36] Балазури, 66—68; ср. у Табари, I, 2162. О Неджране (новом) близ Куфы Табари упоминает только в одном месте (II, 922) под 76/695-96 г., в истории Хаджжаджа. Географы X в. не упоминают от этом городе. Последние известия Балазури о неджранцах относятся ко времени Харуна ар-Рашида.

[37] Lammens, *Mo'âwia*, pp. 397—399.

[38] ЗВОРАО, т. II, стр. 297—300.

[39] Кроме известных слов Дози (*Essai*, p. 526), можно привести также слова Гримме (*Mohammed*, S. 29): «Semiten, die in loser staatlicher Vereinigung leben, wie z. B. die Beduinen der Zeit Mohammeds und unserer Tage, offenbaren nicht selten eine starke Gleichgültigkeit gegenüber den Göttern».

не упоминает о том, что в Аравии оно не сливается с религиозным, как в России [40], где огромное большинство мусульман принадлежит к одному и тому же турецкому племени и где немусульманские турки в культурном отношении стоят несравненно ниже своих мусульманских родичей. Арабская национальная идея близка не только арабам-мусульманам, но и христианским арабам Сирии, уже теперь принимающим выдающееся участие в деле литературного возрождения своего народа [41]. В XII в. арабское национальное самосознание, по-видимому, способствовало восстановлению светской власти халифов и освобождению их столицы от власти турецких султанов [42]; современное движение, также имеющее целью освобождение арабского народа от турецкой опеки, было бы гораздо труднее связать с теми религиозными стремлениями, которые ежегодно привлекают в пределы Аравии, в Мекку, паломников со всех концов мусульманского мира.

Пробуждение ислама рассматривается автором исключительно с точки зрения той опасности, которую оно представляет для христианства, как религии, ввиду все более распространяющегося в христианском мире безверия. На этих последних страницах книги, как и вообще на полемических замечаниях автора против мусульманства, мы не будем останавливаться. В своей книге об «Аравии и Коране» Н. П. Остроумов сам называет себя «бывшим студентом миссионерского противомусульманского отделения» (Казанской духовной академии); в той же книге помещены его воспоминания об этом отделении и о его бывших преподавателях, проникнутые редкой теплотой чувства [43]. Беспристрастное отношение к исламу для него при таких условиях почти столь же невозможно, как для верующего мусульманина; читателю, стоящему в стороне от религиозной полемики, в том и другом случае остается только принять к сведению противоположные взгляды с тем уважением, на которое имеет право всякое искреннее убеждение. На наш взгляд, единичные случаи принятия ислама русскими или западными европейцами не имеют большого значения; но с мусульманским движением приходится считаться, как с фактором, который несомненно будет использован той или другой стороной в мировой борьбе за политическое преобладание и за торговые рынки. На страницах научного журнала было бы неуместно касаться содержания политических брошюр и памфлетов; но политические взгляды и стремления отражаются и на трудах ученых ориентали-

---

[40] На стр. 274 автор говорит о «националистическом движении, недавно начавшемся и неудержимо развивающемся по всему миру в среде прогрессивной партии образованных мусульман». В этом случае, несмотря на слова «по всему миру», имеются в виду, судя по контексту, только русские мусульмане.

[41] Ср. M. Hartmann, *Der Islam 1907*, S. 232; idem, *Der islamische Orient*, Bd II, S. 556 (о переводе «Илиады»).

[42] Бартольд, *Теократическая идея*, стр. 14; <см. выше, стр. 312>.

[43] Остроумов, *Аравия и Коран*, стр. I—XII.

стов. В этом отношении можно отметить, что проф. Хартман, как известно, лично посетивший Туркестан и в то время не отрицавший заслуг русской культуры в Азии [44], теперь только предостерегает мусульман от русской «псевдокультуры» [45] и доходит до утверждения, что «каждый разумный и честный человек» должен признать огромное превосходство ислама перед православной церковью [46].

В заключение можно упомянуть о том, что приведенные в книге цитаты из Библии и Корана подобраны, по нашему мнению, чрезвычайно удачно и дают читателю наглядное представление о тех бытовых условиях, о которых говорится в соответствующих местах книги. Обращаем особенное внимание читателей на конец первой главы (стр. 34—35).

---

[44] M. Hartmann, OLZ, Jg. 6, 1903, Sp. 210: «Die höhnische Phrase von den „Segnungen der russischen Kultur" zeigt nur, dass ihre leichtfertigen Verbreiter nie eine rein orientalisch regierte Provinz neben einer unter russischem Regiment gesehen haben».

[45] M. Hartmann, *Der islamische Orient*, Bd III, S. 131.

[46] Ibid., S. 230.

КАРЛ ВЕЛИКИЙ И ХАРУН АР-РАШИД

Рассказы франкских летописцев о двух посольствах Карла Великого к Харуну ар-Рашиду и об ответных посольствах халифа принадлежат к числу тех исторических известий, которые издавна привлекали к себе особенное внимание исследователей. В богатой литературе о Карле Великом и его эпохе можно найти много попыток дополнить краткие сообщения летописцев догадками о действительных целях этих посольств; к сожалению, авторы этих попыток не всегда считались в достаточной степени с подлинными словами первоисточников, даже с хронологическими датами [1]. Еще меньше обращали внимания на вопрос, чем объясняется полное молчание арабских авторов об этих сношениях и можно ли найти в арабских источниках хотя бы косвенные доказательства в пользу предположения, что халиф слышал о Карле Великом и искал сближения с ним.

Еще в 30-х годах прошлого века вопрос о сношениях между Карлом и халифом был предметом ученого спора. Вопреки тому, что можно было ожидать, ориенталист, несмотря на молчание восточных источников, выступил защитником достоверности франкских рассказов против историка-неориенталиста, решившегося назвать все эти рассказы «легендой, которой не должно быть места в серьезных исторических трудах». Этот историк — Пуквиль (Pouqueville), статья которого была напечатана в 1833 г.[2]. Из слов Пуквиля не вполне ясно, обвиняет ли он франкских летописцев в измышлении фактов или только в неправильном толковании их. С одной стороны, он замечает, что Эйнхард [3], к которому, по мнению Пуквиля, восходят все рассказы о посольствах, вообще внес в историю много анекдотов; с другой стороны, сам Пуквиль не отрицает фактиче-

[1] Наиболее характерно в этом отношении мнение Гаске (*Études Byzantines*, p. 292 sq.), по которому посольство Лантфрида и Сигизмунда (отправленное в 797 г.) было прямым последствием получения Карлом (в конце 800 г.) ключей и знамени от иерусалимского патриарха. Можно привести также слова Греца (*Geschichte der Juden*, Bd V, S. 221), что Исаак после смерти главных послов «war allein im Besitz des Antwortschreibens». Источники не говорят ни слова ни о письме Карла, ни об ответном письме халифа.

[2] Pouqueville, *Mémoire historique*, p. 529 sq.

[3] Пуквиль, Рено и другие, конечно, называют биографа Карла Эгинхардом. Впоследствии, как известно, вопрос об его имени был подвергнут пересмотру и теперь считается решенным окончательно.

ской достоверности рассказов о поднесении Карлу в 800 г. ключей Гроба господня и Голгофы и знамени города Иерусалима, также рассказа о прибытии в Ахен в 802 г. слона, будто бы подаренного Карлу халифом; но ключи и знамя, по мнению Пуквиля, были подделаны палестинскими монахами; еврей Исаак, привезший слона, ложно назвал себя послом халифа. О втором посольстве халифа, прибывшем в Ахен в 807 г., Пуквиль не упоминает. Больница иоаннитов в Иерусалиме, основание которой приписывается Карлу, была основана, по мнению Пуквиля, гораздо позже на средства города Амальфи.

Неясности и противоречия в словах Пуквиля дали повод И. Рено[4] высказать (совершенно неверное) предположение, будто Пуквиль смешал Эйнхарда с С.-Галленским монахом, «dont le récit a plus d'une fois donné lieu à des critiques fondées». Опровергая взгляды Пуквиля, Рено доказывает, что о посольствах халифа упоминает не один Эйнхард, но и другие франкские летописцы; что франки имели сношения с халифатом не только при Карле, но также до него — при Пипине Коротком, и после — при Людовике Благочестивом; наконец, что африканские мусульмане, как видно из письма папы Льва III (813 г.), только после смерти Харуна ар-Рашида, когда их больше не сдерживал авторитет халифа, начали производить нападения на берега франкского государства; в этом факте Рено видел подтверждение известия о дружбе, связывавшей Карла с халифом. К сожалению, изложение Рено в этом случае еще в меньшей степени удовлетворяет требованиям исторической точности, чем изложение Пуквиля: он ссылается не на первоисточники, но только на «recueil de dom Bouquet»; известия о посольстве 807 г. отнесены в его книге к посольству 802 г.; рассказы первоисточников не отличаются от позднейших легенд; говорится о привезенных послами мощах св. Киприана и других мучеников, о чем совершенно не упоминают летописцы того времени. Столь же тщетно мы бы искали в книге Рено тех сведений, которых мы могли бы ожидать от ориенталиста: он ограничивается замечанием, что арабские авторы о сношениях между Карлом и халифом не упоминают, но не рассматривает вопроса, насколько наши сведения о том, что происходило в эти годы в халифате, допускают возможность того исключительного уважения к христианскому государю, о котором говорят франкские летописцы. Все это не помешало французскому издателю сочинений Эйнхарда, Teulet, утверждать, что Рено «a victorieusement réfuté l'assertion de M. de Pouqueville»[5].

Со времени Рено ориенталисты, насколько мне известно, больше не возвращались к этому вопросу; историки-неориенталисты всегда говорили о сношениях между Карлом и Харуном ар-Рашидом, как о факте, не подлежащем сомнению, причем при толковании этого факта исходили не столько из достоверных сведений о Харуне ар-Рашиде и о событиях его

[4] *Invasions*, pp. 116 sq., 123 sq.

[5] Einhardus, p. 412.

царствования, сколько из того фантастического представления о личности халифа, которое, благодаря «1001 ночи», получило широкое распространение среди неспециалистов. Наиболее характерно мнение итальянского историка Бертолини[6], что обмен посольствами, кроме общей вражды к Омейядам Испании, был вызван «взаимным уважением» между обоими государями, причем Харун ар-Рашид назван «самым образованным и великодушным из халифов».

При таких условиях мне показалось нелишним вновь поставить этот вопрос на очередь и попытаться рассмотреть: 1) какие интересы могли иметь в начале IX в. западноевропейский государь и его подданные на Востоке, халиф и его подданные на Западе; 2) как должны быть истолкованы, в зависимости от этих данных, и насколько производят впечатление достоверности известия франкских летописей о сношениях между Карлом и Харуном ар-Рашидом; 3) что происходило в это время, по рассказам арабских историков, в халифате, и имеем ли мы, на основании этих событий, право предполагать, что халиф знал о Карле Великом и его государстве и искал сближения с ним.

I

Тщетно мы бы искали у Эйнхарда, не говоря уже о других летописцах, каких-либо сведений о политическом состоянии халифата, о личности Харуна ар-Рашида и его царствовании, о его войнах с Византией и т. п. По понятиям современников Карла Великого, христианский государь не имел на Востоке других интересов, кроме религиозных.

По словам Эйнхарда[7], Карл не только оказывал благодеяния церкви в своем государстве, но помогал также христианскому населению «заморских» стран — Сирии, Египта и Африки, Иерусалима, Александрии и Карфагена[8]; он посылал туда деньги и добивался дружбы «заморских» царей, чтобы этим облегчить положение находившихся под их властью христиан. Предметом забот Карла должны были бы быть преимущественно Иерусалим и Святая Земля; при этом он, конечно, заботился не только о местных жителях, но и о своих собственных подданных, совершавших туда паломничество или поселявшихся там на более продолжительное время. Франкский монах Бернгард, совершивший паломничество около 865 г., упоминает о «гостинице (hospitale) славнейшего императора Карла» в Иерусалиме, где принимались все паломники, говорившие на «романском» языке. Там же, при церкви св. Марии, была библиотека, устроенная заботами того же государя; библиотеке принадлежали 12 до-

[6] *I Barbari*, p. 282 sq.

[7] *Vita Karoli*, cap. 27.

[8] Очевидно, имеется в виду Кайраван, в то время главный город мусульманской Африки.

мов (mansiones), пашни, виноградники и сады в Иоасафатовой долине. Рядом с гостиницей была торговая площадь, причем торговавшие на ней должны были платить заведующему гостиницей по две золотые монеты (по два динара) в год[9]. Неизвестный автор «Записки о домах господа и монастырях» (*Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*), относящейся к началу IX в., говорит, что при Гробе господнем служили 17 посвятивших себя богу женщин из империи «государя Карла» (domini Caroli), в том числе одна из Испании. В той же записке говорится, что кельи на Масличной горе занимали в то время 11 греков, 6 сирийцев, 4 грузина, 2 армянина и 5 латинян[10].

«Annales Francorum»[11] говорят о прибытии к Карлу в Ахен из Иерусалима в конце 799 г. какого-то монаха (его имя не названо, о его национальности также нет сведений), через которого иерусалимский патриарх послал Карлу свое «благословение и реликвии с места воскресения господнего». Карл после рождества отпустил монаха на родину и отправил с ним «священника Захарию из своего дворца»; Захария вернулся к Карлу в декабре 800 г., когда государь находился в Риме; с ним прибыли два монаха от иерусалимского патриарха (и на этот раз не сообщаются ни имена прибывших, ни сведения о их национальности) со знаменем и ключами от Гроба господня и Голгофы.

Несмотря на отсутствие каких-либо преданий об этом у сирийских и арабских христиан, вполне правдоподобно, что духовенство в то время еще единой православной церкви, жившее в Палестине, не только принимало присылавшиеся ему дары, но и само нашло путь ко двору щедрого жертвователя.

К сожалению, из рассказа летописца не видно, были ли лица, принесшие Карлу в 799 и 800 гг. дары патриарха, латинскими монахами (подобно лицам, прибывшим в Ахен в 807 г. с «послом халифа») или людьми одной национальности с патриархом. Каково бы ни было действительное отношение патриарха к посольству 800 г., трудно сомневаться в том, что самая мысль о поднесении Карлу такого дара была внушена священником Захарией. По той же летописи, папа Лев III прислал Карлу в 796 г. ключи гроба апостола Петра и знамя города Рима; таким образом, поднесение покровителю церкви ключей и знамени от священных мест вполне соответствовало западноевропейским понятиям того времени; между тем на Востоке вопрос о ключах Гроба господня и об обладании святыми

[9] *Itinera Hierosolymitana*, ed. Tobler — Molinier, p. 314 (*Itinerarium Bernhardi*, cap. 10).

[10] Ibid., p. 302.

[11] Я не имею возможности входить здесь в обсуждение сложного вопроса о происхождении этой летописи, долгое время приписывавшейся Эйнхарду. Насколько мне известно, в науке в настоящее время господствует мнение, что «Annales Francorum», даже в переработанном виде, написаны не Эйнхардом и что последний уже пользовался этим источником при составлении биографии Карла. Ср. Bloch, DLZ, 1912, S. 430 sq.

местами еще не имел в то время того значения, какое он получил впоследствии, начиная с XI в., в особенности после крестовых походов. Мусульманские географы IX и X вв. при описании Иерусалима почти совершенно не упоминают о христианских святынях [12]; даже для христиан эти святыни еще не были предметом спора между представителями различных вероисповеданий и оставались в руках православных [13], хотя при дворе халифа яковиты и в особенности несториане имели гораздо больше значения.

Однако мусульманские области посещались подданными Карла не только с целью паломничества; были и торговые сношения, находившиеся в то время почти всецело в руках евреев; последние в государстве Карла, высоко ценившего выгоды торговли [14], пользовались, как известно, существенными привилегиями. Подробных сведений о торговых путях мы в европейских источниках не находим; но о них сообщает арабский географ IX в. Ибн Хордадбех [15]. В мусульманских странах этих купцов называли не арабским, а персидским словом (что, конечно, очень характерно): приводимый у Ибн Хордадбеха и у Ибн ал-Факиха [16] термин الرادانية или الراهدانية происходит от персидских слов *рāх* 'путь' и *дānистан* 'знать' (*рāхдāн* = 'знающий пути') [17]. Эти торговцы говорили на языках арабском, персидском, греческом, франкском, андалузском и славянском, совершали путешествия с востока на запад и с запада на восток, по суше и по морю. Среди привозившихся ими из западных стран товаров названы: евнухи [18], рабыни и рабы, парча [19], меха бобров, горностаев и других пушных зверей, мечи [20]. Они ездили морем из государства франков в Египет, высаживались там у города ал-Фарама, проходили сухим путем расстояние в 25 фарсахов (150—200 в.) от ал-Фарама до Красного моря, оттуда плыли до Джара (гавани Медины) и Джидды (гавани Мекки) и дальше до Индии и Китая, вывозили из этих стран мускус,

[12] Ср. перевод этих сведений в книге Н. А. Медникова *Палестина*, т. II, ч. 2.

[13] Ср. слова Мас'уди (*Танбйх*, 144, 2) о четырех священных горах.

[14] С рассказом о путешествии Исаака можно сопоставить слова С.-Галленского монаха (Einhardus, *Gesta Caroli*, lib. I, cap. 16) о еврейском купце (Judeus mercator): «qui terram repromissionis saepius adire et inde ad cismarinas provintias (sic) multa preciosa et incognita solitus erat efferre». По приказанию Карла, желавшего наказать епископа Рихульфа за его гордыню, этот еврей будто бы продал епископу, под видом привезенного с Востока редкого зверя, простую мышь (Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden*, S. 27, № 75).

[15] Текст, 153.

[16] Ибн ал-Факих, 270.

[17] Ср. у де Гуе — BGA, IV, 251.

[18] О торговле евнухами ср. еще сведения, приведенные у Макдиси (242).

[19] Собственно «род атласной ткани»; ср. замечания К. А. Иностранцева (*Торжественный выезд*, стр. 42).

[20] Из этих товаров (кроме евнухов, рабов и рабынь), по-видимому, только мечи были франкского происхождения; ткани привозились из Византии, меха — из славянских стран.

алоэ, корицу, камфору и другие товары, с которыми возвращались обратно тем же путем; товары Дальнего Востока сбывались ими или в Константинополе или царю франков. Вместо Египта они иногда ездили в Антиохию, оттуда в Джабию на Евфрате, из Джабии в Багдад и по Тигру до Оболлы (при устье Шатт ал-Араба), из Оболлы морем в Индию и Китай.

Само собою разумеется, что те же торговцы должны были найти путь и в столицу мусульманской Африки, Кайраван; от них получили свое название одни из ворот этого города (Баб ар-рахадина) [21].

Менее ясно, совершались ли в то время путешествия в Европу, хотя бы с торговой целью, евреями мусульманских стран. Прямых известий об этом мы не имеем; только во второй половине X в. упоминается о прибытии испанского еврея ко двору Оттона I [22]. Но более чем вероятно, что и еврейские подданные халифа должны были принять участие в выгодном обмене между Европой и Дальним Востоком. Еще при Макдиси, т. е. во второй половине X в., в Сирии и Египте сортировщики монет, красильщики, менялы и кожевники большей частью были из евреев; из этого можно заключить, что в руках евреев находились торговля и промышленность, как в руках местных христиан — интеллигентные профессии врачей и писцов [23]. Не лишено значения и то обстоятельство, что европейские евреи были связаны со своими восточными единоверцами гораздо более тесными узами, чем европейские христиане — с христианскими подданными халифа. В глазах христиан того времени центром культуры был Константинополь, а не города халифата; в качестве средоточия еврейской учености ни один из городов того времени, ни в Византии, ни в империи Карла, не мог бы сравниться с просветительными центрами на берегу Евфрата — Сурой и Пумбадитой.

По сравнению с Византией и халифатом франки и сам Карл, конечно, были варварами; но двор могущественного, богатого и щедрого варварского государя должен был привлекать иностранных купцов и авантюристов в той же степени, как впоследствии двор Чингиз-хана и его преемников. По словам Эйнхарда [24], иностранцев (peregrini) при дворе Карла было так много, что на них «не без основания» смотрели как на бремя не только для дворца, но и для всего государства; но Карл «по величию своей души нисколько не тяготился этим: похвала его щедрости и добрая молва о нем казались ему достаточным вознаграждением даже за великие неудобства». Разумеется, из щедрости Карла преимущественно должны были извлекать выгоду те из иностранцев, которые в свою очередь умели угодить ему и удовлетворить его тщеславие, его любопытство и любознательность. В этом отношении пришельцы из стран

[21] Макдиси, 225, 15.

[22] Westberg, *Ibrâhîm's-ibn-Ja'kûb's Reisebericht*, S. 965.

[23] Макдиси, 183; ср. перевод этого места у Медникова (*Палестина*, т. II, стр. 825 и сл.).

[24] *Vita Karoli*, cap. 21.

Востока имели, конечно, некоторые преимущества перед другими иностранцами.

Все сказанное выше приводит нас к заключению, что существовавшие в то время сношения между Западом и Востоком определялись, во-первых, интересами жителей Святой Земли, постоянных и временных (паломников), во-вторых, интересами еврейских торговцев.

II

В «Annales Francorum» сообщается под 801 г., что Карлу во время его пребывания в Павии рассказали о прибытии в гавань Пизы послов «Аарона, царя персов». Послы представились Карлу уже в Пьемонте, между Берцеллами и Эпоредией (ныне Vercelli и Ivrea); их было два (имена их не приводятся), причем один, посол «Аарона», был «персом с Востока» (Persa de Oriente), другой — сарацином из Африки, послом «амирата Авраама», т. е. эмира Ибрахима, основателя династии Аглабидов. От них Карл узнал, что вернулся (в Африку) с богатыми подарками еврей Исаак, которого император четырьмя годами раньше отправил к упомянутому «царю персов» со своими послами, Лантфридом и Сигизмундом; оба последних умерли во время того же путешествия. Император послал в Лигурию своего нотариуса Эркамбальда, который должен был приготовить суда и с ними отправиться в Африку за Исааком и привезенными им подарками; между прочим, халиф подарил Карлу слона. В октябре Исаак со слоном прибыл из Африки и высадился в Porto Venere (на лигурийском берегу, к югу от Специи); так как перевалы уже были покрыты снегом, он не мог переехать через Альпы и остался на зиму в Vercelli. Только в июле 802 г. он привез слона и другие подарки царя персов в Ахен; имя слона было Абу-л-Аббас.

Таков наиболее подробный из дошедших до нас рассказов об этом посольстве. Из того, что Исаак вернулся в 801 г., можно заключить, что посольство было отправлено в 797 г.; но под этим годом не записано ничего подобного ни в «Annales Francorum», ни в других летописях[25]. Зато о событии 802 г. говорят и другие источники, из чего можно заключить, что появление диковинного зверя произвело на современников сильное впечатление. В двух летописях сообщается титул халифа — «эмир ал-му'минин» ('повелитель правоверных'), которого нет в «Annales Francorum». По «Chronicon Moissiacense», слона послал Карлу Amarmoli rex Sarracenorum, по «Annales Laurissenses minores», — Amormulus Sarracenorum rex; в последнем источнике сказано еще, что слон был послан cum alia munera praetiosa (sic); по «Chronicon Moissiacense», самое посольство было отправлено «за море в Персию» (trans mare in Persida) исключительно из-за слона (propter elephantum bestiam). Эйнхард в био-

[25] Пользуюсь изданием летописей в Monumenta Germ.

графии Карла также говорит, что халиф послал Карлу слона по его просьбе, и прибавляет, что у самого халифа этот слон в то время был единственным [26]. В «Annales Laureshamenses» под 802 г., без всякого упоминания о послах Карла и халифа, записано только: «Et eo anno pervenit elefans in Francia».

Последний факт, по-видимому, в самом деле не может подлежать сомнению. «Annales Francorum» под 810 г. упоминают о внезапной смерти слона, последовавшей в Липпенгейме на Рейне, где Карл собирал войско для похода против датского короля Годфрида. Из факта прибытия слона нам придется исходить, когда мы постараемся выяснить, в связи с событиями, происходившими в то время в халифате, при каких условиях Исаак мог совершить свое путешествие во владения халифа и обратно. Скудные известия франкских летописцев, к сожалению, дают слишком много простора для догадок. При каких условиях были отправлены послы, имели ли они, кроме приобретения слона, еще другие поручения, каким путем они отправились, где застали халифа, где умерли Лантфрид и Сигизмунд, какие подарки, кроме слона, привез Карлу Исаак, как были отпущены послы Харуна и Ибрахима — обо всем этом мы ничего не узнаем. Столь же трудно было бы разрешить ряд недоумений, возбуждаемых подробностями летописного рассказа. Если халиф принял послов Карла и отправил ответное посольство, то почему он поручил слона и подарки Исааку, а своего посла отправил вперед с пустыми руками? Каким образом Исаак на обратном пути очутился в Африке без средств довезти слона и другие подарки халифа по назначению, так что Карл был вынужден сам отправить туда корабли, чтобы взять оттуда своего еврея и привезенного им слона? Почему прибывшие к Карлу в 801 г. послы халифа и аглабидского эмира совершили путешествие в Италию на таком судне, что могли только известить Карла о прибытии Исаака в Африку, а не взять его с собой? Слова Эйнхарда, что халиф послал Карлу своего единственного слона, во всяком случае заставляют полагать, что в рассказе Исаака об его пребывании при дворе халифа был элемент вымысла.

Предание о посольстве Исаака сохранилось, по-видимому, и в еврейской литературе, хотя первоисточник этого предания еще не вполне выяснен [27]. Халиф будто бы послал Карлу, по его просьбе, ученого раввина из Вавилонии, Махира, который сделался основателем талмудической школы в Нарбонне [28].

[26] Einhardus, *Vita Karoli*, cap. 16.

[27] Abraham Sacuto приводит это предание в своем сочинении *Juchassin*, написанном в 1505 г. (p. 84), со ссылкой на *Sefer ha-Kabbala*, составленное в 1160 г. (автор — Abraham ben David ha-Levi); но, по замечанию Касселя, такое место «in den Editionen des letzteren nicht enthalten» (Cassel, *Lehrbuch*, S. 270).

[28] Легендарный характер рассказа о Махире, как и рассказа о переселении семьи Калонима из Лукки, выяснен в Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden*, S. 26, № 70; S. 58, № 136.

Под 806 г. «Annales Francorum» снова упоминают о возвращении послов Карла, отправленных к халифу, причем и на этот раз об отъезде послов не было сказано ни слова; и теперь, как в первый раз, послы возвращаются домой после четырехлетнего отсутствия. В то время византийский император Никифор отправил флот, под начальством патриция Никиты, для возвращения под власть Византии Далмации; послам Карла, возвращавшимся от «царя персов», удалось незаметно для греков проплыть мимо их кораблей и высадиться в гавани Тревезо (ad Tarvisiani portus receptaculum) — вероятно поздней осенью, так как в Ахен они прибыли только в следующем году. Под 807 г. сказано, что посол Карла Радберт умер на обратном пути; были ли у него спутники и что сталось с ними, не говорится; мы узнаем только, что в Ахен прибыли посол «царя персов» Абдаллах (Abdella) и два монаха в качестве послов иерусалимского патриарха Фомы, Георгий и Феликс; первый, в мире Эгибальд, был родом из Германии; в Палестине он был аббатом Масличной горы. Карл некоторое время оставил посла и монахов при себе, потом отправил их в Италию и велел там дожидаться времени отплытия кораблей. О дипломатических поручениях летопись и на этот раз умалчивает; зато подробно перечисляются подарки, посланные халифом; все они были предъявлены Карлу в Ахенском дворце. Кроме водяных часов, описание которых несколько раз приводилось в литературе[29], упоминаются еще: 1) павильон и палатки удивительной величины и красоты; все было сделано из хлопчатобумажных тканей, окрашенных в разные цвета; 2) много дорогих шелковых тканей; 3) благовония, мази и бальзам; 4) два великолепных бронзовых подсвечника. Отправил ли Карл ответное посольство с подарками для халифа, не говорится.

В биографии Карла[30] сказано, что послы Карла были отправлены с дарами только «к священнейшему гробу и месту воскресения нашего господа и спасителя». Среди данных им поручений, касавшихся Иерусалима, очевидно, были такие, которые требовали согласия халифа; послы прибыли к «Аарону, царю персов, владевшему почти всем востоком, кроме Индии»; тот не только разрешил сделать все, о чем просил Карл, но согласился на то, чтобы это «священное и спасительное место» (т. е. Гроб господень) было подчинено его власти (ut illius potestati adscriberetur). Как в 802 г. говорили, что Харун послал Карлу своего единственного слона, так теперь уверяли, что халиф никогда ни к кому, кроме Карла, не отправлял ни посольств, ни подарков и что он ценил расположение Карла выше дружбы всех прочих царей и князей земного шара.

К сожалению, и Эйнхард не говорит, о чем именно просил Карл и что разрешил ему халиф. Если речь идет только о тех благотворитель-

---

[29] Ср. замечания К. А. Иностранцева: *К истории игры в поло*, стр. 0113, и *Сасанидские этюды*, стр. 77.

[30] Einhardus, *Vita Karoli*, cap. 16.

лых учреждениях, с которыми впоследствии было связано имя Карла, то все это, казалось бы, могло быть сделано патриархом по соглашению с местными мусульманскими властями; обращаться для этого к халифу едва ли представлялась необходимость. Неясно также, в каком смысле халиф признал Карла покровителем Гроба господня и было ли это записано со слов посла Абдаллаха или (что, конечно, более правдоподобно) со слов латинских монахов, будто бы присланных патриархом Фомой (замечательно, что по Евтихию[31], иерусалимским патриархом в то время еще был Георгий; назначение Фомы отнесено у Евтихия к 3-му году царствования ал-Амина, т. е. к 811 г.). Еще труднее понять, почему послы на этот раз вместо южного пути, как в 801 г., избрали северный и как нарочно отправились через Адриатическое море, мимо византийского флота.

Кроме «Annales Francorum» и Эйнхарда, о посольстве 807 г. говорит только С.-Галленский монах[32], рассказ которого, очевидно, представляет риторический вымысел, отчасти опирающийся на сообщения Эйнхарда, но преувеличивающий и искажающий эти сообщения до неузнаваемости. Халиф собирается уступить Карлу не только Гроб господень, но всю Святую Землю и не делает этого тотчас же только потому, что Карл вследствие отдаленности этой провинции не мог бы защитить ее от варваров; но при этом он объявляет, что будет считать себя только наместником Карла, что Карл может отправить к нему своих послов, когда захочет, и тогда убедится, что халиф был для него только «вернейшим хранителем доходов этой провинции».

Что касается привезенных послами подарков, то на этот раз среди них, несмотря на их высокую ценность, едва ли могут быть отмечены такие предметы, которые, подобно привезенному Исааком слону, не могли бы быть приобретены частными лицами. Сверх того, Я. И. Смирнов любезно сообщил мне ряд справок о других предметах, хранящихся в различных сокровищницах Европы, причем предание связывает происхождение этих предметов с рассказами об обмене посольствами между халифом и Карлом. Сюда относится:

1) Рог из слоновой кости, хранящийся в Ахене. По легенде, сообщенной, хотя без ссылки на источник, Флоссом[33], этот великолепный рог будто бы заставил Карла стремиться к приобретению экземпляра животного, из клыков которого выделываются такие великолепные вещи.

2) Сабля, хранящаяся в венской Schatzkammer.

3) Золотое блюдо с разноцветными стеклянными вставками и с резным на горном хрустале изображением Хосроя I в митре, хранящееся в аббатстве св. Дионисия.

---

[31] Медников, *Палестина*, т. II, стр. 278 и сл.

[32] Einhardus, *Gesta Caroli*, lib. II, cap. 9.

[33] *Geschichtliche Nachrichten*, S. 166 sq. (цитуется по указанию Я. И. Смирнова).

4) Восточные шахматы, в том же аббатстве, по инвентарям XVII в.

5) Золотой кувшин, будто бы подаренный Карлом аббатству св. Маврикия (в кантоне Валлис).

6) Восемь шипов из тернового венца Спасителя, в Ахене. По поводу этих шипов впоследствии, в конце XI в., была создана легенда, по которой Карл сам лично посетил Иерусалим и Константинополь и вывез оттуда терновый венец господа. В действительности, как указывает Мели[34], этот венец, открытый в середине VI в., находился там еще около 865 г., при монахе Берингарде, и даже еще позже, до второй половины XI в., после чего был перевезен в Константинополь; там застали его в 1098 г. крестоносцы.

Я. И. Смирнов (в письме ко мне) приходит к заключению, что «вещественных доказательств сношений Карла с Харуном ар-Рашидом указать, по всей видимости, нельзя. По времени из перечисленных восточных вещей Харуном ар-Рашидом могло быть прислано Карлу лишь одно золотое блюдо Хосроя, но исторически, т. е. документально, и это не доказывается. Все же прочее и по времени позднее и потому уже не годится, да и старых свидетельств не оказывается».

Остаются еще аналогичные известия о сношениях с халифами других франкских государей. Известие об обмене посольствами при Пипине Коротком (халифом в то время был ал-Мансур, но имя его не названо) принадлежит так называемому продолжателю Фредегара[35]; замечательно, что и в этом случае, как при Карле, говорится только о возвращении послов, а не об отправлении их. В самый год смерти Пипина, в 768 г., к нему в Sellus (на Луаре) вернулись послы (или посол), отправленные к халифу тремя годами раньше, следовательно в 765 г., и с ними прибыли послы (или посол) от Amormuni, царя сарацин; посольство высадилось в Марселе и отправилось на зимовку[36] по указанию Пипина в Мец, откуда и было вызвано в Sellus; после приема послов «с большим почетом» проводили в Марсель, откуда они вернулись на родину морем. О посольстве при Людовике Благочестивом говорится в летописи св. Бертина и в жизнеописании Людовика[37]; на сейм в Диденхофен в 831 г. прибыли послы «amiralmumminin из Персии» или «послы от сарацинов из заморских стран» с подарками и с «просьбой о мире»;

---

[34] *L'apport de la sainte couronne*, p. 591 sq. Указанием на эту статью я также обязан Я. И. Смирнову.

[35] Cont. Fred. 134. Летопись написана таким языком, что трудно разобраться в подробностях; нет ни согласования чисел, ни согласования падежей. О том, где послы видели халифа, в Багдаде или в другом месте, и в этом случае ничего не сообщается.

[36] Из этого можно было бы заключить, что послы прибыли осенью 767 или в начале 768 г.; но порядок изложения событий в летописи заставляет полагать, что Пипин узнал о прибытии посольства и распорядился отправить его в Мец после февраля.

[37] Ср. сопоставление текста обоих источников (Ann. bertin. под 831 г., Vita Hlud. c. 46) у Richter — Kohl, *Annalen*, S. 271.

их просьба была удовлетворена, и они вернулись обратно. Из послов двое были «сарацинами» (т. е. мусульманами), один — христианином. Для чего халифу Мамуну в 831 г., т. е. в 216 г. х., во время победоносного вторжения в Малую Азию [38], понадобилось «просить мира» у франков, совершенно непонятно. Заключение такого договора имело значение только для африканских областей, находившихся под властью Аглабидов. До 831 г. военные действия в последний раз имели место в 828 г., когда франкское войско, чтобы отомстить мусульманам за их набеги, высадилось на берегу Африки и произвело там некоторые опустошения; после 831 г. война возобновилась только в 838 г., когда сарацины разграбили Марсель.

Таким образом, мы не находим в рассказах франкских летописцев никаких сведений о политических интересах, которыми мог бы быть объяснен обмен посольствами между халифами и франкскими государями, никаких доказательств, что лица, являвшиеся к Пипину, Карлу и Людовику, действительно имели право говорить от имени халифа.

III

Личность Харуна ар-Рашида, как известно, уже не окружена больше ореолом «1001 ночи» [39]; в большей степени сохранил свою славу его министр Джа'фар Бармакид, убитый по его приказанию в 803 г. Не только в народных сказках, но и в сочинениях историков эпоха Харуна ар-Рашида рассматривается как «лучшее время» в жизни халифата [40]; но при этом прибавляется, что после низложения Бармакидов халиф изменил свое поведение и стал притеснять подданных [41]. Однако мнение историков об эпохе Харуна ар-Рашида и Бармакидов в том виде, как оно дошло до нас, сложилось гораздо позже; по-видимому, на нем отразилась обычная идеализация преданий о прошлом, связанных с великими именами. Трудно сомневаться в том, что в конце I в. х. — когда едва начиналась та научная работа, которой суждено было впоследствии прославить «арабскую» культуру, когда арабы-завоеватели большей частью еще сохраняли свое племенное устройство, когда городская жизнь еще далеко не получила того развития, как впоследствии, — состояние страны было во многих отношениях не лучше, а хуже, чем в последующие времена. Те же историки сохранили нам отдельные известия, совершенно несогласные с обычным представлением об этой эпохе. Оказывается, что Бармакиды вовсе не были в государстве полновластными хозяевами и что

[38] Табари, III, 1104.

[39] Ср. характеристику его у Кремера (*Culturgeschichte*, Bd II, S. 64 sq.).

[40] Табари, III, 577 и сл.

[41] *Fragmenta*, t. I, p. 309; Мас'уди, *Танбйх*, 346, 10.

многое делалось против их желания [42]. Даже авторитет халифа признавался далеко не везде в одинаковой степени. В 796 г. Харун ар-Рашид провел 40 дней в Хире; в это время «жители Куфы произвели на него нападение и (вообще) были для него дурными соседями» [43]. В 800 г., т. е. за три года до низложения Бармакидов, приезд халифа в Багдад был связан с взысканием недоимок по уплате податей, причем недоимщиков били и сажали в тюрьмы [44].

О действиях Харуна ар-Рашида в те годы, к которым относится пребывание на Востоке еврея Исаака, мы знаем следующее. В 797 г. (181 г. х.) он находился в Ракке на Евфрате, оттуда совершил поход на византийские владения и взял крепость Сафсаф (حصن الصفصاف); в конце того же года отправился в Мекку (месяц паломничества, зу-л-хиджа, начинался 24 января 798 г.), из Мекки вернулся в Ракку [45], где, по-видимому, прожил следующие два года. В месяц джумада II 184 г. (с 28 июня 800 г.) он на судах прибыл из Ракки по Евфрату (и каналам) в Багдад; тогда же он утвердил Ибрахима ибн ал-Аглаба наместником Африки. В 801 г. он снова отправился в Ракку через Мосул [46].

Для выяснения вопросов, связанных с путешествием Исаака, может быть, имеют некоторое значение отношения Харуна ар-Рашида к Африке и последовавшее в 800 г. утверждение Ибрахима ибн ал-Аглаба наместником этой провинции. Со времени вступления на престол Харуна там переменилось несколько наместников; происходили также восстания среди местных арабских племен; известия источников о том, как среди этих смут возвысился Ибрахим, несколько противоречивы и не имеют для нас большого значения; во всяком случае африканские арабы уже признавали Ибрахима своим главой, когда халиф решился утвердить его; с соответствующим дипломом прибыл к Ибрахиму от халифа Яхья ибн Муса ал-Кинди [47]. К этому известию Я'куби прибавляет, что перед этим наместник Африки получал из Египта субсидию в 600 динаров (около 3000 р.) в год; Ибрахим известил халифа, что согласен управлять провинцией без такой субсидии, и потому был утвержден ее наместником. Однако этому известию противоречит рассказ Балазури [48] о восстании в Африке против Ибрахима; воины требовали уплаты жалованья и осадили Ибрахима в Кайраване; но в критический момент прибыли чиновники с субсидией из Египта; мятежники могли быть удовлетворены и тот час же разошлись. Во всяком случае оба рассказа показывают, что

---

[42] Относящиеся сюда факты собраны в моей статье *Barmakiden*, S. 693; <см. ниже, стр. 672—674>.

[43] Табари, III, 646, 1–3.

[44] Там же, 649, 13–15.

[45] Там же, 646 и сл. О حصن الصفصاف см. также Якут, *Му'джам*, III, 401.

[46] Табари, III, 649 и 651.

[47] Я'куби, *Та'рūх*, II, 497.

[48] Балазури, 234.

халиф не получал из Африки никаких доходов и фактически не оказывал никакого влияния на происходившие там события [49].

По времени вполне возможно, что Исаак прибыл в Африку вместе с Яхьей ибн Мусой ал-Кинди. Слон ни в каком случае не мог быть приобретен им в Африке. Если в древности, как можно полагать на основании рассказов о походах Ганнибала и других известий, умели приручать африканских слонов [50], то эти времена прошли еще до появления ислама. Последний из ручных слонов на почве Африки, о котором упоминает история, был, по-видимому, известный слон абиссинского царя Абрахи, о котором сохранилось предание в Коране (сура 105). Я. И. Смирнов обратил мое внимание на слова Исидора Севильского, по которым в его время, т. е. в VII в., слонов в Северной Африке уже больше не было. В мусульманскую эпоху, как видно из слов Мас'уди [51], ручные слоны существовали только в Индии, дикие — только в Африке, притом не в мусульманских областях, а на Занзибарском берегу. На африканских слонов охотились из-за слоновой кости, которая в большом количестве вывозилась в Индию и Китай; оттого в мусульманских странах ее было мало. Ручных слонов в Индии было чрезвычайно много; больше всего их было у царя Рахмы (رهمى); число слонов в его войске доходило до 50 000 [52]. В Китае слонами не пользовались совсем, ни как домашними животными, ни для военных целей, так что ручные слоны вывозились из Индии, по-видимому, исключительно на запад — конечно, не в очень большом количестве. Ясных указаний на то, чтобы владение ими составляло монополию царей, мы в источниках не находим; Мас'уди упоминает только о поверии, будто сами слоны не терпели над собой власти людей низкого происхождения. Что касается слонов, принадлежавших западным царям, то рассказы об огромном количестве слонов, находившихся во владении Хосроя II (по Табари [53], их было 760, по Мас'уди — до 1000), заслуживают столь же мало доверия, как все рассказы мусульманских историков о блестящем дворе этого государя, явно проникнутые персидской национальной тенденцией. Из аббасидских халифов уже Мансур, по свидетель-

---

[49] Ср. статью Gaudefroy-Demombines, *Aghlabiden*, S. 192 sq.

[50] В заседании Восточного отделения Имп. Русского археологического общества 26 января 1912 г. по поводу моего доклада о сношениях между Карлом и Харуном К. В. Хилинским было сделано замечание, что и карфагенские слоны могли быть привезены из Индии, с которой существовали некоторые торговые сношения, и что в настоящее время ученые отдают этой гипотезе предпочтение перед гипотезой о приручении африканских слонов. Однако едва ли вероятно, чтобы слоны могли привозиться в Африку из Индии в таком количестве. Наконец, Я. И. Смирнов указал мне на мозаику из Вейи, относимую к I в. до или после н. э. (Cagnat, *Mosaïque trouvée à Veii*, — p. 670, pl.), где изображена погрузка на корабль а ф р и к а н с к о г о слона.

[51] *Мурӯдж*, III, 7 и сл.

[52] Там же, I, 384; также у Ибн Хордадбеха, текст, 67, $_8$.

[53] Табари, I, 1041, $_{17}$. Во время битвы при Кадисии в персидском войске были 33 слона: 18 в центре, 8 на правом крыле и 7 на левом (там же, 2266, $_{18}$ и 2287, $_2$).

ству Мас'уди, заботился о приобретении слонов, «так как их высоко ценили прежние цари». В бюджете халифата, относимом к царствованию халифов Махди или Хади, т. е. ко времени между 775 и 786 гг., слоны среди натуральных приношений, однако, еще не упоминаются; из Синда, единственной индийской области, входившей в состав халифата, поступало только алоэ [54]. Зато по бюджету эпохи Харуна ар-Рашида наместник Синда должен был ежегодно присылать халифу трех слонов [55]. Кроме того, слоны иногда посылались халифу в подарок независимыми индийскими царями; слон, на которого в 838 г. был посажен взятый в плен мятежник Бабек, был подарен одним из этих царей халифу Мамуну [56]. Известий об отправлении халифом в Индию особых агентов для закупки слонов, подобно тому как посылались агенты в Среднюю Азию для закупки турецких рабов [57], мне не приходилось встречать, но, по-видимому, приведенные выше слова Мас'уди о Мансуре могут быть поняты только в этом смысле [58]. Считалось совершенно невозможным, чтобы слоны производили потомство вне пределов своей родины [59].

Впоследствии, когда халифы утратили власть над Синдом, число слонов в Багдаде не было велико. Даже по явно преувеличенному описанию двора халифа Муктадира, в рассказе о прибытии в 917 г. византийского посольства, у халифа в то время было всего четыре слона, тогда как львов содержалось до сотни [60]. Но для эпохи Харуна ар-Рашида трудно допустить, чтобы у халифа когда-либо оставался только один слон. В Африку, не исключая и Египта, индийские слоны, несмотря на существование торговых сношений с Индией, по-видимому, не проникали совсем; даже у самых могущественных и богатых африканских владетелей мусульманского периода, Фатимидов, слонов, насколько можно судить по дошедшим до нас сведениям о их богатствах [61], не было.

О слоне, отправленном к Карлу, можно сказать только одно: если бы халиф хотел оказать уважение Карлу и отправить к нему посольство,

---

[54] Kremer, *Culturgeschichte*, Bd I, S. 357.

[55] Kremer, *Ueber das Budget*, S. 5 (текст), 9 (перевод).

[56] Мас'уди, *Мурӯдж*, VII, 127.

[57] Я'куби, *Китāб ал-булдāн*, 255, $_{20}$.

[58] Ср. также рассказ Табари (III, 747) о том, как заболевший Харун ар-Рашид послал в Индию человека за врачом Менке <Манка; вероятнее, следует читать Канка; см. Бируни, *Индия*, пер. Захау, стр. XXXII> и доставил ему средства для путешествия.

[59] Автор *Муджмиля* (XII в.) приводит предание о слоне, родившемся при Хосрое II в Иране (Табари, пер. Нёльдеке, 353); но этот случай считался совершенно исключительным.

[60] Ср. рассказ ал-Хатиба (*Та'рӣх Баґдāд*, изд. Сальмона, текст, 53; пер., 137); русский перевод у А. А. Васильева (*Византия и арабы*, II, стр. 211). По данным, приведенным у Сальмона (ал-Хатиб, *Та'рӣх Баґдāд*, изд. Сальмона, 55 и 58), помещение для слонов (*дāр ал-фӣл*) было построено Муктадиром; при халифе Таи' (974—991) оно было обращено в вакф гробницы одного из местных святых.

[61] Ср. особенно Иностранцев, *Торжественный выезд*.

достойное обоих государей, то это посольство прибыло бы в Италию при иной обстановке. Рассказы о морских походах арабов, при которых жители островов уводились в плен тысячами (пример будет приведен ниже), ясно показывают, что халиф располагал вполне достаточными морскими силами. Крайне невероятно, чтобы посольство, отправленное халифом, высадилось в Африке и чтобы Карлу пришлось посылать туда свой флот, чтобы взять слона и другие подарки халифа; это могло бы произойти только при совершенно исключительных обстоятельствах (кораблекрушение и т. п.), о которых летописи, вероятно, сохранили бы известие. По всей вероятности, слон и подарки с самого начала были отправлены в Африку. Что оттуда без отправленных Карлом кораблей нельзя было бы перевезти их в Италию, вполне правдоподобно: африканские арабы еще не располагали в то время таким флотом, как впоследствии, и в 813 г. послы аглабидского эмира прибыли в Сицилию на венецианских кораблях [62].

Было бы бесполезно останавливаться на догадках о том, как Исаак получил слона: получил ли он с самого начала от халифа, которому мог оказать услуги в Индии по закупке слонов и других товаров, позволение взять одного из слонов для своего государя; уговорил ли он Ибрахима уступить слона Карлу; присвоил ли он себе путем обмана слона, предназначенного для Ибрахима, и т. п. Ни одна из этих догадок не может быть подкреплена научными доводами. Историки, к сожалению, не говорят, какие подарки отправил Ибрахиму халиф вместе с дипломом. Среди богатств Фатимидов упоминаются несколько предметов, принадлежавших некогда Харуну ар-Рашиду, как: «более ста кубков из безоара, яшмы и т. п., на большей части которых находились надписи с именем» этого халифа; но эти предметы могли попасть в Африку позже. Так, после смерти Рашиды, дочери фатимидского халифа Му'изза, в собственность халифа Мустансира (1036—1094) перешел, между прочим, «шатер из черного бархата, который принадлежал Харуну ар-Рашиду и в котором он умер в Тусе» [63].

Переходим теперь к событиям, совершившимся во время второго посольства Карла. Мы видели, что послы вернулись в 806 г. после четырехлетнего отсутствия, т. е. были отправлены в 802 г.; но под этим годом о посольстве к халифу не упоминается; мы знаем только, что Карл в 802 г. отправил послов в Византию [64] и что эти послы находились

---

[62] Так по письму папы Льва III; ср. Jaffé, *Regesta*, p. 220 (№ 1928). Рассказы франкских летописцев показывают, что морские набеги на принадлежавшие Карлу острова в то время преимущественно совершались не африканскими арабами, но их врагами, арабами Испании. Есть известие, что испанские арабы еще в 199/814-15 г. высадились в Александрии и были вытеснены оттуда только в 210/825-26 или 212/827-28 г. (Медников, *Палестина*, т. I, стр. 764 и сл.).

[63] Иностранцев, *Торжественный выезд*, стр. 94 и сл.

[64] Richter — Kohl, *Annalen*, S. 152 sq.

в Константинополе во время переворота 30—31 октября, связанного с низложением императрицы Ирины и возведением на престол Никифора [65]. Последствием того же переворота было, по арабским известиям, возобновление войны между Византией и халифатом.

Халиф в 802 г. совершил паломничество в Мекку; на обратном пути оттуда он остановился в христианском храме (عمر) около Анбара на Евфрате; здесь он в ночь на 29 января 803 г.[66] велел убить Джа'фара и заключить в тюрьму других Бармакидов; после этого он отправился сначала в Ракку, потом в Багдад [67].

О разрыве с Византией говорится [68], что Никифор отказался платить условленную дань и даже требовал обратно деньги, посланные халифу при Ирине. Известен рассказ Табари о переписке между императором и халифом; на письмо Никифора халиф будто бы ответил: «От Харуна, повелителя правоверных, Никифору, греческой собаке. Я читал твое письмо, сын неверной; ответом послужит то, что ты увидишь, а не то, что ты услышишь». После этого халиф тотчас выступил в поход, разорил и сжег множество селений до Гераклеи. Однако весь этот рассказ должен быть отнесен к числу исторических анекдотов; из слов самого Табари в другом месте, вполне согласных с известиями других авторов [69], ясно видно, что халиф лично не принимал участия в войне до 806 г.

В 803 г. Харун, по словам Табари [70], послал вместо себя своего сына Касима; тот выступил в поход в месяце ша'бане (с 25 июля) и скоро вернулся обратно, заключив с византийцами договор и получив от них 320 пленных мусульман. То же самое событие относится у Я'куби к следующему году [71]; Феофан о военных действиях 803 г. также не упоминает.

В 804 г. Никифор, по словам Феофана [72], в августе выступил против арабов, был разбит при Красе во Фригии и бежал оттуда с большими потерями, причем храбрейшим из его витязей едва удалось спасти жизнь своего императора. По Табари [73], во главе арабов находился Ибрахим ибн Джибраиль; он вторгся в византийские владения через проход Сафсаф (درب الصفصاف); Никифор выступил ему навстречу, но по неизвестной причине должен был вернуться обратно; при отступлении он наткнулся на мусульманский отряд, был разбит и сам получил три раны;

---

[65] Феофан, I, 742.
[66] Дата у Табари, III, 685, 4.
[67] Там же, 666, 14.
[68] Там же, 695 и сл.
[69] Напр., Я'куби, *Ta'pūx*, II, 523.
[70] Табари, III, 688 и 694.
[71] Я'куби, *Ta'pūx*, II, 512.
[72] Феофан, I, 746.
[73] Табари, III, 701.

византийцы будто бы потеряли до 40 700 (!) убитыми; мусульманам досталось до 4000 коней.

В конце 804 г. Харун отправился в Мекку; по словам Я'куби[74], это был последний хадж не только Харуна, но и вообще аббасидских халифов. На обратном пути он в апреле 805 г. находился в Нахраване, недалеко от Багдада, оттуда через Кармасин отправился в Рей, где прожил около четырех месяцев[75]. Возвращаясь оттуда, он в понедельник 24 ноября прошел мимо Багдада, но не вступил в столицу и прямо отправился в Ракку[76].

По Феофану[77], Никифор воспользовался путешествием халифа, чтобы восстановить разрушенные арабами укрепления малоазиатских городов; кроме того, он отправил отряд в Сирию, который, однако, не имел там никакого успеха и вернулся обратно с большими потерями. У Табари о военных действиях этого года не упоминается; говорится только, что в этом году между арабами и византийцами состоялся обмен пленными, после чего у византийцев не осталось ни одного пленного мусульманина[78].

К 806 г. и Феофан и Табари относят главные военные действия. По Феофану[79], Харун вторгся в византийские владения с 300 000 войска, построил в Тианах «дом своего богохульства» (т. е. мечеть) и взял целый ряд городов, в том числе «укрепленнейший лагерь Геракла» (τὸ Ἡρακλέως κάστρον ὀχυρώτατον); передовой арабский отряд дошел до Анкиры (Ангоры). Никифор был вынужден просить мира и отправил к Харуну трех послов (у Феофана названы их имена), через которых обязался уплачивать ежегодно 30 000 монет, из них по 3 монеты за свою голову и за голову своего сына и наследника Ставракия; кроме того, ему было поставлено условие не возобновлять разрушенных укреплений. Это последнее условие было им нарушено тотчас после ухода арабов, вследствие чего Харун возобновил войну, вторично взял Фивасу (Θήβασαν) и отправил флот на Кипр; там арабы разрушили церкви, выселили с острова жителей и произвели большие опустошения. В сентябре 807 г. арабский полководец Хумейд совершил с флотом нападение на Родос и берег Ликии; когда арабы хотели сжечь гробницу св. Николая в Мирах, поднялась буря; много кораблей погибло, и сам Хумейд едва спасся.

---

[74] *Та'рӣх*, II, 522.

[75] Табари, III, 703 и сл.

[76] Там же, 706, 7–8.

[77] Феофан, I, 746.

[78] Табари, III, 706 и сл. Подробности об этом обмене пленными сообщает Мас'уди (*Танбӣх*, 189 и сл.); всего было освобождено, по некоторым известиям, 3700 человек, по другим — даже больше. Следующий обмен пленными произошел в 192/808 г.; замечательно, что тогда, несмотря на успешные для мусульман военные действия этих годов, в руках византийцев снова было более 2500 пленных мусульман обоего пола (там же).

[79] Феофан, I, 747 и сл.

По Табари[80], Харун выступил в поход около 20 раджаба, т. е. около 12 июня; главное военное событие, взятие Гераклеи, произошло в шаввале[81], т. е. между 20 августа и 17 сентября; в Гераклее халиф пробыл 30 дней. Упоминается и о Тианах (الطوانة): сам халиф только прошел через этот город, но поставленный им там начальником Укба ибн Джа'фар построил по его приказанию станцию (منزل). От Никифора прибыли с просьбой о мире два патриция; Никифор обязался платить 50 000 золотых монет, из них 4 за свою голову и 2 за голову Ставракия. При этом он особым письмом просил халифа вернуть ему взятую в плен в Гераклее девицу, которую он избрал невестой для Ставракия, и вместе с тем прислать ему благовоний и палатку. Харун велел отыскать девицу; ее нарядили и посадили на трон в павильоне, где останавливался сам Харун; потом павильон со всей его обстановкой был передан послу Никифора; с ним послали также благовония, финики, сладости, изюм и опиум; все это передал Никифору посол халифа. С своей стороны Никифор послал халифу вьюк мусульманских дирхемов (50 000 штук) на караковом коне, 100 кусков парчи[82], 200 кусков хлопчатобумажной ткани (بزيون), 12 соколов, 4 охотничьих собаки и 3 коней.

О военных действиях на Кипре у Табари говорится в двух местах[83]. По первому известию, Хумейд ибн Ма'юф, назначенный начальником берега Сирии до Египта, опустошил остров и взял в плен 16 000 человек, которые были проданы в Рафике (около Ракки), причем за епископа заплатили 2000 динаров. Дальше сказано, что жители Кипра нарушили договор, вследствие чего Ма'юф ибн Яхья совершил поход на остров и увел в плен его жителей. Очевидно, оба рассказа относятся к одному и тому же походу[84]. О нарушении договора самим Никифором Табари в этом месте не говорит; но к этому событию, несомненно, относится то, что рассказано у него среди событий 187/803 г., и приведенные там стихи двух поэтов[85]. Во всяком случае мир не был прочным, так как уже в 807 г. снова происходили военные действия близ Тарса; сам Рашид в рамазане 191/11 июля — 9 августа 807 г. пробыл три дня около одного из проходов (درب الحدث), после чего вернулся в Ракку[86].

Рассказ Табари о посольстве 806 г. во всяком случае заключает в себе некоторый легендарный элемент. В действительности Никифор

---

[80] Табари, III, 709 и сл.

[81] По Якуту (*Му'джам*, IV, 961), значительно раньше, так как Харун в рамазане (21 июля—19 августа) уже вернулся в Ракку.

[82] ديباج см. выше, стр. 346, прим. 19.

[83] Табари, III, 709 и 711.

[84] У Я'куби (*Та'рйх*, II, 523) поход приписан Хумейду ибн Ма'юфу, также у Балазури (154), который прибавляет, что пленные впоследствии были возвращены по приказанию Харуна.

[85] Табари, III, 696 и сл.

[86] Там же, 712.

только 20 декабря 807 г. избрал невесту для Ставракия, и эта избранница (афинянка Феофано, родственница императрицы Ирины) не была из гераклейских пленниц [87]. У самих мусульман сохранилось о гераклейской красавице еще другое предание, рассказанное Якутом. При продаже пленных дочь гераклейского патриция была куплена для халифа, который привез ее в Ракку, построил для нее зáмок (حصن) на Евфрате, между Рафикой и Балисом, и назвал его Хираклой (هرقلة), по имени ее родного города. Еще при Якуте здесь, близ находившегося на западном берегу Сиффина, были видны «следы постройки и удивительных сооружений», считавшиеся развалинами этого замка [88].

К сожалению, Феофан ничего не говорит о посольстве халифа и ответном посольстве Никифора. При таких условиях мы можем только отметить факт, что как несколькими годами раньше, когда Исаак возвращался на родину через Африку, арабские источники упоминают о посольстве халифа в эту область, так и теперь в том же году, когда послы Карла возвращались на родину через византийские владения и Адриатическое море, несмотря на происходившие там военные действия, упоминается посольство халифа в Константинополь. Едва ли это совпадение можно признать случайным. Для разрешения вопросов, возбуждаемых таким совпадением (перешли ли подарки, предназначенные для Никифора, тем или иным путем в руки послов Карла; как примирить рассказ Табари об ответном посольстве Никифора с рассказом о его вероломстве; не были ли предметы, перечисленные у Табари в качестве ответных подарков Никифора, в действительности подарками Карла [89] и т. п.), источники не дают нам никаких данных. Столь же трудно было бы ответить на вопрос, был ли упоминаемый во франкской летописи Абдаллах мусульманином или еврейским торговцем [90].

Остается еще коснуться вопроса, каково было положение христиан при Харуне и насколько палестинские христиане могли оказывать содействие послам и агентам Карла при дворе халифа. Мы видели (стр. 347), что христиане в то время в качестве врачей и писцов еще занимали в мусульманском государстве довольно влиятельное положение. В медицине еще сохраняла свое значение школа, основанная при Сасанидах в Джундишапуре; представитель этой школы Гавриил, сын Бохт-ишо, несколько раз упоминается у Табари [91] как врач и приближенный Ха-

---

[87] Феофан, I, 750.

[88] Якут, *Му'джам*, IV, 962. Развалины видны и теперь; ср. Sarre — Herzfeld, *Archäologische Reise*, Bd I, S. 162.

[89] Из предметов, названных у Табари, труднее всего, конечно, отнести к подаркам Карла мусульманские дирхемы.

[90] Имя Абдаллах среди восточных евреев было довольно распространено; среди арабских евреев оно употреблялось еще в эпоху Мухаммеда (Абдаллах ибн Саба, Абдаллах ибн Салам, Абдаллах ибн Саура).

[91] Табари, III, 667, 678, 731, 735—737.

руна ар-Рашида. Однако доступ к халифу преимущественно имели несториане (к их числу принадлежал и Гавриил) и яковиты; маловероятно, чтобы они стали оказывать поддержку мелькитам (православным). Но в царствование Харуна был период, когда расположение халифа перешло к последним; по рассказу Евтихия[92], мелькитский патриарх Александрии — Балатиан, искусный врач, исцелил любимую наложницу халифа, за что по его просьбе египетским мелькитам были возвращены церкви, отнятые у них яковитами. По исследованию Н. А. Медникова[93], это событие могло иметь место не раньше 795 и не позже 797 г., т. е. во всяком случае произошло до начала сношений между халифом и Карлом.

Война с Византией и нарушение императором Никифором мирного договора не могли не ухудшить положения христиан. Если даже яковитский патриарх Кириак был заподозрен в шпионстве в пользу греков, то едва ли таких подозрений избегли православные. В 807 г., в то самое время, когда Карла в Ахене провозгласили владетелем Гроба господня, в халифате, впервые за все царствование Харуна, началось гонение на христиан — по-видимому, без различия вероисповедания. Были изданы указы о разрушении церквей в пограничной полосе (الثغور), об увольнении христиан с государственной службы, о строгом соблюдении христианами предписанных им отличий в одежде. По сирийской хронике Абу-л-Фараджа, это гонение распространилось до Иерусалима; разрушались не только новые церкви, но и старые. Наконец, Кириак, которому с помощью своего единоверца Исма'ила бар Салиха, служившего у халифа нотариусом[94], удалось опровергнуть возведенное на него обвинение, уговорил халифа прекратить гонение[95].

После смерти Харуна, последовавшей в 809 г., в халифате наступили смуты, от которых также страдало христианское население переднеазиатских и африканских провинций. По словам Феофана[96], мусульмане в Сирии, Ливии и Египте убивали и грабили как друг друга, так и подчиненных им христиан; Феофан прибавляет, что «в священном городе господа нашего Христа (в Иерусалиме) опустели церкви, также два больших монастыря, монастырь свв. Харитона и Кириака и монастырь св. Савы, и остальные киновии свв. Евфимия и Феодосия». Дошел ли слух об этих бедствиях до Карла, из франкских летописей не видно; только капитулярии сохранили нам известие, что в 810 г. был издан указ «de elemosina mittenda ad Hierusalem propter aecclesias (sic) Dei restaurandas»[97].

Характерно, что мусульманские авторы не только не говорят

[92] Медников, *Палестина*, т. II, стр. 278.
[93] Там же, т. I, стр. 757.
[94] Из этого видно, что с государственной службы были уволены не все христиане.
[95] Медников, *Палестина*, т. I, стр. 759 и сл.
[96] Феофан, I, 751 и сл.
[97] Monumenta Germ., t. III, Leg. I, p. 163.

о сношениях Карла Великого с халифом, но, по-видимому, не знали даже о существовании Карла; даже об Италии, не говоря уже о других странах Западной Европы, мусульмане IX в. имели крайне скудные сведения. В рассказе о Риме, сохранившемся у Ибн Русте [98] и относящемся, как доказывает Маркварт [99], к первой четверти IX в., приводятся совершенно фантастические данные о размерах города; он будто бы простирался в длину и ширину на 40 миль (более 80 верст [100]); одна церковь с гробницами апостолов Петра и Павла занимала пространство в 2 фарсаха (12—15 верст) [101]. Там же сказано, что «городом управляет царь, которого называют папой» [102]. В X в. Мас'уди пишет, что владетель Рима был в повиновении у владетеля Константинополя, не надевал венца и не называл себя царем; так продолжалось «с древних времен, раньше появления ислама, до времени около 340 г. х. (951-52 г. н. э.); тогда владетель Рима усилился, увеличилось число его войск; он надел венец, порфиру, красные башмаки и другие знаки отличия греческого царя и назвал себя царем», вследствие чего император Константин, сын Льва, послал на него войско [103]. Что уже в IX в. в Западной Европе были государи, принимавшие в Риме императорский титул, осталось Мас'уди неизвестным.

Только Рашид ад-дин, писавший в начале XIV в. (глава о франках написана в 705/1305-06 г.), упоминает о Карле, но этот автор явно получил свои сведения от европейца, по всей вероятности от французского монаха. По словам Рашид ад-дина, «когда умер кесарь Лев [104], папа того времени провозгласил кесарем Карлуса, который был королем Франции, и в Риме посадил его на престол за то, что он оказал ему помощь для отражения царя Ломбардии. 14 лет Карлус оставался кесарем, остановил мусульман в их стремлении овладеть страной франков и привез из Иерусалима в страну римлян венец Мессии» [105]. Последние

---

[98] Ибн Русте, 128.

[99] *Streifzüge*, S. 29.

[100] Ср. у Ибн ал-Факиха (150, 1) — 28 миль в длину, 23 мили в ширину; о длине также у Ибн Хордадбеха, текст, 113 и сл. По Идриси (изд. Амари и Скиапарелли, текст, 73), город имел в окружности 9 миль (около 20 верст).

[101] По Идриси (изд. Амари и Скиапарелли, 74), 300 аршин (ذراع) в длину, 200 в ширину; те же цифры дает уже Ибн Хордадбех (текст, 115, 4).

[102] У Идриси (там же) папа тоже назван царем (ملك), но прибавлено, что он выше всех христианских царей. У Якута (*Му'джам*, II, 867, 8) правильно сказано, что папа «занимает у франков положение имама».

[103] Мас'уди, *Танбйх*, 181. Мас'уди во всяком случае не имел в виду события 962 г., так как его книга написана в 345/956-57 г. Издатель полагал, что речь идет о попытке графа Гугона; возможно, что Мас'уди слышал также о короновании Оттона I в 951 г. королем Италии.

[104] Разумеется, это ошибка: Лев IV умер в 780 г., Лев V вступил на престол только в 813 г.

[105] Рашид ад-дин, рук. Публ. б-ки V, 3, 2, стр. 675: چون لیو قیصر نماند پاپ وقت کرلوس را که ریدافرنس بود بقیصری بر داشت ودر رومه بر تخت نشاند

слова представляют отголосок, конечно, не рассказов франкских летописцев о сношениях между Карлом и Харуном ар-Рашидом, но легенды о паломничестве Карла в Иерусалим.

Рассмотрение приведенных выше данных, кажется, дает нам право прийти к следующему выводу. Нет основания сомневаться в том, что подданные Карла Великого проникали в государство Харуна ар-Рашида, подданные халифа — в государство Карла и что на эти сношения в государстве Карла смотрели как на обмен посольствами. Но ни в западноевропейской, ни в восточной литературе нельзя найти сколько-нибудь убедительных доводов в пользу предположения, что халиф и представители мусульманского правительства и общества знали о Карле и его государстве, что к Карлу были отправлены из халифата посольства, достойные его сана, и что халиф считался с его желаниями, как государя. Высказанное около 80 лет тому назад мнение Пуквиля, что такому взгляду на эти сношения не должно быть места в серьезных исторических трудах, кажется нам вполне основательным.

سبب آنکه بدفع پادشاه لنبردیه مدد کرده بود مدّت چهارده سال قیصری کرد ودست مسلمان از فرنکستان کوتاه کردانید وتاج مسیح از قدس بروم برد.

ОТ РЕДАКЦИИ <ЖУРНАЛА «МИР ИСЛАМА»>

Цель настоящего издания — способствовать изучению ислама и жизни мусульманских народов как в прошлом, так и в настоящем, причем, по мере возможности, будут приниматься во внимание все культурные, политические, экономические и другие влияния, которыми, помимо религиозных основ мусульманской культуры, определялись и определяются как действительное содержание жизни мусульманских государств и народов, так и стремления и идеалы их наиболее выдающихся представителей.

Пять лет тому назад ни в одной из европейских стран не было периодического органа, специально посвященного изучению мусульманского мира; теперь такие журналы издаются во Франции («Revue du Monde Musulman»), Германии («Der Islam» и «Orientalisches Archiv») и Англии («The Moslem World»). Мы не будем останавливаться на причинах, вызвавших такое усиленное внимание европейского образованного общества к так называемому мусульманскому Востоку, не будем рассматривать вопроса, насколько в этом отразились события последних лет, доказавшие несостоятельность прежнего мнения о Востоке как о дряхлом и отжившем мире, или результаты трудов целого ряда ориенталистов, выяснивших значение мусульманской культуры в общей культурной истории человечества и ее тесную преемственную связь с культурой античного мира. В том и другом случае ясно, что Россия не может остаться в стороне от этого движения. В состав русских владений в настоящее время входят области, где мусульманская культура достигла высокого процветания задолго до принятия русским народом христианства; общее число мусульманского населения России доходит почти до 20 миллионов, причем огромное большинство этого населения принадлежит к одному и тому же турецко-татарскому племени, вследствие чего для русских мусульман, в противоположность мусульманам Передней Азии, религиозные стремления тожественны с национальными. Происходящее среди русских мусульман движение уже обратило на себя внимание не только русской, но и западноевропейской печати. До сих пор относящиеся к этому движению факты не только в мусульманской, но и в европейской научной литературе (например, в «Revue du Monde Musulman») преимущественно рассматривались с мусульманской точки

зрения; только недавно на английском языке (в первой книжке журнала «The Moslem World») появилась статья о «мусульманах в России», исходящая из русских кругов (принадлежащая г-же С. Бобровниковой).

Русская литература также насчитывает немало статей и отдельных книг, посвященных исламу, его прошлому и современным мусульманским движениям, но нельзя не сказать, что общий характер этих работ и достигнутые ими результаты до сих пор мало соответствовали тому значению, которое имеет для России изучение мусульманского мира. Русскими ориенталистами, особенно покойным бар. В. Р. Розеном, положено немало труда на распространение среди русских читателей выводов западноевропейской науки о мусульманстве и его истории; но эти статьи печатались в органах русского востоковедения, имеющих, как и другие русские научные издания, крайне ограниченный круг читателей, и потому не оказали того влияния, как можно было надеяться. Кроме того, на этой отрасли русского востоковедения не могла не отразиться общая отсталость русской науки по сравнению с западноевропейской. Об исламе как религии на русском языке нет и до сих пор сколько-нибудь обширного труда, который в свое время представлял бы шаг вперед в науке; в этом отношении даже русские специалисты были вынуждены ограничиваться популяризацией выводов, добытых западноевропейскими, преимущественно немецкими, учеными. Для русских деятелей, работавших вдали от научных центров, даже своевременное ознакомление с западноевропейской и русской научной литературой о мусульманстве представляло непреодолимые трудности; естественно, что в качестве последнего слова науки ими приводились мнения ученых, в свое время получившие широкую известность, но с тех пор опровергнутые дальнейшими исследованиями. Наконец, труды об исламе (как о его современном состоянии, так и о его прошлом), не имевшие другой цели, кроме научной, естественно получали гораздо меньше распространения, чем книги и статьи, написанные с целью защиты ислама или борьбы с ним. Мусульманская печать в последнее время получила в России значительное развитие; не говоря уже о местностях с мусульманским населением, даже в С.-Петербурге мог быть основан мусульманский орган («Ислам алеминде» — «В мире ислама»). Учреждение, в руках которого преимущественно сосредоточивается борьба с исламом, именно Казанская духовная академия, также располагает своим печатным органом; средства для расширения этого дела, если бы это было признано нужным, по всей вероятности, могли бы быть найдены; но периодического органа, в котором вопросы, связанные с изучением мусульманства, подвергались бы беспристрастному обсуждению, свободному как от мусульманской, так и от противомусульманской тенденции, на русском языке до сих пор не было.

«Мир ислама» задается целью пополнить этот пробел. Безусловно исключая из своей программы как проведение мусульманских тенденций,

так и миссионерскую полемику против ислама, журнал будет стараться знакомить своих читателей, в возможной полноте, с прошлым и настоящим мусульманских народов, излагая события прошлого, как они выясняются при свете европейской исторической критики, и события настоящего, как о них повествуют подлинные документы и достоверные, по возможности беспристрастные, свидетели. Журнал предназначается не только для специалистов, но и для более обширного круга читателей; в то же время предполагается, что помещаемые в нем статьи по содержанию будут соответствовать современным научным требованиям, по форме — понятию о научном достоинстве.

На страницах журнала, посвященного выяснению действительной жизни мусульманских народов в прошлом и настоящем, едва ли необходимо отводить место полемике о религиозных догматах, не исключая даже того вопроса, которому еще недавно отдавали свое время даже выдающиеся ученые: насколько учение Корана вообще и отдельные догматы ислама в частности совместимы с понятием о прогрессе. По мере выяснения истории человечества все более и более укрепляется мысль, давно уже высказывавшаяся ориенталистами и теперь подробно обоснованная во вступительной статье немецкого научного журнала об исламе: религии вынуждены применяться к обстоятельствам действительной жизни, а не наоборот, и ислам в этом отношении не составляет исключения. Мы говорим об «арабской» и «мусульманской» культуре не потому, что эта культура была создана арабами и исламом, но потому, что те азиатские и африканские области, на долю которых выпало продолжать в средние века прерванную в Европе культурную работу, были объединены исламом, как государственной религией и религией огромного большинства населения, и арабским языком, как языком общей науки и литературы.

Передняя Азия (со включением Египта), которую в Западной Европе преимущественно имеют в виду, когда говорят о «Востоке», в действительности, несмотря на частые военные столкновения, составляет в культурно-историческом отношении одно целое с Европой и вместе с нею является «Западом» по отношению к более восточным культурным странам, Индии и Китаю. Первоначально культура Передней Азии и Юго-Восточной Европы восходила к одним и тем же первоисточникам — к древней культуре Египта и Вавилонии; впоследствии политическое и культурное преобладание переходило то к европейским, то к переднеазиатским народам, но при всех переменах роль народов Запада (в обширном смысле) по отношению к странам Дальнего Востока оставалась одной и той же. Начиная с того времени (не позже IX в. до н. э.), когда переднеазиатские, по всей вероятности финикийские, мореплаватели принесли в Индию семитический алфавит, и кончая современными европейскими концессиями в Китае, почин в этих сношениях всегда принадлежал западным народам. Выходцы из западных

стран поселялись в большом числе в Индии и Китае, овладевали внешней торговлей страны, занимали выдающиеся должности при дворе туземных государей и старались подчинить население своему экономическому, иногда и политическому влиянию. История не знает примера, чтобы выходцы из Индии и Китая играли такую же роль в западных культурных странах.

Таково же было всемирно-историческое значение мусульман как преемников эллинов в роли культурных вождей Запада. По мере изучения мусульманской культуры все более выясняется тесная зависимость ее от эллинизма. В предшествующую эпоху эллинский народ распространил свое культурное влияние, между прочим, и на те области, где когда-то зародилась культура древнего Востока, которой были так много обязаны сами эллины. Багдад, политический и культурный центр ислама в лучшую для него эпоху, отстоит всего на сто верст с небольшим от Вавилона, культурной столицы древнего Востока; и все же те астрономические и географические представления, которые когда-то перешли из Вавилона к грекам, были известны мусульманам только в их греческой форме и обозначались греческими терминами.

Географические пределы халифата приблизительно совпадали с пределами влияния эллинской культуры; но культурное общение между отдельными областями при исламе было гораздо теснее, чем в предшествующую эпоху. Этот факт отрицается некоторыми исследователями, в глазах которых мусульмане — только выродившиеся потомки создателей древневосточной культуры, но вполне доказывается историческими данными. Известия о том, в каком состоянии мусульманские завоеватели застали Персию и Среднюю Азию и в каком состоянии те же страны находились в четвертом и пятом веках мусульманской эры, ясно показывают, что здесь только при исламе возникли такие же значительные города, какие были в Сирии и Месопотамии, и рыцарская земельная аристократия лишилась своего господствующего положения вследствие развития городской жизни и торгово-промышленного сословия. В четвертом веке мусульманской эры (X в. н. э.) мы видим пример, что географический труд, составленный среднеазиатским ученым, был исправлен и дополнен ученым из Западной Персии и затем подвергся вторичной переделке под пером багдадского купца, жившего в то время в Северной Африке, во владениях фатимидского халифа, которого называет своим государем. Такой факт не мог бы иметь места в домусульманскую эпоху. В этом отношении роль ислама как объединяющей религии вполне соответствует значению католичества для культурного объединения Западной Европы.

Торговые сношения Западной Азии с Индией и Китаем в мусульманскую эпоху были гораздо оживленнее, чем прежде, что также способствовало появлению на общемусульманском литературном языке, арабском, географической литературы, с которой произведения греческих

географов не выдерживают никакого сравнения. Греки не оставили нам ни описания государства Александра Македонского и его преемников — Селевкидов, ни даже описания греко-бактрийского царства и его главного города Бактр; арабы подробно и точно описывают все области халифата от Испании до Средней Азии и Индии, перечисляют реки, каналы и города, дают сведения о промышленности, торговле и т. п. Греческие караваны проникали через Среднюю Азию до столицы Китайской империи; но даже об областях к востоку от Каспийского моря греческие географы дают крайне скудные и сбивчивые показания, заставляя Аму-Дарью и Сыр-Дарью впадать в Каспийское море и не сообщая почти ничего о странах к северу от этих рек. Арабы, кроме несравненно более подробного описания караванных путей в Китай, дают довольно много сведений об областях, расположенных к северу и к югу от этих путей, и, по-видимому, успели хорошо ознакомиться с Тибетом; персидский географ X в. н. э. говорит о мечетях в нынешней столице Тибета — Лхасе. Пределом сведений мусульманских географов на северо-востоке были верховья Енисея и Иртыша. Греческие географы сообщают, со слов мореплавателей, скудные сведения о береговой полосе Азии до Аннама, дальше которого мореплаватели, по-видимому, не проникали; наиболее авторитетный из античных географов, Птолемей, считал Индийский океан внутренним морем и полагал, что Африка соединяется полосой суши с Восточной Азией. Арабский географ IX в. н. э. Ибн Хордадбех дает подробное описание морского пути мимо южных и восточных берегов Азии до Корейского полуострова, где, по его словам, были переселенцы из мусульманских областей.

По общему мнению, период творчества в мусульманской науке оканчивается в XII в. н. э.; но и после этого мусульманский мир сохранял свое культурное первенство и в руках мусульманских купцов оставались пути мировой торговли. В эпоху появления Чингиз-хана в руках мусульман была даже торговля между Китаем и Монголией; мусульманские купцы были первыми культурными советниками Чингиз-хана; их торговые интересы, по-видимому, должны быть признаны главной причиной движения монголов на запад, они же извлекли больше всего пользы из монгольских побед и заняли наиболее выгодные должности во всех частях монгольской империи, не исключая Китая. В начале XIV в. персидский историк Рашид ад-дин по поручению своего монгольского государя составил свод исторических сведений обо всех народах, вошедших в состав монгольской империи или имевших сношения с монголами, от франков (европейцев) до китайцев, причем среди его сотрудников, кроме знатока монгольских народных преданий, упоминаются два ученых китайца и буддийский отшельник из Кашмира, сообщивший ему сведения об Индии. Сведения по истории Европы, по-видимому, также были получены им от европейца — судя по характеру и тенденции этих сведений, от французского монаха. Такой труд не мог бы появиться

в то время ни в Западной Европе, ни в Византии, ни в Индии, ни в Китае; по широте замысла он остается непревзойденным и до сих пор; ни раньше, ни после не было такой попытки составить свод данных по всемирной истории при участии представителей культурных народов Старого Света от Атлантического до Великого океана.

Что творчество научной мысли в мусульманском мире в то время еще не иссякло, доказывается замечательной попыткой африканского ученого Ибн Халдуна создать теорию исторического процесса и придать истории характер «науки». До мусульманских ученых в то время уже доходили сведения об успехах науки в Европе; о Париже как средоточии ученых упоминают и Рашид ад-дин, и Ибн Халдун; но прошло еще два века, прежде чем экономическое и культурное первенство окончательно перешло к европейцам. Несмотря на опустошения, произведенные монголами, городская жизнь в Персии продолжала развиваться и в монгольскую эпоху; страна даже в XIV в. находилась на более высокой ступени экономического благосостояния, чем европейские государства. Мусульманский мир еще в XV в. и в начале XVI имел оживленные торговые сношения с Индией и Китаем; отправляясь в 1502 г. в свое последнее плавание и надеясь достигнуть Китая, Колумб взял с собой арабского переводчика. Но в том же XVI в. португальцам удалось захватить морскую торговлю в свои руки и преградить арабским мореплавателям путь в Индию и Китай. В Индии мусульмане сохраняли политическое преобладание до образования англо-индийской империи; в Китае положение мусульман, как и других инородцев, резко изменилось еще в 1368 г., когда, после изгнания монголов, воцарилась национальная минская династия; однако, несмотря на свою вражду к инородцам, китайское правительство до конца существования династии продолжало пользоваться услугами мусульманских астрономов; при первом императоре новой, маньчжурской династии, завоевавшей Китай в 1644 г., эти астрономы были заменены другими представителями западной культуры, европейцами. Замечательно, что ислам как религия даже в эту неблагоприятную для него эпоху не утратил ни одной из тех позиций, которые занял в XIII в., когда пользовался покровительством властей. В эпоху монгольского господства в Китае как христианские, так и мусульманские наместники и вассальные владетели пользовались своим влиянием, чтобы содействовать распространению своей религии; но в Тангуте и Юннани, где в XIII в. распространился ислам, он сохраняет свою силу до настоящего времени, и еще в XIX в. в обеих областях произошло мусульманское восстание, с трудом подавленное китайцами; между тем даже иезуитские миссионеры XVII в. не нашли уже никаких следов ни сирийско-несторианской, ни католической пропаганды, происходившей при монголах.

Как ни ничтожен может показаться сам по себе факт замены мусульман европейцами в китайском астрономическом приказе, этот факт

является, может быть, самым наглядным доказательством, что культурное первенство тогда уже перешло от мусульманских народов к народам Европы. Уже в XV в. у европейских путешественников проявляется некоторое сознание культурного превосходства Европы над мусульманским Востоком; но даже в первой половине XVII в. взгляды европейцев на этот вопрос еще оставались неопределенными. Итальянский путешественник Пьетро делла Валле, пробывший на Востоке 12 лет (1614—1626), ставит турок в культурном отношении гораздо ниже европейцев, хотя признает за ними превосходство в ручной выделке тканей и одежд; но Персия того времени, по его словам, ни в чем не уступала христианскому миру, если не считать построек и «некоторого превосходства (Европы) в том, что способствует радостям жизни». Только во второй половине XVII в. окончательно определяется взгляд на Европу как страну культуры и прогресса, в противоположность варварскому и отсталому Востоку. Даже путешественник Франсуа Бернье, посетивший самое блестящее мусульманское государство того времени, империю «Великих моголов» в Индии, все же находит нужным обсуждать вопрос о причинах отсталости мусульманских народов.

С тех пор тот же вопрос, как известно, подвергался обсуждению много раз в трудах многих путешественников и исследователей. Были попытки доказать, что главной причиной упадка должны быть признаны догматы и предписания ислама, особенно пресловутый фатализм. Блестящие успехи культуры в первые века ислама рассматривались как продолжение, по инерции, прежней культурной работы, не сразу подавленной тлетворным влиянием религии. Едва ли в таком случае мусульманская культура могла бы так долго удержать свое первенствующее положение и выставить такое число передовых мыслителей на пространстве более пяти веков, начиная с создателя арабской философии ал-Кинди (IX в.) и кончая Ибн Халдуном (конец XIV в.). Догмат о предопределении не помешал этой кипучей работе, как не мешает теперь представителям мусульманского движения проявлять энергию, которой могли бы завидовать представители многих общественных организаций в Европе. Несомненно, что и в мусульманском мире, как в христианском, происходила борьба между представителями религиозного авторитета и представителями свободной мысли и что исход борьбы в первом случае был иной, чем во втором; но, по-видимому, можно присоединиться к мнению одного из лучших знатоков мусульманства, голландского ориенталиста Снук-Хургронье, по которому такой исход борьбы объясняется общим упадком мусульманской культуры, а не наоборот. Если бы не этот упадок, то, как полагает Снук-Хургронье, мусульманские астрономы и физики так же мало испугались бы улемов, как европейские — католических богословов.

Дать научно обоснованный ответ на вопрос о причинах упадка мусульманской культуры при современном состоянии науки едва ли

возможно; для разрешения этого вопроса, как всех вообще вопросов исторической науки, нет другого пути, как привлечение, в возможной полноте, всех источников, относящихся к данному периоду, и применение к ним методов исторической критики. В настоящее время источники, относящиеся к истории мусульманского мира за время от XIV до XVII в. н. э., большей частью остаются еще неизданными и неиспользованными. Можно отметить только некоторые явления исторической жизни мусульман, которые не могли не отразиться на состоянии культуры. Сюда относятся, во-первых, нашествия варваров, которым мусульманский мир по своему географическому положению подвергался гораздо чаще, чем Западная Европа; во-вторых, факт, что мусульманская часть Азии после открытия Америки и морского пути в Индию находилась в стороне от главных путей мировой торговли; наконец, уничтожение единства мусульманской культуры вследствие вражды между суннитами-турками и шиитами-персами.

Никем, не исключая и мусульман, не оспаривается, что двигателями культуры после XVII в. были уже не мусульмане, а западноевропейские народы. Более спорен вопрос, насколько мусульманами в эту эпоху были утрачены плоды культурной работы прежних веков и насколько они воспользовались плодами культурной работы, происходившей в то время в Европе, другими словами, насколько продолжалось общение между различными ветвями западного культурного мира.

Несомненно, что в мусульманском мире научные традиции никогда не прерывались совершенно; всегда были ученые, изучавшие труды великих мыслителей лучшей эпохи; но эти ученые в лучшем случае могли только усваивать выводы своих предшественников, а не пользоваться ими для дальнейшей самостоятельной работы. Даже в деле изучения памятников мусульманской культуры мусульмане скоро должны были уступить первенство европейским ученым. Мусульманские рукописи поступали в европейские библиотеки в таком количестве, что не только в настоящее время, но, по-видимому, уже в конце XVII в. с письменными источниками по истории мусульманского мира было легче ознакомиться в Европе, чем в столицах мусульманских держав. Энциклопедический словарь, составленный в конце XVII в. д'Эрбело, под заглавием «Bibliothèque Orientale», наглядно показывает, какое количество сведений по истории мусульманских стран мог собрать уже в то время европейский ученый, никогда не бывавший на Востоке. Разумеется, культурное состояние различных мусульманских стран было неодинаково. Египет, вообще сохранивший нам наибольшее число письменных источников о своем прошлом — как о домусульманской эпохе, так и об эпохе ислама, выделяется и теперь сравнительным богатством своих библиотек; так называемая Азхарская мечеть — высшая школа, основанная в X в. н. э. — существует и теперь и является древнейшим в мире университетом; у египетских шейхов еще в XIX в. учились некоторые европейские

ориенталисты. Шейх Тантави даже был приглашен для преподавания арабского языка, литературы и истории в С.-Петербургский университет; но ученость этого шейха признавалась исключением; по отзыву одного из его учеников, ориенталиста Френеля, это был, «быть может, единственный туземец на Востоке, с любовью занимавшийся изучением древних памятников арабской литературы». Вообще европейские арабисты, в противоположность европейским санскритистам и в особенности синологам, не нуждаются в помощи туземных ученых.

Культурное общение между христианским и мусульманским миром затруднялось и затрудняется религиозной рознью, как в свое время та же рознь была одной из причин медленного распространения в Европе арабской учености; но некоторое общение все же было и в эту эпоху. Успехами европейской военной техники воспользовались еще в XV в. турки, в XVII в. персы; к тому же XVII в. относится деятельность турецкого ученого Хаджи Халифы, пользовавшегося для своих географических трудов не только восточными, но и европейскими источниками. Книгопечатание распространилось в XVIII в. в Турции, в XIX в. в Персии.

С конца XVIII в. европейские державы снова обратили внимание на Египет и Переднюю Азию. Мысль о прорытии Суэцкого канала, возникшая еще в XVIII в., была осуществлена в 1869 г.; мусульманские страны снова очутились на одном из главных путей морской торговли; кроме того, железные дороги восстановили значение сухопутной торговли, хотя мысль воспользоваться этим изобретением для восстановления старых торговых путей через Переднюю Азию и оттуда в Индию и Китай еще не получила осуществления. Условия жизни на Востоке теперь уже не те, как прежде; представление о глубоком сне, в который будто бы погружены мусульманские народы, более не соответствует действительности. Изданная в Германии в 1910 г. справочная книга о Леванте заключает в себе, между прочим, главу «Amerikanische Entwicklungen im Orient»; речь идет о городах Леванта, до XIX в. или совершенно не существовавших (Порт-Саид, Пирей, Мерсина), или бывших ничтожными местечками (Бейрут, Газа), а теперь имеющих значение крупных торговых центров. Такие факты не составляют особенности Леванта; можно было бы привести целый ряд примеров такого же быстрого расцвета городов в других частях мусульманского мира. В Персии Тебриз еще в начале XIX в. был ничтожным городом, давно утратившим то значение, которое он получил при монголах; теперь в нем не менее 200 000 жителей. В Средней Азии о таком же быстром расцвете свидетельствует Ферганская область, где даже в городах со средневековыми названиями нет ни одного средневекового здания и где все города в том виде, как их застало русское завоевание, были созданием эпохи кокандских ханов. После присоединения края к России те же города получили еще большее значение вследствие общих культурных

успехов края под русским владычеством, особенно вследствие развития хлопководства и шелководства.

Экономический прогресс сопровождается и в мусульманском мире, как везде и всегда, подъемом национального самосознания и развитием культурных сил и стремлений. По той же причине вполне понятно то выдающееся участие, которое принимают в мусульманском движении жители областей, перешедших под власть европейских держав. В этом отношении европейские правительства несомненно сами способствовали возникновению движения, в котором некоторые из них видят для себя существенную опасность. Экономический прогресс мусульманских областей, вошедших в состав европейских государств, был естественным последствием введения европейской системы управления и вполне соответствовал интересам самих государств, но в то же время не мог не способствовать подъему среди мусульман религиозного и национального самосознания, что в свою очередь вызывало правительственные меры для ограждения политического и культурного верховенства господствующего народа.

Читателям «Мира ислама» не будет предложено попытки предсказать, какова будет дальнейшая судьба мусульманского движения и как оно отразится на ходе мировой борьбы за торговые рынки и политическое преобладание. Для каждого непредубежденного наблюдателя ясно, что мусульманам как в области своих политических, так и в области своих культурных стремлений придется преодолеть огромные трудности. Чем сложнее становится система европейского государственного управления и хозяйства, тем труднее другим народам усвоить ее и применить к условиям своей жизни. Положение современных мусульманских правительств в этом отношении гораздо затруднительнее, чем было в начале XVIII в. положение правительства Петра Великого; пример Японии неубедителен, так как среди мусульманских стран в настоящее время нет ни одной, которая располагала бы такими же материальными средствами, таким же многочисленным и сплоченным населением. Попытки турецкого и египетского правительств ввести свою страну в круг европейских держав привели к потере турками большей части их европейских владений и к занятию Египта англичанами.

Еще труднее было бы теперь мусульманам так быстро усвоить европейскую культуру, как их предки усвоили культуру античного мира. В лучшем случае возможно, что мусульмане в сколько-нибудь близком будущем будут в состоянии обходиться без помощи европейцев в области техники (хотя опыт постройки железной дороги в Медину нельзя признать удачным) и точных наук; но труднее усваиваются методы наук гуманитарных, успех которых более всего необходим для успеха национального самосознания. По отзыву специалистов, даже труды японских ученых в этой области, не исключая работ по изучению их собственного языка, литературы и истории, в научном отношении стоят гораздо ниже

трудов японских натуралистов, медиков и др. Еще меньше признаков усвоения методов европейского языкознания, филологической и исторической критики можно было бы найти в многочисленных константинопольских, тегеранских и каирских изданиях. Сами представители мусульманской науки отчасти сознают, что даже постановке преподавания своего языка и своей литературы им приходится учиться у европейцев. В печати был приведен характерный факт командировки с этой целью в Берлин, на зимний семестр 1910/11 г., одного из шейхов Азхарской мечети.

При таких условиях европейские народы, по всей вероятности, еще долго будут сохранять огромные преимущества перед народами ислама. Обсуждение вопроса, в каком направлении эти преимущества должны быть использованы, не входит в задачу нашего журнала, который не ставит себе целью преподавать советы европейским правительствам, в том числе и русскому, или проводить те или иные правительственные взгляды в области внешней и внутренней политики. В этой области журнал преимущественно будет стараться знакомить своих читателей с фактическими данными, насколько они находят себе отклик в мусульманской печати и особенно в европейских научных журналах, посвященных изучению мусульманства. Статьи по вопросам текущей политики не исключаются безусловно из программы журнала, но помещаться будут только статьи, основанные на подробном изучении предмета. Безусловно исключаются статьи, являющиеся только выражением чувства их авторов, хотя бы безусловно искреннего, гуманного и бескорыстного.

Больше внимания будет посвящено культурным задачам России на Востоке. После присоединения к России целого ряда мусульманских областей изучение как современного состояния этих областей, так и их истории, приведение в известность как письменных, так и вещественных памятников их прошлого, принятие мер к сохранению и изучению этих памятников — все это составляет обязанность России как перед местным населением, так и перед всемирной наукой. Было бы недостойно великого народа отказаться от выполнения этой обязанности под предлогом недостатка средств или под влиянием опасения, что принимать меры к изучению инородческой культуры и к сохранению ее памятников значило бы содействовать местной обособленности в ущерб духовному слиянию населения с господствующим народом. Превосходные работы англичан для изучения Индии, французов для изучения Алжира, Туниса и Индо-Китая, в последнее время также немцев для изучения Месопотамии наглядно показывают, что́ необходимо для того, чтобы Россия могла удержать на Востоке свое место среди других европейских держав. Если эта цель и недостижима в сколько-нибудь близком будущем, необходимо, по крайней мере, стремиться к тому, чтобы русские работы по изучению Азии не уступали работам английских, французских и немецких экспедиций и отдельных ученых (в настоящее время даже рус-

ская литература о Персии, где у России столько интересов, не могла бы выдержать никакого сравнения с английской). Необходимо, чтобы для населения областей, вошедших в состав России, знание русского языка и русской научной литературы было непременным условием для изучения своего родного края и его прошлого.

Для русского научного журнала об исламе на первом месте, конечно, будут стоять вопросы, касающиеся современной жизни и прошлого русских мусульман; вместе с тем, однако, будут сообщаться сведения и о других частях мусульманского мира, что необходимо уже для правильной постановки вопроса, какие из наблюдаемых в жизни русских мусульман явлений связаны с общими условиями жизни мусульманского общества в настоящем и прошлом и какие должны быть объяснены другими, чисто местными причинами. Удастся ли журналу выполнить свою задачу и без ущерба для достоинства русской науки занять место среди других изданий, посвященных изучению мусульманства, покажет будущее.

Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. Том I. Выпуск 1.

Издание Императорской Академии Наук. СПб., 1912. 125 стр.

В первом выпуске новой серии работ по востоковедению, издаваемой Императорской Академией наук, кроме небольшой вступительной статьи «От редакции», помещены следующие работы: 1) И. А. Джавахов, *Материалы для истории грузинской патристической литературы*; 2) о. Галуст Тер-Мкртичян, *Вишап и Ушап в армянской приписке XIV-го века*; 3) о. Гарегин Тер-Овсепян, *Поездка в Иерусалим летом 1911 года*; 4) Н. Я. Марр, *След ἀγάπη у армян*; 5) Н. Л. Окунев, *О грузино-греческой рукописи с миниатюрами*; 6) Б. А. Тураев, *Коптские надписи из собрания Н. П. Лихачева*; 7) Б. А. Тураев, *Эфиопские мелкие тексты*; 8) В. Н. Бенешевич, *Изображение грузинского царя Давида Строителя на иконе Синайского монастыря*; 9) В. Н. Бенешевич, *О древнем иерусалимском списке грузинской минеи-четьей*; 10) В. В. Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*. Кроме статей, выпуск заключает в себе еще следующие отделы: 1) Разные известия и заметки (в этом отделе, между прочим, помещен сочувственный отзыв Н. М., т. е. Н. Я. Марра[1], о № 1 «Мира ислама»); 2) Критика (содержит подробные рецензии: И. А. Джавахова на труды Е. Такайшвили «Материалы по археологии Кавказа» и Е. А. Пахомова «Монеты Грузии»; Н. Я. Марра на труд прот. Корн. С. Кекелидзе «Иерусалимский канонарь VII в.»); 3) Библиография (перечень изданий и статей, появившихся в 1911—1912 гг. на армянском языке, составленный А. Калантаряном, причем сообщается, что «редакция имеет в виду по мере возможности давать библиографические сведения и по другим областям христианского Востока»).

Из этого обзора содержания видно, что новое издание преследует специально научные задачи и не предназначается для широкой публики. Первоначально, как сказано в записке В. Н. Бенешевича, Н. Я. Марра и Б. А. Тураева, вошедшей в состав статьи «От редакции», предполагалось издавать научный журнал со статьями на русском, латинском и греческом языках, причем составители записки образовали бы из себя

[1] Инициалы в этом случае, очевидно, принадлежат к числу «открытых псевдонимов», принятых в научных изданиях, так как автор упоминает о сообщении, напечатанном им, за его полной подписью, в «Известиях» Академии.

«редакционный комитет»; после обсуждения вопроса в историко-филологическом отделении Академии журнал был заменен «серией работ» под редакцией Н. Я. Марра. По-видимому, эта перемена не отразится ни на содержании нового издания, ни даже на его внешней форме, так как приурочивать выход журнала к определенным срокам не имелось в виду; предполагалось издавать отдельные выпуски по мере накопления материала и «обыкновенно в конце года» соединять их в том размером от 25 до 30 листов. Очевидно, так же будет издаваться «серия».

Записка (стр. 1—5) начинается с указания на успехи изучения христианского Востока в Западной Европе, где для этой цели существуют особые кафедры, учреждения и издания и где уже не приходится, как прежде, «собирать нужные сведения от исследователей мусульманского мира, смотревших на литературу и историю христианского Востока с тем же чувством, как энтузиасты классической древности на Византию» [2]. Составители записки признают, что «русская наука стоит в стороне от описанного движения», хотя «все-таки русская наука не только уже дала и в изучении христианского Востока целый ряд выдающихся трудов и работников, но обнаруживает в настоящее время наличность глубокого интереса к этому вопросу» [3]. В остальной части записки дока-

[2] Редакция р у с с к о г о научного органа могла бы отметить факт, что такой взгляд никогда не разделялся р у с с к и м и специалистами по исламоведению. Соединение интереса к исламу с интересом к христианскому Востоку принадлежит к числу наиболее прочных и наиболее ярко выраженных традиций русского арабизма. В. Ф. Гиргас от темы «Завоевание Египта Селимом I», первоначально (в 1861 г.) избранной им для магистерской диссертации, перешел к теме «Права христиан на Востоке по мусульманским законам» (дисс. 1865 г., ср. Бартольд, *Обзор*, стр. 125 и 146); тем же ученым в 1864 г. было сделано в Сирии наблюдение, тогда еще, если не ошибаемся, новое, что «христианские населения Востока в деле образованности стоят гораздо выше мусульман» (дела фак. Вост. яз. 1864 г., вход. бум. № 23). Бар. В. Р. Розен, которому принадлежит один из самых восторженных отзывов о культурном значении ислама и важности его изучения (ЗВОРАО, т. VIII, стр. 173), от занятий мусульманскими летописями и антологиями IX в. перешел к христианскому арабскому историку XI в., которому посвятил свой главный труд. Обширный труд Н. А. Медникова о Палестине, изданный Императорским Православным палестинским обществом, столь же важен для изучения христианского Востока, как для изучения мусульманского мира; работы И. Ю. Крачковского до сих пор были направлены частью в сторону изучения мусульманской поэзии аббасидского периода, частью в сторону изучения христианско-арабской литературы. В последнее время и западноевропейские арабисты вновь обратили внимание на христианско-арабских историков, которыми почти не занимались после XVII в.; все же и теперь среди западноевропейских специалистов по исламоведению преобладает крайне отрицательное отношение к культурной жизни христианского Востока. Достаточно отметить мнение такого выдающегося ученого, как L. Caetani principe di Teano, что в православной церкви не было никакого прогресса с VII в. до нашего времени (Caetani, *Annali*, vol. I, introd., p. 5).

[3] Авторы записки, между прочим, говорят, что в России «не существует в области изучения христианского Востока ни одного общества, преследующего чисто научные интересы, и даже попытки создать нечто в этом направлении потерпели неудачу». В последнем случае, вероятно, имеется в виду попытка (1900—1902 гг.) создать в среде

зывается необходимость объединить в особом научном издании «русские труды, направленные на изучение христианского Востока», и возможность достигнуть этой цели без ущерба для существующих органов русского востоковедения; при этом предполагается отвести «подобающее место изучению взаимодействия между христианским Востоком и христианским миром Византии и Запада, с одной стороны, нехристианским Востоком, с другой».

Для читателей «Мира ислама» наибольший интерес представляет, конечно, эта последняя задача, так как под «нехристианским Востоком», очевидно, прежде всего имеется в виду Восток мусульманский. Мы не находим в записке profession de foi ее составителей, в смысле изложения их взглядов на значение христианских народов Азии и Африки в истории человечества; может быть, этого и не требовалось в специальном научном органе, так как для специалистов имена таких ученых, как составители записки, говорят сами за себя; все же читатели первого выпуска, вероятно, не без удивления заметят, что широкие обобщения, касающиеся всего исторического прошлого народов христианского Востока, предлагаются им только в отделе (стр. 95 и сл.) «Разные известия и заметки» (набранном более мелким шрифтом, чем статьи), в отзыве о первом номере «Мира ислама».

Сочувственно отмечая появление нового органа, задачи которого близки к задачам «Христианского Востока», Н. Я. Марр, однако, считает нужным сделать несколько возражений против взглядов, высказанных в редакционной статье пишущим эти строки. Первое возражение относится к моим словам о мусульманах как «преемниках эллинов в роли культурных вождей Запада»[4]. Мною была отмечена тесная зависимость мусульманской культуры от греческой и для иллюстрации приведен факт, казавшийся мне наиболее характерным: центр мусульманской культуры, Багдад, находился всего в 100 с небольшим верстах от Вавилона, культурной столицы древнего Востока, и все-таки научные идеи, когда-то перешедшие от народов древнего Востока к грекам, были известны мусульманам только в их греческой форме, с греческой терминологией. При этом я не касался вопросов, которые вполне могли бы быть предметом самостоятельной статьи: какие элементы античной культуры были усвоены мусульманами, каким путем произошло это усвоение, и как велики в этом отношении заслуги мусульман перед человечеством. Н. Я. Марр находит необходимым дополнить мои положения оговоркой, что «не в пример не только европейцам, но и христианскому Востоку, народы ислама не переживали духовного возрождения от непосредственного общения

Имп. Православного палестинского общества кружок с чисто научными задачами. Составителям записки, конечно, хорошо известно, что, несмотря на неудачу этой попытки, Палестинским обществом при его первом председателе В. Н. Хитрово для изучения христианского Востока все же сделано чрезвычайно много.

[4] Бартольд, *От редакции*, стр. 5; <см. выше, стр. 368>.

с античным миром или хотя бы эллинистическим» и что «мусульманский мир явился в деле преемственного сохранения древней культуры ученик христианского Востока».

Первое замечание совершенно справедливо и могло бы быть еще более развито[5]. Мусульмане ознакомились только с античной наукой, но не с античной литературой и историографией; т. е. усвоили античную культуру с Сократом, Платоном и Аристотелем, с Евклидом и Птолемеем, но без Гомера, Софокла и Еврипида, без Геродота, Фукидида и Полибия. Для большинства мусульманских ученых история Греции начинается с того периода, которым она для нас оканчивается, т. е. с Филиппа Македонского. О том, что в наших глазах составляет главное содержание греческой истории, о греко-персидских войнах, о веке Перикла и афинской демократии, мусульмане не имели понятия, и еще в XIII в. арабские специалисты по истории философии могли писать, что Сократ был казнен по повелению греческого царя[6]. Все это, насколько мне известно, отчасти относится и к народам христианского Востока, но все же у последних сохранялось некоторое представление о гомеровском эпосе; появился даже, притом уже в эпоху арабского господства (в VIII в.), полный перевод «Илиады» и «Одиссеи» на сирийский язык, к сожалению, не дошедший до нас[7]; грузинские поэты пользовались именами героев «Илиады» для характеристики своих национальных деятелей[8]. Мусульманам и этот эпос остался чужд, может быть, потому, что арабы и персы имели своих эпических героев и не только не забыли о них в эпоху ислама, но даже ознакомили с ними христианские народы, и в произведениях грузинских поэтов рядом с именами героев «Илиады» встречаются имена героев *Шāх-нāме*[9]. Замечательно, что и в новейшее время перевод «Илиады» на арабский язык был сделан христианином[10], а не мусульманином; в той же новейшей христианско-арабской литературе мы видим школьную попытку перевести «Энеиду»[11].

Что касается заслуг мусульман перед человечеством в деле сохранения античных традиций, то было время, когда эти заслуги преувеличивались как самими мусульманами, так и европейцами. Ибн Халдун по-

---

[5] Само собой разумеется, что эти слова, как вообще мои ответы на сделанные мне возражения, не должны быть поняты в том смысле, что я предполагаю сообщить Н. Я. Марру новые для него (или хотя бы напомнить ему забытые им) факты. Все эти факты приводятся мною только с целью яснее обосновать мою точку зрения и мои взгляды как для Н. Я. Марра, так в особенности для читателей.

[6] Ибн ал-Кифти, 198 и сл.; Ибн Аби Усейби'а, 43.

[7] О нем см. Райт, *Краткий очерк*, стр. 113.

[8] Марр, *Иоанн Петрицкий*, стр. 93.

[9] Там же, стр. 94.

[10] Известным сенатором Бустани, недавно посетившим Петербург. <Сенатором он был в 1910—1914 гг., ум. в 1925 г., см. Крачковский, *Сулеймāн ал-Бустāнī*, стр. 170 и сл.>

[11] M. Hartmann, *Der islamische Orient*, Bd II, S. 556.

лагал, что только благодаря переводам, исполненным по распоряжению халифа Мамуна, сохранились для потомства научные сочинения греков, тогда как научные сочинения персов, халдейцев, ассирийцев, жителей Вавилона и еще более древние сочинения коптов (т. е. древних египтян) исчезли бесследно [12]. Еще Шиллер [13] мог писать, что Мамун возвратил наукам то, что похитил у них Омар. Теперь, вероятно, не одним только специалистам известно, что мусульмане не заслужили ni cet excès d'honneur, ni cette indignité, что Омар не сжигал ни Александрийской библиотеки, ни произведений персидской литературы [14] и что, с другой стороны, произведения античной науки не только до нас, но и до арабов доходили и помимо переводов эпохи Мамуна [15]. Замечание Н. Я. Марра, что мусульмане усвоили античную науку «через христианский Восток», в такой общей форме, может быть, не совсем точно; христиане были в этом деле главными, но не единственными учителями мусульман. Помимо них действовали персы-зороастрийцы; перс Ибн Мукаффаʿ, бывший зороастриец, ознакомивший своих новых единоверцев с индийскими сказками и персидским эпосом, был в то же время первым арабским переводчиком Аристотеля. Идеи неоплатоников, влияние которых замечается преимущественно в учении персидских мусульманских сект, по-видимому, также были восприняты мусульманами от персов; едва ли можно доказать, что сами персы ознакомились с этими элементами античной культуры исключительно через посредство христиан. Наконец, в одном городе, Харране (в Месопотамии), язычество дожило по крайней мере до X в. н. э. и непосредственно уступило место исламу [16].

По поводу дальнейшей деятельности мусульман мною было высказано мнение, что «роль ислама, как объединяющей религии, вполне соответствует значению католичества для культурного объединения Западной Европы». Н. Я. Марр находит такое сопоставление «неосторожным», так как «ислам в пределах интересующего нас мира просвещал не варварство: он становился на смену культуры христианского Востока», причем еще до ислама «пути культурного общения были широко проложены народами христианского Востока... не менее способствовавшими обмену культурных приобретений во всем известном в соответственную эпоху цивилизованном мире». Как ни велики культурные заслуги наро-

[12] Ибн Халдун, *Муқаддима*, пер. де Слэна, XIX, 78.

[13] В лекции «Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte».

[14] Известный анекдот о сожжении книг, обыкновенно рассказываемый об Александрийской библиотеке, перенесен Ибн Халдуном (*Муқаддима*, пер. де Слэна, XXI, 125) на персидские книги, захваченные полководцем Саʿдом ибн <Абу> Ваккасом.

[15] Сам Ибн Халдун (*Муқаддима*, пер. де Слэна, XXI, 126) приводит известие, по всей вероятности тоже ложное, о посольстве халифа Мансура, прадеда Мамуна, в Византию с целью добыть там математические сочинения.

[16] В настоящее время все более выясняется, что это язычество, которое раньше считали исключительно древнесемитским, в значительной степени было эллинистическим; ср. об этом теперь de Boer, اورانى, S. 8.

дов христианского Востока, особенно христианских миссионеров, переводивших Новый завет на такие наречия, самое существование которых до последних археологических открытий оставалось нам неизвестным, все же слова «не менее» в замечании Н. Я. Марра не соответствуют действительности. По поводу судьбы географического труда X в., составленного в Средней Азии, исправленного и дополненного ученым из Западной Персии и вторично переделанного багдадским купцом, жившим в Северной Африке, мною было высказано мнение, что «такой факт не мог бы иметь места в домусульманскую эпоху»; фактов, которые бы доказывали противное, Н. Я. Марр не приводит. Столь же характерен факт, тоже не опровергнутый Н. Я. Марром, что в Персии и Средней Азии, где народ задолго до н. э. подвергался влиянию переднеазиатской городской культуры, все же только при исламе эта культура одержала верх над рыцарским строем и могли возникнуть такие же значительные города, какие были в Сирии и Месопотамии. Ислам просвещал не только «варварство» и широко пользовался путями, проложенными до него, но и в католическом мире часть областей была вовлечена в круг культурного общения задолго до н. э.; если католичество значительно раздвинуло географические пределы этой сферы культурно-исторического взаимодействия, то то же самое можно сказать и об исламе. Тем более велико культурно-историческое значение обеих религий, что ими между культурными областями, издавна находившимися в сношениях между собой, было установлено более живое и плодотворное взаимодействие, чем бывшее раньше. Разумеется, было бы ошибкой объяснять это различие бóльшими дарованиями мусульман по сравнению с их предшественниками, не говоря уже о каких-либо преимуществах ислама как культурного фактора перед христианством. Помимо естественного преимущества деятелей каждой эпохи перед предшественниками, подготовлявшими для них почву, все дело в том, что «простор, завоеванный мусульманами» [17], существенно отличался от тех условий, с которыми приходилось считаться деятелям домусульманского периода.

Зависимостью мусульман от христианской культуры Н. Я. Марр склонен объяснять не только культурные успехи, но и последующий культурный упадок мусульманского мира. Свет античной науки, просвещавший мусульман, был светом отраженным; поэтому, «когда один за другим пали все христианские народы, его отсвечивавшие, то мусульманский мир не был в состоянии хотя бы удержаться на достигнутой высоте культурного развития». С мнением Н. Я. Марра можно было бы согласиться, если бы удалось доказать, что мусульмане не только в первое время были учениками христиан, но оставались таковыми до конца. На самом деле можно доказать скорее обратное: ученики давно опередили своих учителей и в свою очередь стали оказывать влияние на них.

[17] Выражение Н. Я. Марра: *Барон В. Р. Розен*, стр. 14.

Арабский язык, по замечанию самого Н. Я. Марра [18], сделался главным литературным языком не только мусульман, но и «христиан различных исповеданий, различных стран, различных происхождений, монофизитов, православных, арабов, сирийцев, коптов и др.» [19]. Для христиан-сирийцев, стремившихся к высшему образованию, арабский язык и арабская литература, по замечанию Нёльдеке [20], давно уже получили то значение, которое прежде принадлежало греческому языку и греческой литературе. При таких условиях можно было бы с бóльшим основанием объяснять упадок культуры христианского Востока упадком культуры мусульманского мира, чем наоборот.

Н. Я. Марр не входит в рассмотрение вопроса, насколько отдельные черты ислама как религии содействовали или вредили культурному прогрессу, но склонен считать неблагоприятным «с точки зрения интересов духовного порядка» явлением «торжество культурного фактора, который утверждал для всего мира господство одного духовного интереса (мусульманской религии) и дееспособность одного культурного орудия (арабского языка)». Но если в том и другом отношении в первые века ислама действительно замечается некоторая односторонность, то эта односторонность впоследствии была устранена. Как и другие религии, ислам не мог отказаться от своих притязаний на мировое значение (всего менее от таких притязаний, конечно, отказалось христианство), но тесное общение с другими религиями и культурами не могло не оказать влияния на мусульманские народы. В мусульманской литературе появились сочинения, излагавшие чужие религиозные учения с замечательной полнотой и беспристрастием; появился сборник исторических преданий разных на-

[18] *Крещение*, стр. 163.

[19] Нам известно, конечно, что христианско-арабская литература существовала еще до мусульманской и независимо от нее; но без политического и культурного значения ислама арабский язык едва ли мог бы приобрести такое значение в христианском мире. Мы не будем входить в рассмотрение вопроса, часто уже обсуждавшегося учеными, — чем объясняется такая исключительная победа арабского языка, тем более замечательная, что была одержана совершенно независимо от воли мусульманского правительства. Правительство никогда не заставляло христиан говорить и писать по-арабски, напротив, скорее принимало меры против такой ассимиляции; ср. так называемый договор Омара с обязательством христиан не обучать своих детей Корану, не говорить на языке мусульман (т. е. на арабском) и не именоваться их прозвищами (Медников, *Палестина*, т. I, стр. 556 и сл.). Почти во всех других случаях варвары-завоеватели принимали язык покоренных, если не истребляли их; Маркварт видит существенный довод против неизбежности этого процесса в судьбе арабов, «в сравнении с которыми германцы IV—VI столетий несомненно были высокообразованным народом» (Marquart, *Streifzüge*, S. VII). При этом забывается факт, на который недавно, по другому поводу, обратил внимание И. Ю. Крачковский (*Поэт корейшитской плеяды*, стр. 199), — существование рядом с арабом-бедуином араба горожанина и торговца. Если бы за германцем-воином мог следовать германец горожанин, торговец, то судьба германской национальности в завоеванных германцами областях Римской империи, вероятно, была бы иная.

[20] *Orientalische Skizzen*, S. 254 sq.

родов, изложенных так, как их излагали эти народы, без всякого искажения в духе мусульманской тенденции; наконец, появилась теория исторического процесса, примененная к исторической жизни всех народов и государств независимо от религии. Рядом с арабской литературой развиваются персидская и турецкая, и уже в XIII в. мы встречаемся с понятием о трех литературных языках мусульманского мира [21], соответствовавшим античному понятию об utraque lingua.

Разумеется, затронутые здесь вопросы настолько сложны, что требуют еще целого ряда продолжительных исследований. Пишущего эти строки изучение жизни мусульманских народов во вторую половину средних веков все более приводит к убеждению, что внутренних причин (сюда мы отнесли бы коренные свойства религий или рас, изменение климата, признаки физического, нравственного или умственного вырождения и т. п.), которыми бы обусловливался упадок мусульманской культуры, не было и что все стороны этого явления удовлетворительно объясняются такими внешними причинами, как частые нашествия варваров и в особенности изменение путей мировой торговли.

По поводу моих слов, что «культурное общение между христианским и мусульманским миром затруднялось и затрудняется религиозной рознью» [22], Н. Я. Марр замечает, что эту мысль надо понимать cum grano salis и что «благотворное культурное общение в прошлом мусульманского Востока с христианским» все же существовало. Конечно, это замечание вполне основательно, употребленное мною сравнение («как в свое время та же рознь была одной из причин медленного распространения в Европе арабской учености») ясно показывает, что в таком смысле и надо было понимать мои слова и что религиозной рознью культурное общение именно только затруднялось (этой причиной я, между прочим, был бы склонен объяснять культурную отсталость современного мусульманского населения Кавказа по сравнению с армянами и грузинами), но отнюдь не исключалось. Вполне присоединяюсь также к мнению Н. Я. Марра, что вопрос об этом культурном общении представляет «предмет общего интереса» для «Христианского Востока» и «Мира ислама». Позволяем себе выразить надежду, что на страницах обоих органов будет собран некоторый материал для освещения этого вопроса, может быть, с разных точек зрения.

Почин в этом смысле уже положен некоторыми статьями «Христианского Востока», особенно статьей о. Гарегина (стр. 37—40), ознакомившегося в Иерусалиме с такими армянскими рукописями, как Евангелие VII—IX вв. с миниатюрами «чисто восточного характера» и Евангелие последнего карсского царя из династии Багратуниев, Гагика (1028—1064), с миниатюрой, представляющей «царя Гагика, царицу Горандухту и их дочь Марему сидящими на царской тахте», причем «царские обла-

[21] Джемаль Карши у Бартольда, *Туркестан*, ч. I, *Тексты*, стр. 151.

[22] Бартольд, *От редакции*, стр. 11; <см. выше, стр. 373>.

чения и украшения сделаны в чисто восточном стиле». К сожалению, к статье не приложены ни копии царских портретов, сделанные в красках художником Тадевосяном, ни фотографические снимки, сделанные местным (иерусалимским) фотографом г. Григоряном; не сказано, будут ли эти копии и снимки изданы и где именно; не сказано также, что те и другие были предъявлены о. Гарегином в заседании Классического отделения Имп. Русского археологического общества. Кто видел эти копии, наверное согласится, что изображения царя, царицы и царевны XI в., сидящих «по-восточному» на «восточной» тахте, в «восточной» одежде[23], крайне характерны и вместе с найденной Н. Я. Марром в Ани в 1906 г. статуей царя Гагика I (анийского, 990—1027) в чалме[24] наглядно показывают, насколько культура халифата оказывала влияние на внешний быт народов христианского Востока, даже таких, которые в политическом отношении не находились в зависимости от халифов.

Общение армянского и впоследствии грузинского царства с мусульманским миром не ограничивалось, конечно, областью внешнего быта. О тесной связи всей экономической жизни Грузии с жизнью мусульманского мира свидетельствует, между прочим, факт вовлечения Грузии в монетный кризис, охвативший в XI и XII вв. почти всю мусульманскую Азию; кризис выразился в полном исчезновении серебряной монеты, дирхемов, и чеканке, под тем же названием, медных монет, т. е. своего рода медных ассигнаций, заменявших серебро. Об этом явлении упоминает И. А. Джавахов в рецензии на труд Е. А. Пахомова «Монеты Грузии» (стр. 113 и сл.). Е. А. Пахомов говорит об отливе серебряной монеты в северные страны (в Россию и дальше на запад) в IX—X вв. и при этом указывает на монету Давида Куропалата (ум. в 1001 г.), найденную всего в трех экземплярах в губерниях Олонецкой и Лифляндской и в Мекленбург-Шверине. Рецензент находит, что «по трем всего экземплярам, и то найденным случайно, странно, по меньшей мере, говорить о вывозе, притом в массах, монеты». Своего мнения о причинах кризиса рецензент не сообщает; во всяком случае ясно, что кризис, захвативший обширный район, в котором Грузия составляет только небольшую часть, должен быть объяснен причинами не местного, а более общего характера[25]. В этом случае перед нами опять одна из научных задач,

[23] Некоторых читателей, может быть, введет в заблуждение редакционное примечание (стр. 38, со ссылкой на журнал «Арарат»), что «под востоком в данном вопросе о. Гарегин понимает Персию, Месопотамию, Армению и Сирию». Как из контекста, так и из характера изображений, по моему мнению, ясно видно, что слово «Восток» здесь имеет значение не столько географическое, сколько культурно-историческое.

[24] Изображение статуи помещено в труде Н. Я. Марра *О раскопках и работах в Ани летом 1906 г.*, табл. XIII. О «мусульманской чалме» как головном уборе армянских царей см. там же, стр. 21 и сл.

[25] Об этом упоминает и Е. А. Пахомов (*Монеты Грузии*, стр. 80), справедливо полагающий, что «кроме простого уменьшения добычи серебра, что до некоторой степени, вероятно, имело место, должны существовать еще какие-то, неясные для нас,

в решении которых одинаково заинтересованы исследователи христианского Востока и исследователи мусульманского мира.

В области духовной культуры наиболее ярким примером культурного взаимодействия между мусульманским и христианским Востоком является судьба так называемых странствующих повестей. В первой части статьи Б. А. Тураева «Эфиопские мелкие тексты» (стр. 50 и сл.) сообщается новый материал к истории одной из этих повестей, сказания о Варлааме и Иоасафе; по одной эфиопской рукописи (не древнее XVIII в.) приводится извод эфиопской версии, отличающийся от обычной редакции последней, и этот извод сопоставляется, со слов И. Ю. Крачковского, с арабским изводом той же притчи, помещенным в сборнике арабских народных сказок Salhani.

Близость научных задач «Христианского Востока» и «Мира ислама», справедливо указанная Н. Я. Марром, помимо многих других причин, заставляет нас желать предпринятому Н. Я. Марром и его сотрудниками изданию долгой жизни и успешной борьбы с равнодушием русского читающего общества, не исключая самых образованных его слоев, ко всем отраслям русского востоковедения. Если какая-нибудь отрасль востоковедения имеет право на большее внимание со стороны русской, чем со стороны западноевропейской науки, то это, конечно, изучение христианского Востока в связи с изучением Византии; тем более характерно, что первый том «Byzantinische Zeitschrift» вышел двумя годами раньше, чем первый том «Византийского временника», что кафедра византиноведения с 1892 г. имеется в Мюнхене и до сих пор не имеется ни в Москве, ни в Петербурге и что русская наука, по словам таких компетентных специалистов, как В. Н. Бенешевич, Н. Я. Марр и Б. А. Тураев, «стоит в стороне от движения», направленного к изучению христианского Востока.

причины, побудившие мусульманских государей выпускать медные диргемы» <Причины «серебряного кризиса» остаются невыясненными до сих пор; см. Капанадзе, *Грузинская нумизматика*, стр. 54—57.>

Dr. H. Roemer, Stadtpfarrer in Bietigheim. Die Bābī-Behā'ī, die jüngste muhammedanische Sekte[1]

Verlag der Deutschen Orient-Mission. Potsdam, 1912. XII + 192

Возникновение в Персии в половине XIX в. новой веры не могло не обратить на себя внимания Европы, независимо от каких бы то ни было задач научного востоковедения или практической политики. Из всех вопросов всемирной истории вопрос о религиозных движениях, о причинах их возникновения и успеха представляет, может быть, наибольшие трудности для исследователя. Все исторические религии возникли среди народов, еще не имевших письменной истории, или среди таких слоев населения, на которые мало распространялось влияние письменности; в том и другом случае новая вера обращала на себя внимание беспристрастных современников только тогда, когда уже насчитывала несколько десятилетий или даже столетий существования[2]. Теперь вновь выступил религиозный реформатор, увлекший за собой тысячи последователей; люди шли на мучительную смерть за своего учителя и свою новую веру с таким же восторгом, как христиане первых веков — и все это происходило на глазах многих образованных европейцев, в век печати и телеграфа.

Однако данные о новой секте проникали в европейскую науку медленнее, чем можно было ожидать. В 1850 г. был казнен Баб, в 1852 г. его приверженцы после кровавого гонения были изгнаны из Персии; но только в половине 60-х годов появились первые сколько-нибудь подроб-

[1] Выражение не вполне точное; как известно самому автору (стр. 188 и сл.), в мусульманском мире есть секты более нового происхождения. На стр. 1 автор выражается точнее: «die jüngste Religionsbildung, die aus dem schī'itischen Islam hervorgegangen ist»; «die neueste ernstliche Reformbewegung im östlichen Islam»; последнее выражение заимствовано у Гольдциера.

[2] Мнение, будто ислам в этом случае представляет исключение и будто все подробности жизни его основателя являются достоянием истории, а не легенды (еще Ренан полагал, что жизнь Мухаммеда нам известна так же хорошо, как жизнь европейских реформаторов XVI в.; Renan, *Études d'histoire religieuse*, 7e éd., p. 220), теперь оставлено; ср. Caetani, *Annali*, vol. I, introd., p. 12, где сказано, что все известия о Мухаммеде до его бегства в Медину «более относятся к области легенды, чем к области истории».

ные сведения о Бабе и бабидах[3], притом только до 1852 г.[4]. В 1866 г. среди бабидов произошел непримиримый раскол; старший брат Субхи-Эзеля (преемника Баба), Беха-Улла[5], объявил себя тем пророком, появление которого было предсказано самим Бабом, и увлек за собой большинство бабидов; европейской науке этот факт сделался известен только в 1889 г.

Начиная с 60-х годов ориенталистами французскими (Гобино, Юар), английскими (Браун) и русскими (Казем-Бек, Дорн, бар. Розен, А. Г. Туманский и др.) был собран и разработан обильный материал для изучения «бабизма» и «бехаизма»; авторы работ по истории ислама как религии (Кремер и в особенности Гольдциер) не могли пройти мимо бабизма, и в новейших работах Гольдциера[6] мы видим научно обоснованную попытку определить место бабизма среди других мусульманских религиозных движений.

На этих исследованиях, особенно на работах Брауна и Гольдциера[7], основана лежащая перед нами книга, составленная, как видно из заглавного листа, духовным лицом и изданная миссионерским обществом. Автор, между прочим, указывает на необходимость для миссионеров выяснить, должны ли они считать бехаистов своими союзниками или «конкурентами»[8] (стр. 1). Несмотря на такое происхождение и такую цель книги, она безусловно свободна от предвзятых взглядов и миссионерской полемики; перед нами — труд добросовестного исследователя, с полным беспристрастием, на основании подробного изучения литературы предмета обсуждающего все вопросы, касающиеся происхождения и дальнейшего развития бабизма и бехаизма.

Автор не знает ни арабского, ни персидского языков (если тем не менее его работа с филологической стороны безукоризненна, то этим он, по его словам, обязан содействию проф. Зейбольда) и лично не встречался с бабидами, за исключением общины, основанной в 1907 г. в Штутгарте прибывшими из Соединенных Штатов немецкими бехаистами (стр. 108, 150 и сл.). Кроме того, он только из вторых рук мог пользо-

[3] Сохраняем термин, уже упрочившийся в русской науке, хотя филологически не вполне правильно образованный. Правильнее было бы сказать «бабиты», как пишет П. К. Коковцов в предисловии к посмертному изданию бар. Розена *Первый сборник*, или «бабисты».

[4] Из них до сих пор сохраняет свое значение труд Gobineau, *Les religions*. По мнению пастора Рэмера (стр. 9), даже после дополнений и поправок Брауна картина событий 1844—1852 гг. осталась в общем такою же, как ее представлял себе Гобино.

[5] Придерживаемся транскрипции, принятой Туманским, автором главного труда о бехаизме на русском языке (см. ниже).

[6] *Ислам*, стр. 41—44.

[7] Автор везде по ошибке пишет J. Goldziher вместо I. Goldziher (ср. Шмидт, «Мир ислама», т. I, стр. 228).

[8] Выражение, может быть, несколько странное в устах духовного лица. Ответ находится на стр. 140: миссионеры, по словам автора, пришли к сознанию, что бабизм для них — «keine Vorarbeit, sondern eine Konkurrenz».

ваться трудами русских ученых, не исключая и написанных на французском языке каталогов бар. Розена [9], что не могло не отразиться на его книге. Русские труды о бабизме остаются до сих пор одной из лучших страниц в истории русского востоковедения [10]; между прочим, критическое издание и полный перевод «Священнейшей книги» (*Китāб Аḳдас*) бехаистов имеются и до сих пор только в русской научной литературе [11], и пастору Рэмеру этот важнейший источник для изучения бехаизма был доступен только по цитатам Брауна, Гольдциера и французского бехаиста Ипполита Дрейфуса (стр. 109). Автор упоминает об открытой Брауном в Париже, среди бумаг Гобино, рукописи древнейшего источника по истории бабизма, *Та'рīх-и Джāнī* (стр. 4), но ему неизвестно, что А. Г. Туманским в 1894 г. в Тегеране был найден другой список того же сочинения [12]; по замечанию Туманского, рукописи Джани очень рано стали подделываться представителями обоих толков, бехаистов и эзелистов, так что до «текстуального сличения» обеих рукописей *Та'рīх-и Джāнī*, парижской и открытой Туманским, «рискованно входить в какие-либо рассуждения» [13]. Автор несколько раз (стр. 7, 140 и 148) упоминает об Абу-л-Фазле Гульпаигани, одном из старейших и ревностнейших миссионеров бабизма, но не сообщает, что тем же Абу-л-Фазлом была составлена для Туманского историческая записка о бабизме под заглавием *Рисāла-и Искандарīйа* (по имени Ал. Григ. Туманского) [14]. Говоря о расколе 1866 г., автор (стр. 92), по примеру Брауна, ограничивается сопоставлением противоречивых рассказов и взаимных обвинений обеих сторон ввиду отсутствия беспристрастных свидетельств; у Туманского [15], однако, приводится такое свидетельство — найденное им в архиве Российской Императорской миссии в Тегеране (дело № 41) донесение управляющего Российским Императорским консульством в Тавризе о покушении бехаистов на враждебного им жителя этого города, причем приводится также текст характерного документа, найденного среди бумаг арестованного убийцы. На стр. 108 автор повторяет ошибку Брауна, исправленную бар. Розеном [16]: «царем немцев» (*мелик ан-намса*) на Востоке называют не германского, а австрийского императора. По по-

---

[9] Следов непосредственного пользования этими каталогами мы в книге пастора Рэмера не нашли. Издание каталогов неправильно приписано им Академии наук (стр. 2).

[10] Ср. об этом слова Н. Я. Марра (*Барон В. Р. Розен*, стр. 11 и сл.).

[11] *Китаб-е Акдес*. Пастор Рэмер (стр. 109) ошибочно называет издателя «A. H. Tumansky».

[12] Там же, стр. V.

[13] Там же, стр. IX.

[14] Туманский, *К вопросу об авторах*, стр. 33.

[15] *Китаб-е Акдес*, стр. XVII и сл.

[16] Günzburg, Rosen, Dorn, Patkanof, Tchoubinof, *Les manuscrits*, p. 144. В переводе Туманского (*Китаб-е Акдес*, стр. 22, стих 200) соответствующее место передано правильно.

воду осуждения русским военным судом в сентябре 1889 г. четырех шиитов [17], убивших в Асхабаде бабида, автор замечает (стр. 139), что этот приговор состоялся, «вероятно, под влиянием (Anregung) жившего тогда в Асхабаде исследователя бабизма, капитана Туманского». В действительности (не говорим уже о странности самого предположения о таком «влиянии») Туманского в то время в Асхабаде еще не было; его первая поездка туда относится к 1890 г., причем, по его словам, интерес к бабизму был вызван в нем телеграммой «Нового времени» об асхабадских бабидах и событии 1889 г.[18].

Автор, по его собственному скромному замечанию, обязан Гольдциеру лучшим, что есть в его исследовании; но вместе с тем на его труде не могли не отразиться общие недостатки того направления (недостатки, конечно, определяемые состоянием науки в данный период и нисколько не уменьшающие заслуг этих ученых), одним из представителей которого является знаменитый будапештский ориенталист. Исследованиями Гольдциера блестяще завершились труды целого ряда ориенталистов, преимущественно немецких и голландских, ознакомивших нас с «идеями» ислама [19] и с общим ходом эволюции этих идей, но почти не считавшихся с вопросом, насколько теоретическим построениям соответствовала действительная жизнь народных масс в различные периоды истории мусульманского мира. Об установлении, по первоисточникам, действительного хода внешних событий они поэтому мало заботились, даже в тех случаях, когда им к этому представлялась возможность [20]. Выполнение этой задачи взяли на себя в последнее время историки иного направления, как Вельхаузен и Ламменс; но в этом отношении еще остается сделать несравненно больше, чем сделано до сих пор.

Автор, как и его главный предшественник (Браун), сознает необходимость поставить вопрос об исторической эволюции на иную почву, чем он ставится Гольдциером и учеными его направления. Присоеди-

[17] Автор говорит только о двух, но в действительности к одинаковому наказанию были приговорены как оба убийцы, так и двое их сообщников, которым было поручено напасть на жертву в случае неудачи первого покушения.

[18] Туманский, *Два бабидских откровения*, стр. 315 и сл.; так же Günzburg, Rosen, Dorn, Patkanof, Tchoubinof, *Les manuscrits*, p. 247.

[19] Выражение Кремера (его книга *Ideen* вышла в 1868 г.).

[20] Особенно характерно мнение Гольдциера (*Muhammedanische Studien*, T. II, S. 99), что только представители (мусульманской) церкви (Kirchenmänner) по своим соображениям помешали халифу Му'тадиду издать указ о предании анафеме Омейядов (ср. Бартольд, *Халиф и султан*, стр. 209, прим. 3; <см. выше, стр. 22, прим. 17>); между тем даже в цитуемом самим Гольдциером тексте Табари (III, 2164 и сл.) ясно говорится о популярности Омейядов среди народных масс. Так, халиф, желая подготовить народ к задуманному им нововведению, запретил ему слушать уличных рассказчиков, очевидно слишком благосклонно отзывавшихся об Омейядах. Столь же характерно, что Снук-Хургронье только по указанию Вельхаузена изменил свое мнение о мнимом «безбожии» Омейядов и о первоначальном характере ожидания Суфьянида (ср. Бартольд, *Халиф и султан*, стр. 210; <выше, стр. 22—23>).

няясь к мнению Гольдциера[21] о движении бабидов, как «дальнейшем развитии идеи махдизма в исмаилитском смысле» (стр. 43 и сл.), он в то же время повторяет слова Брауна, что существование между обоими явлениями внешней исторической связи не может быть доказано; в других местах книги (стр. 52 и особенно 88) он даже приходит к заключению (по-видимому, правильному), что такое же представление о «махдизме» было не чуждо и шиитам-«дюжинникам», из среды которых вышли бабиды, и что последние заимствовали его непосредственно из шиитских сборников хадисов[22]. Таким же образом он, указывая на идейную близость между учением Баба и учением секты хуруфи, или бекташи (XIV—XV вв.), в то же время прибавляет, что доказательства в пользу исторической связи между обоими учениями едва ли могут быть приведены (стр. 181). Но ни Браун, ни наш автор не располагали необходимыми познаниями, для того чтобы поставить вопрос об исторической эволюции ислама вообще и исмаилитских идей в частности во всей его полноте. Автору известно (стр. 44 и сл.), что, вопреки словам Корана о Мухаммеде как «печати пророков»[23], в мусульманском мире еще до исмаилитов выступали религиозные вожди, называвшие себя равноправными преемниками Мухаммеда; но интересно было бы обратить внимание на факт, что влияние деятельности пророка тогда ограничивали не тысячелетием, как теперь у бабидов, но всего периодом в 100 лет[24], вследствие чего уже к концу I в. х. полагали, что общине Мухаммеда и государству мусульман пришел конец; ожидание такого переворота было настолько распространено, что враждебный арабам самаркандский князь мог писать в 100/718-19 г. китайскому императору: «им (арабам) суждено быть могущественными только в течение ста лет; именно в этом году оканчивается этот срок»[25]. Появление около трех десятилетий спустя Абу Муслима, поднявшего восстание против Омейядов, рассматривалось, как осуществление этих ожиданий, и потому 100 г. х. был объявлен годом рождения Абу Муслима[26]. Тот же вождь, о котором наш автор совершенно не упоминает, был, может быть, единственным[27] из шиитских ересиархов, религиоз-

---

[21] *Ислам*, стр. 41.

[22] Так же у Туманского — *Китаб-е Акдес*, стр. 49.

[23] Ср. Бартольд, *Халиф и султан*, стр 205; <выше, стр. 18>.

[24] Текст Я'куби (*Ta'rīḫ*, II, 357), приведенный мною в *К истории арабских завоеваний*, стр. 0145, прим. 4; <наст. изд., т. II, ч. 2, стр. 385, прим. 29>.

[25] Бартольд, *К истории арабских завоеваний*, стр. 0142 <наст. изд., т. II, ч. 2, стр 381—382>, по книге: Chavannes, *Documents*, p. 205.

[26] Бартольд, *К истории арабских завоеваний*, стр. 0146, прим. 5; <наст. изд., т II, ч. 2, стр. 386, прим. 34>.

[27] Среднеазиатские исмаилиты до сих пор поклоняются поэту и писателю XI в. Насир-и Хусрау, но не имеют никакого понятия ни о действительных фактах его жизни, ни о его сочинениях (Бобринский, *Секта Исмаилья*, стр. 5 и 14). <Теперь см. А. Бертельс, *Насир-и Хосров.*>

ное влияние которого пережило на несколько веков его самого и созданное им политическое движение. Пророк Муканна', упомянутый пастором Рэмером (стр. 45), называл себя преемником не Мухаммеда, а Абу Муслима[28]; культ Абу Муслима и его внука Фируза, которого называли «мудрым юношей» (по-арабски *ал-фатā ал-ʿālим*, по-персидски *кудак-и дānā*), существовал у исмаилитов, по свидетельству Низам ал-мулька[29], еще в XI в. н. э.

По примеру Гольдциера[30] автор (стр. 22 и сл., также 181) видит главный источник суфизма, или дервишизма, в учении неоплатоников, последнем проявлении античного миросозерцания. На этой почве в Персии и соседних с нею областях не раз возникали религиозные движения, но всегда, несмотря на всю силу проповеди учителя и воодушевление его последователей, имели только временный успех; так и Баб называл себя следующим пророком после Мухаммеда, не обращая никакого внимания на предшествовавших ему шиитских и исмаилитских махдиев, хотя и связывал свою проповедь с шиитским учением о 12 имамах; Баб и его приверженцы придавали значение факту, что со времени исчезновения 12-го шиитского имама (260/873-74 г.) до появления Баба (1260/1844 г.) прошло, по мусульманскому счету, ровно 1000 лет (стр. 16). Сам Баб был «совершеннейшим святым в духе суфизма» (стр. 37); его обаятельная внешность, безукоризненная нравственная чистота и увлекательное красноречие создали ему в короткое время множество приверженцев, до идолопоклонства преданных своему вождю, но все же бабизму предстояло, по мнению автора, столь же кратковременное существование, как прежним мусульманским сектам (стр. 173). Сам Баб называл себя только предтечей будущего «солнца»[31], нового пророка, «того, кого проявит бог», и его проповедь об этом лице, по справедливому замечанию автора (стр. 61), столь же ясно свидетельствует о глубине его религиозного чувства, как о непонимании им житейских условий (Weltfremdheit). Баб говорил о будущем пророке в таких восторженных выражениях, что перед ним совершенно исчезала личность самого Баба; при этом не указывалось ни время его появления, ни какие бы то ни было признаки, по которым народ мог бы узнать в нем истинного пророка. Если Субхи-Эзель и оставшиеся ему верными бабиды впоследствии могли утверждать, что учение Баба, как учение Мухаммеда, должно существовать не менее 1000 лет (стр. 94), то из слов Баба можно было бы вывести и противоположное заключение, так как им предписывалось заботиться о развитии путей сообщения, телеграфа и печати, чтобы весть о появлении пророка как можно скорее могла распростра-

[28] Нершахи, изд. Шефера, 64—65.

[29] Изд. Шефера, текст, 204.

[30] *Ислам*, стр. 26.

[31] В сравнении с этим солнцем все прежние пророки, не исключая самого Баба, были только звездами (Rosen, *Les manuscrits persans*, p. 25).

ниться по всей стране (!), и гуманно обращаться с детьми в школах, так как среди них мог находиться «тот, кого проявит бог» (стр. 60). Баб даже говорил, что ложного пророка быть не может, что всякий, кто назовет себя «тем, кого проявит бог», должен быть встречен с доверием (стр. 61). Такая проповедь неизбежно должна была вызвать в общине бабидов анархию и появление нескольких претендентов. Учитель умер; его сочинения, написанные крайне непонятным языком, пользовались большим уважением, но никем не читались; его преемник Субхи-Эзель писал столь же темно и был еще более непрактичной личностью (unbeholfene Figur), чем сам Баб. Только выступление Беха-Уллы, по мнению автора, спасло бабизм и придало ему новую жизнь.

Беха-Улла обладал, по словам автора, теми качествами, которых недоставало Бабу, — дальновидностью и энергией (стр. 126). Расходясь в этом отношении с Гольдциером, автор справедливо доказывает, что бехаизм как религиозное учение ничем существенным не отличается от бабизма[32], с которым составляет одно целое (стр. 125 и 172). Но сочинения Беха-Уллы написаны более понятным языком, чем сочинения Баба (стр. 4), и более доступны его приверженцам[33]; кроме того, бабизм при нем получил характер религии с точными предписаниями. Объявив себя тем пророком, появление которого было предсказано Бабом, Беха-Улла принял меры против появления таких же претендентов в будущем и категорически заявил, что всякий, кто до истечения тысячелетия выступит с новым откровением, должен быть признан лжецом, причем этот стих не дозволяется толковать аллегорически[34] (стр. 127). Притязания Беха-Уллы были признаны большинством бабидов, но часть их, с Субхи-Эзелем во главе, до конца оставалась ему враждебной, и ни ласками, ни призывами, ни угрозами, ни подделками, к которым он прибегал в 80-х годах, ему не удалось уничтожить этой схизмы (стр. 136).

Уже из этого изложения мыслей автора видно, что бабизм существует для него только как религиозное движение. Политическое выступление бабидов представляется ему «более или менее случайной примесью» (ein mehr oder weniger Zufälliges); нет никаких доказательств, чтобы Баб имел в виду низложить династию Каджаров и заменить ее господством махди (стр. 55). Религиозная идея всегда оставалась на первом месте как для самого Баба, так и для его приверженцев (стр. 38), даже для тех из них, которые старались привлечь на свою сторону правительство и заключить с ним союз против шиитского кле-

---

[32] Ср. замечание Туманского (*Китаб-е Акдес*, стр. XXII) о «бедности содержания» «Священнейшей книги» Беха-Уллы по сравнению с *Байāном* («Откровением») Баба.

[33] Эта ясность, однако, только относительная; автор (стр 139) приводит слова Брауна, что из всех писаний бабидов вполне понятны для европейского читателя только послания Беха-Уллы по поводу события 1889 г. (см. выше, стр. 390).

[34] Ср. соответствующие стихи (84—86) в переводе Туманского — *Китаб-е Акдес*, стр. 10.

рикализма (стр. 57) [35]. Если был случай образования коммунистической общины бабидов, то и это, по мнению автора, случайное явление, еще не дающее нам права по примеру Нёльдеке говорить о «восточном социализме» и сближать бабидов с «маздакитами» VI в. н. э. (стр. 48) [36]. Автор присоединяется к мнению Брауна, что и для средневековых исмаилитов на первом месте стояла религиозная идея и что национально-персидские стремления имели для них только второстепенное значение (стр. 58).

Из этого видно только, что и Браун, и наш автор слишком узко ставят вопрос о политических интересах и политических элементах в религиозном движении. Исмаилиты, вероятно, не были персидскими «патриотами» в нашем смысле; у бабидов, вероятно, не было сознательного намерения добиться государственного и социального переворота; и все-таки исследователь не имеет права искать исключительно в области религии ответа на вопрос о происхождении обоих движений и в особенности о причинах их успеха. Изучение ислама как религии не могло бы нам дать ответ на вопрос, почему учение исмаилитов XI—XII вв. было принято в замках и отвергнуто в городах, почему роль махди в XIX в. принял на себя ширазский купец и почему бабизм и теперь имеет бо́льшее число последователей в южных областях Персии, чем в северных (стр. 159), хотя ареной вооруженного восстания 1848—1852 гг. были именно северные области.

Сам автор признает (стр. 47 и сл.), что «внешним поводом» движения бабидов было так называемое мировое культурное движение, захватившее и Восток [37]. Учением Баба и Беха-Уллы отменяются все предписания шиитского ислама, стеснявшие торговлю и сношения с иностранцами, причем предусмотрены все мелочи, от представления о ритуальной нечистоте неверных до употребления ножа и вилки [38]; сюда же относится разрешение взимать проценты (стр. 122). Влиянием того же «культурного» движения объясняется поднятие положения женщины,

[35] У автора здесь некоторое противоречие: на стр. 155 он ошибочно говорит о министре шаха Насир ад-дина, причем ссылается на стр. 57, где правильно назван Мухаммед-шах, предшественник Насир ад-дина.

[36] Автор мог бы прибавить, что виновными в таком сближении оказываются и европейцы, и персы; как Нёльдеке дал своей статье о бабидах заглавие *Orientalischer Sozialismus*, так в Персии, по свидетельству проф. Жуковского (*Недавние казни бабидов*, стр. 327), называли европейских социалистов франкскими бабидами. Разумеется, Нёльдеке сознавал коренное различие между подобными движениями на Востоке и в современной Европе; говоря о маздакитах (Табари, пер. Нёльдеке, 459), он упоминает о «глубоком религиозном чувстве» (tiefer religiöser Ernst), отличавшем их от европейских коммунистов.

[37] У автора (стр. 1) трудно переводимое выражение: «der orientalische Ausschnitt des sog. World Culture Movement».

[38] Характерно наблюдение, сделанное Туманским в 1892 г. (*Последнее слово Беха́-Уллы*, стр. 194), что, несмотря на предписание учителя, бабиды на устроенных после его смерти поминках большею частью ели плов руками.

ограничение многоженства и развода (стр. 121); не столько религиозными, сколько торговыми соображениями были вызваны, по-видимому, отмена предписания о джихаде (войне за веру) и запрещение убивать кого бы то ни было за неверие (стр. 56). Несмотря на свое любвеобильное сердце, Баб все же был слишком мусульманином, чтобы допускать мирное сожительство, на равных правах, верующих с неверными; если бы ему удалось, как он мечтал, сделать свою веру государственной религией Персии, то строй этого государства был бы так же далек от осуществления идеала веротерпимости, как строй государства первых халифов. Как при Омаре арабский полуостров был закрыт для немусульман, так, по мысли Баба, в пяти главных областях Персии[39] (Ираке, Азербайджане, Фарсе, Хорасане и Мазандеране) должны были жить только бабиды; при этом допускалось исключение для «тех, кто ведет с пользой для людей торговлю всеми товарами, как христиане»[40]. Если даже в таком искреннем энтузиасте, как Баб, голос купца иногда заглушал голос вероучителя, то для его приверженцев те же экономические интересы должны были иметь, конечно, еще больше значения. Сам автор, вероятно, не будет утверждать, что успех культурного движения объясняется только притягательною силою европейской культуры и что для определения причин этого успеха нет необходимости рассматривать вопрос, какие слои населения были в нем экономически заинтересованы.

Сочувственное отношение к европейской культуре составляет, может быть, самую характерную особенность бабизма среди других мусульманских сект, вступавших в борьбу с официальным исламом. Гольдциер[41] называет ваххабитов и бабидов представителями двух противоположных идей ислама: идеи сунны, с которой связаны «неукоснительное обращение к прошлому» и «ретроградные стремления», и идеи махдизма, связанной с понятием о «мировой религии будущего, никогда не приходящей к концу в своем саморазвитии». Такое определение, может быть, не совсем точно; деятельность, например, суданского «махди» и его «дервишей» представляет гораздо больше сходства с движением ваххабитов, чем с движением бабидов; как боевой клич идея махдизма теперь, по замечанию Снук-Хургронье[42], чаще зовет мусульман к борьбе с неверными, чем к борьбе с мусульманскими тиранами, как в средние века. Но ваххабиты и бабиды действительно являются представителями двух противоположных начал если не в истории ислама вообще, то в современном мусульманском мире, когда под влиянием тех же причин, которыми в России определялось и определяется различное отношение к реформам Петра Великого, возникают движения, направленные то к восстановлению общины Мухаммеда в ее первоначальном виде и уст-

[39] Они перечисляются у Гобино (*Les religions*, p. 338).

[40] Арабский текст в Rosen, *Les manuscrits persans*, p. 25.

[41] *Ислам*, стр. 44.

[42] Конец статьи *Der Mahdi*.

ранению всякого постороннего влияния, то, напротив, к уничтожению преград между исламом и современной культурой.

Из всех действий Беха-Уллы автор считает важнейшим (wichtigste Tat, стр. 174) его попытку выставить себя для христианского мира не только обещанным в Евангелии от Иоанна параклетом, но также воплощением Христа или даже бога-отца (стр. 107). С этим, действительно, связаны последующие успехи пропаганды бехаизма в Америке и Западной Европе; но едва ли эти успехи имеют сколько-нибудь серьезное значение для будущности секты. Как справедливо замечает сам автор (стр. 176), бехаизм для Западной Европы и Америки является только «международной теософской сектой»; влияние его, как и влияние теософии (в том и другом случае апостолами новой веры являются преимущественно женщины), ограничивается тесным кругом и не распространяется на народные массы; образование общин бехаистов в Соединенных Штатах, Франции и Германии можно в этом отношении сопоставить с образованием в Англии общины мусульман-суннитов. Гораздо важнее упомянутый и нашим автором (стр. 140) факт, что у восточных христиан бехаизм до сих пор не имел никакого успеха. Вообще было бы любопытно выяснить, почему к Беха-Улле, по выражению Гольдциера, стекались приверженцы «не только из мечетей, но и из храмов огнепоклонников и из синагог» [43], тогда как в стороне от движения, как при Гобино [44], остаются нусайрийцы (почитающие Али, как божество) и христиане, т. е. именно те немусульманские учения, с которыми бабизм, как религия имеет наибольшее сходство [45]. Известно, что в 1850 г. персидское правительство, опасаясь влияния Баба на мусульманскую толпу, поручило выполнение смертного приговора над ним солдатам-христианам.

Будущность бабизма, если ему вообще предстоит сколько-нибудь продолжительная жизнь, и теперь, как прежде, исключительно в Персии, и это всегда сознавали как сам Беха-Улла, так и его сын и преемник Аббас, несмотря на принятый последним турецкий титул эфенди; как замечает и наш автор (стр. 137), Беха-Улла полагал, что без схизмы с эзо-

---

[43] Гольдциер, *Ислам*, стр. 43. С другой стороны, наш автор замечает (стр. 140), что среди зороастрийцев (огнепоклонников) бехаисты до сих пор, вопреки их собственным словам, не приобрели последователей, но только встретили известную симпатию. Автор не говорит, что упомянутая им (стр. 4) история бабизма (*Та'рӣх-и Джадӣд*) составлена для бомбейского зороастрийца Манукчи, ревнителя просвещения среди гебров (Орлов, *Некоторые сведения*, стр. 100, и Туманский, *Два бабидских откровения*, стр. 316), который, «хотя и не был известен как бабид, никогда не презирал этого дела (бабидского)» (Туманский, *К вопросу об авторах*, стр. 38). Главным апостолом бехаизма среди евреев был упомянутый выше (стр. 389) Абу-л-Фазл Гульпаигани.

[44] *Les religions*, p. 309.

[45] Ср. о нусайрийцах замечания нашего автора на стр. 14, 27 (прим. 2) и др. На русском языке об этой секте есть статья В. А. Жуковского (*Секта «людей истины»*) и труд В. Ф. Минорского (*Материалы*).

листами ему удалось бы обратить Персию в свою веру в два года. В своей «Священнейшей книге» Беха-Улла обращается к различным народам и государям с увещаниями и угрозами, но только Персии предсказывается победа бехаизма [46]. В Тегеране сядет на престол справедливый государь и «соберет агнцев бога, рассеянных волками»; в стране настанут смуты («Непременно в тебе все пойдет вверх дном, и будут править тобой сборища людей»), но после волнений она успокоится [47]. В Хорасане тоже «возрадуются чистые сердцем победе Бога и восплачут многобожники» [48]; в Кермане бог «объявит мощных и сильных людей» и борцом за учение Беха-Уллы выступит один из потомков его главного врага в этой провинции, Керим-хана, представителя секты шейхи [49].

Автор (стр. 153 и сл.) касается вопроса об участии бехаистов и их соперников эзелистов в персидском революционном движении 1905—1909 гг. и дальнейших событиях, также вопроса о степени вероятности полной победы бехаизма в Персии и о возможных последствиях такой победы. По его словам, бабиды и бехаисты в начале не могли не приветствовать движения, которым до некоторой степени осуществлялись их культурные стремления, тем более что они всегда были приверженцами конституционного строя английского типа; был момент (летом 1906 г.), когда казалось, что к бехаистам перешла руководящая роль в этом движении; меджлис и энджумены отчасти соответствовали тем «домам справедливости» (*бейт ал-ʿадл*), центральному и провинциальным, о которых говорится в «Священнейшей книге» [50]. Но скоро роли переменились; бехаисты сделались сторонниками монархии [51] (Аббас-эфенди неудачно предсказал Мухаммеду-Али долгое и счастливое царствование), их главные враги, представители шиитского духовенства, — руководителями революционеров-националистов. По конституции шиитство осталось государственной церковью; коллегия из пяти «муджтахидов» заботится о согласии законодательства с предписаниями религии; еретики, т. е. бехаисты и эзелисты (хотя последние были на стороне националистов), лишены избирательных прав. После этого сближение бехаистов с Англией и Россией сделало их в Персии еще менее популярными, и теперь их влияние, по сравнению с недавним прошлым, скорее уменьшилось, чем увеличилось.

---

[46] Эти характерные места, по-видимому, остались неизвестными нашему автору.

[47] *Китаб-е Акдес*, стр. 24 и сл.

[48] Там же.

[49] Там же, стр. 39 и 50.

[50] Известно, что самый меджлис первоначально должен был называться «домом справедливости» (*ʿадалетхане*). См. Browne, *The Persian revolution*, p. 114.

[51] Как указывает автор (стр. 157), в этом смысле толковались стихи «Священнейшей книги» (284 и сл.) о гибельных последствиях «свободы» (ср. перевод Туманского — *Китаб-е Акдес*, стр. 30), причем употреблен именно тот термин (*хуррийет*), которым теперь обозначается п о л и т и ч е с к а я свобода.

Прежние исследователи бабизма и бехаизма видели главное преимущество нового учения перед официальным исламом в его близости к христианской морали; в этом, по мнению Туманского, заключалась «главная заслуга» Беха-Уллы «перед человечеством» [52]. Особенное значение придавалось проповеди веротерпимости в сочинениях Беха-Уллы; бар. Розен даже находил возможным утверждать, что если бехаисты после своей победы изменят свое поведение и станут преследовать своих врагов, «то вина будет уже не Беха-Уллы» [53]. В настоящее время доказано, что проповедь веротерпимости не мешала Беха-Улле, как и Бабу, стоять в этом отношении больше на почве шиитского ислама, чем на почве христианства, вследствие чего его учение заключает в себе ряд непримиримых внутренних противоречий. Как и в исламе I в. х.[54], среди новой секты на первых порах ее существования произошел раскол, не на почве догматических споров, а на почве личных интересов и соперничества вождей [55]. Несмотря на отсутствие у вождей секты политической власти, раскол с первого года своего существования вызвал пролитие крови; бабиды придерживаются учения, что никого нельзя убивать за веру, и в то же время объясняли Брауну в Ширазе, что пророк имеет право устранить человека, в котором видит врага религии и опасность для человечества, как врач удаляет затронутый гангреной орган (стр. 137). Глава бехаистов говорит царям, что не посягает на их власть (стр. 86), что хочет управлять сердцами, а не царствами [56], и в то же время в изданных им законах, согласно традициям ислама (in gut islamischer Weise), не делается никакого различия между церковным, государственным и гражданским правом (стр. 117 и сл.). Сами бехаисты признают, что могли бы достигнуть господства в Персии только путем кровавой религиозной войны; победа бехаистов улучшила бы положение христиан и евреев, но вызвала бы гонение на мусульман, особенно на суфиев, шейхи и эзелистов. Даже такой исследователь и отчасти поклонник [57] бехаизма, как Браун, теперь сомневается в том, что окончательная победа бехаизма над исламом в Персии была бы благом для несчастной страны; самый факт такой победы представляется, по мнению автора, маловероятным (стр. 158), хотя он признает, что число бехаистов в Персии довольно значительно [58] (стр. 159).

---

[52] *Китаб-е Акдес*, стр. XLVIII.

[53] Розен, *Послание «Благие вести»*, стр. 183.

[54] Ср. Бартольд, *Халиф и султан*, стр. 206 и сл.; <выше, стр. 20 и сл.>.

[55] Как упоминает и наш автор (стр. 147 и сл.), через несколько лет после смерти Беха-Уллы произошел новый спор за первенство в общине, на этот раз между двумя сыновьями Беха-Уллы.

[56] Ср. *Китаб-е Акдес*, стр. 22, стих 194: «Мы не ищем распоряжаться в ваших царствах, но мы пришли, чтобы властвовать над сердцами».

[57] Ср. его собственный характерный рассказ о его первом свидании с Беха-Уллой в передаче Туманского — *Китаб-е Акдес*, стр. XXV и сл.

[58] Автор считает наиболее вероятным, что бехаистов в Персии в 1892 г. было до

Какова бы ни была дальнейшая судьба бабизма и бехаизма, это движение, во всяком случае, должно быть признано одним из самых любопытных явлений в новейшей истории мусульманского мира. В книге пастора Рэмера религиозная сторона движения нашла себе беспристрастную оценку, основанную на внимательном изучении ислама как религии, и предложенные автором сближения, за редкими исключениями[59], удовлетворяют требованиям науки; все же наше представление о бабизме как историческом явлении останется неполным, пока не будет рассмотрен вопрос, насколько успеху движения содействовали условия жизни, особенно экономические, в Персии XIX в.

полмиллиона (стр. 139). О числе эзелистов, по его словам, нет никаких сведений; их главный центр — Керман, где их в 1890 г. посетил Браун (стр. 136). Однако, по Сайксу (*Ten thousand miles*, p. 195), в Кермане в 1895 г. было 3000 бехаистов и всего 60 эзелистов.

[59] Так автор (стр. 152 и 176) называет одним из признаков религиозной связи между Персией и Индией перевод индийских упанишад на персидский язык, сделанный в XVII в. «в Персии» «персидским» принцем Дара-Шикухом. Между тем в цитуемой им самим книге (GIPh, Bd II, S. 354) ясно сказано, что Дара-Шикух был сыном индийского императора Шах-Джехана, следовательно, не имел никакого отношения к Персии. В единственном месте (стр. 106), где автор, конечно из вторых рук, цитует восточный текст (Я'куби, *Ta'pūx*), допущена опечатка: вместо II, 525 надо читать II, 225.

ПАНИСЛАМИЗМ

Третья и последняя из мировых религий по числу своих последователей не сравнилась с двумя первыми, но по быстроте и прочности достигнутых ею успехов остается до сих пор беспримерным явлением. Ислам при жизни своего основателя пережил все стадии развития, какие пережило христианство от апостолов до Феодосия Великого, буддизм от Шакьямуни до Ашоки, и сделался государственной религией обширной страны.

Период политических успехов сменился для мусульман периодом неудач; но это не отразилось на распространении ислама как религии. История знает много христианских и буддийских народов, принявших ислам, и не знает ни одного мусульманского народа, принявшего христианство или буддизм.

Более близкое ознакомление с историей ислама показывает, что и первые успехи религии гораздо меньше, чем обыкновенно думают, связаны с успехом мусульманского оружия и мусульманской государственности.

Насильственное распространение ислама не входило в задачи Мухаммеда; напротив, впервые после долгих столетий был провозглашен принцип: «В религии нет принуждения» (Коран, II, 257). Коран только старался доказать евреям и христианам, что можно спастись и без принятия их веры, и требовал для ислама места не выше прежних религий, но наравне с ними. Мухаммеду в то время еще казалось, что его религия стоит ближе к религии христиан, чем к религии евреев, и встречает с их стороны больше сочувствия (Коран, V, 85).

Постепенно отношения изменились, и к концу своей жизни Мухаммед дал верующим наставление, надолго определившее их отношение ко всем немусульманам. Было предписано воевать со всеми «неверными», в том числе и с «получившими писание», т. е. христианами и евреями, «пока они не внесут подати собственноручно, в унижении» (Коран, IX, 29).

Джихад (война за веру) был прежде всего источником материальных благ. Слова Корана о борьбе с неверными и райском блаженстве, ожидающем павшего в бою, должны были вызвать также религиозное одушевление, без которого были бы немыслимы блестящие успехи мусульманского оружия; но это воодушевление явилось позже и прошло быстрее, чем думает большинство писавших об исламе.

В первые годы после своего переселения в Медину Мухаммед отнюдь не был окружен рвавшимися в бой фанатиками. Медина была большим селом, жители которого сами обрабатывали свои пашни; затяжная война грозила разорить их, и Мухаммеду приходилось обращаться к ним с упреками: «Вам предписана война, а она для вас крайне отвратительна. Но, может быть, вы чувствуете отвращение к тому, что добро для вас, и, может быть, любите то, что зло для вас; бог знает, а вы не знаете» (Коран, II, 212—213).

В эпоху завоеваний, при династии Омейядов, отношение к войне, конечно, было иное; но уже тогда были люди, понимавшие, что завоевания только вредят интересам религии и обращают общину верующих в деспотическое государство обыкновенного типа. Омар II (717—720), единственный из омейядских халифов, старавшийся править в духе строгого правоверия, был противником джихада.

Воцарение родственников пророка, Аббасидов, быстро разошедшихся с тем народным движением, которому были обязаны своим престолом, и продолжавших политику Омейядов, только расширило пропасть между исламом как религией и мусульманским государством. Учение последующих мусульманских богословов о действительной государственной власти близко стоит к учению Льва Толстого, с той разницей, что для мусульманских богословов светское государство было *необходимым злом*, с которым верующий не должен был иметь ничего общего, но уничтожение которого повлекло бы за собой еще худшие бедствия. С распространением культуры и городской жизни изменилось также отношение к джихаду. Для культурной Сицилии джихад в X в. был тягостной воинской повинностью, от которой всеми мерами старались освободиться. От выполнения этой повинности освобождались лица, избравшие педагогическое поприще, и арабский автор замечает, что по этой причине число педагогов в Сицилии далеко превышало существующую потребность.

Замечательно, что после распадения мусульманской империи между отдельными мусульманскими областями установилось еще более тесное культурное общение, чем раньше. Государственные границы признавались временным явлением, не имевшим существенного значения; мусульмане чувствовали себя не подданными различных государств, но братьями по вере.

Ислам как религия и мусульманская государственность шли с тех пор разными путями, только изредка встречавшимися. Завоевание культурных земель варварами оживило идею джихада, и дело завоевания христианского Востока, начатое первыми мусульманами, было закончено турками.

Для духовного единства мусульманского мира образование двух таких государств, как Турция и Персия, имело только отрицательные последствия. Под влиянием борьбы между персами и их соседями с запада

и востока религиозный раскол между суннитами и шиитами, существовавший с первого века ислама, впервые принял характер непримиримого разрыва.

В конце XVI в. сунниты и шииты впервые объявили друг друга кафирами. Что дело было не в религии, ясно обнаружилось, когда в Персии в XVIII в. на короткое время официально было восстановлено правоверие. Турецкие ученые объявили, что персы остаются врагами ислама, пока не подчинятся власти турецкого султана как единого главы мусульманского мира. В пользу необходимости такого главы могли привести из Корана только изречение (Коран, XXI, 22): «Если бы на небе и на земле были [еще другие] боги, кроме Аллаха, то небо и земля пришли бы в расстройство». Доказывали, что сказанное в Коране о небесной власти справедливо и по отношению к земной.

Утопия политического объединения всего мусульманского мира, в виде одного государства или союза государств, встречается и после, до наших дней, но всегда в виде доктрины не столько религиозной, сколько политической, большей частью только как средство для достижения вполне определенных политических целей. Умерший в 1897 г. сейид Джемаль ад-дин, считающийся основателем современного панисламизма, мечтал об обновлении мусульманских государств и о союзе между ними для устранения политического и экономического засилия европейцев. Татарский панисламист, недавно умерший Исма'ил-бек Гаспринский, хотел поставить союз мусульманских государств под покровительство России, на случай войны на два фронта: он доказывал, что России и мусульманским странам, с их малой плотностью населения и сравнительно большим запасом свободных земель, угрожает одинаковая опасность от перенаселенных стран Европы и Дальнего Востока.

Наполеон в Египте хотел использовать идею единства мусульманского мира для борьбы с Англией. Английское правительство во время восстания своих мусульманских подданных в Индии прибегло для их увещания к авторитету султана; при английском владычестве в индийских мечетях могла читаться молитва за турецкого султана как главу всех мусульман, что было бы невозможно в начале XVIII в., во время господства мусульманских «Великих Моголов».

Германия воспользовалась политикой России по отношению к Турции и фактическим разделом Персии между Россией и Англией, чтобы объявить себя другом мусульманских государств, и мусульмане увлеклись этим призывом, действуя в духе поговорки, существовавшей в Византии еще в эпоху Карла Великого: «Имей франка другом, но не имей его соседом».

Все эти попытки вызвать к жизни и использовать для определенных целей утопию панисламизма не имеют, конечно, ничего общего ни с исламом как религией, ни с прошлым мусульманских народов.

П. Цветков, Исламизм. Том I. Мухаммед и Коран. 460 стр. Цена 2 р. 25 к. **Том II. Вера Ислама.** 418 стр. Цена 2 р. **Том III. Практические обязанности исламизма.** 552 стр. Цена 2 р. 50 к. **Том IV. Ислам и его секты.** 453 стр. Цена 2 р. 50 к.

Асхабад, 1912—1913

Обширный труд г-на Цветкова, по словам самого автора, не представляет «ничего нового для специалиста», но предназначается «для широкой публики и для лиц, вынужденных — по роду своей деятельности или службы — находиться в тех или иных сношениях с мусульманами». Кроме эпиграфов к отдельным томам, во главе всего труда поставлен эпиграф из Цицерона: «Sua cuique religio est, nostra nobis»; этот эпиграф должен показать, что автор «чужд тенденциозного направления», и не желает «выступать ни апологетом христианства, ни исламизма». Источники и пособия, по которым составлен труд, не перечисляются; мы узнаем только, что «догматическая часть, равно как и ритуальная (и мусульманский читатель оценит это), составлена по сочинениям мусульманских авторитетов; критическая, помимо тщательного изучения специальной литературы, основана на личном опыте, добытом долголетним пребыванием среди мусульман разных стран». В I томе выражается благодарность г-ну военному министру «за щедрое материальное содействие изданию труда». Несомненно, что книгой, появившейся в свете при таких условиях, в широкой степени будут пользоваться лица, служащие в Туркестанском крае, на Кавказе и в других областях России с мусульманским населением; оттого вопрос о том, как понимал автор свою задачу и как она им выполнена, приобретает особенное значение.

Прежде всего трудно было бы признать, что автор остался вполне верен своему обещанию — писать об исламе и мусульманах sine ira et studio. Даже в предисловии, как мы видели, мусульмане приглашаются «оценить» факт, что автор пишет о их религии «по сочинениям мусульманских авторитетов». Автор признает, что в его книге есть резкие места, но надеется на «беспристрастие» мусульманского читателя, которое должно ему показать, «что самые резкие слова цитированы из *мусульманских* сочинений» (курсив автора). Мы опасаемся, что автор предъявляет к «беспристрастию» мусульманских читателей непосильное требование; при чтении книги слишком бросаются в глаза «резкости», извле-

ченные из сочинений христианских миссионеров. Там, где автор говорит от себя, его рассуждения об исламе тоже принимают иногда характер религиозного диспута, и ссылки на мусульманских писателей делаются только с целью побивать противника его же оружием. Достаточно указать на такие фразы, как: «чтобы быть более убедительным, я закончу свою мысль словами мусульманского автора» (I, 296), «для мусульманина такое мнение, очевидно, покажется совершенно неосновательным, но вот мнение мусульманина» (I, 414). Столь же лишним, с точки зрения беспристрастного исследователя ислама, казалось бы доказывать, что «ничто не обязывает нас видеть в Мухаммеде продолжателя миссии Христа» (II, 378). Казалось бы, что такую полемику следовало бы предоставить миссионерам по призванию, если она вообще необходима; автор находит (I, 375), что «логика — орудие слабое для мусульман», но то же самое можно сказать обо всех других людях, когда речь идет об унаследованных от предков верованиях.

О том, что понимает автор под «тщательным изучением специальной литературы», мы можем судить только по ссылкам, сделанным в подстрочных примечаниях; при этом обнаруживается, что автор, не желающий быть ни апологетом, ни полемистом, пользуется почти исключительно апологетической и полемической литературой (последней в большей степени, чем первой) и почти не считается с выводами беспристрастной науки. В этом отношении труд г-на Цветкова безнадежно отстал от современных западноевропейских сочинений о мусульманстве; в особенности это относится к томам (1-му и 4-му), посвященным *истории* ислама (догматы и предписания религии в том виде, как она существует в настоящее время, изложены гораздо более удовлетворительно). Для г-на Цветкова, как для Ренана, «жизнь Мухаммеда нам так же хорошо известна, как жизнь реформаторов 16-го века» (I, 223) [1]. Случайно приводимые им (I, 296) слова Снук-Хургронье об истинном происхождении «хадисов» (устных преданий о пророке) не мешают ему в других местах пользоваться хадисами, как вполне достоверным историческим источником, вследствие чего представление автора об эпохе Мухаммеда и первых халифов гораздо ближе к представлению правоверного мусульманина, чем к выводам европейской науки. В книге г-на Цветкова пророк с полной ясностью предусматривает и предсказывает события, наступившие через несколько веков после него, в том числе те догматические споры, которые были возможны только после достижения мусульманским обществом гораздо более высокой степени культуры, чем при жизни Мухаммеда. «По-видимому, сам пророк предвидел те споры, которые должны были подняться около Корана. В одном предании, переданном Абдулла-ибн-Омаром, говорится: тот, кто скажет, что Коран сотворен, —

[1] Ср. указание на этот взгляд и на противоположный взгляд современной науки <Бартольд,> «Мир ислама», т. I, стр. 425, прим. 2; <см. выше, стр. 387, прим. 2>.

богохульник; и еще: настанет время, когда иные из моей нации будут говорить, что Коран сотворен» (I, 215). Мухаммед предсказал распадение мусульман на секты (IV, 39), и это пророчество «начало исполняться раньше, чем он сам, может быть, предполагал» (IV, 3). Об Омейядах и их борьбе с Али и его сыновьями говорится в таких выражениях, под которыми подписался бы правоверный шиит, причем автор не считается даже с такими историческими фактами, которые никем, не исключая и шиитов, не отвергаются. Известно, что назначение Му'авии наместником Сирии состоялось еще при Омаре; автор приписывает его Осману и находит, что такой выбор «не может не вызывать некоторого удивления» (IV, 53). Все это свидетельствует о полном незнакомстве автора с новейшей литературой о первом веке хиджры — с трудами Каэтани, Вельхаузена, Ламменса, Беккера и др.

Вообще история — самое слабое место в труде г-на Цветкова. Ошибки против истории и хронологии встречаются постоянно; притом эти ошибки касаются не только спорных фактов, но и вполне достоверных, не только второстепенных, но и главных. Автор уверяет (II, 41), будто халиф Валид II «доходил до Средней Азии, грабил Самарканд и Фергану, оставил в Бухаре кровавый след своего шествия»; в действительности ни один омейядский халиф не принимал личного участия в отдаленных походах; тот поход, о котором говорит автор, был совершен полководцем Кутейбой ибн Муслимом, притом не при Валиде II (743—744), а при Валиде I (705—715). Автор говорит (IV, 184) о «нашествии Тимур-Ленга на Туркестан (теперешний) и о принятии им исламизма»; в действительности Тимур был уроженец Туркестана[2] и родился в исламе. «Абу Саид бин Абуль Хайр», которого автор (IV, 132) считает «действительным основателем суфизма», жил, по словам автора, «в конце второго века геджры», в действительности — в четвертом и пятом[3]. По представлению автора (IV, 410), «уже Ибн-Баттута говорит о многочисленных мусульманах в Юннане. В более поздние времена (sic) эти сведения были подтверждены путешественником Марко Поло». Между тем, путешествие Ибн Баттуты относится к XIV в., путешествие Марко Поло — к XIII. Особенно велико число ошибок на следующей странице (IV, 411), где говорится о Средней Азии и Индии. Хорезмийцы приняли ислам задолго до XII в.; Абу Муслим не покорял «всей территории до Кашгара»; город Дели не был столицей Газневидов; Гур вообще не город, а область, притом не в Индии, а в Афганистане. В тех случаях,

[2] Правда, автор, как видно из некоторых мест его труда (напр., IV, 259), не включает в Туркестан теперешнюю Бухару; но в то же время «Бухара» и «Туркестан» составляли одно целое и о междоусобной борьбе, окончившейся воцарением Тимура, во всяком случае нельзя говорить, как о «нашествии».

[3] Правильную дату автор мог бы найти в том самом труде Э. Брауна, на который он ссылается на той странице (ср. Browne, *A Literary History*, vol. I, p. 371; vol. II, p. 261).

где в книге приводятся хронологические даты, они не всегда понятны для читателей. Казалось бы, что в книге, предназначенной для неспециалистов, годы и столетия мусульманской эры должны быть переведены на христианскую или, по крайней мере, должно быть ясно указано, где приводится год хиджры и где год по н. э. В одном случае автор, по-видимому, сам был введен в заблуждение датой по мусульманскому летосчислению. По мнению автора (IV, 413), «господство арабов в Испании было непродолжительным, и в IX веке их владычество там окончилось. Прогнанные из Испании, арабы частью вернулись в Африку, откуда впервые пришли, отчасти бросились на острова Средиземного моря. В первой половине IX века армия андалузских изгнанников завладела островом Критом и почти целиком обратила его в исламизм». Между тем в первом случае имеется в виду IX в. х. (XV в. н. э.), во втором — IX в. н. э., и потому той связи событий, которую предполагает автор, на самом деле не было. В IX в. н. э. владычество арабов в Испании не только не окончилось, но блестящий период его еще не начинался .

Не в лучшем состоянии находится и филологическая сторона работы. Автор, очевидно, знает восточные языки и в некоторых случаях tacita manu исправляет ошибки своих английских источников [4]; но разобраться в собственных именах, личных и географических, и установить сколько-нибудь однообразную транскрипцию оказалось для него невозможным. Как в тексте книги, так и в указателях к отдельным томам имена одних и тех же лиц и названия одних и тех же местностей встречаются в самых различных видах, и в этом отношении автор оставляет своего читателя совершенно беспомощным. На одной и той же странице (I, 59) различно пишется имя ветхозаветного пророка, упоминаемого в Коране, притом обе формы («Елис» и «Елисей») вошли в указатель. Известный Малик ибн Анас, основатель толка маликитов, упоминается то под своим настоящим именем, то под именем Ибн Малика (ту же ошибку мы находим в одном из главных английских источников автора — в книге Sell, *The faith of Islam*), и в этом случае в указатель к трем томам (I, II и IV) вошли обе формы; причем читатель не предупреждается, что речь идет об одном и том же лице [5]. Известный ученик Абу Ханифы и Абу Юсуфа <—> Мухаммед ал-Шейбани назван Шайбамом (I, 316) и Шайбаном (IV, 42). Прозвание одного из главных богословских авторитетов Суфьяна ас-Саури (во втором слове начальный звук соответствует английскому *th* в *thing*) приводится в следующих видах: ат-Тсаури (I, 269), аз-Заури (I, 303), ас-Сури (II, 31). Арабское *ибн* ('сын') приводится то в своем настоящем виде, то в современном персидском произно-

[4] Например, ошибочное Irkán-i-dín Сэлля (*The faith of Islam*, 2d ed., p. 251 and index) заменено правильным *аркан-уд-дин* (III, 3).

[5] В указателе к III тому мы находим только «Ибн Малика», хотя в тексте книги есть и Малик (напр., стр. 390).

шении (*бин*), причем не делается различия между именами арабов и персов. Имам Шафи'и (автор везде пишет Шафи), основатель толка шафиитов, родился, по словам автора (I, 319), «в Сирии, в Гязене»; едва ли многие читатели догадаются, что имеется в виду известный город Газа на берегу Палестины. Область «Хузистан» в первом томе (стр. 17 и указатель) названа «Чозистан» (вероятно, под влиянием английского произношения букв *ch*); в четвертом томе (стр. 232 и указатель) название той же области приводится правильно.

Вполне естественно, что автор, не обладая необходимыми историческими и филологическими познаниями, не мог правильно объяснить термины мусульманской религии. Достаточно сказать, что неправильно толкуется самое слово *ислам*. По мнению автора (II, 19), оно значит «следование по прямому пути», в действительности — «предание себя» (богу); в этом случае автор напрасно отказался от объяснения английского миссионера, приведенного им в другом месте (I, 365) [6].

Компилятивный характер книги, кроме неправильной и непоследовательной транскрипции собственных имен, сказывается также в употреблении иностранных слов не в том значении, какое присвоено им в русском языке. Так, «когда мурджиты исчезли в качестве секты, как свою контрибуцию они оставили исламу различие между большими и малыми грехами» и т. д. (II, 158). Здесь, очевидно, имеется в виду английское «contribution», а не русское «контрибуция». В главе о паломничестве (т. III, гл. IV) термин *умра* постоянно передается словами «визит благочестия»; получается неуместная ирония над религиозным обрядом, которую едва ли имел в виду автор и, во всяком случае, не имел в виду его английский источник (английское «visitation», как известно, не имеет того оттенка, как русское «визит»). При переводе того стиха Корана, где встречается слово *умра* и на котором основано это религиозное требование (II, 192), сам автор слова «визит» не употребляет (III, 391).

Остается еще вопрос, везде ли в книге правильно поняты слова тех западноевропейских авторов, на которых делаются ссылки. Пишущий эти строки не имел возможности подробно ознакомиться с английской миссионерской литературой и не мог взять на себя труд сличить с подлинником все цитаты, встречающиеся в книге, или хотя бы большую часть их; пришлось взять на выдержку некоторые места из того сочинения (Sell, *The faith of Islam*), на которое автор ссылается чаще всего. К сожалению, даже при таком способе провѣрки обнаружилось, что и

---

[6] Во втором издании книги Сэлля, которым я пользовался (стр. 74), это место (говорится об отмененных стихах в Коране), по-видимому, сокращено против первого издания, которым, очевидно, пользовался г-н Цветков, и первый пример (сура II, стих 59) не приводится. Правильное объяснение слова *ислам* приводилось на русском языке много раз, между прочим в переводах Корана Николаева и Саблукова (сура III, стих 79).

в этом отношении не все обстоит благополучно. Достаточно привести следующие места[7]:

Цветков

III, 437: Как только показалась новая луна, народ собирается группами в разных ашура-хана и прочитывает Фатиху, выпивши немного шербета или съевши что нибудь из сластей во имя Хусайна[8].

IV, 283[9]: «Нет бога кроме Бога» — слова, обозначающие, что нет божества, кроме единого: так они, очевидно, думают по-арабски, но они приписывают этому еще большее значение.

IV, 285: Но что за печальная идея была стараться, поклоняясь букве, остановить всякую надежду на прогресс и сделать отправную точку ислама его тюрьмой[10].

Sell

P. 306: As soon as the new moon appears, the people gather together in the various Ashúr Khánas and offer a Fátihah over some sherbet or some sugar in the name of Husain.

P. 161: «There is no God but God» are words simply tantamount in English to the negation of any deity save one alone; and thus much they certainly mean in Arabic, but they imply much more also.

P. 162: but what a sad prostration of great gifts it was to seek to arrest, by the worship of the letter, all hope of progress, and to make the starting-point of Islám its goal.

На русском языке о мусульманском мире уже имеется некоторая литература, оригинальная и переводная; но и этой литературой автор воспользовался гораздо меньше, чем можно было ожидать. В первом томе мы находим ссылки только на одну русскую работу — на перевод Корана Николаева, сделанный, как известно, с французского перевода Казимирского; однако все эти ссылки (стр. 50, 51, 53, 55, 249 и 378) относятся к предисловию (также переведенному с французского), оглавлению и примечаниям. Там, где цитуются, в русском переводе, слова Корана, автор не ссылается ни на какой другой перевод, так что мы вправе смотреть на эти цитаты, как на самостоятельный перевод автора. В некоторых местах этот перевод отличается по толкованию текста (стилистических различий мы не касаемся) как от перевода Николаева, так и от пере-

[7] Страницы того издания, которым я пользовался (2-го), не совпадают со страницами, указанными в книге г-на Цветкова, в руках которого, очевидно, было другое издание.

[8] И здесь в русском переводе получается насмешка над религиозным обрядом, которой нет в словах автора-миссионера.

[9] Цитата из Пальгрева, *Central and Eastern Arabia.*

[10] Автор, очевидно, смешал слова goal ('конечная цель на гонках') и gaol ('тюрьма').

вода Саблукова (единственного до сих пор полного русского перевода Корана, сделанного с арабского), причем арабская грамматика, к сожалению, безусловно на стороне прежних переводчиков. В 79-м стихе 3-й суры, по переводу г-на Цветкова [11], говорится: «Кто захочет иного культа, кроме покорности воле Божьей (ислама), т о т п о л у ч и т к у л ь т н е о т Б о г а и будет на том свете в числе несчастных» (I, стр. 365). Вместо подчеркнутых нами слов в переводе Николаева стоит: «то это исповедание не будет от него принято», в переводе Саблукова: «в том ничего нет угодного Ему». В Коране глагол употреблен в страдательном залоге, т. е. говорится, что богом «не будет принято» исповедание или «не будет принят» человек (первое толкование более правдоподобно). Известный стих 112-й суры Корана передается у г-на Цветкова словами: «у Него нет и не было детей» (II, стр. 46); у Николаева: «Он не родил и не был рожден»; у Саблукова: «Он не рождал и не рожден». Здесь еще менее подлежит сомнению (на это указывает и рифма), что сопоставляются глагольные формы в действительном и страдательном залоге, а не в настоящем и прошедшем времени. Из других мест книги видно, что автор не ознакомился с Кораном в той степени, в какой это было необходимо для его труда; иначе он едва ли мог бы говорить о «частом упоминании в Коране религии Зороастра и его последователей — мэджуси» (I, стр. 32). В действительности самое слово «маджус» встречается в Коране только один раз (XXII, 17). Чтобы доказать, что уже Мухаммед ставил зороастризм наравне с иудейством и христианством, мусульманам, как уже было отмечено в русской литературе [12], пришлось прибегнуть к «не совсем основательному» толкованию двух стихов Корана (V, 72—73). Как доказывает Гольдциер [13], ислам заимствовал у зороастризма одно из своих основных предписаний — предписание о пяти ежедневных молитвах. Характерно, что именно это предписание основано не на Коране, а на сунне [14], т. е. в действительности установлено после смерти Мухаммеда.

В томах втором и третьем нет никаких ссылок на русские работы; в четвертом томе им отводится некоторое место, хотя и очень скромное сравнительно с трудами английских миссионеров; при этом не делается никакого различия между исследованиями специалистов и такими книгами, как «Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе» С. Уманца [15]. Мнения специалистов не всегда передаются правильно; так, автор утверждает (IV, стр. 73), что легенда о передаче халифата египетскими Аббасидами османским султанам отвергается мною «на основании новых источников»; в действительности дело не в открытии н о в ы х источ-

---

[11] Возможно, что автор в этом случае пользуется переводом английского миссионера.

[12] Крачковский, «Мир ислама», т. I, стр. 238, прим. 2.

[13] *Ислам*, стр. 23.

[14] Шмидт, *Очерки истории ислама*, стр. 41 и сл.

[15] Отзыв <В. Р. Розена> о ней был помещен в ЗВОРАО, т. III, стр. 386 и сл.

ников (иначе мог бы возникнуть спор, заслуживают ли они больше доверия, чем старые), но в установлении факта, что старых источников, где говорилось бы о такой передаче халифата, нет и никогда не было.

Автор, как мы видели, ссылается на свой «личный опыт, добытый долголетним пребыванием среди мусульман разных стран». Из этого мы могли бы заключить, что он близко ознакомился, в нескольких странах, с жизнью современного мусульманского общества и сообщит нам результаты своих наблюдений, недоступных для кабинетного ученого[16]; при таких условиях не только «широкая публика», но и специалисты были бы с избытком вознаграждены за все недочеты книги в области книжной учености. К сожалению, и эта надежда не оправдывается. Как результат своих личных наблюдений, автор сообщает нам только анекдоты (например, стр. 12) или замечания общего характера, например, что в Персии множество нищих (III, стр. 258) или что «вся Персия настолько пропитана ложью, что даже считающие себя религиозными люди не задумываются обманывать даже Бога, проделывая различные трюки в делах благотворительности» (IV, стр. 98). Представление автора о мусульманских государствах — представление книжного человека, притом знакомого по книгам только с религией и основанными на религии юридическими теориями, но не с действительной историей народов. Г-н Цветков убежден (I, стр. 325), что «лишь теократический режим возможен в мусульманских государствах», что так было «до самых последних времен», что «правительственные установления были там столь же неизменны, как догматы религии». Ему известно, что в вопросе о законных и незаконных халифах теория резко расходится (и всегда расходилась) с практикой (IV, стр. 70); известно также, что если не ислам, то мусульманские народы фактически доказали свою способность к эволюции; но, по примеру английских миссионеров, он видит особенность ислама в том, что «мусульманина эволюция обращает в неверного», почему наиболее образованные последователи ислама, турки и индийские мусульмане, «в глазах истинных правоверных немногим отличаются от неверных» (I, стр. 413). В другом месте (IV, стр. 38) самим автором приводятся, без возражений, слова французского ученого, что такое отношение между верой и знанием присуще не только исламу, но и всем прочим религиям. Первым мусульманам не пришлось, как первым христианам, жить в языческом государстве и молиться за его главу; ислам при жизни своего основателя пережил эволюцию, которую пережило христианство от Спасителя до Феодосия Великого; естественно, что мусульманам в своей государственной жизни было гораздо труднее отрешиться от религиозных традиций, чем хри-

[16] Подобные сочинения имеются и на русском языке; едва ли не лучшее из них — *Очерк быта женщины* В. Наливкина и М. Наливкиной. Авторы прожили несколько лет среди сартов Ферганской области, причем обстановка их жизни «была тоже вполне сартовская».

стианам. Однако не только в XIX, но и в VII в., при халифе Омаре, вопрос о том, можно ли заимствовать у более культурных народов их государственные учреждения, был разрешен в положительном смысле, даже без попытки найти оправдание в примере пророка; вводя в халифате *диван*[17], т. е. счетоводство и канцелярию, Омар знал, что следует примеру домусульманских правителей Сирии[18]. С X в. н. э. появляются мусульманские шаханшахи и мусульманские ханы, с XIV, может быть уже с XI в., мусульманские кесари[19] (турецких султанов называли этим титулом задолго до падения Константинополя); a priori, даже без подробных исследований, можно предполагать, что при этом в жизнь мусульманских государств вошли некоторые начала персидского, турецко-монгольского и византийского государственного строя. Одни и те же предписания религии при различных условиях толковались и применялись различно. Слова Корана о терпимости к христианам и евреям были распространены на парсов, где было нужно — даже на идолопоклонников[20]. Джихад (война за веру) и газаты (отдельные походы) для бедуинов VII и начала VIII в. составляли главный смысл ислама; «газат, приближающий к богатству», прославлялся поэтами[21]; для культурной Сицилии в X в. тот же джихад был тягостной воинской повинностью, от которой всеми мерами старались освободиться. От этой повинности, как было у нас до последнего времени, освобождались лица, избравшие педагогическое поприще, и оттого, по словам арабского географа, число педагогов в Сицилии было больше, чем было нужно[22]. Для решения вопроса, чем в действительности был джихад, сопоставление этих двух фактов, может быть, имеет больше значения, чем все изложенные в книге г-на Цветкова рассуждения мусульманских теоретиков. Принцип, что не должно быть никаких государственных учреждений, никаких податей и повинностей, кроме установленных шариатом, часто провозглашался в теории, но никогда, не исключая даже таких религиозных движений, как кавказский мюридизм, не мог быть вполне осуществлен на практике. В лучшем случае религии делалась та уступка, что посредством насильственного толкования Корана и хадисов старались доказать, что

---

[17] Некоторое недоразумение могут вызвать слова автора (I, 264, со ссылкой на французский перевод *Сахйха* Бухари) о «бедняках Дивана» и «людях Дивана». Посредством слова *Диван* передается арабское слово *суффа*, собств. 'скамья, завалинка' (ср у Browne, *A Literary History*, vol. I, p. 297, выражение people of the bench). При Мухаммеде слова *диван* еще не было, при первых халифах оно имело только упомянутое нами значение.

[18] Табари, I, 2750; Балазури, 449. По другим известиям, Омар следовал примеру и указаниям персов.

[19] Ср. об этом Бартольд, ЗВОРАО, т. XX, стр. 086, и его же, *Халиф и султан*, стр. 221 (прим.); <см. выше, стр. 31, прим. 64>.

[20] Балазури, 439.

[21] Табари, II, 1251.

[22] Ибн Хаукаль, 87.

нововведение есть только восстановление старины. Г-н Цветков приводит только последний факт в этом роде, отнюдь не составляющий исключения: достаточно, что в Коране находятся слова «и советуйся с ними в деле» (сура III, ст. 153), чтобы доказывать, что Кораном предусматривается конституция и даже «конституционная присяга» [23]. Для посторонних людей это столь же убедительно, как доводы китайцев, что учение Конфуция логически ведет к республике и что только по недоразумению этого в течение более 2000 лет никто не понял. В обоих случаях имеет значение не логическая стройность рассуждения, но готовность считаться с требованиями жизни.

Отмеченные нами недостатки, если не уничтожающие, то значительно уменьшающие ценность труда г-на Цветкова, тем более досадны, что книга в других отношениях далеко не лишена достоинств. С большим трудолюбием, хотя большей частью не по первоисточникам, собраны сведения о жизни и учении Мухаммеда в том виде, как себе представляет жизнь и деятельность пророка мусульманское предание, о теориях мусульманских богословов, главным образом позднейших, и о требованиях, предъявляемых религией к верующему мусульманину. Все это, если не ошибаемся, до сих пор еще ни разу не излагалось на русском языке с такой подробностью. Из приложений особенно ценно изложение действующего в Турции законодательства о вакуфах (III, 458—531), составленное по книге Омара Хильми-Эфенди *Ахкям-уль-эвкаф*. К каждому тому приложен указатель; указатели составлены несколько спешно (есть пропуски в цифрах), но все же значительно облегчают справки. Недостатки книги, к сожалению, не могут быть поставлены в вину лично г-ну Цветкову: приблизительно те же замечания могли бы быть сделаны о девяти десятых русских работ, посвященных исламу и мусульманам. Что мусульманская культура есть сложное историческое явление; что современную жизнь мусульманского мира нельзя понять без знания его прошлого; что в этой отрасли знания, как во всякой другой, необходимо считаться с достигнутыми наукой результатами, не довольствуясь составлением компиляций по случайным пособиям, — все эти простые истины понятны в России только отдельным специалистам, труды которых, как об этом свидетельствует судьба издававшегося в 1912 г. журнала «Мир ислама» [24], в самой России признаются излишними.

---

[23] Самойлович, «Мир ислама», т. I, стр. 116.

[24] Журнал был прекращен и заменен другим, издающимся под тем же названием, но с иными задачами, без участия специалистов.

ТУРЦИЯ, ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО

I

Основатель ислама, в отличие от основателей двух других мировых религий — буддизма и христианства, положил начало не только новой вере, но и государству; изданные им государственные законы частью вошли в священное писание — Коран — и потому сохраняют для верующих на все времена такую же обязательную силу, как догматы религии. В теории, таким образом, в мусульманском государстве не может быть ни законодательной власти, ни законодательной деятельности; все должно оставаться неизменным, как было установлено пророком и разъяснено толкователями его учения; всякое нововведение в области государственной и общественной жизни есть преступление против веры. Исследования специалистов показали, что жизнь в этом случае, как во всех других, мало соответствует теории, что в действительности история мусульманского мира вообще и мусульманской государственности в особенности представляет картину такой же сложной эволюции (развития), как история Европы; но для неспециалистов «неподвижность» ислама до сих пор остается фактом, не подлежащим сомнению. Противники и сторонники ислама расходятся между собой только в оценке этого факта; в том, что одним кажется «косностью», другие видят «величавое спокойствие». Сами мусульманские правительства не раз поддерживали это заблуждение, пользуясь им, как оружием против внешних и внутренних врагов, требовавших реформ. Еще в XIX в. европейские правительства, указывавшие Турции на тяжелое положение ее христианских подданных, получали ответ, что в Турции не может быть, как в христианских странах, отмены старых законов и издания новых, так как мусульманское государство управляется на основании законов, раз навсегда данных богом.

Мы не можем, конечно, рассмотреть здесь в полном объеме историю развития мусульманской государственности от ее первых шагов до эпохи возникновения турецкой империи и от первых турецких султанов до современной нам «оттоманской» конституции. Ограничимся только одним вопросом, имеющим для Турции, по ее географическому положению и по составу ее населения, еще большее значение, чем для других стран ислама: вопросом об отношении мусульманского государства к своим христианским подданным и к государствам христианского мира.

Начало VII в. н. э., когда выступил со своей проповедью Мухаммед, было временем борьбы не на жизнь, а на смерть между христианской византийской империей и персидской державой Сасанидов. На стороне Византии были преимущества более развитой государственной и общественной жизни и более высокого религиозного учения, предъявлявшего к человеку более строгие нравственные требования; на стороне Персии — преимущества большого количества свежих сил, более заметного стремления к прогрессу в области материальной культуры и умственной жизни.

Персия эпохи династии Сасанидов (III—VII вв. н. э.) представляет одно из самых замечательных явлений в мировой истории. Первенство в области мировой торговли и культуры, благодаря афинской республике, македонской империи и Риму перешедшее от переднеазиатских государств к Европе, при Сасанидах вновь переходит к Передней Азии. В Риме первых веков н. э. такой переворот казался столь же невозможным, как теперь утрата культурного первенства европейскими народами; в I в. Страбону казалось, что полное подчинение Персии (где тогда правила парфянская династия Аршакидов) Риму есть вопрос близкого будущего; во II в. Тацит полагал, что «низвергнутый Восток» — враг нисколько не опасный для Рима, особенно в сравнении с германскими варварами. В действительности культурным Востоком задолго до побед германцев был нанесен удар экономическому благосостоянию Римской империи; уже с III в. замечается падение римской торговли; в IV в. господство над торговыми путями в Индию и Китай, на суше и на море, переходит к Персии; в последующие века Персия все более привлекает к себе культурные элементы из самой Римской империи. При военных столкновениях успех большею частью был на стороне персов.

Прогресс Персии при Сасанидах тем более замечателен, что воцарение династии было связано с национальной и религиозной реакцией. Учение полумифического пророка Персии, Заратустры, впервые сделалось государственной религией. Первоначально не чуждая идеи единобожия, эта религия под влиянием семитического и эллинского язычеств сделалась чисто языческим культом; в области социальных отношений она также не была фактором прогресса, так как ею освящался устарелый сословный строй, по которому только за тремя сословиями — жрецами, воинами и земледельцами — признавалось право на уважение, и труд ремесленника и торговца считался недостойным свободного человека. В других случаях сословная и религиозная реакция всегда соединялась со стремлением закрыть доступ в страну иноземцам; политика персидских царей была менее последовательна; в некоторых случаях они, ради насаждения торговли и промышленности, даже насильно переселяли в свою страну жителей завоеванных византийских городов. В Персии находили приют все, кто подвергался гонению в Византии, как последние представители языческой культуры и евреи, так и христиане-еретики. Все это неиз-

бежно вело к разложению государственной религии и связанного с ней сословного строя. Сословной гордости противополагались христианские идеи непротивления злу, целомудрия и равенства, некоторые реформаторы требовали даже полного уничтожения всех имущественных и семейных прав. В религиозной и сословной борьбе цари, для которых было важно ослабить значение духовенства и аристократии, не всегда были на стороне господствующей религии и господствующих сословий; некоторые из них, ведя борьбу с христианской Византией, в то же время покровительствовали христианам своего государства. Царь Хосрой II (590—628), писавший императору Ираклию (610—641): «Да не обманет вас тщетная ваша надежда — Христос, который не мог защитить себя от евреев», позволил армянскому вельможе Сембату восстановить престол католикоса в городе Двине и построить там великолепную церковь; на жалобу военного начальника, что церковь строится слишком близко к крепости и в военное время может служить опорой для неприятеля, языческий царь ответил резолюцией, едва ли не единственной в военной истории: «разрушить крепость, а на том месте построить церковь» [1].

Когда борьба между Византией и Персией распространилась на арабский полуостров, результат и здесь был тот же, как везде: политическая победа Персии, нравственная победа распространявшегося из Византии христианства. В начале VII в. византийцы и их союзники абиссинцы были окончательно вытеснены из Аравии и почти весь полуостров входил в сферу влияния Персии; в то же время христианство делало быстрые успехи. Как и в Персии, распространялось не столько византийское православие, сколько еретические учения; религиозные верования, распространявшиеся проповедниками христианства, в арабской среде подвергались дальнейшему искажению; сирийское слово *ханиф*, получившее в Аравии значение «богоискатель, благочестивый человек», собственно значило «язычник, еретик». В аравийской пустыне сохранялось первоначальное христианское отшельничество, вытесненное в культурных странах монастырями; свет одинокой кельи отшельника, показывающий дорогу путнику, — один из любимых образов домусульманской арабской поэзии. Иначе, по-видимому, понималось христианство такими воинственными народами, как абиссинцы и арабские кочевые и полукочевые племена. В рассказах о событиях, происходивших в Медине непосредственно до прибытия туда Мухаммеда, упоминается, между прочим, монах, с оружием в руках идущий на своих врагов, — тип, с которым христианский Восток ближе ознакомился только в эпоху крестовых походов.

К «ханифам» причислял себя и своих последователей Мухаммед, выступивший с религиозной проповедью около 610 г. в Мекке, главном торговом центре полуострова. Независимо от вопроса о достоверности или

[1] Себеос, 71.

недостоверности мусульманского предания о пророке, первоначальный характер его учения достаточно ясно определяется соответствующими сурами (главами) Корана — составленного после смерти Мухаммеда сборника его откровений. Первая обязанность человека — предание себя (*ислам*) единому богу; от того же корня образуется причастие *муслим* — 'предавший себя богу', мусульманин. Человек должен верить в бога и в будущую жизнь, не гордиться, быть милосердным к сиротам и бедным; близок Страшный суд божий, на котором получат воздаяние неверующие и грешники. В автобиографической 93-й суре, принадлежащей к числу самых ранних откровений, бог напоминает Мухаммеду, что он сам был сиротой, заблуждающимся и бедным; бог его приютил, наставил на истинный путь, дал ему богатство; поэтому пусть он не притесняет сирот, не отгоняет от себя нищего и прославляет своего господа. Такой же трезвостью, несмотря на веру в близость Страшного суда, проникнуто все учение арабского пророка даже в самых ранних, восторженных сурах Корана. Практические обязанности человека ограничиваются молитвой (*салат*, по-персидски *намаз*) и уплатой суммы в пользу бедных (*закат*), и даже эти обязанности предписываются только в самых общих словах; нигде в Коране не говорится, сколько раз в день должен молиться человек и какую часть своего имущества должен отдать бедным; то и другое было установлено исламом уже после Мухаммеда; Коран только предостерегает от расточительности, даже при подаче милостыни. Евангелие требует от человека, чтобы он забыл все, кроме бога и ближнего; Коран ограничивается требованием не забывать ни бога, ни ближнего.

Несмотря на несложность этой проповеди, мы находим в ней отдаленный, хотя, вероятно, бессознательный, отголосок христианства, особенно в учении о близости Страшного суда. В древнейших сурах не упоминаются ни Иисус, ни ветхозаветные пророки; после Мухаммед узнал о Иисусе и «ставил его в пример» своему народу (Коран, XLIII, 57). В Коране есть намек, что в это время в Мекке жил иноземец, неправильно говоривший по-арабски, которого язычники считали руководителем Мухаммеда (Коран, XVI, 105). Самому Мухаммеду в это время казалось, что все пророки, от Ноя до него, являются носителями одного и того же откровения и что те, кто получил это откровение раньше, т. е. евреи и христиане, радуются, что теперь оно дошло и до арабов. Когда до Мекки дошли слухи о победе персов над византийцами, язычники со злорадством указывали Мухаммеду на поражение его единомышленников — поклонников единого бога; Мухаммед ответил на это (в 30-й суре) предсказанием конечного торжества византийцев. Во время гонений, которым подвергался ислам в Мекке, часть общины Мухаммеда нашла убежище у союзника византийцев — абиссинского негуса; это был, по мусульманскому преданию, справедливый царь, в земле которого никто не подвергался притеснениям. В Коране нет намека на эти сношения, но

в Медине долго сохранялся вещественный след их — копье, полученное пророком в дар от негуса; в дни двух главных годовых праздников ислама это копье носили перед Мухаммедом и после него перед халифами, впоследствии перед наместниками Медины; только халиф Мутеваккиль (847—861) велел перенести его в тогдашнюю столицу халифов, Самарру (на Тигре).

Принужденный покинуть Мекку, Мухаммед нашел для себя более благодарное поприще в Медине, где жители не только приняли его учение, но вверили ему управление своим городом. Город, страдавший от внутренних раздоров, по-видимому, надеялся, что с прибытием пророка установится мир и воцарятся правда и милость. Мухаммед до некоторой степени осуществил эти надежды, но в то же время принес городу внешнюю войну; племени корейшитов, жившему в Мекке, была объявлена война не на жизнь, а на смерть, хотя тут же пророк, со своей обычной трезвостью, предписывал во время военных действий «не выходить из пределов» (Коран, II, 186), т. е. не предаваться крайней жестокости. О том, как предписание войны было встречено в Медине, красноречиво говорит стих Корана (Коран, II, 212). «Вам предписана война, и она вам крайне отвратительна. Но, может быть, вы чувствуете отвращение к тому, что добро для вас, и, может быть, любите то, что зло для вас; бог знает, а вы не знаете». Мухаммеду казалось, что он остается на почве учения Иисуса; он был убежден, что Иисус также сражался со своими врагами среди евреев и что ему в этой войне помогали апостолы (Коран, LXI, 14). Характерно, что апостолы Иисуса в Коране обозначаются абиссинским словом.

По сравнению с происходившей в то же самое время борьбою двух мировых держав, Византии и Персии, война Медины с Меккой могла казаться войной мышей с лягушками; между тем, по своим последствиям для человечества вторая война была еще важнее первой. Десяти лет, прошедших от прибытия Мухаммеда в Медину (622 г.) до его смерти, (632 г.) оказалось достаточно, чтобы превратить учение мирного религиозного и социального реформатора в религию, объявившую наступательную войну всему миру. Первоначально война была объявлена только жителям Мекки; в полемике с евреями и христианами, начавшейся тотчас после прибытия в Медину, Мухаммед только старался доказать, что «в вере нет принуждения» (Коран, II, 257) и что человек может спастись, не принимая ни религии евреев, ни религии христиан. Главным аргументом была, во-первых, ссылка на мнение как евреев, так и христиан, что в раю находится Авраам, не бывший ни евреем, ни христианином, так как он жил до Моисея и Иисуса, т. е. до основания обеих религий; во-вторых, ссылка на разногласия как между евреями и христианами, так и среди представителей каждой из этих религий в отдельности. Христиане, по мнению Мухаммеда, отступили от учения Иисуса; за это бог возбудил среди них «взаимную вражду и ненависть до дня воскресения» (Ко-

ран, V, 17). Тем не менее Мухаммед продолжал считать христианских «пресвитеров и монахов» своими союзниками даже тогда, когда евреи уже считались такими же врагами ислама, как язычники (Коран, V, 85). Учение о св. троице отвергается Мухаммедом как несогласное с единобожием, но из соответствующих мест Корана видно, что Мухаммед не вполне ясно представлял себе это учение, несмотря на то что в Аравии еще до Мухаммеда были надписи с христианской формулой: «Во имя отца и сына и святого духа», арабский пророк до конца жизни полагал, что три лица христианской троицы — бог, Иисус и Мария. Иисус, по Корану, — только посланник божий, предшественник Мухаммеда; как последний из пророков Мухаммед стоит выше всех своих предшественников, в том числе и Иисуса; представление мусульман о Мухаммеде как «лучшем из созданий божьих» вполне согласно с духом ислама, хотя в тексте Корана этих слов нет. С другой стороны, о Иисусе говорится в Коране в таких выражениях, которых нет ни об одном из других пророков, не исключая Мухаммеда, и которые ставят его на недосягаемую для остальных людей высоту: Иисус — «слово бога и дух его» (Коран, IV, 169). Конец мира и по Корану, как по Евангелию, связан с возвращением на землю Иисуса.

Последние по времени суры Корана и события последних лет жизни Мухаммеда свидетельствуют, однако, о полном разрыве с христианством. Христианские монахи, которым Коран раньше выражал сочувствие, теперь подвергаются резкому осуждению, при этом подчеркивается, что монашество не было предписано Иисусом, но выдумано его последователями (Коран, LVII, 27). Мусульманам предписывается вести войну со всеми иноверцами, в том числе и с христианами, пока они не согласятся платить подать «в унижении» (Коран, IX, 29). Первые военные предприятия Мухаммеда вне арабского полуострова были направлены против той же Византии, которой он некогда выражал сочувствие в ее борьбе с персами.

Мусульманское историческое предание не дает нам ответа на вопрос, как и почему произошел этот разрыв. По преданию, абиссинский царь до конца жизни оставался другом Мухаммеда; осенью 630 г. Мухаммед объявил верующим о смерти негуса, как о горестном событии. Коптский патриарх, живший в Александрии, будто бы послал пророку в подарок, в ответ на его письмо, четырех невольниц; даже во время завоевания Египта при халифе Омаре (634—644) мусульмане ссылались на дружбу своего пророка с коптами. Рассказывается даже легенда о сочувственном отношении к исламу самого императора Ираклия. Единственным внешним поводом к вражде мог быть факт, что мединский соперник Мухаммеда, воинственный «монах» Абу Амир, нашел убежище в Византии, где и умер в 631 г.

В действительности разрыв был вызван, по всей вероятности, более глубокими причинами. Случайно преследование Мухаммеда в Мекке сов-

пало с торжеством персов, пребывание его в Медине — с торжеством византийцев; год вступления Мухаммеда в Мекку (630 г.) был в то же время годом возвращения в Иерусалим увезенного персами в 614 г. Животворящего креста господня. От смерти Хосроя II (628 г.) до вступления на престол Йездигерда III (632 г.) состояние персидской державы было таково, что с ней перестали считаться даже ее сторонники; наследие персов на арабском полуострове само собою переходило в руки Мухаммеда. С другой стороны, греческие передовые отряды продвинулись из Сирии до Тебука, находившегося уже в пределах Аравии, на пути к Медине и Мекке. По мере превращения мусульманской религиозной общины в государство прежние противники Мухаммеда (из корейшитов) переходили на его сторону и принимались им на службу; переменив религию, они, очевидно, оставались верны своим прежним политическим взглядам и стремлениям; их влиянием могло быть вызвано решение дать отпор грекам. Замечательно, что в Медине тем же событием был вызван первый и последний при жизни Мухаммеда раскол мусульманской общины. Двенадцать человек отделились от общины и построили себе особую мечеть; они оставались на почве ислама и даже просили пророка благословить построенный ими молитвенный дом; просьба их была отвергнута в резких словах, сохранившихся в Коране (IX, 108—111), и самая мечеть по распоряжению пророка разрушена. Есть известия, что у отщепенцев было тайное соглашение с «монахом» Абу Амиром: перед своим отъездом «к кесарю» Абу Амир будто бы обещал своим приверженцам скоро вернуться с греческим войском и прогнать Мухаммеда с его спутниками.

Если в Коране говорится об уплате подати неверными «в унижении», то из этого не следует, чтобы взимание подати было связано с унизительными обрядами. Для жителя Северной Аравии, до Мухаммеда не знавшей деспотической власти, унижением казался самый факт уплаты подати деньгами или натурой; оттого подать с неверных — джизья — есть единственный вид принудительных сборов, предусмотренный Кораном; многие из позднейших теоретиков мусульманского права называли джизью единственным законным источником дохода государства, кроме военной добычи. По теории, подданные мусульманского государства делятся на два разряда: мусульмане ведут войну, получают жалованье и часть добычи и из своих средств делают только добровольные взносы в пользу бедных; неверные работают на мусульман и платят подати, т. е. являются не столько прямыми подданными, сколько данниками мусульманского государства, имеющими перед ним только финансовые обязательства; при выполнении последних государство не вмешивается во внутреннюю жизнь своих немусульманских подданных.

В действительности такой государственный строй нигде не мог сохраняться на долгое время. Военные успехи и увеличение могущества государства по необходимости приводили к созданию деспотической вла-

сти; военная добыча приводила к накоплению материальных богатств, к развитию торговли и промышленности и к образованию среди мусульман класса людей, не желавших принимать непосредственное участие в военных действиях; наконец, по мере распространения ислама к участию в уплате государственных податей приходилось привлекать и мусульман. Под влиянием всего этого государство, в теории управлявшееся только предписаниями веры, постепенно становилось азиатской деспотией прежнего типа; теоретический «имам», глава религиозной общины, смотря по национальности большинства своих подданных или по историческим традициям, становился арабским «эмиром» или «султаном», персидским «шахом» (царем) или «шаханшахом» (царем царей), турецким «ханом» или даже греческим «кесарем».

II

Процесс превращения мусульманской общины в деспотическое государство, начавшийся еще при жизни Мухаммеда, продолжался после его смерти, при первых четырех «праведных» халифах (632—661), при династиях Омейядов (661—750) и Аббасидов; ко времени распадения халифата и утраты багдадскими халифами, Аббасидами, светской власти (945 г.) этот процесс мог уже считаться законченным. Правильное течение его не раз прерывалось кризисами. Идея джихада или газата (популярное *газават* — форма множественного числа) — войны за веру — рано была распространена на борьбу с беззакониями собственного правительства; с другой стороны, тот же джихад давал возможность занять беспокойные элементы и отвлечь их от борьбы с правительством. Омейяды, за которыми мусульманское предание впоследствии отрицало право называться «халифами», т. е. преемниками пророка, ревностно вели войну за веру и расширили пределы халифата до Атлантического океана на западе, до Туркестана и Индии на востоке; единственный омейядский халиф, старавшийся строго соблюдать предписание ислама, Омар II (717—720), был противником джихада. Замечательно, что этот халиф, в котором мусульманское предание видит идеал благочестивого правителя в духе ислама, умер и был похоронен в христианском монастыре. Им же в Египте были освобождены от уплаты податей епископы и церкви.

Вступлением на престол миролюбивого Омара II было прервано самое значительное из военных предприятий арабов против Византии: войско, посланное халифом Сулейманом (715—717) для завоевания Константинополя и уже осаждавшее город, было отозвано обратно. По договору, заключенному в 717 г., арабы только выговорили себе право построить мечеть в Константинополе, «в царском претории против дворца на ипподроме»; здесь мусульмане могли открыто совершать свое богослужение и молиться за своего халифа.

После Омара II джихад снова получил для халифата некоторое значение, но прежних завоевательных походов уже не было; идея джихада была только средством удалять на границу из внутренних областей беспокойные элементы. Вдоль границ халифата был образован ряд крепостей и военных поселений; наступательные и оборонительные действия велись, без какого-либо определенного плана, войсками пограничной стражи, состоявшими, кроме отрядов, присылавшихся халифом, из добровольцев, покинувших свою родину под влиянием неблагоприятно сложившейся судьбы и пришедших сюда искать добычи и славы. Считалось богоугодным делом содействовать успеху священной войны личным трудом или материальными пожертвованиями; государи и вельможи жертвовали в пользу пограничной стражи доходы с имений, торговых рядов и т. п.; на средства больших городов строились в пограничных пунктах казармы для добровольцев, приходивших туда из этих городов. К добровольцам иногда присоединялись на короткое время сам халиф или его сыновья; но вообще пограничная вольница находилась только в слабой зависимости от центрального правительства; «борцы за веру» считали себя вправе признавать и не признавать начальников, присылавшихся халифом, подчиняться их приказаниям или указывать им путь обратно в столицу. Естественно, что такая вольница видела в войне весь смысл своего существования; для «газиев» (борцов за веру) война была не средством добиться торжества ислама, но окончательной целью, для которой религия была только внешним символом. Для газиев, недовольных начальством и не имевших возможности удалить его, был только один исход — перейти на сторону врагов и принять их знамя, т. е. их религию. Так, в 935 г. бедуинское племя бену-хабиб, в числе 12 000 всадников в полном вооружении, с семьями, клиентами и рабами, ушло к грекам, приняло христианство и стало сражаться против своих прежних единоверцев[2]. Были и отдельные авантюристы, с выгодой для себя продававшие свои услуги врагам. В то время мусульманские военные инструкторы вследствие превосходства мусульманской культуры пользовались таким же успехом в Европе, как теперь европейские инструкторы в мусульманских странах. В начале IX в. такой арабский инструктор жил в Византии; недовольный греками, он ушел к болгарам, тогда еще язычникам; его советами воспользовался болгарский князь Крум и разбил войско императора Никифора I (811 г.); в битве пал сам император, и из его черепа болгарский князь сделал себе чашу. Таким образом, болгары своей первой большой победой над греками были обязаны мусульманскому инструктору.

Можно было ожидать, что с XI в., после выступления с обеих сторон новых воинственных народов — турок со стороны мусульман, франков со стороны христиан, — война за веру из дела пограничной

[2] Розен, *Василий Болгаробойца*, стр. 96 и сл.

вольницы снова сделается общенародным делом; но обстоятельства сложились иначе. Турецкие завоеватели XI в. не были объединены такой стройной государственной организацией, как впоследствии монголы; их предводители называли себя только «беками» — князьями, а не «ханами» — царями; в покоренных ими культурных странах они быстро усвоили государственную систему арабов и персов и стали называть себя султанами и шахами, но принесенная ими из степи идея родовой собственности была перенесена на государство как собственность всего правящего рода; единовластие уступило место удельной системе. Война за веру большею частью велась удельными князьями пограничных областей, причем и последние часто довольствовались тем, что отправляли на границу отряды из непокорных турок, не желавших мириться с условиями культурной жизни, или указывали на «газат», как на источник существования, тем из своих соплеменников, которым они не могли или не хотели платить жалованья за их военную службу. Из правителей, стоявших во главе всей империи, нетерпимым и воинственным мусульманином в делах внешней и внутренней политики был только один Алп-Арслан (1063—1072); но и он отпустил взятого им в плен императора Романа Диогена (1071 г.), заключив с ним мир на довольно льготных условиях, как его предшественник Тогрул-бек отпустил без выкупа взятого в плен грузинского царя. При преемнике Алп-Арслана Мелик-шахе даже возник, хотя и не был осуществлен, проект разоружения, едва ли не первый в истории; мир казался настолько обеспеченным, что предполагалось уменьшить количество войска с 400 000 до 70 000.

Несмотря на разрозненные действия турок, им удалось не только отнять у византийцев все завоевания, сделанные ими в X и XI вв., после распадения халифата, но в свою очередь завоевать почти всю Малую Азию, которую византийцы в общем успешно защищали против мусульман даже в дни наибольшего могущества халифов. На азиатском берегу Дарданелл взимались пошлины в пользу турецкого князя; около 1090 г. турецкие пираты даже господствовали над Мраморным морем и Босфором. В XII в. положение снова изменилось в пользу христиан благодаря появлению франков и усилению грузинского царства. Западная часть Малой Азии перешла вновь к грекам; в восточной части турецкий князь Эрзерума в начале XIII в. признал себя вассалом грузинских царей, принял от них почетную одежду и носил на голове знак, оканчивавшийся наверху крестом. Когда на него напал другой малоазиатский князь, грузины пришли к нему на помощь и отразили турок.

Такие же раздоры были среди мусульман, боровшихся с франками. Эпизод царствования в Египте и Сирии Саладина (1169—1193), при котором в руки мусульман вновь перешел Иерусалим (1187 г.), составлял исключение, и даже Саладину, несмотря на союзный договор 1180 г., не удалось объединить для борьбы с христианским миром мусульманских владетелей Передней Азии. В Малой Азии борьба велась с переменным

счастьем; так, город Синоп в XIII в. несколько раз переходил из рук в руки; главная церковь города была обращена в мечеть, потом снова в церковь и снова в мечеть.

В религиозной борьбе обе стороны проявляли одинаковую ненависть к своим противникам и одинаковое презрение к их вере. На рассказах об этой борьбе отражались книжные воспоминания о древних врагах христианства и ислама; в христианских повестях мусульмане призывают своих «богов» — Мухаммеда и Аполлона, в мусульманских христиане поклоняются древнеарабским божествам — Лат и Манат. Замечательно, что эти представления отразились даже на рассказах о новейших русских завоеваниях в Средней Азии. Автор киргизской повести, сочиненной в 80-х годах XIX в., рассказывает, что генерал Черняев после взятия Ташкента «из дерева вытесал Лата», именем этого божества поклялся, что будет справедливо управлять городом, и прибавил: «Если от своего слова отступлюсь, пусть Лат меня накажет» [3].

Сильнее религиозного воодушевления был, однако, культ войны для войны, имевший для таких воинственных народов, как турки и франки, еще больше значения, чем для арабов и греков. У турок этот культ имел, конечно, более варварский характер, чем у христиан. У последних мы видим только такие пережитки дохристианской воинственности, как легенды о Георгии Победоносце и представление о христианском рыцарстве; у турок ислам мог только укрепить воинственные наклонности; по преданию, существовавшему у турок в XV в., их предки еще в мусульманский период признавали юношу полноправным человеком и давали ему имя только после того, как ему удавалось «отрубить голову, пролить кровь». Вера по-прежнему была только предлогом для войны; воин сражался в том стане, к которому принадлежал по рождению, и переходил в другой, если считал себя обиженным или обманутым. В той же турецкой поэме начала XV в. (*Китаб-и < Деде > Коркут*) недовольный своим племенем богатырь хочет уйти к христианам, «взять в руки золотой крест и поцеловать руку носящего ризу человека». С другой стороны, арабский путешественник Ибн Джубейр (XII в.) рассказывает об испытании, которому подвергали переходивших в ислам христианских воинов: их заставляли топтать ногами золотой крест.

Сходясь на поле брани и в мирной жизни (мусульмане продолжали жить под властью христиан, христиане — под властью мусульман), противники не могли не узнать друг друга, и это сближение не могло пройти бесследно ни для тех, ни для других. В подробностях этот культурно-исторический процесс еще недостаточно выяснен. Некоторые ориенталисты видят в европейском рыцарском идеале признаки влияния восточного, именно персидского, рыцарства; но факты скорее говорят в пользу влияния европейского рыцарского идеала на мусульман. Арабский князь Усама ибн Мункиз (XII в.) в своих воспоминаниях говорит о себе, что

[3] Веселовский, *Киргизский рассказ*, стр. 60

он имеет право называть себя рыцарем, несмотря на свое арабское происхождение. Есть предание, что сам Саладин уговорил одного из своих пленников совершить над ним, Саладином, обряд посвящения в рыцари. Большей симпатией, чем другие франки, пользовались со стороны мусульман представители духовно-рыцарских орденов: иоанниты и в особенности тамплиеры.

С XII до XV в. заметно также влияние христианства как религии на мусульманский мир. Сложное явление, известное под названием суфизма, или дервишизма, несомненно развилось, по крайней мере отчасти, под христианским влиянием; хронологически его успехи совпали с развитием католического монашества во вторую половину средних веков. Если в Средней Азии и впоследствии на Кавказе это религиозное движение привело к торжеству воинственного ислама, то в переднеазиатских областях одержал верх тот вид дервишизма, для которого все положительные религии были только ступенью к истинному богопознанию и вопрос о том, какая религия приводит человека к богу, не имел значения. Такова основная мысль поэзии Джелаль ад-дина Руми (XIII в.), основателя ордена мевлеви, имевшего большой успех в Малой Азии, и его последователей. Сходство суфиев с христианами бросалось в глаза и современникам. Тот же князь Усама однажды присутствовал на богослужении в небольшой палестинской церкви и вышел оттуда с тяжелым сознанием, что мусульмане не молятся богу так усердно, как христиане, — через некоторое время он случайно был свидетелем молитвы суфиев и тогда решил, что и среди мусульман есть люди, молящиеся богу еще с большим смирением и преданностью, чем христианские монахи. В XIV в. мусульманский поэт мог советовать своим единоверцам «учиться [настоящему] мусульманству у христиан» [4]. В XV в. в Багдаде и некоторых переднеазиатских областях господствовала турецкая династия Кара-Коюнлу, которую персидские историки называют «нечестивой» с точки зрения ислама, египетские прямо обвиняют в отступничестве от ислама и принятии христианства.

При большем единодушии и большей осведомленности христиане, вероятно, сумели бы лучше использовать такое настроение в мусульманском мире; но время было упущено. Византийской империи был нанесен смертельный удар христианами — франками и славянами; Новый Рим, успешно отразивший все нападения могущественных халифов, сделался добычей ничтожного турецкого княжества, образовавшегося в конце XIII в. в северо-западной части Малой Азии.

[4] Стих находится у поэта Хорезми, автора единственного дошедшего до нас поэтического произведения <*Мухаббат-нāме*>, написанного в Золотой Орде. Список его сохранился только в Лондоне, в Британском музее. <Там же был обнаружен и другой список, см. Бартольд, *Новая рукопись уйгурским шрифтом*. По обоим спискам теперь осуществлены издания А. М. Щербаком и Э. Н. Наджипом. О памятниках золотоордынской литературно-языковой традиции см. в предисловиях к этим изданиям и в указанной там литературе.>

III

Турецкое султанство в Малой Азии в XIII в. подчинилось монголам и к концу того же столетия было обращено в провинцию монгольского государства; пограничные турецкие племена, которые прежде под начальством своих беков на окраинах этого султанства несли военную службу против греков, франков и армян, сделались самостоятельными, основали несколько княжеств и на свой страх продолжали войну с врагами ислама. Об этой войне современники не сообщают почти никаких известий; их внимание было обращено в сторону Сирии, где происходила борьба монголов и франков с египетскими султанами, единственными могущественными мусульманскими владетелями в Передней Азии, которым удалось сохранить свою независимость. После взятия монголами Багдада (1258 г.) египетскими султанами даже была сделана попытка восстановить в свою пользу идею халифата; претенденты на халифат, выступившие в Сирии и объявившие себя родственниками прежних багдадских халифов, нашли убежище в Каире и своим призрачным религиозным авторитетом освящали власть египетских султанов. В сравнении с этими событиями военные действия, происходившие в Малой Азии, казались ничтожными и не обращали на себя внимания современников; турецкие предания о жизни родоначальников ныне царствующего в Турции дома были записаны только в XV в. и не отличаются достоверностью. Только благодаря арабскому путешественнику Ибн Баттуте, посетившему Малую Азию в 1333 г., мы имеем рассказ современника о политическом строе и быте западной части полуострова в первой половине XIV в.

Самым сильным из местных князей в военном отношении уже тогда считался Урхан, предок дома, хотя он носил только титул бека, тогда как некоторые другие князья называли себя ханами. Главным городом его области считалась Бруса, отвоеванная у греков Османом, или, как его называет Ибн Баттута, «Османчиком»[5]; сам Осман был похоронен в Бруссе в христианской церкви, обращенной в мечеть. Самому Урхану после долгой осады удалось взять Никею. Жизнь князей и их воинов существенно отличалась от быта прежних, более культурных султанов Малой Азии. Урхан не имел определенного местопребывания, но постепенно[6] объезжал крепости своего княжества, число которых доходило до ста; военные труды делила с ним его жена, которую он после взятия Никеи назначил начальником этого города. Размеры княжества были не-

[5] По форме это имя — уменьшительное от Осман; употребление такого уменьшительного имени обыкновенно объясняют любовью народа к предку своей династии, но возможно, что то имя связано с названием крепости Османчик на Кызыл-Ирмаке (древнем Галисе). Крепость существовала еще до возвышения османской династии, при прежних султанах Малой Азии.

[6] <В оттиске статьи, хранящемся в библиотеке ЛО ИНА АН СССР исправлено: постоянно.>

велики; города Баликесри на западе, Кутайя на юге и Боли на востоке находились уже вне его пределов. Ученый араб отмечает странные для мусульман обычаи местного турецкого населения: так, в Синопе Ибн Баттута видел погребение местного князя, причем, кроме духовенства, все шли за гробом с непокрытой головой. Несколько раз он останавливался в подворьях мусульманского духовно-рыцарского ордена, называвшегося ахи́ (от арабского *ах* 'брат') и считавшего своим патроном халифа Али, вообще пользовавшегося в мусульманском мире славой сказочного богатыря [7]. Ахи́, подобно тамплиерам и иоаннитам, давали обет безбрачия; как рыцари, они подымали свое оружие не столько против неверных, сколько против тиранов, где бы они ни находились.

Рассказ Ибн Баттуты показывает, каково было истинное происхождение янычаров. Предание о коварном плане Урхана и его брата Ала ад-дина — составить войско из воспитанных в исламе христианских детей и употребить его против христиан — по-видимому, должно быть отнесено к числу легенд. Янычары до конца сохранили тесную связь с дервишами, именно с орденом бекташи́, который, по-видимому, есть только преобразованный в XVI в. орден ахи́.

Есть и другие доказательства, что турки в эпоху завоевания Балканского полуострова отнюдь не были религиозными фанатиками, что их государи причисляли себя к членам веротерпимых дервишских орденов, не препятствовали религиозному сближению мусульман с христианами и в своих походах пользовались услугами христиан, не заставляя их принимать ислам. Все сыновья умершего в 1402 г. султана Баязида и внук Баязида — султан Мурад II (1421—1451) — носили прозвание *челеби* — титул высшего класса представителей ордена мевлеви. Еще дольше сохранялся если не в официальных документах, то в народной речи царский титул *худавендкар* или сокращенное *хункар* — персидское слово, значащее «господь» или «государь» и также входившее в состав титула главы тех же дервишей. При том же Баязиде I (1389—1402) в Брусе появился проповедник, учивший, что Мухаммед и Иисус были одинаково великими пророками; проповедник не встретил никаких препятствий ни со стороны населения, ни со стороны властей и был убит приезжим фанатиком-арабом. Несколько позже выступил с такими же идеями Бедр ад-дин Симавна-оглу; на этот раз дервишское движение было направлено также против правительства и потому было усмирено военной силой после продолжительной и упорной борьбы [8]. По рассказу персидского историка, в войске Баязида во время битвы с Тамерланом (1402 г.) было 20 000 «франкских» рыцарей, закованных, по своему

[7] Впоследствии, в XVII в. персидский шах Аббас, старался доказать европейскому путешественнику делла Валле, что Али, св. Георгий и испанский Сан-Яго одно и то же.

[8] О христианском элементе в турецком дервишизме есть на русском языке статья проф. В. Д. Смирнова *Христианство турков*.

обычаю, с ног до головы в латы; отряд находился под начальством брата «франкской» жены Баязида, принявшей ислам только при дворе Тамерлана, после его победы. В действительности эти всадники были сербами, и во главе их находился Стефан Лазаревич, сын убитого при Коссове короля Лазаря. Еще во время египетского похода 1516 г. египтяне обвиняли султана Селима I (1512—1520) в том, что он ведет на мусульманскую страну войско, в котором было много армян и других христиан. Есть известие, что самым распространенным языком в войске того же султана был славянский.

Некоторое сближение османских султанов с правоверным исламом заметно с XV в.; тот же Мухаммед I (1402—1421), при котором произошло восстание дервишей, первым из османских султанов стал посылать деньги в Мекку. Разрыв с дервишами стал еще глубже в XVI в., когда дервиши открыто стали на сторону персидского шаха Исма'ила, который сам вышел из среды дервишского ордена, с его помощью основал новоперсидское государство и объявил шиитство, с культом Али и его семьи, государственной религией Персии. Султану Селиму пришлось разочароваться даже в своих янычарах; из-за их противодействия он дважды был вынужден отказаться от похода на Персию. С другой стороны, османский султан, как враг шиитской Персии, сделался естественным союзником туркестанских суннитов; из Туркестана ему теперь стали отправлять послания, где называли «заместителем (халифом) бога и пророка», тогда как прежде турецкий султан был для туркестанцев только «римским кесарем». Этот титул был перенесен на мусульманского султана еще в XIV в., задолго до падения Константинополя.

С XVI в., после завоевания суннитского Египта, внешняя история Турции заключалась главным образом в войнах с персами-шиитами и европейцами-христианами; вполне естественно, что идея священной войны должна была получить некоторое развитие. В конце XVI в. произошел окончательный разрыв между суннитами и шиитами и приверженцы одного вероисповедания стали называть приверженцев другого кафирами (т. е. неверными), чего не было в средние века. Тогда же, в 1593 г., во время одной из европейских войн впервые было вынесено в бой зеленое знамя пророка, тоже не упоминаемое в средневековых войнах; оно будто бы хранилось до тех пор в Дамаске.

В эпоху военных успехов Турции, с XIV до XVII в., турецкое правительство не делало никаких сколько-нибудь последовательных и сознательных попыток ни к отуречению населения, ни к распространению среди него ислама. Даже отуречение Малой Азии, где турки теперь составляют до 78% населения, произошло, по-видимому, само собой, без каких-либо правительственных мер, притом уже после образования империи. Известно, что теперь Малая Азия дает султану лучших воинов; но в средние века султанам было труднее покорить Малую Азию, чем Балканский полуостров. В XIV в. объединение Малой Азии произошло

только при Баязиде I (1389—1402), уже после перенесения столицы в Адрианополь и победы над славянами при Коссове; после битвы при Ангоре Тамерлан восстановил самостоятельность малоазиатских княжеств, и османским султанам удалось вновь подчинить их своей власти уже после завоевания Константинополя. Уже из этого видно, как поздно малоазиатские турки признали османского султана своим природным государем и как мало он в своих завоеваниях мог опираться на турецкое национальное чувство.

Распространение ислама шло довольно успешно, но объединить на почве религии все население империи было невозможно. План Селима I — насильственно обратить в ислам всех христиан — не был приведен в исполнение вследствие ссылки патриарха на договор, заключенный с завоевателем Константинополя, и вследствие протеста как представителя религиозного авторитета (муфтия), так и янычар. Укрепление религиозного принципа выразилось, однако, в том, что военным сословием сделались исключительно мусульмане, податным — исключительно иноверцы, и в Турции термин *райя* ('подданные', собств. *ра'ийа*) стал обозначать только немусульман, тогда как в других государствах, в том числе и в Персии, им обозначается и мусульманское податное сословие.

Султаны энергично старались провести в своей империи идею единства верховной власти, для чего им пришлось вступить в борьбу с турецкой идеей родовой собственности. В конце концов они достигли своей цели, но только посредством применения крайней меры: опираясь на слова Корана, что «смута губительней убийства» (II, 187), завоеватель Константинополя Мухаммед II (1451—1481) постановил, чтобы при смерти султана убивали всех его сыновей, кроме наследника престола. В XVI и XVII вв. мы знаем ряд случаев фактического применения этой меры.

Единству верховной власти, однако, не соответствовало единство управления. Христиане, как и в Арабском халифате, составляли государство в государстве, особенно с тех пор, как греческим патриархам удалось добиться уничтожения национальных церквей, сербской и двух болгарских (тырновской и охридской); впоследствии сербам и болгарам пришлось отстаивать свои национальные стремления только против греков, но не против турок. Мусульманам-арабам также было предоставлено самостоятельно решать свои внутренние дела, без попыток ввести турецкое управление, турецкое делопроизводство и турецкий язык преподавания.

IV

Турки не раз терпели от европейцев отдельные неудачи, особенно поражения на море, но только после битвы при Вене (1683 г.) западноевропейский мир мог перейти в наступление против мусульман на Бал-

канском полуострове. Успехи австрийцев достигли крайнего предела в 1689 г., когда им удалось взять Призрен и Скопле, но в 1690 г. военное счастье опять перешло на сторону турок, и по миру в Карловице (1699 г.) австрийцы получили только Венгрию и Трансильванию. После новой несчастной войны (1716—1718) турецкая граница была отодвинута еще дальше на юг, с уступкой части Сербии и Валахии; но эти земли были возвращены туркам по Белградскому миру 1739 г., после чего граница между Австрией и Турцией оставалась без изменения до 1878 г. Венецианская республика также была принуждена возвратить туркам все свои завоевания на полуострове.

Иной исход имела борьба с Россией. В XVI в. султаны, занятые борьбой с Западной Европой и Персией, не обратили почти никакого внимания на завоевание русскими нескольких мусульманских государств в бассейне Волги и в Сибири; исключение представляет только неудачный поход Селима II под Астрахань (1569 г.); в других случаях борьба для России ограничивалась набегами крымских татар. Ослабление Турции в конце XVII в. дало русским возможность перейти в наступление. Еще в XVII в. серб Юрий Крижанич высказывал надежду, что Россия освободит славян от турок и немцев; освобождение христиан от турецкого владычества уже при Петре Великом было объявлено государственной задачей России; но в XVIII в. успехи русского оружия привели только к завоеванию северного берега Черного моря до Днестра.

В XVI и XVII вв. татары часто поступали на русскую службу, оставаясь мусульманами; на русского царя даже была перенесена турецкая государственная идея; в нем видели «великого бека, белого хана». Тем не менее до царствования Екатерины II положение мусульман в России было во многих отношениях хуже, чем положение христиан в Турции. Не прибегая к прямому насилию над совестью своих подданных, правительство склоняло их к перемене веры путем льгот для новообращенных. Предписывалось по возможности освобождать принявших христианство от податей и повинностей и налагать их на мусульман; в тех селениях, где было хотя бы самое ничтожное число новообращенных, мусульманскому большинству не позволяли сохранять свою мечеть. Разрушение мечетей в бассейне Волги приняло особенно широкие размеры в первые годы царствования Елизаветы Петровны; если было решено оставить татарам часть их мечетей, то только потому, что слухи о разрушении мечетей могли дойти до Турции и оказать влияние на обращение турок со своими христианскими подданными [9].

Со времени Екатерины II русское правительство изменило свою политику и стало оказывать исламу полное уважение; по мнению многих, оно шло в этом отношении даже слишком далеко, содействуя, в ущерб

---

[9] Соловьев, *История России*, кн. V, стр. 261, со ссылкой на журнал Сената 13 апреля 1744 г.

государственным интересам России, укреплению ислама среди кочевников Средней Азии, где ислам до русского завоевания был религией народа только по имени.

В смысле расположения мусульман к России такая политика не замедлила принести свои плоды; султан Селим II (1789—1807) своими неудачными преобразовательными проектами надеялся, между прочим, сделать турецких христиан такими же верными подданными султана, как русские мусульмане был верными подданными царя.

Для этой цели было необходимо порвать с традициями мусульманской государственности и создать такое государственное управление, в котором все подданные без различия веры могли видеть залог своего материального благополучия и внешней безопасности. Первое было сделано, хотя и с оговорками в пользу идеи халифата; в 1855 г. была отменена подушная подать с немусульман — единственный налог, основанный на прямом предписании Корана (в Персии то же самое было сделано только в 1882 г.); но второе оказалось для Турции непосильной задачей. В Турции не было никакой государственной идеи, которая соответствовала бы хотя бы татарскому представлению о «великом беке и белом хане»; даже титул кесаря в применении к султану постепенно перестали употреблять; греки привыкли считать своим руководителем и в светских делах патриарха; для других христиан в византийской государственной идее вообще было мало привлекательного. Единственным символом государственного единства было имя основателя династии — Осман, по которому турецкое население империи называет себя «османцами»; когда и для Турции языком дипломатии сделался французский, то французское искажение этого имени — «Оттоман» — было усвоено в сношениях с европейцами самими турками. Так возникло представление об «Оттоманской империи». Таким же путем, под западноевропейским влиянием, возник турецкий национализм и турецкий милитаризм, в подражание сначала французскому, потом немецкому. В победоносную для Турции войну 1897 г. молодой тогда поэт Эмин-бей (род. в 1869 г.) воспевал торжество «знамени высокого государства» и «знамени Османа», почти не касаясь религиозной стороны войны; перед несчастной войной 1912 г. официальный орган младотурок («Jeune Turc») предсказывал торжество «оттоманского знамени» в Софии, Белграде и Афинах.

Своих христианских подданных турки своими «реформами» не только не привлекли на свою сторону, но утратили даже то расположение, которым раньше пользовались; участь *райи* под турецким владычеством казалась все же более сносной, чем участь полноправного гражданина «Оттоманской империи». На той стадии культуры, на которой находились турецкие христиане, им было трудно мириться с требованиями русской и европейской государственности; многие предпочитали жить под властью турок, пользуясь свободой от воинской повинности, свободой веры, языка и самоуправления и платя небольшие подати.

В XVIII в. греки и сербы довольно охотно возвращались из-под власти Австрии и Венеции под власть Турции; в 1878 г., перед вступлением австрийских войск, христиане и мусульмане собирались вместе дать отпор врагу и выражали свое единение полуславянской, полутурецкой фразой: «Мы смо бир» (*бир* по-турецки 'один'). Боснийские сербы, в 1875 г. своим восстанием положившие начало распадения Турции, после нескольких лет австрийского управления просили султана восстановить турецкое господство. После перехода Добруджи к Румынии жившие там русские казаки, некогда ушедшие из России, ушли из-под власти румын не на свою прежнюю родину, но снова под власть турок, в Малую Азию. Русский исследователь, посетивший их в начале XX в., передает их отзыв о турецком господстве: «Старый-то турчин больно хорош, под им и на Дунае хорошо было, пока рамын не пришел» [10].

Оттоманской государственности и турецкому национализму не могли бы сочувствовать даже эти элементы; новая Турция вводила у них те же государственные порядки, от которых они ушли из других стран, и в то же время не могла обеспечить им нормальные условия жизни под властью сильного правительства. Во всяком случае, переустройство Турции на иных основаниях требовало продолжительной мирной работы; между тем переживавшийся Турцией кризис переходного времени не мог не быть использован ее соседями для осуществления их национальных и государственных задач. С религиозными спорами эта политическая борьба, конечно, не имела ничего общего; едва ли кто-нибудь был введен в заблуждение воззваниями о борьбе креста с полумесяцем или кощунственной рекламой завода Крезо, что его пушки содействовали окончательному торжеству христианства над исламом.

---

[10] Минорский, *У русских подданных султана*, стр 19

К ВОПРОСУ О ФРАНКО-МУСУЛЬМАНСКИХ ОТНОШЕНИЯХ

Как уже было отмечено на страницах «Христианского Востока» [1], в русской научной литературе вслед за моей статьей «Карл Великий и Харун ар-Рашид» [2] появилась под тем же заглавием статья А. А. Васильева [3], в которой автор пришел к диаметрально противоположным выводам. Не считая целесообразным продолжать полемику, я тогда ограничился тем, что в том же научном журнале, где одним из немецких ориенталистов был помещен реферат о моей статье [4], напечатал краткий реферат о статье А. А. Васильева [5]. Можно было надеяться, что факт такого разногласия исследователей [6] вместе с рядом вопросов, предложенных (в упомянутой выше заметке) Н. Я. Марром по поводу главных тезисов А. А. Васильева, обратит на себя внимание других ученых и что результатом будет более всестороннее рассмотрение спорных вопросов, чем это возможно при продолжительной полемике, с неизбежным повторением одних и тех же доводов, между двумя лицами. К сожалению, эти ожидания не оправдались. В минувшем году один из специалистов по истории западных церквей [7], совершенно не считаясь с сомнениями ориенталистов, знакомый с моими взглядами, очевидно, только по статье А. А. Васильева [8], высказал мнение, что А. А. Васильевым все сомнения

[1] Марр, ХВ, т. II, 1914, стр. 161 и сл.

[2] ХВ, т. I, 1912, стр. 69 и сл.; <выше, стр. 342 и сл.>.

[3] ВВ, т. XX, 1913, стр. 63 и сл.

[4] Schmidt, *Karl der Große und Harun al Raschid*. См. также сочувственную оценку моей статьи в другом немецком издании: WI, Bd I, 1913, S. 59 <M. Hartmann>.

[5] Barthold, DI, Bd IV, S. 333 sq.

[6] Еще раньше некоторую «сдержанность» проявил в том же вопросе А. Раббат (*ал-ʿАлāḳāт*, стр. 548—552); об этом И. Ю. Крачковский в «Мире ислама», т. I, стр. 246, также А. А. Васильев, *Карл Великий и Харун-ар-Рашид*, стр. 69. «Сдержанность» И. Ю. Крачковский видит, вероятно, в том, что Раббат говорит только о сношениях между халифом и Карлом и о постройках Карла, но не о протекторате его над Палестиной. Даже известные слова Вильгельма Тирского, по которым власть Карла проявлялась в Палестине больше, чем власть самого халифа, толкуются в том смысле, что Иерусалим «почти мог считаться христианским городом».

[7] Bréhier, *Palestine*, p. 223 sq. Ср. у А. А. Васильева (стр. 114, прим. 3) ссылку на труд того же автора: *L'Église et l'Orient*.

[8] Этим объясняются его слова, будто достоверность известий об обмене посольствами между Карлом и Харуном отвергается мною только на основании молчания арабских источников.

устранены и что после его работы подлинность акта, предоставившего франкскому королю право протектората в Палестине, должна считаться окончательно доказанной. Это обстоятельство вынуждает меня вернуться к вопросу, рассматривавшемуся мною в 1912 г., и изложить те причины, по которым и после тщательно составленной, во многих отношениях представляющей шаг вперед в науке, работы А. А. Васильева достоверность известий об обмене посольствами между Карлом и Харуном и в особенности о франкском протекторате в Палестине отнюдь не представляется доказанной.

1

Прежде всего А. А. Васильев с чрезмерной, по моему мнению, уверенностью устанавливает границу между законной исторической критикой и вредной «иперкритикой» (стр. 71); между тем среди задач исторической критики определение достоверности известий о международных сношениях является одной из самых сложных и трудных. Для средних веков известия об обмене посольствами вообще отличаются краткостью и скудостью; очень часты случаи, когда о прибытии посольства из государства А в государство Б говорится в летописях одного государства и совершенно умалчивается в летописях другого. Обыкновенно и по таким известиям оказывается возможным установить с достаточной достоверностью факт прибытия в пределы данного государства чужестранцев; гораздо сложнее бывает вопрос, насколько соответствовало действительности то представление об этом факте, которое мы можем проследить по дошедшим до нас односторонним известиям. Современные исследователи часто забывали, что в средневековой государственной жизни прибытие торгового каравана и даже одиночного путешественника иногда рассматривалось как прибытие посольства. Купцам и путешественникам было выгодно выдавать себя за официальных представителей своего государства; местному владетелю не могло не быть приятно, что в отдаленной стране знают о его могуществе и славе и спешат выразить ему свое уважение. Для истории Китая истинный характер таких «посольств» отмечался в европейской литературе еще с первых лет XVII в., со времени путешествия Гоэса[9], что не помешало ученому XIX в., тому же ориенталисту Рено, который был главным защитником достоверности известий о франко-арабских посольствах, создать теорию, теперь, кажется, всеми отвергнутую, о тесных дипломатических сношениях между Китаем и Римом со времени Августа[10]. Еще менее со-

[9] Yule, *Cathay*, p. 582 sq.; Риттер — Григорьев, *Восточный Туркестан*, вып. II, стр. 340 и сл.

[10] Reinaud, *Relations de l'Empire Romain avec l'Asie orientale* (первоначально в JA, 1863). Ср. отзыв Юла (*Cathay*, p. XXXVII): «in the main an example of building pyramids on the apex».

знается, что такое представление о посольствах не было особенностью китайской истории; то же самое мы видим в мусульманских государствах почти до новейшего времени; так, прибытие в 1840 г. в Хиву английского агента Аббота [11] объясняется в хивинской летописи дошедшими до англичан слухами о могуществе и величии хивинского хана [12]. Вполне естественно, что такие же «посольства» приходили из мусульманских государств в христианские страны; наиболее яркий пример — факт прибытия в Москву в сентябре 1532 г. ходжи Хусейна, «посла» Бабура, основателя династии индийских «Великих Моголов» [13]. На основании молчания индийских источников отвергать этот факт, засвидетельствованный русскими архивными документами и Никоновской летописью, было бы «иперкритикой»; утверждать только на основании русских документов, что Бабур знал о существовании великого князя Василия Ивановича и ждал от сношений с Москвой определенных политических и экономических выгод для своей страны, было бы нарушением требований здравой исторической критики.

В противоположность таким требованиям, А. А. Васильев находит, что «определенных», хотя и кратких свидетельств одной стороны вполне достаточно для установления факта обмена настоящими «посольствами» в современном смысле этого слова, посольствами, имевшими определенные политические цели, хотя бы об этих целях ничего не говорилось в самих источниках. Источники «повествуют, но не объясняют. На историков уже падает задача объяснить эти свидетельства» (стр. 71). По мере успехов исторической науки и к этим объяснениям предъявляются более строгие требования, чем прежде. На основании географических и исторических данных легко составлять гипотезы о причинах сближения двух государств; но за такими гипотезами уже не признается научное значение, если нельзя доказать на основании свидетельств источников, что они действительно находятся в соответствии с географическим и политическим кругозором деятелей данной эпохи. Правда, в области истории Востока проведение принципов исторической методологии несколько затрудняется еще не вполне устраненным предрассудком, по которому Европа во все времена имела для мировой политики и мировой культуры такое же значение, как теперь. Только этим предрассудком объясняются попытки французских ученых и, по их примеру, А. А. Васильева (стр. 114) «провести аналогию» между мнимыми уступками халифа Карлу и «теми капитуляциями, которые Франция заключала с Оттоманской империей в XVI и XVII веках» [14]. В действительности для Отто-

[11] Его послал из Герата майор Тодд.

[12] Агехи, л. 369б.

[13] Карамзин, *История государства Российского*, т. VII, стр. 97 и сл. и прим. 317.

[14] Замечательна по своей простоте и категоричности аргументация L. Bréhier (*L'Église et l'Orient*, p. 26): «Si l'on considère l'histoire du monde musulman, on constate que les conceptions politiques n'y ont pas beaucoup varié depuis les temps lointains

манской империи войны и договоры с Европой были главными событиями ее политической жизни, тогда как для подданных аббасидских халифов даже Индия и Китай, не говоря уже об областях христианского Востока, входивших в состав халифата или граничивших с ним, представляли больше интереса, чем государства Западной Европы, — о чем красноречиво свидетельствует вся богатая историческая и географическая литература арабов [15].

Свое мнение о достоверности рассказов франкских летописцев А. А. Васильев старается доказать доводами трех категорий. Во-первых, сближение между франками и арабами вызывалось, по его мнению, политическими интересами обоих народов; во-вторых, рассказы о внешних подробностях этих сношений, из которых главные относятся к путешествию и пребыванию в государстве Карла подаренного халифом слона, производят впечатление полной достоверности; в-третьих, действия Карла в Палестине не могли бы иметь места без согласия халифа, и рассказ о подчинении Гроба господня и всей Святой Земли протекторату Карла вполне подтверждается дальнейшими событиями, происходившими в этой области. Переходим к рассмотрению доводов каждой категории в отдельности.

2

Первые франкские известия о сношениях с халифатом относятся к 60-м годам VIII в., когда правили отец Карла и дед Харуна ар-Рашида. Как при Карле, инициатива принадлежала франкам; как в рассказах об обоих посольствах Карла, так и здесь о посольстве говорится не по случаю его отправления, а по случаю возвращения к Пипину в 768 г. послов, отправленных три года тому назад, т. е. в 765 г.; вместе с ними прибыло сарацинское посольство с подарками для Пипина. Чем объясняется такой продолжительный срок путешествия, не говорится; в истории средневековых дипломатических сношений в таком явлении обыкновенно видят доказательство, что послы в действительности были торговцами. Летописец не сообщает никаких известий ни о политических целях, ни о политических результатах обмена посольствами. Последнего

---

du moyen âge jusqu'au XIX siècle. Il faut donc se représenter le régime établi en Terre Sainte sous Charlemagne comme analogue à celui des capitulations conclues entre la France et l'empire ottoman au XVI[e] et XVII[e] siècles».

[15] Ср. замечание Зейбольда (*Edrisiana*, I, S. 594) о сведениях Идриси «über sämtliche europäische Länder bis weit in den Norden, was sonst kein arabischer Geograph mitteilt»; также краткую заметку Якута (*Му'джам*, I, 324, s. v. افرنجة) о франках. Даже в испанской географической литературе, как видно из слов Якута (s. v. الاندلس, *Му'джам*, I, 378, 2) и Ибн Изари (изд. Дози, II, 2; об имени автора: Brockelmann, GAL, Bd I, S. 337), совершенно ошибочно определялось расстояние между океаном и Средиземным морем к северу от Пиренеев.

вопроса не касается и А. А. Васильев [16]; первый кажется ему, как и многим из его предшественников, совершенно ясным: «обе стороны, особенно халиф (между тем инициатива обмена посольствами исходила от Пипина. — *В. Б.*), были сильно обеспокоены усилением испанских омайядов» (стр. 77). Какие причины могли заставить Пипина именно в данное время беспокоиться об этом усилении, не указывается. В действительности опасность в это время была менее значительной, чем когда-либо. События 50-х годов VIII в. привели к вытеснению арабов из северо-западной части Пиренейского полуострова; несколько позже, в 759 г., Пипину удалось взять Нарбонн и оттеснить врагов за Пиренеи.

Что касается действий халифа Мансура, то, по мнению А. А. Васильева (стр. 76 и сл.), при Мансуре, «если не считать испанских омайядов, халифат находился еще в полной целости»; халиф не мог «помириться с отпадением Испании» и в 763-64 г. послал туда войско, которое «потерпело полное поражение около Севильи, и ал-Мансур после этого видел в Пипине полезного для себя союзника». В действительности дело было не совсем так. Аббасидам при Мансуре с большим трудом удалось подчинить себе провинцию Африку, т. е. Триполи, Тунис и восточную часть Алжира, но дальше их власть никогда не распространялась, и между владениями Аббасидов и испанских Омейядов всегда были области (Марокко и западная часть Алжира), не подчинявшиеся ни той, ни другой династии [17]. Вейль старается установить связь между событиями, происходившими в 763 г. (146 г. х.) в Испании, и утверждением власти Аббасидов в Кайраване и его области. Мухаммед ибн ал-Аш'ас, выступивший по приказанию халифа из Египта, в августе 761 г. вступил в Кайраван и владел им до раби' I 148/27 апреля — 26 мая 765 г., когда должен был удалиться по требованию мятежников [18]. Им, по словам Вейля, был отправлен в Испанию «с аббасидским флотом» ал-Ала ибн Мугис ал-Джузами. Источники, однако, ничего не говорят о прибытии флота, которого у африканских арабов, насколько можно судить по дошедшим до нас известиям [19], в то время вообще не было. Наместник абба-

---

[16] По мнению Вейля (*Geschichte der Chalifen*, Bd II, S. 76), Мансур извлек из этих сношений ту выгоду, что испанский эмир Абд ар-Рахман, занятый войной с франками, ничего не мог предпринять против Аббасидов. Какие именно действия Пипина (или его преемников) могут рассматриваться как следствие обмена посольствами с халифом, Вейль не объясняет; не говорится также, какую пользу извлек из сношений с халифом сам Пипин. Абель (*Jahrbücher*, Bd I, S. 232) объясняет безрезультатность обмена посольствами смертью Пипина: «ehe noch der Einfluss ihrer Verabredungen mit Pippin auf die fränkische Politik zu Tage treten konnte, starb der König».

[17] Об этом часто говорится в источниках; особенно ценно показание такого раннего автора, как Я'куби (*Китāб ал-булдāн*, 352), о Забе: ولم يتجاوزها المسوّدة. Ср. также слова Nöldeke в *Orientalische Skizzen*, S. 149.

[18] Даты у Ибн Изари, изд. Дози, I, 60—62.

[19] Ср. данные, приведенные мною в *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 86; < выше, стр. 357 >

сидского халифа, как несколькими годами раньше основатель династии испанских Омейядов, высадился в Испании (в Аликантэ) один или с небольшим числом спутников; уже после высадки он показал печать и знамя Мансура и собрал вокруг себя приверженцев. Абд ар-Рахман I в то время еще не успел утвердить своей власти и усмирить мятежные элементы; вполне естественно, что многие из них примкнули к представителю Аббасидов. Сам Абд ар-Рахман в это время вел войну с христианами в восточной части полуострова, и только известие о мятеже заставило его вернуться в Кордову; благодаря этому ал-Ала с набранным им в Испании войском мог пройти расстояние от Аликантэ до Кармоны, где его отряд был разбит войском Абд ар-Рахмана [20].

Говорили, что Мансур при получении известия о гибели ал-Ала воскликнул: «Хвала богу, который поставил море между мной и этим диаволом» (Абд ар-Рахманом). По мнению приписавших халифу эти слова, море, очевидно, было достаточной преградой против нападения испанских арабов на области халифата; со своей стороны ни Мансур, ни его африканские наместники уже не делали попыток подчинить себе Испанию [21]. При таких условиях трудно допустить, чтобы халиф из вражды к испанским Омейядам решился на такой опасный для авторитета главы ислама шаг, как союз с христианским государем против мусульманской страны. И прежде бывало, что мусульманские мятежники, даже в тех случаях, когда восстание было поднято во имя веры, вступали в союз с неверными против мусульманского правительства [22], но сближение самого халифа с врагами ислама для борьбы с не признававшими его власти мусульманами было бы во II в. х. беспримерным явлением и могло бы только повредить халифу; союзник франкского короля не нашел бы в мусульманской Испании и того числа приверженцев, которое объединил вокруг себя аббасидский эмиссар в 763 г.

По мнению А. А. Васильева, «испанские омайяды сыграли важную роль в установлении сношений восточных халифов с франкскими государями — ислама с христианством» (стр. 77); возникшие по этой причине сношения Пипина с халифом «подготовили почву» для посольств Карла (стр. 80). Дальше, однако, сам А. А. Васильев, на этот раз в полном согласии с источниками, утверждает, что первое посольство Карла к халифу было отправлено исключительно ради приобретения слона (propter elephantum bestiam) и не выполняло никакой дипломатической

---

[20] Ибн Изари, изд. Дози, II, 53 и сл. По *Ахбар маджму'а* (102), ал-Ала вообще не был послан ал-Мансуром, но только получил от него (описывается даже способ пересылки) черное знамя. События правильнее, чем у Вейля, изложены у Дози, *Histoire des musulmans d'Espagne*, t. I, p. 366 sq.

[21] Ср. данные о событиях в Африке при Мансуре после 765 г. у Ибн Изари, изд. Дози, I, 62 и сл.

[22] Ср., например, деятельность Хариса ибн Сурейджа в Туркестане (Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 194 и сл.; <наст. изд., т. I, стр. 248 и сл.>).

миссии (стр. 84), т. е. не находилось ни в какой преемственной связи с посольством Пипина и не имело никакого отношения к политическим интересам франкского государства. По гипотезе А. А. Васильева, к которой нам еще придется вернуться, более широкая цель этих сношений — установление протектората Карла над Святой Землей — определилась уже во время пребывания послов Карла в Иерусалиме. Халиф пошел навстречу стремлениям Карла, ожидая от этого сближения политических выгод. Харун ар-Рашид «имел двух наиболее для него опасных внешних врагов: испанских омайядов и византийских императоров»; «у Карла были те же враги», и потому «сближение между Карлом и Харуном было выгодно для них обоих» (стр. 88 и сл.).

Остается, однако, неясным, в чем заключалась угрожавшая халифу опасность. Для Харуна, при котором даже Кайраван фактически был независим от халифата, Испания была еще более далекой страной, чем для его деда. Борьба с Византией давно уже приняла характер пограничной войны, без каких-либо завоевательных предприятий с той или другой стороны; при Харуне арабы не потерпели в этой войне, насколько известно, ни одной сколько-нибудь значительной неудачи. А. А. Васильев замечает, что «с года вступления Харуна на престол, т. е. с 786 г., по 800—801 год, о котором идет речь теперь, арабы ежегодно нападали на византийские владения» (стр. 89). Казалось бы ясным, что если эти нападения могли кому-нибудь внушать беспокойство, то византийскому, а не арабскому правительству; тем не менее, А. А. Васильев серьезно приводит мнение «иерусалимского архимандрита XIX века» Иоаннидиса, что «Харун ар-Рашид, будучи затруднен войнами с византийской империей, боялся вмешательства христианских народов Европы в дела Востока» и потому «всеми силами старался приобрести дружбу великого государя Европы» (стр. 90). Для всякого, кто сколько-нибудь знаком с историей Востока, ясно, что эта мысль всецело внушена событиями XIX в. и ни у кого не могла бы явиться в IX в.

Совершенно иное значение имела борьба с Испанией и с Византией для Карла. На Пиренейском полуострове в конце VIII в. происходила ожесточенная борьба, с переменным счастьем, между мусульманами и христианами; в 794 и 795 гг. арабы разграбили город Овиедо[23]. Испанские христиане видели в Карле могущественного союзника, и Альфонс II (791—843) называл себя его клиентом (proprius[24]). Поход за Пиренеи самого Карла, предпринятый в 778 г. по соглашению с мятежными мусульманскими князьями, не имел больших результатов; но постепенно из Аквитании, составлявшей при Карле особое королевство под властью его сына Людовика, франками была завоевана полоса земли вдоль берега

[23] Dozy, *Recherches*, t. I, pp. 132, 135.

[24] Ibid., p. 133, по Эйнхарду; латинский текст у Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 141, № 9.

моря от Пиренеев до Эбро. Известия об этих событиях[25] показывают, что Карл и Людовик опирались на содействие враждебных Омейядам мусульманских князей; еще в 777 г. к Карлу в Падерборн прибыли барселонский князь Сулейман ибн Йоктан ал-Аʿраби (у франков Ebilarbius, т. е. Ибн ал-Араби)[26] и с ним сын и зять погибшего еще в 142/759-60 г. главного врага Абд ар-Рахмана, Юсуфа ал-Фихри. Зять Юсуфа, Абд ар-Рахман ибн Хабиб, за свое телосложение и цвет волос получивший прозвание «славянина», высадился в Мурсии с набранными в Африке берберами и поднял восстание во имя аббасидского халифа. По этому поводу Дози, называющий Карла «самым ожесточенным врагом ислама» (l'ennemi le plus acharné de l'islamisme), тут же называет аббасидского халифа «союзником Карла» (allié de Charlemagne)[27]. Незаметно, однако, никакой связи между движением в пользу Аббасидов и предприятием Карла; напротив, Сулейман ал-Аʿраби, оставаясь союзником Карла, отказался поддерживать восстание «славянина»; между ними даже произошло вооруженное столкновение[28]. В последующих предприятиях Карла в Испании нет и намека на какую-либо связь этих предприятий с притязаниями Аббасидов; в испанско-арабской исторической литературе есть даже известие, хотя и малодостоверное[29], будто между Абд ар-Рахманом I в последние годы его жизни и Карлом велись успешные переговоры о тесном союзе. Франкские источники говорят о договорах с испанскими арабами, заключенных в последние годы жизни Карла, уже после смерти Харуна.

---

[25] Abel, *Jahrbücher*, Bd I, S. 217 und 229 sq. Из арабских свидетельств Абель почему-то придает главное значение словам компилятора XIV в. Нувейри, «des einzigen einigermassen zuverlässigen arabischen Schriftstellers über diese Verhältnisse unter allen die uns zugänglich sind» (ibid., S. 241, № 2). Дози (*Histoire des musulmans d'Espagne*, t. I, p. 380, n. 1) сопоставляет франкские известия только с известиями наиболее раннего из дошедших до нас испанско-арабских источников — анонимным *Аḫбāр маджмūʿа*, где, однако, ничего не говорится о том, что восстание «славянина» было предпринято в пользу Аббасидов. О Карле (قارلة) сказано только, что восставший против Абд ар-Рахмана ал-Аʿраби послал к нему взятого им в плен Саʿлабу (ثعلبة), предводителя войска Абд ар-Рахмана; Карл тогда выступил в поход и осадил Сарагоссу, но встретил упорное сопротивление и был принужден вернуться в свои владения (*Аḫбāр маджмūʿа*, 113). Ибн Изари совершенно не упоминает о Карле.

[26] Ср. также سليمان بن الاعرابى у Ибн Изари, изд. Дози, II, 60.

[27] Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, t. I, p. 377. Более осторожно выражается Абель (*Jahrbücher*, Bd I, S. 236, № 3): «Dass der Slave als Parteigänger des Abbasiden auftrat, widerspricht seinem Bündnis mit Karl nicht».

[28] *Аḫбāр маджмūʿа*, 110; Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, t. I, p. 378, note.

[29] Упомянутый у Абеля (*Jahrbücher*, Bd I, S. 533, № 3) писатель XI в. Ahmed el Mokri есть, конечно, автор XI в. х и д ж р ы Ахмед ал-Маккари (ср. арабский текст в егип. изд. *Нафḥ ат-ṭīб*, I, 157). Имя Карла приводится в той же транскрипции (قارلة), как в *Аḫбāр маджмūʿа*.

К тем же годам относятся, как известно, мирные договоры с Византией. Факты показывают, что Карл всячески старался предупредить разрыв с Константинополем и покончил с этим разрывом при первой возможности, сделав грекам все возможные уступки. Действия Карла не дают никакого основания утверждать, что он смотрел на халифа как на своего союзника в борьбе с Византией. О поражениях греков в войне с «персами» папа Адриан I (772—795) писал Карлу в таких выражениях (exercitus nefandissimus, iniqua victoria), которых он не мог бы употребить, если бы халиф считался союзником Карла[30]. В 781 г., когда еще продолжалась война греков с арабами, в Риме был заключен договор об обручении восьмилетней дочери Карла с императором Константином VI; в стихах, приводимых самим А. А. Васильевым (стр. 110), Павел Диакон приветствовал это событие и выражал надежду, что после этого брака силы государства будут направлены «в Азию», т. е. против мусульман. В том же месте А. А. Васильев приводит стихи Алькуина об Азии, «стонущей в языческих цепях», что также мало указывает на союз с халифом. Тот же Алькуин еще в 790 г. в письме к Карлу, по поводу неудач испанских арабов, выражал сожаление, что «те же проклятые сарацины» владеют всей Африкой и большей частью Азии[31]. В том же 797 г., к которому франкские источники относят отъезд посольства за слоном, Карл оказал блестящий прием послу сицилийского патрикия Никиты, прибывшему с письмом императора Константина[32]. В 800 г., тотчас после получения (по мнению А. А. Васильева, с ведома и согласия халифа) ключей города Иерусалима, Карл неохотно принял от папы императорский титул, опасаясь неминуемого разрыва с Византией[33]. В 802 г. (год второго посольства к халифу) велись дружественные переговоры с императрицей Ириной и было отправлено посольство в Константинополь[34]. Такой же дружественный характер имели переговоры 803 г. с императором Никифором I[35]; только в 805 г. подчинение Карлу Венеции и Далмации сделало войну неизбежной. Военные действия 806—807 и 808—809 гг. велись только в Адриатическом море; в противоположность блестящим успехам арабов в 806 г., франки вели войну без всякой энергии. По соглашению 810 г., подтвержденному последующими договорами, Карл возвратил грекам Венецию и Далмацию; с своей стороны Никифор согласился признать Карла императором. По выражению Эйнхарда[36], Карл победил

---

[30] Текст у Migne, PL, t. XCVIII, col. 356.

[31] Ibid., t. C, col. 143.

[32] Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 136.

[33] Ibid., S. 238 sq.

[34] Ibid., S. 281.

[35] Ibid., S. 289.

[36] *Vita Caroli*, cap. 28: «Invidiam. . . magna tulit pacientia. Vicitque eorum contumaciam magnanimitate» (приведено в Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 442, № 4).

греков великодушием и терпением. Чтобы не раздражать греков, Карл еще в 813 г. в письме к византийскому императору называл себя просто «императором», а не «правителем римской империи» [37]. Несомненно, что союз с халифом против Византии принес бы Карлу больше вреда, чем пользы. Можно спорить о том, какое впечатление произвел бы в мусульманском мире союз халифа с христианами против непримиримо враждебных ему испанских борцов за веру; но трудно сомневаться, что союз Карла с главой ислама против христианского императора, которого сам Алькуин считал политическим главой христианского мира [38], был бы чудовищным событием даже в глазах панегиристов Карла. Известно, что Эйнхард все сношения Карла с мусульманскими правителями объясняет исключительно желанием облегчить судьбу христиан, находившихся под властью неверных [39]. Тем не менее, гипотеза об иных политических целях этих сношений, по-видимому, прочно утвердилась в современной исторической науке; даже в труде, вышедшем в свет в 1913 г., о союзе Карла с «багдадскими Аббасидами» против «испанских Омайядов и Византии» говорится как о факте, не подлежащем сомнению [40].

«Непосредственным продолжением и развитием сношений Карла Великого» А. А. Васильев (стр. 80) считает сношения Людовика Благочестивого с халифом Мамуном. Об этих сношениях известно только, что в 831 г. Людовик принял в Диденхофене сарацинское посольство из трех человек, двух мусульман и одного христианина; «целью их посольства было просить у Людовика мира. Последний дал им просимый мир и отпустил домой». Чтобы сделать приемлемым известие о снаряжении халифом Мамуном посольства с такой целью к западному императору, А. А. Васильев (стр. 79) вынужден придать распространительное толкование слову *pax*; «подтверждались мирные, дружественные отношения, установленные прочно при Карле Великом». Казалось бы, что «просить мира» или хотя бы «подтверждения мира» и просить о подтверждении, лишний раз, прочно установившейся дружбы — не одно и то же, и других примеров употребления слова *pax* в таком широком смысле А. А. Васильев не приводит. Мир с франками имел значение только для африканских арабов, номинально подчинявшихся халифу; естественно, что предложение было сделано от имени халифа, но, по всей вероятности, без его ведома, как в 813 г. от имени халифа был заключен договор с сицилийским патрикием Григорием, причем мнимые представители халифа брали на себя ответственность за всех мусульман, кроме испанских, т. е. за факти-

---

[37] Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 500.

[38] Ср. известное письмо 799 г. O tres personae, где первое место занимает Apostolica sublimitas, второе — secundae Romae saecularis potentia (Migne, PL, t. C, col. 301—302).

[39] Ср. слова Эйнхарда, приведенные в моей статье *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 72; <выше, стр. 344>.

[40] CMH, vol. II, p. 615.

чески независимых от халифата африканских арабов[41], которые и вели переговоры на самом деле[42].

По мнению А. А. Васильева, дружба между франками и арабами сказалась в 839 г., когда посол императора Феофила предложил Людовику предпринять совместные военные действия против арабов; Людовик, «оказав в Ингельхейме любезный прием византийским послам, не пошел навстречу их просьбам о помощи против восточного халифа, иными словами, остался верен традициям своего отца» (стр. 79 и сл.). Сам А. А. Васильев в другом месте[43] дал гораздо более правдоподобное объяснение неудаче посольства: внутренние смуты, борьба с испанскими арабами и норманнами не позволяли Людовику начать войну; к тому же неожиданно умер глава посольства, а в следующем году — сам Людовик. Переговоры с византийцами, однако, продолжались; был поднят вопрос о женитьбе сына Людовика, Лотаря, на дочери Феофила; смерть Феофила в 842 г. прекратила и эти переговоры. Африканские арабы продолжали с прежним успехом войну и с франками, и с византийцами, оставаясь в то же время номинально подданными аббасидского халифа; в 859 г. они после взятия крепости Кастроджованни в Сицилии послали часть пленных в дар халифу Мутеваккилю[44].

К началу X в. относится любопытное посольство[45] от франков к арабам, о котором сохранилось известие только в арабской антологии XIV—XV вв. и нет никаких сведений во франкских летописях. В 293/905-06 г. к халифу Муктафи (902—908) прибыл посол «франкской царицы» с подарками и с письмом такого содержания: «Я знаю, что ты находишься в союзе с императором Константинополя, но я могущественнее его, у меня больше войска, я сильнее на войне; мне подчинены 24 царства, язык которых не похож ни на какой другой; вся великая Румия повинуется мне». Как доказывает К. А. Иностранцев, эта «царица» — Феодора, жена «консула и сенатора» Феофилакта, с 904 г. господствовавшая в Риме. Слова о «союзе» халифа с Византией объясняются, вероятно несколько преувеличенными слухами о приеме, оказанном в Багдаде византийскому посольству в 903 г.[46]. Могущество Феодоры было до крайности преувеличено ею самою, если грамота была подлинной, или лицом, говорившим от ее имени. В Багдаде грамоте, по-видимому, поверили, что не свидетельствует о знакомстве с действительной политической жизнью Западной Европы в указанный период.

---

[41] Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 525.

[42] Так понимает этот договор и А. А. Васильев (*Византия и арабы*, I, стр 56) по примеру Амари.

[43] Васильев, *Византия и арабы*, I, стр. 146 и сл

[44] Там же, стр. 176.

[45] Ср. о нем Inostrancev, *Notes sur les rapports*, pp. 81—86.

[46] Васильев, *Византия и арабы*, II, стр. 137.

А. А. Васильеву кажется, что предположение «некоторых ученых» (приводится только мое имя), что мусульманские авторы не знали даже о существовании Карла, основано только на отсутствии в арабской литературе известий о сношениях Карла с Харуном (стр. 70). Между тем в моей статье приведены подлинные слова такого осведомленного вообще арабского автора X в., как Мас'уди[47], из которых ясно видно, что события половины X в. были в глазах Мас'уди п е р в о й попыткой владетеля Рима отложиться от Константинополя, т. е. что ему ничего не было известно об империи Карла и его потомков. Трудно было бы объяснить этот факт, если бы сношения с Карлом действительно имели для халифата то значение, которое приписывают им на основании франкских летописей европейские историки.

3

В рассказах франкских летописцев о посольстве Пипина и двух посольствах Карла к халифу обращают на себя внимание две особенности: обо всех трех посольствах говорится по случаю их возвращения, а не по случаю их отправления; нет ни слова о каких-либо письменных документах, тогда как в рассказах о сношениях между Карлом и Византией, между Византией и халифатом и даже в арабском рассказе о франкском посольстве начала X в. вполне определенно говорится о грамотах. Уже это одно обстоятельство заставляет сомневаться в том, действительно ли франкские и арабские посольства были снаряжены главами обоих государств, с возложением на них определенных дипломатических поручений. К тому же летописцы не дают никаких сведений об общественном положении лиц, считавшихся послами халифа.

Крайне неясен, даже в грамматическом отношении[48], рассказ о возвращении франкских и прибытии арабских послов к Пипину. Грамматическою неправильностью объясняется, вероятно, и хронологическая несообразность, которой поэтому едва ли следует придавать большое значение; король отправляет в Мец для «зимования» послов, о прибытии которых ему сообщили много позже половины февраля[49].

---

[47] Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 93; <выше, стр. 363>.

[48] На это было мною указано в *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 81, прим. 1 <выше, стр. 352, прим. 35>; на основании текста в Monumenta Germ. A. A Васильев (стр. 75, прим. 2) отдает предпочтение тексту Migne (PL, t. LXXI, col. 696), «так как у него текст грамматически более правилен». Однако эта грамматическая правильность, несомненно, внесена издателем и потому не имеет значения для пользования источником. О характере издания Migne в смысле критики текста ср., напр., Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, 3. Aufl., S. 243.

[49] Как было указано в моей статье (*Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 81, прим. 2; <выше, стр. 352, прим. 36>), это вытекает из «порядка изложения событий в летописи». Для А. А. Васильева (стр. 77, прим. 3) это «не совсем ясно»; но летописец, даже по тексту Патрологии, вполне определенно говорит, что Пипин «mediante Feb-

А. А. Васильев видит именно в рассказе о событии 768 г. «летописное известие, точное, с целым рядом географических имен, с хронологическими датами, не дающее права сомневаться в его правдивости» (стр. 76). Однако все географические названия и хронологические даты относятся к путешествию по Франции людей, считавшихся там послами халифа, — факт, в котором, действительно, никакого сомнения быть не может. Гораздо больше значения имело бы название хотя бы одного географического пункта во владениях халифа, особенно в азиатских провинциях (кроме Палестины), хотя бы одна хронологическая дата о пребывании франкского посольства при дворе Мансура; но именно этого летописец нам не дает.

О первом посольстве Карла известно, что единственный оставшийся в живых участник его, еврей Исаак, вернулся к Карлу через Африку; тем же путем, очевидно, ехал посол, отправленный Харуном и явившийся к Карлу вместе с послом африканского эмира Ибрахима; о том, где покинули владения халифа два других посольства, никаких сведений нет. А. А. Васильев (стр. 76) пытается доказать, что обычным местом переправы из халифата в Европу был Тунис: «по крайней мере нам это известно относительно Испании» на основании слов Ибн Хордадбеха, описывающего маршрут через владения халифа сухим путем до Туниса и дальше указывающего только ширину морского пространства между Тунисом и Испанией [50]. Ограничение, заключающееся в словах «по крайней мере нам это известно относительно Испании», потом забывается; путь «вдоль северной Африки» оказывается «обычной дорогой» не только для путешествовавших из страны халифа в Европу, но и для путешествовавших из Европы в Азию, в том числе и в Иерусалим (стр. 85 и сл.). При этом умалчивается о прямом свидетельстве Ибн Хордадбеха, приведенном в моей статье [51], по которому обычными местами высадки еврейских купцов, ездивших в Азию из страны франков, были города ал-Фарама в Египте (близ Порт-Саида) и Антиохия в Сирии. Те же купцы на всем огромном пространстве до Индии и Китая проезжали сухим путем только небольшое пространство по Суэцкому перешейку (25 фарсахов) или между Антиохией и Джабией на Евфрате (три дневных перехода). Вполне естественно, что европейские путешественники, не привыкшие к продолжительным переходам через пустыню [52], отдавали предпочтение морским

---

ruario» призвал к себе войско, которое раньше послал в зимние квартиры в Бургундию; дальше идет рассказ о других военных мерах и о прибытии из Орлеана в Sellus царицы Бертрады; после этого говорится: «his itaque gestis, nunciatum est regi» и т. д. о прибытии послов. В цитате А. А. Васильева (стр. 75, прим. 3) слова «his itaque gestis» пропущены.

[50] Ибн Хордадбех, текст, 87, $_9$.

[51] Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 74; <выше, стр. 346>. Текст у Ибн Хордадбеха, 153—154.

[52] Ибн Хордадбех описывает также еще более длинную сухопутную дорогу через Африку и Азию от Суса или Танджи (Танжера), куда переправлялись «из Андалусии

и речным путям перед караванными. Едва ли А. А. Васильев мог бы привести хотя бы о д и н пример паломничества из Европы в Иерусалим через Тунис и другие области Северной Африки. Едва ли и арабы, в распоряжении которых был в Египте такой хорошо оборудованный порт, как Александрия, часто избирали дорогу через пустыню, отделяющую берега Нила от культурных местностей нынешней «Ливии». Мы имеем прямое свидетельство, что военные отряды в VIII в. перевозились из Египта в Киренаику и Триполи морем [53].

Не подлежит сомнению, что результатом первого посольства Карла к халифу было прибытие слона, который в 802 г. был привезен Карлу в Ахен как подарок халифа и прожил во владениях Карла до 810 г. Об этом во франкских летописях говорится в выражениях, исключающих всякие сомнения и в то же время наглядно свидетельствующих о крайне низком культурном уровне франков по сравнению с их восточнохристианскими и мусульманскими современниками. Посольство было отправлено к халифу «propter elephantum bestiam»; один из летописцев под 802 г., не говоря ни слова ни о послах Карла, ни о послах халифа, отмечает, как достопамятное событие, что «в тот год прибыл слон во Францию». К этим сведениям, приведенным в моей статье [54], А. А. Васильев (стр. 98) присоединяет еще любопытное летописное известие под 810 г.: «В том же году, когда погиб слон, скончался Пипин, король Италии». Таких мест не могло бы быть ни в византийских, ни в мусульманских, ни в христианско-арабских хрониках IX—X вв.

Факт прибытия слона отнюдь не является доказательством, что халиф знал о существовании Карла и желал оказать ему почет. По вполне правдоподобному предположению А. А. Васильева (стр. 83), Исаак, привезший слона, был тем еврейским купцом, который часто привозил Карлу из Палестины «драгоценные и неизвестные» вещи. Очень вероятно, что ему, а не послам Лантфриду и Сигизмунду (им, как и послам 802 г. [55], по всей вероятности, было дано поручение доставить в Иерусалим дары Карла) было поручено достать слона. О том, как он выполнил свое поручение, можно только догадываться. По словам Ибн Хордадбеха, европейские евреи через мусульманские владения ездили в Индию и Китай; очень вероятно, что ловкий Исаак во время таких путешествий служил комиссионером не только Карлу, но и халифу, покупал для халифа в Индии слонов и получил дозволение взять одного из них для своего государя. Слоны в Индии находились во владении не только кня-

или из Франции», до Индии и Китая (Ибн Хордадбех, текст, 154—155). Едва ли многие купцы ездили этим путем.

[53] В шаввале 136/апреле 754 г. в Александрии были приготовлены суда для перевозки войск в Триполи (Кинди, 103). Когда Мухаммед ибн ал-Аш'ас получил приказание идти из Египта на Магриб, он сначала расположился лагерем в Джизе, потом, в конце 142/апреля 760 г., отправился в Александрию (там же, 109).

[54] Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 77; <выше, стр. 349>.

[55] Там же, стр. 79; <выше, стр. 350>.

зей, но и простого народа[56], и приобретение их не представляло трудности. О торговле индийскими слонами говорит еще в VI в. Козьма Индоплаватель; цена слонов определялась по величине отдельных экземпляров; за экземпляр платили от 50 до 100 золотых, что, по мнению Юла, составляет от 32 до 65 английских фунтов; в XIX в. цены на слонов в Бенгалии были вдвое или втрое выше[57]. В XV в. Цейлон был местом, откуда купцы вывозили слонов в разные страны; цена и тогда определялась по квадратным аршинам, т. е. по росту животного[58]. О таком же способе установления цены говорит в начале X в. Ибн Русте; по его словам, один из индийских владетелей покупал слонов только выше пяти локтей ростом, причем за каждый локоть, превышавший эту величину, платил 1000 динаров; слонов ростом выше девяти локтей автору не приходилось встречать[59].

А. А. Васильев старается доказать, что перевозка слона морем была связана с большими трудностями и что поэтому «слона, насколько могли, гнали, конечно, сухим путем» (стр. 99). В действительности, кроме приведенных выше известий о Цейлоне, есть и другие доказательства, что перевозка слонов морем считалась в средние века обычным явлением. Есть китайское известие, что слоны «ежегодно» привозились из Кампара на восточном берегу Суматры в Килон на малабарском берегу Индии[60]. Из рассказа Табари[61] об одном из событий половины VIII в. видно, что сношения между Басрой и Синдом велись морем и что на судах, между прочим, привозились в Синд «благородные кони»; очень вероятно, что морским путем перевозились также те три слона, которые при Харуне ежегодно посылались из Синда ко двору халифа[62], и те слоны, которые, по крайней мере в конце X в., вообще были одним из предметов вывоза из этой области[63]. Во всяком случае гнать слона сухим путем с берегов Евфрата[64] до Туниса и там ждать для перевозки его корабля из Италии было затруднительнее, чем начать перевозку морем из одного из хорошо оборудованных портов Сирии или Египта. Если Исаак попал со своим слоном в Тунис, то на это, очевидно, были другие причины.

---

[56] *Фихрист*, 346, 3–4, где сказано, что в Манкире (в юго-западной части Декана) в царских стойлах было до 60 000 слонов, во владении простого народа (للناس العامّة) — до миллиона (ср. перевод Ferrand, *Relations*, t. I, p. 119).

[57] Yule, *Cathay*, p. CLXXX.

[58] Текст Абд ар-Раззака Самарканди, 366 (пер., 452).

[59] Текст Ибн Русте, 134, 10 и сл.; перевод (не совсем точный) у Ferrand, *Relations*, t. I, p. 72.

[60] Чжао жу-гуа, пер. Хирта — Рокхилла, 72, прим. 1; 91, прим. 16.

[61] Табари, III, 360 и сл.

[62] Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 85; <выше, стр. 356>.

[63] Макдиси, 481, 17.

[64] А. А. Васильев полагает (стр. 86), что послы Карла видели халифа в Ракке.

Предположение, высказанное в моей первой статье[65], что Исаак сопровождал Яхью ибн Мусу ал-Кинди, ездившего в 800 г. в Африку с дипломом халифа для Ибрахима ибн ал-Аглаба[66], кажется мне и теперь вполне правдоподобным. Присутствием посла халифа в Африке как раз в это время еще легче объясняется факт, что к Карлу вместе с послом Ибрахима прибыл также другой «сарацин», говоривший от имени халифа. А. А. Васильев (стр. 76) полагает, что и посольство к Пипину, высадившееся в Марселе в 768 г., ездило через Африку; по замечательному совпадению, в 767 г. в Африке также был посол Мансура[67].

Под 806 г. летописцы снова говорят, как под 801 г., о «возвращении» после четырехлетнего отсутствия отправленных к халифу послов Карла; с ними прибыли посол халифа Абдаллах и два латинских монаха из Палестины. На этот раз послы ехали не «обычной дорогой» через Тунис, но через Адриатическое море; в этом море действовал в то время византийский флот, и летописец отмечает факт, что послам Карла удалось незаметно для греков проплыть мимо их кораблей. Почему они избрали именно этот путь и как нарочно плыли мимо византийского флота, когда им, казалось бы, были открыты все другие пути, источники не говорят; даже А. А. Васильев (стр. 105) замечает только, что «трудно сказать», почему это произошло, и с своей стороны никаких объяснений не предлагает. Из арабских источников известно, что как раз в 806 г. халифом было отправлено посольство в Константинополь с драгоценными подарками для императора Никифора[68]. Получается, следовательно, такое сочетание фактов: первые два посольства, из которых одно вероятно, другое наверное ездило через Африку, прибыли во владения франков как раз после прибытия посла от халифа к африканскому наместнику; третье посольство, направившееся через Адриатическое море, когда у него, казалось бы, были все причины избегать именно этого пути, совершило свое путешествие в том же году, когда и в Византии было арабское посольство. При таких условиях довольно трудно присоединиться к мнению А. А. Васильева (стр. 106), что прибытие в одном и том же году арабских посольств к Никифору и Карлу было «совершенно случайным совпадением». Несколько странное впечатление производит также факт прибытия ко двору могущественного христианского государя посла

---

[65] Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 83 и сл.; <выше, стр. 354 и сл.>.

[66] Есть некоторое хронологическое противоречие между Табари и Ибн Изари. Табари (III, 649) связывает изготовление диплома с прибытием халифа из Ракки в Багдад в месяц джумада II 184/28 июня — 26 июля 800 г.; по Ибн Изари (изд. Дози, I, 83), Ибрахим во второй трети того же месяца уже получил свой диплом. Имя посла приводит только Я'куби (*Та'рӣх*, II, 497), не сообщающий даты.

[67] Ибн Изари, изд. Дози, I, 64. Из рассказа видно, что terminus ante quem для прибытия посла — смерть Аглаба в ша'бане 150/сентябре 767 г.

[68] Обо всем этом в моей статье *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 90; <выше стр. 360>

халифа не в сопровождении патриарха или епископа, но в сопровождении двух латинских монахов [69].

По всей вероятности, Карл получил часть подарков, предназначенных для византийского императора. Высказывать предположения о том, каким образом это могло произойти, было бы, конечно, бесполезно, так как вследствие скудости показаний источников ни одно из этих предположений не могло бы быть доказано. Еще труднее было бы сказать, насколько заслуживают доверия слова летописца о самих подарках. Ни один из описанных им предметов не сохранился, и вообще вещественных доказательств сношений Карла с халифом, как признает и А. А. Васильев (стр. 102), мы не имеем. Составленное Карлом в 811 г. завещание [70], где особо упоминаются, как самые дорогие предметы его сокровищницы, четыре стола, ничего не говорит о подарках халифа, в том числе и о знаменитых часах. Вполне доказано, что впоследствии были склонны объяснять сношениями между Карлом и халифом происхождение многих предметов, попавших в Европу иным путем [71]; очень вероятно, что та же склонность проявлялась уже в первые десятилетия после смерти Карла.

С особенной вероятностью можно утверждать это относительно мощей святых, будто бы перевезенных из Азии и Африки в Европу послами Карла или сопровождавшими их лицами. В противоположность некоторым другим исследователям, А. А. Васильев (стр. 85 и сл.) признает эти известия агиологических источников вполне достоверными. По одному из этих источников («Чудеса св. Генесия»), вместе с посольством Карла за слоном граф Гебхард из Тревизо отправил от себя послов духовного звания в Иерусалим за мощами св. Генесия и св. Евгения; до Иерусалима послы графа ехали вместе с послами Карла; из Иерусалима послы Карла отправились к халифу; не дождавшись их возвращения, послы графа вернулись в Италию с мощами; уже впоследствии прибыли во Францию послы Карла со слоном и подарками халифа. Рассказ о возвращении послов не соответствует действительности (вернулся, как известно, один еврей Исаак), что, как отметил уже Симсон, несколько ослабляет доверие к этому источнику. Симсон считает вероятным, что автор «Чудес» уже пользовался летописью Эйнхарда и составленной им биографией Карла; кроме того, упоминание Тревизо наводит его на мысль, что автор «Чудес» соединил в одно целое известия о двух по-

---

[69] Ср. рассказ Яхьи Антиохийского о посольстве в Византию фатимидского халифа Хакима в 1000 г. при участии иерусалимского патриарха Ореста (Розен, *Василий Болгаробойца*, стр. 42; Медников, *Палестина*, т. II, стр. 362).

[70] О нем Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 451 sq., по Einhardus, *Vita Caroli*, cap. 33.

[71] Ср. слова Я. И. Смирнова в статье: Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 81; <выше, стр. 352>.

сольствах, т. е. взял из рассказа о первом упоминание о слоне, из рассказа о втором — упоминание о Тревизо [72].

То же самое смешение выступает еще яснее в «Мартирологе Адона» и связанной с ним «хронике Адона»; из рассказа о первом посольстве заимствуется возвращение послов через Африку, из рассказа о втором — дата (807 г.). Подробно описывается [73], как «посольство франков» (legatio Francorum) возвратилось через Африку, как «почтенные послы» (venerabiles legati) выпросили у владетеля (princeps) святые мощи, находившиеся в развалинах Карфагена (кости св. Киприана, члены мученика Сперата, голову св. Пантелеона) и с благоговением перевезли их морем в Арль. Едва ли автор «Мартиролога» написал бы все это, если бы знал и помнил, что из посольства Карла прибыл в Африку только еврей Исаак.

Из всех участников обоих посольств Карла к халифу только о еврее Исааке известно, что он вернулся к Карлу; привезенный им в 807 г. в Ахен слон несомненно сделал его, по крайней мере на короткое время, героем дня при франкском дворе. Вполне естественно, что обмен посольствами между Карлом и халифом отразился не только на христианской, но и на еврейской легендарной литературе. По одной из еврейских легенд, Карл просил «царя Вавилона» прислать ему «евреев, потомков Давида»; царь прислал ему знаменитого ученого Махира, который сделался основателем талмудической школы в Нарбонне. Те из еврейских ученых, как Грец и Кассель [74], которые верили этой легенде, были склонны связать прибытие Махира с возвращением Исаака. Легенда приводится в сочинении начала XVI в., именно *Sēfer Jūhasīn* Авраама Заккута, со ссылкой на другое сочинение — *Sēfer ha-Qabbālā*. Как теперь, с помощью П. К. Коковцова, выяснил А. А. Васильев (стр. 115 и сл.), имеется в виду не сочинение автора XII в. Авраама бен Давида толедского, как думали до сих пор, но «какое-то» (т. е. совершенно неизвестное специалистам) сочинение *Sēfer Qabbālath ha-Hāsīd*. При таких условиях рассказ, наполненный явно легендарными подробностями [75], становится еще более сомнительным.

---

[72] Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 256.

[73] В статье А. А. Васильева (стр. 95 и сл.) все это изложено очень кратко Ср. Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 256, № 1.

[74] Замечание А. А. Васильева (стр. 84, прим. 7), будто у Касселя вообще «ни слова не говорится об Исааке», основано на недоразумении, так как принята во внимание только та страница (270), из которой приведена цитата в моей статье. Ср. Cassel, *Lehrbuch*, S. 351: An einer Gesandschaft, die er (Karl) an den Kalifen Harun-Al-Raschid schickte, nahm ein Jude I s a k (разр. в подл.) theil. . . Mit dieser Gesandschaft soll auch ein gelehrter babylonischer Jude, Namens M a c h i r, nach Frankreich gekommen sein».

[75] Ср. Васильев, стр. 115 (Карл поселяет Махира в Нарбонне и дает ему «обширную территорию, которую только что отнял у мавров»; город разделяется на три квартала, из которых один отдается Махиру).

При низком состоянии культуры франкского общества вполне возможно, что Карл и его правительство не отдавали себе ясного отчета в том, кто именно и с какими полномочиями приходил к ним из царства халифа [76]. Прибытие посольства из отдаленной страны прежде всего удовлетворяло самолюбие Карла. Об этой стороне обмена посольствами франкский летописец IX в. говорит в таких же выражениях, как хивинский летописец XIX в.; так, «царь испанских сарацинов» в 812 г. отправил посольство к Карлу потому, что до него дошла слава о необыкновенных добродетелях императора [77]. Как далеко шли в этом отношении современники Карла, показывают факты, отмеченные уже в моей первой статье [78]: в 802 г. Карла уверяли, что халиф из любви к нему прислал ему своего единственного слона [79], в 807 г. — что из всех государей никто, кроме Карла, посольств и подарков от халифа не получал.

4

Сношения Карла с иерусалимским патриархом начались еще в 799 г. Говоря об этих сношениях, франкские летописцы не приводят их в связь с посольствами к халифу; тем не менее, А. А. Васильев (стр. 71) считает эту связь настолько тесной и несомненной, что, по его мнению, «если источник говорит об отношениях Карла к Палестине, этим самым он говорит об отношениях Карла к Харуну». Если принять это положение, то все другие доводы в пользу достоверности рассказов о посольстве халифа становятся излишними, так как «отношения Карла к Палестине», несмотря на молчание восточных источников (в том числе и христианских), едва ли могут быть оспариваемы [80].

Однако никаких доказательств в пользу этого положения не приведено ни в статье А. А. Васильева, ни в последующих работах; сомнение, высказанное Н. Я. Марром [81], действительно ли «были немыслимы

[76] О византийском посольстве 839 г. (см. выше, стр. 442) франкский летописец Пруденций замечает, что глава его (в действительности светский вельможа, патрикий) был «кажется» (videlicet) халкидонским епископом (Васильев, *Византия и арабы*, I, стр. 146, прим. 4).

[77] Текст *Chronicon Moissacense* в Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 492, № 5.

[78] Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 77 и 79; <см. выше, стр. 349 и 350>.

[79] К известиям о числе слонов у халифов, приведенным в моей статье (*Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 85 и сл.; <выше, стр. 355 и сл.>), А. А. Васильев (стр. 83) присоединяет еще слова Джахиза (*Хайавān*, VII, 54), по которым у халифа Мансура слонов было сорок. Правда, это число (чего А. А. Васильев не говорит) тогда считалось в мусульманском мире максимальным. Текст Джахиза: ولم يجتمع لاحد من ملوك الاسلام من الفيلة ما اجتمع عند امير المومنين المنصور.

[80] К известиям, приведенным в моей статье, А. А. Васильев (стр. 111, прим. 3 и 5) присоединяет еще слова Друтмара и Константина Багрянородного. Те и другие уже были приведены Bréhier, *L'Église et l'Orient*, p. 27.

[81] ХВ, т. II, стр. 161 и сл.

без ведома халифов сношения иерусалимских патриархов в своих церковных, в частности даже благотворительных, делах с иностранными венценосцами», осталось неразрешенным.

В моей статье уже были приведены факты, показывающие, что, вопреки общепринятому мнению, халифат в эпоху Харуна ар-Рашида, даже при Бармакидах, отнюдь не был сплоченным государством с сильной центральной властью. Из этих фактов, конечно, наиболее характерный — отъезд халифа из Хиры в 796 г. потому, что жители соседней Куфы «производили на него нападения» и вообще были для него «дурными соседями» [82]. Такой факт был немыслим даже в таких государствах, как дореформенные Турция и Персия. При таких условиях едва ли есть основание полагать, что в аббасидском халифате точнее, чем в других восточных государствах, были определены полномочия провинциальных властей и их отношение к центральному правительству. Если восточный государь имел возможность во всех, даже самых отдаленных областях своего государства посредством словесных или письменных приказов, без применения военной силы, назначать и сменять наместников, то это считалось высшим торжеством монархического принципа, какое только было возможно [83]. Кроме назначения или низложения наместника, государь вмешивался в дела отдельной области только тогда, когда до него доходили жалобы на наместника или когда в области происходили смуты, с которыми наместник не мог справиться.

А. А. Васильеву представляется «особенно неизбежным согласие халифа на постройку церквей и монастырей». Между тем до нас дошли совершенно точные свидетельства, что именно этот вопрос как при прежних халифах, так и при Харуне ар-Рашиде решался местными властями. В Египте наместник Валид ибн Рифа'а (727—735) разрешил христианам построить церковь [84]; наместник Али ибн Сулейман (786—787) произвел разрушение церквей, хотя ему предлагали за сохранение их 50 000 динаров [85]; следующий наместник Муса ибн Иса (787—789), назначенный Харуном ар-Рашидом, опираясь на мнение местных религиозных авторитетов, разрешил восстановить церкви [86]. В то же самое царствование, при яковитском патриархе Кириаке (793—817), епископ Анания нашел около Мардина старую крепость времени греков, купил ее, устроил там монастырь и посадил виноград и маслины, «дав много денег наместникам» [87].

---

[82] Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 82 и сл.; <см. выше, стр 354 и сл.>, по Табари, III, 646, $_{1-3}$.

[83] Ср. слова Ибн Изари, изд. Дози, II, 40 (об Омейядах): انما كان غرضهم الطاعة الصحيحة من التولية و العزل فى اقاصى البلاد.

[84] Медников, *Палестина*, т. II, стр. 653 и 663 — по Макризи, источником которого был, вероятно, ал-Кинди (77, $_{17}$).

[85] Медников, *Палестина*, т. II, стр. 655 и 665; Кинди, 131, $_{10}$.

[86] Медников, *Палестина*, т. II, стр. 655, 665; Кинди, 132, $_{6}$.

[87] Barhebraei *Chronicon ecclesiasticum*, p. 333.

Столь же мало подтверждается фактами предположение, что мусульманское правительство строго следило за сношениями своих христианских подданных с иностранными венценосцами и что средства для постройки церквей и монастырей могли присылаться христианскими государями в мусульманские области только с особого каждый раз разрешения халифа. Известно, что Иерусалим при мусульманском владычестве «не прерывал канонического общения с автокефальными православными церквами»[88]; известно тоже, что «восточные христиане, и в VIII веке и позднее, часто взывали к византийскому императору, как к своему законному государю, т. е. смотрели на сарацинскую власть, как на временное попущение Божие»; так относились «иногда даже к государям неправославным, если надеялись на их обращение»[89]. Своеобразные отношения рисует памятник грузинской агиологической литературы половины X в.[90] — «Житие св. Григория Хандзтийского». Младший современник Харуна ар-Рашида, св. Григорий жил во владениях куропалата Ашота, подчиненного мусульманскому эмиру Тифлиса и считавшегося с его желанием даже при замещении епископской кафедры[91]; это не мешало св. Григорию смотреть на Константинополь как на «второй Иерусалим» и совершить туда паломничество[92]. Право христианских духовных учреждений приобретать покупкой земельные участки никем не оспаривалось; никто не следил за тем, откуда получены деньги для покупки; приобретенные таким путем права уважались настолько, насколько

[88] Слова проф. И. И. Соколова (*Иерусалимская церковь*, стр. 376). В 938 г патриарх Феофилакт обратился к патриархам александрийскому, антиохийскому и иерусалимскому с просьбой поминать его во время богослужения, чего не делалось со времени Омейядов; они согласились (Евтихий у Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 294) А. А. Васильев полагает, что вопрос был решен в положительном смысле при содействии византийского посольства, прибывшего в Каир в том же году (Васильев, *Византия и арабы*, II, стр. 243, где пропущен патриарх иерусалимский); источники ни о какой связи между посольством императора и письмом патриарха не говорят, хотя, конечно, без заключения мира между Византией и Египтом просьба патриарха едва ли была бы исполнена

[89] Б. Мелиоранский, *Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин*, стр. 45. Последние слова относятся к известному посланию трех восточных патриархов к императору Феофилу (829—842); об этом послании см еще Иосиф Аримафейский, изд. Марра, стр. 12 и сл. Любопытно, что один из трех патриархов, Иов антиохийский, по желанию халифа Мамуна возложил венец на мятежника Фому (Васильев, *Византия и арабы*, I, стр. 29), по желанию халифа Му'тасима в 838 г. принимал участие в походе на Малую Азию и уговаривал христиан подчиниться халифу (Евтихий у Медникова, *Палестина*, т. II, стр 285); и все это не помешало ему принять участие в письме к византийскому императору.

[90] При иерусалимском патриархе Агафоне. К датам, приведенным в примечании Н. Я. Марра (Г. Мерчул, *Житие Григория Хандзтийского*, стр. V), можно прибавить еще свидетельство Яхьи Антиохийского, по-видимому наиболее достоверное, по которому Агафон был патриархом 14 лет с 5-го года царствования халифа ал-Мути', вступившего на престол в 946 г. (Медников, *Палестина*, т. II, стр. 335)

[91] Г. Мерчул, *Житие Григория Хандзтийского*, стр. 137.

[92] Там же, стр. 97.

вообще могут считаться обеспеченными имущественные права в стране с деспотическим управлением, при широком произволе местных властей. Церкви и монастыри, владевшие обширной земельной собственностью, были на всем пространстве мусульманского мира, от западного берега Пиренейского полуострова [93] до Средней Азии [94]. О приобретении земельных участков посредством покупки в пользу христианского храма говорится еще в VII в.: яковитский патриарх Египта Иоанн (677—686) купил участки в Каире, Марьюте и Александрии, построил там заводы и дома́ и доход с них сделал собственностью восстановленной им александрийской церкви св. Марка. Средства для всего этого доставили патриарху его паства и богатые христианские чиновники [95], но, кроме того, он получал подарки из Константинополя [96].

В X и XI вв. Иерусалим много лет находился под властью фатимидских халифов. Каир был в эту эпоху еще более блестящей столицей, чем прежде Багдад; в государстве Фатимидов с бо́льшим успехом, чем в аббасидском халифате, поддерживался порядок и проводился принцип единства государственной власти [97]; тем не менее христианские святые места и в эту эпоху могли принимать пожертвования от иностранных государей и князей; нет никаких известий о том, чтобы для принятия такого пожертвования требовалось разрешение от фатимидского правительства. К числу наиболее известных пожертвований в пользу св. Гроба и монастыря св. Марии Латинской относится дар тосканского маркиза Гюга и его жены Жульетты в 993 г.; такие же пожертвования делались норманнскими герцогами; в Руан ежегодно приезжали монахи из Палестины и возвращались туда с подарками [98]. К этому же периоду (XI в.) относится основание в Иерусалиме грузинского монастыря св. Креста [99]. О дарах, присылавшихся в Иерусалим византийскими им-

[93] Ср. описание знаменитой церкви на мысе св. Викентия у Идриси, текст, 180, и сл.; пер., 218 и сл.

[94] Ибн Хаукаль, 372, $_{12}$.

[95] Север, 118. По мнению Беккера (*Zur Entstehung der Waqfinstitution*, S. 404 sq.), это известие подтверждает вывод, к которому можно было прийти a priori: что институт вакфа заимствован мусульманским правом у христиан, так как об обратном влиянии в VII в. еще не могло быть речи.

[96] Север, 116, $_{18}$.

[97] Известно, какое впечатление произвела фатимидская держава на персидского путешественника Насир-и Хусрау, пробывшего в фатимидских владениях с 1047 до 1051 г.

[98] Bréhier, *L'Église et l'Orient*, p. 30.

[99] Марр, *Предварительный отчет о работах на Синае*, стр. 46. Как трудно неориенталистам расстаться с ошибочным убеждением, что при мусульманском владычестве не могли возникать новые церкви и монастыри, показывают слова такого авторитетного ученого, как Н. П. Кондаков: монастырь св. Креста существовал уже во время завоевания Иерусалима крестоносцами, «из чего можно заключить о его происхождении во времена до мусульманского завоевания» (Кондаков, *Иерусалим христианский*, стр. 563—564).

ператорами, обыкновенно говорится по случаю политических сношений между обоими государствами, и потому можно было бы думать, что для принятия таких даров требовалось разрешение халифа, хотя о таком требовании нигде не упоминается. Такое предположение, однако, опровергается рассказом Вильгельма Тирского о событии 1063 г.[100]. По этому рассказу, население Иерусалима получило от фатимидского правительства приказание укрепить свой город; четвертая часть этой работы была возложена на христиан. Разоренные поборами, христиане не могли выполнить это на свои средства и обратились с просьбой о «милостыне» (eleemosyna) к императору Константину Мономаху[101]; тот согласился и послал соответствующее предписание на остров Кипр, но при этом поставил условие, чтобы иерусалимляне получили от своего государя указ, по которому внутри стен, построенных на средства императора, могли жить одни только христиане. Иерусалимлянам удалось получить такую грамоту от фатимидского халифа Мустансира; вследствие этого христиане, с иерусалимским патриархом во главе, получили в свое исключительное распоряжение четвертую часть города, и такой порядок застали в Иерусалиме в 1099 г. крестоносцы.

Вопрос о фактической достоверности этого рассказа не имеет для нас значения; во всяком случае из него видно, как представляли себе в эпоху крестовых походов прежние отношения между государями христианского мира и христианскими подданными халифов. Палестинские христиане свободно могли принимать от христианского государя милостыню (eleemosyna) для какой угодно цели; но власть (potestas) всецело оставалась в руках мусульманского правительства[102]; по вопросам, требовавшим особого правительственного распоряжения, даже византийский император не решался выступать посредником между палестинскими христианами и фатимидским халифом и мог только посоветовать им самим обратиться к своему мусульманскому государю с соответствующей просьбой.

Карлу, если верить франкским летописцам, удалось добиться более существенных результатов, и халиф признал за ним некоторую potestas в Святой Земле, по крайней мере по отношению к св. Гробу, причем внешние символы этой власти будто бы были получены Карлом от иерусалимского патриарха почти за полгода[103] до получения известия о при-

[100] RHC, *Historiens occidentaux*, p. 389 sq.

[101] Если событие в самом деле происходило в 1063 г., то Константин IX Мономах (1042—1055) назван по ошибке вместо Константина X Дуки (1059—1067).

[102] Исключение представляет рассказ Яхьи Антиохийского (270; текст у Vincent — Abel, *Jérusalem Nouvelle*, p. 247) о договоре между императором Романом III (1028—1034) и фатимидским халифом Захиром (1021—1036), по которому за императором признавалось право назначать иерусалимского патриарха.

[103] Иерусалимские монахи прибыли в Рим 23 декабря 800 г. (Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 231); о прибытии в Пизу арабских послов Карл узнал в Павии, куда прибыл в начале июня 801 г. (ibid., S. 254).

бытии в Италию послов халифа. Еще более сомнений вызывают другие подробности в рассказах летописцев. Если монах, явившийся к Карлу в конце 799 г., действительно был послан патриархом, то последний едва ли мог иметь в виду те цели, которые приписывает ему А. А. Васильев (стр. 89); гораздо правдоподобнее, что Карл был для патриарха только щедрым жертвователем. Вопрос об иконоборстве меньше всего мог иметь значение именно в данную эпоху, когда в Византии правила Ирина (780—802), при которой Никейский собор в 787 г. восстановил иконопочитание, тогда как в государстве Карла Франкфуртский собор еще в 794 г. сделал противоположное постановление [104]. В конце VIII в., следовательно, в этом вопросе было больше согласия между Иерусалимом и Константинополем, чем между Иерусалимом и Ахеном.

В 799 г. к Карлу прибыл только один монах с благословением от патриарха и реликвиями, т. е. без всяких необычных даров; Карл отправил с ним своего придворного священника Захарию, который через год вернулся к своему государю уже с двумя монахами и с такими дарами патриарха, как ключи св. Гроба и Голгофы, ключи города Иерусалима и горы (Масличной?) со знаменем (города?) [105]. В моей статье [106] уже была указана полная аналогия между этим событием и событием 796 г., когда Карл получил от папы Льва III ключи от гроба апостола Петра и знамя города Рима.

Ту же аналогию отмечает и А. А. Васильев (стр. 92), по мнению которого такой символический дар был «хорошо знаком истории того времени», но при этом не приводится ни одного примера из жизни восточных христиан до крестовых походов. Несомненно, что в Риме в конце VIII в. рядом с папой не было никаких представителей законной власти; столь же несомненно, что в распоряжении иерусалимского патриарха не было никаких ключей города и никакого знамени [107]. Если бы Карл получил эти дары в 799 г., то объяснение такого факта представляло бы некоторые трудности; как непосредственный результат поездки придворного священника Карла тот же факт едва ли даже требует объяснения. Трудно решить, была ли эта подделка совершена с ведома патриарха; но утверждать, по примеру А. А. Васильева (стр. 88), что все это «могло совершиться лишь с разрешения халифа», едва ли есть основание. Сами франкские летописцы не предполагают никакой связи между дарами патриарха и посольством халифа; только в 807 г. Карл одновременно

[104] Ibid., S. 82.

[105] Ibid., S. 233. Как видно из приведенных там цитат, название горы приводится не во всех летописях; в двух назван Sion (Syon), в одной говорится о mons oliveti; у А. А. Васильева (стр. 88) — «от горы Сиона». Известно, что Сион был в то время занят мусульманской святыней (Харам аш-шериф), хотя имел некоторое значение и для христиан; ср. *Itinera Hierosolymitana*, ed. Tobler — Molinier, pp. 291, 301, 315.

[106] Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 73; <выше, стр. 345>.

[107] Вообще арабские историки, насколько мне известно, говорят только о знаменах военных отрядов, но не о знаменах городов.

принял посла халифа и двух латинских монахов, посланных патриархом; только тогда было объявлено, что не только патриарх, но и халиф признали за Карлом некоторую власть (potestas) в Святой Земле, по крайней мере над св. Гробом [108].

О размерах этой власти высказывались различные предположения; А. А. Васильев (стр. 114) идет в этом отношении едва ли не дальше всех своих предшественников. Карл «получил право внутреннего управления христианскими учреждениями в Палестине и христианскими подданными халифа (не только в Палестине? — *В. Б.*), без различия языка последних» [109]; иерусалимский патриарх сделался «непосредственным представителем нового защитника палестинских христиан».

О сомнениях, вызываемых оригинальным составом посольства 806-07 г., была речь выше; остается рассмотреть, насколько событиями того времени подтверждается предположение о таких исключительных уступках халифа христианскому государю и о власти Карла над христианскими учреждениями Палестины.

А. А. Васильев (стр. 90) справедливо замечает, что Харун ар-Рашид был и «сам по себе в религиозном отношении государем терпимым», что принятые при нем меры против христиан, коснувшиеся и Иерусалима, были только «случайными, недолговременными вспышками». Приблизительно то же самое было сказано в моей статье [110]; но при этом было отмечено любопытное хронологическое совпадение, которое А. А. Васильев обходит молчанием: первое и последнее гонение на христиан при Харуне ар-Рашиде относится как раз к тому же 807 г., когда Карла в Ахене провозгласили покровителем Гроба господня. Насколько этим подтверждается известие о признании за Карлом права протектората над христианами Палестины, ясно само собою.

К той же эпохе Мас'уди [111] относит перемену в дипломатических сношениях между халифатом и Византией. Прежде грамоты императоров

---

[108] Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 369, № 1 — о значении термина «sacrum illum et salutarem locum». Предположение А. А. Васильева (стр. 92), что «у Эйнхарда надо видеть лишь намек на храм Марии Латинской», едва ли возможно. Приведенные слова ясно находятся в связи со словами: «sacratissimum Domini ac Salvatoris nostri sepulchrum locumque resurrectionis».

[109] К этому сделано примечание, что «тогда еще не было открытого отделения восточной церкви от западной». Были, однако, яковиты и несториане; несторианский католикос жил в Багдаде, в монастыре, существовавшем еще до основания столицы Мансура (Я'куби, *Китāб ал-булдāн*, 235, $_{15}$); современником Карла и Харуна был католикос Тимофей (780—819), при котором несторианская церковь достигла высшей степени процветания.

[110] Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 92; <см. выше, стр. 362>. Ср., однако, замечания К. С. Кекелидзе, *Житие св. Иоанна*, стр. 305 и сл. Трудно только согласиться с высказанным там мнением (стр. 306), что «симпатии подвластных халифу христиан» (даже неправославных?) «естественно направлены были» в сторону Византии.

[111] *Танбīх*, 168, $_{7}$

начинались словами: «От такого-то, царя христиан» [112]; император Никифор (802—811) будто бы объявил: «Это — ложь; я не царь христиан, я — царь ромейцев, и цари не лгут»; с тех пор в грамотах стали писать: «от царя ромейцев». Рассказ Мас'уди относится, очевидно, не к истории византийской титулатуры вообще, в которой, насколько известно, при Никифоре I не произошло никаких изменений, но только к переписке между императором и халифом. Перемена, вероятно, была вызвана не только отвлеченной любовью императора к правде, но также желанием халифа, в связи с военными успехами арабов [113]. Маловероятно, чтобы тот же халиф согласился признать другого христианского государя официальным покровителем живших в халифате христиан.

В 808-09 г. в Палестине происходили события, «прекрасно освещающие», по мнению А. А. Васильева (стр. 107), «установившиеся отношения к Карлу» [114]. На почве спора о Filioque 25 декабря 808 г. в церкви Рождества Христова в Вифлееме [115] произошла демонстрация против франков, устроенная монахом Иоанном из лавры св. Савы. Латинские монахи пожаловались «священнослужителям Иерусалима»; кроме того, они 31 декабря собрались «с прочим клиром и народом» между Гробом господним и Голгофой; монахи Масличной горы дали отчет о своей вере и провозгласили «анафему против всякой ереси и против всех тех, кто будет обвинять в ереси апостольский римский престол». В 809 г. они послали пресвитера Иоанна с письмом к папе Льву III (795—816), в котором просили папу разобрать спорный вопрос и также «уведомить господина Карла, вашего сына, что мы в его часовне слышали такие слова: исходящий от Отца и Сына». Прибыло также письмо патриарха Фомы, переданное папе через «верных слуг» Карла, Агама и Рокульфа; патриарх просил папу посредством письма рекомендовать этих людей [116] благочестию Карла. Папа переслал Карлу оба письма — письмо латинских монахов и письмо патриарха Фомы. Из этого видно, что не только

---

[112] Ср. у Гевонда (стр. 31) начало письма Льва III халифу Омару II: «Император Флавий Леон, верующий в Иисуса Христа, истинного Бога нашего и царь знающих Его, Омару, предводителю сарацинов»

[113] Мас'уди уверяет, будто император тщетно старался убедить своих подданных не употреблять слова «сарацины». По мнению арабов, слово ساراقينوس значило 'рабы Сарры' (عبيد سارة) и было присвоено арабам, как потомкам рабыни Агари.

[114] О дальнейшем ср. также Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 403 sq.

[115] Эта церковь, а не храм Воскресения, еще в конце X в. считалась лучшей церковью в Палестине (Макдиси у Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 804; в тексте Макдиси, 172, 7: بالكورة; о термине كورة по отношению к Палестине там же, 154, 7). Только со времени возобновления храма Воскресения греками в XI в. он сделался таким местом, подобного которому не было в целом мире, по выражению Насир-и Хусрау (Медников, *Палестина*, т. II, стр. 881; текст в изд. Шефера, *Сафар-нāме*, 36).

[116] Так понимает слово «eos» Симсон (Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 406); у А. А. Васильева (стр. 108 и сл.) — «препоручить иерусалимских христиан», что противоречит грамматическому смыслу фразы, где выше говорится только о городе Иерусалиме, но не о жителях города.

патриарх, но даже латинские монахи сносились с Карлом через посредство папы; никаких уполномоченных Карла в Палестине не было [117]. Если этими данными «прекрасно освещаются установившиеся отношения к Карлу», то никак не в смысле подтверждения известий о протекторате.

Любопытны также известия греческого агиологического источника, названного, но не рассмотренного в статье А. А. Васильева (стр. 107, прим. 1), — «Жития пресвитера Михаила, синкелла города Иерусалима» [118]. По этому источнику патриарх Фома получил письмо от папы с просьбой помочь римской церкви в опасности, угрожавшей ей от сделанного франками прибавления к символу веры (т. е. от слова Filioque) [119]. Синкелл Михаил, давно уже желавший поклониться мощам святых апостолов Петра и Павла, был отправлен с несколькими спутниками в Рим, чтобы проповедовать истинную веру «безбожным франкам» и в то же время просить у папы материальной помощи для внесения высокой пени, наложенной «безбожными агарянами» (т. е. мусульманами) [120] на храм Воскресения и другие иерусалимские церкви. Кроме того, были составлены и вручены тем же лицам письма константинопольскому патриарху Феодоту и императору Льву V (813—820), чтобы отвратить их от иконоборческой ереси и привести к православной вере. Михаил и его спутники начали свое путешествие с Константинополя, куда прибыли весной 813 г.[121] и где были задержаны на много лет, до вступления на престол Михаила III (842—867), так что видеть Рим им не пришлось. Если бы Карл, действительно, имел власть над палестинскими христианами, то патриарх Фома, вероятно, действовал бы иначе, так как ересь в таком случае угрожала бы не только Риму, но и Палестине.

О строительной деятельности Карла в Палестине есть только одно документальное известие, приведенное и в моей статье [122], — указ 810 г. об отправлении милостыни в Иерусалим «для восстановления церквей божьих». Необходимость такой меры объясняется теми бедствиями, которым подверглась Палестина в смутное время после смерти Харуна ар-Рашида (809 г.) и о которых подробно говорит византийский историк Феофан [123]. По вопросу о том, что именно было выстроено на деньги Карла, мы находим сведения исключительно в рассказе о посольстве мо-

---

[117] Ср. мнение А. А. Васильева (стр. 108) об Агаме и Рокульфе и Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 406, № 2. Помимо вопроса о слове «eos», патриарх, вероятно, дал бы послам Карла письмо к их государю, а не к папе.

[118] Шмит, *Кахриэ-Джами*, стр. 227 и сл.

[119] Ср. римский протокол об amicae contentio 810 г.: Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 409, № 5.

[120] Оба выражения в тексте издания Шмита, *Кахриэ-Джами*, стр. 232, 16-21.

[121] Там же, стр. 31.

[122] Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 93; <выше, стр. 362>.

[123] Там же.

наха Бернгарда (между 860 и 870 г.)[124]. Говорится о «гостинице славнейшего императора Карла» и о созданной усердием Карла библиотеке при церкви св. Марии Латинской; церковь[125] владела обширным недвижимым имуществом в долине Иоасафата; гостинице принадлежала прилегавшая к ней торговая площадь, где с каждого торговца взималось в пользу гостиницы по два динара. Что самая церковь тоже была выстроена Карлом, Бернгард не говорит; не говорят этого, по-видимому, и другие источники[126]. Очень вероятно, что постройки Карла относятся только ко времени после смерти Харуна ар-Рашида. Составленная около 808 г.[127], т. е. в последние годы царствования халифа, анонимная латинская «Записка о домах господних и монастырях» говорит о 17 «женщинах из империи государя Карла», служивших при Гробе господнем, о пяти латинских монахах, занимавших рядом с 24 монахами других национальностей кельи схимников на Масличной горе, но не о постройках Карла, о которых автор записки едва ли мог бы умолчать, если бы они в его время существовали[128].

---

[124] По вопросу о точной дате см. Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II, S. 371 и № 3. По А. А. Васильеву (стр. 112), паломничество было совершено около 870 г. По L. Bréhier (*L'Église et l'Orient*, p. 31), Бернгард пробыл на Востоке с 866 до 870 г.

[125] Ср. основательную поправку А. А. Васильева (стр. 112, прим. 2) к Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 72. <См. выше, стр. 344—345. Там говорилось о принадлежности недвижимого имущества б и б л и о т е к е.>

[126] По словам А. А. Васильева (стр. 112), «теперь лучшие знатоки искусства признают, что большая церковь так называемой Марии Латинской возникла при Карле Великом, именно под влиянием забот его о латинском христианстве»; при этом сделана ссылка на статью Н. П. Кондакова *Иерусалим христианский*. Указание на мнение «знатоков искусства» заставляет полагать, что речь идет о здании, доступном, хотя бы в развалинах, непосредственному наблюдению; между тем в цитованном месте сказано только: «при известном Гаруне ар-Рашиде, под влиянием забот Карла Великого о латинском христианстве, возникла было [sic. — *В. Б.*] даже большая латинская церковь, так называемой Марии Латинской». Из этого можно заключить, что Н. П. Кондаков считает эту постройку неосуществившейся или недолговечной. Католические авторы полагают, что церковь св. Марии Латинской была разрушена в 1009 г. одновременно с церковью св. Воскресения (Bréhier, *L'Église et l'Orient*, p. 36), что в половине XI в. в Иерусалиме никаких латинских учреждений не было (ibid., p. 39) и что церковь, может быть, была восстановлена после разрушения (de ses ruines) купцами из Амальфи (ibid., p. 49); они же в 1080 г. вновь выстроили гостиницу. Постройки Карла были настолько забыты уже в XII в., что Вильгельм Тирский (RHC, *Historiens occidentaux*, p. 30) знал церковь Sanctae Mariae de Latina только как monasterium Amalfitanorum. Никаких сведений о каких-либо остатках построек Карла и вообще латинских построек в Иерусалиме до эпохи крестовых походов нет и в книге Vincent — Abel, *Jérusalem Nouvelle*.

[127] Так полагает и А. А. Васильев (стр. 111).

[128] Автор записки упоминает о церкви «Sancta Maria Nova, quam Justinianus imperator extruxit» (*Itinera Hierosolymitana*, ed. Tobler — Molinier, p. 302); если бы одна из других церквей (напр., церковь св. Марии на Масличной горе с двумя клириками) была выстроена Карлом, то об этом факте, вероятно, тоже было бы упомянуто. Помещением congregatio de monte sancto Oliveti был в 808 г., по мнению Ф. М. Абеля

Около того же времени [129] патриарх Фома возобновил купол храма Воскресения. Можно было бы думать, что для этой постройки послужили, по крайней мере отчасти, деньги Карла; но христианский историк Евтихий [130] категорически утверждает, что деньги на постройку дал богатый египетский христианин Макар, поставивший при этом условие, чтобы патриарх ни от кого другого денег для этой постройки не брал. При существовании франкского протектората, хотя бы только над св. Гробом, возведение такой постройки было бы невозможно без разрешения Карла или его преемника.

А. А. Васильев не касается вопроса о том, до каких пор продолжался установленный в начале IX в. франкский протекторат над Палестиной. По мнению французского историка церкви, концом этого протектората было разрушение церкви Воскресения в 1009 г. по приказанию фатимидского халифа Хакима [131]; восстановление храма на средства византийского императора рассматривается как начало византийского протектората, заменившего франкский [132]. До начала XI в. палестинские христиане «продолжали пользоваться выгодами, которыми были обязаны действиям Карла» [133]. Плоды сношений Карла с халифом оказались долговечнее, чем труды того же властителя на пользу собственной империи; «когда на Западе созданное им было погублено распадением земель и нашествиями варваров, установленные им сношения с Востоком все еще продолжали приносить плоды» [134]. В 869 г. иерусалимский патриарх Феодосий писал константинопольскому патриарху Игнатию о мусульманах: «Они справедливы и ничем нас не обижают». Относящееся к тому же времени паломничество Беригарда показывает, что европейцы подвергались на Востоке меньшим поборам и пользовались большей безопасностью, чем у себя на родине. Во всем этом ясно видны благие последствия установленной Карлом «эры мирных сношений» [135].

Для этого, однако, было бы необходимо доказать, что положение христиан в халифате в IX в. было лучше, чем в VII и VIII. На самом деле этого не было; в VIII в. один яковитский патриарх мог писать другому: «Да благословит бог царя Хишама» [136]; к IX в. относится тяжелое для христиан царствование халифа Мутеваккиля (847—861). Вообще положение христиан с течением времени становилось все хуже, отчасти,

---

Vincent — Abel, *Jérusalem Nouvelle*, p. 399), монастырь in Bisanteo, некогда основанный греками, но в то время носивший titre si occidental «de Saint Pierre et Saint Paule», с 35 монахами; о Карле и тут не говорится.

[129] О хронологических противоречиях см. Медников, *Палестина*, т. I, стр. 763 и сл. И. И. Соколов относит постройку к 815 г. (*Иерусалимская церковь*, стр 374).

[130] Перевод у Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 280.

[131] Bréhier, *L'Église et l'Orient*, pp. 36—37.

[132] Ibid , p. 39.

[133] Ibid., p. 31.

[134] Ibid., p. 29.

[135] Ibid., pp. 31—33

[136] Север, 145, 1.

вероятно, потому, что по мере повышения уровня образования среди мусульман правительство меньше нуждалось в услугах христиан для различных отраслей государственной службы. В положении паломников тоже нельзя заметить никаких следов влияния европейских правительств, что видно даже из приведенной аргументации L. Bréhier. Если личность и имущество французского паломника IX в. в мусульманской Палестине были более обеспечены, чем в феодальной Франции, то это объясняется, очевидно, другими причинами, именно теми, по которым в Европе XX в., несмотря на отдельные рецидивы варварства, турок и перс не могут подвергаться всему тому, чему подвергаются в государствах султана Мехмеда V и шаха Ахмеда. По сравнению со средневековым Востоком, христианским и мусульманским, Западная Европа того времени была такой же отсталой страной, как теперь Восток по сравнению с Западной Европой. Кроме культурной отсталости, имела значение также вероисповедная рознь. По словам одного из представителей богословской науки [137], в эпоху господства крестоносцев в Палестине «духовенство и народ желали лучше возвращения ига магометанского, чем продолжения власти латинян». С этим можно сопоставить рассказ сирийской церковной хроники [138] об ученом яковитском епископе Мелитины — Игнатии [139]. Он был уведен в Константинополь и оттуда послан в македонские горы, где его, издеваясь над ним, три года заставляли работать на пашнях и в виноградниках; только после смерти императора Константина X Дуки (1067 г.) и освобождения заключенных он мог вернуться в Мелитину и снова занять свою кафедру. Если и теперь для турецких христиан переход под власть какой-нибудь одной христианской державы иногда является сомнительным благом, то для многих, если не для всех, христианских подданных аббасидских и фатимидских халифов установление протекторатов франкского (до разделения церквей, но после начала споров о Filioque) или византийского было бы настоящим бедствием — и уже потому такое событие должно было бы оставить след в восточнохристианских источниках [140].

[137] Соколов, *Иерусалимская церковь*, стр. 378.

[138] Barhebraei *Chronicon ecclesiasticum*, t. I, p. 441 sq.

[139] Упоминается также среди историков церкви, источников Михаила Сирийского (ср. прим. П. К. Коковцова к переводу *Краткого очерка* Райта, стр. 180).

[140] И. Ю. Крачковский обратил мое внимание на речь проф. М. Машанова (*Европейские христиане*), где о сношениях Карла с халифом говорится, что «едва ли при этом был заключен какой-либо взаимный трактат» (там же, стр. 40 и сл.). Проф. Машанов ссылается на книгу проф. Ф. Ф. Мартенса, *О консулах*, стр. 61 и сл., где отвергается мнение, существовавшее «до последнего времени» среди французских ученых, будто Франция «прежде всех других заключила трактаты с мусульманскими государствами, в которых были обеспечены права христиан на Востоке». Ф. Ф. Мартенс допускал, что франкские короли и в особенности Карл имели сношения как с Византией, так и с «некоторыми мусульманскими народами», но началом «трактатов» считал договоры, заключенные в половине XII в. итальянскими городами «как с сарацинами, так и с греческою империею»

МУСУЛЬМАНСКАЯ СЕКТА МЕРВАНИТОВ

А. А. Семенов в статье «Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов», напечатанной в 1912 г. в издававшемся тогда журнале «Мир ислама», между прочим, упоминает о «последователях секты мервани», признающей четвертым халифом вместо Али «Мервана, сына аль-Хакама, бывшего самым приближенным лицом к третьему халифу, Осману, и ставшего потом четвертым халифом из династии Омейядов (684—685 гг.)». Эти «мерваниты» живут «главным образом в Читрале и Канджуте (или, по-местному, Канжуте), встречаются кое-где и в Афганистане»; говорят «по-читральски и по-канжутски (смотря по тому, откуда они)»; посещают иногда Шугнан с торговыми целями; «не пользуются симпатиями шугнанцев» и «никогда не останавливаются на ночлег не только в домах шугнанцев, но даже и вообще в их селениях» [1].

О существовании в настоящее время такой секты не было, если не ошибаюсь, никаких известий ни в литературе по исламоведению, ни в литературе о Читрале и Канджуте. Английские исследователи, посещавшие эти области (сравнительно недавно, после XVI в., присоединенные к мусульманскому миру), говорят только о суннитах и исмаилитах, или — по местному — мауляй [2]. Из истории ислама известно, что в мусульманском мире еще долго после воцарения Аббасидов и признания Али четвертым и последним «праведным» халифом существовали секты или, вернее, политические партии, осуждавшие Али, как участника в убиении Османа, и признававшие законными преемниками Османа Омейядов, разделявшихся на две ветви: потомков Абу Суфьяна и потомков Мервана I. Отсюда возникли термины *османи́*, *суфьяни́* и *мервани́*, которыми обозначались как потомки Османа и двух ветвей Омейядов (т. е. Османиды, Суфьяниды и Мерваниды), так и их приверженцы (османиты, суфьяниты и мерваниты) [3]. В Сирии первая ветвь династии, по-видимому, была более популярна, чем вторая; из одного рассказа Табари можно заключить, что народ еще до падения Омейядов, в эпоху господства Мервanидов, ждал «Суфьянида» как избавителя [4]; это ожидание продолжалось еще

[1] Семенов, *Из верований шугнанских исмаилитов*, стр. 533 и сл.

[2] Biddulph, *The tribes of the Hindoo Koosh*, p. 118 sq.; Robertson, *Chitrál*, pp 35, 37; Longworth Dames, *Citral*, S. 899.

[3] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, T. II, S. 120 sq.

[4] Табари, III, 53, 11: هو السفيانىّ الذى كان يذكر.

около двух веков после воцарения Аббасидов; постепенно приверженцам Аббасидов удалось обратить ожидавшегося «Суфьянида» из мессии в своего рода антихриста[5]. После падения Суфьянидов, в эпоху междоусобной войны 684—692 гг., приверженцы Мервана I и его сыновей противополагались, как «мерваниты», «зубейритам»[6] — приверженцам Абдаллаха ибн Зубейра. Борьба, окончившаяся воцарением Аббасидов, велась во имя прав «потомков Хашима», т. е. родственников пророка, против «потомков Мервана»[7]. В Средней Азии приверженцев Омейядов часто называли хариджитами[8] (в действительности, как известно, хариджитам Омейяды были так же ненавистны, как Али и его потомки); в одной из турецких версий романа об Абу Муслиме враги этого вождя называются также «мерванитами», или как приверженцы потомков Мервана I, или по имени последнего омейядского халифа Мервана II[9]. Мерван II погиб в 750 г. в Египте, в местности, считавшейся родиной волхвов, призванных фараоном против Моисея[10]; мусульмане сравнивали его как «врага божьего» с фараоном[11]; христиане-копты нашли, что численное значение букв его имени (Μερουαν) соответствует числу 666, т. е. признали его антихристом[12]. Тем не менее в Египте были и приверженцы павшей династии. По словам Мас'уди (X в. н. э.), его современник Абд ал-Мелик ибн Мерван, владетель оазисов, находившихся в шести днях пути от культурных земель Египта и Абиссинии, был «мерванитом по вероисповеданию» (مروانيّ المذهب)[13].

Мас'уди сообщает также некоторые сведения[14] о существовании еще в его время тенденциозной литературы в пользу Омейядов и их прав на халифат; но о существовании секты «мерванитов» вне Сирии и Египта нет, по-видимому, никаких известий. Память о Мерване II не сохранилась даже на его родине, в Курдистане (он был сыном куртинки)[15], хотя Мерван II (744—750) до своего вступления на престол одиннадцать

---

[5] Ср. Бартольд, *Халиф и султан*, стр. 210 и сл.; <выше, стр. 22 и сл.>. Ср. слова Мамуна у Табари, III, 1142, $_{11}$. О роли «Суфьянида» перед концом мира: Ибн ал-Факих, 258.

[6] *Китāб ал-агāнī*, III, 102; Табари, II, 804, $_3$. В *Китāб ал-агāнī*, IV, 120 слово مروانية употреблено в смысле «приверженность к Мервану».

[7] Известие о борьбе между родами Пэньни Мохуань (بنو مروان) и Пэньни Цишэнь (بنو هاشم) дошло даже до Китая. Ср. Бичурин, *Собрание сведений*, III, 272.

[8] Даже современный туркменский поэт считает хариджитов приверженцами халифа Йезида I (Абд ас-Саттар-кази, 5).

[9] Таково мнение Флейшера (Fleischer — Delitsch, *Catalogus*, p. 525b).

[10] Истахри, 53.

[11] Табари, III, 50, $_{8-9}$.

[12] Becker, *Egypten*, S. 6.

[13] Мас'уди, *Мурūдж*, III, 51. Ссылка у Гольдциера (*Muhammedanische Studien*, T. II, S. 121, № 3) на *Хиṭаṭ* Макризи, I, 236, относится к цитате из Мас'уди.

[14] Мас'уди, *Мурūдж*, VI, 56—57; Мас'уди, *Танбūх*, 335—337.

[15] Табари, III, 51, $_{11}$.

лет (733—744) управлял Северной Месопотамией, Арменией и Азербайджаном, где им и до него его отцом Мухаммедом [16] было много сделано для укрепления ислама и арабского владычества. Династия Мервanидов [17], правившая в Курдистане в XI в., происходила от другого Мервана, жившего в X в. Антимусульманская религиозная секта в Курдистане связывает себя не со второй, но с первой ветвью Омейядов и по имени халифа Йезида I (680—683), хотя, может быть, только под влиянием ошибочной народной этимологии [18], приняла имя *йезидия*. Сторонники Омейядов, которых в конце X в. видел в Исфахане географ Макдиси [19], были поклонниками представителя первой ветви, Му'авии; о почитании Мервана и его потомков ничего не говорится.

При таких условиях установленный А. А. Семеновым факт существования в глубине Средней Азии в настоящее время секты мервanитов представляет большой научный интерес. По моей просьбе А. А. Семеновым были приняты меры для получения более подробных сведений о жизни и учении этой секты; к сожалению, эти меры пока не увенчались успехом; удалось только получить от ученого исмаилита Хайдер-Шо, родом из шугнанского селения Поршинив, составленную им на персидском языке записку о мервanитах. Из записки видно, что автор ее лично не имел сношений с сектантами и получил сведения о них только из вторых рук. Несмотря на такой характер записки, мне показалось нелишним теперь же (с согласия А. А. Семенова, выраженного в письме ко мне от 21—22 февраля) опубликовать заключающиеся в ней сведения, ввиду отсутствия других, чтобы обратить внимание специалистов на интересную секту.

Мерван, от которого секта получила свое название, есть, по мнению автора записки, Мерван II, низложенный Аббасидами; автор, однако, представляет себе его не наследником прежних омейядских халифов, но человеком, который сам выдвинулся из ничтожества и предъявил притязания на халифат, признанные его современниками. Этот Мерван был человеком честолюбивым (غیور), умным زیرك и храбрым (دلاور), [но нуждавшимся в средствах. Его постоянным занятием было собирание вестей (سخن چینی), т. е. распространение дурных слухов (غمّازی); этим ему удавалось, пока его не изобличали, достигать выдающегося положения; постепенно он собрал большие деньги и подчинил себе большое число людей [20]. Мусульманская община в то время уже распалась, как

[16] Как наместник Мерван не наследовал своему отцу, но был назначен гораздо позже (Табари, II, 1562); от отца он только получил в наследство, на правах частной собственности, доходы от рыбной ловли на Ванском озере (Балазури, 200, 5).

[17] О ней Лэн-Пуль, *Мусульманские династии*, стр. 96.

[18] Об этом Марр, *Еще о слове «челеби»*, стр. 143 и сл.

[19] Макдиси, 399.

[20] Характеристика Мервана показывает, что сведения о его личности получены не от мервanитов, но от их врагов.

предсказывал пророк, на 73 секты, враждовавшие между собой; пользуясь этим, Мерван объявил себя четвертым халифом вместо Али. Из мусульман многие ненавидели Али, как убийцу своих предков: всех, кто не принял ислама при Мухаммеде, Али насильно заставлял принимать ислам своим мечом Зу-л-фикар[21]. Вражда к Али создала благоприятную почву для притязаний Мервана. Сомнения, однако, вызывал вопрос, может ли быть халифом «по прошествии стольких лет» человек, никогда не видавший пророка[22]. На такие возражения Мерван отвечал, что тогда и Мухаммеда нельзя было бы называть пророком, так как пророчество ведет начало от Адама, жившего за много тысяч лет до Мухаммеда. Али, по мнению Мервана, нельзя было признавать халифом, так как он был насильником (جبّار); четвертым халифом[23] является он, Мерван, похожий по своим качествам на трех первых[24]. После этого все враги Али согласились признать халифом Мервана и присягнуть ему; число его слуг и воинов (خدم وحشم) увеличилось, и его держава укрепилась. О дальнейшей деятельности Мервана сказано только, что он во время своего султанства написал несколько книг, которых автор не читал; язык этого народа — не арабский и не персидский; автора уверяли, что это — еврейский язык, язык пророков Иакова и Иосифа.

Дальше приводятся сведения об учении секты. Отрицание прав Али на халифат основывается ими на словах Корана (VII, 42 и XI, 21): «Проклятие божие на тиранов» (لعنة الله على الظالمين)[25]; таким тираном был и Али. Те, кто называет Али халифом и имамом, показывают этим, что их вера в бога и пророка несовершенна; Али в свое время признали имамом только из страха, а не из любви, и страх от предков перешел к потомкам.

Мерваниты верят в бога, пророка и в ниспослание Корана, но молитву и пост не считают для себя обязательными. Они совершают молитвенный обряд, хотя несколько иначе, чем другие сунниты (шесть раз в сутки, всего 20 рак'атов, 17 فرض и 3 وتر), но полагают, что исполнение этого обряда должно считаться добровольным, а не обязательным. Намаз есть предписание не бога, а пророка; между тем люди являются рабами только бога, а не пророка, такого же раба божьего, как другие люди. Про-

[21] В Средней Азии вообще представляют себе Али как богатыря, оружием распространявшего ислам.

[22] Это возражение могло бы относиться только к Мервану II. Мерван I по своим годам мог помнить пророка; его рассказы были одним из источников сведений о заключении договора в Худейбии в 628 г. (Табари, I, 1529, 9, 1534, 15, 1549, 14, 1551, 5, 1619, 15).

[23] По-видимому, автор (или его источник) исходил из предположения, что больше четырех халифов не могло быть и что таково было убеждение современников Мервана.

[24] Так, по-видимому, надо понимать слова записки: چونکه من نیز یکی از آنهایم که بودند.

[25] Стих приводится в записке не совсем точно; после على вставлено القوم.

рок совершал намаз из личной благодарности богу, ниспославшему ему Коран; другие люди такой милости не удостоились и потому подражать в этом пророку не обязаны. Из других обрядов секты говорится только об обрезании [26], совершаемом у мерванитов как над мальчиками, так и над девочками.

Мерваниты, по словам Хайдер-Шо, жили главным образом в Сирии, Хиджазе, Сеистане, горной области (کوهستان) Кабула и горной области Индии; теперь их осталось очень мало, за исключением горной области Кабула.

А. А. Семенов обратился также с запросом о мерванитах к начальнику Памирского отряда и получил ответ, что мерванитов в Шугнане называют также йезидиями (йезидийя́) и что они признают четвертым халифом вместо Али «бывшего секретаря Магомета Мервана». Имеем ли мы здесь отголосок книжных преданий о Му'авии, секретаре Мухаммеда, или Мерване I, секретаре халифа Османа, трудно сказать.

В заключение можно только высказать пожелание, чтобы на мерванитов обратили внимание английские исследователи или чтобы упрочившаяся дружба между Россией и Великобританией сделала возможным командирование в Читраль и Канджут исследователей из Русского Туркестана.

---

[26] В записке خَتْنَه вместо خُتْنَه.

ОТ РЕДАКЦИИ <ЖУРНАЛА «МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР»>

В 1912 г. была сделана попытка издавать на русском языке научный журнал для изучения ислама и жизни мусульманских народов как в прошлом, так и в настоящем. Журнал издавался под фирмой частного общества, хотя ни один из членов этого общества не принимал в журнале участия, и предназначался не только для специалистов, но и для более обширного круга читателей. После выхода в свет последней (четвертой) книжки журнала за первый год программа была изменена, научные цели заменены другими, статьи о прошлом исключены; прежние деятели уступили место другим лицам, выразив надежду, что им «в более или менее близком будущем» удастся возобновить дело.

В мае 1916 г. пишущим эти строки было внесено в Академию наук предложение основать при Академии периодический орган для изучения мусульманского мира, его истории и современной культурной жизни; было высказано мнение, что основание такого органа при Академии «яснее всего определило бы чисто научные задачи издания, независимые от каких бы то ни было политических целей». Академия одобрила предложение и постановила возбудить соответствующее ходатайство перед министром народного просвещения. Отношением за министра народного просвещения товарища министра В. Т. Шевякова от 1 сентября Академия была извещена, что «министерство изъявляет полную готовность поддержать субсидиею из своих сумм проектированное Императорскою Академиею наук издание органа по исламоведению, под заглавием «Мусульманский мир». Извещение о назначении субсидии Академия получила уже от нового правительства, в марте 1917 года.

Редакция «Мусульманского мира» рассчитывала прежде всего на бывших сотрудников «Мира ислама» 1912 г. и, как показывает содержание первой книжки, не ошиблась в своих ожиданиях. Как издание Академии наук «Мусульманский мир» будет иметь более специально научный характер, чем «Мир ислама», хотя, конечно, не будут отвергаться статьи научного содержания, доступные не только специалистам, подобно тому как значительное число таких статей было помещено в специальном органе русского востоковедения — «Записках Восточного отделения Императорского русского археологического общества», особенно в отделе критики и библиографии. Существование рядом с этим изданием специального органа по исламоведению едва ли может быть признано

излишним. Рост европейского востоковедения повсюду призвал к жизни, рядом с прежними общеориенталистическими изданиями, специальные органы по отдельным научным дисциплинам, имеющим более или менее значительное число представителей; издающийся при Академии с 1912 г. «Христианский Восток» показал, что и русскому востоковедению суждено пойти тем же путем.

Взгляды редактора «Мира ислама» 1912 г., являющегося и редактором «Мусульманского мира», на значение мусульманской культуры в истории человечества и на общие задачи русского органа по исламоведению были изложены в первой книжке «Мира ислама»; повторение их было бы излишним.

К ВОПРОСУ О САБИЯХ

Вопрос о «сабиях» и о том значении, в котором в разное время употреблялся этот термин мусульманскими авторами, был подробно рассмотрен в классическом труде Д. А. Хвольсона, вышедшем в свет в 1856 г.[1]. Д. А. Хвольсон доказал, как ему представлялось, с несомненностью, что от Мухаммеда до халифа Мамуна мусульмане понимали под «сабиями» только мандейцев, живших у низовьев Тигра и Евфрата, и только при Мамуне название «сабий» было перенесено на харранских язычников. Последующие ученые внесли поправку в том смысле, что мандейцев, как современных, так и средневековых, нельзя безусловно отожествлять с эльхасаитами, последователями жившего во II в. н. э. Эльхасая; но мнение о тожестве эльхасаитов с сабиями было принято почти всеми исследователями начальной истории ислама, от Дози до Вельхаузена[2] и Хаутсмы[3], и только немногие, как Нёльдеке[4], находили нужным присоединить к этому утверждению осторожное «может быть».

Необходимость пересмотра вопроса в настоящее время определяется не только обнародованием нового материала, которого не было в распоряжении Д. А. Хвольсона, но прежде всего установлением иного, более критического отношения к старому. Для Д. А. Хвольсона хадисы и основанный на них тафсир еще были вполне достоверными источниками; ссылки комментаторов Корана на слова и мнения современников Мухаммеда[5] и их ближайших потомков еще не вызывали сомнений. Литература по тафсиру нам теперь известна лучше, чем в 50-х годах, и новый материал не всегда говорит в пользу мнения Д. А. Хвольсона; так, в *Тафсӣре* Табари[6], которым Д. А. Хвольсон еще не мог пользоваться, Ибн Зейду, дед которого был современником Омара[7], приписывается известие, что сабии жили в «Джезире мосульской», что может отно-

[1] Chwolsohn, *Die Ssabier*.

[2] *Skizzen und Vorarbeiten*, H. III, S. 205 sq.

[3] См. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, Bd I, S. 471.

[4] *Mandäische Grammatik*, S. XIX.

[5] Ср., напр., Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd I, S. 183 sq. о «мнении» халифа Омара.

[6] *Тафсӣр*, I, 253.

[7] Имя данного лица было اسامة بن زيد بن اسلم الليثى (Табари, III, 2380, 7); о его деде — там же, 2441, 14.

ситься к Харрану, но не к низовьям Тигра и Евфрата. Этот факт, однако, не может иметь того значения, которое имел бы прежде; трудами Гольдциера и других выяснено происхождение хадисов, и уже установлен наукою факт, что вместе с хадисами падают также основанные на них тафсир и сира[8] (традиционная биография Мухаммеда). Еще больше, чем прежде, необходимо руководствоваться правилом, выставленным еще Шпренгером[9], но не вполне последовательно им проведенным: объяснять Коран посредством самого Корана.

Сабии, как известно, упоминаются в Коране[10], наравне с христианами и евреями, в качестве людей, верующих в бога и в день Страшного суда. По преданию, в этом случае, по-видимому, достоверному[11], сабиями называли Мухаммеда и его приверженцев их враги. В Коране учение Мухаммеда отожествляется не с учением сабиев, но с учением ханифов, которое возводится к Аврааму; характерная черта ханифов, что они веруют в единого бога, не будучи ни христианами, ни евреями. Биографы Мухаммеда ничего не говорят о сабиях, их учении и их отношении к Мухаммеду; о ханифах даются некоторые сведения[12]; называются имена нескольких ханифов, бывших единобожниками еще до Мухаммеда и отказавшихся признать в нем своего учителя. Однако после Мухаммеда ханифов-немусульман больше не было; не было на арабском полуострове также сабиев; когда халиф Омар решил не допускать на арабском полуострове других вер, кроме ислама, христиане и евреи были принуждены выселиться[13]; о выселении сабиев ничего не говорится.

Ни комментаторы Корана, ни лексикографы не отожествляют сабиев с ханифами; тем не менее те и другие приписывают обоим словам почти одно и то же нарицательное значение. Глаголу حنف придается значение 'склоняться к чему-нибудь' или 'отклоняться от чего-нибудь'; ханиф — «отклоняющийся от хорошего к дурному или от дурного к хорошему»[14], «отклоняющийся от всякой ложной веры и склоняющийся к истинной вере»[15]. Авраам «склонился» (حنف) к вере бога и вере ислама; как эпитет мусульманина *ханиф* значит «отклоняющийся от всех других вер и склоняющийся к истине». В таком же значении употреблено слово *ханиф* в выражении Корана (XXII, 32) حنفاء الله.

---

[8] Becker, *Prinzipielles*, S. 264.

[9] *Das Leben*, Bd I, S. XVII.

[10] Текст стихов II, 51 и V, 73 почти тожествен: христианам, евреям и сабиям, наравне с мусульманами, обеспечивается милосердие божье. Сабии названы еще только в стихе XXII, 17, где перечисляются все веры.

[11] Данные собраны у Вельхаузена, *Skizzen und Vorarbeiten*, H. III, S. 205 sq.

[12] Собраны еще Шпренгером (особ. *Das Leben*, Bd I, S. 45 sq., 65 sq., 110 sq.); также Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, H. III, S. 207 sq. и Buhl, *Ḥanīf*, S. 274 sq.

[13] Напр., Балазури, 35 и 66.

[14] Так по *Лисāн ал-'араб*, X, 403; там же об Аврааме и мусульманине.

[15] Нисабури, *Тафсīр*, I, 436.

Глагол صبأ значит «переходить из одной веры в другую»[16]; отличавшийся от него, по утверждению лексикографов, только диалектически глагол صبا с конечным коренным و значил «стремиться, вожделеть»[17]. Один из современных ориенталистов, писавший о ханифах, Ф. Шультхесс, считает слово حنيف чисто арабским и переводит его словом Sezessionist 'отступник'[18]; такое же значение имеет слово صابئ как причастие глагола صبأ.

Таким образом, как исторические, так и лингвистические данные заставляют вернуться к мнению Шпренгера[19], что сабии Корана и ханифы — одно и то же. Мы не будем касаться вопроса о происхождении и первоначальном значении обоих слов; возможно, что они перешли к арабам из другого языка, но рассматривались как арабские, подобно тому как в Коране (XX, 30 и сл.) дается арабская этимология персидского слова *везир*. Различное употребление слов *ханиф* и *сабий*, вероятно, объясняется тем оттенком, который получили у арабов глаголы حنف и صبا. Мы видели, что по словарю *Лисан ал-'араб* глаголом حنف обозначалось также стремление от хорошего к дурному; но вообще глагол حنف употреблялся в смысле похвалы для обозначения благородного стремления, свободного и по внешности от крайностей; по некоторым преданиям, Мухаммед называл свое учение «мягким ханифством» (الحنيفية السمحا) и в этом смысле противополагал его аскетизму[20]. Самому слову *ханиф* приписывается значение 'правильный, уравновешенный'[21]. С другой стороны, слово صبا употребляется в смысле порицания, когда речь идет о похоти, низких страстях и изуверстве[22]; в таком смысле его употребляет и Коран (XII, 33) в рассказе о Иосифе. Несмотря на приводимые преданием отдельные примеры, что принявшие ислам люди с а м и с е б я называли сабиями[23], вообще можно сказать, что те же люди, которые были «ханифами» для себя и своих друзей, были «сабиями» для своих врагов.

Вопрос о характере и происхождении учения ханифов — сабиев, вероятно, навсегда останется неясным, ввиду скудости и противоречивости сведений источников как о ханифах, так и о жизни общины Му-

---

[16] Табари, *Тафсир*, I, 151, также Нисабури, *Тафсир*, I, 303.

[17] *Лисан ал-'араб*, I, 102 и сл.; XIX, 182 и сл.

[18] Schulthess, *Umajja b. Abi-ṣ Ṣalt*, S. 86.

[19] *Das Leben*, Bd I, S. 47; Bd III, S. 498.

[20] Ибн Са'д, III, 1, 287.

[21] *Лисан ал-'араб*, X, 403. Табари, *Тафсир*, I, 440 и сл. и стих Ка'ба у Ибн Хишама, I, 871: يقوم الدين معتدلا حنيفا.

[22] В этом смысле его, по-видимому, употребляет Шахристани, противопоставляя одно другому понятия صبوة и حنفية (Шахрастани, изд. Кьюретона, 203; пер. Хаарбрюкера, II, 4); ср. также его слова о сабиях: يخلطون بالصبوة الحكمة (изд. Кьюретона, 253; пер. Хаарбрюкера, II, 80).

[23] *Лисан ал-'араб*, I, 102 — слова племени بنو حذيفة: صبأنا صبأنا. О войне Мухаммеда с этим племенем ср.: Табари, I, 1649 и сл.

хаммеда в первые годы ее существования. По согласному известию предания, мусульмане в Мекке до хиджры во время молитвы обращались лицом к Иерусалиму, на что указывалось как на одну из черт сходства между исламом и учением Эльхасая; но предание в этом случае опровергается словами Корана (II, 139), что лицо Мухаммеда до провозглашения киблой Ка'бы обращалось «в разные стороны неба» [24], а не к определенному месту на земле. Таким же образом, вопреки традиционному толкованию, не в Иерусалиме, а в небесах находилась та «отдаленнейшая мечеть», куда Мухаммед был перенесен в одну ночь из Ка'бы (Коран, XVII, 1); трудно допустить, чтобы «отдаленнейшая мечеть» [25] находилась в соседней с Аравией Палестине, которую Коран в другом месте (XXX, 2), по поводу поражения греков, называет «ближайшей землей» [26]. Традиционное толкование, несомненно, возникло еще в I в. х., в связи с почитанием Иерусалима при Му'авии и первых Омейядах, но не может быть отнесено к эпохе Мухаммеда.

Столь же мало других данных, которые бы свидетельствовали о близости ислама к учению эльхасаитов. Омовения были и у христиан; бассейн для омовения был такой же непременной принадлежностью двора христианского храма, как впоследствии — двора мечети [27]. Если эльхасаиты и после них мандейцы называли себя «сабиями» как «крестильники», то арабам именно это значение термина *сабий* осталось неизвестным. У низовьев Тигра и Евфрата соответствующий семитический корень утратил конечный звук *'айн*, которого в местных диалектах, начиная с древневавилонского, не было; в арабском языке еврейскому и сирийскому *'айн* в данном случае соответствует звук غ, и понятие «крестить» выражается глаголом صبغ. Об этом упоминает и Д. А. Хвольсон [28], но не прибавляет, что образованное от этого корня слово встречается в Коране (II, 132). Выражение صبغة الله Саблуков переводит: «Мы по крещению Божию»; в таком же смысле понимают слово صبغة мусульманские комментаторы [29]. Если бы арабы хотели назвать последователей Мухаммеда крестильниками, они образовали бы соответствующее слово от глагола صبغ, но такого слова ни в одном источнике нет. Приняв теорию Хвольсона, Дози [30] впал в противоречие: по его словам, учение

---

[24] Перевод Саблукова: «Мы видели, что ты обращал лицо свое к небу» — не вполне передает слова подлинника تقلب وجهك في السماء.

[25] Ср. слова об المسجد الاقصى: Нисабури, *Тафсир*, XV, 4 и сл.

[26] Сура XXX, несомненно, относится к взятию персами Иерусалима. Указываемый преданием (напр. Табари, *Тафсир*, XXI, 12; Табари, I, 1006,$_{13}$) девятилетний срок соответствует промежутку времени между этим событием (614 г.) и первыми победами Ираклия (623 г.).

[27] Напр., Байе, *Византийское искусство*, стр. 10.

[28] *Die Ssabier*, Bd I, S. 110.

[29] Табари, *Тафсир*, I, 444; там же, 443 — слова Нисабури.

[30] de Goeje, *Mémoire posthume de Dozy*, p. 290.

сабиев-эльхасаитов было настолько известно в Аравии, что при возникновении ислама его прежде всего отожествили с учением сабиев, и в то же время Мухаммед имел о сабиях «только смутное представление».

Гримме[31] сделал попытку заменить теорию о сабиях-эльхасаитах теорией о «южноарабском монотеизме», будто бы оказавшем влияние на ислам. Эта теория, принятая Шультхессом[32], вызывает такие же сомнения, и самое существование «южноарабского монотеизма», отличного от еврейства и христианства, остается недоказанным; все надписи, приведенные Гримме[33], могут быть истолкованы как христианские. Йеменское христианство, несомненно, оказало влияние на ислам, как показывает слово *раḥмān*, встречающееся в йеменских христианских надписях, притом всегда для обозначения бога-отца, а не бога-сына[34], вследствие чего должно быть отвергнуто толкование коранического термина *раḥмān*, предложенное Шпренгером[35] и принятое Кремером[36]. Как признает и Шпренгер[37], в Коране нет ни одного места, которое требовало бы понимания слова *раḥмān* в ином смысле, чем оно понимается мусульманами; теория Шпренгера была основана преимущественно на преданиях о том, что среди племени бену-ханифа, жившего в Йемаме, рахманом называли лжепророка Мусейлиму и что в этом смысле слова Корана о рахмане были поняты язычниками. Возможно, что между названием племени бену-ханифа и словом *ханиф* было не только случайное звуковое сходство и что Йемама была не только областью племени бену-ханифа, но и главной областью «ханифов» как представителей религиозного учения, возникшего под влиянием йеменского христианства. Йемама находилась на караванном пути из христианского Неджрана к низовьям Тигра; у жителей были крепости, пашни и искусственное орошение[38]. В рассказе о событиях VI в. н. э. упоминается вождь племени бену-ханифа, Хауза هوذة ибн Али, сражающийся на стороне персидского царя, но отпускающий пленных в день Пасхи[39]; только из этой подробности[40] делается вывод, что он был христианином. По преданию, Хауза ибн Али дожил до времени Мухаммеда, получил от него предложение принять ислам и ответил согласием под тем условием, что Мухаммед назначит его своим соправителем; при этом он сослался на свое положение

[31] *Mohammed*, S. 49.

[32] *Umajja b. Abi-ṣ Ṣalt*, S. 87.

[33] *Mohammed*, S. 37.

[34] Примеры: Brockelmann, *Arabien*, S. 395.

[35] *Das Leben*, Bd II, S. 202 sq.

[36] *Ideen*, S. 7.

[37] *Das Leben*, Bd II, S. 206.

[38] О крепостях — Балазури, 90; об орошении — там же, 94; о земледелии — еще Табари, II, 156, $_1$.

[39] Текст у Табари, I, 987, $_{10}$.

[40] Ср. выражение Нёльдеке (Табари, пер. Нёльдеке, 263, прим. 1): «Haudha war also ein Christ».

«поэта и оратора» (*хатиба*) своего племени [41]. Мухаммедом это притязание было отклонено; Хауза умер до Мухаммеда; после него к Мухаммеду явилась депутация, в состав которой входил и пророк Мусейлима, будто бы поставивший Мухаммеду условие, чтобы тот признал его своим преемником; Мухаммед на этот раз ответил еще более резким отказом [42]. После этого Мусейлима объявил себя в Йемаме пророком; те же лица, которые входили в состав депутации, ездившей к Мухаммеду, упоминаются в числе приверженцев Мусейлимы; движение было подавлено только при Абу Бекре. О близости племени бену-ханифа к христианству свидетельствует, кроме рассказа о действиях Хаузы, упоминание о монахе и церкви в Йемаме [43]; все-таки среди настоящих христиан, например среди жителей Неджрана, едва ли были бы возможны такие явления, как переговоры о признании пророком Мухаммеда и в особенности успех движения, вызванного Мусейлимой, даже если это движение, как полагает Каэтани [44], было движением более политическим, чем религиозным; во всяком случае, оно происходило под знаменем религии. Все это соответствует тому, что мы знаем о ханифах, как людях, настолько близких к христианству, что Вельхаузен [45] на основании выражений некоторых поэтов мог даже считать их христианами-еретиками, и все-таки противополагавшихся христианам и евреям. Разумеется, из этого не следует, что можно вместе с Марголиусом [46] отрицать существование ханифов до Мухаммеда и самое слово *ханиф* производить от названия племени бену-ханифа.

Подробности учения ханифов едва ли когда-нибудь будут выяснены. Немногочисленные стихотворения, где говорится о ханифах и их вере, почти всегда вызывают сомнения в своей подлинности; известно, сколько споров вызвали стихотворения Умейи ибн Абу-с-Сальта [47]. Еще менее надежный материал дают хадисы, по-видимому, сочиненные уже под влиянием мусульманских религиозных представлений; таковы рассказы о ханифе Зейде ибн Амре, который будто бы еще до Мухаммеда во время молитвы обращался лицом к Ка'бе и говорил о «кибле Авраама и Исма'ила» [48]. Впоследствии слово *ханиф* не только в арабской [49], но и

---

[41] Выражение شاعر قومى خطيبهم у Ибн Са'да — Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, H. IV, арабск. текст, стр. 4.

[42] Балазури, 87.

[43] Выражения بيعة и راهب البيعة у Ибн Са'да — Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, H. IV, арабск. текст, стр. 47.

[44] *Annali*, anno 10, § 67, n. 3.

[45] *Skizzen und Vorarbeiten*, H. IV, S. 207 sq.

[46] *On the Origin*; возражения сэра Лайэля (*The words*).

[47] Мнение Юара (*Nouvelle source*, p. 125) о подлинности стихотворений Умейи отвергается, кажется, всеми другими исследователями; ср. об этом: *Lammens*, *Mo'âwia*, p. 335; но Юар и в своей *Histoire des Arabes*, t. I, p. 100, настаивает на своем мнении.

[48] Ибн Са'д у Sprenger, *Das Leben*, Bd I, S. 121.

[49] Напр., стихи Джерира о Фераздаке в *Кāмиле* Мубаррада, 526. Термин упо-

в персидской[50] литературе, под влиянием Корана еще долго употреблялось как синоним слова «мусульманин»; когда в раннемусульманских стихотворениях упоминаются ханифы, не всегда ясно, идет ли речь о мусульманах или о ханифах домусульманских[51].

Употребление слова *ханиф* в смысле «мусульманин» не помешало тому же слову приобрести совершенно иное значение; «ханифами» и «сабиями» стали называть представителей всех религий, кроме мусульман, христиан, евреев и отдельно упоминаемых в Коране (XXII, 17) зороастрийцев. Терпимость мусульманских властей к этим религиям едва ли нуждается в тех объяснениях, к которым прибегали теоретики мусульманского законоведения и по их примеру европейские ученые. Для Д. А. Хвольсона[52] мусульманские завоеватели были прежде всего религиозными фанатиками, все действия которых были основаны на Коране; в духе Корана они будто бы с самого начала проводили строгое различие между «людьми Писания» и язычниками. На самом деле терпимость очень скоро, по некоторым известиям[53], еще при жизни Мухаммеда, была распространена на чисто языческую религию, какой был в то время зороастризм; последующие завоеватели шли еще дальше. В начале VIII в. н. э. Мухаммед ибн ал-Касим во время переговоров с жителями индийского города охотно согласился оставить им их идол и находил, что для мусульманина идол ничем не отличается от церквей христиан, синагог евреев и капищ огня магов[54]. Манихеи, покинувшие Персию при Сасанидах, после арабского завоевания вернулись на запад[55]; гонение возобновилось только при Аббасидах по политическим причинам. Вообще, отношение мусульманских правительств к различным религиям определялось не степенью их близости к исламу, христианству и еврейству, но политическим влиянием представителей этих религий и участием их в политических движениях.

Таково было отношение и к уцелевшим до эпохи ислама остаткам языческого синкретизма эллинской эпохи, объединенным мусульманскими учеными под названием сабиев, причем иногда различались две ветви, южная и северная. Различие между ними, может быть, было не так велико, как полагал Д. А. Хвольсон. Как показало изучение сохранившихся до нашего времени остатков южных сабиев, мандейцев, культ ветхозаветных пророков и влияние учения Эльхасая не помешали им

треблялся в том же значении даже при Мамуне; ср. слова الشريعة الحنيفية в письме к византийскому императору у Табари, III, 1111, 4.

[50] Напр., Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, I, 20, 18.

[51] Напр., стихи Зу-р-Руммы (о нем Brockelmann, GAL, Bd I, S. 58; Schaade, *Dhu 'l-Rumma*) в *Лисан ал-араб*, XIII, 206, где молящийся лицом на запад ханиф противополагается молящемуся лицом на восток христианину.

[52] *Die Ssabier*, Bd I, S. 263 sq., 456.

[53] Напр., Балазури, 79.

[54] Там же, 439.

[55] *Фихрист*, 337, 18 и сл.

сохранить политеистическую основу своей религии[56]; таким же образом северным сабиям вавилонская и эллинская традиции не помешали усвоить, по крайней мере в мусульманское время, культ ветхозаветных пророков[57]. Некоторые мусульманские авторы говорят, что южные сабии, как теперь мандейцы, во время молитвы обращались лицом на север, северные — на юг (сабиев, которые бы молились, как ученики Эльхасая, в сторону Иерусалима, мусульмане не застали); но эти сведения противоречивы[58] и потому сомнительны. Ибн Вахшия, слова которого приводятся и Д. А. Хвольсоном[59], указывает на культ Таммуза как на общую черту религии северных и южных сабиев. Бируни[60] подчеркивает факт, что южные сабии не считали харранцев своими единоверцами, относились к их религии отрицательно и только «в немногих вещах» были с ними согласны; по свидетельству того же Бируни[61], однако, и учение южных сабиев не было однородным и не имело под собой твердого основания в виде определенного откровения. Как показывает существенная разница между учением мандейцев, священные книги которых были составлены уже в первые века ислама[62], и учением Эльхасая[63], которого автор *Фихриста* называет основателем учения южных сабиев[64], мусульмане и на юге объединили под названием сабиев несколько разнородных сект.

Единственное известие об отношении мусульманских властей к южным сабиям, упомянутое и Д. А. Хвольсоном[65], приводится комментаторами Корана со ссылкой на Хасана басрийского; по этому известию, Зияд[66], басрийский наместник и впоследствии названый брат халифа Му'авии, сначала не хотел признать за сабиями право на покровительство под условием уплаты подати, т. е. приравнять их к евреям и христианам; он изменил свое решение только тогда, когда узнал, что они почитают ангелов. Если бы в них с самого начала видели представителей той религии, которую сам бог в Коране приравнивает к христианству и

---

[56] Brandt, *Die mandäische Religion*, S. 24 sq., 46.

[57] de Boer, اورانى, S. 8 sq.

[58] Северные сабии обращались, по ан-Недиму (*Фихрист*, 318), на север, по Бируни (*Āṣār*, изд. Захау, 206, 15) и Мас'уди (*Танбīх*, 161, 13) — на юг. Южные сабии обращались, по Мас'уди (*Танбīх*, 161, 10) и по Бируни (*Āṣār*, изд. Захау, 206, 15), на север, по Халилю (Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd II, S. 560, по цитате Куртуби) — на юг.

[59] *Die Ssabier*, Bd II, S. 607, по *Китāб ал-мавā'из* Макризи.

[60] *Āṣār*, изд. Захау, 206, 14.

[61] Там же, 318, 13.

[62] Об этом Nöldeke, GGA, 1869, S. 488.

[63] Характеристика его у Brandt, *Die mandäische Religion*, S. 229 sq.

[64] *Фихрист*, 340.

[65] *Die Ssabier*, Bd II, S. 561 по Куртуби; известие есть и у Табари, *Тафсīр*, I, 253.

[66] Умер, как известно, в 53/673 г., напр., Табари, II, 158.

еврейству, то такого колебания не могло бы быть. Южные сабии противополагаются харранцам как «настоящие» сабии[67], по-видимому, только в том смысле, что термин *сабии* был применен к ним раньше[68]. Очевидно, они уже в эпоху арабского завоевания, как теперь мандейцы[69], называли себя словом, образованным от глагола, имевшего значение «крестить»; арабы если не в эпоху завоевания, то вскоре после него отожествили это слово, по его звуковому составу, с известным им по Корану словом *сабии*. Насколько известно, «крестильники» сами не стремились к этому сближению; современные мандейцы его отвергают[70].

О южных сабиях и их религии кроме известий, собранных в книге Хвольсона, можно привести еще слова Бируни[71], считавшего их потомками оставшихся в вавилонском плену евреев, их религию — смесью еврейских верований с зороастрийскими, подобно религии самаритян. Историки не говорят, где встретили этих сабиев арабские завоеватели. Якут говорит[72] о городе Тибе, находившемся на пути из Васита в Сус, в двух днях от последнего[73], что жители этого города еще в его время говорили на набатейском языке и до ислама принадлежали к «общине Сифа и толку сабиев», потом приняли ислам. Нёльдеке[74] вполне основательно относит это известие к мандейцам, в религии которых культ Сифа имеет большое значение; из памятников мандейской литературы мы знаем, что мандейцы, вопреки словам Якута, оставались в Тибе и после мусульманского завоевания. В истории завоевания[75] Тиб не упоминается; завоеватели вторглись в Хузистан из Басры и овладели сначала южными городами этой области, потом северными. Местность, где впоследствии возник Васит и проходил один из главных торговых путей халифата, в то время была болотом, недоступным для военных действий[76]; незадолго до ислама здесь произошел разлив вод, разрушивший

[67] Хамза Исфахани, текст, 30 внизу; Хорезми, *Мафатих*, 36, 10; Бируни, *Āṯār*, изд. Захау, 318, 12.

[68] Ср. также слова Шахристани о Йезиде ибн Унейсе и его намерении восстановить учение сабиев Корана, но не сабиев Харрана или Васита (Шахрастани, изд. Кьюретона, 101 и сл.; пер. Хаарбрюкера, I, 153 и сл.); об имени основателя секты еще Menzel, *Ein Beitrag zur Kenntnis der Jeziden*, S. CIII und CXXX.

[69] Subba и Subbuje, ср. Brandt, *Die mandäische Religion*, S. 8 sq.

[70] Brandt, *Die mandäische Religion*, S. 9 по Petermann, *Reisen*, Bd II, S. 99.

[71] *Āṯār*, изд. Захау, 206, 10 и сл.; 318, 8 и сл.

[72] *Му'джам*, III, 566; Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd II, S. 629.

[73] Истахри, 96, 2; о местоположении еще Le Strange, *The Lands*, pp. 64, 82. По-видимому, недалеко от развалин этого города находится нынешняя персидская пограничная крепость Кала-Кутби.

[74] GGA, 1869, S. 487; ошибочное толкование у Хвольсона (*Die Ssabier*, Bd I, S. 241).

[75] Балазури, 376 и сл.; Табари, I, 2533 и сл., 2551 и сл.

[76] Вельхаузен (*Oppositionsparteien*, S. 85, Anm. 3) даже утверждает, что дорога из Басры в Куфу шла в то время вверх по Тигру до Мадаина, но не приводит доказательств; из рассказа о войне с Мухтаром, о чем говорится в данном месте, этого не видно.

плотины и обративший культурные земли в болото[77]. По словам Якута[78], после укрепления мусульманского господства здесь начали строить деревни на возвышениях и заводить рисовые посевы, но окончательно культура была восстановлена только в XII в., после возвращения светской власти аббасидским халифам. Несомненно, однако, что самым крупным успехом в этой культурной работе было основание города Васита и обращение в пашни прилегавшей к нему площади, что произошло еще в начале VIII в.[79]. Расширением культурной площади воспользовались не только завоеватели, но и туземцы; основатель Васита Хаджжадж запретил доступ в свой город набатейцам, но вскоре после его смерти они туда проникли[80]. Еще более замечательно, что на земле, открытой для культуры мусульманскими правителями, поселились иноверцы-сабии. По словам Бируни[81], южные сабии не сосредоточивались, как северные, в определенных городах, но больше всего их было в Васите и в культурной площади Ирака, именно в «стороне (*нāхийа*) Джа'фара», в Джамиде и на двух «каналах приношения» (*нахр ас-ṣилат*). Местоположение «стороны Джа'фара» мне не удалось выяснить; большое селение Джамида (букв. 'твердая земля', в противоположность окрестному болоту; название употребляется и во множественном числе — Джавамид) находилось в небольшом расстоянии к югу от Васита[82], «канал приношения» был прорыт ниже Васита при халифе Махди (775—785); доход с орошенных им земель был пожертвован в пользу Мекки и Медины, чем объясняется и название канала[83]. Болотом (*баṭīḥа*, мн. число *баṭā'иḥ*) называли не только местность между Тигром и Евфратом, но и местность к востоку от Тигра, где во второй половине X в. «посреди болот» был построен город Хувейза[84]. В новом городе тоже поселились сабии, жившие здесь уже в XIV в., при Хамдаллахе Казвини[85]; в XVII в. в Хувейзе, по карте Тевено, жило до 2000 семейств мандейцев, что, судя

---

[77] О существовании здесь болота в более ранние периоды истории см.: Streck, *al-Baṭīḥa*, S. 703 sq.

[78] *Му'джам*, I, 668 и сл.

[79] По Табари (II, 1125 и сл.), в 83/702 г.

[80] Якут, *Му'джам*, IV, 886 наверху.

[81] *Āṣār*, изд. Захау, 318, 12 и 206, 12 и сл.

[82] О местоположении Le Strange, *The Lands*, p. 41, по Ибн Серапиону <т. е. Сухрабу, см. Крачковский, *Арабская географическая литература*, стр. 97—98>; ср. расстояния у Макдиси (134), по которым можно было бы заключить, что Джамида находилась несколько севернее. О Джамиде как «большом селении» Якут, *Му'джам*, II, 10; о разграблении восставшими неграми в 871 г. Табари, III, 1858, 10.

[83] Балазури, 291 внизу; Якут, *Му'джам*, IV, 841; Ибн Хордадбех, текст, 12; Табари, III, 522, где сказано, что приношение предназначалось для дома халифа, и прорытие канала отнесено к 168/784-85 г.

[84] Якут, *Му'джам*, II, 371; упомянутый здесь халиф الطايع правил с 974 по 991 г.

[85] Le Strange, *The Lands*, p. 241. Ср. Хамдаллах Казвини, *Нузхат ал-ḳулӯб*, рук. ун-та № 60, л. 215б.

по данным о других городах, составляло больше половины общего числа [86].

Хувейза, как и все пространство «болот», не имела большого значения в культурной жизни халифата; Якут [87] приводит резкие слова одного автора о жителях Хувейзы, что знатные из них походили на простых, простые — на чернь. Вполне естественно, что жившие в этой местности южные сабии ни по своему экономическому благосостоянию, ни по своему культурному уровню не обращали на себя внимания. Автор *Фихриста* называет их, в противоположность культурным харранцам, «простонародьем сабиев» [88]. Жизнью их религиозных общин не интересовались, по-видимому, ни мусульманские власти, ни мусульманские религиозные авторитеты; даже существование их не всем было известно; в литературе по тафсиру [89] приводятся слова Абд ал-Азиза ибн Яхьи, современника халифа Мамуна [90], что никаких сабиев больше нет.

Гораздо большую известность получило название «сабии», когда оно было перенесено на харранских язычников; Бируни [91] замечает, что в его время слово *сабии* было более известно по ненастоящим сабиям, чем по настоящим. Харран, вместе с соседней Эдессой, был еще в домусульманское время одним из самых оживленных центров политической и культурной борьбы. Характерны такие факты, как уничтожение византийским императором Зеноном сирийско-персидской школы в Эдессе (488—489 гг.) [92] и возвращение жителям Харрана персидским царем Хосроем Ануширваном в 540 г. уплаченного ими выкупа в награду за то, что они не приняли христианства и остались верны язычеству [93]. От слова «Харран» необычным способом [94] (الحرنانى вместо الحرانى) было образовано арабское название религиозной общины язычников. Арабы взяли город в 639 г.[95]; Д. А. Хвольсон [96] полагал, что завоеватели ничего не знали о языческом характере религии жителей и только потому обошлись с ними довольно милостиво; но Д. А. Хвольсону история завоевания была известна только по Якуту [97]; доступный нам в настоящее время

[86] Brandt, *Die mandäische Religion*, S. 5.

[87] *Му'джам*, II, 372, 11.

[88] *Фихрист*, 341, 2 (عامة الصابئة).

[89] Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd II, S. 556, по тафсиру Багави.

[90] Д. А. Хвольсон (*Die Ssabier*, Bd I, S. 232 und 672) не мог установить время его жизни; ср.: Sprenger, *Das Leben*, Bd I, S. 579; Brockelmann, GAL, Bd I, S. 193.

[91] *Āṯār*, изд. Захау, 318, 17.

[92] Райт, *Краткий очерк*, стр. 33.

[93] Известие Прокопия (De bello Pers., II, 13, 7); ср.: Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd I, S. 452, и Chapot, *La frontière de l'Euphrate*, p. 305.

[94] Якут, *Му'джам*, II, 231 наверху, где с формой حرنانى сопоставлена форма منانى (вм. مانوى, как называли манихеев, от مانى).

[95] Или в 640 г.; ср. Табари, I, 2505 и 2578. По греческим известиям, в 639 г.; ср. Pernice, *L'imperatore Eraclio*, p. 296.

[96] *Die Ssabier*, Bd I, S. 456.

[97] Ibid., Bd II, S. 549 sq.; Якут, *Му'джам*, II, 232.

источник Якута, сочинение Балазури, заставляет прийти к иному выводу. По рассказу Балазури[98], язычники, в руках которых была часть города, первые вступили в переговоры с арабами, предложили им идти к Эдессе, выразили согласие заключить договор на тех же условиях, какие будут приняты жителями этого города, и предложили христианам отдельно договориться с арабским предводителем Иядом; христиане объявили, что присоединяются к предложению язычников. Ияд направился к Эдессе; после недолгого сопротивления эдесский епископ заключил[99] с арабами договор на обычных условиях; после этого харранцы также открыли арабам ворота, приняли те же условия и получили арабского начальника.

Язычники пользовались полной свободой при Омейядах и первых Аббасидах, что также, по мнению Д. А. Хвольсона[100], объясняется только неосведомленностью арабских властей. Трудно предполагать такую неосведомленность, когда в Харране жил арабский наместник Месопотамии[101], в конце эпохи Омейядов — сам халиф Мерван II; из Харрана происходил везир халифа Хади (785—786) Ибрахим[102], имя которого чеканилось на монетах[103]. Харран оставался при исламе одним из центров экономической и культурной жизни; точность харранских весов[104] и искусство харранских художников[105] вошли в поговорку. Снисходительное отношение мусульманских властей к язычеству вполне объясняется политическими причинами. Религиозные раздоры в Месопотамии, по всей вероятности, способствовали легкости завоевания, отмеченной и арабскими историками[106]; таким же образом в Сирии завоевателей особенно горячо приветствовала Эмеса[107], где, по мнению некоторых ученых, также сохранялись остатки язычества, хотя не так открыто, как в Харране[108]. Каково бы ни было мнение мусульманских религиозных авторитетов, мусульманские власти, несомненно, доверяли язычникам больше, чем единоверцам византийского императора, и не имели осно-

---

[98] Балазури, 174.

[99] <В 1-м издании явная опечатка: «закончил»; исправлено по рукописи В. В. Бартольда. Архив АН СССР, ф. 68, оп. 1, ед. хр. 111.>

[100] *Die Ssabier*, Bd I, S. 460.

[101] Табари, II, 887, $_{15}$.

[102] Там же, III, 572, $_{9}$.

[103] Бар. Тизенгаузен (*Монеты восточного халифата*, № 1095) не знал о существовании везира Ибрахима и потому высказал неверное предположение, что имеется в виду аббасидский царевич.

[104] Макдиси, 141, $_{16}$.

[105] Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd I, S. 458, по Ca'алиби.

[106] Табари, I, 2507, $_{16}$.

[107] Балазури, 137. Прием, оказанный арабам, может быть объяснен также непопулярностью императора Ираклия среди христианских жителей города; ср. Медников, *Палестина*, т. I, стр. 493, по Евтихию.

[108] Lammens, *Mo'âwia*, p. 3

вания продолжать те гонения, которым подвергались язычники при византийском владычестве.

В *Фихристе*[109] есть не замеченная Д. А. Хвольсоном, но приведенная Шпренгером[110] цитата из рукописи, которую автор *Фихриста* считал происходящей из библиотеки Мамуна. В ней Ахмед ибн Абдаллах ибн Салам, клиент повелителя правоверных Харуна, среди переведенных им религиозных книг называл «Книгу ханифов, они же сабии Авраамовы». В другом месте *Фихриста*[111] среди книг харранских сабиев упоминается الكتاب الحاتفى; де Гуе[112] предлагал и здесь читать الكتاب الحنفى или كتاب الحنفاء «Книга ханифов». Под Харуном автор *Фихриста* хочет понимать Харуна ар-Рашида; если рукопись, действительно, была из библиотеки Мамуна, то ни о каком другом халифе и не может быть речи; если автор *Фихриста* ошибался в вопросе о происхождении рукописи, то мог иметься в виду халиф Васик (842—847), также носивший имя Харун. В пользу существования «Книги ханифов» в эпоху Харуна ар-Рашида говорит факт, что именно в то царствование произошло первое столкновение харранских язычников с мусульманскими властями; с того же времени язычники, по *Фихристу*, завели у себя казну «на случай несчастий», существовавшую еще в эпоху составления *Фихриста*[113]. Столкновение было вызвано дошедшими до правительства слухами о некоторых обрядах язычников, будто бы пользовавшихся отрезанной головой человека для предсказания будущего[114]. Слухи возобновлялись несколько раз; есть известие, что такая голова была найдена у харранцев мусульманами и зарыта при халифе Муктадире (908—932)[115]. Автор *Фихриста* говорит о харранском обычае со слов христианского писателя; в христианской литературе есть рассказы о том же происшествии[116], где оно отнесено не ко времени Харуна ар-Рашида, но ко времени Мансура и вместо язычников названы манихеи. Очень вероятно, что слухи об изуверстве язычников распространялись христианами, и действия мусульманских властей были вызваны доносами, полученными от христиан.

Приведенный в *Фихристе*[117] список харранских первосвященников начинается с эпохи Абд ал-Мелика (685—705), именно с 693 г. Маловероятен поэтому рассказ, переданный в *Фихристе*[118] со слов христиан-

[109] *Фихрист*, 21 и сл.
[110] *Das Leben*, Bd I, S. 46.
[111] *Фихрист*, 321, $_{22}$; Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd II, S. 21.
[112] *Mémoire posthume de Dozy*, p. 296.
[113] *Фихрист*, 320; Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd II, S. 17.
[114] *Фихрист*, 321.
[115] de Goeje, *Mémoire posthume de Dozy*, pp. 340 (текст), 366 (перевод).
[116] Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd II, S. 130 sq.
[117] *Фихрист*, 322; Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd II, S. 43.
[118] *Фихрист*, 320; Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd II, S. 14 sq.

ского автора, будто в 830 г., во время прибывания в Харране халифа Мамуна [119], мусульманское правительство впервые обратило внимание на странную одежду харранских язычников и впервые узнало, что в Харране живут люди, не принадлежащие ни к мусульманам, ни к христианам, ни к евреям, ни к зороастрийцам. Еще более походит на анекдот, что будто какой-то хитрый факих за большие деньги надоумил харранцев называться «сабиями» и таким образом приобрести право на терпимость в качестве исповедников религии, поставленной в Коране наравне с христианской и еврейской. Что харранцев только при Мамуне стали называть сабиями, говорит и Бируни [120], относящий это событие к году смерти халифа (218/833); но и Бируни заимствует сведения о язычниках из христианских полемических сочинений [121].

Если бы можно было признать, что автор *Фихриста* правильно относил к библиотеке Мамуна рукопись сочинения Ахмеда ибн Абдаллаха ибн Салама, то этим самым было бы установлено, что харранцев называли сабиями уже при Харуне ар-Рашиде, чем окончательно был бы опровергнут анекдотический рассказ о действиях в Харране Мамуна и хитрости факиха. Если этот вопрос остается сомнительным, все-таки можно считать доказанным факт, подтверждаемый и словами Бируни, что язычники были для мусульман не только идолопоклонниками, но и ханифами [122], представителями религии Авраама. Каково бы ни было происхождение арабского حنيف (мн. число حنفاء), правильно ли или нет мнение одного из современных ориенталистов [123], что происхождение его от еврейского *ханеф*, или *ханфа* ('язычник'), лингвистически невозможно, исторические данные доказывают с несомненностью, что при исламе арабское слово употреблялось в том же смысле, как еврейское и сирийское. Культ Авраама соединялся с паломничеством к Ка'бе, паломничество совершалось и арабами-идолопоклонниками; вследствие этого стали доказывать, что между ханифством, как мнимой религией Авраама, и идолопоклонством нет противоречия. Такой взгляд был на руку представителям антиарабского, так называемого шу'убитского движения, отрицавшим за домусульманскими арабами всякие заслуги; естественно, что мнение, по которому ханифы Корана были в одно и то же время «людьми веры Авраама» и идолопоклонниками, приводится со слов главного представителя шу'убитского движения, Абу Убейды [124].

---

[119] О путешествии халифа подробнее всего у Ибн Тайфура, изд. Келлера, 263.

[120] *Āṯār*, изд. Захау, 318, 17.

[121] Там же, 204 наверху и сл. 228 г. в тексте Бируни (там же, 318) — явная описка.

[122] Ср. слова Бируни (там же, 318, 18), что харранцев до применения к ним термина «сабии» называли ханифами الحنفاء и идолопоклонниками الوثنية.

[123] Schulthess, *Umajja b. Abi-ṣ Ṣalt*, S. 86.

[124] *Лисан ал-араб*, X, 403. Об Абу Убейде см.: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, T. I, S. 195 sq.

Беспристрастные комментаторы, как Табари [125], вполне основательно доказывали, что такое толкование безусловно исключается текстом Корана; это не помешало слову *ханиф*, в смысле «язычник», получать все более широкое распространение. «Ханифов», как язычников, отожествили с «сабиями» [126], и стали употреблять оба слова для обозначения всех религий настоящего и прошлого, кроме мусульманской, еврейской, христианской и зороастрийской [127]. Д. А. Хвольсон полагал [128], что слово *сабии* получило такое обширное значение только в X или даже в XI в.; в действительности его употребляют в таком смысле уже авторы IX в., как Ибн Хордадбех [129], называющий сабиями строителей египетских пирамид, и в особенности Я'куби [130], по мнению которого персы до эпохи Сасанидов придерживались веры сабиев. Менее интересна для нас попытка специалистов по истории религий провести различие между ханифами и сабиями — даже противопоставлять ханифов как последователей религии Авраама сабиям как современникам Авраама, не принявшим его веры [131]. Из этого, однако, видно, что, как и следовало ожидать, с мусульманской точки зрения название «ханиф» было более почетно, чем название «сабий»; поэтому люди, которых уже называли ханифами, едва ли имели основание добиваться, чтобы их, сверх того, называли сабиями. Замена слова «ханиф» словом «сабий», вероятно, объясняется стремлением самих мусульманских ученых к более обоснованной, т. е. более согласованной с Кораном, и менее почетной для иноверцев терминологии.

Дальнейшую судьбу харранского язычества можно понять только в связи с общими условиями культурной жизни халифата. Было ли название «сабии» распространено на харранцев только при Мамуне или раньше, во всяком случае царствование Мамуна имело большое значение для харранцев, как и для других культурных элементов халифата. К этому царствованию относится значительное повышение прежних окладов чиновников [132], очевидно, под влиянием изменения экономических

---

[125] *Тафсīр*, I, 441.

[126] О тожестве обоих терминов Мас'уди, *Танбīх*, 90 наверху, 122, $_{17}$.

[127] Мас'уди, *Танбīх*, 137, $_{18}$ (о ханифах как дохристианских римлянах); Бируни, *Āṣār*, изд. Захау, 204, $_{19}$ (о буддистах как ملة الصابئين), 209, $_{2}$ (о манихеях, называвшихся в Самарканде сабиями). Ср. также приведенные мною в другом месте (Barthold, *Die historische Bedeutung*, S. 4, № 1) слова автора *Ḥудūд ал-'ālам* о «христианах, гебрах и сабиях» среди согдийцев, живших в стране тогузгузов.

[128] Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd I, S 20 und 22.

[129] Ibid., S. 199 sq.; Bd II, S. 618, по цитате автора XVI в. (ibid., Bd I, S. 271). В изданном де Гуе тексте Ибн Хордадбеха этого места нет. О заимствованной Д. А. Хвольсоном у Хаджи Халифы дате смерти Ибн Хордадбеха см. де Гуе, в BGA, VI, p. XXI.

[130] *Та'рīх*, I, 179.

[131] Шахрастани, изд. Кьюретона, 179 и сл.; пер. Хаарбрюкера, I, 272 и сл.

[132] Табари, III, 434 наверху.

условий; в области духовной культуры халифат тоже перешел от прежних патриархальных нравов арабской державы к более широкой жизни, в которой нашли себе полный простор и вступили между собой в тесное общение разнородные элементы, объединенные мусульманским государством; начинается «дружная совместная работа мусульман, христиан, евреев и сабейцев» [133]. Действительный характер этой культурной работы, однако, затемнялся господствовавшим тогда направлением — шуʿубизмом. Представители каждой нации и религии наперерыв возвеличивали своих соплеменников и единоверцев перед другими, особенно перед арабами; все, что в действительности являлось культурным приобретением данной эпохи, изображалось как отблеск домусульманской культурной жизни, притом культурной жизни определенного народа. Под влиянием таких взглядов находится и современная европейская наука, до сих пор еще недостаточно считающаяся с фактом, что не только работы мусульман, но и работы их учителей были результатом культурного синкретизма. Только с такой поправкой может быть принято мнение Брокельмана [134] о сирийско-христианской, персидской и харранско-языческой научной традиции как трех источниках, из которых арабы черпали греческую науку.

Подобно представителям других культурных элементов, харранские сабии в IX и X вв. выдвинули ряд ученых, составивших себе громкое имя, преимущественно в философии, астрономии и математических науках. Уже первый по времени из этих ученых, Абу-л-Хасан Сабит ибн Курра (836—901), помимо своей специальной научной деятельности был ревностным защитником своей религиозной общины, хотя впоследствии пришел с ней в столкновение [135], и в громких словах прославлял заслуги того языческого мира, традиции которого сохранялись в Харране. Д. А. Хвольсон [136] видел в этом только признак устойчивости местных, т. е. харранских, и притом языческих традиций. Гораздо более вероятно, что прославление языческих традиций есть дань шуʿубизму. Сабит, во всяком случае, не жил исключительно этими традициями и не им был обязан своими научными сведениями. Биографические данные о нем [137] не сохранили нам имен его языческих учителей и предшественников; в то же время говорится, что он получил образование в доме мусульманина, на-

---

[133] Слова Крачковского (*Федор Абӯ-Ḳурра*, стр. 302). «Термин „сабейцы“, может быть, не совсем удачен; лучше сохранить его за жителями сабейского или савского (от سبأ) царства в Йемене. Кроме того, к названным здесь религиям необходимо, конечно, присоединить зороастрийцев» <там же>.

[134] GAL, Bd I, S. 201 sq.

[135] Об этом Ибн Халликан в биографии Сабита (№ 127); ср. Brockelmann, GAL, Bd I, S. 217.

[136] *Die Ssabier*, Bd I, S. 546.

[137] Ср., напр., текст Ибн ал-Кифти, 115 и сл. По Масʿуди (*Танбӣх*, 122), философия только в дни Мутеваккиля (847—861) была перенесена в Харран из Антиохии.

писал руководство для его сыновей, находился также в близком общении с христианскими учеными.

Как своих учителей, так и своих учеников языческие ученые находили не в кругу своих единоверцев. О научных трудах язычников Харрана и некоторых других городов можно сказать то же самое, что было замечено И. Ю. Крачковским[138] о трудах современных им христианских ученых: теми и другими воспользовались только мусульмане. Возрождение язычества разделило судьбу прочих шу'убитских движений. Мусульманской Персии удалось создать национальную литературу; все остальные движения, направленные против ислама и арабов, прошли бесследно. Как замечает Д. А. Хвольсон[139], уже Ибн Джубейр, посетивший Харран в 1184 г., не упоминает о язычниках; по-видимому, уже тогда единственным следом харранского ханифства был «ключ Авраама» к югу от города[140], сохранивший такое название до сих пор[141]. Аналогия между судьбой язычества и судьбой других шу'убитских движений заставляет предполагать, что язычество, подобно христианству и зороастризму, постепенно уступало место исламу не столько под давлением внешних событий и притеснений, сколько по своей внутренней слабости. Д. А. Хвольсон[142] приводит рассказ одного из историков XIII в., Абу-л-Фадаила ал-Хамави, автора *ат-Та'рӣх ал-мансӯрӣ*, о взятии Харрана в 424/1033 г. одним из Алидов (بعض العلويين), причем был захвачен храм Луны, после чего у харранских язычников больше не оставалось храма. Автор XIV в. Димашки[143] относит выражение «кто-то из Алидов» к египетским Фатимидам, и это мнение было принято Д. А. Хвольсоном, хотя тот же Димашки говорит о разрушении храма Луны татарами[144]. О том, что произошло в Харране в 1033 г., в других источниках не говорится[145]; во всяком случае Харран был тогда недоступен для фатимидских войск уже потому, что Фатимиды в то время не владели даже Северной Сирией. Халебский князь Шибл ад-дауля Наср был вассалом византийского императора; когда египетский везир в 1038 г. задумал поход на Халеб, он испросил разрешения у императора и обязался уплачивать за Халеб такую же дань, какую платил Наср. После завоевания

---

[138] *Федор Абӯ-Ḳурра*, стр. 307.

[139] *Die Ssabier*, Bd I, S. 272.

[140] Ибн Джубейр, 245.

[141] Ср. фотографию в альбоме Grothe, *Geographische Charakterbilder*, T. XLI.

[142] *Die Ssabier*, Bd II, S. 541, по Мухаммад ал-Хамави, *ат-Та'рӣх ал-мансӯрӣ*, рук. Аз. муз. 521, л. 71б; <см. также изд. Грязневича и стр. 6 его предисловия>. Чтение العمر, однако, вызывает сомнения, в рукописи слово, по-видимому, оканчивается на م, а не на ر.

[143] Текст у Д. А. Хвольсона (*Die Ssabier*, Bd II, S. 413).

[144] Ibid., S. 397.

[145] <См. поправку В. В. Бартольда в ЗКВ, т. I, 1925, стр. 474, прим. 6, а также ниже, стр. 587, прим. 59: «о событиях в Харране есть свидетельство современника, Яхьи Антиохийского».>

Халеба египтяне заняли Балис, т. е. распространили свои владения до Евфрата, но не могли взять ни Рахбы, ни Ракки, не говоря уже о Харране[146]. Речь может идти только о местном алидском движении, имевшем только кратковременный успех; до и после 1033 г. князем Харрана было одно и то же лицо, Шебиб ибн Вассаб (وثّاب) ан-Нумейри[147]. Несомненно, что такое событие не могло иметь большого влияния на судьбу жителей Харрана, в том числе и язычников. Разложение харранской языческой общины началось гораздо раньше; как видно из данных *Фихриста*[148], престол харранских первосвященников оставался незанятым уже с 30-х годов X в. Еще менее достоверен рассказ о разрушении храма Луны татарами. Татары взяли Харран в 1259 г.; по Рашид ад-дину[149], жители Харрана, как и некоторых других городов, оказали монголам сопротивление и подверглись обычной в таких случаях участи; но более достоверен рассказ Бар-Эбрея, по которому Харран и Эдесса сдались добровольно и потому не испытали никаких обид[150].

Возможно, что следы харранского язычества, как полагал и Д. А. Хвольсон[151], сохранились среди йезидиев, каково бы ни было первоначальное происхождение этой секты и разнородных элементов ее учения[152]. Новый довод в пользу этого мнения был приведен Лидзбарским[153]; название Таммуза у харранцев по *Фихристу* было تاوس[154], то же самое название мы имеем в ملك طاوس йезидиев.

---

[146] Кемаль ад-дин, л. 43а и сл.

[147] По Ибн ал-Асиру (изд. Торнберга, IX, 282а), он в 422/1031 г. заключил договор с греками, взявшими Эдессу; умер владетелем Харрана в 431/1039-40 г. (там же, 321); та же дата у Кемаль ад-дина, л. 44а. В *at-Ta'rīḫ al-manṣūrī*, рук., л. 71б взятие греками Эдессы отнесено к 423/1031-32 г.

[148] *Фихрист*, 326; Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd II, S. 43 sq.

[149] Изд. Катрмера, 330 и 332.

[150] D'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. III, p. 309.

[151] *Die Ssabier*, Bd I, S. 296 sq.

[152] Об этом Марр, *Еще о слове «челеби»*, стр. 137 и сл.

[153] *Ein Exposé der Jesîden*, S. 598, Anm.

[154] *Фихрист*, 322; Chwolsohn, *Die Ssabier*, Bd II, S. 27.

C. Snouk Hurgronje, Mohammedanism. Lectures on its origin, its religious and political growth, and its present state

New York and London, 1916. IX, 184 стр. 8°

Лекции были читаны в 1914 г. при нескольких американских университетах и посвящены вопросам о происхождении ислама (стр. 1—51), религиозном развитии ислама (стр. 52—93), политическом развитии ислама (стр. 94—134), исламе и современной мысли (135—178). Лектор знакомил своих слушателей не столько с фактическими данными, сколько со своими мыслями, основанными на тщательном изучении мусульманской богословской литературы и на многолетних сношениях с мусульманами разных стран, преимущественно с представителями богословских кругов. Для слушателей, не читавших знаменитой книги проф. Снук-Хургронье, особенный интерес представляли, вероятно, воспоминания о том времени, когда лектор был «a Meccan with the Meccans» (стр. 163) и чувствовал себя перенесенным в XIII или XIV в. О достоинствах книги достаточно красноречиво говорит имя автора: само собою разумеется, что в книге, принадлежащей перу Снук-Хургронье, хотя бы она была предназначена для большой публики, найдет для себя много поучительного каждый специалист. Но, как и в других трудах автора, несколько односторонняя богословская точка зрения приводит к некоторым ошибкам в области исторической критики и не вполне правильному представлению о действительном ходе истории. По вопросу о распространении ислама путем миссионерства автор ограничивается указанием на «неопровержимый факт», что мусульманские ученые всех времен едва упоминают о миссионерстве и говорят только о распространении веры путем священной войны (стр. 62); такие факты, как успехи ислама в Индии под английским владычеством и в Сибири под русским, не принимаются во внимание. Для автора «процесс приспособления» окончился для ислама в X в. н. э. (стр. 87); около 1000 г. н. э. начинается застой духовной жизни мусульман (стр. 154); за тысячу лет до нашего времени «непогрешимая община» установила для мусульман всех будущих столетий верования и правила жизни (стр. 156); не упоминается о таком важном для мусульманского мира факте, как окончательный разрыв между шиитами и суннитами, совершившийся только в XVI в. и глубоко отразившийся на психике народных масс. Для автора

не подлежит сомнению, что между халифатом и папством нельзя проводить никакого сравнения (стр. 130). Между идеей халифата и идеей папства нет, действительно, ничего общего; в действительности аббасидский халиф конца XII и начала XIII в., от которого требовали, чтобы он был имамом и занимался только молитвой [1], но который упорно защищал свои права светского государя небольшой области и теоретического главы всего мусульманского мира, во многом походил на современных ему пап; в истории более ранних веков мы также находим несколько примеров, что халиф, не имевший никакой светской власти, полновластно распоряжался в делах веры [2]. Представление о султане-халифе возникло при совершенно иных условиях, чем полагает автор (стр. 124 и сл.), ничего не говорящий о том, что османские султаны в своих притязаниях имели предшественников.

В последней главе высказывается несколько интересных и, по мнению рецензента, вполне справедливых мыслей об отношении ислама к современной культуре. Словам Р. Киплинга: «Но Запад есть Запад, Восток есть Восток, и им никогда не сойтись» — автор (стр. 177) противополагает свое «твердое убеждение», что соглашение между исламом и современной культурой может быть достигнуто и что для такого соглашения не было более благоприятной эпохи, чем та, в которой мы живем.

---

[1] Ср. текст, приведенный в моем *Туркестане*, ч. II, стр. 372; <см. наст. изд., т. I, стр. 411>.

[2] Наиболее яркий пример — поступок халифа Каима в 1035 г., рассказанный у Ибн ал-Асира, изд. Торнберга, IX, 300; ср. Бартольд, *Теократическая идея*, стр. 13 <выше, стр. 311>. Ср. также о халифе Кадире там же и Бартольд, *Халиф и султан*, стр. 391; <выше, стр. 71>.

К ВОПРОСУ О ПОЛУМЕСЯЦЕ КАК СИМВОЛЕ ИСЛАМА

В задачу настоящей статьи не входит рассмотрение во всем его объеме сложного вопроса о полумесяце как религиозном и геральдическом символе, унаследованном мусульманскими народами от более древних народов Азии. Настоящие строки имеют целью только обратить внимание на некоторые стороны этого вопроса, до сих пор еще недостаточно выясненные. Несмотря на некоторые факты, указывающие на раннее усвоение этого символа исламом, появление полумесяца над крышами и куполами мечетей и противопоставление его кресту христианских храмов — явления сравнительно поздние и не получившие общего распространения. В русской литературе было обращено внимание[1] на свидетельство автора X в. Ибн ал-Факиха[2] о двух полумесяцах, посланных в Мекку халифом Омаром I и «повешенных в Ка'бе»; из этого видно, что полумесяцу в религиозном культе придавали тогда другое значение, чем впоследствии. Едва ли даже в рассказах первоисточников о крестовых походах можно встретить выражения, где бы борьба христианства с исламом изображалась, как борьба креста с полумесяцем; в рассказе Ибн ал-Асира[3] о взятии Иерусалима Саладином в 1187 г. говорится о снятии большого позолоченного креста с вершины Сахры (скалы), но ничего не говорится о водружении вместо него полумесяца. В докладе Н. Я. Марра о раскопках в Ани, прочитанном в декабре 1911 г. в Восточном отделении Русского археологического общества, упоминалось об обращении анийского собора в XI в. в мечеть, причем «из Хлата выписан был серебряный полумесяц для водружения на куполе взамен креста, вновь восстановленного грузинским царем Давидом Строителем в первой четверти XII в.». Во время прений, вызванных докладом, Я. И. Смирновым было высказано предположение, что «молодой месяц мог быть на анийских мечетях, как на сельджукских постройках в Малой Азии, символом не религиозным, а династическим, так как Шаддадиды были вассалами Сельджукидов»[4]. Во всяком случае полумесяц как рели-

[1] Иностранцев, *Торжественный выезд*, стр. 69 и 76

[2] Ибн ал-Факих, 20, 20.

[3] Изд. Торнберга, XI, 364. Текст также: Гиргас — Розен, *Арабская хрестоматия*, вып. 1, стр. 369.

[4] ЗВОРАО, т. XXI, 1913, стр. XLVII и сл. Проф. В. Томсеном (*Turcica*, p. 31) высказано предположение, что полумесяц задолго до <принятия> ислама, еще

гиозный символ, имевший для мечетей то же значение, как крест для христианских храмов, был характерен не для ислама вообще, но специально для турецко-османского ислама и, например, на туркестанских мечетях не встречался до русского завоевания.

Часто упоминалось о полумесяце как мотиве сасанидского искусства и, вероятно, сасанидской геральдики; указывалось на изображение полумесяца на сасанидских монетах; но писавшие о полумесяце, если не ошибаюсь, до сих пор не обратили внимания на текст, хотя давно изданный и переведенный, где говорится о полумесяце на куполе сасанидского храма.

В приведенном у Якута[5] рассказе Абу Дулефа (X в.) о храме Шиз (ныне развалины Тахт-и Сулейман), главной государственной святыне сасанидской Персии, между прочим, сказано: «На вершине его купола серебряный полумесяц, служащий талисманом; многие из эмиров хотели его удалить, но не были в состоянии». Очень вероятно, что полумесяц над куполом Шиза был символом не столько религиозным, сколько династическим и что этот символ не был распространен в восточной части Ирана; иначе он в мусульманском мире получил бы более широкое распространение.

Средневековые авторы чаще говорят о полумесяце на знаменах, чем о полумесяце на мечетях. Употреблявшийся в государстве Фатимидов термин *хāфир* ('подкова') для обозначения «полумесяца из красных яхонтов», прикреплявшегося к венцу халифа[6] заставляет полагать, что в полумесяце видели не только изображение небесного светила, но также изображение копыта боевого коня. На такое же толкование намекает анонимный автор, писавший в XVI в. в Дамаске свою летопись, единственная рукопись которой находится в Тюбингене[7]. В пятницу 30 рамазана 923/16 октября 1517 г. румцы (турки-османы) вынесли из цитадели Дамаска в мечеть Омейядов красное знамя, без вышивки, с серебряным

в VIII в., «était déja devenu l'emblème des Turcs», но это мнение основано только на крайне шатком толковании слова надписи Кюль-тегина 𐰀𐰚𐰼𐰃 (Мелиоранский, *Памятник в честь Кюль-Тегина*, стр. 121, К. 33, 19) как ajalmasinda «(paré de) son diamant (en forme) de lune». <Позднейшие исследователи отвергают толкование Томсена; С. Е. Малов (*Памятники*, стр. 40) и Х. Н. Оркун (*Eski türk yazıtları*, с. I, s. 44), опираясь на Махмуда Кашгарского (III, 26), читают это слово «яламасында» и переводят «в его плащ».> Противоположную крайность представляет мнение, выраженное в энциклопедии Th. P. Hughes (*Dictionary of Islam*, s. v. crescent), что турки заимствовали этот символ у византийцев и усвоили его только после завоевания Константинополя.

[5] *Му'джам*, s. v. شَبِيز (III, 355, 2). Ср. Jackson, *Persia Past and Present*, p. 132. <Теперь см. также Абу Дулеф, изд. Минорского, г и 32; изд. Булгакова — Халидова, ʌ и 33.>

[6] Иностранцев, *Торжественный выезд*, стр. 26.

[7] Ср. Бартольд, *Халиф и султан*, стр. 373, прим. 2; < см. выше, стр. 57, прим. 188: речь идет о хронике Ибн Тулуна>.

позолоченным полумесяцем на верхушке, и поставили его у средних из трех ворот, находящихся под «орлиным куполом», как его ставили обыкновенно; им заменили прежнее, более великолепное знамя черкесов, из желтого атласного бархата, с вышивкой и золотым полумесяцем, «походившим на копыто [коня] Мустафы» [8] (т. е. Мухаммеда) [9]. Едва ли могло бы быть подтверждено какими-нибудь средневековыми мусульманскими текстами мнение Якуб-Артин-паши о полумесяце «comme un symbole de bonheur, de joie, de renouveau, ou comme désignant la nouvelle religion dans sa croissance» [10].

---

[8] وهلاله من ذهب شبه نعل المصطفى.

[9] Ибн Тулун, л. 84б.

[10] Yacoub Artin Pacha, *Contribution*, p. 145.

К ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ X ВЕКА

Первый том изданного Марголиусом биографического словаря Якута [1] сохранил нам едва ли не единственный в своем роде документ: письмо, посланное из Багдада в Хорасан от имени халифа Ради (934—940) на имя саманидского эмира Насра ибн Ахмеда (914—943), по поводу совершенной в Багдаде в 934 г. казни религиозного проповедника Ибн Абу-л-Азакира [2] и его главного сподвижника. Якут списал этот документ в Мерве, где прожил три года (1216—1219), занимаясь в мервских библиотеках [3]. В письме халифа излагается не только ход процесса, но и учение осужденных еретиков, очевидно, в том виде, как оно было установлено на суде. О ереси Ибн Абу-л-Азакира говорят также историки; наиболее доступен подробный рассказ Ибн ал-Асира [4]. Якут ссылается на хронику Сабита ибн Синана [5], умершего в 365/976 г. и излагавшего события от 295 до 363 г. х. (907—974) [6]; сопоставление этих цитат с текстом ан-Недима (автора *Фихриста*) [7] и Ибн Мискавейха [8] показывает, что эти авторы пользовались сочинением Сабита. Текст Ибн ал-Асира иногда буквально сходен с текстом письма халифа, из чего видно, что историки, как и следовало ожидать, излагали учение еретиков по результатам официального дознания; но в то же время между обоими текстами есть некоторые разноречия, не лишенные интереса.

В начале письма халифа были перечислены прежние шиитские и вообще еретические движения (этой части письма Якут не приводит); затем упоминается о ереси Халладжа («настолько известной, что ее нет надобности описывать») и о казни его по повелению халифа Муктадира.

---

[1] *Иршад*, I, 298 и сл.

[2] Произношение указано в географическом словаре Якута, *Му'джам*, III, 314 внизу.

[3] Kremer, *Culturgeschichte*, Bd II, S. 435; Жуковский, *Развалины Старого Мерва*, стр. 33 и сл.

[4] Изд. Торнберга, VIII, 216—220.

[5] Якут, *Иршад*, I, 296 и сл.

[6] *Фихрист*, 302. Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, VIII, 476, 491. Ср. Бартольд *Туркестан*, ч. II, стр. 8; <наст. изд., т. I, стр. 52>.

[7] Ср. характеристику Ибн Абу Ауна у Якута (*Иршад*, I, 297 наверху) по Сабиту и в *Фихристе* (147).

[8] Ср. слова о Мухассине и Ибн Абу-л-Азакире у Якута (*Иршад*, I, 296 в середине) по Сабиту и у Ибн Мискавейха (изд. Каэтани, V, 215 в середине).

Вступив на престол, халиф Ради решил идти по стопам своих предшественников, подобно им, защищать ислам, истреблять неверных и развратников. Вскоре везир Абу Али Мухаммед [9] привел к халифу человека по имени Мухаммед ибн Али аш-Шельмегани [10], по прозванию Ибн Абу-л-Азакир. Тот был на самом деле из ничтожных людей толпы, но среди кафиров был одним из главных, соблазнил многих мусульман и сделал неверными многих безумцев; его давно искали, но не могли найти; тюрьмы наполнились соблазненными им людьми. Убедившись в искренности намерений везира, его ревности к вере и негодовании против споров о божественности и перенесении на человека качеств господа, халиф произвел расследование, которое выяснило, что этот человек приписывает себе права по отношению к религиозной общине и не верит в нее, называет себя другом (божьим) без всякого права, приписывает себе познания в божественных науках и ничего в них не понимает, считает себя способным разрешать темные вопросы и ничего о них не знает [11], называет себя чудотворцем и не может выполнять даже обыкновенных вещей, называет себя верным последователем семьи Мухаммеда и не имеет с нею ничего общего, ненавидя и оскорбляя самого пророка, за которым следит с недоброжелательством и от которого отвращает умы коварными доводами. Людей богатых он соблазнял тем, что разрешал им всякие наслаждения; людей, не имевших средств, но всеми правдами и неправдами старавшихся добыть себе пропитание и сравняться с богатыми, он привлекал на свою сторону разрешением всего запрещенного. Всеми способами развращая людей, он подчинял их себе и достиг того, что у них были развращены сердца, так что они переставали понимать, оглушены уши, так что они переставали слышать, затемнены глаза, так что они переставали видеть. Они забывали думать о создании их самих, небес над ними и земли под их ногами; все они пришли к согласному решению, что он (Ибн Абу-л-Азакир) — их создатель и господь, дающий им пропитание и жизнь, принимающий какой ему угодно образ, изменяющий по своей воле все остальное, делающий, что хочет, причем ему не препятствует ни близкое, ни далекое. К нему они возносили тщетные молитвы и утверждали, что своими глазами видели сотворенные им чудеса. Халиф навел справки о том, что узнал везир насчет согласия с этим проклятым в его выдумках и обманах (т. е. насчет приверженцев Ибн Абу-л-Азакира), чтобы халиф наложил на него

---

[9] Известный чиновник и ученый (часто упоминаемый в истории каллиграфии) Ибн Мукла; был везиром три раза (928—930, 932—933, 934—936); ум. в 938 г. См. данные о нем у Ибн Мискавейха (в указателе محمد بن على بن معله; опечатка вместо ابن مقله).

[10] Из селения شلمغان близ Васита (Якут, *Му'джам*, III, 314).

[11] Ср. слова историка Сули (Ариб, 95 и сл.) о лично известном ему Халладже как о человеке «невежественном, с притязанием на ум, косноязычном, с притязанием на красноречие, развратном, с притязанием на подвижничество».

кару божью после благодеяний и чтобы этим были устранены все сомнения от сердец и взоров.

Собранные везиром подробные данные выяснили, что[12] Ибн Абу-л-Азакир называл себя истиной истины и богом богов, первоначальным, вечным, явным, тайным, создателем[13], питателем, совершенным, на которого указывает каждая мысль. Он называл себя мессией, как израильтяне называли бога мессией[14]. Он говорил, что бог воплощает в каждой вещи, сообразно с тем, что она в состоянии вместить, и что бог создал противоположное для указания на то, что ему противополагается[15]. Бог воплотился в Адаме, когда создал его, и в иблисе; каждый из них был противоположен другому[16], и каждый указывал на другого вследствие противоположности по смыслу. Указание на истину лучше самой истины, и противоположное ближе к вещи, чем сходное. Воплощаясь в человеческом образе, бог проявляет чудесное могущество[17], и в этом доказательство того, что он — бог. Когда исчез Адам, божественность проявилась в пяти человеческих образах — каждый раз, как исчезал один, на его место являлся другой — и в пяти иблисах, представлявших противоположность тем пяти. Потом божественность соединилась в Идрисе и его иблисе и рассеялась после них, как она рассеялась после Адама; соединилась в Ное и его иблисе и рассеялась при их исчезновении, как раньше; соединилась в Салихе[18] и его иблисе, перерезавшем жилы верблюдице[19], и рассеялась после них; соединилась в Аврааме и его иблисе — Немврóде и рассеялась после них; соединилась в Аароне и его иблисе — Фараоне и рассеялась по обыкновению после них; соединилась в Давиде и его иблисе — Голиафе и рассеялась, когда они оба исчезли[20]; соединилась в Соломоне и его иблисе и рассеялась по обыкновению после них; соединилась в Иисусе и его иблисе и, когда они оба исчезли, рассеялась по всем ученикам Иисуса и их иблисам; соединилась в Али, сыне Абу Талиба, и его иблисе[21] и рассеялась после них, пока не соединилась в Ибн Абу-л-Азакире и его иблисе. Он учил, что бог проявляется в каждой вещи

[12] Отсюда начинается совпадение текстов Якута (*Иршāд*, I, 301) и Ибн ал-Асира (изд. Торнберга, VIII, 218).

[13] Слово الخالق пропущено у Ибн ал-Асира.

[14] Этой фразы нет у Ибн ал-Асира.

[15] Ср. учение Халладжа, что «вещи познаются посредством противоположного им» (الاشياء تعرف باضدادها). Халладж, *Ṭавāсūн*, текст, 49.

[16] У Якута перед словом لصاحبه надо вставить ضدّ (есть у Ибн ал-Асира). Издатель *Иршāда* не воспользовался текстом Ибн ал-Асира.

[17] Якут القدرة المعجزة; Ибн ал-Асир والمعجزة القدرة.

[18] У Ибн ал-Асира перед Салихом назван еще Худ.

[19] Как известно, в Коране (суры XI и XXVI) убиение верблюдицы приписывается всему племени самуд; об отдельном убийце не говорится. Ср. легенды об убийце в قصص الانبيا, напр. Мелиоранский, *Сказание*, стр. 305.

[20] Давид и Голиаф пропущены у Ибн ал-Асира.

[21] Дальше до конца фразы нет у Ибн ал-Асира.

в каждом смысле [22]. В каждом человеке есть идея (الخاطر), возникающая в его сердце, в которой принимает образ то, что от него скрыто, так что он как будто его видит. «Аллах» есть имя для (такой) мысли. Тот, в ком нуждаются люди, есть для них бог; поэтому каждое слово может быть заменено словом «Аллах» [или поэтому каждого можно называть богом] [23]. Каждый из приверженцев Ибн Абу-л-Азакира называл себя богом того, кто был степенью ниже его, и говорил: «Я — господь такого-то, такой-то — господь такого-то» [24], и т. д., пока не доходили до Ибн Абу-л-Азакира; он говорил: «Я — господь господ и бог богов; нет господства после меня». Они не признавали Хасана и Хусейна сыновьями Али и говорили, что у того, в ком соединилась божественность, не бывает ни отца, ни детей. Они называли Моисея и Мухаммеда предателями и говорили, что Аарон послал Моисея, Али — Мухаммеда [25] и оба изменили пославшим их. Они утверждали, что Али дал пророку срок по числу лет [26], проведенных в пещере эфесскими отроками; когда пройдет этот срок — 350 лет, — то падет шариат. Они учили, что ангелы — все те, кто овладел [27] своей душой, познал истину и узрел ее, рай — их познание и принятие их учения, ад — непризнание их и отвращение [28] от их толка. Они допускали невыполнение молитвы, поста и омовения [29] и говорили, что к числу благодеяний бога своему рабу относится возможность соединить два наслаждения (т. е. наслаждение настоящей и будущей жизнью). Они не заключали между собой законных браков, не прибегали ни к толкованию, ни к разрешению и считали дозволенным прелюбодеяние. Они говорили, что Мухаммед был послан к вельможам корейшитов и главарям (جبابرة) арабов, жестокосердным и своевольным; поэтому было мудро требовать от них земных поклонов; а теперь мудро испытывать людей посредством разрешения (другим) полового общения с их женами. Не считались у них грехом половые сношения с женами родственников, друга (صديق) и отца [30] после принятия их веры [31]; не считалось дурным брать (на время) чужую жену и потом возвращать ее мужу. Предписывалось заключать брак со стоящими ниже, чтобы в них мог проникнуть свет. Ибн Абу-л-Азакир написал об этом книгу под загла-

[22] Якут بكل معنى; Ибн ал-Асир وكل معنى.

[23] Якут يستوجب كل لغة ان يسمى الله; Ибн ал-Асир يستوجب كل احد ان يسمى الها.

[24] У Ибн ал-Асира еще: «такой-то господь моего господа».

[25] Ср. такое же учение секты ильбаитов или заммиев у Шахрастани, пер. Хаарбрюкера, I, 202.

[26] У Якута عدة ايام اصحاب الكهف سنين; Ибн ал-Асир عدة سنين اصحاب الكهف.

[27] Игра слов (корень ملك).

[28] Якут الصدود; Ибн ал-Асир العدول.

[29] Ибн ал-Асир: «и других обрядов богопочитания» (العبادات). Конца фразы нет у Ибн ал-Асира.

[30] Ибн ал-Асир — «сына».

[31] Дальше до конца фразы нет у Ибн ал-Асира.

вием «Книга о шестом чувстве» [32] и говорил, что кто отказывается от такого брака, тот в будущем существовании (они верили в переселение душ) рождается женщиной. Они требовали уничтожения [33] Алидов и Аббасидов [34] и считали законными властителями себя, как людей, обладавших истиной.

Дальше говорится о найденных вещественных доказательствах: письме одного из прежних везиров, Хусейна ибн Касима ибн Убейдаллаха ибн Сулеймана ибн Вахба, на имя арестованного вместе с Ибн Абу-л-Азакиром литератора Ибрахима ибн Мухаммеда ибн Ахмеда ибн Абу-н-Неджма, известного под прозванием Ибн Абу Аун, записке самого Ибн Абу Ауна на имя другого лица и записке другого еретика, Ибн Шебиба Зайята, на имя Ибн Абу Ауна. Люди говорили в этих письмах друг о друге в таких выражениях, в каких говорят только о боге; выражение «великий господин мой» в записке Ибн Шебиба относилось к Ибн Абу-л-Азакиру. Подлинность документов была вполне доказана письменным сознанием писавших и получивших письма и свидетельскими показаниями. Ибн ал-Асир упоминает только о письме Хусейна ибн Касима, причем прибавляет, что Ибн Абу-л-Азакир, не отрицая подлинности письма, решительно отклонял от себя всякую ответственность за выражения писавшего; письмо халифа об этой подробности умалчивает.

Вслед за тем говорится об испытании, которому был подвергнут Ибн Абу Аун; от него потребовали, чтобы он отрекся от Ибн Абу-л-Азакира и выразил ему внешним образом свое презрение; упорный еретик вместо этого «протянул свою руку к его бороде в знак глубокого уважения и желания отклонить от него обиду» и сказал: «Мы преодолели много страхов [35], господин мой, господин мой». У Ибн ал-Асира эта сцена рассказана иначе. К Ибн Абу-л-Азакиру кроме Ибн Абу Ауна привели еще другого еретика, Ахмеда ибн Мухаммеда ибн Абдуса; обоим велели дать Ибн Абу-л-Азакиру пощечину и плюнуть на него. Ибн Абдус после некоторого колебания подчинился; Ибн Абу Аун «протянул руку к бороде и голове Ибн Абу-л-Азакира», но «рука задрожала; он поцеловал Ибн Абу-л-Азакира в бороду и голову», потом сказал: «Бог мой, властитель мой, питатель мой». Ибн Абу-л-Азакир и в этом случае отказался взять на себя ответственность за чужие слова; Ибн Абдус подтвердил, что Ибн Абу-л-Азакир не называл себя богом, но только «бабом», т. е. «воротами» к «ожидаемому имаму», причем его предшественником в этом звании был Хусейн ибн Рух. Об этой подробности следствия письмо халифа также умалчивает.

---

[32] Ибн ал-Асир об этой книге не упоминает.

[33] Текст у Якута искажен; у Ибн ал-Асира اهلاك.

[34] Дальше до конца фразы у Ибн ал-Асира нет.

[35] В тексте معلنا غير مخافت.

Когда преступление Ибн Абу-л-Азакира и его приверженцев могло считаться достаточно доказанным, везир обратился к казиям и факихам с просьбой высказать свое мнение; все высказались за казнь еретиков и изложили свое мнение письменно. Халиф велел привести Ибн Абу-л-Азакира и Ибн Абу Ауна и подвергнуть их телесному наказанию, чтобы их последователи могли убедиться в бессилии мнимых богов отвратить беду даже от себя самих[36]. После этого, по желанию халифа, еще раз были спрошены багдадский казий Омар ибн Мухаммед, свидетели и факихи; все остались при мнении, что нужно казнить нечестивых и очистить землю от их скверны. Согласное решение казия и факихов уничтожило сомнения халифа; он велел распять обоих преступников «в одной из двух частей Багдада» (разделенных рекой), там, где их могли видеть проходившие и стоявшие; при этом были объявлены их преступления против шариата и веры. После этого халиф приказал обоих убить, выставить их головы и сжечь их тела. Это было исполнено в присутствии знати и простого народа, зрителей и прохожих.

Этими словами оканчивается письмо, приведенное у Якута, может быть, и в его источнике без обращения и заключения, поэтому и без даты. Дата события приводится Якутом со слов Сабита — вторник 1 зу-л-ка'да 322/14 октября 934 г. Ибн ал-Асир говорит еще о третьей казни; по приказанию халифа в конце того же месяца зу-л-ка'да был убит находившийся в Ракке Хусейн ибн Касим; голова его была отправлена в Багдад.

Как видно из слов письма халифа о «наполненных тюрьмах», ересь Ибн Абу-л-Азакира была уже известна до вступления на престол халифа Ради; из слов Сабита и других источников видно, что Ибн Абу-л-Азакир имел знатных покровителей еще в царствование халифа Муктадира (908—932). Первым из них Ибн ал-Асир называет Абу-л-Касима Хусейна ибн Руха, «соперничавшего в везирстве с Хамидом ибн Аббасом». Из слов того же Ибн ал-Асира видно, что это лицо имело значение и для истории религиозного движения. В месяце джумада I 305/20 октября — 18 ноября 917 г. умер Абу Джа'фар ибн Мухаммед[37] ибн Осман ал-Аскери, носивший прозвание Самман или Саммак и, кроме того, еще прозвание Омари, «глава имамитов», называвший себя «бабом» ожидаемого имама; своим преемником (в качестве «баба») он назначил Хусейна ибн Руха[38]. Больше Ибн ал-Асир ничего не говорит о Хусейне ибн Рухе ни как о религиозном вожде, ни как о чиновнике. Ариб упоминает о нем в рассказе о восстании против халифа Муктадира в 929 г.; среди лиц, освобожденных мятежниками, был Хусейн ибн

[36] Ср. рассказ Ариба (102 и сл.) об обращении везира Хамида с Халладжем.

[37] Возможно, что بن текста лишнее и что надо читать Абу Джа'фар Мухаммед.

[38] Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, VIII, 80. У Ибн ал-Асира здесь ابو القاسم الحسين بن, в другом месте (VIII, 217) — ابو القاسم الحسين. По-видимому, правильно последнее.

Рух, находившийся в заключении не как еретик, но как опальный чиновник, с предъявлением к нему обычного требования — об уплате незаконно присвоенных денег[39]. Явно недостоверно, по крайней мере в хронологическом отношении, то, что рассказывается о Хусейне ибн Рухе в «Истории ислама» Захаби[40]. Говорится, что Хусейн ибн Рух виделся с Ибн Абу-л-Азакиром и имел столько приверженцев, что везиры, бывшие везиры и другие знатные люди открыто ездили навещать его. Он продолжал пользоваться величайшим уважением до назначения везиром Хамида ибн Аббаса[41], который велел его арестовать; после этого он пробыл в заключении пять лет, был освобожден в 317/929 г.[42], тотчас после смерти халифа Муктадира, и умер в 326/937-38 г.[43]. Он всегда пользовался большим почетом, но бог спас от него халифат. Однажды к нему было предъявлено обвинение, что он писал карматам, призывая их против халифа; ему удалось защитить себя с большим искусством, находчивостью и ученостью. Он был благодетелем шиитов и занимал среди них очень высокое положение.

Вторым покровителем Ибн Абу-л-Азакира был Мухассин ибн ал-Фурат, сын везира Абу-л-Хасана ибн ал-Фурата. Мухассин был полновластным правителем во время третьего везирства своего престарелого отца (923—924) и прославился своей жестокой расправой с врагами. После низложения Абу-л-Хасана Мухассин вместе со своим отцом подвергся заключению, пыткам и казни; умер в 924 г., 33 лет[44]. Ибн Абу-л-Азакир пользовался его расположением и был поставлен им во главе некоторого числа чиновников в Багдаде, заведовавших казенными имениями[45]. Трудно допустить, чтобы такой человек, как Мухассин, мог увлекаться религиозной проповедью; очень вероятно, что Ибн Абу-л-Азакир был для него только чиновником; таким же образом его главный последователь, Ибн Абу Аун, выдвинулся на государственной службе, благодаря покровительству другого сановника, Абу-л-Хайсама Аббаса ибн Мухаммеда ибн Савабы, которому он помогал притеснять и грабить

---

[39] Ариб, 141, $_{10}$.

[40] Приведено де Слэном в примечании к переводу Ибн Халликана (I, 439, прим. 20).

[41] Хамид был назначен везиром в 306/918 г.; Ариб, 73, $_{8}$; Хилаль ас-Саби, *Вузарā'*, 32; Ибн Мискавейх, изд. Каэтани, V, 130.

[42] К 929 г. относится восстание против Муктадира и временное низложение его, но не его смерть (он прожил до 932 г.). Если освобожденный в 929 г. Хусейн пробыл в заключении пять лет, то виновником его заключения не мог быть Хамид, низложенный в 923 г. и умерший в конце того же года (Ариб, 110, $_{12}$ и 112, $_{18}$; Хилаль ас-Саби, *Вузарā'*, 34; предисл., 18 и сл.; Ибн Мискавейх, изд. Каэтани, V, 165 и 190).

[43] Дата столь же сомнительна; если Ибн Абу-л-Азакира в 322/934 г. называли преемником Хусейна ибн Руха в качестве баба, то Хусейн ибн Рух в то время не мог быть в живых.

[44] Хилаль ас-Саби, *Вузарā'*, 62; Ибн Мискавейх, изд. Каэтани, V, 238.

[45] Так по Сабиту; ср. выше, стр. 492, прим. 8.

людей и потом, после его опалы, отплатил черной неблагодарностью [45]. Ибн ал-Асир говорит, однако, что нусайрии считали Ибн ал-Фурата (вероятно, это относится к Мухассину) одним из главарей своей секты; Ибн ал-Асир видит в этом доказательство, что последователи Ибн Абу-л-Азакира и нусайрии — одно и то же [47]. Вопрос о происхождении секты нусайриев остается темным даже после известного труда R. Dussaud [48], в котором отведено слишком много места догадкам и сомнительным сближениям; все остальное, что об этом приводилось в литературе, основано частью на современных преданиях [49], частью на письменных памятниках неизвестного периода [50]; ни в тех, ни в других, насколько известно, не говорится ни об Ибн Абу-л-Азакире, ни об Ибн ал-Фурате. Замечательно, что писавший в XI в. Шахфур ибн Тахир Исфераини [51] знает азакириев (последователей Ибн Абу-л-Азакира) и не знает нусайриев; писавший в XII в. Шахристани знает нусайриев и не знает азакириев [52]. О происхождении секты Сам'ани уже в XII в. мог сообщить только легендарные рассказы; из его слов видно, что сектанты тогда жили не только в горах сирийского прибрежья, как теперь, но в селении Хадисе (الحديثة) на Евфрате [53]. Отмечена некоторая связь

---

[46] Так по сообщенному у Якута (*Иршад*, I, 298) рассказу историка X в. Абу Мухаммеда Абдаллаха ибн Ахмеда Фергани; о нем де Гуе в Табари, I, предисл., стр. XX. Абу-л-Хайсам был сподвижником везира Мухаммеда ибн Убейдаллаха Хакани, низложенного в 301/913 г. По Арибу (59, 8), Абу-л-Хайсам ум. в 303/915-16 г.; в противоречии с этим находится рассказ Ибн Мискавейха (изд. Каэтани, V, 170).

[47] Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, VIII, 220.

[48] *Histoire et religion des Noṣairîs.*

[49] Huart, *La poésie religieuse*, p. 198 sq.

[50] De Slane, *Catalogue BN*, № 1450.

[51] Об этом авторе и его имени см.: Ahlwardt, *Verzeichniss*, № 2801; de Slane, *Catalogue BN*, № 1452; Brockelmann, GAL, Bd I, S. 387. Его показания у Шахрастани, пер. Хаарбрюкера, II, 417.

[52] Шахрастани, пер. Хаарбрюкера, I, 216.

[53] Об этом у Сам'ани под словом النصيرى (изд. Марголиуса, л. 562б), у Якута *Му'джам*, II, 223) под словом الحديثة. В других местах Якут говорит о нусайриях в Северной Сирии близ Химса (там же, 338, 9) и в южной части Вавилонии в округе Шурте (الشرطة)-между Васитом и Басрой, откуда, из деревни Акр ас-Садан, вышел Синан, глава исмаилитов (там же, III, 275, 10); речь идет об известном деятеле XII в., с которым воевал Саладин. Из этого видно, что Якут не отличал нусайриев от исмаилитов, тогда как теперь исмаилиты и друзы ненавидят нусайриев (Huart, *La poésie religieuse*, p. 190; Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairîs*, p. 23). В статьях Г. Ламменса о нусайриях (*Au pays des Nosairis*; *Les Nosairis furent-ils chrétiens?*; *Les Nosairis dans le Liban*) вопрос о происхождении секты затрагивается только мимоходом. Вопреки ссылке Г. Ламменса (*Au pays des Nosairis*, p. 111), у Мас'уди в указанном им месте (*Мурўдж*, VIII, 40) Мухаммед ибн Нусайр не упоминается; не упоминается он и вообще в *Мурўдже*, насколько можно судить по указателю. Мнению Р. Дюссо (*Histoire et religion des Noṣairîs*, p. 51), что нусайрии представляют замечательный пример народности, перешедшей непосредственно от язычества к исмаилизму, Г. Ламменс противополагает «христианскую гипотезу», хотя только как «вероятную» (*Les Nosairis furent-*

между учением нусайриев и учением Халладжа. Лучший знаток жизни и учения Халладжа, Л. Массиньон, полагает, что Халладжем было внесено в ислам (под христианским влиянием) учение о божественности (لاهوت) человека и человечности (ناسوت) бога; на мусульманские секты это учение оказало мало влияния и надолго исчезло из терминологии суфиев, кроме нусайриев и друзов [54]. В X и XI вв. отмечали сходство между учениями Халладжа и Ибн Абу-л-Азакира; по словам Сабита, «внешность Ибн Абу-л-Азакира была внешностью Халладжа» [55]; по словам Ибн Мискавейха, Ибн Абу-л-Азакир говорил о воплощении в нем божественности (حلول اللاهوت) то же самое, что говорил о себе Халладж [56]. Фергани смешивал обоих еретиков и называл Ибн Абу Ауна последователем Халладжа [57]. Нет, однако, известий о личных сношениях между Ибн Абу-л-Азакиром и Халладжем или между приверженцами одного и приверженцами другого [58]. По официальному дознанию, Ибн Абу-л-Азакир называл себя прямым преемником Али; по Сабиту, божество в последний раз до Ибн Абу-л-Азакира воплотилось в 11-м шиитском имаме Хасане Аскери; нусайрии также называют основателя своей секты, Мухаммеда ибн Нусайра, «бабом» Хасана Аскери [59]. Связь Халладжа с шиитскими кругами, по-видимому, была менее тесной; о нем говорили, что он с суннитами держит себя, как суннит, с шиитами — как шиит, с мутазилитами — как мутазилит [60], хотя в первое время своей проповеди он называл себя сторонником «семьи Мухаммеда». Ибн ал-Фурат (отец) не был сторонником Халладжа и во время своего первого везирства (908—912) подверг его заключению [61]; Мухассин в это время уже стоял во главе «дивана запада» (отец назначил его на эту должность в 911 г., когда Мухассину было всего 20 лет) [62]. Из сановников, увлеченных проповедью Халладжа, главным был хаджиб Наср [63], назначенный

---

ils chrétiens?, p. 48). В другом месте (*Au pays des Nosairis*, p. 112) автор более решительно говорит об учении нусайриев как «компромиссе между христианскими истинами и шиитскими баснями».

[54] Халладж, *Ṭawāsīn*, 138 и сл.

[55] Якут, *Иршад*, I, 296.

[56] Ибн Мискавейх, изд. Каэтани, V, 215.

[57] Якут, *Иршад*, I, 298.

[58] Ибн Халликан (пер. де Слэна, I, 435) приводит совершенно фантастический рассказ автора XI в., имама Джувейни (о нем Brockelmann, GAL, Bd I, S. 388), о том, как Ибн ал-Мукаффа' (VIII в.), кармат Дженнаби и Халладж сговорились разрушить мусульманскую державу. Ибн Халликан отмечает хронологическую несообразность этого рассказа и предполагает, что Ибн ал-Мукаффа' назван по ошибке вместо Ибн Абу-л-Азакира. В действительности, конечно, весь рассказ должен быть признан вымыслом.

[59] Huart, *La poésie religieuse*, p. 199.

[60] Ариб, 88, также слова Ибн ал-Джаузи (там же, 102 внизу).

[61] Ариб, 100 и сл.

[62] Там же, 34, 4.

[63] Там же, 30, 3.

на эту должность в 296/908-09 г. и сохранивший ее, несмотря на все политические перемены, до своей смерти, последовавшей в 928 г.[64]. Наср и после казни Халладжа продолжал утверждать, что он погиб безвинно[65]. Наср не упоминается среди сторонников Ибн Абу-л-Азакира; сторонники Ибн Абу-л-Азакира не упоминаются среди сторонников Халладжа. Как Халладж, так и Ибн Абу-л-Азакир тщетно старались привлечь на свою сторону влиятельного шиитского ученого Абу Сахля Исма'ила ибн Али ибн Наубахта. Когда Халладж однажды делал перед народом движения рукой и высыпал из нее монеты, Абу Сахль сказал ему: «Оставь это; дай мне один дирхем с твоим именем и именем твоего отца, и я уверую в тебя, и вместе со мной уверует много народу». Халладж сказал: «Как [это сделать], когда таких дирхемов не чеканят?». Абу Сахль ответил: «Кто вызывает появление того, чего здесь нет, может и сделать то, что не сделано»[66]. Когда Ибн Абу-л-Азакир послал к Абу Сахлю человека, чтобы подговорить его к восстанию, и вызвался сотворить перед ним чудо, Абу Сахль указал посланному на свою лысую голову и сказал: «Чудо? Я не знаю, что это такое; пусть пославший тебя заставит вырасти волосы на моей голове, чтобы я уверовал в него». Посол после этого больше не появлялся[67].

Преемником Ибн ал-Фурата в качестве везира был Абу-л-Касим Абдаллах ибн Мухаммед ибн Убейдаллах ал-Хакани. Во время этого везирства, продолжавшегося $1^1/_2$ года (924—925)[68], Ибн Абу-л-Азакир подвергся преследованию и бежал в Мосул, где прожил несколько лет у Насир ад-дауля Хасана ибн Абдаллаха ибн Хамдана, при жизни его отца Абдаллаха. Абдаллах ибн Хамдан был убит в Багдаде во время смут 929 г.[69]; его сын был прогнан из Мосула войсками халифа в 932 г.[70] и вернулся туда только в 935 г.[71]. Ибн Абу-л-Азакир покинул Мосул раньше и вернулся в Багдад, где сначала скрывался, потом выступил открыто, пользуясь поддержкой везира Хусейна ибн Касима, занимавшего эту должность в 931—932 гг. в течение семи месяцев[72]. Хусейну давно хотелось сделаться везиром; с этой целью он старался приобрести расположение чиновников-христиан и напоминал им, что его предки тоже были христианами; «крест выпал из рук»[73] его деда Убейдаллаха

---

[64] О его смерти Ариб, 136, $_{11}$; Ибн Мискавейх, изд. Каэтани, V, 304.

[65] Ариб, 97, $_{9}$ (слова Абу-л-Хасана Хамадани, умершего в 521/1127 г.).

[66] Ариб, 93 и сл.

[67] *Фихрист*, 176. У Сули (Ариб, 105, $_{8}$) тот же анекдот рассказывается о Халладже.

[68] Ариб, 126, $_{21}$; Ибн Мискавейх, изд. Каэтани, V, 244.

[69] Ариб, 144; Ибн Мискавейх, изд. Каэтани, V, 324 и сл.

[70] Ариб, 171; Ибн Мискавейх, изд. Каэтани, V, 374.

[71] Ибн Мискавейх, изд. Каэтани, V, 505.

[72] Ариб, 164 и 173; Ибн Мискавейх, изд. Каэтани, V, 367.

[73] Ариб, 164, $_{14}$.

ибн Сулеймана. Убейдаллах был везиром 10 лет [74] (891—901) и передал власть своему сыну Касиму (отцу Хусейна), который умер везиром в 904 г.; отец Убейдаллаха, Сулейман ибн Вахб, также был везиром, но только короткое время (877—878) [75] и умер в заключении в 885 г. [76]. Хусейн был в дружественных отношениях с Хамданидами и перед своим низложением побудил их оказать сопротивление предводителю войск халифа, Мунису, как мятежнику [77].

В 933 г. при халифе Кахире (932—934) везиром в течение трех месяцев [78] был брат Хусейна, Мухаммед; везир с ведома халифа удалил своего брата в Ракку за приверженность к секте Ибн Абу-л-Азакира, опасаясь также замыслов Хусейна против державы халифа. Из других приверженцев Ибн Абу-л-Азакира халиф подверг домашнему аресту «сыновей Бистама» [79]. По Ибн ал-Асиру, их имена были Абу Джа'фар и Абу Али. Ни тот ни другой не упоминаются в рассказах о событиях X в., несомненно, что они принадлежали к тому же роду, как часто упоминаемые братья Абу-л-Касим Али ибн Ахмед ибн Бистам и Абу-л-Хусейн Мухаммед ибн Ахмед ибн Бистам (последний был в родстве с везиром Хамидом) [80], но степень родства их с этими двумя лицами не указывается. Из приверженцев Ибн Абу-л-Азакира, казненных при халифе Ради, у Шахфура Исфераини назван еще не упомянутый у Ибн ал-Асира Абу Имран Ибрахим ибн Мухаммед ал-Мусаббих (вероятно, надо читать: ал-Мусаббихи) [81].

До нас, по-видимому, не дошло ни одного из сочинений Ибн Абу-л-Азакира, которые, вероятно, дали бы материал для сопоставления его учения с учением Халладжа. Несколько сочинений перечислены в *Фихристе*, причем, однако, не названа «Книга о шестом чувстве», о которой кроме Якута, упоминают Бируни [82] и Шахфур Исфераини [83]. Автор *Фихриста* говорит [84], что Ибн Абу-л-Азакир занимался алхимией, и перечисляет его труды: 1) книга об опьяняющих напитках (كتاب الخمائر);

---

[74] О его назначении Табари, III, 2123, 12. О нем и его сыне см.: Мас'уди, *Танбйх*, 370, 7; Хилаль ас-Саби, *Вузара'*, 156 и 187. Убейдаллах в последний раз упоминается у Табари (III, 2191, 3) в качестве везира в 287/900 г.; Амедроз (Хилаль ас-Саби, *Вузара'*, предисл., стр. 16, прим. 2) относит его смерть к 288 г. х. О смерти Касима — там же, 134 и 360.

[75] Табари, III, 1915, 10; 1926, 17.

[76] Там же, 2108, 13.

[77] Ибн Мискавейх, изд. Каэтани, V, 373 и сл.

[78] Там же, 429 наверху.

[79] Там же, 423.

[80] Там же, 147 и 175.

[81] Шахрастани, пер. Хаарбрюкера, II, 419.

[82] *Āṯār*, изд. Захау, 214, 10. В книге, по Бируни, говорилось об отказе (رفض) от правил шариата.

[83] Шахрастани, пер. Хаарбрюкера, II, 419.

[84] *Фихрист*, 360.

2) книга о (философском) камне (كتاب الحجر); 3) комментарий к «Книге о милосердии» (كتاب الرحمة) великого алхимика VIII в. Джабира ибн Хайяна[85]; 4) книга о глиняных сосудах (كتاب البرانيات). Отдельно, в другом месте, упоминается «Книга о наставлении на истинный путь» (كتاب الهداية)[86]. Совершенно другие сочинения Ибн Абу-л-Азакира, очевидно мистического содержания, названы у Мас'уди[87]: 1) «Трактат удаляющий» (الرسالة المذهبة), т. е. удаляющий человека от всего земного; 2) книга о завете (كتاب في الوصيّة), т. е., вероятно, об Али, как получившем завет бога; 3) книга об «отсутствии» (كتاب الغيبة) в мистическом смысле[88], т. е. об удалении сердец от всего, кроме бога; 4) книга о предании себя на волю божью (كتاب التسليم)[89]. Число последователей Ибн Абу-л-Азакира, по словам Мас'уди, было значительно. Мас'уди более подробно говорил об этом учении в своей книге о шиитских сектах, не дошедшей до нас.

---

[85] О нем Brockelmann, GAL, Bd I, S. 240.

[86] *Фихрист*, 196.

[87] *Танбйх*, 397. В *Мурўдже* (III, 267) Ибн Абу-л-Азакир только упоминается, но не приводится никаких сведений ни о нем, ни о его сочинениях.

[88] О слове الغيبة как техническом термине см.: *Кашф ал-махджўб*, пер. Никольсона, 248.

[89] Там же, 268.

ХАЛИФ ОМАР II И ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ИЗВЕСТИЯ О ЕГО ЛИЧНОСТИ

Трехлетнее правление халифа Омара II (717—720) было совершенно исключительным эпизодом не только в истории династии Омейядов, но вообще в истории мусульманской государственной жизни. Омейяды, по отзыву историков, превратили религиозную общину в светское государство и правили, как «цари», в отличие от праведных «халифов»; Омара II иногда называли пятым праведным халифом [1], т. е. ставили его наравне с Абу Бекром, Омаром, Османом и Али. Для последующих времен он остался идеалом благочестивого мусульманского государя, какого не мог создать воцарившийся после падения Омейядов «дом посланника божьего». Прославляя кратковременное правление одного из последних аббасидских халифов, Захира (1225—1226), Ибн ал-Асир говорит, что этот халиф напомнил мусульманам времена Омара II [2].

Европейские историки-ориенталисты, писавшие об Омаре II, обыкновенно изображали его искренним, но непрактичным, даже ограниченным идеалистом, который был готов принести в жертву своим религиозным утопиям все интересы созданной его предшественниками империи. В противоположность этому, Вельхаузен в своем известном труде, вышедшем в 1902 г. [3], видит в халифе идеалиста-реформатора, ставившего себе вполне разумные цели, хотя иногда превышавшие его силы. Вельхаузен старается доказать, что благочестивый халиф заботился не только о спасении своей души, но и о благе своих подданных, что его стремление оградить подданных от притеснений и примирить с династией, без существенного ущерба для государства и казны, все оппозиционные элементы отнюдь не свидетельствуют ни об ограниченности, ни о политической близорукости. Доводы Вельхаузена не имели большого успеха;

[1] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, T. II, S. 34. Выражение وهو احد الخلفاء الراشدين также у Навави, 464; ссылка на Суфьяна — там же, 465.

[2] Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, XII, 287; ср. Бартольд, *Халиф и султан*, стр. 225; <см. выше, стр. 34.>.

[3] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 166 sq.; особенно S. 190: «Wie vieles auch unklar bleibt, eins ist doch ziemlich klar, dass man nämlich sich lächerlich macht, wenn man diesen Ghalifen mit überlegenem Spotte behandelt, wozu schon Dozy das Signal gegeben hat». Вельхаузен больше всего полемизирует с Кремером и А. Мюллером и не упоминает о выражении Нёльдеке (*Orientalische Skizzen*, S. 87 sq.): «des äusserst braven, aber beschränkten Idealisten Omar II».

в популярной, но составленной специалистом книге об исламе, вышедшей в свет в 1914 г., Омар II изображается как «Idealerscheinung eines unmännlichen Schwärmers» [4].

Вельхаузен, действительно, приписывает Омару II черты, едва ли совместимые в одном лице. Халиф изображен как искусный политик и в то же время как стойкий и последовательный идеалист, еще в ранней молодости усвоивший те религиозные традиции, которым потом служил всю жизнь и которые получили господство в его царствование. Омар II, по словам Вельхаузена, родился в Медине, провел там бо́льшую часть своей молодости и вполне проникся «традициями города пророка» [5]. После смерти его отца Абд ал-Азиза халиф Абд ал-Мелик вызвал его в Дамаск и выдал за него свою дочь; впоследствии, при халифе Валиде I (705—715), он вернулся в Медину в качестве наместника, причем халиф этим назначением хотел привлечь на свою сторону религиозные круги. Через несколько лет Валид был принужден низложить Омара по требованию Хаджжаджа, так как под управлением Омара Хиджаз сделался убежищем для всех спасавшихся от преследований Хаджжаджа религиозных элементов Ирака; вообще Омар в Медине поддерживал связи с представителями религиозного благочестия, не обращая внимания на их враждебное отношение к омейядскому правительству. Когда халиф Сулейман перед смертью не знал, кого назначить своим наследником, придворный богослов Раджа ибн Хайва убедил его совершить богоугодное дело и завещать халифат своему благочестивому двоюродному брату [6].

Вельхаузен воспроизводит традицию, переданную у Табари и восходящую к Вакиди (ум. в 823 г.); умалчивается о том, что рядом с этой традицией существует другая, по которой Омар II после вступления на престол сделался совсем другим человеком, чем был раньше. Между тем эта вторая традиция, восходящая, по-видимому [7], к современнику Вакиди, Мадаини [8], находится в большем согласии с фактами, из которых некоторые были настолько известны, что о них не мог умолчать даже Вакиди. Самый яркий из этих фактов — казнь Хубейба, сына Абдаллаха ибн Зубейра. По рассказу Я'куби [9], Омар получил от халифа Валида приказание расширить «мечеть посланника божьего» и для этого разрушить находившиеся рядом с мечетью хижины жен пророка. Когда приступили

---

[4] Mann, *Der Islam*, S. 86. Ср. также слова Крымского (*История арабов*, ч. 2, 1912, стр. 128) о «святоше Омаре II».

[5] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 166: «Er nährte sich an der Tradition der Stadt des Propheten».

[6] Ibid., S. 165.

[7] Ср. характерные ссылки на Мадаини (علىّ بن محمّد) у Ибн Са'да (V, 246, 7, 249, 20, 254, 12) и у Мас'уди (*Мурӯдж*, V, 424).

[8] Год смерти Мадаини, как известно, указывается различно: у Якута в биографии Мадаини (*Ирша̄д*, V, 309) — 225/840 г., у Табари (III, 1330, 8) — 228/843 г.

[9] *Та'рӣх*, II, 339 и сл.

к работе, Хубейб стал заклинать Омара не трогать построек, упоминаемых в Коране [10]; Омар велел дать ему сто ударов кнутом и потом вылить на него ушат холодной воды, что повлекло за собой смерть (дело происходило зимой). Историк прибавляет: «Когда Омар сделался халифом и достиг той степени подвижничества, которой достиг, он говорил: „Кто поможет мне против Хубейба?“» (подразумевается, конечно, в день суда божьего). У Вакиди также говорилось о переделках, произведенных Омаром по приказанию Валида в мединской мечети (Я'куби и Табари даже цитуют текст Вакиди почти в одинаковых словах), и о казни Хубейба. Вакиди только не связывал одного события с другим и относил их к разным годам; по его рассказу, переделки были начаты в 707 [11] и закончены в 709 г. [12], казнь Хубейба произошла в 93 г. х., т. е. в 711 или 712 г.; при этом говорится только, что Хубейб был подвергнут такому наказанию по приказанию Валида; чем вызвал Хубейб гнев халифа, не сказано [13]. О подробностях наказания у Вакиди говорилось почти в тех же словах, как в источнике Я'куби, причем Вакиди передает эти подробности со слов человека, ссылавшегося на рассказ очевидца [14].

Омар II был «мединцем» только для такого представителя мусульманского благочестия, как Бухари [15], но из биографических сведений о халифе не видно даже, чтобы в Медине жила его мать, Умм Асим, или Лейла, внучка халифа Омара I; по биографическому словарю Навави [16] она поселилась в Дамаске, где с ней, очевидно, сошелся отец Омара II Абд ал-Азиз, сын халифа Мервана I и брат халифа Абд ал-Мелика. Говорится, что Абд ал-Азиз очень высоко ставил этот союз с родом халифа Омара и велел своему домоправителю (قيم) приготовить для свадьбы сумму в 400 динаров [17]. У того же Навави [18] сказано, что Омар II родился в Египте, по одному известию, в 61/680-81 г., по другому (именно по Ибн Са'ду), в 63/682-83 г. В том и другом случае это событие последовало за несколько лет до назначения его отца правителем Египта; но в египетской историографии [19] есть известие, что Абд ал-Азиз приезжал в Египет и раньше, во время наместничества Мас-

[10] Коран, XLIX, 4.

[11] По Табари, в раби' I (II, 1192, $_{18}$) или в сафаре (II, 1194, $_{4}$) 88 г. х.

[12] 90 г. х. у Я'куби, *Ta'pūx*, II, 340.

[13] Ср. рассказ *Fragmenta*, I, 4, где говорится, что صاحب البريد известил халифа о протесте Хубейба против разрушения хижин, вследствие чего Валид послал Омару приказание дать Хубейбу 100 ударов кнутом и вылить на него ушат холодной воды. По этому рассказу, Омар впоследствии только жалел, что не ограничился телесным наказанием.

[14] Табари, II, 1255, $_{3}$.

[15] Ср. ссылку на него у Навави, 406.

[16] Там же, 464.

[17] Ибн Са'д, V, 243 и сл.; Навави, 466.

[18] Навави, 465 и сл., 63 г. х., также у Ибн Са'да, V, 243, $_{7}$; 62 г. х. — у Табари. II, 1182, $_{18}$.

[19] Кинди, 54, $_{12}$.

ламы ибн Мухаллада (667—682). Из рассказа Табари[20] можно заключить, что в 61 г. х. Абд ал-Азиз находился с отцом в Медине и вместе с Абд ал-Меликом принимал участие в посольстве в Мекку к Абдаллаху ибн Зубейру; но в рассказе о событиях 63 г. х., когда Мерван вместе с Абд ал-Меликом и другими Омейядами были осаждены в «доме Мервана» в Медине и потом вынуждены покинуть город[21], Абд ал-Азиз не упоминается; возможно, что он в это время ездил в Египет. В следующие годы Абд ал-Азиз снова находился при отце и принимал деятельное участие в тех битвах, которые спасли от гибели династию Омейядов. В битве при Мердж-Рахите в 684 г., обеспечившей за Омейядами господство над Сирией, Абд ал-Азиз был сброшен с коня[22]; при завоевании Египта он находился во главе отряда, вторгнувшегося в эту область через Айлу[23], т. е. по дороге к северу от Синайского полуострова. Покидая Египет в феврале 685 г.[24], Мерван назначил правителем страны Абд ал-Азиза, который управлял Египтом до своей смерти, последовавшей, по Кинди, в 705[25], по Табари[26] и другим источникам[27], в 704 г. За все это время он только два раза, в 80-х и 90-х годах VII в., ездил в Сирию к своему брату халифу Абд ал-Мелику, где принимал участие в усмирении восстания одного из Омейядов, которого Абд ал-Мелик оставил своим представителем в Дамаске[28]. В Египте Абд ал-Азиз правил вполне самостоятельно и полновластно распоряжался доходами этой области; ему была подчинена также Северная Африка[29]. На находившиеся в его распоряжении средства он, между прочим, построил «позолоченный дом» (الدار المذهبة) в Каире, к западу от мечети Амра, которая также была при нем расширена и перестроена, и произвел ряд построек (домá и мечети) и насаждений (виноградники и пальмовые рощи) в соседнем Хульване, куда он в 689 г. перенес свое местопребывание и где его впоследствии застигла смерть[30]. Его личный образ жизни, однако, не отличался пышностью; оставшаяся после него одежда частью была в заплатах[31]; в его казне было найдено всего 7000 динаров[32]. Абд ал-Азиз отличался более мягким характером, чем его

---

[20] Табари, II, 397, $_{18}$.

[21] Там же, 405 и сл.

[22] Там же, 479 внизу.

[23] Кинди, 42, $_{8}$ и 43, $_{12}$.

[24] Раджаб 65 г. х. у Кинди, 48, $_{8}$.

[25] Там же, 55, $_{1}$ (джумада I 86 г. х.).

[26] Табари, II, 1165, $_{17}$ (джумада I 85 г. х.).

[27] Я'куби, *Ta'rīḫ*, II, 335 — 85 г. х.

[28] Табари, II, 783 и сл., об Абд ал-Азизе — там же, 789, $_{10}$, Кинди, 49, $_{3}$.

[29] Ср. статью об Абд ал-Азизе (K. V. Zetterstéen, < *'Abd al-'Azīz* >) в EI, I, S. 38; также II, S. 6 (Becker, *Egypten*).

[30] О постройках Кинди, 49 и сл.

[31] Там же, 55, $_{14}$.

[32] Там же, 55, $_{10}$.

брат Абд ал-Мелик, которого он старался удержать от слишком суровой расправы с врагами[33], и не был также чужд религиозного благочестия. Перед смертью он, очевидно, боясь суда божьего, говорил, что хотел бы быть полным ничтожеством, горстью праха или вести жизнь пастуха верблюдов на окраине Хиджаза[34].

Будущему халифу Омару II было уже более 20 лет, когда умер Абд ал-Азиз. Вероятно, он провел по крайней мере часть своей молодости при дворе своего отца в Египте; среди наследства, полученного им от отца, были некоторые предметы, происходившие, по преданию, из сокровищницы фараона[35]. В рассказах о происходивших тогда в Египте событиях упоминается только один сын Абд ал-Азиза, Асбаг[36], любимец отца, который хотел назначить его своим наследником[37], но лишился его незадолго до своей собственной смерти. Ибн Кутейба говорит об Асбаге, что он был ученым человеком и мог предсказывать будущее; он будто бы предсказал будущую судьбу свого брата Омара, когда тот получил от лошади удар копытом, знак которого сохранил на всю жизнь[38]. Историки приписывают Омару I предсказание, что один из его потомков, на лице которого будет знак, наполнит землю справедливостью; говорится также о предании, будто этот «носящий знак» должен был быть из Омейядов[39]; ученые уверяли, что такое предсказание находится в книге Даниила[40]. По словам Табари, этот случай произошел с Омаром в Дамаске[41]; больше о его молодости у Табари ничего не говорится[42]. Всего у Абд ал-Азиза было десять детей, семь сыновей и три дочери[43], из которых одна была выдана за сына Абд ал-Мелика, будущего халифа Валида.

После смерти Абд ал-Азиза Абд ал-Мелик назначил наместником Египта своего сына Абдаллаха, которому было поручено по возможности уничтожить все следы управления Абд ал-Азиза[44]. Дети Абд ал-Азиза, очевидно, не могли оставаться в Египте; по-видимому, они переселились в Дамаск. Абд ал-Мелик выдал за Омара свою дочь Фатиму, которой

---

[33] Рассказ у Табари, II, 789 и сл. Ср. приведенные у Я'куби (*Ta'rīḫ*, II, 334 внизу) слова الشعبى об Абд ал-Азизе как «самом великодушном по характеру из царей», которых он знал.

[34] Кинди, 55, 5.

[35] Табари, I, 485, 12.

[36] О нем у Кинди, 51 и 54; Север, 133 внизу.

[37] Табари (II, 1167, 10) говорит то же самое о другом сыне, Абу Бекре.

[38] Ибн Кутейба, *Китāб ал-ма'āриф*, 184.

[39] Выражение اشجّ بنى مروان в *Китāб ал-аġāнī*, VIII, 151.

[40] У Ибн Кутейбы (*Китāб ал-ма'āриф*, 184) слова هو فى كتاب دانيال الدردوق الاشجّ, со ссылкой на Асма'и.

[41] Табари, II, 1362, 18. По *Fragmenta*, I, 39 — в Египте.

[42] Рассказ о том, как Омар с разрешения отца ездил учиться в Медину, есть в *Fragmenta*, I, 40.

[43] Перечисление их у Ибн Кутейбы, *Китāб ал-ма'āриф*, 184.

[44] Кинди, 58, 7.

было суждено пережить своего мужа и принять его последний вздох, хотя она далеко не была его единственной женой[45]. Омар приобрел расположение своего тестя; есть известие, что он сидел выше всех сыновей халифа, кроме наследника, Валида[46]. Еще более высокое положение занял Омар в царствование Валида (705—715). В 706 г. Омар был назначен наместником Медины и поселился в доме своего деда Мервана; багаж молодого наместника прибыл на 30 верблюдах, что отмечает и Вакиди[47]. Из этого видно, что Омар своим роскошным образом жизни выделялся даже среди представителей династии Омейядов. О том же свидетельствует ряд рассказов историков. Говорили, что никто не тратил так много денег на духи, одежду и лошадей, как Омар[48]. Из-за его духов люди платили деньги в прачечной, чтобы их одежду стирали вместе с одеждой Омара, так, чтобы она пропиталась тем же запахом[49]. Поставлявший ему одежду торговец Хаджжадж рассказывал, что до вступления Омара на престол его одежда обходилась ему в 400 дирхемов, и то он находил ее слишком грубой; после вступления на престол он покупал одежду за 14 дирхемов, и то находил ее слишком тонкой[50]. Мас'уди рассказывает то же самое о плаще (حلة) в 1000 динаров и рубахе (قميص) в 10 дирхемов[51]. Омар в Медине щедро награждал поэтов за приветственные стихи; один из них получил от наместника за свое стихотворение 15 верблюдиц[52].

Предшественник Омара Хишам ибн Исма'ил Махзуми был тестем халифа Абд ал-Мелика и дедом его сына, будущего халифа Хишама[53]. Несмотря на это высокое положение, Омар по приказанию халифа поставил своего предшественника у дома Мервана к позорному столбу. Хишам во время своего наместничества всячески притеснял представителей религии, во главе которых находился Са'ид ибн Мусейяб, и Алидов, из которых главным был Али, сын Хусейна; теперь Са'ид и Али будто бы запретили своим приверженцам оскорблять павшего врага словом или хотя бы взглядом[54].

По рассказу Вакиди[55], Омар тотчас после вступления в должность созвал к себе мединских факихов и объявил им, что во всем будет по-

[45] Ср. перечисление жен и детей Омара у Ибн Са'да, V, 242 и сл.

[46] *Китаб ал-агани*, VIII, 151.

[47] Табари, II, 1182, 18. Ср. Я'куби, *Ta'рих*, II, 339.

[48] Полнее всего у Ибн Са'да, V, 244, 26: وهو احسن الناس لباسا ومن اطيب الناس ريحا ومن اخيل الناس فى مشيه.

[49] *Китаб ал-агани*, VIII, 155.

[50] Ибн Са'д, V, 246, 7 и сл.

[51] Мас'уди, *Мурудж*, V, 424. В *Fragmenta* (I, 40) говорится об одежде в 100 динаров и меньше чем в 1 динар.

[52] *Китаб ал-агани*, VIII, 155.

[53] Табари, II, 1174, 6 и сл.

[54] Там же, 1183, 12 и сл. Я'куби, *Ta'рих*, II, 339.

[55] Табари, II, 1182 внизу и сл. О Касиме часто у Ибн Са'да. В указателе к изданию Табари факих Касим ошибочно отличается от внука Абу Бекра.

ступать по их указаниям. Среди них упоминаются два внука халифа Омара I, благочестивый внук халифа Абу Бекра Касим и брат Абдаллаха ибн Зубейра, историк Урва. Не упоминается в этом списке Са'ид ибн Мусейяб; судя по рассказу о приезде в Медину в 710 г. халифа Валида[56], Са'ид и во время наместничества Омара оставался в таком же отчуждении от властей, как прежде. Чтобы связать Са'ида с Омаром, предание только могло приписать Са'иду предсказание будущего; Са'ид будто бы послал одного из своих учеников в дом Мервана посмотреть на «махди»; ученик вернулся и объявил, что в доме Мервана никакого махди не оказалось; только тогда Са'ид объяснил ему, что махди будет сидящий теперь в доме Мервана Омар ибн Абд ал-Азиз[57]. Рассказ о суровой расправе с сыном Абдаллаха ибн Зубейра показывает, что и влияние остальных факихов на Омара преданием значительно преувеличено.

Омар был в Медине верным исполнителем предначертаний халифа Валида. Исполняя повеление халифа, Омар произвел в Медине набор и назначил 2000 (из них отправились 1500) мединцев на север для участия в набеге на византийские владения[58]. Впоследствии, будучи халифом, Омар не одобрял пышности построенной Валидом знаменитой «мечети Омейядов» в Дамаске; будучи наместником Медины, он, по желанию Валида, разрушил простую мечеть пророка и выстроил вместо нее пышное здание. Есть известие, что византийский император прислал для этой постройки, по желанию халифа, сотню рабочих, 100 000 золотников золота и 40 верблюдов, нагруженных мозаикой, выломанной из развалин старых городов[59]. На полу мечети мозаикой было выложено имя Валида; впоследствии халиф Махди уничтожил эту надпись и заменил имя Валида своим[60], как в IX в. Мамун заменил своим именем имя Абд ал-Мелика в иерусалимской мечети[61]. Переделки, произведенные в мединской мечети при Махди, снова потребовали большого количества золота, мрамора и мозаики; по иронии судьбы, в этих работах принимал участие потомок Омара II[62], как сам благочестивый халиф, враг всякой пышности в религиозном культе, в дни своей молодости обратил в пышное здание простую мечеть пророка.

Во время своего наместничества Омар не покидал Хиджаза и несколько лет кряду, с 706 г. стоял во главе паломничества. В 710 г. паломничество было совершено под руководством самого халифа, который

---

[56] Табари, II, 1232 внизу и сл. Я'куби, *Та'рӣх*, II, 340.

[57] Ибн Са'д, V, 245, 4 и сл.

[58] 2000 по Я'куби, *Та'рӣх*, II, 339; 1500 у Табари, II, 1192, 10.

[59] Я'куби, *Та'рӣх*, II, 340; Табари, II, 1194.

[60] Табари, III, 535. Ссылка на это место должна быть прибавлена в указателе к изданию Табари, стр. 628, при имени الوليد بن عبد الملك.

[61] Бартольд, *Халиф и султан*, стр. 204; <выше, стр. 17>.

[62] Балазури, 7.

прибыл в Мекку и Медину, чтобы лично осмотреть производившиеся по его приказанию работы, и был торжественно встречен Омаром[63]. В 711 г. паломничеством снова руководил Омар. Время его отозвания из Медины определяется различно; указывается 93 и 94 г. х., т. е. 712 и 713 гг.[64]. Тотчас после своего отозвания он принял участие в набеге на византийские владения, по-видимому, единственный раз в своей жизни. О причине его отозвания рассказывают, что Хаджжадж пожаловался халифу Валиду, что в Хиджазе, именно в Мекке и Медине, находят убежище все беглецы из Ирака. Халиф попросил его назвать двух угодных ему людей; Хаджжадж указал на Халида ибн Абдаллаха ал-Касри и Османа ибн Хайяна; Валид назначил Халида наместником Мекки, Османа — наместником Медины и отозвал Омара. По другому известию того же Табари, однако, Халид уже был наместником Мекки в 708 г.[65]. Достоверным может считаться факт, что в Хиджазе в то время были беглецы из Ирака; по рассказу Я'куби, приказание выселить их было дано халифом Халиду, который уже от себя послал в Медину Османа ибн Хайяна[66]. Омар, во всяком случае, покинул Медину до прибытия нового наместника, оставив там своим заместителем назначенного им же казия Абу Бекра ибн Хазма[67]. Казий Абу Бекр считался одним из благочестивых факихов и происходил из ансаров; факт его назначения является едва ли не единственным доказательством, что Омар еще во время своего наместничества сблизился с мединскими религиозными кругами; Абу Бекр, однако, не связал своей судьбы с судьбой Омара и остался казием при его преемнике.

Враждебное отношение Омара и его семьи к Хаджжаджу могло быть вызвано не только религиозными причинами. По своим взглядам и образу жизни Омар должен был больше примыкать к культурным кельбитам, чем к грубым кайситам, представителем которых был Хаджжадж; взгляды Омара вполне разделяла его сестра Умм ал-бинин, жена халифа Валида. Ибн Кутейба рассказывает, что Хаджжадж однажды пришел к Валиду в панцире и черной чалме, с арабским луком и колчаном; Умм ал-бинин послала спросить халифа: «Что это за бедуин пришел к тебе в грубой одежде, при оружии, и ты сам принимаешь его без верхней одежды?». Узнав, что это — Хаджжадж, Умм ал-бинин велела передать мужу: «Я охотнее узнала бы, что ты беседуешь наедине с ангелом смерти, чем что ты беседуешь наедине с Хаджжаджем». Дальше говорится, как Хаджжадж предупредил халифа против опасностей женского

---

[63] Рассказ по Вакиди у Табари, II, 1232, $_{10\text{ и сл.}}$; Я'куби, *Та'рих*, II, 340.

[64] Табари, II, 1255. Омар прибыл в Медину в раби' I 87 г. х. (там же, 1182, $_{17}$; Ибн Са'д, V, 244, $_{4}$), по Ибн Кутейбе (*Китаб ал-ма'ариф*, 182), он пробыл в Медине 7 лет и 5 месяцев, что указывало бы на ша'бан 94 г. х.

[65] Табари, II, 1199.

[66] Я'куби, *Та'рих*, II, 347.

[67] Эта подробность у Табари, II, 1255, $_{14\text{ и сл.}}$

влияния и как Умм ал-бинин за это вызвала его к себе и в резких словах отчитала его [68].

В последние годы царствования Валида, по-видимому, между семьей Абд ал-Азиза и Хаджжаджем произошло примирение. По распоряжению халифа Абд ал-Мелика, халифат после Валида должен был перейти к его брату Сулейману; Валид хотел заставить Сулеймана отказаться от своих прав в пользу Абд ал-Азиза, сына Валида и Умм ал-бинин. Сторонником этой кандидатуры был и Хаджжадж, для которого вступление на престол Сулеймана было еще менее желательно, чем переход власти к сыну Умм ал-бинин и племяннику Омара. Сулейман упорно отказывался исполнить желание халифа, и Валид умер прежде, чем успел осуществить свой план; но о кандидатуре Абд ал-Азиза говорили открыто, и поэтам было приказано подготовить к этой перемене общественное мнение. Табари приводит стихи поэта Джерира, где, между прочим, говорится: «Если спросят, кто из людей — лучший из халифов, все пальцы укажут на Абд ал-Азиза. Они считают его самым достойным халифата из всех людей и в этом не ошибаются; торопитесь принести ему присягу» [69]. Распоряжение Абд ал-Мелика осталось, однако, неотмененным и вступило в силу тотчас после смерти Валида, последовавшей в конце января [70] или в конце февраля 715 г. Омар был тогда в Дамаске и, по-видимому, считался первым лицом после халифа; им была произнесена молитва над телом умершего халифа, и он же привел население Дамаска к присяге законному наследнику, находившемуся тогда в Палестине [71]. Омару удалось сохранить такое же влиятельное положение при Сулеймане и в то же время остаться другом своего племянника Абд ал-Азиза. После смерти Сулеймана войско, не зная о его завещании, принесло присягу Абд ал-Азизу; сам Омар выражал готовность отказаться в пользу Абд ал-Азиза от своих прав; но Абд ал-Азиз объявил, что вполне одобряет провозглашение халифом Омара [72].

Хаджжадж умер еще в 714 г., не дожив, к своему счастью, до вступления на престол его врага Сулеймана [73].

Сулейман, подобно Валиду, любил воздвигать постройки; с его именем связано основание Рамлы, сделавшейся потом главным городом Палестины; но больше всего он любил женщин и пиршества, и ему подражали его приближенные [74]. Очень вероятно, что такую же жизнь вел в эти годы Омар. Ибн Са'д приводит рассказ человека, видевшего

---

[68] Ибп Кутейба, *'Уйӯн ал-ахбӑр*, 206, 3 и сл.

[69] Табари, II, 1283, 7 и сл.

[70] Середина джумада I у Я'куби, *Та'рӣх*, II, 349 и 351; джумада II у Табари, II, 1269, 14 и др.

[71] Я'куби, *Та'рӣх*, II, 349 и 351.

[72] Там же, 361; Табари, II, 1345.

[73] Об этой вражде характерный рассказ у Джахиза, *Байӑн*, I, 149 и сл.

[74] Табари, II, 1273 наверху.

Омара при дворе Сулеймана; Омар не выделялся от окружающих по своей одежде и производил впечатление сильного, крепкого[75] и, конечно, жизнерадостного мужчины. Вельхаузен полагал, что образ жизни Омара представлял полную противоположность образу жизни Сулеймана: «Sulaiman war ein üppiger Wüstling, Umar fast ein Ascet»[76]. В действительности Омар, не доживший до 40 лет, имел, по Ибн Кутейбе 14[77], по Ибн Са'ду — 16 детей[78], из них 9 от рабыни-наложницы, что, во всяком случае, не свидетельствует об аскетическом образе жизни.

По рассказу Я'куби[79], Сулейман в 97/716 г. совершил паломничество в Мекку; с ним был и Омар. Еще раньше Сулейман сменил назначенных Хаджжаджем наместников Мекки и Медины; наместником Медины теперь сделалось то же лицо, которое при Омаре было назначено казием. Новый наместник должен был построить для Сулеймана дворец в Джурфе, в 3 милях к северу от Медины[80]; постройка, однако, не удовлетворила халифа. На пути из Медины в Мекку паломников застигла гроза с такими ударами молнии, что Сулейман испугался; Омар сказал ему: «Такова милость [господня], каково же будет наказание!». Из этого можно было бы заключить, что Омар уже тогда предавался благочестивым мыслям. Приводятся некоторые подробности о паломничестве и о беседах между халифом и факихами. На обратном пути Сулейман был в Иерусалиме; здесь ему надоели своими колокольчиками прокаженные, и он велел было их сжечь, причем сказал: «Если бы в них было что-нибудь хорошее, бог не наслал бы на них такого испытания». Омар уговорил халифа отменить это жестокое повеление, и прокаженные были только посланы в уединенную деревню, где бы они не общались с другими людьми.

О паломничестве Сулеймана в 97/716 г. и об участии в этом паломничестве Омара говорит и Табари[81]. В паломничестве принимали участие также поэты. На обратном пути, в Медине, к халифу привели 400 пленных греков; халиф и его спутники начали избивать их, причем честь нанести первый удар досталась молодому потомку Али Абдаллаху ибн Хасану, сидевшему ближе всего к халифу. В избиении должны были принять участие все присутствовавшие; неловкость поэта Фераздака вызвала смех халифа[82]. Не сказано, какое впечатление произвела эта сцена на Омара и принимал ли он также участие в избиении. Такие сцены не мешали Сулейману считаться благочестивым человеком и произносить назидательные проповеди; Мадаини приводит его проповедь

[75] Ибн Са'д, V, 297, $_{14}$.
[76] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 167.
[77] *Китāб ал-ма'āриф*, 184.
[78] Ибн Са'д, V, 242 и сл.
[79] Я'куби, *Та'рūх*, II, 358.
[80] О местоположении Якут, *Му'джам*, II, 62, $_{19}$.
[81] Табари, II, 1313, $_{10}$.
[82] Там же, 1338 и сл.

о Коране, где он увещевал своих слушателей во всех своих поступках руководствоваться книгой божьей, которая отменила прежние книги и сама не будет отменена никакой другой [83].

О путешествии Сулеймана и Омара по Палестине источники, кроме Я'куби, сообщают мало подробностей. Известно, что его строительная деятельность в Рамле продолжалась и после его вступления на престол [84]; но долго ли он там жил, не говорится. На пути в Иерусалим он проехал мимо Хеврона, но не заезжал туда, так как с этим городом было связано дурное предзнаменование [85]. Путь из Иерусалима он совершил по обычному в арабский период маршруту, через местность к востоку от Иордана, где останавливался в одном христианском монастыре; здесь он будто бы велел оскопить одного человека, ухаживавшего за одной из его рабынь, вследствие чего монастырь был прозван «монастырем евнухов» [86]. Осенью 716 г.[87] он прибыл в лагерь Дабик в Северной Сирии, недалеко от Халеба. Отсюда было снаряжено войско под начальством брата халифа, Масламы, выделявшегося среди сыновей Абд ал-Мелика своими военными доблестями, для завоевания Константинополя. Столица Византии еще ни разу не подвергалась такой опасности; она была осаждена с суши и с моря; арабы переправились через Дарданеллы на Балканский полуостров и одержали победу во Фракии. Сулейман оставался в Дабике; для подкрепления Масламы им был послан флот (греческий флот перед этим совершил удачное нападение на сирийскую гавань Ладикию) [88] и сухопутный отряд; во главе последнего был Амр ибн Кайс, выступивший, по-видимому, уже при новом халифе [89]. Войско Масламы целый год осаждало Константинополь, но безуспешно; столица была спасена военным и особенно дипломатическим искусством императора Льва III; кроме того, арабы не нашли для себя достаточно продовольствия во Фракии, вообще считавшейся плодородной областью, но в то время опустошенной предшествующими военными событиями [90].

Сулейман после вступления на престол назначил своим наследником своего сына Эйюба, и это назначение, как в свое время назначение Абд ал-Азиза, также было воспето поэтом Джериром [91], но молодой человек

[83] *Fragmenta*, I, 35 (по Мадаини).

[84] Ср., напр., слова Балазури, 143; перевод Н. А. Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 84.

[85] Балазури, 129; Медников, *Палестина*, т. I, стр. 703; т. II, стр. 67.

[86] Якут, *Му'джам*, II, 657 и сл.; Медников, *Палестина*, т. II, стр. 1026.

[87] Табари, II, 1315, 13 — о прибытии в Дабик в 98 г. х. (после 25 августа 716 г.) и *Fragmenta*, I, 25 — о выступлении Масламы до начала зимы.

[88] Я'куби, *Та'рūх*, II, 359.

[89] Так по Я'куби, *Та'рūх*, II, 363. Едва ли можно предполагать, что Амр перед этим вернулся из Византии в Сирию.

[90] Эта подробность в *Fragmenta*, I, 27. В этом сочинении, как известно, сохранился самый подробный в арабской литературе рассказ об осаде Константинополя при Сулеймане.

[91] Стих в *Fragmenta*, I, 34.

умер раньше отца. Осенью 717 г. Сулейман в Дабике был разбит параличом [92]; перед смертью он, по совету своего руководителя, Раджа ибн Хайвы, назначил своим преемником Омара. Вельхаузен полагает, что это назначение было неожиданным для всех, в особенности для самого Омара [93]. Такое впечатление, действительно, можно получить от рассказа Вакиди. По Мадаини, кандидатура Омара, как первого после халифа лица, казалась настолько естественной, что Омар обратился к Раджа с настойчивой просьбой не предлагать этой кандидатуры и не поддерживать ее, если ее предложит сам халиф. Раджа понял эти слова так, как их, вероятно, надо было понимать, и сказал Омару: «Я вижу, что тебе очень хочется сделаться халифом». Омару, как прибавляет историк, «стало стыдно» [94].

После своего провозглашения халифом Омар отказался от пользования халифскими лошадьми и сел на своего мула, отверг предложение отправиться в жилище халифа и вернулся в свой шатер [95]. Этим он сразу дал понять, что будет жить и управлять иначе, чем все его предшественники. Лозунг: «Книга божия и сунна пророка его», который сделался потом лозунгом восстаний, при Омаре был девизом самого правительства. Такая политика была лучшим средством примирить с династией оппозиционные элементы, тем более что население халифата накануне 100 г. х. переживало такой же религиозный психоз, как население католической Европы накануне 1000 г. н. э. Мнение, что арабской державе суждено просуществовать только 100 лет, было настолько распространено, что оно дошло до самаркандского князя, как видно из его письма китайскому императору; в письме упоминалось об этом предсказании и говорилось, что поэтому именно теперь лучшее время для нападения на халифат [96]. Усилению религиозного и в особенности покаянного настроения могла содействовать плачевная неудача предпринятого с большими силами похода на Константинополь.

Такому моменту в жизни халифата вполне соответствовало появление халифа, как своим именем и происхождением, так и своим внешним образом жизни напомнившего мусульманам патриархальные времена Омара I. Людям, видевшим Омара в Медине или при дворе Сулеймана, трудно было узнать его в бледном и похудевшем человеке [97], походившем по внешности на монаха [98], распоряжавшемся доходами мировой империи и отказывавшемся от всяких земных наслаждений ради спасения

[92] Ibid., 33 внизу وكانت علّته ذات الجنب.

[93] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 166.

[94] Ибн Са'д, V, 249, 20 и сл.

[95] Там же, 249, 2 и сл. По Ибн Са'ду и по Табари (II, 1345 наверху), Омар вернулся в свой шатер впредь до выселения из жилища халифа семьи Сулеймана.

[96] Ср. об этом мою статью *К истории арабских завоеваний*.

[97] Ибн Са'д, V, 297, 17: قد نحل ودقّت عنقه.

[98] Там же, 244, 27: يمشى مشية الرهبان.

своей души. Сам Омар будто бы говорил таким людям, что остается верен себе; достигнув какой-нибудь цели, он всегда стремился к иной, более высокой; сделавшись халифом, он достиг предела земных желаний и потому стремится к единственной цели, которая перед ним еще осталась, — к райскому блаженству [99].

В преданиях об Омаре II, как и в преданиях об Омаре I, говорится преимущественно о внешнем образе жизни и личных привычках халифа, которые описываются с большими подробностями; говорится даже о том, как он шел отправлять свои естественные надобности [100]. Передатчики знают, как одевался халиф у себя дома [101], какого цвета была его одежда, верхняя и нижняя [102], какой длины и ширины был его плащ [103], в какую цену — именно в 12 дирхемов — оценивался его полный костюм, приготовленный из египетских тканей: шапка (كمّة), чалма (عمامة) рубаха (قميص), верхнее платье (قباء), туника (قرطق), башмаки (خفّان) и плащ (رداء) [104]. Гораздо меньшей ясностью и цельностью отличаются известия о его государственных мероприятиях. Предание, между прочим, дает нам карикатурный образ халифа, будто бы громко восклицавшего с большой мечети Дамаска: «Нет у нас прав на повиновение, когда мы нарушаем повеления божии» [105]. Эти и подобные им предания, как мы увидим, опровергаются другими, более достоверными, в которых Омар является перед нами еще более осторожным и благоразумным правителем, чем полагает Вельхаузен.

Одним из первых мероприятий нового халифа было окончание несчастной войны с Византией. Им был послан отряд к Константинополю, не для подкрепления осаждавшей город армии, но только для того, чтобы снабдить ее провиантом, одеждой и лошадьми и облегчить ее отступление. По Я'куби, во главе этого отряда был Амр ибн Кайс [106]; Табари и сам Я'куби называют Амра ибн Кайса начальником отряда, действовавшего еще при Сулеймане во Фракии [107]; по самому подробному арабскому рассказу об осаде, поручение вести к Константинополю отряд и поддержать отступление Масламы было дано начальнику Малатии. Арабский автор уверяет, что Маслама в то время был близок к успеху и просил посла халифа дать ему еще небольшой срок для окончания осады; но посол, действуя согласно данной ему инструкции, не согласился ждать и часа [108]. По византийским известиям, отступление Мас-

[99] Там же, 296, 17 и сл.; также *Китāб ал-агāнī*, VIII, 155.
[100] Ибн Са'д, V, 265, 23 и сл.
[101] Там же, 297, 2 и сл.
[102] Там же, 298, 7.
[103] Там же, 297, 6.
[104] Там же, 297, 20.
[105] Там же, 253, 7.
[106] Ср. выше, стр. 514, прим. 89.
[107] Табари, II, 1317, 12; ср. Я'куби, *Та'рīх*, II, 359.
[108] *Fragmenta*, I, 33.

ламы началось уже в августе 718 г.[109], т. е. еще при жизни Сулеймана, так что посланный Омаром отряд должен был застать армию Масламы уже на пути в Сирию и мог только облегчить ее отступление.

По словам Балазури[110], Малатия в то время не имела военного значения; пограничное укрепление было перенесено с 702 г. на три дня пути дальше к западу, в Таранду (ныне Даренде); в Малатии оставалось немногочисленное армянское население, и только летом туда приходил отряд из Месопотамии. Омар против желания гарнизона велел покинуть Таранду и снова перенести пограничное укрепление в Малатию[111]; отступление халифата в этом месте было окончательным. Есть известие, что Омар и на берегу Средиземного моря думал отодвинуть границу до Антиохии и только ранняя смерть помешала ему выполнить это намерение[112]. По другому известию[113], Омара убедили в Масисе, куда он ездил лично, что очищение пограничных крепостей подвергнет опасности Антиохию; Омар не только отказался от своего намерения, но построил в передовом квартале Кафарбайа, на западном берегу Джейхана, мечеть с цистерной, причем на цистерне было вырезано его имя.

По преданию, Омар был противником идеи джихада и находил, что мусульмане должны довольствоваться тем, что получили от бога, не предпринимая никаких новых завоеваний[114]. Даже во время проповеди в мечетях Омар, вопреки известному обычаю мусульман в завоеванных областях, не имел при себе меча[115]. При нем, однако, был совершен победоносный поход на турок из Хорасана[116], был взят и укреплен город Нарбонна во Франции[117]; был послан даже отряд для набега на византийские владения из Химса[118], куда приезжал сам Омар. Столь же замечательно, что самым приближенным к халифу лицом из сыновей Абд ал-Мелика был не благочестивый Са'ид, прозванный «добродетельным» (سعيد الخير)[119], но прославившийся своими военными доблестями Маслама[120]. Маслама в царствование Омара не принимал участия

---

[109] *Очерки по истории Византии*, вып. I, стр. 63.

[110] Балазури, 185 и сл.

[111] По *Fragmenta* (I, 63), Омар «купил» у греков Малатию, отпустил на волю 100 000 пленных.

[112] Балазури, 167.

[113] Там же, 165. Также Ибн ал-Факих, 112, $_{16}$.

[114] Табари, II, 1365 внизу.

[115] Ибн Са'д, V, 298, $_{19}$.

[116] Я'куби, *Ta'pūx*, II, 363.

[117] Этот факт отмечает и Вельхаузен (*Das Arabische Reich*, S. 167, Anm.).

[118] Табари, II, 1349, $_{13}$.

[119] Балазури, 179.

[120] О значении Масламы при Омаре особенно *Китāб ал-агāнī*, VIII, 152; его считали شريك الخليفة فى الخلافة.

во внешних войнах, но его военные таланты были использованы против внутреннего врага — хариджитов [121].

Не сочувствуя священной войне, Омар старался распространять ислам путем мирного миссионерства и обращался к нескольким властителям с предложением принять мусульманство — иногда, как уверяет предание, с успехом [122]. Христианские авторы [123] говорят о переписке по вопросам веры между Омаром и императором Львом III, армянин Леонтий приводит даже текст обоих писем — краткого и сдержанного письма халифа и широковещательного, резко полемического ответа императора [124]. Лев III до своего вступления на престол имел возможность ознакомиться с исламом; есть известие, что он происходил из города Мар'аша и кроме греческого образования получил также арабское [125]. В письме халифа любопытна ссылка на видение пророка Исайи (XXI, 7), где говорится о ездивших на ослах и ездивших на верблюдах; эти слова истолкованы в смысле равенства Христа и Мухаммеда. В ответе императора любопытно, что тот же Лев III, который через несколько лет должен был положить начало иконоборству, в то время считал нужным защищать от нападок халифа почитание креста и икон.

Внутри государства Омар старался быть справедливым не только к мусульманскому населению. Христиане и другие иноверцы, согласно Корану, считались податным сословием; но подати предписывалось взимать без притеснений [126] и без нарушения существовавших договоров. В Египте Омар, в противоположность своему отцу Абд ал-Азизу и брату Асбагу, освободил от податей церковь и духовенство; взимание этих податей было возобновлено только при его преемнике Йезиде [127]. За христианами и евреями было признано право учреждать вакфы [128], т. е. завещать в пользу своих религиозных учреждений имущество. С другой стороны, говорится, что при Омаре должностные лица из коптов были заменены мусульманами; приводится даже маловероятное известие, будто Омар предложил всем своим иноверческим подданным или принять ислам, или выселиться [129]. По Леонтию, Омар, наоборот, в конце своего царствования относился к христианам лучше, чем прежде. Он разрешил вернуться в Армению пленным, уведенным из этой страны в конце царствования Абд ал-Мелика или в начале царствования Валида, после вероломного избиения нахараров наместником Мухаммедом

---

[121] Ибн Са'д, V, 263 и сл.

[122] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 184, по Балазури, 426 и 441.

[123] Кроме Леонтия (см. ниже) также Агапий Манбиджский, 243.

[124] Гевонд, 29 и сл. <Теперь А. Джеффери доказывает, что письмо Льва III к Омару II является подделкой и сочинено самим Леонтием около 900 г.; см. Grunebaum, *Medieval Islam*, p. 17.>

[125] *Fragmenta*, I, 25. Ср. Васильев, *Лекции по истории Византии*, т. I, стр. 219.

[126] Напр., Табари, II, 1366, 4 (في غير ظلم). [127] Север, 143 и сл.

[128] Ибн Са'д, V, 262, 14 и сл. [129] Север, 143 и сл.

ибн Мерваном [130]. Есть известие [131], что Омар после своего вступления на престол исполнял обязанности имама, т. е. совершал мусульманское богослужение в христианской церкви [132].

Омар назначил наместником Египта Эйюба ибн Шурахбиля; занимавший эту должность с декабря 714 г. Абд ал-Мелик ибн Рифа'а был устранен [133]. Замечательно, что в собрании папирусов эрцгерцога Райнера имеется документ, резко осуждающий наместника, назначенного благочестивым халифом, и прославляющий его предшественника [134]. Иногда Омар сам признавался, что при назначении того или другого наместника сделал ошибку. По словам Ибн Кутейбы [135], наместник Басры Ади ибн Артат получил от Омара письмо, где говорилось: «Меня ввели в заблуждение твои постоянные беседы с чтецами Корана и твоя черная чалма; когда мы испытали тебя, мы нашли в тебе противоположное тому, на что надеялись». Черная чалма, за которую некогда сестра Омара осуждала Хаджжаджа, теперь, очевидно, служила рекомендацией, так как указывала на беспритязательный, бедуинский образ жизни своего носителя, похожий на образ жизни самого халифа; но внешность, конечно, часто была обманчивой. Ади ибн Артат оставался, однако, наместником Басры до смерти Омара [136]. Омар успел сменить из назначенных им самим наместников только хорасанского наместника Джарраха ибн Абдаллаха, который притеснял инородцев, неохотно освобождал новообращенных от уплаты податей и писал халифу, что Хорасаном можно управлять только при помощи меча и кнута. Джаррах, впоследствии снова призванный к власти, считался одним из «мечей Хаджжаджа» и, подобно ему, отличался личным бескорыстием, но задачи правителя, очевидно, понимал иначе, чем халиф [137].

Передатчики известий об Омаре стараются доказать, что он ради торжества отвлеченной идеи справедливости готов был жертвовать всеми интересами государства и династии. Несомненно, что Омар не заботился о пополнении казны, щедро платил жалованье войску, помогал нуждавшимся, не останавливался перед отменой податей, считавшихся незаконными. Этим царствование Омара больше всего отличалось от царствования одного из ближайших преемников, халифа Хишама (724—743), который тоже считался богобоязненным человеком [138], вел такой же непритязательный образ жизни и не тратил государственных средств на

---

[130] Гевонд, 22 и сл., 29 и 70.

[131] Ибн Са'д, V, 284, $_{18\text{ и сл.}}$

[132] Или в синагоге (كنيسة).

[133] Кинди, 66 и сл.

[134] *Papyrus Erzherzog Rainer*, № 596.

[135] *'Уйун ал-ахбар*, 78, $_{4\text{ и сл.}}$

[136] По Ибн Са'ду (V, 289, $_{27}$), ему был подчинен также Фарс.

[137] Табари, II, 1354 и сл.

[138] Ср. особенно слова Севера (144, $_{16}$): رجل خايف من الله على طريق الاسلام

свои личные потребности[139], но заботился о финансах государства, находившихся при нем в образцовом состоянии[140], и об умножении имущества династии[141]. Хишам, по словам Леонтия, «порицал щедрость Омара и обвинял его в том, что он незаконно истратил сокровища, собранные его предшественниками»[142]. События заставляют признать политику Омара более правильной. Своим правлением Омар поднял авторитет халифа на небывалую высоту, и редко мы в литературе встречаем такое единодушное прославление государя, как прославление Омара всеми писавшими о нем восточными авторами, мусульманскими и христианскими. С другой стороны, правитель, ставивший на первом месте интересы казны, не мог быть популярен, каков бы ни был его личный образ жизни; в царствование Хишама движение во имя книги божьей и сунны пророка было движением против халифа, и его образцовое финансовое хозяйство не спасло его династии. Что провозглашенный Омаром II призыв к книге божьей и сунне пророка не был только случайным явлением, вызванным личными странностями халифа, лучше всего показали последующие события. При ближайшем преемнике Омара II тот же призыв выставил своим лозунгом мятежный наместник Йезид ибн Мухаллаб[143], в действительности, несомненно, мало заботившийся о религии; 20 лет спустя, после убиения Валида II и возведения на престол Йезида III, носителем того же принципа снова сделался представитель верховной власти, причем на этот раз сторонником идеи народовластия и патриархальных отношений между государем и народом объявил себя халиф, гордившийся своим происхождением от хосроев, кесарей и каганов[144]. Один из ораторов, отвечавших Йезиду III на его вступительную речь, был готов поставить его выше Омара II, потому что Йезид достиг власти путем открытого восстания против нарушителя предписаний веры, а не теми темными путями, к которым прибег Омар[145]. Йезид, однако, счел нужным использовать для своих целей популярность имени Омара и назначил одного из сыновей Омара наместником Мекки и Медины, другого — наместником Ирака[146]. Но Йезид не разделял отношения Омара к интересам казны и поспешил отменить прибавки к жалованью войску, установленные его предшественником[147]. Данное Йезиду III прозвание الناقص ('Уменьшитель') показывает, что эта черта его кратковременного царствования произвела гораздо более сильное

[139] Табари, II, 1730 и сл.

[140] Там же, 1732, 16.

[141] Ср. слова Агапия Манбиджского (245) о приумножении недвижимой собственности.

[142] Гевонд, 71.

[143] Табари, II, 1391, 13.

[144] Там же, 1874, 14.

[145] Там же, 1835, 17.

[146] Там же, 1870, 5, 1875, 1–4 и 1854, 11.

[147] Там же, 1874, 17.

впечатление, чем его ревность к вере, и лишила его всякой тени популярности.

Действия Омара были, таким образом, вполне целесообразны, тем более что приписанные ему преданием крайности опровергаются другими, очевидно, более достоверными известиями. Предание уверяет, что Омар не признавал за Омейядами никаких преимуществ и отбирал у них все неправильно ими захваченное, чем вызвал с их стороны резкий протест, на который он в свою очередь ответил угрозой, что покинет Сирию, уйдет в Медину или передаст власть совету из нескольких мусульман [148]. Омар будто бы собирался по требованию хариджитов, с которыми вел переговоры, отменить завещание Сулеймана, лишить Йезида ибн Абд ал-Мелика прав на престолонаследие и назначить своим преемником одного из благочестивых людей, не находившихся в родстве с династией; Омейяды поспешили предупредить его и подали ему яд, от которого он через три дня умер [149]. Легенда опровергается уже тем, что предсмертная болезнь Омара продолжалась 20 дней [150]. Сверх того, Табари приводит факт, установленный при халифе Махди, что в царствование Омара II даже ничтожнейший из Омейядов получал из казны высший оклад 2000 дирхемов, тогда как шейх из Хашимидов, т. е. из дома пророка, получал всего 60 дирхемов [151]. Омар во всех областях, между прочим в Египте, увеличил жалованье войску, и эти прибавки были отменены при его преемнике [152]; но сирийские отряды при нем, по словам Я'куби, получили еще особую прибавку, по 10 динаров на человека, не распространявшуюся на отряды, стоявшие в других областях [153]. Из этого видно, что в планы Омара не входил разрыв с традициями династии.

Столь же противоречивы многие другие известия. Из сочинения Вакиди приводится рассказ со слов наместника Ирака, что вся казна его области была израсходована на удовлетворение имущественных претензий обиженных при прежнем строе, так что Омар должен был прислать деньги из Сирии [154]. Между тем есть другие известия, по которым Ирак в царствование Омара, благодаря его справедливому управлению, приносил гораздо более дохода, чем при Хаджжадже [155]. Сам Омар удивлялся

---

[148] Ибн Са'д, V, 253, $_{23\text{ и сл.}}$.

[149] Я'куби, *Ta'pūx*, 370 наверху. Табари, II, 1349, $_{10}$. Ср. также подробный рассказ о диспутах между Омаром и хариджитами в *Fragmenta*, I, 41—47.

[150] Табари, II, 1362, $_{1}$.

[151] Там же, III, 534, $_{8\text{ и сл.}}$. О значении شرف العطاء, между прочим, Ибн Са'д, V, 255, $_{6}$.

[152] Кинди, 68, $_{9}$ и 70, $_{11}$.

[153] Я'куби, *Ta'pūx*, 367 наверху.

[154] Ибн Са'д, V, 252, $_{10\text{ и сл.}}$.

[155] Факт отмечен Вельхаузеном, *Das Arabische Reich*, S. 191. Крайне сомнительны цифры, приведенные у Ибн Хордадбеха (текст, 4 и сл.). Более достоверно сообщение Балазури (270), что доход с Савада уменьшился при Хаджжадже до 40 млн. дирхемов. В *Fragmenta* (I, 33) сказано, что в правление Сулеймана харадж Ирака находился

искусству Зияда, наместника Ирака при халифе Му'авии, умевшего держать в порядке Ирак при помощи местных элементов, не нуждаясь в поддержке сирийцев, и довести ежегодный доход области до суммы 118 миллионов дирхемов [156].

Вопрос о податях был одним из самых трудных вопросов в мусульманском государстве. По мысли Мухаммеда, государство должно было жить только военной добычей и сборами с иноверцев; сборы с имущества мусульман должны были идти исключительно в пользу бедных; религиозное право и общественное мнение решительно восставали против всяких косвенных налогов, вообще против налогов на торговлю и промышленность. В действительности правительство халифа взимало в некоторых областях те же налоги, которые взимались прежними правительствами и теперь обратились в незаконные поборы, формально отменялись, когда правительство объявляло, что будет впредь строго придерживаться предписаний религии, но на самом деле продолжали взиматься. Такая же отмена незаконных податей произошла при Омаре, причем в Персии упоминается ряд податей, большей частью носивших персидские названия [157]: сборы, определявшиеся обычаем (آيين) [158], сборы в пользу монетного двора [159], подарки по случаю двух главных годовых праздников — науруза и михрджана, плата за документы (гербовая пошлина) [160], плата в пользу правительственных гонцов [161], налог на дома́ (квартирный налог), налог на браки. Неизвестно, действительно ли эти подати перестали взиматься на всем пространстве Персии; возможно, что происходило то же самое, как в XII в. в Египте при Саладине, когда путешественники, по свидетельству Ибн Джубейра, при въезде в страну справедливого султана, отменившего все незаконные подати, подверглись прежним поборам, причем Ибн Джубейр был уверен, что султан ничего не знал о злоупотреблениях чиновников [162].

Пока податным сословием считались только иноверцы, распространение ислама тяжело отражалось на интересах казны, тем более что, как теперь доказано, первоначально не существовало установленное впослед-

---

в таком же печальном состоянии, как при Валиде; дальше (ibid., 47) говорится, что при Омаре харадж поднялся до 60 млн.; вероятно, и эта цифра относится к Ираку, а не ко всему государству.

[156] Мубаррад, *Кāмил*, 595.

[157] Текст Табари, II, 1367 наверху; попытка его толкования у Кремера (*Culturgeschichte*, Bd II, S. 178, Anm. 1) и Вельхаузена (*Das Arabische Reich*, S. 189).

[158] У Кремера пропущено, у Вельхаузена «möglicher Weise Zoll, wie das englische c u s t o m». Аналогия, конечно, малоубедительная.

[159] اجورالضرّابين; у Кремера «Taxen zur Bezahlung der Messbeamten», у Вельхаузена пропущено.

[160] ثمن الصحف; Кремер — «Papiertaxe», Вельхаузен — «Aktenstempel».

[161] اجور الفيوج; Кремер — «Aufsperrgelder», Вельхаузен — «Gebühren für Unterbeamte».

[162] Ибн Джубейр, 40, 11.

ствии мусульманским правом различие между джизьей — подушной податью, которой облагались только иноверцы, и хараджем, которому подлежали все земельные участки, когда-либо принадлежавшие иноверцам, хотя бы их владельцы в данное время были мусульманами. При Омейядах термины *джизья* и *харадж* употреблялись как синонимы; взимание хараджа с землевладельцев, принявших ислам, считалось противозаконным, и этот «харадж» также упоминается среди податей, отмененных Омаром II [163]. Долгое время европейских ученых вводил в заблуждение закон Омара I, извлеченный Кремером из истории Дамаска Ибн Асакира. Омар I будто бы запретил арабам приобретать в покоренных областях недвижимую собственность; если землевладелец принимал ислам, он должен был передавать свою земельную и даже усадебную собственность своим прежним единоверцам и уходить в мусульманские города. При Омейядах закон Омара был нарушен, и многие земельные участки перешли из рук туземцев в руки мусульман. Омар II не отменил тех покупок, которые были сделаны до него, и предписал взимать с таких земельных участков, вместо хараджа, только десятину; но с 100 г. х. <718-19 г.> такие покупки вновь были запрещены, и это запрещение сохраняло силу при двух преемниках Омара, Йезиде II (720—724) и Хишаме (724—743).

Так говорит Ибн Асакир. Вельхаузен [164] вполне основательно доказывает, что приобретение земельной собственности арабам никогда не запрещалось. Постоянно говорится, между прочим и при Омаре I [165], о раздававшихся в лен земельных участках, قطائع, составлявших наследственную собственность [166] и переходивших от одного лица к другому путем покупки.

Иначе Вельхаузен [167] относится к рассказу того же Ибн Асакира о законе Омара II; этот рассказ признается достоверным, и делается вывод, что Омар II принял меры против дальнейшего перехода в частные руки государственной собственности, запретив продажу земли, обложенной хараджем, и прекратив раздачу ленов. Автор начала аббасидского периода Яхья ибн Адам утверждает, что при Омаре II земля новообращенного мусульманина переходила к его оставшимся при своей прежней религии односельчанам, если он переселялся к мусульманам в город; если же новообращенный оставался при своем канале, т. е. при

---

[163] Табари, II, 1367, 3.

[164] *Das Arabische Reich*, S. 172 sq.

[165] Что ранние арабские авторы не видели в этом отношении разницу между Омаром I и его преемником, видно хотя бы из слов Балазури (144): قطائع اقطعت بامر عمر وعثمان. Ср. перевод Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 85 и сл. Есть, однако, известие (Балазури, 366 внизу), что Омар I никому не раздавал участков на Евфрате и Тигре (على النهرين). Ср. еще Балазури, 350 и сл.

[166] Ср. слова Хорезми (*Мафатих*, 60) о разнице между قطيعة и طعمة.

[167] *Das Arabische Reich*, S. 182 sq.

своей пашне, то харадж взимался с него по-прежнему. Вельхаузен признает, что слова Яхьи ибн Адама находятся в полном противоречии со словами историков, что Омар II постоянно настаивал на запрещении взимать харадж с новообращенных мусульман; но, по его мнению, противоречие исчезает, если предположить, что новообращенный, продолжавший обрабатывать свою землю, рассматривался как арендатор государственной собственности и плата взималась с него не как подать, но как аренда. В подтверждение приводятся слова того же Яхьи ибн Адама о сходном распоряжении халифа Али. Едва ли необходимо прибегать к таким натянутым предположениям. Рассказ Ибн Асакира, жившего, как известно, в XII в., о законе Омара II и значении 100 г. х. стоит в мусульманской литературе также одиноко, как его рассказ о законе Омара I, и находится в таком же противоречии с показаниями более ранних авторов. Сам Вельхаузен[168] приводит рассказ продолжателя Исидора Севильского, что именно при Омаре II земельные участки в Испании с соответствующим инвентарем, раньше рассматривавшиеся как собственность всего арабского народа, были розданы по жребию отдельным лицам, причем в казну была отчислена только известная часть, вероятно пятая. По словам Ибн Са'да, Омар II разрешил землевладельцам продавать находившуюся в их руках хараджную землю, так как «продаваемое ими есть только собственность мусульман, доставшаяся им путем войны (فيء المسلمين), а джизья остается неизменной»[169]. Писавшие в IX в. в азиатских областях халифата авторы также не видели ничего невозможного в том, что и при Омаре II раздавались земельные лены. Балазури говорит о канале близ Ракки на Евфрате, связанном с именем Са'ида, сына Абд ал-Мелика, что, по некоторым известиям, этот участок земли был пожалован в лен Са'иду его братом Валидом, по другим — Омаром II[170]. Я'куби говорит только, что Омар II утвердил земельные лены, пожалованные его предшественниками[171], хотя Ибн Са'д приводит рассказ об отобрании ленов у представителей династии[172]. По-видимому, Омар II не отказывался от земельной собственности и лично для себя. По словам Я'куби, его пребывание в Северной Сирии в некоторых источниках объяснялось тем, что у него там был участок земли, унаследованный им от матери, внучки Омара I[173]. Довод Вельхаузена в пользу показаний Ибн Асакира, что они слишком подробны, чтобы быть «aus den Fingern gesogen»[174], для историка вообще малоубедителен; тот же довод мог бы быть применен и к показаниям о законе Омара I, от которого

[168] Ibid., S. 184 sq.
[169] Ибн Са'д, V, 277, 16 и сл.
[170] Балазури, 179.
[171] Я'куби, *Ta'rīḫ*, II, 367 наверху.
[172] Ибн Са'д, V, 275, 10 и сл.
[173] Я'куби, *Ta'rīḫ*, II, 368 в середине.
[174] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 182.

Ибн Асакир был отделен немного только более продолжительным периодом, чем от Омара II.

На авторитет Омара II вообще любили ссылаться в своих притязаниях споривше между собой стороны. В IX в. бывшее еврейское селение Фадак, в двух или трех днях пути от Медины [175], рассматривалось в шиитских кругах как наследственная собственность пророка, неправильно отнятая у его дочери Фатимы и ее потомков; эти притязания были признаны в 826 г. халифом Мамуном, но впоследствии вновь отвергнуты врагом потомков Али, халифом Мутеваккилем (847—861) [176]. О более ранних распоряжениях, в том числе и о распоряжениях Омара II, приводятся противоречивые известия. Есть известие, что Омар велел возвратить потомкам Фатимы Фадак, который после его смерти снова был отобран его преемником Йезидом [177]; но есть и другой рассказ, по которому Фатима просила пророка отдать ей Фадак, но получила отказ; при жизни пророка и первых халифов доходы с Фадака шли в пользу странников; Му'авия подарил Фадак Мервану, тот оставил его двум из своих сыновей, Абд ал-Мелику и Абд ал-Азизу, и их потомкам; Валид и Сулейман, по просьбе Омара, уступили ему свои доли; сделавшись собственником всего Фадака, Омар обратил его доходы на первоначальную цель — содержание странников [178]; то же самое назначение эти доходы получили при Мутеваккиле, ссылавшемся на пример первых халифов и Омара II [179]. Сумма доходов с Фадака составляла при Мерване 10 000 динаров [180].

Вообще в шиитских кругах распространялись явно преувеличенные рассказы [181] о симпатии Омара к Алидам и о преклонении его перед их родоначальником. Достоверным может считаться факт, что Омар лично, как после него Хишам [182], отказывался проклинать Али с кафедры в мечети, как делалось со времени Му'авии; за это Омара прославляет шиитский поэт Кусайир [183]. Мас'уди приводит предание, по которому Омар велел заменить эти проклятия произнесением двух стихов Корана (XVI, 92 и LIX, 10); при Мас'уди оба эти стиха произносились совместно,

---

[175] О местоположении Якут, *Му'джам*, III, 855, $_{18}$.

[176] Балазури, 32 и сл.

[177] Якут, *Му'джам*, II, 856, $_{9\text{ в сл.}}$; также Я'куби, *Та'рӣх*, II, 366 внизу. Вельхаузен (*Das Arabische Reich*, S. 185) признает это известие достоверным и даже не упоминает о противоположных преданиях; также: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, T. II, S. 103, Anm. 1.

[178] Ибн Са'д, V, 286, $_{15\text{ в сл.}}$

[179] Якут, *Му'джам*, III, 858, $_{12}$.

[180] Ибн Са'д, V, 286, $_{22}$.

[181] Это преувеличение отмечает и Вельхаузен (*Das Arabische Reich*, S. 193, Anm. 2).

[182] Табари, II, 1483, $_{4}$. Об этом Бартольд, *Халиф и султан*, стр. 208; <см. выше стр. 21>.

[183] Стих у Я'куби, *Та'рӣх*, II, 366 и *Fragmenta*, I, 62 внизу. У Якута (*Му'джам*, II, 671, $_{17}$) приводится о том же стих шиитского имама Али Риза.

но не знали точно, было ли так установлено при Омаре, или Омар велел произносить один из этих стихов. Более всего подходит для этой цели второе место (LIX, 10), где говорится о любви и прощении [184]. Если Омар, действительно, ограничивался чтением этого стиха, то ясно, что он только отказывался от ненависти к Али, не становясь его поклонником. Настроение Омара, по-видимому, правильно передано в рассказе Навави [185], по которому Омар ответил спрашивавшим его мнения о «дне верблюда» и битве при Сиффине: «Мне довольно, что бог избавил мою руку от пролития этой крови; я не хочу погружать в нее свой язык». Приблизительно такой же ответ дал Тимуру в 1401 г. один ученый в Дамаске: «То время прошло; бог избавил нас от участия в тех смутах и сохранил наши мечи чистыми от той крови» [186].

Слова Табари о высоких окладах Омейядов сравнительно с Хашимидами наглядно показывают, насколько преувеличены рассказы о милостях, которыми Омар будто бы осыпал Хашимидов. В ответ на их благодарность за избавление от притеснений, которым они подвергались со времени Му'авии, Омар будто бы заявил, что уговаривал своих предшественников, Валида и Сулеймана, сделать то же самое, но встретил отказ [187]. Столь же преувеличены известия о безусловном уравнении в правах арабов и инородцев, считавшихся клиентами арабских племен. Говорится, что клиенты были уравнены с арабами в продовольствии, одежде, вспомоществовании и вознаграждении; кроме того, отпущенный на волю бывший раб получал 25 динаров [188]. Вознаграждение за военную службу выдавалось людям, способным носить оружие, начиная с пятнадцатилетнего возраста [189]; кроме того, воинам выдавались средства на содержание их семей, по числу наличных душ; принимались только меры против получения денег за мертвых [190]. Последний вопрос, вероятно, был связан с вопросом о праве передавать получавшиеся из казны оклады по наследству. Омар хотел уничтожить это право и установить одинаковое для всех вознаграждение за службу; на это ему заметил один из его советников: «Я боюсь, что те, кто будет править после тебя, будут следовать твоему примеру в непризнании права наследования и не будут следовать твоему примеру в установлении равенства». Омар признал справедливость этого замечания и отказался от своего намерения [191].

Заботы о своевременной уплате жалованья в увеличенном размере не могли не отразиться на расходах казны; в то же время стремление

---

184 Мас'уди, *Мурӯдж*, V, 419.
185 Навави, 471.
186 Ибн Арабшах, *'Аджа'иб ал-макдӯр*, каирск. изд., 110.
187 Ибн Са'д, V, 289, 9 и сл.
188 Там же, 277, 6 и сл.
189 Там же, 258, 24.
190 Там же, 255, 14.
191 Балазури, 458 и сл.

избавить подданных от всякого несправедливого обложения должно было отразиться на уменьшении доходов. Омару приписывается отмена не только налогов, по существу несовместимых с мусульманским вероучением, как харадж с мусульман и поборы языческого периода [192], но также отмена всех тех добавочных сборов, которые были введены его предшественниками с нарушением существовавших договоров. При Абд ал-Мелике дань с острова Кипра была увеличена на 1000 динаров; при Омаре эта прибавка была отменена, впоследствии, при халифе Хишаме, восстановлена [193]. Жители города Айлы на Красном море по договору с пророком были обязаны платить всего 300 динаров в год; Омар запретил взимать с них что-либо сверх этой суммы [194]. Жители христианского промышленного города Неджрана в Йемене по договору с пророком должны были поставлять ежегодно 2000 плащей; при Омаре I, решившем не допускать на арабском полуострове других вер, кроме ислама, неджранцы были выселены в Ирак, где их число вследствие разных бедствий и притеснений уменьшилось постепенно в десять раз. Омар II признал, что наложенный на них сбор есть подушный — джизья, — а не земельный; джизьи с мертвых, как и с принявших ислам, взимать нельзя; поэтому было предписано впредь взимать с неджранцев только 200 плащей стоимостью всего в 8000 дирхемов [195]. Жители мусульманского Йемена при прежнем наместнике Мухаммеде ибн Юсуфе, брате Хаджжаджа, были обложены добавочным сбором в качестве хараджа; Омар II отменил этот сбор и велел взимать с йеменцев только десятину; при его преемнике Йезиде прибавка была восстановлена [196].

К доходам казны в строгом смысле слова не могли быть причислены сборы с имущества мусульман — садака, — в то время тоже принудительные, но предназначавшиеся, по крайней мере в теории, исключительно для помощи бедным. На деле правительство часто распоряжалось и этими поступлениями по своему произволу; но сознание, что этим нарушаются предписания ислама, было еще настолько сильно, что правитель, желавший быть или казаться благочестивым, мог расходовать садаку только на дела благотворительности. Когда в середине VIII в. движение во имя книги божьей и сунны пророка привело к низложению Омейядов и воцарению Аббасидов, новая династия тотчас нашла нужным вернуть садаке ее прежнее назначение [197] — разумеется, только на короткое время. При Омаре II в вопросе о назначении садаки, конечно,

[192] Сюда, по-видимому, причислялись и отмененные Омаром II, несмотря на его ненависть к предметам роскоши, налоги на роскошь; прежде взимали по 1 динару за лошадь, по 1 динару — за слугу, по 5 дирхемов — за каждый фаддан (0,45 дес.) земельной собственности (Ибн Са'д, V, 271, $_{7 \text{ и сл.}}$).

[193] Балазури, 154 и сл.

[194] Там же, 59.

[195] Там же, 66 и сл.

[196] Там же, 73.

[197] Кинди, 100, $_{15}$.

не могло быть колебаний; так, сборы зерном и финиками, взимавшиеся в Омане, было предписано обращать исключительно в пользу местных бедняков [198]. Не вполне выяснен был только вопрос, какие сборы должны быть отнесены к этой категории. Мусульманское право при Аббасидах приняло формулу римского права об occupatio, приравняло доходы с рудников к военной добыче и предписало взимать с них в пользу казны пятую часть — хумс [199]. При Омаре II вопрос оставался спорным, и сам халиф склонялся к менее выгодному для казны решению вопроса; по его мнению, сборы с рудников относились к садаке, а не к хумсу [200]. В вопросе о том, какие статьи дохода подлежат садаке, Омар, в интересах бедных, иногда шел дальше мусульманского права; так, было предписано взимать садаку с пчелиных ульев, между тем как впоследствии многие из религиозных авторитетов находили, что эта статья дохода садаке не подлежит [201].

Из мер для защиты неимущих против эксплуатации частными лицами упоминается только распоряжение Омара II, изданное в том же 100 г. х., к которому Ибн Асакир относит фантастический земельный закон; в этом году жителям Мекки было запрещено взимать плату за сдачу в наем своих помещений и воздвигать постройки в долине Мина [202], где, как известно, паломники бросают камни, совершают жертвоприношение и проводят две ночи. Распоряжение Омара, очевидно, было сделано с целью защитить паломников от эксплуатации местными жителями; но сомнительно, чтобы оно могло получить практическое применение.

Наместникам кроме справедливости и защиты населения от притеснений предписывалось также заботиться о чистоте нравов в духе предписаний ислама. Египетскому наместнику было предписано запретить употребление вина, сломать и уничтожить лавки, где оно продавалось [203]. Женщинам было запрещено посещать публичные бани [204], мужчины, посещавшие бани, обязательно должны были надевать мизар, нечто вроде купального костюма [205].

При дворе халифа благочестие сделалось обязательным. Как при Валиде разговор при дворе шел о постройках, при Сулеймане — о браках и наложницах, так при Омаре придворные спрашивали друг друга о ночных молитвах, изучении и чтении Корана, о посте [206]. Благочестивую

[198] Балазури, 77 и сл.

[199] Шмидт, «Мир ислама», т. I, стр. 133.

[200] Ибн Са'д, V, 259, $_{27\text{ и сл.}}$

[201] Балазури, 57.

[202] Ибн Са'д, V, 268, $_{23\text{ и сл.}}$ О запрещении сдачи в наем помещений в Мекке говорит и Балазури (43), без указания даты.

[203] Кинди, 68, $_{9}$.

[204] Там же, 69, $_{4}$.

[205] Ибн Са'д, V, 263, $_{16\text{ и сл.}}$

[206] Табари, II, 1273, $_{2}$.

жизнь, наравне с халифом, вела и его семья; его сын Абд ал-Мелик, умерший в царствование отца 17 или 19 лет[207], считался человеком самой строгой нравственности.

Переменой в образе жизни халифа менее всего могли быть довольны поэты, которых он некогда так щедро награждал в Медине. Поэт Джерир упрекал халифа за щедрость к бедным и скупость к поэтам[208]. Омар, однако, продолжал делать подарки поэтам, но в меньшем размере, притом только из своих личных средств, не из средств казны. Иногда халиф считал нужным тайно награждать поэтов более щедро, чем публично. В *Китāб ал-агāнӣ* приводится рассказ о трех поэтах, посетивших халифа; двоим было разрешено произнести свои стихи, и было приказано дать им по 150 дирхемов; третьего халиф совершенно отказался слушать. Поэтам намекнули, чтобы они остались и подождали; когда они вышли от халифа, двое получили по 300 дирхемов, третий — 150[209].

Кроме поэзии, халиф был не чужд и науки; еврейский врач из Басры Масарджуя, или Масарджис, перевел для него с сирийского языка на арабский медицинское сочинение александрийского врача и священника Аарона. По другому известию, перевод был сделан еще при Мервване; Омар нашел его в библиотеке своего деда, положил его к себе на молитвенный коврик и 40 дней спрашивал бога, вероятно посредством гадания по Корану, следует ли обнародовать этот труд[210]. Во время своего царствования Омар должен был ставить простодушную детскую веру выше всякого знания; ему приписывается наставление «Держись веры ребенка в школе и бедуина и откажись от всего остального»[211]. Халифу приписывали изречение: «Кто сказал: я не знаю, тот упрочил за собой половину знания»[212]. Свое стремление восстановить в чистом виде жизнь первоначальной мусульманской общины халиф умел выражать в картинных образах. В *Китāб ал-агāнӣ* ему приписывается сравнение ислама с рекой, протекавшей при пророке и двух первых халифах в одном большом русле; со времени Османа из реки начали отводить каналы, число которых все увеличивалось; оттого главное русло высохло; между тем жажда живущих на этой реке будет удовлетворена только тогда, когда главное русло снова наполнится водой, как прежде[213].

Омар, по-видимому, редко бывал в Дамаске и не жил во дворце Омейядов. Я'куби говорит, что он ненавидел постройки своих предшественников, воздвигнутые на средства, взятые из имущества божьего и го-

---

[207] $19^1/_2$ у Ибн Кутейбы, *Китāб ал-ма'āриф*, 184; $17^1/_2$ у Навави, 466.

[208] *Китāб ал-агāнӣ*, VIII, 154.

[209] Там же, 152 и сл.

[210] Ибн ал-Кифти, 324 и сл. О враче Аароне и его переводчике еще Райт, *Краткий очерк*, стр. 65, прим. 6. О Масарджисе также *Фихрист*, 297.

[211] Ибн Са'д, V, 275, $_{27}$.

[212] Джахиз, *Байāн*, I, 150.

[213] *Китāб ал-агāнӣ*, VIII, 152.

сударственной собственности мусульман[214]. Ему приписывается намерение удалить из построенной Валидом мечети в Дамаске мрамор, мозаику и золото, чтобы эта роскошь не отвлекала верующих от молитвы; но это распоряжение было отменено, когда халифу рассказали, какое впечатление произвела мечеть на византийских послов: византийцы сказали, что они прежде считали господство арабов только временным, теперь великолепие и прочность построенной ими мечети убедили их в том, что они ошиблись[215]. Начатая при Сулеймане мечеть в Рамле при Омаре, однако, была достроена, хотя и в меньшем размере[216]. Любимым местопребыванием халифа был укрепленный городок Хунасира в Северной Сирии, в двух днях пути от Халеба, по направлению к северо-западу, на краю пустыни[217]. Еще несколько дальше к северо-западу, на берегу моря, в горной местности близ Масисы, находилась крепость Мусаккаб (مثقّب), постройку которой некоторые приписывали Омару II[218], другие — Хишаму[219]; в X в. в Мусаккабе показывали минбар и Коран Омара II.

По рассказу Я'куби, Омара убедили, что его пребывание на краю пустыни вредно отражается на интересах государства. Он отправился в Дамаск и прожил там 20 дней в доме своего отца Абд ал-Азиза, близ мечети[220]. В XII в., при Ибн Джубейре[221], в Дамаске показывали небольшую мечеть Омара II и дом его; последний находился к северу от главной мечети и впоследствии был обращен в ханаку для суфиев. Однако и для столицы царствование Омара II не прошло бесследно, в смысле насаждения благочестия и справедливости; назначенный им в Дамаске казий оставался в этой должности[222], как говорит Якут, 30 лет при его преемниках Йезиде и Хишаме или, если указанное число лет соответствует действительности, даже после Хишама, почти до конца правления Омейядов.

Из Дамаска Омар ушел в Халеб, потом в Химс, но на пути туда заболел и остановился в монастыре Дейр-Сим'ан, где купил себе у одного монаха за 10 динаров[223] место для погребения. Как в этом рассказе, так и в некоторых других предполагается, что Дейр-Сим'ан находился в Се-

---

[214] Я'куби, *Та'рīх*, II, 368.

[215] Якут, *Му'джам*, II, 595. Несколько иначе Ибн ал-Факих, 108, ср. еще *Fragmenta*, I, 5 sq.

[216] Балазури, 143; перевод Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 84.

[217] Якут, *Му'джам*, I, 151, 16, и II, 473.

[218] Истахри, 63.

[219] Балазури, 166 внизу.

[220] Я'куби, *Та'рīх*, II, 368.

[221] Ибн Джубейр, 269, 11 и 271, 11.

[222] Якут, *Му'джам*, II, 536 внизу.

[223] Такая сумма указана в *Китāб ал-агāнī* (VIII, 158), где нет названия монастыря. В *Fragmenta* (I, 63) говорится о двух динарах, причем вместо одного халиф отдал свою рубашку.

верной Сирии[224]; только Бекри[225] и Якут помещают его в окрестностях Дамаска[226]. Сам Якут говорит, что монастырь давно пришел в разрушение и в его время даже его местоположение не было точно известно; приводятся стихи поэта Абу Фираса, видевшего монастырь в развалинах. Во времена Якута могила Омара находилась в другом монастыре Северной Сирии, Дейр-Мурран, близ Ма'арры, и была местом паломничества[227].

Предания о последних минутах халифа и о его погребении носят такую же легендарную окраску, как многие рассказы о его жизни и царствовании. У Табари говорится со слов Фатимы, жены Омара, что последними словами Омара были слова стиха Корана (XXVIII, 83): «Это будущее жилище мы предназначаем для тех, которые не стремятся ни к возвышению, ни к разврату, и будущая жизнь принадлежит благочестивым»[228]. По легенде, рассказанной в *Китāб ал-аġāнī* Фатима и Маслама слышали неземной голос, произнесший этот стих Корана в комнате умершего халифа, который испустил дух со словами حيّ الوجوه حيّ الوجو[229]. По *Китāб ал-аġāнī*, Омар рассказывал Масламе, что при погребении Абд ал-Мелика у него было видение, показавшее ему судьбу халифа после смерти и побудившее его не подражать Абд ал-Мелику. Сам Маслама, когда завернул тело Омара в саван, имел видение, показавшее ему халифа в раю[230]. Крайним безвкусием отличается легенда, рассказанная у Ибн Са'да, что во время погребения Омара с неба упала бумажка с надписью «Избавление (امان) от бога для Омара ибн Абд ал-Азиза от [адского] пламени»[231].

---

[224] Напр., *Fragmenta*, I, 63 من ارض المعرّة; Мас'уди, *Мурӯдж*, V, 416 من اعمال حمص.

[225] Перевод известия Бекри у Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 905.

[226] Якут, *Му'джам*, II, 671, 2; Медников (*Палестина*, т. I, стр. 719) ссылается также на Евтихия, но Евтихий помещает монастырь в земле химской (там же, т. II, стр. 276). Монастырь, в котором был погребен Омар, во всяком случае не тожествен с более известной обителью, носившей то же название, на пути из Халеба в Антиохию. Ср.: Якут, *Му'джам*, II, 672, 5; Розен, *Василий Болгаробойца*, стр. 168.

[227] Якут, *Му'джам*, II, 697, 9. Могилу Омара показывали при Якуте еще в третьем монастыре Накире (دير النقيرة), также близ Ма'арры, на горе (там же, 704, 10).

[228] Табари, II, 1372, 12.

[229] *Китāб ал-аġāнī*, VIII, 158.

[230] Там же, 156 и сл. Ср. сходную легенду в *Fragmenta*: I, 61 наверху. Омар видел, как лицо Валида в могиле почернело; рассказчик (Маймун ибн Михран) видел, как лицо Омара в могиле стало еще лучше, чем было в дни счастья.

[231] Ибн Са'д, V, 301, 17 в сл.

ЭПОХА ОМЕЙЯДОВ ПО НОВЕЙШИМ ИССЛЕДОВАНИЯМ

В противоположность трудам Дози и его последователей, также трудам Гольдциера и представителей его школы, в трудах Вельхаузена (в особенности «Das Arabische Reich») и Ламменса (в особенности «Moʿâwia») доказывается, что правление Омейядов не было связано с антирелигиозной реакцией, что Омейяды в своих действиях вполне оставались на почве ислама, именно того направления, которое принял ислам еще при Мухаммеде в последнее десятилетие его жизни. Многое из того, в чем практика Омейядов отличалась от практики Аббасидов, вопреки официальному мусульманскому преданию, не было искажением первоначальной традиции, напротив, было вполне согласно с практикой Мухаммеда и «праведных» халифов. К тому же выводу, по отдельным частным вопросам, пришли другие исследователи (ср., например, статью К. Беккера «Die Kanzel»). Взгляды ученых этой школы представляют несомненный шаг вперед в науке, хотя и нуждаются в поправках и дополнениях на основании материала, сделанного доступным благодаря изданию обширных компиляций Табари и Ибн Саʿда и исследованиям Каэтани. Постепенно выясняется, что жизнь мусульманского государства при Омейядах представляет картину последовательного развития, в гораздо меньшей степени, чем полагали прежде, зависевшего от произвольных действий отдельных государей.

Мухаммед в последние годы своей жизни совершенно разошелся со своими бывшими приверженцами, особенно с христианами, и сблизился со своими прежними врагами, представителями меккской аристократии. Проповедник новой веры, призывавший людей к объединению на основах братства и равенства, обличитель произвола властей и защитник бедных против богатых, сделался главой государства, требовавшего от подданных безусловного повиновения поставленным над ними властям и объявившего наступательную войну всему остальному миру. Бывшие противники пророка вполне искренно могли присоединиться к нему, что некоторыми из них было сделано еще до вступления Мухаммеда в Мекку. К числу их принадлежал Халид, бывший предводитель корейшитского войска, победитель в несчастной для Мухаммеда битве при Оходе, впоследствии «меч ислама» и усмиритель происшедшего после смерти Мухаммеда восстания арабских племен. Это восстание было связано не с реакцией языческих культов против религии единобожия, но

с выступлением ряда пророков преимущественно в местностях, где до ислама было распространено христианство.

Титул «халиф (заместитель) посланника божьего» был официальным титулом главы мусульманского государства только при Абу Бекре (632—634), вследствие чего Абу Бекра иногда называли халифом по преимуществу (*ал-халифат*). Со времени Омара (634—644) халифу был присвоен военный титул *эмир*, хотя в основу государства по-прежнему был положен религиозный принцип и халиф был не «эмиром арабов», но «эмиром правоверных». В то же царствование Омара было положено начало образованию государственной казны, установлению письменного счетоводства по византийским и персидским образцам и неравенству окладов из государственных средств. По некоторым известиям, Омар сознавал, что отступает от традиций Мухаммеда и Абу Бекра, и считал отступление только временным. Разрыв с патриархальными нравами арабского полуострова был естественным последствием завоевания культурных областей Византии и Персии: среди самих арабов еще более возвысился наиболее культурный элемент, представители аристократии Мекки и Таифа. Вопреки мнению прежних исследователей, в том числе и Вельхаузена, воцарение Османа (644—656) было вполне естественной промежуточной стадией в процессе перехода власти от первых приверженцев пророка, и в то же время член знатного рода Омейядов Осман был связующим звеном между обоими элементами. Политика Османа была только дальнейшим развитием политики Омара; разница в судьбе обоих халифов объясняется тем, что Осман не пользовался личным авторитетом своего предшественника; кроме того, при Османе возвышение Омейядов могло быть объяснено родственным пристрастием халифа, хотя Осман столь же мало, как Омар, покровительствовал своим собственным сыновьям и не делал никаких попыток, как впоследствии Му'авия и Али, установить переход власти по наследству от отца к сыну.

В гражданской войне Омейяды были мстителями за Османа и продолжателями традиций трех праведных халифов, какими признавались Абу Бекр, Омар и Осман. Это точка зрения, во всяком случае, более логична, чем установленная впоследствии мусульманским богословием теория о четырех праведных халифах, причем праведным халифом наравне с Османом признается Али, принявший власть из рук убийц Османа. Вообще действия Омейядов, направленные к дальнейшему развитию мусульманской воинствующей государственности, отличались гораздо большей логической последовательностью, чем действия представителей религиозной оппозиции, часто вступавших в борьбу между собою. Первая гражданская война (656—660 гг.) привела к установлению наследственной власти в роде Омейядов, но, несмотря на искусную политику Му'авии, после его смерти произошли более продолжительные смуты (680—692 гг.); с торжеством Омейядов в этой второй войне связано высшее развитие мусульманского торжествующего империализма

в блестящее царствование Валида I (705—715), когда арабские войска одерживали победы в одно и то же время на пространстве от Испании до Индии и Средней Азии и когда была воздвигнута соборная мечеть Дамаска, считавшаяся и в абассидскую эпоху великолепнейшим храмом всего мусульманского мира.

Цель мусульманского империализма не могла считаться достигнутой без завоевания Константинополя, представителя идеи римского и христианского мирового владычества. Неудачей осады Константинополя при халифе Сулеймане (715—717) вместе с ожидавшимся, в связи с истечением первого столетия ислама, концом мира в значительной степени объясняется то покаянное настроение, которое сменило собою торжествующий империализм и которым было проникнуто кратковременное царствование Омара II (717—720). Девизом правления Омара II был призыв к «книге бога и сунне (правилам) его пророка», раньше провозглашавшийся мятежниками. В своей личной жизни и государственных мероприятиях халиф старался вернуться к патриархальным нравам, жертвуя в некоторых случаях интересами казны, но вполне соблюдая, вопреки некоторым известиям, права и преимущества Омейядов. Заботясь об установлении внутреннего и внешнего мира, он отменил проклинание памяти Али в мечетях и, вопреки завету пророка, был противником священной войны; по-видимому, им сознавалась связь между расширением пределов империи и изменением патриархальных нравов. Действия Омара в большей степени объясняются характером политического момента, чем личностью халифа; по наиболее достоверным известиям, Омар, пользовавшийся полным доверием Валида и Сулеймана, вел в то время обычную жизнь представителя династии и резко изменил свой образ жизни после своего вступления на престол. Политика Омара вполне достигла цели; авторитет халифа был поднят им же на недосягаемую высоту, и для мусульманского мира он навсегда остался идеалом благочестивого государя.

Правление Омара II было исключительным эпизодом в истории Омейядов; уже при следующем халифе, Йезиде II (720—724), призыв к книге бога и сунне его пророка из правительственной программы снова сделался лозунгом мятежных движений. Царствование Хишама (724—743) было для мусульманского мира временем прозаичной культурной работы; громкие завоевательные предприятия сменились пограничными войнами с переменным счастием; вместо великолепных построек Валида I воздвигались крепости, производились оросительные работы. Столь же благочестивый и беспритязательный в своем внешнем образе жизни, как Омар II, Хишам резко отличался от Омара своими заботами об интересах казны; его финансовое хозяйство считалось и впоследствии образцовым. Вследствие заботы халифа о строгом взыскании податей его правление не могло быть популярным, тем более что культурные работы производились не столько в интересах государства, сколько в ин-

тересах престола и династии; вновь орошенные земли считались частной собственностью халифа и Омейядов. При Хишаме несколько раз раздавался призыв к восстанию против правительства во имя Корана и сунны; мятежники обещали мусульманам полное равенство и свободу от податей, кроме налога в пользу бедных, иноверцам — освобождение от притеснений и всяких платежей, не предусмотренных первоначальными договорами между завоевателями и покоренными. Из двух групп арабских племен: кельбитов, представителей оседлости и культуры, и кайситов, представителей бедуинских традиций, — халиф по своим взглядам и стремлениям более примыкал к первой; но усиление мятежных движений вынудило его в конце его царствования сблизиться с кайситами, как главными представителями военной мощи арабского народа. Преемник Хишама Валид II, еще более тесно примкнувший к кайситам, после недолгого царствования (743—744) был низложен и убит мятежниками, во главе которых стоял другой представитель династии, Йезид III. В противоположность Хишаму, Валид II вел образ жизни, не соответствовавший требованиям ислама, чем дал лишнее оружие в руки мятежникам, хотя он не доходил до того открытого издевательства над религией, которое приписывает ему предание. В документах его царствования встречаются обычные религиозные формулы; своих убийц халиф, подобно Осману, встретил с Кораном в руках и обагрил своей кровью страницы священной книги. Йезид III гордился своим происхождением: кроме Омейядов, от персидских царей, римских кесарей и турецких каганов; тем не менее он не только встал во главе движения во имя Корана и сунны, но после вступления на престол заявил о своей готовности отказаться ради восстановления патриархальных нравов страны от всяких культурных предприятий, обещая не воздвигать построек и не проводить каналов; право халифа на повиновение подданных было обусловлено соблюдением предписаний Корана и сунны. Свое царствование Йезид III начал отменой прибавок к жалованью войска, введенных при Валиде II; данное Йезиду прозвание *Накис* ('Уменьшитель') показывает, что эта мера лишила халифа всякой тени популярности, которую могла доставить ему его правительственная программа, и, вероятно, содействовала победе Мервана II, мстившего за убийство Валида. Мерван II (744—750), последний представитель династии, в противоположность всем своим предшественникам, был прирожденным воином и полководцем, даже реформатором военного дела; как государь он всецело опирался на кайситов, вследствие чего против правительства объединились арабы-кельбиты, инородцы и иноверцы, так как с представлением о кайситах было связано представление о хищнической эксплуатации арабским военным элементом всего мирного населения. Последствием объединения оппозиционных элементов были успех восстания, по-прежнему происходившего во имя Корана и сунны, падение династии Омейядов и переход власти к Аббасидам, как родственникам пророка и предста-

вителям его традиций. В программной речи, произнесенной в 749 г. в Куфе, Аббасиды заявили, что этот город (бывший при Омейядах сосредоточением оппозиции) теперь становится опорой правительства; в действительности, уже при втором аббасидском халифе, Мансуре (754—775), произошел разрыв между династией и представителями Корана и сунны, причем против правительства, чего не случалось при Омейядах, объединились обе ветви религиозной оппозиции: мединская и куфская. Тогда же Мансур заявил, что между ним и Куфой навсегда уничтожена всякая связь. Государственная жизнь продолжала развиваться, вопреки мнению Ламменса, в том же направлении, как при Омейядах, с постепенным превращением религиозной общины в деспотическую державу. Мансур в своей строительной деятельности (им была создана новая столица — Багдад) и в заботах о пополнении казны подражал халифу Хишаму; со времени следующего халифа, Махди (775—785), Аббасиды, в противоположность Омейядам, и в своем внешнем образе жизни стали окружать себя царской пышностью.

ОРИЕНТИРОВКА ПЕРВЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ МЕЧЕТЕЙ

При изучении начальной истории ислама в настоящее время приходится ставить ряд вопросов, которых не было для ученых прежних поколений. Исторической критикой разрушено прежнее представление об исламе как религии, возникшей в отличие от почти всех других при полном свете истории. Исследователь ислама находится в лучших условиях, чем исследователь христианства, в том отношении, что священное писание мусульман составлено из текстов, несомненно объявленных самим Мухаммедом, как полученное им от бога откровение, и дающих достоверный материал для изучения и его личности, и некоторых фактов его жизни; с другой стороны, дошедшее до нас жизнеописание Мухаммеда отделено от времени его жизни гораздо более значительным промежутком, чем евангельские тексты от времени жизни Иисуса. Древнейшие евангельские тексты восходят если не к современникам Иисуса, то к представителям следующего поколения, имевшим возможность в молодости видеть современников Учителя; независимо от Евангелия мы имеем несомненно подлинные послания ап. Павла, хорошо знавшего людей, близко стоявших к основателю христианства. Между тем, до нас не дошло ни одной строки от лиц, видевших сподвижников Мухаммеда. Критическое изучение мусульманского предания все более приводит исследователей к убеждению, что для составителей жизнеописания пророка тексты Корана, имеющие биографическое значение, были столь же темны, как для нас, и вызывали произвольные и разноречивые толкования, в зависимости от семейных традиций, религиозных и политических тенденций.

К числу таких вопросов, где предание, до сих пор принимавшееся на веру учеными, не находит себе полного подтверждения в тексте Корана, принадлежит и вопрос об ориентировке первых мусульманских мечетей. Известно, что после переселения Мухаммеда из Мекки в Медину пророк велел мусульманам обращаться во время молитвы лицом к меккскому храму, Ка'бе. Об этом ясно говорится во 2-й суре Корана, принадлежащей к числу древнейших мединских откровений. Предание говорит, что перед этим, в Мекке и в первое время после переселения в Медину, Мухаммед и его приверженцы во время молитвы обращались к Иерусалиму; но в Коране Иерусалим не упоминается. Из текста Корана видно только, что произошла перемена *киблы*, как

называли сторону, куда предписывалось обращаться во время молитвы, и что эта перемена вызвала некоторое неудовольствие. Обращаясь к пророку, бог говорит: «Киблу, которой ты держался прежде, мы установили только для того, чтобы нам распознать того, кто следует за посланником [божьим], от того, кто обращается вспять... Мы видим, что ты обращаешь свое лицо в разные стороны неба; мы предписываем тебе киблу, которая тебя удовлетворит; обращай свое лицо в сторону запретной [1] мечети; где бы вы ни были, обращайте свое лицо в ту сторону». Слова об обращении Мухаммедом лица в разные стороны неба толкуются различно. По одному преданию, Мухаммед во время молитвы поднимал голову к небу, ожидая откровения о кибле; по другому — он был обижен словами евреев: «Мухаммед и его последователи не знали, где у них кибла, пока мы не наставили их» — и в огорчении поднял глаза к небу, чем и объясняются слова Корана.

В Коране есть еще одно место, без всяких доказательств отнесенное преданием к Иерусалиму, именно начало 17-й суры, объявленной еще в меккский период, где говорится о ночном видении пророка: «Хвала тому, кто ночью перенес раба своего из запретной мечети в отдаленнейшую мечеть, окрестности которой мы благословили, чтобы показать ему некоторые из наших знамений». После завоевания Палестины мусульмане усвоили от христиан культ Иерусалима, отнесли к нему слова Корана и назвали «отделеннейшею мечетью» мечеть, построенную халифами, причем первая, очень примитивная, хотя и обширная постройка была возведена еще Омаром [2]. Видение Мухаммеда было истолковано в смысле перенесения в одну ночь в священный Иерусалим — легендарный мотив, встречающийся и в христианской агиологической литературе [3]. Но какой иерусалимский храм мог иметь в виду и поставить наравне с Ка'бой Мухаммед, трудно было бы объяснить. Столь же непонятно, почему Мухаммед назвал «отдаленнейшей мечетью» храм, находившийся в соседней с Аравией Палестине. Гораздо правдоподобнее, что речь идет о том же ночном видении, о котором говорится в 53-й суре, когда Мухаммед видел самого Аллаха и «некоторые из величайших знамений господа своего» у «лотоса крайнего предела, там, где райская обитель». «Отдаленнейшая мечеть» при таком толковании должна быть признана не земным, а небесным храмом.

---

[1] «Запретной» мечетью Ка'ба названа потому, что находилась на священной территории, где были запрещены военные действия и куда был открыт доступ только при соблюдении определенных ритуальных требований.

[2] Ср. описание постройки у единственного очевидца, Аркульфа (ок. 670 г.): «quadrangula orationis domus, quam subrectis tabulis et magnis trabibus super quasdum ruinarum reliquias construentes vili fabricati sunt opere». Мечеть вмещала «ut fertur», 3000 человек (R. Hartmann, *Geschichte der Akṣā-Moschee zu Jerusalem*, S. 195).

[3] В одну ночь был перенесен в Иерусалим архиепископ новгородский Илья Иоанн в XII в. (Я. И. Смирнов, *О кресте с изображением св. Георгия*, 1915).

Ориентировкой храма определяется и местонахождение главного входа, естественно устраиваемого со стороны, противоположной той, куда должны обращаться молящиеся; так, в Средней Азии теперь главные двери мечетей устраиваются по возможности с восточной стороны. Является поэтому вопрос, насколько данными о мечетях, построенных до перемены киблы, подтверждается предание, что прежней киблой был Иерусалим. В популярной «Истории ислама» Августа Мюллера при описании мединской мечети говорится следующее: «Из желания польстить иудеям Мухаммед предписал обращаться при молитве по направлению к Иерусалиму, т. е. к северу. Поэтому фасад строения тянулся с востока на запад. Главные двери выходили на юг, северная же стена была сплошная» [4]. Мы увидим, что это описание, в общем заимствованное из труда Шпренгера [5], до последних десятилетий считавшегося классическим, не вполне соответствует тому, что нам известно о первоначальном виде мечети, построенной в Медине; сверх того, мединское здание, вопреки утверждению Владимира Соловьева в его известной биографии Мухаммеда [6], не было «первой мусульманской мечетью». Авг. Мюллер упоминает о четырехдневной остановке Мухаммеда [7] на пути из Мекки в Медину в пригородном мединском селении Кубá, на расстоянии 2 арабских миль, т. е. около 4 *км*, от города; но, подобно своему источнику, Шпренгеру [8], не говорит, что, во-первых, по некоторым известиям, эта остановка была более продолжительной [9], во-вторых, по в с е м источникам, во время этой остановки было положено основание молитвенному зданию, действительно первому по времени в мусульманском мире. Паломники, описывавшие впоследствии Медину, посещали и мечеть в Кубá и сообщают о ней довольно подробные сведения [10]. Как все последующие мечети арабского типа, мечеть имела вид открытого двора, окруженного стеной, с крытой колоннадой по сторонам; она представляла в плане квадрат, каждая сторона которого равнялась от 66 до 69 арабских локтей [11]; арабский локоть, как доказано теперь, был несколько более $^1/_2$ *м* [12]. Единственные ворота были на западной стороне, с запада же к мечети примыкала площадь с колодцем; на противоположном конце площади был широкий камень, похожий на корыто, на котором совершались омо-

[4] Müller, *Der Islam*, Bd I, S. 98 sq.; Мюллер, *История ислама*, т. I, стр. 109 и сл.

[5] *Das Leben*, Bd III, S. 14 sq.

[6] В. Соловьев, *Магомет*, стр. 55.

[7] Müller, *Der Islam*, Bd I, S. 93; Мюллер, *История ислама*, т. I, стр. 103.

[8] *Das Leben*, Bd III, S. 12 (здесь: «Aufenthalt von drei Tagen»).

[9] Табари, I, 1245 (до 10 дней); Wüstenfeld, *Medina*, S. 56 (различные известия, от 3 до 22 дней).

[10] Для новейшего времени Burton, *Pilgrimage*, vol. I, p. 108 sq.

[11] Wüstenfeld, *Medina*, S. 130.

[12] Becker, DI, Bd IV, S. 199: «Auf Grund unzähliger Messungen steht es jetzt fest, dass die mansurische Elle 51, 8 cm lang war, dass sich also die Doppelelle ungefähr mit unserem Meter deckte».

вения [13]. Ясно, что в мечеть входили с западной стороны, из чего можно вывести заключение, что здание было ориентировано не на север, в сторону Иерусалима, а на восток, по образцу христианских базилик того времени.

Мединская мечеть с самого начала была обширнее; по некоторым известиям, она представляла квадрат, каждая сторона которого равнялась 100 локтям, по другим — прямоугольник длиной в 70 и шириной в 60 локтей [14]; впоследствии размеры ее значительно увеличились, и теперь она имеет 135 *м* в длину и 107 в ширину. Число ворот было очень значительно; автор начала X в. Ибн Русте во время паломничества, совершенного им в 903 г., насчитал их 22 [15]; он же говорит (очевидно, по письменным источникам), что ворот было 24, из них 8 со стороны базара. Такое же число дальше, при перечислении ворот по странам света, указывается для ворот западной стороны [16]. Из другого источника мы знаем, что базар действительно находился к западу от мечети; в половине VIII в. халиф Абу-л-Аббас устроил здесь открытую площадь [17]. По Ибн Джубейру, бывшему в Медине в 1184 г., ворот было 19, из которых в его время употреблялось только четверо, двое на западной и двое на восточной стороне; остальные были замурованы, причем таких запертых ворот было по пяти со сторон западной и восточной, четыре с северной и только одни небольшие ворота на юге,[18] где, по мнению Шпренгера и Мюллера, был главный вход. По словам автора XV в. Самхуди, первоначально ворот было всего трое, одни с северной стороны, другие с западной, третьи с восточной [19]. Западные ворота назывались «Воротами милосердия»; по преданию, прошедшим через эти ворота молящимся, по молитве пророка был ниспослан дождь. Те же ворота назывались «Воротами базара», так как базар примыкал к мечети с этой стороны [20]. Очевидно, через эти ворота входил в мечеть народ; через восточные входил Мухаммед.

Ориентировка на восток в Аравии, как и в античном мире, находилась в полном противоречии с языческими традициями. Ка'ба примыкала к городской площади с северо-запада, а вход в храм был с юго-востока; на противоположном, северо-западном конце находился дом совещания, как впоследствии в той стороне мечети, куда она была ориентирована, строилась *максура* — огороженное пространство, где помещались госу-

---

[13] Так по описанию Ибн Джубейра (XII в.); ср. Ибн Джубейр, 197.

[14] Ср. различные известия у А. Мюллера (*История ислама*); также Wüstenfeld, *Medina*, S. 61.

[15] Текст Ибн Русте, 75.

[16] Там же, 77.

[17] Wüstenfeld, *Medina*, S. 107.

[18] Ибн Джубейр, 195.

[19] Wüstenfeld, *Medina*, S. 60 und 101.

[20] Ibid., S. 106.

дарь или наместник со своими приближенными или своей гвардией; в максуру вел особый ход из дворца, который поэтому примыкал к мечети с той же стороны. Ввиду этого не лишен значения факт, что Мухаммед входил в мечеть через восточные ворота, со стороны первоначальной, по нашему мнению, киблы, тогда как на юге, со стороны окончательной киблы, примыкал к мечети дом Мервана, построившего в этой части мечети максуру [21]; в том же доме жили впоследствии мединские наместники.

Ориентировка на восток могла быть заимствована только у христиан. Современная наука вообще приходит к выводу, что первоначальная мусульманская община, вопреки прежнему мнению, стояла ближе к христианам, чем к евреям; речь идет не о церковном христианстве, но о простонародном, в котором было много иудействующих элементов, чем объясняется более сильное, чем в церковном христианстве, влияние ветхозаветных преданий. Мнение, что Мухаммед в первое время своего правления в Медине искал сближения с евреями, не находит себе подтверждения в Коране. Соответственно различным периодам жизни Мухаммеда мы находим в Коране стихи, где всем людям писания, т. е. христианам и евреям, приписывается сочувствие новой вере, и другие стихи, где говорится о сочувствии к исламу христиан и вражде евреев; наконец, в позднейших стихах врагами ислама объявляются и евреи, и христиане [22]; но таких мест, которые бы указывали на разрыв с христианами и сближение с евреями, в Коране нет. Рассказы, сохранившиеся в мусульманском предании, тоже заставляют полагать, что пророк перед своим переселением в Медину подготовил там для себя почву не среди евреев, но среди их противников. Говорится, что евреи во время борьбы с племенами аус и хазрадж, отнявшими у них власть над Мединой и впоследствии призвавшими Мухаммеда, грозили отомстить своим врагам, когда явится ожидавшийся ими мессия; под влиянием бесед с Мухаммедом в Мекке мединцы пришли к выводу, что Мухаммед — тот самый мессия, которого ожидали евреи, и решили, что им выгоднее предупредить евреев и привлечь пророка на свою сторону, иначе евреи получат возможность выполнить свою угрозу [23]. Постройка мечети в селении Куба́ показывает, что остановка Мухаммеда в этом селении, а не в селении евреев объясняется не только тем, что Куба́ находилась на пути из Мекки. Предание говорит, что Мухаммед и после сохранял связь с этой мечетью и после окончания пятничного богослужения в Медине ездил в Куба́ для совершения там богослужения по субботам [24].

---

[21] О постройке Мерваном максуры в Медине см. Табари, II, 70 наверху; Балазури, 6. Самхуди приписывает постройку максуры Осману (Wüstenfeld, *Medina*, S. 71).

[22] Ср. ссылки на соответствующие тексты Корана в моем очерке *Ислам*, стр. 2, 23 и сл. и 29; <выше, стр. 82, 94 и сл. и 98>.

[23] Табари, I, 1209 и сл.; ср. В. Соловьев, *Магомет*, стр. 51 и сл.

[24] Wüstenfeld, *Medina*, S. 130.

В конце жизни Мухаммеда, по преданию [25], в связи с военными действиями против Византии в мусульманской общине произошел раскол, о котором упоминается и в Коране, в 9-й суре. Говорится о самовольной постройке мечети людьми, клятвенно уверявшими, что у них самые лучшие намерения, но в действительности имевшими в виду произвести вред, нечестие и раскол среди верующих; ради этого ими была построена новая мечеть, хотя (очевидно, в том же месте) уже существовала мечеть, «основанная на благочестии с первого дня» (Коран, IX, 109). Предание говорит об этой «мечети вреда» несколько подробнее; из предания видно, что новое здание должно было отличаться от старого по назначению и внешнему виду; по словам строителей, мечеть была построена «для больных и нуждающихся, для дождливой ночи и зимней ночи». Очевидно, речь идет о здании, где можно было найти убежище от дождя и холода, т. е. о закрытом помещении — характерной особенности христианских храмов, тогда как ислам был связан с возвращением к идее богослужения под открытым небом. Необходимостью дать защиту молящимся от холода и зноя оправдывалась и первая постройка византийского типа в мусульманском мире — воздвигнутая халифом Абд ал-Меликом купольная постройка над священной скалой в Иерусалиме [26]. И теперь в мусульманских странах, например у нас в Туркестане, крытое здание считается зимней мечетью, открытый двор — летней. Ни в Коране, ни в предании [27] не говорится, где была построена «мечеть вреда», но ответ на этот вопрос мы находим в арабской географической литературе. Географ конца X в. Макдиси называет мечеть селения Кубá «мечетью благочестия», очевидно относя к ней приведенные выше слова Корана; здесь же, по словам этого автора, была постепенно разрушавшаяся, но, по-видимому, еще неокончательно разрушенная в ту эпоху «мечеть вреда», так как автор замечает, что среди простого народа считалось благочестивым делом принимать участие в ее разрушении [28]. Двести лет спустя Ибн Джубейр при описании Кубá говорит только о «мечети благочестия», совершенно не упоминая о «мечети вреда» [29]; очевидно, к этому времени были уничтожены последние остатки осужденного пророком здания. Вполне естественно, что начавшаяся война с греками вызвала разрыв между Мухаммедом и христианскими или, если можно так выразиться, христианствующими жителями деревни, в 622 г. восторженно встретившими пророка, в учении которого было много христианских элементов.

---

[25] Табари, I, 1704 и сл.

[26] Ср. полемику по этому вопросу в журнале «Der Islam», Bd II: Strzygowski, *Felsendom und Aksamoschee*; Herzfeld, *Die Qubatt al-Ṣakhra*.

[27] Из историков об этом, однако, говорит Самхуди (Wüstenfeld, *Medina*, S. 131).

[28] Макдиси, 82.

[29] Ибн Джубейр, 197.

САБИИ И ХАНИФЫ

В 1917 г. в единственном появившемся выпуске академического издания «Мусульманский мир» мною была напечатана статья «К вопросу о сабиях» [1]. Статья, по условиям того времени, осталась недоступной западноевропейским коллегам; независимо от моей статьи тот же вопрос был поднят в 1922 г. Дж. Педерсеном в сборнике, поднесенном Э. Г. Брауну [2]. Основные выводы, к которым пришел Педерсен, вполне совпадают с моими: подобно мне, он высказывается в пользу возвращения к мнению Шпренгера, что сабии Корана и ханифы — одно и то же; подобно мне, он находит, что, вопреки мнению Д. А. Хвольсона, харранцы не имели никакого основания добиваться путем обмана, чтобы их называли сабиями. С другой стороны, едва ли удачна его попытка доказать, что никаких колебаний и противоречий в употреблении слов *ханиф* и *сабий* от Мухаммеда до позднейших авторов не было и что обоими словами всегда обозначались все виды гностицизма. Как признает и сам Педерсен в заключительных словах своей статьи, ханифы Корана — строгие монотеисты; кроме того, в цитованной им статье Фр. Буля в «Энциклопедии ислама» (1916 г.) [3] и потом в моей статье было отмечено, что мусульмане и впоследствии, по крайней мере до халифа Мамуна, называли ханифами себя; между тем арабы потом, по крайней мере со второй половины IX в., употребляли слово *ханиф* в смысле сирийского *ханфа* 'эллин, язычник'. Предлагаемый Педерсеном выход из этого противоречия — что в дни ислама других остатков древнего язычества, кроме гностицизма, уже не было — едва ли приемлем; к тому же выражение Корана (XXII, 32) حنفاء لله ясно показывает, что у Мухаммеда была другая этимология слова *ханиф*.

---

[1] <См. выше, стр. 469—486.>

[2] «'Ajab-nama», pp. 386—391: Pedersen, *The Ṣābians.*

[3] <Buhl, *Ḥanīf.*>

КОРАН И МОРЕ

В статье Г. Бауэра о кораническом термине *фульк* 'корабль' в «Энциклопедии ислама» указывается на сильное впечатление, произведенное на Мухаммеда плаванием кораблей по морю; говорится, что во многих местах Корана [1] подчинение человеку морских волн, носящих на себе построенные им суда, рассматривается как особый знак милости божьей.

Г. Бауэр мог бы к этому прибавить, что картины моря и морских бурь в Коране отличаются такой яркостью, какая вообще в Коране редко встречается. Мухаммед, обнаруживающий довольно скудное воображение в картинах природы, даже в описании райских садов, живо представлял себе, как корабли рассекают волны (Коран, XVI, 14), как приятно плавать по морю при небольшом ветре и какой ужас испытывают моряки, когда начинается бурный ветер и со всех сторон поднимаются волны (X, 23). Жизнь неверных сравнивается с маревом в пустыне (XXIV, 39) и с мраком, воцаряющимся над бурным морем, причем и в этом случае пророк живо представлял себе, как поднимается волна над волной, а поверх волн расстилаются тучи и наступает такой густой мрак, что протянувший руку едва видит ее (XXIV, 40).

Традиционная биография Мухаммеда, сира, достоверность которой так сильно поколеблена новейшими исследователями, не дает нам точного материала для ответа на вопрос, как и когда Мухаммед получил такое яркое представление о море и морских бурях; этот вопрос представляет особенный интерес потому, что картины моря вообще чужды арабской поэзии, в особенности домусульманской. Биография Мухаммеда не приписывает ему никаких морских путешествий, даже никаких путешествий к берегу моря; нигде не говорится, чтобы Мухаммед посетил хотя бы ближайшие к Мекке гавани — Джидду и Шуʿайбу (первая упоминается у Табари [2] в рассказе о выброшенном на берег греческом судне, которым воспользовались корейшиты для перестройки Каʿбы, вторая — в рассказе о первом выселении мусульман в Абиссинию; Шуʿайба находилась несколько южнее Джидды) [3]. Говорится о путешествии Му-

[1] Цитуются стихи XIV, 37; XVI, 14; XVII, 68; XXXI, 30; XXXV, 13; XXXVI, 41 и др.

[2] Табари, I, 1135, $_{10}$.

[3] Ибн Хордадбех, текст, 148, $_{8}$; Кудама, текст, 193, $_{1}$.

хаммеда в Сирию сначала с караваном его дяди Абу Талиба, потом с караваном его будущей жены Хадиджи, но и в этих рассказах нет ни слова о прибытии Мухаммеда хотя бы в ближайший к Аравии приморский город Сирии, Газу, где потом показывали могилу его предка Хашима. Путешествие Мухаммеда в Сирию — одна из тех подробностей биографии пророка, в достоверности которых сомневаются новейшие исследователи. По поводу скудости воображения, проявленной Мухаммедом при описании райских садов, Ламменсом [4] ставится вопрос: «Comment consilier cette indigence descriptive avec l'hypothèse de ses voyages en Syrie?». Малоубедительно мнение, повторенное и современным исследователем Хиршфельдом [5], что стих Корана (XXXVII, 137), где Мухаммед после описания гибели соотечественников Лота говорит корейшитам: «Вы проходите и утром и ночью по тем местам, где они были», указывает на знакомство самого Мухаммеда с берегом Мертвого моря. В биографии пророка есть также известие, восходящее, через Ибн Са'да и Вакиди, к Зухри, что Мухаммед ездил с караваном Хадиджи к рынку Хубаша (حباشة) в Тихаме. Тихамой, как известно, называлась в Аравии жаркая прибрежная полоса, к которой, однако, причислялись и местности, находившиеся от моря в довольно значительном расстоянии; так, иногда в Тихаме помещали и Мекку. Среди приморских пунктов Аравии рынок Хубаша не упоминается, и вообще о его местоположении не было точных сведений; Якут знает его только по хадису, приписанному Зухри, и по одному сочинению Абу Убейды, где рынок Хубаша назван рынком кейнука', т. е. жившего в Медине иудейского племени, впоследствии изгнанного самим Мухаммедом. Нет никакого основания полагать, что эти иудеи, городские ремесленники, не имевшие своей земли, жили на самом берегу моря или хотя бы торговали там.

Арабское слово بحر, как и персидское دريا, значит не только «море», но также «большая река»; этим, как признают и некоторые мусульманские комментаторы, объясняются те стихи Корана (XXV, 55 и XXXV, 13), в русском переводе производящие довольно странное впечатление, где говорится о двух морях, пресном и соленом. В одном стихе (XXV, 55) прибавлено, что между обоими морями бог поставил преграду и ненарушимое запрещение. Понятие «пресный» обозначается словом فرات, как называлась и река Евфрат; вполне возможно, что это созвучие здесь не случайное и что в стихе Корана (XXXV, 13) где говорится, что из обоих морей, соленого и пресного, люди получают нужные им товары, имеется в виду судоходство по Индийскому океану и по Евфрату. Под преградой в этом случае надо понимать те отмели, которые преграждали Евфрату путь к Персидскому заливу. Известно, что в то время главным рукавом Евфрата считался западный рукав, протекавший мимо Хиры и

[4] *Berceau*, p. 90.

[5] *New researches*, p. 28.

терявшийся в болотах; только второстепенные рукава Евфрата соединялись с Тигром, впадавшим в море. Еще в IX и X вв. у мусульман существовало представление, хотя и ошибочное, будто пространство суши между Хирой и морем образовалось сравнительно недавно и будто Хира первоначально была морской гаванью. О местностях по Евфрату Мухаммед имел некоторые сведения: кроме Египта, Вавилон — единственный географический пункт вне арабского полуострова, упомянутый в Коране (II, 96).

Крайне любопытна та связь, которая устанавливается в Коране между мореплаванием и почитанием единого бога Аллаха. По статье Макдональда «Allāh» в «Энциклопедии ислама», жители Мекки призывали Аллаха в минуту особенной опасности. В одном месте Корана (XVI, 55 и сл.), действительно, сказано, что вообще всякое бедствие (ضُرّ) заставляет людей обращаться к Аллаху, а когда Аллах удаляет от них бедствие, то некоторые из них придают своему господу соучастников, т. е. снова впадают в многобожие. Но в четырех других стихах (X, 23; XVII, 69; XXV, 65 и XXXI, 31) призывание Аллаха, с обещанием служить ему одному, связывается с опасностью во время морской бури, возвращение к многобожию — с возвращением на сушу. Иллюстрацией к этим стихам Корана может служить предание, рассказанное у Табари[6], со слов Ибн Исхака, но не включенное в текст Ибн Хишама, поэтому не использованное Шпренгером и не вошедшее в обиход европейской науки. Приводится рассказ одного из врагов Мухаммеда, исключенного им при взятии Мекки из амнистии, — Икримы, сына Абу Джахля: «Я хотел отправиться в море, чтобы присоединиться к абиссинцам; когда я подошел к кораблю, чтобы сесть на него, владелец корабля сказал: „Раб божий, не садись на мой корабль, пока ты не признáешь единство божьего и не отречешься от божеств, кроме него; я боюсь, что, если ты этого не сделаешь, мы погибнем на корабле“. Я сказал: „Разве никто не пускается в море, если он не признал единства божьего и не отрекся от всего, кроме него?“. Он сказал: „Да, никто не пускается в море иначе, как с чистой верой“. Я сказал: „Тогда из-за чего мне расставаться с Мухаммедом? Это то самое, с чем он пришел к нам; клянусь Аллахом, наш бог на море есть и наш бог на суше“. Тут я познал ислам, и он вошел в мое сердце».

Разумеется, нельзя доказать, что в этом рассказе, приписанном Икриме, передается действительное происшествие. Икрима, как несколькими строками выше говорит сам Ибн Исхак, был помилован Мухаммедом по ходатайству своей жены Умм Хаким, принявшей ислам; она отправилась искать своего мужа, бежавшего в Йемен, и привела его к пророку. В другом рассказе Табари[7], извлеченном из сочинения пред-

[6] Табари, I, 1640 и сл.

[7] Там же, III, 2306 и сл.

шественника Ибн Исхака, Мусы ибн Укбы, через посредство Вакиди, подробности передаются несколько иначе; выпросив помилование своему мужу, Умм Хаким отправилась искать его и нашла его в одном из береговых пунктов Тихамы, когда он уже успел пуститься в море, т. е. сесть на корабль. Она стала делать ему знаки и говорила: «Сын моего дяди, я пришла к тебе от самого милостивого из людей, добрейшего из людей, лучшего из людей; не губи своей души; я уже просила у него помилование для тебя, и он тебя помиловал». Он сказал: «Ты сделала это?». Она сказала: «Да, я поговорила с ним, и он тебя помиловал». Он вернулся вместе с ней; когда он приблизился к Мекке, посланник божий сказал своим приверженцам: «К вам приходит Икрима, сын Абу Джахля как верующий и мухаджир; не браните его отца; брань, относящаяся к мертвому, обижает живого и не доходит до мертвого». После этого рассказывается о свидании Икримы с Мухаммедом.

Из рассказа раннего шиитского автора Я'куби[8] даже можно вывести заключение, что Икриме вообще не пришлось спасаться бегством из Мекки. Говорится, что пророк после взятия Мекки велел Билалю подняться на Ка'бу и оттуда произнести призыв к молитве. Корейшиты придали этому большое значение; «Икрима, сын Абу Джахля, и Халид, сын Асида, сказали: „Ибн Рабах, т. е. Билаль, ревет над Ка'бой". [О том же] заговорили [другие] люди, посланник божий послал [человека] к ним, они сказали: „Мы [это] сказали и просим прощения у бога". Мухаммед сказал: „Я не знаю, что сказать вам, но наступает время молитвы; кто совершит молитву, перед тем открыт путь, а кто не совершит, того я выведу вперед и отрублю ему голову"». Я'куби, таким образом, считал Икриму свидетелем первого мусульманского богослужения в Ка'бе.

Близкое сходство с рассказом Мусы ибн Укбы о бегстве Икримы представляет, даже в выражениях, рассказ Ибн Исхака[9] о бегстве другого корейшита, родственника Мухаммеда, Сафвана ибн Умейи (мать Мухаммеда была дочерью прадеда Сафвана). Сафван бежит в Джидду, чтобы оттуда отправиться в Йемен, очевидно морем; для него испрашивает помилование его старший родственник Умейр ибн Вахб, брат матери Мухаммеда; Умейр застает Сафвана в Джидде, когда он уже готов отправиться по морю, уговаривает его не губить своей души, говорит ему о Мухаммеде: «Сын твоей тетки — превосходнейший из людей, добрейший из людей, самый кроткий из людей, лучший из людей; его величие есть твое величие, его знатность — твоя знатность, его царствование — твое царствование». Сафван после некоторого колебания был убежден доводами Умейра и вернулся с ним к Мухаммеду.

Сопоставление этих рассказов наглядно показывает, как значителен элемент литературного творчества даже в известиях о последних годах

---

[8] *Ta'rīḫ*, II, 62.

[9] Ибн Исхак — Ибн Хишам, I, 825 и сл.; Табари, I, 1644 и сл.

жизни Мухаммеда, не говоря уже о мекkском периоде его деятельности. Тем не менее приписываемый Икриме рассказ, даже если видеть в нем только легендарный мотив, представляет любопытную параллель к стихам Корана о призывании Аллаха на море и возвращении к идолопоклонству на суше. Возможно, что морское сообщение между Аравией и противоположным берегом Красного моря находилось в руках христиан абиссинцев и что христиане боялись навлечь на себя и на свой корабль гнев божий, если среди них будет нечестивый язычник. В таком случае в этих стихах Корана можно видеть новое подтверждение того вывода, к которому все более приходят исследователи начальной истории ислама: что представление Мухаммеда об Аллахе сложилось больше под влиянием христианской, чем под влиянием еврейской идеи единобожия.

МУСЕЙЛИМА

Среди событий, связанных с так называемым отпадением арабов от ислама после смерти Мухаммеда, особое место принадлежит событиям в одной из восточноарабских областей, Йемаме, где мусульманам было оказано упорное сопротивление со стороны племени бену-ханифа и их пророка, известного в мусульманском предании под насмешливым прозванием «Мусейлима». По своему грамматическому образованию это слово принадлежит к числу уменьшительных, употребляемых также для выражения презрения; Шпренгер полагал, что оно образовано от слова *муслим*, и видел в этом доказательство, что и Мусейлима, как Мухаммед, называл свою веру «исламом», т. е. культом преданности единому богу [1]. Независимо от вопроса, возможна ли форма *мусейлима* рядом с *мусейлим*, в качестве уменьшительного от *муслим*, трудно допустить, чтобы слово *муслим* могло быть предметом такой переделки, с оттенком издевательства, для мусульман. Гораздо правдоподобнее другое мнение, по которому имя пророка было Маслама [2]; мусульмане из презрения заменили это имя уменьшительным Мусейлима, как имя выступившего среди племени асад пророка приводится только в уменьшительной форме Тулейха вместо Тальха. О настоящем имени Мусейлимы есть и другие сведения; среди своих приверженцев он был известен под куньей Абу Сумама, как видно из приведенных у Ибн Кутейбы стихов одного из приверженцев Мусейлимы, оставшихся ему верными после его смерти: «Скорблю о тебе, Абу Сумама: скорблю о своей твердой опоре; сколько чудес совершил ты среди них, как солнце всходит из-за туч» [3]. В одной из легенд, рассказанных у Якута [4] со слов Хишама ибн ал-Кельби, имя «Абу Сумама» носит какой-то злой дух.

1

«Отпадение» от ислама, охватившее после смерти Мухаммеда всю Аравию, вопреки этимологическому значению слова *ридда* нигде не имело характера возвращения к старому языческому культу; везде во главе

[1] Sprenger, *Das Leben*, Bd III, S. 306.

[2] Имя Маслама встречается уже в домусульманский период, в том числе и в Йемаме; ср. у Хамдани, I, 162, 5: بنو الحارث بن مسلمة بن عبيد.

[3] Ибн Кутейба, *Китāб ал-ма'āриф*, 206.

[4] *Му'джам*, IV, 914, 14.

движения находились люди, называвшие себя такими же пророками, каким был Мухаммед. Ученый, обративший внимание на этот факт, Эдуард Захау[5], видит в выступлении таких пророков только подражание Мухаммеду под влиянием успеха его деятельности. Так в общем объясняет появление этих пророков и мусульманское предание; но в своих рассказах о главном враге ислама, Мусейлиме, это предание, как во многих других случаях, находится в противоречии с самим собой, притом противоречивые известия находятся у одного и того же историка, автора наиболее авторитетной биографии Мухаммеда, Ибн Исхака. По Ибн Исхаку[6], Мусейлима выступил в качестве пророка в последние годы жизни Мухаммеда, когда в Йемаму вернулось посольство, посланное в Медину; но в другом месте[7] тот же Ибн Исхак рассказывает, что, когда Мухаммед задолго до своего бегства из Мекки в Медину стал называть бога *рахма̄ном*, т. е. 'милостивым', корейшиты подумали, что он говорит о «рахмане йемамском», т. е. Мусейлиме, которого вообще считали его вдохновителем.

Противоречие не ограничивается вопросом о времени выступления Мусейлимы. Мусейлима изображается как грубый обманщик, показывавший яйцо в бутылке с узким горлышком; ему приписываются изречения, в которых отменяется молитва и разрешаются пьянство и прелюбодеяние[8]; в другом месте[9], наоборот, говорится, что он разрешал своим последователям общение с женщинами только в той степени, в какой это было необходимо для получения мужского потомства; у кого родился сын, для того становилось обязательным воздержание, которое он мог нарушить только в случае смерти сына. Мусейлиме приписываются слова, обращенные к его последователям: «Вы к женщинам не идете, вина не пьете».

При таких противоречиях в мусульманском предании вполне естественно, что и европейские ученые в оценке личности Мусейлимы резко расходились между собой. Совершенно противоположные мнения высказали еще в 60-х годах Дози[10] и Шпренгер[11]. Дози принимает на веру мусульманские предания о Мусейлиме, как пошлом обманщике; Шпренгер, наоборот, полагает, что эти предания столь же малодостоверны, как христианские легенды о грубых обманах самого Мухаммеда, и что гораздо больше доверия заслуживают слова того же мусульманского предания о строгих нравственных требованиях, предъявлявшихся Мусейлимой к своим приверженцам.

---

[5] *Der erste Chalife Abu Bekr*, S. 17.

[6] Ибн Исхак — Ибн Хишам, I, 945; также Балазури, 87; Табари, I, 1738.

[7] Ибн Исхак — Ибн Хишам, I, 189; Sprenger, *Das Leben*, Bd II, S. 200; также в тафсирах Табари (XIX, 19) и Нисабури (XIX, 34 к Корану, XXV, 61).

[8] Табари, I, 1738 внизу.

[9] Там же, 1916 и сл.

[10] *Essai*, p. 167.

[11] *Das Leben*, Bd III, S. 305.

Шпренгер и Дози писали независимо друг от друга: ко времени появления голландского подлинника книги Дози (1863 г.) вышли только первые два тома труда Шпренгера; третий том, где говорится о Мусейлиме, вышел только в 1865 г. Сорок лет спустя, в 1903 г., вопросы, связанные с религиозным движением среди племени бену-ханифа, были предметом спора между двумя английскими учеными, Марголиусом (D. Margoliouth) [12] и Лайэлем (Sir Charles J. Lyall) [13].

В 1907 г. известия о Мусейлиме вместе с другими известиями о начальной истории ислама были подвергнуты подробному разбору в «Annali dell'Islam» Каэтани [14]. Выводы Каэтани вместе с некоторыми замечаниями в рецензии Нёльдеке [15] на «Annali dell'Islam» остаются до сих пор, если не ошибаюсь, последним словом науки по данному вопросу. Беккер в своем очерке о начале ислама, помещенном в 1913 г. в «Cambridge Mediaeval History» [16], ограничивается кратким упоминанием о Мусейлиме как об одном из подражателей Мухаммеда. Почти ничего не говорится о Мусейлиме в статье о племени бену-ханифа, напечатанной в «Энциклопедии ислама» в 1916 г. (автор статьи — J. Schleifer).

Несмотря на отдельные остроумные замечания, главы, посвященные Мусейлиме в труде Каэтани, принадлежат к наименее удачным частям «Annali dell'Islam». Использованы, как мы увидим, далеко не все свидетельства источников; почти совершенно оставлены в стороне известия о Йемаме и Мусейлиме, находящиеся в географическом словаре Якута. Вообще, несмотря на существование обширной литературы о первых десятилетиях жизни мусульманской общины, почти все вопросы, относящиеся к истории этого периода, нуждаются в новом рассмотрении.

Выполнение этой задачи связано с большими трудностями. Критическое исследование всей массы мусульманских преданий для выяснения первоисточника отдельных рассказов потребовало бы огромного количества труда и времени. Обширные сборники преданий доступны большей частью только в восточных или почти столь же некритических европейских изданиях, часто без указателей; иногда указатели при проверке оказываются крайне неполными и ненадежными; таков, между прочим, указатель к географическому словарю Якута. Помимо всего этого, исследование исторических событий затрудняется крайней скудостью наших географических сведений об арабском полуострове. Достаточно сказать, что в южную часть Средней Аравии первый европейский исследователь, именно английский политический агент Фильби (H. St. J. B. Philby), проник только в 1918 г.; к его книге «The Heart of Arabia», вышедшей

[12] *On the Origin*, pp. 467—493.

[13] *The words*, pp. 771—784.

[14] *Annali*, anno 10, § 67; anno 11, § 165 sq.

[15] WZKM, Bd XXI, 1907, S. 310.

[16] Becker, *The Expansion of the Saracens*, p. 336; по-немецки теперь Becker *Islamstudien*, Bd I, S. 75.

в 1922 г., приложена карта посещенных им местностей, наглядно показывающая, что, например, карта Аравии, помещенная в Stielers *Hand-Atlas*, издании 1909 г., столь же далека от действительности, как карты Туркестана, сделанные в начале XIX в. Путешествием Фильби, по-видимому, окончательно опровергается достоверность путешествия Пальгрева, в которой и прежде высказывалось сомнение[17]. Путешествием Пальгрева более всего пользовался Вюстенфельд в своих этюдах[18] об арабском полуострове, которые были напечатаны еще в начале 70-х годов, но которыми, за отсутствием более новых работ, пользовались почти до последнего времени. Устарелость работ Вюстенфельда определяется уже тем, что ему не был доступен главный арабский труд по географии Аравии, именно труд Хамдани, изданный только в 1884 г. Этот труд также не мог быть использован европейцами в полном объеме вследствие неясности во многих случаях выражений автора; этот недостаток сочинения Хамдани был отмечен еще в 1891 г. Шпренгером[19]. Объяснение и проверка многих известий Хамдани, как и разбросанных по словарю Якута сведений об отдельных местностях Аравии, становятся возможными только теперь, после путешествия Фильби. Сам путешественник, несмотря на знание арабского языка, не пользовался арабской географической литературой; тем более обращает на себя внимание совпадение во многих случаях известий арабского автора X в. и английского — XX в. Ограничусь одним примером. Крайним пределом Йемамы названа у Хамдани[20] (также у Якута)[21] впадина Дебиль; такое же значение имеет теперь впадина Давасир, причем у Фильби приводятся подробные расспросные сведения о пути оттуда в Неджран[22]. Хамдани говорит, что вся впадина Дебиль от начала до конца пропитана солью[23]; буквально то же самое, в тех же словах, говорится в книге Фильби о главной части впадины Давасир, где соль образует белоснежные пятна и вода большей части колодцев имеет соленый вкус[24].

Очень много географических сведений о Йемаме можно найти у Якута, причем и эти сведения подтверждаются наблюдениями английского путешественника. У Якута говорится об округе Хардж, что его земля есть земля пашен, и пальм там мало[25]; Фильби описывает обшир-

[17] Напр., Kremer, *Ideen*, S. 185.

[18] Для нас важен этюд: *Bahrein und Jemama*. Другой этюд (о ضريّة) — *Die Strasse*.

[19] *Versuch einer Kritik*, S. 361—394; там же (S. 394) замечание об «Ortsnamen, die so zusammengestellt sind, dass es zweifelhaft ist, ob Hamdani selber sich zurecht finden konnte».

[20] Хамдани, I, 161, 7.

[21] *Му'джам*, II, 548.

[22] Philby, *The Heart of Arabia*, vol. II, p. 226.

[23] Хамдани, I, 155, 4.

[24] Philby, *The Heart of Arabia*, vol. II, p. 172 sq.

[25] Якут, *Му'джам*, II, 419, 5.

пую площадь оазиса Дилем, главного селения Харджа, всецело засеянную пшеницей и ячменем, за исключением немногих небольших пальмовых рощ на краю оазиса [26].

Чтобы убедиться в том, сколько места Якут отводит Йемаме, достаточно просмотреть географический указатель к изданию Вюстенфельда; перечень мест, где упоминается Йемама, занимает $2^1/_2$ столбца, тогда как среди других географических названий нет ни одного, которое бы занимало в указателе два полных столбца. По проверке оказывается даже, что указатель в этом случае, как во многих других, неполон и что Йемама упоминается еще в целом ряде других мест [27]. В своих сообщениях о Йемаме Якут чаще всего ссылается на *Манāхил ал-ʿараб* («Водопои арабов»), сочинение Абу Джаʿфара Мухаммеда ибн Идриса ибн Абу Хафсы ал-Йемами ал-Хафси. Время жизни автора не определяется; из слов Якута в одном месте [28] видно, что он пользовался трудами филолога Асмаʿи, родившегося в 739 и умершего в 831 г. В истории Йемамы упоминается хорасанский еврей Абу Хафса, занимавший при первых Омейядах должность сборщика податей в Йемаме; сыном этого Абу Хафсы был поэт Мерван [29], современник последних Омейядов и первых Аббасидов, обладавший, по-видимому, значительными средствами, так как ему приписывается проведение нового канала в Йемаме [30]; ссылки Хафси на Мервана приводятся у Якута в нескольких местах [31]. Если дед нашего автора Абу Хафса одно и то же лицо со сборщиком податей и если поэт Мерван был дядей автора, то последний жил не позже IX в.

Через Йемаму проходили караванные пути из Неджрана к устью Евфрата и Тигра и от Красного моря и Мекки к Персидскому заливу. О пути из Неджрана мы и до сих пор имеем только расспросные сведения, хотя он сохраняет и теперь большое значение для торговли; этот же путь как в новейшее время, так и в средние века считался главным путем движения арабских племен из Йемена в северо-восточную часть полуострова, и дальше Фильби приводит поговорку, соответствующую действительным судьбам арабского народа: «Йемен — колыбель арабов, Ирак — их могила» [32]. В новейшее время этим путем пользовалось в своем движении с юго-запада на северо-восток племя давасир [33], по имени которого теперь называется вади, в средние века носивший название Дебиль; по преданию, тем же путем в домусульманское время прошло в Йемаму

[26] Philby, *The Heart of Arabia*, vol. II, p. 43.

[27] Напр, в IV томе между 173 и 192 надо прибавить 174 и 178, между 496 и 516—497, 501 и 514.

[28] Якут, *Муʿджам*, IV, 686, $_7$.

[29] О нем *Китāб ал-агāнī*, IX, 36—78; Ибн Халликан, пер. де Слэна, № 687; Brockelmann, GAL, Bd I, S. 74.

[30] Якут, *Муʿджам*, II, 42, $_{11}$.

[31] Там же, IV, 564, 587, 793.

[32] Philby, *The Heart of Arabia*, vol. II, p. 97.

[33] Ibid., p. 203 sq.

племя бену-ханифа, господствовавшее там в VII в., по имени которого теперь называется главный вади этой области, Вади Ханифа. В средние века этого последнего названия не было; в значении «вади» употреблялось в Йемаме, как в Медине, слово *ирд*.

Вади, проходивший через всю коренную Йемаму от самых высоких до самых низких ее частей[34], назывался иногда просто ал-Ирд, иногда по имени главного города области. Политическим центром области первоначально было селение Джау (т. е. 'Место впадины'), или Хидрима, у места соединения двух ирдов, Хаджра и Йемамы[35]; это же селение потом носило название области — «Йемама», и там же, в месте соединения Вади Ханифа и Вади Ниса, или Нисах[36] (Nisah), показывают развалины города Йемамы теперь[37]. После соединения своих двух истоков вади носил название محقّق, теперь «Sahaba». Вади доходил до Омана и там впадал в море; Фильби также слышал рассказ, по которому «Sahaba» прежде впадал в море около мыса Катар[38].

2

На краю пустыни, отделявшей пограничную область внутренней Аравии, Йемаму, от приморского Бахрейна, в местности, с тех пор пострадавшей от надвигающихся песков, находились главные селения племени бену-ханифа. Представители этого племени считались земледельческим народом по преимуществу и за это подвергались насмешкам со стороны кочевников. Когда Зияд, известный наместник Ирака при Му'авии, назначил наместником Хорасана ханифита, т. е. человека из племени бену-ханифа, Хулейда ибн Абдаллаха, прежний наместник Анас сочинил о нем и его соплеменниках насмешливые стихи: «Ваше место в Йемаме, возделывайте ее; первый и последний из вас — рабы»[39].

Вопреки этим словам, ханифиты отнюдь не представляли однородной массы, без сословных различий. В Йемаме, как во всей Аравии, даже у населения, перешедшего к сельской и городской жизни, сохранялись традиции родового и племенного строя. Ханифиты еще не успели превратиться в мирных земледельцев и вели постоянные войны со своими северными соседями, кочевниками-темимитами. С условиями военного быта, как везде, было связано различие между благородными (*шериф*, мн. число

[34] Выражение Хамдани, I, 161, 26: من اعلاها الى اسفلها; также ибн Хордадбех, текст, 151, 13, и Якут, *Му'джам*, IV, 667, 7.

[35] Второй ирд, по-видимому, назывался также الوتر — Хамдани, I, 137, 20; Якут, *Му'джам*, IV, 902.

[36] Возможно, что имеется в виду часто упоминаемый (напр., у Хамдани, I, 140, 7) вади نساح.

[37] Philby, *The Heart of Arabia*, vol. II, p. 31.

[38] Ibid., vol. I, p. 152; vol. II, p. 218.

[39] Табари, II, 155 и сл.

ашраф) и простым народом. Как область Восточной Аравии, Йемама входила в сферу влияния персидской государственности; в то же время жители Йемамы, как и другие более культурные и могущественные арабские вассалы персов в Хире, подчинились влиянию христианства. Находясь на пути между христианским Неджраном и христианской Хирой, Йемама не могла остаться в стороне от христианской пропаганды. В Йемаме, как в Неджране, с проповедью христианства был связан идеал аскетизма; с представлением о церкви соединялось представление не о священнике, а о монахе [40]; слова دير 'монастырь' и كنيسة 'церковь' употреблялись как синонимы [41].

Влияние таких разнородных элементов, как персидская государственность, арабские нравы и христианский аскетизм, должно было создать в Йемаме крайне сложные условия жизни, на которые мы в источниках во многих случаях находим только намеки. Несмотря на сравнительно небольшое пространство, занимаемое йемамским Ирдом, можно считать несомненным, что влияние каждого из трех элементов должно было сказываться различно в главных городах, Хаджре и Йемаме, расстояние между которыми проходили в один день и одну ночь [42], и в более отдаленных от столицы селениях верхнего Ирда. Хамдани приводит несколько маршрутов через Ирд, имеющих для нас первостепенное значение для понимания истории завоевания Йемамы мусульманским войском; у Каэтани эти маршруты не приняты во внимание. Понимание их затрудняется тем, что в различных местах у Хамдани приводятся различные названия, притом не всегда ясно, имеются ли в виду различные дороги или одна и та же. Всего от Хидримы, или Йемамы, около соединения Вади Ханифа и Вади Ниса (Nisah), до селения فَقْيٌ, или فِقِيّ, на крайнем северо-западе Йемамы, в 10 днях от Басры, было 4 дня пути [43]. Из селений на Вади Ханифа до сих пор сохранила свое имя и отчасти свое значение Манфуха, бывшая центром оазиса до основания ваххабитами сначала Дараʿийи, потом их нынешней столицы, Эр-Рияда [44]. Манфуха уже в домусульманское время и в первый век ислама выделялась среди других селений: там был небольшой замок Марид, происхождение которого относили ко времени язычества [45]. В Манфухе родился и был похоронен классический йемамский поэт ал-Аʿша, совершивший путешествия от Химса в Сирии и от Хиры до Хадрамаута, побывавший и в Иерусалиме, и в столице абиссинского царя [46], сначала близко стоявший к христианским цер-

[40] راهب البيعة, у Ибн Саʿда. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, H. IV, арабский текст, 4.

[41] Табари, I, 988, 6: الدير وهى الكنيسة.

[42] Ибн Хордадбех, текст, 151, 13; Хамдани, I, 161, 24.

[43] Хамдани, I, 166, 14 и сл.

[44] Philby, *The Heart of Arabia*, vol. I, pp. 71, 366.

[45] Якут, *Муʿджам*, IV, 389, 14.

[46] Хамдани, I, 224 наверху.

ковным деятелям, потом сочинивший оду в честь Мухаммеда. В более ранних стихотворениях того же поэта прославляется Хауза ибн Али, глава племени бену-ханифа, упоминающийся и в мусульманском предании как царь, поэт и оратор[47] своего племени. Хамдани[48] называет жилищем (ديار) Хаузы город Хидриму, или Йемаму, главный город области и в то же время первый, куда приходили с востока, из Бахрейна. Из стихов ал-Аʿша о том, как Хауза в день праздника пасхи отпустил пленных темимитов[49], видно, что Хауза был христианином[50]; его столкновение с темимитами связывается с эпизодом, будто бы происшедшим еще при Хосрое Ануширване, когда завоеватель Йемена Вахриз отправил к своему царю из Йемена через Бахрейн караван с золотом и драгоценностями, который по дороге был разграблен темимитами. Нёльдеке[51] отмечает в этом рассказе некоторые подробности, показывающие, что событие должно было произойти позже, и потому отдает предпочтение другой версии, рассказанной, между прочим, и у Якута в двух местах[52], в которой вместо Хосроя Ануширвана и Вахриза названы Хосрой Первиз и Базам, последний из персидских наместников Йемена, после смерти своего царя подчинившийся Мухаммеду и принявший ислам. Наказание темимитов за разграбление каравана было произведено персидским наместником Бахрейна; Хауза, несмотря на смертельную вражду к темимитам, воспользовался случаем оказать им благодеяние. В стихах ал-Аʿша еще говорится, что Хауза своим поступком надеялся заслужить милость божью и что темимиты оказались неблагодарными. За оказанное персидскому наместнику содействие Хауза получил от персидского царя почетную одежду и венец; в Аравии его стали называть «венценосцем» (ذو التاج).

Известно, что мусульманское предание называет Хаузу среди лиц, которым Мухаммед послал предложение принять его веру: Хауза будто бы в письме Мухаммеду поставил условием, чтобы Мухаммед признал его своим соправителем или преемником; Мухаммед отклонил это требование и обратился к богу с молитвой избавить его от Хаузы, который вскоре после этого умер[53]. По исследованию Каэтани[54], смерть его последовала в середине 8 г. х., т. е. осенью 629 г. Самые посольства относятся к зу-л-хиджа 6 г. х., т. е. к апрелю или маю 628 г.; месяцем раньше, в зу-л-

---

[47] ملك часто, شاعر и خطيب у Ибн Саʿда — Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, H. IV, арабский текст, 4.

[48] Хамдани, I, 139, 7.

[49] Табари, I, 987, 19.

[50] Так Табари, пер. Нёльдеке, 263.

[51] Там же, 257, прим. 3.

[52] У Нёльдеке <Табари, пер. Нёльдеке> цитуется *Муʿджам*, III, 401; другое место — *Муʿджам*, IV, 791 и сл.

[53] Балазури, 87; Sprenger, *Das Leben*, Bd III, S. 266 sq.

[54] *Annali*, anno 6, § 166 (vol. II, p. 640).

ка'да, как известно, было заключено в Худсйбии перемирие между Мухаммедом и корейшитами.

В рассказе о посольствах текст Ибн Исхака, приведенный у Табари[55], несколько отличается от текста того же Ибн Исхака, обработанного Ибн Хишамом[56]. По тексту Табари, посол Мухаммеда, Салит ибн Амр, был отправлен только к одному владетелю (صاحب) Йемамы, Хаузе, по тексту Ибн Хишама — к двум «ханифитам, царям (ملك) Йемамы», причем Хауза назван только на втором месте, а на первом — Сумама ибн Усаль. Ибн Исхак ничего не говорит о том, какой ответ дал Салиту Сумама; другой автор, Вакиди, на которого ссылается известный компилятор XV в. Ибн Хаджар[57], также умалчивает об ответе, данном Салиту, но приводит разговор Сумамы с другим послом Мухаммеда, ал-Ала ибн ал-Хидрими, отправленным в Бахрейн, по Вакиди, в раджабе 9-го, т. е. в октябре или ноябре 630 г., по Ибн Исхаку и Табари — одновременно с другими послами (в другом месте[58] у Табари указан год 8), и возвращавшимся в Медину через Йемаму, родину своего отца. Сумама спросил: «Ты — посол Мухаммеда?» — и, получив утвердительный ответ, прибавил: «Я вовеки не присоединюсь к нему», за что его похвалил его дядя Амир. Узнав об этом, пророк произнес молитву: «О боже, поставь на истинный путь Амира и дай мне власть над Сумамой». Впоследствии Амир принял ислам, Сумама был взят в плен отрядом войск пророка, посланным в Неджд, притом, как будет видно из дальнейшего, еще до взятия Мухаммедом Мекки, т. е. до января 630 г., что, конечно, находится в противоречии с датой Вакиди. Пленного привели в Медину, где ему предложили принять ислам; он сначала решительно отказывался и требовал, чтобы Мухаммед или отпустил его, или взял с него выкуп. Через несколько дней Мухаммед велел его отпустить; тогда он добровольно явился к Мухаммеду и произнес символ веры; при этом он будто бы сказал пророку: «Твое лицо было для меня ненавистнейшим из лиц; теперь оно мне милее всех лиц». С разрешения пророка Сумама совершил паломничество в Мекку, где его сначала хотели убить за принятие ислама, потом отпустили, так как Мекка нуждалась в йемамском хлебе; Сумама, однако, объявил корейшитам, что ни одно зерно йемамского хлеба не придет в Мекку иначе, как с разрешения пророка. Вернувшись в Йемаму, он действительно запретил вывоз хлеба в Мекку и разрешил его не прежде, чем получил об этом предписание от Мухаммеда, которому жители Мекки пожаловались на голод. Сумама остался верен исламу после смерти Мухаммеда и сражался против своих земляков; еще до исхода этой борьбы он перешел со своими приверженцами в Бахрейн, где присоединился к отряду, действовавшему там под начальством ал-Ала ибн ал-Хидрими.

[55] Табари, I, 1561, 7.
[56] Ибн Исхак — Ибн Хишам, I, 971.
[57] *Исāба*, II, 621.
[58] Табари, I, 1600, 9.

После победы мусульман он купил плащ одного из убитых бахрейнских вельмож; этот плащ увидели на нем люди, мстившие за убийство, предположили, что Сумама убил вельможу и снял с него одежду, и потому убили его [59].

Шпренгер [60] по поводу рассказа о Сумаме замечает, что ему неизвестно, каково было отношение царя Сумамы к царю Хаузе. Подробности рассказов о том и другом, если в них есть какая-нибудь фактическая основа, заставляют полагать, что Хаузе принадлежала восточная, Сумаме — западная часть Ирда. На последнее указывали бы такие факты, как взятие в плен Сумамы в Неджде и запрещение вывоза хлеба в Мекку. Еще более удивительно полное молчание источников о том, каким образом после двух царей, в одно и то же время стоявших во главе племени ханифитов, во главе того же племени очутился религиозный вождь, в руки которого перешла и светская власть во всем Ирде, если не во всей Йемаме. Каэтани, не принимающий в расчет преданий о Сумаме, замечает только, что Мусейлима, вероятно, еще при жизни Хаузы получил известность за свои религиозные идеи; после смерти Хаузы его без всякой революции призвал к власти общий голос народа, как самого достойного и популярного человека в Йемаме. В полном противоречии с этим Каэтани тут же высказывает мнение, что Мусейлима, в противоположность Мухаммеду, был сначала политическим вождем (capo politico) и только на этой почве, как впоследствии индийский император Акбар, сделался религиозным реформатором. Лайэль [61], также не считавшийся с преданиями о Сумаме, полагал, что Мусейлима при жизни Хаузы не пользовался широкой известностью, так как не упоминается в стихах поэта ал-Аʿша. Тот же ал-Аʿша, однако, не упоминает и о Сумаме, лице, по всей вероятности существовавшем и имевшем некоторое значение при жизни Хаузы. Как и Сумама, Мусейлима жил не в восточной, а в западной части Ирда. Ни Лайэль, ни Каэтани не принимают во внимание рассказа Якута [62] о месте рождения и первоначальной деятельности Мусейлимы, хотя этот рассказ уже был приведен Вюстенфельдом [63].

3

Мусейлима происходил из селения Хаддар; там он родился, вырос и впервые выступил пророком; ему там принадлежал участок земли с колодцем. О нем услышали ханифиты, пригласили его к себе письмом (فكاتبوه) и поселили его в Хаджре.

---

[59] Ибн Хаджар, *Иṣāба*, I, 412 и сл.: Ибн Исхак — Ибн Хишам, I, 996 и сл.
[60] *Das Leben*, Bd III, S. 302.
[61] *The words*, p. 777.
[62] *Муʿджам*, IV, 955, 12 и сл.
[63] *Bahrein und Jemama*, S. 205.

Местоположение Хаддара у Якута точно не определяется; ему было известно только одно селение с этим названием, принадлежавшее бену-зухль, одной из ветвей ханифитов. Более подробно местоположение того же Хаддара определяется у Хамдани[64]. Приводится ряд селений выше Манфухи до Аммарийи, сохранившей свое название до сих пор; рядом с Аммарийей тогда было селение Мухашшима; выше Аммарийи упоминаются последовательно селения Фейшан, Убад и Хаддар. В другом маршруте[65] между Убадом и Хаддаром названы еще селения Джи'ад и Акраба, место битвы между войсками Халида и Мусейлимы. Акраба почти в одинаковых словах, вероятно на основании одного и того же источника, описывается у Табари[66] и у Якута[67]; это селение находилось уже вне *рīфа*, т. е. главной обработанной полосы Ирда; расположившись там, ханифиты имели *рīф* за спиной. Из этого можно заключить, что Хаддар, расположенный выше Акраба, был еще дальше от центральной части Ирда; в нем, однако, были крепости, пальмовые рощи и древние замки. Местность вверх по Вади Ханифа, к северу от Аммарийи, упоминается в книге Фильби[68], который, однако, не проехал там, но свернул от Аммарийи в сторону. По его словам, около Аммарийи соединяются Вади Ханифа с севера, ша'иб (сухое русло меньшего размера, чем вади) Малька с востока и Вади Аммарийя с запада. Вверх по Вади Ханифа проходит большая дорога паломников в Мекку через Вашм и Касим, где находится удобный перевал через горы Тувейк, Хайсия, и старые города Джубейла, Айайна и Саддус; путь вверх по Вади Аммарийя, которым ехал Фильби, более короткий, но более трудный. Очевидно, на первом пути, вероятно до перевала Хайсия (у Хамдани[69] ثنيّة الاحيسى), находились Акраба и Хаддар. У Хамдани[70] упоминается еще другой Хаддар, в округе Фильдж, или Афладж, где жила другая ветвь ханифитов بنو الحريش. Путешествием Фильби[71] установлено, что этот второй, южный Хаддар сохранил свое название до сих пор. Мусейлима, по-видимому, не принадлежал ни к بنو ذهل, ни к بنو الحريش, но к другой ветви ханифитов, بنو عدىّ[72], которой принадлежал ряд селений до Акраба включительно (эта же ветвь, вместе с другими, владела Хидримой)[73]. Родину Мусейлимы, таким образом, следует искать в северном, а не в южном Хаддаре.

[64] Хамдани, I, 162.
[65] Там же, 141, 7.
[66] Табари, I, 1939, 14.
[67] *Му'джам*, III, 694, 17.
[68] *The Heart of Arabia*, vol. I, p. 114 sq.
[69] Хамдани, I, 141, 11.
[70] Там же, 151, 6 и 159, 9.
[71] *The Heart of Arabia*, vol. II, p. 247 sq.
[72] Мас'уди, *Танбīх*, 275, 6.
[73] Хамдани, I, 139, 6.

Мусейлима, следовательно, прославился как проповедник и, вероятно, как религиозный подвижник в своем родном селе и потом был призван народом в столичный город, тогда как Мухаммед был торговцем, жителем большого города, где он первоначально выступил и откуда был вынужден перенести свою деятельность в земледельческий поселок; только впоследствии, когда обстоятельства изменились в его пользу и когда его собственные взгляды подверглись значительным переменам, он привлек на свою сторону своих прежних сограждан — корейшитов.

Произошло ли приглашение Мусейлимы в Хаджр без революции и действительно ли на его стороне были все ханифиты, простые и знатные, этот вопрос далеко не так ясен, как представляется Каэтани. Помимо вооруженной борьбы между Мусейлимой и частью ханифитов с Сумамой во главе, большой интерес представляют приведенные у Якута[74] стихи, приписанные сыну Хаузы, Али, существование которого также не принято во внимание у Каэтани. Из стихов видно, что автор их пережил разгром своего племени; он защищает ханифитов против нападок за отпадение от веры и говорит, что такими же кафирами показали себя в то время племена амир, гатафан, асад и другие, притом ханифиты искренне считали правдой ту ложь, за которую они сражались: «Мы были людьми обольщенными, считали свое заблуждение правотой: верили, как верил наш обманщик — о, если бы у его родителя не было детей!».

Несомненно, что для самого Али ибн Хаузы подчинение Мусейлиме не было делом религиозного убеждения; как будет видно из рассказа о военных событиях, люди из класса благородных, шерифов, по внешности примкнули к Мусейлиме, но воспользовались первым случаем изменить ему и перейти на сторону его врагов, оставаясь, однако, представителями своего племени и стараясь выговорить для него у победителя возможно лучшие условия.

Мы видели, что мусульманское предание сохранило крайне противоречивые известия о продолжительности деятельности Мусейлимы. Уже у автора IX в. Я'куби[75] мы находим известие, приведенное у Шпренгера[76] из сочинения автора XV в. Суюти, что Мусейлима жил 150 лет; у Шпренгера[77] прибавлено еще, со слов автора XIV в. Сухейли, что Мусейлима называл себя рахманом еще до рождения отца Мухаммеда, Абдаллаха. Но нет указаний, чтобы его деятельность в то время имела политическое значение, хотя бы в пределах одной только Йемамы.

---

[74] *Му'джам*, II, 127 и сл.
[75] *Та'рйх*, II, 146 внизу.
[76] *Das Leben*, Bd III, S. 308.
[77] Ibid., Bd II. S. 200.

Вместе с исламом движение, созданное Мусейлимой или сплотившееся вокруг его личности, было одним из последних эпизодов борьбы между язычеством и единобожием на арабском полуострове, борьбы, которая велась не только в области религиозных идей, но больше всего в области социальных отношений. В Аравии VII в. мы видим целый ряд примеров политической деятельности религиозных вождей. Один и тот же город, Ясриб, или Медина, был местом деятельности двух таких вождей, резко отличавшихся по складу характера один от другого; монаха Абу Амира, сражавшегося с оружием в руках за своих соплеменников ауситов против их соперников хазраджитов[78], и выходца из торговой Мекки Мухаммеда, не только сумевшего примирить мединцев между собой, но впоследствии мирно закончившего вызванный им самим конфликт между Меккой и Мединой.

Из религиозных движений, современных исламу, но возникших независимо от него и впоследствии вступивших в борьбу с мусульманской общиной, выдается деятельность двух проповедников, которых сближает между собой мусульманское предание, называя только их «рахманами»: Мусейлимы, рахмана йемамского, и Асвада, рахмана йеменского, хотя ни о каких сношениях между ними предание не говорит. Шпренгер[79] приводит из сборника Бухари рассказ, по которому Мухаммед однажды видел во сне, что на него надели два золотых браслета; сначала он считал их очень драгоценными, потом убедился, что они не имеют никакой цены, подул на них, и они распались. Сам Мухаммед будто бы относил этот сон к Мусейлиме и Асваду. По мнению Шпренгера, в этой легенде сохранился след, что сам Мухаммед некоторое время верил в миссию обоих рахманов. Асвад выступил, по всем известиям, в последний год жизни Мухаммеда, ни о каких более ранних выступлениях его не говорится. Мусейлима, как мы видели, по некоторым рассказам, был известен корейшитам как рахман еще до бегства Мухаммеда из Мекки в Медину.

Как эпитет бога слово *раḥмāн* 'милостивый' устанавливало более резкую грань между единобожием и язычеством, чем слово «Аллах». Аллахом называли бога и в языческой Мекке, тогда как слово *раḥмāн* до Мухаммеда было в Мекке неизвестно, и Коран (XXV, 61) приписывает корейшитам вопрос: وما الرحمن («а что такое рахман?»). Рахманом иногда называли бога евреи талмудического периода[80]; в Йемене слово *раḥмāн* встречается и в христианских надписях[81], в формуле св. троицы, для обозначения бога-отца. Мнение Шпренгера[82], что Мухаммед первоначально отличал рахмана от Аллаха и имел в виду

[78] Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, H. IV, S. 16, 34, 58 und 62.
[79] *Das Leben*, Bd III, S. 307 sq.
[80] Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, S. 47.
[81] Пример в Brockelmann, *Arabien*, S. 395.
[82] *Das Leben*, Bd II, S. 202.

Иисуса Христа, теперь едва ли имеет сторонников. Характерно, что в Коране слово *рахмāн*, как замечает Шпренгер, скоро было вытеснено словом Аллах и в мединских сурах встречается только в двух местах (Коран, II, 158 и LIX, 22), которым Шпренгер приписывает меккское происхождение.

Из слов предания, что Мусейлиму, как и Асвада, называли рахманом, а не пророком или посланником рахмана, можно было бы заключить, что он называл себя воплощением божества и требовал для себя божеских почестей. На это, однако, нет указаний в приписанных ему словах и поступках. Так, у Табари[83] из главного, хотя, как известно, отнюдь не достоверного, сочинения об отпадении, из труда Сейфа, приводится разговор между Мусейлимой и арабом из родственного ханифитам племени; араб спросил Мусейлиму: «Кто приходит к тебе?». Мусейлима ответил: «Рахман». — «При свете дня или в темноте?» — «В темноте». — «Я свидетельствую, что ты — лжец, Мухаммед говорил правду; но лжец из раби'итов мне милее говорящего правду из мударитов». Более резким религиозным скептицизмом проникнута другая версия того же рассказа, приведенная у того же Сейфа тут же, со слов Мухаммеда ал-Кельби, где араб говорит: «Лжец из раби'итов мне милее лжеца из мударитов». Мусейлима, таким образом, не называл себя рахманом, но только утверждал, что к нему является рахман, как и Мухаммед первоначально толковал свои видения в том смысле, что к нему является Аллах[84]. В заключительных словах этого, конечно, вымышленного разговора отразилась та же племенная вражда, как в словах, приписанных халифу Мамуну: «Раби'иты не перестают сердиться на Аллаха за то, что он послал своего пророка из мударитов»[85].

Приведенные выше слова Якута заставляют полагать, что Мусейлима прожил до старости в своей деревне и не делал никаких попыток захватить власть; только в последние годы своей жизни он был призван в столицу самим народом. Самый факт такого приглашения указывает на резкую перемену в общем строе жизни ханифитов по сравнению с временем Хаузы. Эта перемена, по всей вероятности, связана с теми событиями, которыми я склонен объяснять перемену в положении Мухаммеда от договора в Худейбии в марте 628 г. до занятия Мекки в январе 630 г. В событиях, происходивших в Персии после убиения Хосроя II 29 февраля 628 г., видели безнадежное крушение сасанидской монархии, представительницы языческих традиций не только в области религии, но и в области культуры и сословного строя. Дело язычества казалось проигранным; элементы, до тех пор боровшиеся с представителями идеи единобожия и вытекающего отсюда равенства людей, находили нужным

[83] Табари, I, 1937 наверху.

[84] Я по-прежнему (*Ислам*, стр. 18; <выше, стр. 91>) полагаю, что иначе нельзя объяснить начало 53-й суры и Коран, LXXXI, 23.

[85] Табари, III, 1142, $_{12}$; ср. Медников, *Палестина*, т. II, стр. 239.

теперь перейти к соглашению с победителями на возможно более выгодных для себя условиях. Главный победитель, Мухаммед, в это время уже настолько отошел от своих первоначальных идей, что соглашение с ним было вполне возможно для его прежних противников, представителей арабской знати, в особенности корейшитов, и даже для персидской аристократии в Йемене. Столь же естественно, однако, что не все мусульмане пережили с 622 г., года бегства Мухаммеда из Мекки в Медину, ту же идейную эволюцию, как их пророк; они с недоумением услышали об уступках, сделанных главным врагам ислама, корейшитам. Факт, что в общем Мухаммеду удалось приобрести новых друзей, не потеряв старых, является лучшим доказательством того личного обаяния, которым он пользовался среди своих приверженцев, и его умения примирять противоположные интересы. Тем не менее, даже в его мединской общине был случай раскола, связанный с постройкой так называемой мечети вреда[86], о чем в резких словах говорится в 9-й суре Корана. В более отдаленных от Медины местностях еще сильнее должно было проявиться стремление охранять чистоту ислама, если нужно, даже против основателя ислама.

С этой точки зрения, по моему мнению, должен быть рассмотрен вопрос об отношениях между Мухаммедом и Мусейлимой. Предание говорит, что Мусейлима, как прежде Хауза, потребовал, чтобы Мухаммед объявил его своим преемником. Шпренгер[87] полагает, что Мухаммед на это согласился и что нарушение заключенного при Мухаммеде договора было причиной войны между Мединой и Йемамой при Абу Бекре. По мнению Шпренгера, сопоставление двух фактов: 1) в Йемаме выступил пророк; 2) Мухаммед не начал с ним войны — логически приводит к заключению: между Мухаммедом и этим пророком существовало соглашение. Однако по общему духу Корана совершенно невозможно, чтобы Мухаммед согласился признать другого человека пророком после себя; кроме того, Мухаммеду в эти годы было легче вступить в соглашение с Хаузой, как в Мекке с Абу Суфьяном, чем с Мусейлимой; на это указывают и стихотворение ал-Аʿша, и рассказ о присоединении к Мухаммеду ненавидевшего его прежде Сумамы.

По преданию, виновником смуты в Йемаме, будто бы оказавшим на нее больше влияния, чем сам Мусейлима, был Нахар[88] ибн Унфува, носивший прозвание Раджжаль или Раххаль[89] (значение обоих слов приблизительно одно и то же: «много ходящий пешком» или «много путешествующий»; второе слово встречается, по-видимому, чаще). Предание в одном месте[90] называет его одним из участников депутации племени

[86] Подробности постройки см. в моей статье *Ориентировка мечетей*, стр. 113 и сл.; <выше, стр. 537—542>.

[87] *Das Leben*, Bd III, S. 306 sq.

[88] Табари, I, 1932, 1.

[89] Там же, 1941, 4.

[90] Балазури, 87 наверху.

бену-ханифа к пророку в последние годы его жизни; но, по другому рассказу [91], он задолго до этого переселился к пророку, вероятно в Медину, читал Коран (в первом рассказе [92] говорится только о прочтении им 2-й суры) и приобрел познания в вере; Мухаммед послал его в Йеламу в качестве наставника ее жителей, будто бы для противодействия Мусейлиме; Раххаль присоединился к Мусейлиме и уверял, что сам слышал, как Мухаммед называл Мусейлиму своим товарищем по пророчеству. Судя по другой легенде [93], между присоединением Раххаля к числу приверженцев Мухаммеда и его союзом с Мусейлимой прошло много времени. Абу Хурейре приписывается рассказ, как пророк однажды, сидя в толпе, в которой были Раххаль и сам Абу Хурейра, сказал присутствовавшим: «Среди вас есть человек, зубы которого в огне превзойдут гору Оход», т. е. который за тяжкий грех поплатится долгими адскими муками. Постепенно мирно умерли все присутствовавшие при этом, кроме Раххаля и самого Абу Хурейры; Абу Хурейра уже стал беспокоиться, не относится ли предсказание к нему, когда до него дошла весть о преступлении Раххаля, признавшего пророком Мусейлиму.

Мусейлима будто бы во всем следовал указаниям Раххаля. По настоянию Раххаля йемамцы обязались защищать Мусейлиму против всякого врага, даже против Мухаммеда, если тот не примет предложенного ему Мусейлимой соглашения [94]. Интересно сохранившееся у Балазури [95] известие, что приверженцы Мусейлимы в своем боевом кличе называли себя «людьми суры коровы», т. е. второй суры Корана. В таком виде это известие, конечно, легендарно; суры Корана получили присвоенные им названия гораздо позже; но вполне правдоподобно, что Мусейлима и его приверженцы, в том числе Раххаль, знаток Корана, выступили против изменившего своим первоначальным идеалам, близким к христианству, и вступившего в соглашение с корейшитами пророка. Боевым кличем завоевавшего Йеламу при Абу Бекре мусульманского войска под начальством корейшитского полководца Халида было «О Мухаммед» (يا محمداه) [96]. В стихах ханифитов, приведенных у Якута, войско Халида называется «войском Мухаммеда» [97] или «корейшитами» [98].

Если Мусейлима выступил со своей проповедью еще до 622 г. или скоро после него и если слух о нем дошел до Мухаммеда, то вполне возможно, что Мухаммед тогда видел в проповеднике учения о «рахмане» своего союзника и что Раххаль первоначально был послан не для

---

[91] Табари, I, 1932.
[92] Также у Табари, I, 1941, 6.
[93] Там же, 1939.
[94] Там же, 1932, 5 и сл.
[95] Балазури, 89 снизу.
[96] Табари, I, 1947, 14.
[97] Якут, *Му'джам*, I, 73, 16.
[98] Там же, IV, 955, 16.

противодействия, а для содействия Мусейлиме, но продолжал это содействие и тогда, когда оно для Мухаммеда перестало быть желательным. Если приглашению Мусейлимы в Хаджр предшествовал переворот, то очень вероятно, что этот переворот был устроен Раххалем. Сам Мусейлима, по-видимому, не обладал качествами политического вождя; в том, что мы знаем о его действиях, нет никаких признаков таланта правителя или хотя бы полководца; придуманный им наивный способ примирить христианский идеал аскетизма со стремлением араба к мужскому потомству также не говорит в пользу его, как правителя.

4

О деятельности Мусейлимы в то время, когда он был пророком и правителем Йемамы в одном лице, у Табари из книги Сейфа рядом с наивными вымыслами о гибели каждого ребенка, каждого колодца и каждого участка земли, получивших благословение от Мусейлимы [99], приводятся рассказы, производящие впечатление большей достоверности. Тексты, выдаваемые за отрывки из откровения Мусейлимы, едва ли могут считаться подлинными; в них нет никаких признаков той нравственной силы, которой должен был обладать религиозный вождь, за которого люди тысячами отдавали свою жизнь.

Любопытно свидетельство [100] врага Мусейлимы, Усаля, находившегося с Сумамой (по мнению некоторых передатчиков, речь идет об отце Сумамы, но другими это оспаривается) [101], что Мусейлима умел приобретать расположение каждого человека и не беспокоился, если люди узнавали о нем что-нибудь дурное. Им был устроен «харам» ('запретное место') [102]; вероятно, имеется в виду тот же обширный сад, который назывался садом рахмана и впоследствии, когда в нем погибли сам Мусейлима и множество его приверженцев, стал называться «садом смерти», т. е. место Убад, выше Аммарийи и ниже Акраба, с пальмами, выше которых нигде не было [103]. Харам был занят деревнями племени бену-усайид, союзников жителей Йемамы, т. е. неполноправных членов племенной организации; в урожайные годы они оттуда предпринимали воровские набеги на пальмовые рощи йемамцев, пользуясь харамом, как местом засады; если йемамцы были настороже, усайидиты возвращались в харам и там чувствовали себя в безопасности. Когда йемамцы пожаловались Мусейлиме, он сказал: «Я подожду того, кто приходит ко мне с неба; пусть он рассудит между вами и ими». Потом последовало откровение: «Клянусь темной ночью, черным волком и горным козлом, не захватили усайидиты запре-

[99] Табари, I, 1934 и сл.
[100] Там же, 1931 внизу.
[101] Ибн Хаджар, *Иçāба*, I, 34 и 412.
[102] Рассказ о нем Табари, I, 1932 и сл.
[103] О пальмах Якут, *Му'джам*, I, 72, 22.

щенного». Ему сказали: «Но ведь запрещено злоупотреблять харамом и грабить имущество». Снова возобновились грабежи; Мусейлима снова сказал: «Я подожду того, кто приходит ко мне» — и снова получил откровение: «Клянусь ночью мрачной и волком смелым, не отрезали усайидиты ни влажного, ни сухого». Ему сказали: «Но они лишили пальмы влажных плодов, а сухие стены разрушили». Он ответил: «Уйдите к себе домой, нет за вами права». Из этого рассказа можно заключить, что собственники пальмовых рощ обвиняли Мусейлиму в недостаточной защите их имущества от посягательства неимущих.

Приводится откровение [104] в пользу земледельцев, причем употреблено множественное число женского рода; очевидно, полевые работы и все труды по обращению зерна в хлеб исполнялись женщинами: «Засеивающие пашню, собирающие жатву, молотящие пшеницу, мелющие муку, пекущие хлеб, разрезающие его на куски, съедающие куски с жиром и топленым маслом, вы лучше людей войлока (кочевников) и не хуже людей глины (горожан); свои пашни обороняйте, ищущему милости давайте убежище, дерзкого прогоняйте». Несмотря на выраженное в этих стихах отрицательное отношение к кочевникам, Мусейлима старался наследственную вражду между ханифитами и темимитами заменить тесным союзом; приводится откровение [105]: «Бену-темим — племя чистое, благородное; нет им обиды, нет с них подати; пока мы живы, мы будем для них хорошими соседями, будем защищать их от каждого человека; когда умрем, пусть о них позаботится рахман» (лишнее доказательство, что Мусейлима не отожествлял себя с рахманом).

Шпренгер [106] приводит, со слов Бухари, рассказ о разговоре Мусейлимы с Амром ибн ал-Асом, будущим завоевателем Египта, который в марте 630 г. был наместником Омана и посетил Мусейлиму или на пути туда, или еще раньше. После смерти Мухаммеда в 632 г. Амр из Омана вернулся в Медину, где на всем пространстве от Даба в Омане до Медины видел приготовления к борьбе с мединской общиной. Из рассказа Сейфа [107] видно, что Амр на этот раз проехал через Бахрейн и страну темимитов, минуя Йемаму; однако Балазури [108] приводит рассказ Вакиди, по которому двое спутников Амра, Хабиб ибн Зейд и Абдаллах ибн Вахб ал-Аслами, были захвачены Мусейлимой; хотели схватить и самого Амра, так как прибавлено, что Амру и остальным его спутникам удалось спастись. Абдаллах был отпущен, Хабибу были отрублены руки и ноги; о том, чем вызваны были такие действия, ничего не говорится. По другому преданию, также приведенному у Балазури [109], Хабиб подвергся такой уча-

[104] Табари, I, 1934, 3 и сл.
[105] Там же, 1933, 10.
[106] *Das Leben*, Bd III, S. 37.
[107] Табари, I, 1894, 9 и сл.
[108] Балазури, 92 внизу.
[109] Там же, 92 выше.

сти еще раньше, когда вместе с Абдаллахом прибыл к Мусейлиме в качестве посла от Мухаммеда. Мать Хабиба дала клятву, что не будет мыться, пока не будет убит Мусейлима, и впоследствии вместе со своим другим сыном, Абдаллахом [110], храбро сражалась в войске Халида. В битве она лишилась руки и получила 12 ран [111].

Рассказ о жестоком поступке Мусейлимы тем более непонятен, что им не было принято никаких мер для наступления против Медины и даже оборона Йемамы была организована очень слабо. Действия йемамцев представляют полную противоположность энергичным и в то же время осторожным действиям Абу Бекра и Халида; даже своими временными успехами Мусейлима совершенно не сумел воспользоваться.

Начальником первого отряда, посланного из Медины, был Икрима ибн Абу Джахль [112]; он знал, что за ним идет Шурахбиль ибн Хасана, поспешил предупредить его, вступил в битву с ханифитами и потерпел неудачу, но сохранил свой отряд, так как мог по предписанию Абу Бекра пройти в Оман и оттуда в Хадрамаут. Шурахбилю было приказано оставаться на месте и ждать новых инструкций, что он и исполнил, не подвергаясь, по-видимому, никаким нападениям.

Помимо действий отрядов, посланных из Медины, в самой Йемаме происходила борьба между сторонниками Мусейлимы и сторонниками Мухаммеда; во главе последних был Сумама, которого Табари [113] называет предводителем «мусульман из бену-ханифа». Табари и Ибн Хаджар [114] говорят только об уходе Сумамы со своими приверженцами в Бахрейн, где он присоединился к отряду ал-Ала ибн ал-Хидрими. По Ибн Са'ду [115], вся деятельность Сумамы в Йемаме выразилась в речах, в которых он прославлял откровения Мухаммеда, приводя те же стихи, которые приводятся у Табари, в несколько иной версии. Только из словаря Якута мы знаем, что помимо речей были и вооруженные стычки, причем называются два места, одно в западной части Йемамы, около Вади Курран [116] от Хаддара в сторону, другое «по сю сторону холма» [117], причем Якут мог только высказать предположение, что имеется в виду холм около Хаджра. Очень вероятно, что и здесь, как в рассказе о действиях Халида, холм около Хаджра смешивается с холмом около пограничного селения الاحيسى, т. е., как мы видели, с упомянутым у Фильби перевалом Хайсия. Из стихов, приведенных у Якута [118], можно заключить, что

[110] Об Абдаллахе еще там же, 88 и сл.

[111] Табари, I, 1962, $_{11}$.

[112] О его действиях там же, 1929, $_{10\text{ и сл.}}$

[113] Там же, 1962, $_{11}$.

[114] *Иṣāба*, I, 413.

[115] Ибн Са'д, V, 401.

[116] Якут, *Му'джам*, II, 615, о месте ذو دوران в ارض ملهم; см. Хамдани, I, 162, $_{10\text{ и сл.}}$ (не вполне ясное описание).

[117] Якут, *Му'джам*, III, 202, $_{19}$.

[118] Там же, II, 615, $_{16}$.

столкновение с Сумамой было в то же время столкновением с войском Абу Бекра, под начальством ал-Ала ибн ал-Хидрими, направлявшимся в Бахрейн. Число ханифитов, сплотившихся вокруг Сумамы, по-видимому, было так ничтожно, что самостоятельные действия были для него невозможны.

В это время Йемама подверглась новой опасности со стороны темимитов, во главе которых стояла пророчица Саджах из Месопотамии (Джезиры). О ее личности и учении мы имеем еще меньше достоверных сведений, чем о личности и учении Мусейлимы; интересно вполне определенное известие у Табари [119], со слов Сейфа, что она была «крепка в христианстве» (راسخة في النصرانية) и научилась многому у христиан племени таглибитов.

Поход на Йемаму был ею предпринят, однако, исключительно для опустошения богатой области; подробнее, чем у Табари, об этом говорится в *Китāб ал-агāнӣ* [120], где сказано, что Саджах дошла до самого Хаджра.

Уже это обстоятельство должно было побудить Мусейлиму к переговорам с ней, независимо от опасения, о котором говорит Табари [121], что его затруднениями воспользуются Сумама или Шурахбиль. Между пророком и пророчицей был заключен договор [122], по которому Саджах получила половину урожая Йемамы; кроме того, Мусейлима обязался выдать ей вперед часть урожая будущего года; для сбора этого хлеба она оставила отряд, а с остальными своими приверженцами вернулась в Месопотамию. Условия договора, таким образом, отнюдь не свидетельствуют о достигнутом сближении между Мусейлимой и Саджах, и рассказ мусульманского предания, приукрашенный скандальными подробностями о заключенном между ними браке, должен быть отнесен к области вымысла. Такой брак находился бы в резком противоречии с учением Мусейлимы.

5

Сбор хлеба еще не был закончен, когда к границам Йемамы подошли главные мусульманские силы под начальством лучшего полководца из корейшитов, Халида ибн ал-Валида [123]. Мусульмане прежде всего приняли меры против отрядов, собиравших хлеб. Халид уговорил других темимитов напасть на эти отряды и прогнать их в Месопотамию: у Табари, со слов Сейфа, эти действия объясняются желанием Халида обеспе-

[119] Табари, I, 1916, 5.
[120] *Китāб ал-агāнӣ*, XVIII, 166.
[121] Табари, I, 1916, 1.
[122] Там же, 1919, 14 и сл.
[123] Там же, 1930 и сл.

чить свой тыл. В преследовании приняло участие другое мединское войско, имевшее специальное назначение оберегать тыл Халида [124].

Узнав о приближении мусульманского войска, Шурахбиль последовал примеру Икримы и произвел нападение на ханифитов, чтобы предупредить Халида, также был разбит и за это подвергся упрекам со стороны Халида, когда тот соединился с ним — чему Мусейлима, очевидно, не помешал. Первая встреча войска Халида с отрядом ханифитов произошла, по Табари [125], у «Холма Йемамы» (ثنية اليمامة); Халид, по словам Балазури [126], расположился лагерем «на расстоянии одной мили от Йемамы», из чего можно было бы заключить, что имеется в виду не область, а город этого имени, т. е., что Халид быстро прошел всю долину Вади Ханифа. Шпренгер [127], действительно, полагает, что сад, в котором был убит Мусейлима, находился в городе Хаджре. Из сопоставления известий Хамдани [128] и Якута [129], однако, видно, что он был в месте Убад [130]; местоположение Убада и Акраба, места битвы, как мы видели, довольно точно определяется в рассказе Хамдани о верхней части Ирда, т. е. Вади Ханифа. В соответствии с этим находится известие Ибн Исхака, что Халид после битвы при Убаде доходил только до Вабара [131], т. е., вероятно, до Вабры, последнего селения выше Манфухи [132]. Очевидно, ثنية اليمامة Табари есть ثنية الاحيسى Хамдани [133] и Якута, причем у Якута [134] сказано, что отсюда Халид отправился на Мусейлиму.

Подробности этой встречи наглядно показывают, насколько порядки в Йемаме при Мусейлиме отличались от порядков в мусульманском войске при Абу Бекре и Халиде. Мусульманский отряд в 200 всадников застал у холма отряд в 23 человека, всадников и пехотинцев [135], во главе которого стоял Муджжа'а ибн Мурара. Халид, естественно, подумал, что отряд нес сторожевую службу и должен был известить своих о приближении мусульман; оказалось, что ханифиты даже не знали о готовившемся нападении и что выступление отряда было связано с мелкими племенными счетами. Весь отряд был перебит, оставлен в живых один Муджжа'а, что уже само по себе свидетельствует о его готовности быть

---

[124] Там же, 1931. Во главе этого отряда стоял Салит, бывший посол Мухаммеда к Хаузе.

[125] Там же, 1938, 5.

[126] Балазури, 88, 4.

[127] *Versuch einer Kritik*, S. 372.

[128] Хамдани, I, 162, 8.

[129] *Му'джам*, I, 72 внизу.

[130] Об этом еще слова Балазури (93 внизу): تسمّى اباض وكانت الحديقة.

[131] Табари, I, 1957, 10.

[132] Хамдани, I, 162, 3.

[133] Там же, 141, 11.

[134] *Му'джам*, I, 158, 2.

[135] Ибн Са'д, V, 400; по Табари (I, 1938, 2), от 40 до 60.

полезным мусульманскому войску; но только у Ибн Са'да определенно говорится, что он был шериф по происхождению и с самого начала уверял Халида, что в душе всегда оставался мусульманином и приверженцем Мухаммеда. На вопрос Халида, почему он не отделился от Мусейлимы, не вышел к Халиду и не говорил того, что говорил Сумама, Муджжа'а ничего не мог ответить и только просил прощения, которое и было ему дано, хотя, по словам Балазури[136] и Табари, он до окончательной победы мусульман оставался в оковах. По Табари[137], он был у Халида как бы заложником.

Битва произошла при Акраба, где расположился с войском Мусейлима; начальниками отдельных частей войска были Раххаль и Мухакким ибн Туфейль, которого называли محكّم اليمامة[138]; трудно сказать, какое нарицательное значение слова محكّم здесь имеется в виду. Упоминается также сын Мусейлимы, Шурахбиль, по-видимому единственный, так что у Мусейлимы слово не расходилось с делом. Приводится речь Шурахбиля, в которой он убеждал йемамцев сражаться за своих жен и свою честь[139], даже не упоминая о вере. После этого Шурахбиль больше не упоминается; даже не говорится, был ли он убит вместе со своим отцом.

Раххаль пал в самом начале битвы; тем не менее ханифиты сначала имели успех и оттеснили мусульман до их лагеря, потом мусульмане оправились и нанесли поражение врагам. На такой ход битвы указывают и слова Хамдани[140], что при Акраба было перебито (قُتِلَ) войско Халида, потом Халид одержал победу и к концу дня разрушил селение. В Акраба еще при Хамдани[141] показывали «могилы мучеников» (قبور الشهداء). О битве передается много легендарных рассказов, особенно из книги Сейфа; достаточно сказать, что приводятся слова Мухаммеда, по которым при Мусейлиме постоянно был дьявол и Мусейлима во всем ему повиновался; каждый раз, как он задумывал что-нибудь хорошее, дьявол отклонял его от этого[142].

Разбитые ханифиты бежали из Акраба в Убад, в сад Мусейлимы, куда их направил Мухакким, но еще на пути туда он пал от стрелы сына Абу Бекра, Абд ар-Рахмана[143]. Мусейлима был убит или в самом саду или около него, когда ханифиты еще не успели укрыться туда и за-

---

[136] Балазури, 88, 4.

[137] Табари, I, 1938, 15.

[138] Балазури, 88, 6; Табари, I, 1949, 17.

[139] Табари, I, 1939, 17 عن احسابكم; у Каэтани (*Annali*, vol. II, p. 733): «con tutte le vostre forze».

[140] Хамдани, I, 141, 7.

[141] Там же, 162, 24.

[142] Табари, I, 1947 внизу и сл.

[143] Балазури, 88.

персть ворота. Один из мусульманских воинов, Бара ибн Малик[144], брат известного слуги пророка и передатчика преданий Анаса ибн Малика, вслел спустить себя со стены в сад; ему удалось, несмотря на нападение ханифитов, открыть ворота и впустить своих, после чего он снова запер ворота и бросил ключ через стену. Вследствие этого все находившиеся в саду враги были перебиты; всего ханифитов пало в битве и в саду до 10 000. Приводится длинный список павших знатных мусульман; среди них был Зейд, старший брат будущего халифа Омара, еще раньше его принявший ислам, и Саиб, брат Зубейра[145]. Общее число убитых было, по одним известиям, 700, по другим — 1700; некоторые авторы остановились на средней цифре — 1200[146]; убиение Мусейлимы приписывалось нескольким лицам, между прочим будущему халифу Му'авии. Чаще всего, по-видимому, называли убийцей Мусейлимы абиссинца Вахшия ибн Харба, убившего при Оходе дядю пророка, Хамзу; поэтому Вахшию были приписаны слова: «Я убил лучшего из людей и худшего из людей»[147].

По рассказу Ибн Исхака[148], Халид осмотрел поле битвы вместе с Муджжа'а, сопровождавшим его в оковах, чтобы убедиться, действительно ли убит Мусейлима. Когда подошли к трупу Мухаккима, человека видного и красивого, Халид подумал, что это — йемамский пророк; Муджжа'а ответил: «Нет, этот, клянусь богом, лучше и благороднее его; это — Мухакким йемамский». Потом вошли в сад и нашли труп человека малорослого, желтого и тупоносого; Муджжа'а сказал: «Это — ваш враг, вы избавились от него». Халид спросил: «Неужели этот сделал с вами то, что он сделал?». Муджжа'а ответил: «Так было, Халид, но, клянусь богом, против вас вышли только передовые застрельщики из людей (سرعان الناس), а именитые из людей (جماهر الناس) остались в крепостях».

О наружности Мусейлимы приблизительно в тех же словах говорит Балазури, со слов йемамских шейхов: он был низкорослым, очень желтым, тупоносым. Над ним будто бы издевался даже его муэззин Худжейр, говоривший во время призыва к молитве: «Я свидетельствую, что Мусейлима утверждает, что он — посланник божий». Вследствие этого будто бы вошли в поговорку слова: «Хорошо сказал Худжейр» (افصح حجير)[149].

Слова Муджжа'а, что мусульмане до сих пор имели дело только с частью ханифитов, будто бы имели целью ввести Халида в заблуждение и добиться для ханифитов возможно более выгодных условий мира.

---

[144] Рассказ о нем у Табари два раза: I, 1942 и сл. и 1948 и сл.

[145] О Зейде еще Ибн Хаджар, *Исāба*, II, 50; о Саибе — там же, 119.

[146] Балазури, 93; цифра 1200 также у Табари (I, 1956, $_{16}$) и Мас'уди (*Танбīх*, 285, $_{8}$), который прибавляет, что среди них было 23 корейшита и 70 ансаров.

[147] Балазури, 89 наверху.

[148] Табари, I, 1949, $_{12}$ и сл.

[149] Балазури, 90 внизу.

С этой же целью, по словам Ибн Исхака [150], во время переговоров по совету посланного к ханифитам Муджжа'а женщины оделись в железные доспехи и вышли на крепостные стены. При виде такой военной силы Халид согласился несколько смягчить предъявленные им требования; мусульманам были выданы золото, серебро (букв. 'желтое и белое'), кольчуги, кони [151] и четвертая часть взятых ими пленных, хотя первоначально Халид требовал половины пленных. Когда крепости были заняты и в них нашли только женщин и детей, Халид сказал Муджжа'а: «Ты обманул меня»; тот ответил, что поступил так ради своего народа. Такой же рассказ, вероятно из того же источника, приводится у Балазури с несколько иными выражениями и подробностями; так, говорится об отдаче не всего золота и серебра, но только половины.

Остальные подробности о соглашении приводятся у Табари только со слов Сейфа, в нескольких рассказах. По этим рассказам, заключению договора решительно противился только один фанатик, Сельма ибн Умейр; ему казалось, что можно продолжать борьбу с надеждой на успех, созвав сельских жителей и рабов, так как «крепости сильны, съестных припасов много, и зима уже приближается». Последнее [152], как заметил и Каэтани, находится в противоречии с данными о времени завоевания Йемамы; указывается [153] месяц раби' I 12 г., начинавшийся 16 мая 633 г. Муджжа'а убедил ханифитов не слушаться Сельмы и согласиться на предложенные условия. Сам Сельма, занимавший, очевидно, выдающееся положение среди своего народа, был вынужден принять участие в депутации к Халиду и в тексте договора упоминается на втором месте (после Муджжа'а). Вероятно, он после смерти Мусейлимы и Раххаля стоял во главе народной партии, как Муджжа'а — во главе аристократии; даже в рассказе о событиях войны Сейф [154] называет Муджжа'а «сейидом бену-ханифа», т. е. приписывает ему среди ханифитов то же положение, какое занимал Абу Суфьян среди корейшитов. Несмотря на свое участие в деле заключения договора, Сельма после этого несколько раз пытался пробраться в лагерь Халида и убить его; в последний раз, преследуемый стражей, он был загнан в окруженный стеной участок, где перерезал себе жилы мечом и упал в колодец [155].

В договор вошло не все население. По словам Сейфа [156], Халид после победы над Мусейлимой, вопреки советам Абдаллаха ибн Омара и Абд ар-Рахмана ибн Абу Бекра, не пошел сразу на крепости, а разослал конные отряды для набега на открытые деревни; все награбленное имуще-

---

[150] Табари, I, 1952, 9 и сл.
[151] Кони только в рассказе Сейфа (Табари, I, 1953, 13) и у Балазури (90, 5).
[152] Табари, I, 1954, 2.
[153] Напр., у Я'куби, *Ta'rīḫ*, II, 147, 6.
[154] Табари, I, 1939, 8.
[155] Там же, 1956, 6.
[156] Там же, 1950, 14 и сл.

ство, вместе с женщинами и детьми, было свезено в мусульманский лагерь. Деревни, подвергшиеся набегу, находились в Ирде и Куреййе [157]; последний термин, по-видимому, относится к местности выше Ирда [158]. У Якута [159] приводится стих поэта Хутайи, в котором жители Куреййи называются худшими из жителей Йемамы. Из взятых в плен 500 человек были посланы к Абу Бекру как его доля.

Судя по словам Сейфа [160], «Халид заключил мир со всеми ханифитами, кроме того, что было в Ирде и Куреййе» и т. д., надо думать, что к этому эпизоду относятся слова Якута о селениях, не вошедших в договор Халида с Муджжа'а, хотя из буквального смысла слов Якута [161] можно заключить, что увод населения в плен был последствием неприсоединения к договору и что это неприсоединение носило характер добровольного отказа. Текст Якута не во всех местах ясен; в самом интересном месте, где говорится о родной деревне Мусейлимы, Хаддаре, в печатном тексте — явный пропуск [162]; причем этот пропуск находится также в рукописи Азиатского музея № 591 [163]. Каэтани не входит в рассмотрение этого вопроса и ограничивается замечанием, что причины невключения в договор целого ряда селений не указываются. Вообще известия Якута переданы у Каэтани неточно, селений, не вошедших в договор, было не 6, а 16 [164]; в числе их была Манфуха и находившееся еще ниже Манфухи селение Курс [165]. Кроме того, о селении Факй, или Факий, сказано, что все его обитатели были убиты вместе с Мусейлимой [166].

Из всего этого можно сделать заключение, что, как бы ни преуменьшил Муджжа'а потери при Акраба и Убаде, его слова, что мусульмане в этих битвах имели дело не со всеми сословиями племени бену-ханифа, были не так далеки от истины, как уверяют историки. За Мусейлиму отдали свою жизнь представители народного движения и некоторые из присоединившихся к нему аристократов, как Мухакким. С тем же сословным антагонизмом, по всей вероятности, связана разница в действиях Сельмы и Муджжа'а.

Союз между Халидом и Муджжа'а привел к женитьбе Халида на дочери Муджжа'а. Сам Муджжа'а возражал против этого брака и пред-

---

157 Там же, 1956, 10.

158 Хамдани, I, 162, 18.

159 *Му'джам*, IV, 85, 13.

160 Табари, I, 1956, 8.

161 Особенно *Му'джам*, IV, 417, 3 и сл.

162 Там же, IV, 955, 19.

163 <Новый шифр — С 588.>

164 Якут, *Му'джам*, под словами ثقب, السيوح, ضيق, العرقة, الغبراء, فيشان, قرية. قصبات, قلتين, كرس, المجازة, مخرفة, مراة, المصانع, منفوحة, الهدّار.

165 О его местоположении Хамдани, I, 162, 1.

166 Якут, *Му'джам*, III, 906, 18.

сказывал, что им будет недоволен Абу Бекр; но Халид настоял на своем. Узнав о свадьбе, Абу Бекр велел передать Халиду: «Ты вступаешь в брак с женщинами, а перед твоим домом еще не высохла кровь 1200 мусульман» [167]. К Абу Бекру прибыла депутация из ханифитов, которой приписываются приблизительно такие же слова о Мусейлиме [168], какие мы находим в стихах Али ибн Хаузы. Истреблением и уводом в плен ханифитов воспользовались их враги темимиты для занятия нескольких селений [169], в том числе Хаддара [170]; как и следовало ожидать, они столь же мало ответили благодарностью Мусейлиме, как прежде Хаузе. По словам Хамдани [171], один из темимитских вождей впоследствии воспользовался смутами гражданской войны (656—661) для захвата власти в Йемаме.

Вопрос о том, оставило ли движение Мусейлимы какие-нибудь следы в дальнейшей жизни мусульманского мира, пока еще не может быть выяснен.

Пальгрев, исходя из совершенно неверного представления, что Мусейлима сознательно пародировал и старался сделать смешным откровение Мухаммеда, уверяет дважды [172], что сам слышал в Неджде такие пародии; еще важнее было бы его сообщение [173], если бы можно было доверять ему, что в его присутствии один из правоверных обитателей Эр-Рияда, сказал: «Мухаммед и Мусейлима оба были пророками, только у первого была более счастливая звезда». Насколько мне известно, эти рассказы Пальгрева, которым вполне верит проф. Марголиус [174], пока не находят себе подтверждения в рассказах более достоверных путешественников. Ч. М. Доти [175] в 1877 г. слышал в Медаин-Салихе рассказ одного из жителей Неджда о развалинах Садду (Siddus), которые он помещал в области (dīrat) Мусейлимы-«обманщика» (el-kithāb вместо الكذّاب), причем имя Мусейлимы было искажено в Umseyliny. Doughty, как известно, был только в северной части Неджда, в области ал-Касим, и там никаких рассказов о Мусейлиме не слышал; не слышал их и Фильби в Йемаме.

---

[167] Табари, I, 1956, $_{10 \text{ и сл.}}$, по Ибн Исхаку; из того же источника, вероятно, у Я'куби, *Ta'rīx*, II, 147.

[168] Табари, I, 1957, $_{2 \text{ и сл.}}$

[169] Ср., напр., Якут, *Му'джам*, III, 88, $_5$, 906, $_{17}$; IV, 68, $_{11}$, 178, $_5$.

[170] Там же, IV, 955, $_{20}$.

[171] Хамдани, I, 140, $_{22}$.

[172] Palgrave, *Central and Eastern Arabia*, vol. I, p. 382; vol. II, p. 18 (пользуюсь немецким переводом *Reise in Arabien*, где указаны на полях страницы подлинника).

[173] Ibid., vol. I, p. 385.

[174] *On the Origin*, p. 493.

[175] *Travels in Arabia Deserta*, vol. I, p. 205.

А. А. Васильев, Лекции по истории Византии. Том I-й. Время до эпохи крестовых походов (до 1081 г.)

Петроград, 1917. VIII, 355 стр.

Цель труда проф. А. А. Васильева — заменить в качестве учебника для студентов и курсисток переведенный с немецкого «Очерк политической истории Византии» Гельцера, который «может в качестве экзаменного пособия лишь вызвать отвращение к предмету». По-видимому, эта цель будет достигнута; вместо сухого и в то же время неприятно тенденциозного учебника университетская молодежь получила вполне удобочитаемое руководство, хотя в меньшей степени приспособленное к конспектированию и усвоению; например, не отведено видного места хронологическим датам, тогда как в «Очерке» Гельцера даты выделены на полях и отчасти напечатаны жирным шрифтом. Насколько «Лекции» А. А. Васильева по своему содержанию могут с пользой заменить труд такого бесспорного знатока своего предмета, каким был покойный иенский профессор, решение этого вопроса необходимо, конечно, предоставить византинистам. Здесь мы позволим себе высказать только несколько замечаний о тех местах книги, где говорится об отношении Византии к Востоку, христианскому и мусульманскому.

Прежде всего можно признать вполне целесообразным, что автор вместо принятой у Гельцера традиционной даты (395 г.) начинает изложение истории Византии с основателя нового, христианского Рима — Константина Великого и при рассмотрении вопроса о «государственной реформе империи» (стр. 61) обращается назад даже к эпохе Диоклетиана. Столь же убедительно замечание, к которому автор возвращается несколько раз (например, стр. 92 и 113), что по понятиям того времени империя оставалась единою как после Константина, так и после Феодосия Великого и еще долгое время спустя; трудно понять, почему главе о Константине и его преемниках тем не менее дано заглавие: «Восточная империя в IV в.». Столь же непонятна чрезмерная краткость очерка царствования Константина; автор обходит молчанием, несомненно, хорошо известные ему факты и не разъясняет читателю в достаточной степени ни причин, ни последствий таких событий, как превращение империи из языческой в христианскую и создание нового, христианского Рима. Не говорится ни слова о том, что основатель Константинополя был или

считался в то же время строителем храма св. Петра в Риме и храма Гроба господня в Иерусалиме[1]. В другом месте (стр. 183) приводятся слова Н. П. Кондакова, что для Иерусалима после разрушения его персами «уже не было потом эры, подобной временам Константина», но в главе о событиях IV в. читатель не найдет никаких сведений о значении этой эпохи для Святой Земли; не приводится даже имя св. Елены. Между тем, без созданной IV веком идеи христианского Рима и христианского Иерусалима едва ли возможно понять историческое значение Константинополя, сделавшегося для восточных христиан вторым Римом и в то же время вторым Иерусалимом.

Рассматривая вопрос об «обращении» Константина, А. А. Васильев примыкает к мнению Г. Буасье, что император действовал по религиозному убеждению (стр. 49), но не прибавляет, что религиозность Константина, как выяснено в том же труде Г. Буасье (*La fin du paganisme*), была не религиозностью христианина, увлеченного евангельской проповедью, но религиозностью государственника и язычника, для которого цель всякого государственного культа — обеспечить государству покровительство небесных сил[2]. Император, как ему казалось, убедился на своем опыте, что Христос является более надежным покровителем, чем языческие боги, и вручил его покровительству свою империю.

Слияние идей римской государственности и христианской церкви, о котором автор, хотя почему-то только в главе о Юстиниане (стр. 129), приводит красноречивые слова Евсевия Кесарийского, подготовлялось постепенно. Усилилось христианство в больших городах, прежде всего в Антиохии, второй, по выражению Ренана[3], колыбели христианства, была создана зависимость значения христианских епископов от значения тех городов, где они имели местопребывание; еще до Константина возникло представление о главенстве римского апостольского престола над всеми христианскими церквами. С другой стороны, событиями первых веков было совершенно уничтожено значение первой колыбели христианства, Иерусалима, по сравнению с Римом и большими центрами эллинизма; в IV в. до Константина Иерусалим был и для христиан только «Элией», причем епископ «Элии» был подчинен епископу Кесареи, сохранявшей свое административное и военное значение и впоследствии, до эпохи мусульманского завоевания. Константином и его преемниками была

---

[1] Известно, что уже в относимом к 333 г., т. е. времени жизни Константина, *Itinerarium Burdigalense* упоминаются базилики, построенные «по повелению императора Константина» на месте Гроба господня и на Масличной горе (CSEL, XXXVIII, 23). Более подробные сведения из Евсевия и паломничества Сильвии приведены Н. П. Кондаковым (*Иерусалим христианский*, стр. 509 и сл.).

[2] Ср. слова Августина (De civ. Dei, XV, 7): «Et hoc est proprium terrenae Civitatis, Deum vel deos colere, quibus adjuvantibus regnet in victroriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate».

[3] *Les apôtres*, p. 226.

вполне воспринята идея римского апостольского престола, как лучшее средство «скрепить единое государство посредством единой церкви» (стр. 50, слова кн. Е. Трубецкого), но в то время христианство было приведено обратно на родину Спасителя, где были созданы общие для всего христианского мира святыни. Рядом с Римом и Иерусалимом приобрела значение для всех христиан вновь основанная столица христианских императоров, где с самого начала не было ни одного языческого храма (стр. 71) [4]. Постройки, воздвигнутые во всех трех городах, дали наглядное выражение идеи торжествующей на земле христианской государственной церкви, в противоположность первоначальному представлению о царстве не от мира сего и близком конце мира. Дальнейшая судьба трех городов может служить одним из самых ярких доказательств той жизненной силы, которой обладают идеи даже при неблагоприятных внешних условиях. Если Константинополь с IV в. никогда не утрачивал своего значения, как один из самых крупных мировых городов, каким он остался и при турецком владычестве, то Рим еще в VI в. «обратился в заброшенный, разрушенный, не имевший политического значения центр, где приютился папа» (стр. 133), и даже теперь по числу жителей не занимает первого места среди городов Италии [5]. Иерусалим как городской центр в мусульманский период даже должен был уступить вновь основанной Рамле первенство в Палестине, что не помешало сохранению в христианском мире и усвоению в мусульманском идеи святости города.

Представление о зависимости благополучия государства от служения истинной вере было связано, конечно, с существенной опасностью для христианства и православия; в годы бедствий та же идея могла быть использована язычниками и еретиками, как оружие против церкви. В этом смысле характерна приводимая А. А. Васильевым (стр. 267) аргументация императора-иконоборца IX в. Церкви в таких случаях приходилось возвращаться от идеи победоносного христианского государства к представлению о торжестве правды только в будущей жизни и близком конце мира. В западных областях, как известно, такая полемика между поборниками язычества и христианства возникла под влиянием бедствий, связанных с великим переселением народов; на востоке, как отмечает А. А. Васильев (стр. 167), тяжелые бедствия, наступившие для империи тотчас после смерти главного представителя идеи торжествующего хри-

[4] С Халкидонским собором 451 г., на котором, несмотря на протест папы, было признано первенство Нового Рима перед Александрией и Антиохией, связывают также окончательное утверждение Иерусалимского патриархата; ср. статью Vailhé *L'érection du patriarcat de Jérusalem.* Кесарейский епископ сделался вторым лицом в патриархате. О несостоятельности западной точки зрения, по которой светское значение Constantinopolitana civitas не должно было оказывать влияние на res divinas, и о невозможности оправдать с этой точки зрения первенство Рима ср. Гидулянов, *Восточные патриархи*, особенно стр. 495 и сл. Текст письма Льва Великого — там же, стр. 763, прим. 7.

[5] <В настоящее время по числу жителей Рим — первый город Италии.>

стианства, Юстиниана, строителя новой св. Софии, «заставляли говорить историка Иоанна Эфесского о близости кончины мира». Противоположность между языческой и христианской религиозностью получила, однако, более яркое выражение в соперничавшей с Римом мировой державе. А. А. Васильев упоминает об исключительно дружественных отношениях между Византией и Персией при императоре Аркадии и царе Йездигерде I (стр. 102), но не прибавляет, что христианство воспользовалось этими исключительными обстоятельствами для организации в Персии (на Селевкийском соборе 410 г.) местной церкви с признанием персидской государственной власти (первый канон говорит о молитвах за царей и князей) и с верховным иерархом в столице персидского царя[6]. Христианство получило в Персии распространение[7], но не успело до мусульманского завоевания привлечь на свою сторону правительство; цари оставались язычниками и не находили возможным поручить свою страну покровительству распятого бога, который не мог защитить самого себя. В VI в. на христианские элементы опирался царевич Анушзад, восставший против своего отца Хосроя Ануширвана[8]. Рассказы мусульманских авторов об этом восстании несомненно восходят к домусульманским источникам, так как содержат нападки на христианство не с точки зрения ислама, но с точки зрения язычества. В рассказе Фирдауси (одном из самых поэтических мест *Шāх-нāме*)[9] враги царевича доказывают, что притязания мессии опровергнуты его судьбой: «Если бы над ним сиял блеск божества, как мог бы получить над ним власть еврей». Царевич отвечает: «Хотя вероучитель мессия был убит, его не покинул блеск миродержца. Чистый от праха, он ушел к чистому божеству; кто видел возвышенное среди этого мрачного праха?». Едва ли в христианской литературе можно найти более яркое выражение идеи, что судьба Христа есть судьба всего возвышенного на земле.

А. А. Васильев посвящает персидской церкви только несколько слов, причем его выражения: «Из Персии христианство в форме несторианства переходило в другие страны, например в Индию» (стр. 104) — едва ли соответствуют действительным размерам пропаганды христианства в Средней Азии. Не сказано тоже, что изгнанные из Афин языческие философы (стр. 146) на некоторое время нашли убежище в Персии; вообще не говорится о мерах персидских царей для насаждения в своем государстве греко-римской культуры. С другой стороны, политическая и экономическая борьба между Византией и Персией рассматривается довольно подробно, и читатель выносит из книги византиниста-арабиста более

[6] Lamy, *Concilium*.

[7] Ср. особенно статью Sachau *Von den rechtlichen Verhältnissen*; также Andreas, *Bruchstücke*.

[8] Мимоходом позволяем себе заметить, что Ануширван не значит «справедливый» (стр. 134).

[9] Ср. об этом эпизоде Табари, пер. Нёльдеке, 469 и сл.

наглядное представление об отношении Византии к Персии, чем об отношении Византии к халифату. Отмечается значение факта, что персам не удалось утвердиться на Черном море (стр. 134), но не говорится, что этот вопрос имел такое же значение в истории борьбы с халифатом; и в этом случае для Византии было благоприятным фактом, что утвердившееся было в Лазике в конце VII в.[10] господство арабов оказалось кратковременным. Приводятся некоторые сведения о борьбе между Византией и Персией за торговые рынки (стр. 158 и сл.) и не говорится ни слова о том, что роль Востока в мировой торговле сделалась в мусульманский период еще более значительной. Упущенный автором факт из области византийско-персидских отношений (завоевание персами Йемена при Хосрое Ануширване) привел его к ошибочному представлению о состоянии Аравии при Мухаммеде; в двух местах (стр. 189 и 194) говорится, что в эпоху Мухаммеда еще продолжало существовать южноарабское христианское государство.

Вообще даже приведенные в книге фактические сведения об исламе и мусульманах, не говоря уже об освещении событий, вызывают целый ряд замечаний. Мусульманский символ веры в том искаженном виде, в котором он приводится на стр. 194 («нет божества, кроме Бога и Мухаммеда, его посланника»), становится отрицанием идеи единобожия. Как теперь вполне выяснено наукой[11], установление молитвы в строго определенное время произошло не при Мухаммеде (стр. 195), но значительно позже. Халиф значит не «наместник» (стр. 200), а «заместитель». Давно уже (со времени Гиббона)[12] отмечен факт, что из всех областей Римской империи только в Северной Африке христианство было совершенно вытеснено исламом; но принятое А. А. Васильевым (стр. 205) мнение Диля, что для этого процесса потребовалось всего полвека, уже вызвало основательные возражения Вельхаузена[13]; по словам одного из лучших знатоков[14] истории мусульманской Африки, R. Basset[15], последние следы христианства среди берберов исчезли только в XII в. На стр. 222 сказано, что «столкновения с арабами при преемниках Константина V вплоть до начала IX в. большого значения не имеют»; между тем, именно к этому времени относятся блестящее возобновление арабами наступательных действий в Малой Азии и позорный для Византии мир 783 г. с уплатой дани арабам. В этом месте «Лекции» А. А. Васильева представляют безусловный шаг назад по сравнению с учебником Гельцера, где значение

---

[10] Об этом Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber*, S. 433, по Феофану.

[11] Ср., напр., замечание Гольдциера (*Muhammedanische Studien*, T. II, S. 20): «über die richtigen Gebetszeiten, welche zur Umejjadenzeit noch schwankend waren».

[12] *The History*, vol. IX, p. 443.

[13] *Das Arabische Reich*, S. 137.

[14] Ср. оценку его трудов Смогоржевский, *Из научной деятельности*, стр. 26.

[15] *Berbern*, S. 732.

событий конца VIII в. вполне оценено[16]. На стр. 285 о победоносном походе Иоанна Цимисхия (975 г.) говорится по приведенному у Матвея Эдесского письму императора на имя Ашота III армянского, хотя и допускается в этом письме «некоторое преувеличение». Если сопоставить слова письма с самым подробным историческим известием о походе 975 г., именно с рассказом Яхьи Антиохийского[17], то преувеличение оказывается довольно значительным; весь рассказ о вторжении в Палестину относится к области фантазии. Император в половине рамазана 364/конце мая или начале июня 975 г. взял Баʿльбекк и заключил договор с жителями Дамаска, по которому они обязались уплачивать ежегодно 60 000 динаров и дали заложников. Правитель Дамаска, турок Алп-тегин, только что перед этим (в конце шаʿбана, т. е. незадолго до 15 мая) захвативший город, должен был лично явиться к императору, который его хорошо принял и даже вернул деньги и заложников. После этого греческое войско пошло вдоль моря на север, взяло Бейрут и несколько укреплений, но неудачно осаждало Триполи, вследствие чего не мог быть удержан и Бейрут; результатом похода было только присоединение к византийским владениям нескольких приморских крепостей.

Едва ли можно признать вполне точным замечание, что «уже с первой половины XI в. у Византии на востоке появляется новый враг в лице турок-сельджуков» (стр. 287); первый удачный поход турок-сельджуков под начальством царевича Ибрахима на «румцев и абхазов» произошел в самом конце первой половины XI в., в 440/1048-49 г.[18]. На стр. 288 автор, введенный в заблуждение случайной обмолвкой Н. Я. Марра[19], относит «жестокое истребление феодалов» к концу VIII в., тогда как оно совершилось в начале VIII в.[20].

Что касается освещения событий, то А. А. Васильев считает главной причиной успехов персов и потом арабов ошибочную, по его мнению, религиозную политику императоров. По мнению А. А. Васильева, императоры должны были искать для себя опоры исключительно в восточных провинциях и поддерживать господствовавшее там монофиситство (стр. 121); защитники православия «подготовили переход этих богатых и культурных областей сначала в руки персов, а потом арабов» (стр. 111) и впоследствии способствовали «дальнейшему укреплению в них еще недавней арабской власти» (стр. 214). Между тем, защита православия была едва ли не неизбежным последствием идеи всемирной империи и вселенской

[16] Гельцер, *Очерк*, стр. 68.

[17] Яхья Антиохийский, 145 и сл. Если сопоставить известия Яхьи с известиями Матвея Эдесского, то противоречие окажется еще более значительным, чем можно было бы думать по тем сведениям, которые приводятся А. А. Васильевым. Так, в письме императора говорится, что он доходил до горы Фавор и взял Кесарею (RHC, *Documents arméniens*, p. 16).

[18] Об этом Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, IX, 372 и сл.

[19] Статья *Кавказский культурный мир и Армения*, стр. 313.

[20] Об этом Гевонд, 22 и сл.

церкви, идеи, связанной с Римом, Константинополем и Иерусалимом. Связанные с Александрией и Антиохией еретические учения не могли объединить даже местное население. Александрия до монофиситства создала противоположное ему по духу арианство (стр. 55); из Антиохии до установления в ней господства монофиситства вышло противоположное ему несторианство (стр. 103 и сл.,). Несторий старался убедить императора Феодосия II, что торжество его учения, которое казалось самому Несторию вполне православным, даст империи победу над персами[21]; изгнанное из Византии несторианство поступило на службу к персидскому государству и захватило в свои руки персидскую церковь; но и эта победа оказалась непрочной; уже в VI в. наплыв монофиситов уничтожил и в Персии церковное единство, что, по мнению одного из современных ученых[22], причинило некоторый ущерб как монофиситам, так и несторианам. Известно, что византийские императоры, кроме преследования еретиков, для восстановления религиозного единства прибегали и к компромиссам, чем вызывали только новые споры и рядом с еретической оппозицией создавали православную. А. А. Васильев не говорит, что арабское завоевание было облегчено не только еретическими, но и православными противниками императора Ираклия, отвергавшими монотелетский компромисс. Жители Эдессы, где главная христианская святыня была связана, как в Иерусалиме, с преданиями о Константине, сказали Ираклию: «Ты — маронит, супротивник нашей веры»[23] — и потом сказали арабам: «Ваше управление и ваша справедливость нам приятнее, чем то тиранство и те обиды, которым мы подвергались»[24]. Роль иерусалимского патриарха Софрония в деле защиты православия и потом в деле передачи Иерусалима общеизвестны[25]. Даже в Александрии и Антиохии, несмотря на численное преобладание монофиситов, православие представляло силу, с которой приходилось считаться; переход патриаршества после арабского завоевания к монофиситам не помешал мусульманским владыкам восстановить после некоторого перерыва и православные патриаршества, александрийское и антиохийское, существующие до сих пор. Мас'уди[26] отмечает факт, что, несмотря на переход главенства к ерети-

---

[21] Приводя знаменитые слова Нестория (стр. 104), А. А. Васильев не прибавляет, что эти слова были сказаны от имени бога (ср. Гидулянов, *Восточные патриархи*, стр. 625).

[22] Sachau, *Von den rechtlichen Verhältnissen*, S. 77.

[23] Медников, *Палестина*, т. I, стр. 493. Текст Евтихия, 5, $_4$.

[24] Балазури, 137. Ср. перевод Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 75.

[25] Ср. еще об этом Lammens, *Mo'âwia*, p. 390, n. 6.

[26] *Танбйх*, 144, $_2$. Там же (144, $_4$) строительницей Эмесской церкви названа св. Елена. Ср. приведенные Н. А. Медниковым (*Палестина*, т. I, стр. 490 и сл.) известия о судьбе церкви св. Иоанна в Химсе, где, однако, неверно сказано, будто «ал-Мукаддасий единственный из географов сообщает, что половина церкви Химса была обращена в соборную мечеть». То же самое известие находится у других географов, Истахри (61, $_8$) и Ибн Хаукаля (117, $_5$).

кам, в руках православных оставались и при мусульманском владычестве все четыре священных горы: Синай, Хорив, Масличная гора близ Иерусалима и «Иорданская» (Фавор) «между Палестиной и Табарией (Тивериадой)». Только постепенно культ Иерусалима и святых мест был заимствован у православных как христианами-еретиками, так и мусульманами.

А. А. Васильев не касается вопроса, небезразличного, по всей вероятности, и для византинистов, о влиянии византийской государственной и религиозной идеи на мусульман. Прежнее мнение о чисто светском характере управления Омейядов, выраженное также в одном из трудов А. А. Васильева[27], нуждается теперь в существенных оговорках; так, еретики-кадариты подвергались в эпоху Омейядов более ожесточенному гонению, чем когда-либо впоследствии. Разногласие между халифами и представителями религии сводилось к тому, что в Сирии принесенная из Медины идея «заместителя пророка» постепенно вытеснялась идеей «заместителя бога»[28], которая также могла опираться на слова Корана (XXXVIII, 25), но более соответствовала византийскому, чем мусульманскому понятию о государе. В глазах своих приверженцев «заместитель бога» стоял даже выше «посланника божьего», как всякий государь более дорожит своим заместителем, чем своим послом[29]. Наряду с прежними священными городами ислама, Меккой и Мединой, был признан Иерусалим, причем произвольно были отнесены к определенным местам в Иерусалиме слова Корана об «отдаленнейшей мечети» (XVII, 2) и «михрабе Давида» (XXXVIII, 20). Мусульманские предания о действиях в Иерусалиме Омара I, как и красивый рассказ Евтихия о беседах между халифом и патриархом Софронием, не заслуживают доверия; иначе трудно было бы объяснить факт, засвидетельствованный тем же Евтихием, что после смерти Софрония иерусалимский престол оставался незанятым в течение 29 лет. Священное значение Иерусалима было установлено при Муʿавии, объявившем себя халифом в этом городе; вполне естественно, что Муʿавией был назначен первый после Софрония иерусалимский патриарх. В VIII в. халифы, как отмечает и А. А. Васильев (стр. 203), платили дань императорам; в VIII в., со времени блестящего царствования Валида I (705—715), халиф сделался бесспорно самым могущественным и богатым государем своей эпохи и мог соперничать

---

[27] *Византия и арабы*, I, стр. 4.

[28] Ср. особенно рассказ Мадаини у Якута (*Иршад*, V, 311), из которого видно, что в Сирии почитание Омейядов как خلفاء الله продолжалось и в аббасидский период. Высказанное мною в 1912 г. (*Халиф и султан*, стр. 213; <выше, стр. 25>) мнение, что при Омейядах понятие о халифе бога еще не переносилось «из области придворной лести и риторических приветствий в область права», нуждается в поправке; выражение خلفاء الله встречается и в официальных документах, напр. в указе Валида II (Табари, II, 1758, 9).

[29] Ср. ссылки на источники: Бартольд, *Халиф и султан*, стр. 212, прим. 5; <выше, стр. 24, прим. 28>.

с императорами даже в своей строительной деятельности. Подобно церкви св. Софии в Константинополе, в Дамаске, столице Омейядов, была построена мечеть, остававшаяся и впоследствии самым великолепным зданием мусульманского мира[30]; гроб Мухаммеда в Медине был окружен такой же пышностью, как Гроб господень в Иерусалиме. В тех и других постройках принимали участие и христианские мастера, и с построенными зданиями были связаны предания не только о Мухаммеде и исламе, но и о Христе. По мусульманскому верованию, с одного из минаретов мечети Омейядов в Дамаске (восточного) раздастся первый призыв вернувшегося на землю Иисуса; свободное место рядом с могилой Мухаммеда в Медине будет занято могилой Иисуса, которому суждено там окончить свои дни после второго пришествия[31].

Независимо от культа Иерусалима идеи, связанные с Римом и Константинополем, также не остались без влияния на мусульман, на что указывает явно преувеличенное представление арабских географов о размерах старого Рима и храма св. Петра[32]. Борьба между Византией и халифатом получила характер священной войны по преимуществу как для христиан, так и для мусульман; христианство не могло примириться с потерей Иерусалима и Гроба господня; мусульманам существование мирового города на Босфоре постоянно напоминало, что не достигнута намеченная Кораном (IX, 29) цель войны за веру — подчинение мусульманской власти всех иноверцев. В труде А. А. Васильева эта сторона малоазиатских войн остается невыясненной. Эпический герой этой борьбы с византийской стороны Дигенис (сын араба-мусульманина и гречанки-христианки), могилу которого показывают близ Трапезунда, сопоставляется с Роландом и Сидом (стр. 334), но не говорится, что та же малоазиатская почва создала полулегендарный образ борца за ислам, против греков, Сейид-Батталя[33], могилу которого показывают к югу от Эскишехира, греческого Дорилея.

Исходом борьбы были разочарованы обе стороны; греки не взяли Иерусалима, арабы не взяли Константинополя. Под влиянием такого исхода как среди христиан, так и среди мусульман совершился переход от идеи торжествующей государственности к идее покаяния и ожидания конца мира; обеим сторонам казалось, что только перед концом мира

---

[30] Ср. слова Истахри (60 наверху): ليس فى الاسلام مسجد احسن ولا اكثر نفقة منه.

[31] Это предание было известно уже Макдиси (82, прим. *a*).

[32] Ср. об этом мою статью *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 93; <выше, стр. 363>.

[33] Ср. статью о нем в EI, I, S. 709 <*Baṭṭāl*>. К указанной там литературе надо прибавить *Fragmenta*, I, 91 (рассказ о действиях 115 г. х.) и 100 (где о смерти Батталя говорится подробнее, чем у Табари). <Теперь см. Canard, al-*Baṭṭāl*, где библиография значительно дополнена.> Гибель Батталя связана с той же битвой при Акроине, о которой говорит А. А. Васильев (стр. 222). Ср. Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber*, S. 445.

будут достигнуты конечные цели их государств. Как в латинском[34], так и в греческом мире[35] распространилась легенда, что перед концом мира в Иерусалим вступит христианский государь (франкский король или византийский император) и вручит свой земной венец Спасителю; мусульмане ожидали перед концом мира падения Константинополя[36]. Не случайно царствование единственного благочестивого, с точки зрения представителей религии, омейядского халифа, Омара II (717—720), относится ко времени около 100 г. х., когда ожидался конец мусульманского государства и вместе с тем конец мира[37], и после неудачной осады Константинополя при предшествующем халифе — Сулеймане.

Можно было ожидать, что при Аббасидах, «двоюродных братьях пророка», снова получит перевес идея «заместителя пророка» над идеей «заместителя бога», идея богобоязненного, непритязательного в своем личном образе жизни «эмира правоверных» над византийско-персидской идеей полновластного владыки, прославляющего великолепными постройками свою державу и ее религию. Халифы IX в., однако, еще более походили на византийских императоров, чем их предшественники; идея «заместителя бога» получила самое полное выражение при халифе Мамуне (813—833), полновластно решавшем, подобно своим византийским современникам, даже вопросы религиозной догматики. Халиф снова надеялся взять Константинополь[38]; к царствованию того же Мамуна и его преемника Му'тасима (833—842) относится замечательная попытка использовать в интересах халифа и против императора авторитет православной церкви. Антиохийский патриарх Иов, около 820 г. короновавший по желанию Мамуна мятежника Фому[39], в 838 г. сопровождал халифа Му'тасима во время его похода на Малую Азию и уговаривал население местных городов сдаваться арабам[40]. Для мусульманского общества, по-видимому,

---

[34] Латинская версия приписывается, между прочим, Алькуину, ср. Migne, PL, t. CI, 1295; различные мнения о происхождении этой *Vita Antichristi* приведены А. И. Веселовским в *Опытах*, стр. 287 и сл. Последний франкский король должен был явиться в Иерусалим и сложить свой скипетр и венец на Масличной горе.

[35] Греческое предание приведено в «Слове Мефодия Патарского». Об этом сочинении ср. Krumbacher, *Byzantinische Litteratur*, S. 629; полный греческий текст издан акад В. М. Истриным в «Чтениях», 1897 г., кн. 4; там же, 1898 г., кн. 1, текст «книги Даниила»; по греческой версии (в «Откровении Мефодия» и «книге Даниила»), царь кладет свой венец на честный крест, который уносится ангелами на небо. Соответствующий греческий текст из Мин. Чет. 213 приведен также А. Н. Веселовским в *Опытах*, стр. 68. Русская версия «Откровения Мефодия» издана Н. Тихонравовым в *Памятниках отреченной литературы*, т. II, стр. 258, 260 и 262.

[36] Lammens, *Mo'âwia*, p. 444.

[37] Ср. об этом мою статью *К истории арабских завоеваний*, стр. 0146; <наст. изд., т. II, ч. 2, стр. 386>.

[38] Ср. слова Я'куби (*Ta'pūx*, II, 573). приведенные А. А. Васильевым (*Византия и арабы*, I, стр. 101, и прил., стр. 9).

[39] Васильев, *Византия и арабы*, I, стр. 29.

[40] Евтихий, 60; ср. перевод Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 285.

только в IX и X вв. наступило то время ожесточенных религиозных споров, которые в более культурном восточнохристианском мире начались гораздо раньше. Как в IV в. Григорий Нисский писал о богословских спорах на рынках и площадях среди разговоров о бане и цене хлеба (*Лекции*, стр. 80), так Ибн Хаукаль видел в Иерусалиме носильщиков, спорящих между собой по вопросам толкования Корана и догматики [41].

Может быть, в связи с этим находится факт, что жившие под властью мусульман православные иерархи в это время принимали более деятельное участие в византийских религиозных спорах, чем раньше. А. А. Васильев отмечает, что «все императоры-иконоборцы были родом из других областей» (стр. 236), но не говорит, какое видное место среди церковных защитников икон занимают иерархи восточного происхождения, жившие под властью ислама. Иконоборство VIII в., по-видимому, мало коснулось восточных церквей; из христианско-арабских историков о нем упоминает, если не ошибаемся, только Агапий Манбиджский [42]; ревнивый защитник икон и создатель православной догматики Иоанн Дамаскин [43] не имел высокого церковного сана. Иконоборство IX в. было сравнительно хорошо известно Евтихию; к этому же времени относится известное общее послание в защиту икон всех трех восточных патриархов, Христофора александрийского, Иова антиохийского и Василия иерусалимского; Евтихий приводит более позднее послание александрийского патриарха Софрония, преемника Христофора, и приписывает этому посланию некоторое влияние на решение императора [44]. Тесной канонической связи с Константинополем в то время еще не было. Для восточных христиан последним вселенским собором был VI-й [45]; о патриархах, занимавших константинопольский престол после этой даты, Евтихий имел только самые скудные сведения; из константинопольских патриархов второй половины VIII и всего IX в. он даже по имени не знал ни одного [46].

А. А. Васильев еще в одном из положений к своей магистерской диссертации [47] указал на аналогию между религиозной политикой халифа Мамуна и действиями императоров-иконоборцев. Результат борьбы между государями и представителями религии в обоих случаях был один и тот же; едва ли и тут можно признать случайным совпадением, что вос-

---

[41] Ибн Хаукаль, 174, $_{11}$.

[42] Агапий Манбиджский, II, 273.

[43] Интересен факт, приводимый А. А. Васильевым (*Лекции по истории Византии*, стр. 238 и 244), что, как защитники икон называли императора Льва III «сарациномыслящим» (σαρακηνόφρων), так иконоборческий собор (конечно, без всякого основания) назвал «мыслящим по-сарацински» Иоанна Дамаскина.

[44] Евтихий, 64.

[45] Мас'уди, *Танбīх*, 159, $_{6}$.

[46] Ср. слова самого Евтихия, 49, $_{17}$.

[47] *Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии* (1-я часть труда *Византия и арабы*).

становление правоверия при халифе Мутеваккиле (849 г.)[48] было отделено всего шестилетним промежутком от византийской недели православия (843 г.). Последовательность дат показывает, что подражающей стороной был в этом случае, как и следовало ожидать, мусульманский мир; едва ли поэтому удачно выражение Бьюри[49], что император продолжал быть «христианским халифом»; с бо́льшим правом можно было бы сказать, что халиф становился мусульманским самодержцем.

Менее ясен вопрос о взаимоотношениях между халифатом и империей в том возрождении науки, которое замечается в IX в. в обоих государствах. С одной стороны, мы имеем рассказы о посольствах халифа к императору за рукописями; имеем даже рассказ византийских историков, на который обратил внимание еще Гиббон[50], что императору Феофилу (829—842) казалось нелепым сообщать язычникам познания, составлявшие славу «римского народа», и все-таки остается факт, что научное движение началось в халифате раньше, чем в империи. Уже с именем Мамуна (813—833) связаны такие научные работы, как измерение градуса меридиана, представлявшее значительный шаг вперед по сравнению с греческой наукой[51]; в Византии возрождение науки началось незадолго до воцарения македонской династии (867 г.). Главными учителями мусульман были восточные христиане; но и христианские ученые, еретики и даже православные, как живший еще в VIII в. Феофил Эдесский[52], по-видимому, находили для своей деятельности более благоприятную почву под властью халифов, чем под властью императоров. В «Лекциях» А. А. Васильев не касается этого вопроса; в своей магистерской диссертации[53] он приводит такие характерные факты, как приглашение императором Феофилом (829—842) известного византийского ученого «после

---

[48] Дата указана у Кинди, 197, $_5$.

[49] *Очерки истории Византии*, вып. II, стр. 20. Предвзятое мнение, что в мусульманском мире вся жизнь слагалась под влиянием предписаний религии, вероятно, еще долго будет мешать правильной оценке исторических явлений. Евнухов, вероятно, еще долго будут связывать с гаремами, хотя в христианской Византии они были гораздо раньше, чем в халифате; обычай ослеплять низложенного государя еще долго будут связывать с требованиями, предъявляемыми к государю мусульманским правом, тогда как в действительности тот же обычай был давно известен в Византии, откуда и перешел к мусульманам, причем первым примером было ослепление халифа Кахира в 934 г., названное у Мас'уди (*Танбӣх*, 388, $_2$) небывалым фактом. Выражение «христианские халифы» («влача постыдную жизнь христианских калифов») было употреблено еще в статье А. З. Зиновьева в «Телескопе», 1832, № 20, стр. 489—504; ср. Барсуков, *Жизнь Погодина*, IV, стр. 162.

[50] *The History*, vol. X, p. 48.

[51] Об этом, напр., Brockelmann, GAL, Bd I, S. 220, и подробно в арабском труде Наллино *'Илм ал-фалак*, стр. 281 и сл.

[52] О нем, между прочим, А. А. Васильев в примечании к изданию Агапия Манбиджского, II, 265.

[53] Васильев, *Византия и арабы*, I, стр. 16 и сл.

того, как он приобрел славу при дворе Мамуна» и постройка летнего дворца императора «по образцу багдадского дворца халифа».

Вопрос о судьбе греческой науки и вообще античной культуры под властью христиан и под властью мусульман представляет еще другие стороны, крайне важные для историка, но до сих пор еще не выясненные. А. А. Васильев (стр. 327) отмечает «отсутствие оригинального творчества», как одну из характерных черт византийской науки, но не прибавляет, что в том же отсутствии оригинального творчества многие видели характерную черту вообще восточнохристианских ученых, в отличие от мусульманских[54], вследствие чего в Западной Европе влияние Византии проявлялось в школьных учебниках и компендиумах, влияние арабов — в творческой научной работе[55]. С другой стороны, известно, что на восточных христиан продолжали оказывать некоторое влияние даже греческие литературные традиции, тогда как мусульмане были любознательными и усердными учениками греков только в точных науках; даже греческая философия не получила у них такого распространения и осталась уделом только небольшого кружка[56]. Доказывали, что мусульмане в образовании скоро опередили христиан, например в XIII в. греческий язык как предмет образования уже давно был и у христиан совершенно вытеснен арабским[57]; с другой стороны, еще родившийся после 550/1155-56 г. и умерший после 631/1233-34 г. ученый Али ал-Амиди учился «науке древних» (علم الاوائل) в Кархе (предместье Багдада) у христиан и у евреев, чем вызвал негодование факихов[58]. Эллинистическая культура только в одной местности, в Харране, дожила до времен халифата и уступила место непосредственно исламу не раньше XI в.[59]; тем не менее некоторые исследователи находят, что ислам не был отделен от античного мира такой пропастью, как христианство[60]; другие, наоборот, видят преимущество христианства перед исламом именно в том, что в христианстве рядом с израильскими традициями был могуч и «другой античный корень»[61]. Все эти противоречивые факты и мнения показывают, что вопрос требует дальнейшего исследования.

---

[54] Ср., напр., Райт, *Краткий очерк*, стр. 1.

[55] Относительно логики на это указал еще Prantl, *Geschichte der Logik*, Bd II, S. 297.

[56] Это отметил и Brockelmann, GAL, Bd I, S. 208. Ср. слова Мас'уди, *Танбйх*, 122, $_{10}$.

[57] Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, S. 254 sq. в (биографии Бар-Эбрея).

[58] Ибн ал-Кифти, 241, $_{1}$.

[59] Ср. мою статью *К вопросу о сабиях*, стр. 51 < выше, стр. 485>, где надо внести существенную поправку: о событиях в Харране есть свидетельство современника, Яхьи Антиохийского (265, $_{4}$), где тоже говорится о захвате мусульманами храма Луны, последнего языческого храма на земле, и о принятии ислама многими сабиями в Харране, «где они составляли многочисленную общину».

[60] Thiersch, *Pharos*, S. 217: «Zwischen Islam und Antike besteht kein scharfer Bruch, wie dies beim Christentum bis zu einem gewissen Grade denn doch der Fall war».

[61] Зелинский, *Древне-греческая религия*, стр. 27.

А. А. Васильев не говорит о том сближении с восточными христианами и даже мусульманами, которое произошло под влиянием соперничества с франками и германцами в Италии, когда забота о сохранении прав «римского императора» получила перевес над идеей «христианской империи». Гиббон полагал, что «специфический» титул «император римлян» не употреблялся в Константинополе, пока на него не изъявили притязания франкские и германские императоры старого Рима[62]. Если это мнение и не соответствует действительности[63], все-таки слова, приписанные Никифору I (802—811) у Мас'уди[64], заставляют полагать, что с начала IX в. византийские государи, по крайней мере в сношениях с халифами, выступали уже не как «цари христиан», но только как «цари ромеев». Константинопольских патриархов столкновения с Римом также заставляли искать сближения с Востоком. И в этом случае А. А. Васильев в своем труде не касается той стороны деятельности патриархов Фотия и Николая Мистика, которая подробно освещена в упоминаемом им «труде громадной учености историка-католика» (стр. 336) Гергенретера. Не приводится и любопытный факт, что патриарх Николай в переписке с мусульманскими князьями, вопреки идее о единой римской и единой христианской империи, объяснял божественным промыслом разделение всей власти на земле между двумя державами, сарацинской и римской, «сияющими, подобно двум большим небесным светилам»[65]. Разумеется, это не мешало тому же патриарху в письмах к христианским правителям и иерархам говорить о «безбожном тирании агарян»[66] и называть мусульман «служителями Сатаны»[67].

Со времени Николая Мистика имена константинопольских патриархов снова становятся известны Евтихию. Евтихий упоминает и о столкновении между патриархом и императором из-за четвертого брака Льва VI, причем в этом деле приняли участие восточные патриархи, высказавшиеся, как и папа, в пользу императора[68]. Известно, что в 838 г., после заключения мира между императором и правителем Египта, жившие под властью мусульман патриархи александрийский, антиохийский и иерусалимский согласились исполнить просьбу константинопольского патриарха Феофилакта (сына императора Романа Лекапина) и стали по-

---

[62] Gibbon, *The History*, vol. IX, p. 140.

[63] Ср. о титулах византийского императора статью Bréhier *L'origine*, особенно р. 176 о βασιλεὺς Ῥωμαίων (на монетах с Михаила Рандабе, 811—813; на документах постоянно с XI в.).

[64] *Танбйх*, 168, 7; ср. Бартольд, *К вопросу о франко-мусульманских отношениях*, стр. 290; <выше, стр. 456—457>.

[65] Hergenröther, *Photius*, Bd II, S. 600. По-русски текст письма патриарха Николая критскому эмиру приведен А. А. Васильевым (*Византия и арабы*, II, стр. 197 и сл.).

[66] Васильев, *Византия и арабы*, II, стр. 205, прим. 2.

[67] Там же, стр. 216.

[68] Евтихий, 73 и сл.

минать его на ектенье, чего не делалось со времени Омейядов[69], т. е., вероятно, со времени арабского завоевания.

Во второй половине X в. положение изменилось. Начинается блестящее наступление византийцев на мусульманский мир; пограничная линия бывшего халифата переходит под власть византийцев, и один из восточных вселенских патриархов, антиохийский, снова становится подданным императора; часть мусульманской Сирии, с Халебом и Химсом (Эмесой), приводится в вассальную зависимость от Византии. Характерен приведенный у Якута[70] рассказ мусульманского автора о падении Тарса, когда по повелению Никифора Фоки (963—969) были выставлены два знамени, как эмблемы «области ромеев» и «области ислама», и когда было объявлено глашатаями, что вокруг первого знамени должны соединиться все те, кто желает справедливости, беспристрастия, безопасности имущества, семьи, жизни, детей, дорог, правильных законов и хорошего обращения, вокруг второго — все, кто стоит за прелюбодейство, содомский грех, притеснительные законы и поступки, поборы, захват поместий и отнятие имущества. Столь же характерны слова Яхьи Антиохийского[71], что Никифор при своих набегах на мусульманские области не встречал никакого сопротивления и никто не сомневался в том, что им будут завоеваны все области Сирии с Дияр-Бекром и Месопотамией. По справедливому замечанию А. А. Васильева (стр. 284), «никогда еще мусульмане не подвергались такому унижению, как во время Никифора Фоки».

Унижение халифата, однако, не дошло до таких пределов, как унижение империи в конце VIII и начале IX в. Ни багдадский, ни каирский халиф (Каир, как известно, был взят Фатимидами в 969 г.) не сделались данниками императора; с зависимостью от Византии халебского князя считались, как с фактом, но фатимидский халиф, которому принадлежала Сирия, еще во время переговоров 1032 г. отказывался дать этому факту официальное признание и требовал, чтобы в мирном договоре вопрос о Халебе был обойден молчанием[72]. Тем менее могла осуществиться мечта о подчинении императору всей Сирии и о восстановлении христианской власти в Иерусалиме. В мусульманском мире культ Иерусалима, по-видимому, получил в X в. большее значение, чем прежде, притом еще до византийских побед; на это указывает факт погребения

---

[69] Там же, 88; ср. перевод Н. А. Медникова (*Палестина*, т. II, стр. 294) и Бартольд, *К вопросу о франко-мусульманских отношениях*, стр. 285, прим. 5; <выше, стр. 452, прим. 88>.

[70] *Му'джам*, III, 527, $_4$. Абу-л-Касим Танухи, на которого ссылается Якут, передает этот рассказ со слов бежавших из завоеванной местности, но мог слышать его только через много лет после события, так как сдача Тарса произошла в половине ша'бана 354 г. х. (август 965 г.; дата у Яхьи Антиохийского, 123, $_8$), Абу-л-Касим Танухи родился в 370 или 365 г. х. (Якут, *Иршад*, V, 301 и 306).

[71] Яхья Антиохийский, 135, $_{10}$ и сл.

[72] Там же, 271, $_{15}$.

в Иерусалиме нескольких правителей Египта: Абу Мансура Тегина (ум. в 933 г.)[73], ихшида Мухаммеда (ум. в 946 г.) и его обоих сыновей (умерли в 960 и 966 гг.)[74], причем смерть ихшида последовала в Дамаске, смерть остальных в Каире, так что тела привозились для погребения в священный город из отдаленных от него городов. За известия об успехах их единоверцев христианам в Египте и Сирии приходилось платиться погромами[75], несколько раз повторявшимися и в Иерусалиме. Самым тяжелым для христианского мира событием было, как известно, разрушение в 1009 г. храма Гроба господня по распоряжению сумасбродного халифа Хакима, причем указ о разрушении храма, как и другие халифские указы того времени, был подписан министром-христианином[76]. В моменты прекращения борьбы иерусалимский патриарх считался естественным посредником между фатимидским халифом и византийским императором. В 1000 г. Хаким послал в Константинополь для заключения мира патриарха Ореста[77]; в 1023 г. туда же был послан сестрой Хакима, управлявшей государством во время малолетства своего племянника Захира, патриарх Никифор, причем ему было поручено объявить, что христианам возвращены церкви с их имуществом, что храм Гроба господня и все разрушенные церкви в Египте и Сирии восстановлены и вообще христиане во владениях халифа пользуются безопасностью; вместе с тем он должен был просить императора о возобновлении торговых сношений, прерванных с 1016 г., и о заключении мирного договора. Договор не мог быть заключен, так как во время пребывания патриарха в Константинополе пришло известие о кончине его государыни[78].

Переговоры возобновились в 1032 г., после нескольких новых побед греков, из которых самой блестящей было завоевание в 1031 г. Эдессы. Среди условий, поставленных императором Романом III, на первом месте упомянуты два требования, касавшиеся Иерусалима: 1) христиане получают право восстановить все разрушенные церкви, причем храм Гроба господня восстанавливается на средства императора; 2) император получает право назначать иерусалимского патриарха. Халиф был готов удовлетворить оба требования, но из-за других разногласий переговоры тянулись, по словам Яхьи, еще $3^1/_2$ года. В течение этого времени палестинские христиане подверглись еще одному бедствию: халиф в 1033 г. выстроил стены вокруг Иерусалима и Рамлы и велел разрушить несколько

---

[73] Кинди, 281, 5.

[74] Там же, 296, 17.

[75] Сведения об этом собраны Н. А. Медниковым, *Палестина*, т. I, стр. 821 и сл.

[76] Макризи, *Хитат*, II, 15; перевод Н. А. Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 682.

[77] Известия об этом собрал еще бар. Розен, *Василий Болгаробойца*, стр. 42 и 337.

[78] Яхья Антиохийский, 243 и сл. В *Василии Болгаробойце* бар. Розена и *Палестине* Н. А. Медникова посольство патриарха Никифора не упоминается (соответствующая часть текста Яхьи тогда еще не была известна).

церквей в окрестностях Иерусалима, чтобы воспользоваться материалом для своей постройки[79]. Когда был заключен окончательный договор (слова Яхьи о продолжительности переговоров указывают на 1036 г.) и каковы были его условия, в точности неизвестно; часть сочинения Яхьи, где говорилось об этом[80], до нас не дошла, известия других источников неясны и противоречивы[81]. Во всяком случае император получил право возобновить на свои средства[82] храм Гроба господня и воспользовался этим правом для сооружения великолепного здания, чем, конечно, было поднято обаяние Византии среди восточных христиан. Западное предание, пока не находящее себе подтверждения в восточных источниках, приписывает постройку императору Константину Мономаху (1042—1055) и относит ее к 1048 г.[83]; но уже в 1046 г. храм, построенный на средства императора, был осмотрен персидским путешественником Насир-и Хусрау, по словам которого другой подобной церкви не было нигде в мире[84]. Церковь снова пострадала в 447/1055-56 г., при халифе Мустансире, конфискованием ее имущества за то, что в константинопольской соборной мечети в хутбе было названо имя аббасидского халифа[85]. Не подтверждается также восточными источниками рассказ Вильгельма Тирского[86], будто в 1063 г. Константин X Дука (у Вильгельма по ошибке назван Константин Мономах) помог иерусалимским христианам выполнить возложенную на них халифом работу по укреплению города, причем христиане по требованию императора выхлопотали у халифа указ, чтобы внутри построенных на средства императора стен могли жить только христиане.

Рассказы Яхьи наглядно показывают, что в X и XI вв. ни мусульмане, ни восточные христиане не могли быть объединены во имя религии и идеи священной войны. Независимо от сближения мусульманских владетелей с империей, христианских с халифатом во имя политических интересов, даже в области религиозных чувств вражда между представителями различных вероисповеданий оказывалась сильнее, чем вражда

---

[79] Яхья Антиохийский, 270 и сл.

[80] Ср. слова текста, 271, $_{22}$.

[81] Едва ли соответствует действительности приведенный в *Палестине* Н. А. Медникова (т. II, стр. 685) рассказ Макризи о договоре 418/1027 г.; о таком событии едва ли умолчал бы Яхья; возможно, что в источнике Макризи был указан 428/1036-37 г.

[82] Так говорит Ибн ал-Асир (изд. Торнберга, IX, 313 и сл.), относящий договор к 429/1037-38 г., ср. перевод Н. А. Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 519. В главной части (т. I, стр. 860) того же труда Ибн ал-Асиру по недосмотру приписано известие, что храм был возобновлен на средства халифа.

[83] Ср. об этом, напр., статью Mély, *L'apport de la sainte couronne*, p. 593 sq.

[84] Текст в *Сафар-нāме*, изд. Шефера, 36; франц. перевод там же, 108; перевод Н. А. Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 881.

[85] Известие Макризи у Н. М. Медникова, *Палестина*, т. II, стр. 687.

[86] Ср. Бартольд, *К вопросу о франко-мусульманских отношениях*, стр. 287; <выше, стр. 454>.

между представителями различных религий. Особенно характерен поход 974 г., когда сунниты и шииты, забыв о ромеях, стали проклинать друг друга и вступили между собой в битву [87]. Столь же любопытен рассказ о тех гонениях, которым подвергся со стороны императора Романа III (1028—1034) глава монофиситов, живший в городе Мар'аше и называвший себя антиохийским патриархом; он был вызван в Константинополь и за отказ отречься от своей ереси отправлен в изгнание, где через три года умер. Узнав о его смерти, монофиситы избрали ему преемника; император хотел и его доставить в Константинополь, но патриарх «бежал в Дияр-Бекр, в область ислама» [88]. О тех же событиях подробнее говорит яковитский историк Бар-Эбрей, по словам которого патриарх прибыл в Константинополь в июне 1029 г., умер в изгнании в монастыре «на границе области болгар» в феврале 1033 г. Его преемник бежал «во владения арабов, в Амиду» (Дияр-Бекр), которая с тех пор сделалась местопребыванием яковитского патриарха [89].

Независимо от этого, события второй половины XI в., когда византийцы в одно и то же время (А. А. Васильев, стр. 348, отмечает значение 1071 г.) были вытеснены из Италии норманнами и из Малой Азии турками, не позволили императорам извлечь пользу из восстановления их влияния в священном городе. По мнению А. А. Васильева, Византия «с этих пор перестает быть мировой державой средневековья». Возможно, что автор во 2-м томе внесет в эти слова некоторые оговорки; еще в XII в. император Мануил Комнин (1143—1180) вел несомненно великодержавную политику; но мировое значение имел факт, что в конце XI в. западноевропейский мир не только в Испании и Италии, но и в восточной части Средиземного моря непосредственно, минуя Византию, вступил в борьбу с мусульманским.

Помимо военных поражений Византии, это событие, конечно, было подготовлено постепенным ростом непосредственных торговых сношений между Востоком и западноевропейскими, преимущественно итальянскими, городами. Слова А. А. Васильева (стр. 158), что роль Константинополя как «посредника между западом и востоком» продолжалась «до эпохи крестовых походов», не дают понятия о длительности этого процесса, причем крестовые походы были не причиной, но последствием и внешним выражением происшедшей перемены. Автору хорошо известно [90], что еще в VIII в. в государство франков через Африку проникали люди, которых сами франки считали послами багдадских халифов, что в IX в. упоминаются постройки Карла в Иерусалиме. Сношения Карла с Востоком не имели большого значения, и даже факт отпадения

---

[87] Яхья Антиохийский, 141, 5 и сл.

[88] Там же, 252.

[89] Barhebraei *Chronicon ecclesiasticum*, p. 423 sq.

[90] Ср. о его трудах в этой области Бартольд, *К вопросу о франко-мусульманских отношениях*, стр. 263 и сл.; <выше, стр. 432 и сл.>.

Рима от Константинополя остался неизвестен мусульманским историкам. Самое «императорское достоинство» Карла и его потомков оказалось, по замечанию А. А. Васильева (стр. 251 и сл.), «недолговечным»; недолговечным было и признание этого факта в 812 г. Византией, которому Бьюри придавал большое юридическое значение. Людовик II, коронованный папой в 850 г., должен был отстаивать от византийцев свой титул, причем основывал свои права не на наследии Карла, но на освящении его власти церковью и ссылался на библейские примеры Саула и Давида [91]. В том же IX в. патриарх Фотий презрительно писал, что папа «вызвал из внутренней Франции какого-то Карла и венчал его на царство» [92].

Во второй половине X в. на западе снова возникает идея «императорской» власти; на этот раз, по замечанию А. А. Васильева (стр. 252), «в антиисторической и уродливой форме Священной Римской империи германской нации». Как часто бывало в истории, «антиисторическая и уродливая форма» оказалась более жизненной, чем прежняя, более согласная с историческими традициями; идея «священной римской империи германской нации» дожила, как известно, до 1806 г., несмотря на утрату связи с Римом после XV в. и на еще более «уродливую» замену Рима Франкфуртом. Почти столь же долговечной была столь же неестественная идея «третьего Рима — Москвы»; совершенно беспочвенная с точки зрения истории идея о преемственной связи между Византией и Москвой оказалась гораздо более жизненной, чем все же связанная с Балканским полуостровом власть «царя болгар и самодержца ромеев» в X в.[93], «царя и самодержца сербов и греков, болгар и албанцев» в XIV в.[94]. Некоторые известия об итальянских событиях X в. проникали и в мусульманский мир [95]. Но более, чем германские императоры, довольно равнодушные к морю, сближению между западноевропейским миром и мусульманским содействовали итальянские торговые города, в особенности Амальфи, номинально подчиненный Византии, но в действительности представлявший уже в IX в. самостоятельную республику и в X в. имевший факторию в Каире, пострадавшую во время погрома 996 г.[96]. С возвышением Амальфи, вероятно, связан факт, что в X в. и в начале XI в. на Востоке становятся известными имена римских пап. В александрийском патриархате имя папы Агафона (ум. в 682 г.), поминавшееся в диптихе со времени вселенского собора 680 г., во второй половине X в. было заменено именем «Бенедикт»; это имя носили трое пап этого периода, Бенедикт V

[91] Факт отмечен у Lindner, *Weltgeschichte*, Bd I, S. 361.

[92] *Monumenta graeca ad Photium*, p. 156.

[93] Гельцер, *Очерк*, стр. 86.

[94] Там же, стр. 182.

[95] Об этом Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, стр. 93; <выше, стр. 363>.

[96] Об этом бар. Розен, *Василий Болгаробойца*, стр. 35 и 293 и сл. Текст Яхьи Антиохийского, 178, $_{16}$.

(964 г.), Бенедикт VI (972—974) и Бенедикт VII (974—983). В начале XI в. имя «Бенедикт» заменили именем «Иоанн», причем, вероятно, имелся в виду Иоанн XVIII (1003—1009) [97]. Отношение восточных патриархов к разделению церквей 1054 г., очевидно, еще недостаточно выяснено наукой, так как А. А. Васильев (стр. 314) замечает, что «три восточных патриарха, антиохийский, александрийский и иерусалимский, поддерживали, по-видимому, после 1054 г. константинопольского патриарха». Очень вероятно, что в восточных церквах, как в России [98], отношение к спору между Римом и Константинополем в XI в. было менее определенным, чем впоследствии. Решение вопроса было определено политическими событиями, в особенности крестовыми походами, которые в свою очередь были подготовлены событиями, происходившими в Италии. С этой точки зрения подчинение Амальфи Роберту Гюискару в 1073 г., о чем упоминается в «Очерке» Гельцера [99], имело, может быть, еще большее значение, чем падение Бари в 1071 г. В 1080 г. на месте церкви св. Марии Латинской, построенной, по преданию, Карлом, возник «монастырь амальфитян» [100], из чего видно, что к итальянским торговым городам переходило наследие Каролингов в Палестине. Надо надеяться, что во II томе «Лекций по истории Византии» в связи с крестовыми походами и их значением в византийской истории будут выяснены также роль итальянских городов в деле перехода торговли с Востоком от Византии к Западной Европе и последствия крестовых походов для христианского Востока в смысле утраты греческой и вообще вселенской православной церковью исключительного преобладания в Святой Земле и предъявления притязаний на место у св. гроба со стороны представителей других вероисповеданий (копты, армяне-монофиситы и другие) [101].

---

[97] Яхья Антиохийский, 92, $_{5 \text{ и сл.}}$; Розен, *Василий Болгаробойца*, стр. 030.

[98] Торжество византийской точки зрения в России относится ко второй половине XII в. (Соболевский, *Отношение древней Руси к разделению церквей*, стр. 102).

[99] *Очерк*, стр. 122.

[100] Ср. Бартольд, *К вопросу о франко-мусульманских отношениях*, стр. 293, прим. 3; <выше, стр. 459, прим. 126>.

[101] Настоящая рецензия была написана за несколько лет до появления ее в печати. Второй том *Лекций по истории Византии* не появился; продолжением т. I до некоторой степени могут служить две работы того же автора, напечатанные издательством «Academia» в 1923 г.: *Византия и крестоносцы* (120 стр.) и *Латинское владычество на Востоке* (76 стр.). Отношениям между Византией и мусульманским миром в них отведено мало места. Ср. рецензию И. Кр<ачковского> на первую работу в «Востоке», кн. 4, стр. 181 и сл.

ХРИСТИАНСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОМЕЙЯДСКОГО ЦАРЕВИЧА

По поводу рассказа Феофана (А. М. 6236) об усмирении халифом Мерваном II в 745 г. восстания в Эмесе и казни омейядского царевича Аббаса, сына Валида I, Ю. Вельхаузен в своей книге «*Das Arabische Reich*» (S. 237) замечает: «Darüber freuten sich die Christen, die Abbas, ein muslimischer Eiferer, gegen sich aufgebracht hatte. Sie waren damals noch zahlreich in Himç und mögen das Ihrige zur Uebergabe der Stadt an Marvan beigetragen haben, der dem fanatischen Islam fern stand». В тексте Феофана, однако, нет ни слова ни о радости местных христиан, ни о том, чтобы им пришлось страдать от религиозного фанатизма Аббаса. Участь Аббаса признается справедливым возмездием за то, что он пролил много христианской крови, опустошил много мест и увел в плен их население, кроме того, «причинил христианам много зла магией и призывом демонов». В последних словах, несколько загадочных, по всей вероятности, также говорится не о преследовании христианских подданных халифа, но о тех успехах в войнах с Византией, которым Аббас, по словам Цеттерстена, автора статьи о нем в «Энциклопедии ислама», больше всего был обязан своей славой.

Ни Вельхаузен, ни Цеттерстен не упоминают о том, что этот победитель и, по мнению Вельхаузена, гонитель христиан был рожден от брака халифа Валида I с христианкой, притом христианкой греческого происхождения. Ибн Кутейба называет мать Аббаса христианкой[1]; по Табари[2], она была гречанкой (румийя). Там же сказано, что у Аббаса были голубые глаза и рыжие волосы[3]; оттого его враг, мятежник Йезид ибн Мухаллаб, называл его «убийцей верблюдицы самудийцев», с намеком на известную легенду Корана о пророке Салихе. Легенда о неверии племени самудийцев в пророка Салиха упоминается в Коране много раз; в пяти местах говорится об оскорблении пророка и об убиении его верблюдицы, причем в четырех местах (VII, 75; XVII, 61; XXVI, 157; XCI, 14) этот поступок приписывается всему племени и только в одном месте (LIV, 29) говорится об индивидуальном убийце, но и тут наружность убийцы не описывается. Только в составленных после Корана книжных версиях легенды пророку приписывается предсказание, что

[1] Ибн Кутейба, *Китāб ал-ма'āриф*, 183.

[2] Табари, II, 1398, 7.

[3] О голубых глазах Аббаса также Ибн Русте, 223, 18.

среди самудийцев родится «мальчик рыжеволосый и голубоглазый» (букв. ʿрумяный, голубой, рыжий, красный') [4], которым и будет совершено преступление.

Во время восстания 744 г., о котором будет речь ниже, когда от Аббаса требовали, чтобы он присягнул своему брату Йезиду, один из предводителей мятежников обратился к Аббасу с угрозой: «Сын Константина (Ибн Кустантин), если ты откажешься, то я отрублю тебе то, в чем у тебя глаза» (т. е. голову) [5].

Обращение «Ибн Кустантин», может быть, указывает на действительное или предполагавшееся родство Аббаса с византийским императорским домом. В 685 г. умер Константин IV Погонат, незадолго до своей смерти заключивший договор с халифом Абд ал-Меликом; на престол вступил его шестнадцатилетний сын и преемник Юстиниан II, возобновивший этот договор в 688 или 689 г. Договор был нарушен только в 691 г. Договор 685 г. мог быть (прямых известий об этом нет) скреплен браком сына халифа с действительной или мнимой византийской царевной. Абд ал-Мелик умер в 705 г., прожив несколько более 60 лет; его сын Валид I прожил до 715 г., причем возраст его показывается различно, от 42 до 49 лет [6]; наиболее правдоподобно число 46 или 47; следовательно, он родился несколько ранее 670 г. Аббас был старшим сыном Валида [7] и принимал участие во взятии Тианы, что, по арабским источникам, произошло в 707 г., по Феофану — в 709 г., из чего можно заключить, что он родился несколько ранее 690 г., т. е. именно в период византийско-арабского перемирия [8].

Вопрос о византийско-мусульманских отношениях в конце VII и в начале VIII в. еще не может считаться достаточно выясненным. По примеру Феофана новейшие исследователи также были склонны упрекать Юстиниана II за нарушение по ничтожному поводу договора с халифом; скорее можно было бы удивляться тому, что такой договор вообще был заключен и что продолжительная гражданская война в халифате от смерти Муʿавии (680 г.) до взятия Мекки Хаджжаджем (692 г.) не была использована греками для обратного завоевания Сирии и Египта. По-видимому, сами мусульмане удивлялись бездействию своих

---

[4] Так у Табари, I, 246, $_{15}$. В турецкой версии легенды, по переводу покойного П. М. Мелиоранского (*Сказание*, стр. 304): «с красным лицом, желтыми волосами и голубыми глазами». П. М. Мелиоранский замечает: «Такие глаза не нравятся киргизам, как один из признаков индо-европейца»; но эта подробность легенды заимствована из арабского подлинника и не имеет отношения к турецким воззрениям.

[5] Табари, II, 1798, $_{13}$. Ср. *Fragmenta*, I, 141, где пропущено слово *ибн*.

[6] Табари (II, 1270) — 42—47; по Яʿкуби (*Taʾrīḫ*, II, 349) — 43 или 49; по Масʿуди (*Танбīх*, 317) — 43; по Ибн Кутейбе (*Китāб ал-маʿāриф*, 183) — 48.

[7] *Fragmenta*, I, 12 внизу.

[8] В 705 г., в год вступления на престол своего отца, он совершил паломничество в Мекку; по некоторым известиям, был распорядителем паломничества (Масʿуди, *Мурūдж*, IX, 59).

врагов. В сборнике анекдотических рассказов, составленном в начале X в. Ибрахимом Бейхаки, говорится о споре между императором и вельможами; вельможи убеждали своего государя не упускать случая, тогда император на их глазах стравил между собою двух собак и потом выпустил к ним лисицу; собаки тотчас перестали грызться, бросились вместе на лисицу и растерзали ее [9].

Известия арабских историков показывают, однако, что полного мира между Византией и халифатом в 680-х годах не было. Некоторые пограничные местности халифата вновь перешли в руки греков; некоторые из прибрежных городов Сирии были разрушены действиями византийского флота. При Йезиде I (680—683) арабы очистили Родос и Кипр [10]; после смерти Йезида участились нападения греков на Мар'аш; арабы ушли и оттуда. После смерти своего отца Мервана (685 г.) Абд ал-Мелик заключил с греками мир и согласился платить им дань [11]. «В дни Ибн Зубейра» греки разрушили и Малатию, но потом покинули этот город, который, однако, не был вновь занят арабским гарнизоном; в нем жили только христиане — армяне и сирийцы [12]. Возможно, что отказ от военного занятия Малатии был предусмотрен одним из пунктов договора 685 г. Из приморских городов греками «в дни Ибн Зубейра» были разрушены Тир, Акка, Кесарея и Аскалон [13], особенно чувствительно должно было быть для мусульман разрушение Акки, где со времени Му'авии были стоянка и арсенал арабского флота [14].

Абдаллаху ибн Зубейру присягнули, как халифу, тотчас после смерти Йезида (683 г.), так что выражение «в дни Ибн Зубейра» может относиться и ко времени до мирного договора 685 г.; но при этом говорится, что восстановление арабами разрушенных городов произошло только после «утверждения власти за Абд ал-Меликом», т. е. после окончания смут. Табари [15] приводит, со слов Вакиди, известие о взятии Абд ал-Меликом в 71 г. х., т. е. 690 или 691 г., Кесареи; по всей вероятности, это известие должно быть отнесено к Кесарее палестинской, а не каппадокийской. Возможно, что Кесарея не только была разрушена греками, но уступлена им по договору 685 г. и что обратное взятие этого города было первым успехом арабов после возобновления военных действий в 691 г. Действия на малоазиатской границе возобновились только, по

[9] Ибрахим Бейхаки, *Маҳāсин*, 138. Автор относит этот анекдот ко времени борьбы Абд ал-Мелика с Мус'абом ибн Зубейром (689—691).

[10] Балазури, 154 и 236. Вельхаузен находил известие об очищении Кипра недостоверным, так как в договоре 688 г. Кипр вместе с Арменией и Иверией назван в числе областей, дань которых должна была делиться между греками и арабами; из этого делается вывод, что ею пользовались прежде одни арабы.

[11] Там же, 188.

[12] Там же, 185.

[13] Там же, 143.

[14] Там же, 117.

[15] Табари, II, 821.

словам Балазури, в 74 г. х., т. е. в 693 г. или в начале 694 г.[16], причем и здесь наступающей стороной были арабы; первое выступление греков из находившегося в то время в их руках Мар'аша произошло осенью 694 г.[17].

Из всего этого можно заключить, что греки хотели было еще при Константине Погонате воспользоваться гражданской войной в халифате для возвращения потерянных областей, но вели войну без достаточной энергии и Абд ал-Мелику удалось заключить с ними мир без особенно крупных уступок. Возможно, что во время самой острой стадии гражданской войны (688—691 гг.)[18] общественное мнение в Византии требовало нарушения мира; Юстиниан, по-видимому, уступил этому давлению неохотно, сначала довольствовался некоторыми уступками халифа[19], так что Абд ал-Мелик мог оправиться и в 691 г., еще до окончания войны с Мус'абом, выставить достаточные силы против Кесареи. Только борьба с Мус'абом, закончившаяся в том же 691 г., представляла опасность для Сирии; Абдаллах ибн Зубейр за все время своего господства в Мекке не предпринимал в сторону Сирии никакого наступления.

В начале VIII в. роли переменились; халифат был теперь сплоченной державой под властью Валида I, тогда как Византия переживала период анархии и быстрой смены императоров. Известия о ходе военных действий за этот период, в том числе о походах Аббаса, также не вполне поддаются выяснению; как замечает Цеттерстен, существуют противоречия между арабскими и византийскими источниками. Замечательно также, что арабы не отмечают никакого перерыва в военных действиях, никаких мирных переговоров и в то же время говорят об отправлении императором по желанию халифа материала и рабочих для построек Валида, особенно для работ по разрушению старой и постройке новой мечети над гробницей пророка в Медине. Эта постройка была начата в 707 г., закончена в 710 г.[20]. По Вакиди, на которого ссылаются Я'куби[21] и Табари[22], император послал халифу 100 000 золотников золота, 100 рабочих и 40 вьюков с мозаикой, выломанной из развалин старых городов. В других источниках приводятся несколько иные цифры[23], из чего

---

[16] Балазури, 188. У Табари (II, 853) — 73/692-93 г.; 692 г. также у Ильи Нисибинского, вследствие чего Вельхаузен (*Die Kämpfe der Araber*, S. 431) считает эту дату более правдоподобной.

[17] Балазури, 188; также Табари, II, 863; Я'куби. *Ta'pūx*, II, 336 и сл.

[18] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 117 sq.; также известия Табари (II, 781 и сл.) о паломничестве 688 г. и знаменах четырех претендентов.

[19] Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber*, S. 428 sq.

[20] Об этом еще моя статья *Халиф Омар II*, стр. 210 и сл.; <выше, стр. 510 и сл.>.

[21] *Ta'pūx*, II, 340.

[22] Табари, II, 1194.

[23] По *Fragmenta*, I, 5, число рабочих тоже 100 000 (!). Ибн Русте (69) говорит, что рабочих было, по одному рассказу, 20 с небольшим, по другому — всего 10, денег 80 000 динаров, кроме того, упоминается мозаика и цепи для люстр. Якут (*Му'джам*,

можно заключить, что и в независимых от Вакиди источниках говорилось о подарках императора. Первоисточником для Вакиди был очевидец и будто бы участник, даже распорядитель постройки[24], Салих ибн Кейсан, один из ранних передатчиков исторических рассказов, на которого часто непосредственно ссылается биограф пророка Мухаммед ибн Исхак. Салих умер при Аббасидах, после 140 г. х.[25], т. е. не ранее 758 г.; в 707 г. он, следовательно, был или несовершеннолетним, или очень молодым человеком, но мог сохранить память о событиях того времени. Конечно, совершенно невероятно, чтобы император во время войны, без предложения мира или перемирия, прислал халифу значительное количество золота. Ввиду этого интересно, что у Табари[26] приводится другой рассказ того же Вакиди о событии, относящемся к 709 г., т. е. именно к эпохе постройки, и тоже указывающем на стремление императора к примирению с халифом. Греками тогда был взят в плен начальник арабского флота Халид ибн Кейсан; он был отправлен к императору и по его распоряжению препровожден к халифу. Если источником Вакиди и в этом случае был Салих ибн Кейсан и если Салих был младшим братом Халида, то известия Вакиди представляют еще бóльший интерес.

Среди сыновей Валида I Аббас за свою храбрость и боевую стойкость считался «витязем» (*фарис*) по преимуществу; поэты Фераздак и Джерир прославляли его щедрость и другие высокие качества. Приводятся имена двух его сыновей, Хариса и Муаммаля; их мать была дочерью хариджитского предводителя Катари[27], погибшего в борьбе с правительственными войсками в 697 г.[28]. Помимо боевых подвигов, Аббасу приписываются заслуги и в деле организации пограничных округов; он восстановил и укрепил Мар'аш, переселил туда людей, построил там соборную мечеть и каждый год посылал туда отряды из северного пограничного округа Сирии, Киннасрина[29]. Феофан (A. M. 6202) приписывает ему постройку города Γαρίς (?) в округе Элиополя, т. е., вероятно, Ба'льбекка. Его брак должен был сблизить его с преобладавшей в Киннасрине группой северноарабских племен — кайситами. Этим, вероятно, должен быть объяснен факт, что после смерти Валида I и установления, при халифе Сулеймане (715—717), преобладания южноараб-

---

IV, 466, $_{14}$) говорит о 80 мастерах — 40 греков и 40 коптов — и 40 000 золотников золота (упоминается и мозаика).

[24] Так Якут, *Му'джам*, IV, 466, $_{14}$. Тот же Салих на старости лет принимал участие в перестройке той же мечети при Аббасидах (Ибн Русте, 70).

[25] Ибн Кутейба, *Китāб ал-ма'āриф*, 245; у Вюстенфельда (Якут, *Му'джам*, VI, 477) 144/761-62 г.

[26] Табари, II, 1201.

[27] *Fragmenta*, I, 14. О прозвании «фарис» еще Ибн Кутейба, *Китāб ал-ма'āриф*, 183; Мас'уди, *Мурӯдж*, V, 361 и другие.

[28] Табари, II, 1018 и сл.; Wellhausen, *Oppositionsparteien*, S. 41.

[29] Балазури, 189.

ских кельбитов Аббас не принимал никакого участия в государственной жизни, даже в походе на Константинополь.

Имя Аббаса снова появляется только в рассказах о событиях царствования Йезида II (720—724), при котором преобладание снова перешло к кайситам. В это царствование Аббас принимал участие в борьбе как с внешними, так и с внутренними врагами. Вместе со своим дядей Масламой он стоял во главе войск, отправленных в Ирак для усмирения опасного мятежа кельбита Йезида ибн Мухаллаба; халиф пожаловал Аббасу участок земли в Басре, принадлежавший прежде жене Мухаллаба и получивший от Аббаса название «Аббасан»; впоследствии эта земля, как все имения представителей омейядской династии, была конфискована в пользу Аббасидов[30]. Маслама послал головы убитых мятежников халифу, который переслал их Аббасу в Халеб, главный город Киннасрина, где они были выставлены[31]; из этого видно, что округ Киннасрин снова находился под управлением Аббаса. В 103 г. х., т. е. 721 или 722 г., им снова был совершен поход на Византию, причем был взят один город, название которого пока остается загадочным[32]; Феофан об этом походе не упоминает.

После смерти Йезида II Аббас, по-видимому, снова ушел надолго в частную жизнь. В рассказах о продолжительном царствовании Хишама имя Аббаса не встречается ни разу; мы знаем только, что в одном из утраченных сочинений Мас'уди[33] говорилось о личных беседах между ним и халифом. Зато Аббас пользовался полным доверием Валида II (743—744), сына Йезида II и такого же покровителя кайситов, каким был его отец. Как только было получено известие о смерти Хишама, Валид II поручил Аббасу отправиться в Русафу, местопребывание умершего халифа, описать его имущество[34]. Естественно, что Аббас не одобрял намерения других сыновей Валида I с помощью кельбитов произвести восстание против халифа; между тем заговорщикам был нужен его нравственный авторитет главы («сейид») представителей династии[35]. Глава заговорщиков, будущий халиф Йезид III (сын Валида I и персидской царевны, через нее происходивший также от императора Маврикия и турецких каганов)[36], отправился к Аббасу в зáмок Кастель, к востоку от Мертвого моря. Аббас решительно отказался примкнуть к заговору

[30] Там же, 369.

[31] Табари, II, 1413. Вельхаузен (*Das Arabische Reich*, S. 199) говорит о выставлении голов в Халебе, но не упоминает об Аббасе, вследствие чего остается непонятным, почему головы были отправлены именно в Халеб. О подробностях участия Аббаса в усмирении восстания: Табари, II, 1390 и сл.; *Fragmenta*, I, 68 sq.

[32] О разночтениях Табари, II, 1437, прим. *g*; о походе еще Я'куби, *Ta'rīḫ*, II, 378.

[33] Ссылка в *Мурӯдж*, V, 480.

[34] Табари, II, 1751; *Fragmenta*, I, 121; Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 226.

[35] Табари, II, 1784, $_4$; *Fragmenta*, I, 133.

[36] Стих у Табари, II, 1874; вариант с упоминанием Маврикия у Евтихия, 47.

и старался отговорить других; ему приписываются стихи, обращенные к представителям династии, где он убеждает их не разрушать своего господства смутами, не подавать дурного примера восстанием против законной власти, не отдавать себя самих в пищу «человеческим волкам»[37]; тем не менее он только грозил заговорщикам выдать их халифу, но не выполнил своей угрозы и вообще не предупредил халифа об угрожающей ему опасности. Он отправился к халифу только тогда, когда тот уже был осажден в зáмке Бахра, в той же местности к востоку от Иордана. С Аббасом было всего 30 всадников из его сыновей, клиентов и свиты; так говорит позднейший аноним[38], хотя Табари[39] настаивает на том, что все 30 человек были сыновьями Аббаса, с которыми он отправился вперед, оставив позади остальных спутников. По дороге он был схвачен мятежниками и вынужден присягнуть Йезиду; мятежники тотчас использовали его нравственный авторитет и поставили его знамя рядом со своим; к мятежникам тогда присоединилась часть людей, бывших с халифом.

Сам Аббас был в лагере мятежников «как бы пленником»[40] и не извлек никакой выгоды из убиения Валида II и воцарения Йезида III; даже наместниками Киннасрина были назначены другие братья нового халифа, сначала Масрур, потом Бишр[41]. Известия о последнем времени жизни Аббаса крайне противоречивы. По словам анонима, он, по одним известиям, умер от раны, полученной им во время мятежа, по другим — прожил еще некоторое время в полном уединении[42]. Есть, однако, известия, что в царствование Йезида III, продолжавшееся всего пять месяцев (с апреля по сентябрь 744 г.), пользовались если не самим Аббасом, то его именем. Когда Йезид отправил в Ирак наместником Мансура ибн Джумхура, тот выдавал себя за заместителя старшего сына Аббаса, Хариса, и уверял, что его послал сам Аббас[43]; в действительности наместником Ирака потом был назначен не Харис, а сын благочестивого халифа Омара II, Абдаллах. Упоминается также письмо, посланное Аббасом по желанию Йезида будущему халифу Мервану II, когда тот объявил себя мстителем за Валида II; при этом прибавляется, что все, что писал Аббас, получало широкое распространение[44]. Так как Аббас был противником мятежа 744 г. не столько из личной преданности Валиду, сколько из опасения, что междоусобия среди Омейядов ускорят гибель их династии, он, конечно, должен был желать скорейшего конца междо-

---

[37] Табари, II, 1788; перевод стихов у van Vloten, *Recherches*, p. 63.
[38] *Fragmenta*, I, 140 sq.
[39] Табари, II, 1798.
[40] *Fragmenta*, I, 141.
[41] Табари, II, 1834, $_2$. 1876, $_{16}$.
[42] *Fragmenta*, I, 153.
[43] Табари, II, 1838, $_{12}$.
[44] Там же, 1851, $_{18}$.

усобий и с этой целью мог оказать на Мервана влияние в желательном для Йезида смысле. По приведенному у Табари рассказу, письмо, однако, касалось только личного дела одного араба и должно было только служить поводом для вступления с Мерваном в переговоры, увенчавшиеся успехом, причем об отправлении главного лица, на которое возложены были переговоры, Аббас даже не знал. Мерван отказался от своего намерения, даже присягнул Йезиду и только после его смерти возобновил поход на Дамаск.

В смутах царствования Мервана II (744—750) Аббас едва ли принимал участие, хотя ему пришлось пострадать от этих смут и погибнуть, может быть насильственной смертью, в тюрьме города Харрана в Месопотамии. Есть известие (у Я'куби), что Аббас еще при жизни Йезида III стоял во главе восстания, происшедшего в Химсе (Эмесе) [45]. По Табари [46], восстание, наоборот, было направлено столько же против Йезида III, сколько против Аббаса. В Химсе негодовали на убиение халифа Валида II и узнали от очевидцев, насколько присоединение к мятежникам Аббаса способствовало успеху восстания; толпа разрушила и разграбила дом Аббаса, подвергла заключению его сыновей и искала его самого, но он успел заблаговременно уйти к Йезиду (из этого рассказа видно, что Аббас после воцарения своего брата некоторое время жил в Химсе). Начальником города и главой движения был другой внук Абд ал-Мелика и другой «сейид» Омейядов, Мерван ибн Абдаллах, которого Я'куби, может быть, смешал с Аббасом.

Как и следовало ожидать при таком настроении жителей, Химс охотно подчинился Мервану II, но потом одержала верх противоположная партия, и халифу два раза, в 745 и 746 гг., пришлось брать Химс; во второй раз город сдался халифу только после продолжительной осады. Вельхаузен считает виновником восстания жителей Химса Аббаса, будто бы вернувшегося в Химс и снова приобревшего там прежнее влияние [47]. В источниках на это нет указаний, и совершенно неизвестно, когда и за что Аббас был заключен в тюрьму. Очень вероятно, что это произошло еще в ноябре 744 г., когда в Дамаск вступил отряд Мервана и когда мстившие за смерть Валида II вырыли из могилы и распяли труп Йезида [48]; очень вероятно, что Аббас подвергся при этом той же участи, как раньше в Химсе его сыновья; очевидно, ему и им не поверили, что их участие в восстании было невольным. Из харранской тюрьмы Аббасу уже не суждено было выйти; по словам Табари [49], он погиб там от эпидемии вместе с двумя другими политическими заключенными, аббасидским имамом Ибрахимом и бывшим наместником Ирака Абдаллахом

[45] Я'куби, *Ta'pāx*, II, 401.
[46] Табари, II, 1826.
[47] Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 236 sq.
[48] Табари, II, 1890 внизу.
[49] Там же, III, 43.

ибн Омаром. Время здесь точно не определяется; говорится, что они находились там вместе с некоторыми другими заключенными, которых Мерван отправил в Харран из Ракки, когда он прибыл туда во время похода против хариджитского предводителя Даххака (746 г.). Мерван в последний раз был в Харране в начале 750 г., после своего решительного поражения на Большом Забе, и тогда отпустил из тюрьмы всех находившихся там заключенных; Аббаса, очевидно, тогда уже не было в живых. Terminus a quo может быть определен несколько точнее, если справедливо известие[50], что одновременно с Аббасом умерли Абдаллах ибн Омар и имам Ибрахим. Первый был взят в плен летом 747 г., при занятии войсками Мервана города Васита[51]; второй, по словам Мас'уди[52], был подвергнут заключению в мухарраме 132, т. е. в августе или сентябре 749 г., и убит два месяца спустя. Мас'уди также говорит об одновременной смерти трех заключенных, но, в противоположность Табари, называет эту смерть насильственной; относительно Аббаса к тому же заключению приходит Вельхаузен[53] на основании рассказа Феофана, который он, в противоположность Цеттерстену, считает более достоверным, чем рассказ Табари. По словам Феофана, голову Аббаса всунули в мешок с доведенной до кипения известью. Вельхаузен не упоминает о том, что два мусульманских автора, Я'куби[54] и Мас'уди[55], рассказывают то же самое о смерти Ибрахима, хотя из слов того же Я'куби и Табари видно, что об этом событии в мусульманском мире были разноречивые предания[56]. Аббасу и Абдаллаху, по словам Мас'уди, положили на лицо подушки и сидели на них, пока они не задохлись. Достоверных известий о том, что именно произошло в харранской тюрьме, очевидно, не было; были только слухи, из которых некоторые дошли до Феофана. О судьбе многочисленного потомства Аббаса ничего не известно.

---

[50] Вполне доказанным это нельзя считать: Ибн Кутейба (*Китāб ал-ма'āриф*, 187 и 191) говорит об Абдаллахе ибн Омаре, что он умер в тюрьме, об Ибрахиме, что умер в Сирии (о роде смерти не говорится).

[51] Табари, II, 1946; Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 245.

[52] *Танбīх*, 339.

[53] *Das Arabische Reich*, S. 237.

[54] *Та'рīх*, II, 409.

[55] *Мурӯдж*, VI, 72.

[56] Кроме рассказа об извести, у Я'куби приведено предание, будто его задушили, закрыв ему лицо одеялом. У Табари (III, 43 и сл.), кроме рассказа об эпидемии, приводятся два других: по одному, Ибрахим был погребен под развалинами помещения, в котором он находился и которое было разрушено по приказу халифа; по другому — его отравили.

ПОСОЛЬСТВО ИЗ РИМА В БАГДАД В НАЧАЛЕ X ВЕКА

В 1912 г. К. А. Иностранцевым была напечатана в итальянском органе востоковедения, на французском языке, заметка «О сношениях Рима с аббасидским халифатом в начале X века» [1]. Говорится о подарках, посланных в 293/905-06 г. «царицей франков» халифу Муктафи (приводится перечисление подарков, представляющее, как видно из заметки К. А. Иностранцева, большой исторический интерес); кроме того, халифу было передано письмо царицы, где говорилось: «Я знаю, что ты — союзник константинопольского императора, но я могущественнее его, у меня больше военных сил; под моей властью находятся 24 царства [2], язык которых не походит ни на какой другой; вся западная римская империя [3] мне повинуется».

К. А. Иностранцев доказывает, по-видимому основательно, что этой «царицей франков» была фактически в то время стоявшая во главе Рима Теодора, жена «консула и сенатора римлян» Феофилакта. Феофилакт и его жена были действительными господами Рима во время папства Сергия III (904—911). По справедливому замечанию Иностранцева, политическое значение Теодоры в составленной от ее имени грамоте было несомненно преувеличено.

Известие о франкском посольстве было извлечено Иностранцевым из антологии автора берберского происхождения, хотя и жившего в Дамаске, Ала ад-дина ал-Бехаи ал-Гузули ад-Димашки [4], умершего в 815/1412-13 г.[5]. Никаких более ранних источников, где бы упоминалось о посольстве, не было известно, и Иностранцев мог только выразить предположение, что «cette nouvelle a été prise par Guzuli (écrivain —

---

[1] Inostrancev, *Notes sur les rapports*, pp. 81—86.

[2] Ср. слова Якута, *Му'джам*, II, 869, $_{17}$, о 24 главных церквах Рима; известие заимствовано у Ибн ал-Факиха, в сокращении Ибн ал-Факиха искажено (150, $_{10}$ и прим. *g*).

[3] Так Иностранцев переводит выражение *Рӯмийа ал-кубрā*, собств. 'величайший Рим'. Может быть, здесь имеется в виду не страна, а город. Ср., например, аналогичные выражения *Рӯмийа ал-кабӣра* (Хорезми, *Китāб сӯрат ал-арḍ*, 30, № 434) и *Рӯмийа ал-'узмā* (ал-Баттани, текст, 239; пер., II, 44).

[4] О нем Brockelmann, GAL, Bd II, S. 55. Текст, переведенный Иностранцевым, находится в каирском издании <Гузули>, II, 135 и сл.

[5] У Иностранцева Гузули, по-видимому по ошибке, назван «écrivain des XIII^{e}—XIV^{e} siècles».

compilateur) à une source plus ancienne». В моей статье «К вопросу о франко-мусульманских отношениях», напечатанной в 1915 г. в «Христианском Востоке», также сказано, что известие о посольстве «сохранилось только в арабской антологии XIV—XV вв.»[6]. Ни Иностранцев, ни я не обратили внимания на факт, что о том же посольстве говорится в источнике X в., хорошо известном каждому арабисту, — в *Фихристе* ан-Недима, в главе об алфавитах[7].

Об алфавите франков, т. е. латинском, здесь сказано: «Письмена их походят на греческое письмо, но лучше, потому что ровнее. И видели мы иногда эти [письмена] на франкских мечах; и написала царица франков письмо [халифу] Муктафи на белом шелке и отправила его с евнухом, попавшим в ее владения со стороны Магриба (Северной Африки), испрашивая у Муктафи вена и выражая желание выйти замуж за него. И было имя того евнуха Альба (?); [он был] из евнухов Ибн ал-Аглаба»[8].

С первого взгляда ясно, что источником ал-Гузули не мог быть *Фихрист*. По-видимому, ал-Гузули имел в руках более ранний и в этом случае более достоверный источник. Теодора, насколько можно судить по дошедшим до нас известиям, была уже в то время женой сенатора Феофилакта; маловероятно, чтобы она предлагала себя в жены халифу Муктафи; маловероятно, чтобы у нее были сведения о молодости (Муктафи умер в 908 г., в возрасте 31 года или 32 лет) и красивой наружности халифа[9]. Из слов ал-Гузули видно, что в письме идее Византии противопоставлялась идея первоначального «великого» Рима: это вполне соответствует настроению той эпохи; по поводу чеканенных папой Сергием III монет с надписью «Salus Patriae» Грегоровиус говорит о пробуждении воспоминаний о старом Риме[10]. Представление о союзе (в арабском тексте *сулат*) между Византией и халифатом не соответствовало действительности. В 903 г.[11] между Муктафи и императором Львом VI произошел обмен посольствами и подарками, но потом военные действия возобновились и даже начатый в конце сентября 905 г. обмен пленных не мог быть доведен до конца вследствие неожиданного ухода греков с оставшимися в их руках мусульманами; мусульмане видели в этом поступке греков «измену»[12]. Переговоры о мире и обмене

[6] Бартольд, *К вопросу о франко-мусульманских отношениях*, стр. 274; <выше, стр. 442>.

[7] *Фихрист*, 20.

[8] Имеется в виду последний представитель династии Аглабидов, Зиядет-Аллах III (903—909).

[9] Табари, III, 2280; Мас'уди, *Танбйх*, 370 и сл.

[10] Gregorovius, *Kleine Schriften*, Bd I, S. 162: «Es erwachte damals die Erinnerung an das alte Rom mit neuer Gewalt».

[11] Об этом и дальнейших событиях: Васильев, *Византия и арабы*, II, стр. 137 и сл.; там же указаны источники.

[12] Одинаковые выражения у Табари (III, 2254) и Мас'уди (*Танбйх*, 192).

пленных возобновились только в 907 г.; самый обмен состоялся только летом 908 г., уже при новом халифе Муктадире.

Трудно сказать, имела ли в виду Теодора достижение определенных политических целей, хотела ли она, как полагает Иностранцев, получить от халифа помощь против африканских арабов, грабивших в то время римскую область из своей колонии на реке Гарильяно[13], и в свою очередь предложить халифу помощь против Византии. Из рассказа *Фихриста* видно, что не было речи об отправлении из Рима лица, звание которого соответствовало бы важной политической миссии. Теодора только воспользовалась поездкой на Восток евнуха, попавшего в Рим из аглабидских владений[14]. Был ли этот евнух взят в плен в одной из стычек с арабами гарильянской колонии, покинул ли он аглабидские владения из-за какого-нибудь личного неудовольствия против аглабидских властей, остается неизвестным. Столь же мало мы можем сказать был ли в то время в Багдаде человек, который бы мог разобрать грамоту на латинском языке, или тому же евнуху пришлось выступить в Багдаде в роли переводчика.

293 год хиджры обнимает время с ноября 905 до октября 906 г. Халиф, насколько известно, пробыл все это время в Багдаде. 21 мая 906 г.[15] палатку халифа поставили у ворот Баб аш-Шаммасия, северных ворот левобережного, восточного Багдада, через которые шел главный путь в Месопотамию и оттуда в Сирию; халиф предполагал выступить в поход в Сирию для подавления восстания, происходившего в Египте. На следующий день пришло известие, что восстание подавлено и предводитель мятежников, Ибн ал-Халидж, взят в плен; из другого источника[16] мы знаем, что взятие в плен Ибн ал-Халиджа произошло в понедельник 5 мая. Поход был отменен, и палатка была увезена обратно; было приказано отправить Ибн ал-Халиджа в Багдад, куда он прибыл через те же ворота Баб аш-Шаммасия в четверг 10 июля (отъезд пленных из Канра состоялся в понедельник 2 июня). Через те же ворота въезжали в Багдад византийские послы и, очевидно, посланец Теодоры.

Очень вероятно, что о посольстве «царицы франков» говорилось в «Книге о везирах» Джахшияри (ум. в 331/942-43 г.), остановившейся, как рассказывает автор другой «Книги о везирах» Хилаль ас-Саби, на биографии Аббаса ибн Хасана[17], занимавшего должность везира

[13] Об основании ее около 882 г. см. Васильев, *Византия и арабы*, II, стр. 131; об уничтожении ее соединенными силами греков и итальянцев в 916 г. — там же стр. 206 и сл.

[14] Среди подарков франкской царицы халифу было 20 красивых сицилийских евнухов (в тексте *ҳādим*, т. е. то же самое слово, как в *Фихристе*, чаще всего употреблявшееся в смысле «евнух»; впрочем, оно встречается в X в. и в первоначальном значении «слуга»; ср. глоссарий к Табари, стр. 215. В переводе Иностранцева «esclaves»).

[15] Об этом у Табари, III, 2267 (7 дней до конца раджаба).

[16] Кинди, 262.

[17] Хилаль ас-Саби, *Вузарā'*, предисл., 3; текст, 2.

с 904 г.[18]. К сожалению, единственная дошедшая до нас рукопись книги Джахшияри, теперь изданная[19], оканчивается рассказом о везирах царствования Мамуна (813—833), причем в конце даже сказано: «Это последнее, что мы хотели [написать]», так что можно было бы предположить, что сочинение доведено в этой рукописи до конца. Для истории материальной культуры, вероятно, будут иметь значение слова *Фихриста* о грамоте на белом шелке[20]. В *Фихристе* не сказано ясно, видел ли ан-Недим эту грамоту сам; во всяком случае он не мог бы ее прочитать. Знание латинского языка было мало распространено в мусульманском мире вне Испании (и, конечно, Южной Италии); по некоторым данным, латинские слова иногда рассматривались арабами как греческие[21]. Иное положение было в Испании: испанский географ XI в. ал-Бекри, труд которого был, по мнению ал-Гузули, лучшим из арабских географических сочинений[22], знал латинское название «островов Блаженных» (Fortunatae[23]). Не сказано ясно, на каком языке, латинском или арабском, была первоначально написана Годмаром, епископом города Джиронны (в Каталонии; Gerona современных карт, древняя Gerunda), в 328/939-40 г. история франков для Хакама, будущего халифа (961—976), в то время наследника престола. Это сочинение (о котором мне, конечно, тоже следовало упомянуть в статье о франко-мусульманских отношениях), нам известно только из слов Мас'уди[24], видевшего его в Каире в 336/947-48 г., очевидно в арабском переводе, если оригинал был написан по-латыни. Как замечает Рено[25], Каталония со времени Карла Великого принадлежала франкам, так что Годмар, ездивший в Кордову только с посольством к халифу, был подданным короля Людовика IV Заморского (d'outre-mer; 936—954).

Арабский рассказ важен и для истории Рима; из него видно, что не только для людей следующего поколения[26], но и для современников Тео-

---

[18] О смерти его предшественника там же, текст, 360. Аббас ибн Хасан родился в 250/804-05 г. (там же, текст, 363).

[19] Джахшияри, *Вузарā'*.

[20] Насколько мне известно, других известий о грамотах, написанных на шелке, для того времени нет.

[21] Plessner, *Neue Materialien*, S. 85.

[22] Гузули, II, 177 внизу. Этот труд Бекри до сих пор полностью не издан.

[23] Бекри, изд. де Слэна, 109; пер. де Слэна, 249. Правописание Бекри (вероятно, надо читать в конце *с*, а не *ш*) передает, по-видимому, форму винительного падежа, как название Афин пишется у арабских географов Athīnās.

[24] *Мурӯдж*, III, 69 и сл.

[25] *Invasions*, pp. XV, 39.

[26] L. Hartmann, *Geschichte Italiens*, Bd III, 2. Hälfte, S. 210: «Schon der nächsten Generation erschien Theodora, die Gattin des Theophylaktes, als die eigentliche Monarchin, die die Zügel der Regierung mit keineswegs unmännlichem Geiste lenkte». Имеются в виду, очевидно, слова Лиутпранда («Romanae civitatis non inviriliter monarchiam obtinebat»; ср. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, Bd III, S. 247 sq.).

дора была настоящей властительницей вечного города. Посольство в Багдад, относящееся к началу эпохи «порнократии» (выражение Барония, XVI в.) в Риме, лишний раз подтверждает мнение историков, что господствовавшие в то время в Риме женщины, без стеснения нарушавшие требования христианской морали, не были тем ничтожеством, каким их изображали церковные историки, видевшие в них только чудовища разврата. Письмо из Рима в Багдад было отправлено в такое время, когда еще не началось или, по крайней мере, не обратило на себя внимание арабов [27] возвышение города Амальфи, одна из первых страниц в истории непосредственных, помимо Византии, сношений Западной Европы с мусульманским миром, подготовивших будущее экономическое и культурное первенство западноевропейских стран. С этой стороны ранние франко-мусульманские отношения всегда интересовали незабвенного Я. И. Смирнова, указаниями которого во время спора о Карле Великом и Харуне ар-Рашиде (1912—1915) пользовались обе стороны, и А. А. Васильев, и я.

---

[27] Об Амальфи арабы говорят только во второй половине X в.; Ибн Хаукаль, 135 внизу. Об амальфийской торговой колонии в Каире в конце X в.: Розен, *Василий Болгаробойца*, стр. 295 и сл.

E. de Zambaur, Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam. Avec 20 tableaux généalogiques hors texte et 5 cartes[1]

1927. Librairie orientaliste Heinz Lafaire. Hanovre, Rathenaupl. 5. XII, 388 p. 4°

Цель автора — дать справочное пособие по династической истории мусульманского мира, которое могло бы быть признано существенным шагом вперед по сравнению с первой попыткой в этом роде — вышедшим в 1894 г. и давно сделавшимся библиографической редкостью[2] трудом Лэн-Пуля. Автор основательно воздерживается от всякой оценки достоинств и недостатков этого труда. Лэн-Пуль, по его словам, «un précurseur qui n'eut, malheureusement, pas de successeur». Упоминается о русском переводе, с поправками и дополнениями, вышедшем в 1899 г., и о готовившемся в то время (с тех пор, в том же 1927 г., вышедшем в свет, тоже со значительными дополнениями) турецком переводе Халиль-Эдхема. Не упомянуты в предисловии, но использованы в тексте изданные Ed. Sachau дополнения к Лэн-Пулю на основании Мунедджим-баши[3]. По поводу русского перевода труда Лэн-Пуля выражается сожаление, что переводчик ограничился точной передачей текста английской книги с некоторым числом поправок и дополнений в подстрочных примечаниях и дополнительных главах и что не было нового, исправленного и расширенного издания этого перевода; кроме того, «само собою разумеется» (inutile de dire), что книга, изданная по-русски, осталась неизвестной вне пределов России[4].

Пользуясь в течение долгих лет трудом Лэн-Пуля, автор вкладывал в свой экземпляр листочки с поправками и дополнениями; кроме того, он перевел текст Ибн ал-Асира, начиная с того года (302 г. х.),

[1] Таблицы и карты составляют особое приложение, на обложке которого ошибочно напечатано «avec 24 tableaux». По оглавлению таблиц всего 19, и они обозначены буквами A—U. Число 24 получается, если присоединить 5 карт.

[2] По-видимому, автор не знал, что книга Лэн-Пуля была вторично издана без изменений в 1925 г.

[3] Sachau, *Ein Verzeichnis.*

[4] Последнее несколько преувеличено; русским переводом книги Лэн-Пуля пользовались и западные ученые, как М. Хартман (которому даже случалось ошибочно восстановлять заглавие английского подлинника по русскому переводу, ср. мою статью *Iltutmyš*, S. 192) и М. ван Бершем; им же широко воспользовался Халиль-Эдхем.

на котором остановился Табари, и снабдил свой перевод указателями, глоссариями, синоптическими и генеалогическими таблицами, вследствие чего труд достиг таких размеров, что ни один книгопродавец не решился бы его издать. Для послемонгольского периода были использованы другие источники, не названные в предисловии. Автор ставил себе гораздо более широкие задачи, чем Лэн-Пуль; кроме владетельных родов, он старался включить в свой труд все семьи, члены которых получили известность как государственные люди, наместники или полководцы. Есть главы о везирах, но только для домонгольского периода; из министров послемонгольского периода приняты во внимание только османские великие везиры. Везде ставится вопрос, существуют ли монеты или надписи с именем данного лица; существование монет отмечается кружком, существование надписей — четырехугольником. Автор выражает надежду, что его труд «a fait un progrès sensible dans la voie tracée par M. St. L.-Poole». В то же время он, конечно, уверен, что и его «скромный труд, результат долгих и терпеливых изысканий», требует дальнейших поправок и дополнений. По условиям переживаемого времени он считает появление нового издания маловероятным; тем не менее он просит всех ориенталистов присылать ему свои поправки.

Уже при беглом просмотре книги можно убедиться, что автор дал нам драгоценное пособие, которым долго будут пользоваться все интересующиеся историей мусульманского мира и с которым труды его предшественников не выдержали бы никакого сравнения. Тем не менее, независимо от общего и неизбежного несовершенства таких обширных трудов, бросаются в глаза также такие недостатки, которых вполне можно было избежать. Те, кто пользовался трудом Ибн ал-Асира, знают, что, при всех достоинствах этого незаменимого труда, им нельзя пользоваться без критики; особенно часто оказываются не совсем точными приводимые у Ибн ал-Асира даты. Автор оставляет без исправления и такие даты, которые уже были исправлены в научной литературе. На стр. 8 приводится, по Ибн ал-Асиру, дата призвания к власти везира Низам ад-дина ибн Джухейра — 535 г. х.; более доверия заслуживает дата, приведенная более ранним автором Имад ад-дином Исфахани — 534 г. х.[5]. На стр. 209 вступление на престол хорезмшаха Султан-шаха, т. е. смерть его отца Иль-Арслана, отнесена, по Ибн ал-Асиру, к 568 г. х.; между тем мы у другого, в данном случае более достоверного, автора находим точную дату смерти Иль-Арслана — 9 раджаба 567 г. х.[6]. На той же странице царствование другого сына Иль-Арслана, Текеша, начинается, как в «Инвентарном каталоге мусульманских монет Эрми-

[5] Бартольд, *О некоторых восточных рукописях в библиотеках Константинополя и Каира*, стр. 0145, прим. 1.

[6] Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 361, прим. 3; <наст. изд., т. I, стр. 400, прим. 3 >.

тажа» А. К. Маркова[7], только с 589 г. х., т. е. со смерти Султан-шаха; между тем, известно, что Султан-шах в эти годы владел только Мервом и некоторыми другими городами; в Хорезме уже задолго перед этим, по меньшей мере с 576 г. х., правил Текеш[8], который в официальных документах говорит о своем брате, как о своем вассале[9].

Труднее примириться с тем, что в главах, посвященных среднеазиатским династиям, иногда восстановляется по английскому подлиннику ошибочная дата, исправленная в русском переводе. На стр. 273 указывается, как у Лэн-Пуля, 1117 г. х. как дата вступления на престол бухарского хана Абу-л-Фейза; в русском переводе[10] указывается другая дата — 1123 г., на основании использованного Тейфелем сочинения автора того времени, Мухаммед-Эмина бухарского. 1123 г. х., или 1711 г. н. э. как год вступления на престол Абу-л-Фейз-хана — одна из наиболее достоверных дат в новой истории Средней Азии; другой современник, Мухаммед-Вефа Керминеги[11], говорит, что хан родился, вступил на престол и умер в год зайца; имеются в виду годы 1687, 1711 и 1747. Никакого основания отвергать эту дату не дают и монетные данные; в собрании Эрмитажа монеты с именем Абу-л-Фейза начинаются как раз с 1123 г. х.[12].

На стр. 274 восстановляется из английского подлинника Лэн-Пуля дата «ок. 1085» как дата вступления на престол хивинского хана Мухаммед-Эренга, сына и преемника Ануши; в русском переводе[13] поправлено «ок. 1098», так что точная дата остается спорной; во всяком случае Ануша-хан еще правил в 1092 г., когда им был вырыт канал Шахабад[14].

Высказанное в русском переводе Лэн-Пуля[15] предположение, что хивинский хан Абу-л-Гази II и его «предшественник» Абу Мухаммед (в источниках Абу-л-Мухаммед) — одно и то же лицо, на стр. 275 не принято во внимание; между тем оно вполне подтверждается источниками. В истории Надир-шаха, составленной Махди-ханом, упоминается только Абу-л-Мухаммед-хан, сын Ильбарс-хана[16]; в хивинской истории

---

[7] *Инвентарный каталог*, стр. 297.

[8] Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 364 и сл.; <наст. изд., т. I, стр. 403 и сл.>.

[9] Там же, ч. I, стр. 79 наверху.

[10] Лэн-Пуль, *Мусульманские династии*, стр. 232 внизу; принято также Халиль-Эдхемом (436).

[11] *Туҳфат ал-ҳāнӣ*.

[12] Марков, *Инвентарный каталог*, стр. 706.

[13] Лэн-Пуль, *Мусульманские династии*, стр. 235. И в этом случае русская поправка принята Халиль-Эдхемом (441).

[14] Бартольд, *Орошение*, стр. 95; <наст. изд., т. III, стр. 178>.

[15] *Мусульманские династии*, стр. 236. У Халиль-Эдхема (492) здесь одно лицо: «Абу-л-Гази II Мухаммед»

[16] Махди-хан, *Та'рӣҳ-и нāдирӣ*, тегеран. изд., 1260/1846, 419.

о нем сказано: «Его имя Абу-л-Мухаммед-султан; Надир-шах, сделав его ханом, дал ему кунью Абу-л-Гази» [17].

В истории кокандских ханов, на стр. 276, восстановлена совершенно невозможная дата Лэн-Пуля «ок. 1256 г.» для вступления на престол Шир-Али, между тем его предшественник Мухаммед-Али (Мадали) был низложен и убит только в 1258 г. х. В русском переводе [18] поэтому был указан 1258 г. х.

Против русского перевода Лэн-Пуля, среди сведений, относящихся к Средней Азии, есть некоторые удачные поправки; бухарский эмир Ма'сум-шах, действительно, вступил на престол в 1199 г. х., а не в 1200; хивинский хан Сейид-Мухаммед-Рахим, действительно, вступил на престол в 1281 г. х., а не в 1282 г. х. Но эта часть русского перевода Лэн-Пуля требовала бы, как было указано в печати [19], более многочисленных поправок.

При более подробном изучении книги и проверке большего числа дат по первоисточникам, вероятно, обнаружилось бы более значительное число ошибок и неточностей; само собою разумеется, что это нисколько не умалило бы заслуг автора и его прав на благодарность всех тех, кто будет пользоваться его книгой [20].

---

[17] Агехи, л. 79б: آتی ابو المحمد سلطان دور نادر شاه آتی خان قیلیب ابو الغازی کنیتی کا مکنّی قیلدی.

[18] Лэн-Пуль, *Мусульманские династии*, стр. 237. 1258 год хиджры как год завоевания Коканда бухарцами указан даже самим автором на стр. 273, в главе о мангытах. У Халиль-Эдхема (444) «около 1258 г.». Ср. еще Наливкин, *Краткая история Кокандского ханства*, стр. 147.

[19] Вяткин, *Из области истории*; ср. Бартольд, ЗВОРАО, т. XXII, стр. 342.

[20] <Рецензированная В. В. Бартольдом книга Цамбаура по сей день не заменена в науке более современным справочным пособием и переиздавалась фототипическим способом в Лейдене в 1955 г.>

АЛ-АВЗА'И

Учения четырех правоверных толков, как известно, появились в исламе поздно (не ранее VI в. х.); в первые столетия многие имамы почитались совершенно наравне с основателями четырех толков. К ним принадлежит и имам Сирии Абд ар-Рахман ал-Авза'и (род. в 88, ум. в 157 г. х.), которого однажды Малик ибн Анас счел равным себе [1] и последователи которого еще в конце IV в. х. устраивали свои собрания в дамасской мечети [2]. С тех пор толк Авза'и давно забыт и о жизни имама европейской науке почти ничего не известно [3]. Отдельные известия обнаруживаются там, где их не стали бы искать, и потому остаются незамеченными.

По словам Сам'ани [4], Авза'и был передатчиком книги Мухаммеда ибн Сирина, не будучи учеником ее автора. Авза'и будто бы сам рассказывал, что, когда он пришел в Басру, прошло около 40 дней после смерти Хасана (это было, следовательно, в ша'бане 110/ноябре 728 г.); Мухаммед ибн Сирин пережил его только на 100 дней [5]; следовательно, сам был близок к смерти и принимал своих гостей только при условии, что это не будет собрание, т. е., по-видимому, что не будет никакой беседы. Авза'и и его спутники вошли и произнесли *салām*; Мухаммед ибн Сирин ответил им только кивком головы.

Большее значение имеет рассказ Якута [6], сообщенный им со ссылкой на Ибн Асакира. Учителем Авза'и был Абу Бекр Василь ибн Джемиль ас-Саламани ал-Джелили (этот последний учился, среди прочих, у Хасана ал-Басри). Когда Авза'и пришлось бежать от Аббасида Абдаллаха ибн Али ибн Абдаллаха, он нашел убежище у Василя и будто бы рассказывал позднее, что никакое гостеприимство не доставило ему так много радости, как это. В качестве места убежища ему был предоставлен амбар, наполненный чечевицей; каждый вечер приходила сужанка, брала

---

[1] Табари, III, 2519, $_9$.

[2] Макдиси, 179 внизу.

[3] Ср. статью Wensinck, *al-Awzā'ī*, S. 545. <Теперь известия о нем, извлеченные из обширного круга источников, сведены в EI², I, pp. 772—773 (Schacht, *al-Awzā'ī*), где использована также настоящая работа В. В. Бартольда.>

[4] Изд. Марголиуса, л. 53а.

[5] Табари, III, 2492.

[6] *Му'джам*, II, 110, s. v. *ал-Джелиль*.

немного чечевицы, варила и приносила кушанье гостю; в остальном хозяин никак не беспокоился о своем госте.

Сирия, как известно, была завоевана Абдаллахом ибн Али в 132/750 г. (взятие Дамаска — среда 10 рамазана 132/22 апреля 750 г.[7]). В Бейрут, где, вероятно, уже жил тогда Авза'и, зашли, видимо, только отдельные отряды аббасидского войска; сам Абдаллах, насколько известно, не отправлялся на побережье моря; это сделал позднее его брат Салих на пути из Рамлы в Египет[8]. Для во многом неясного отношения победителей и побежденных к ортодоксии имеет некоторое значение тот факт, что благочестивый имам Сирии был вынужден спасаться бегством от борцов за «семью посланника божьего»[9].

Более детальное исследование сохранившихся частей большого труда Ибн Асакира, быть может, могло бы дать и другие известия о деятельности имама и о его школе.

---

[7] Табари, III, 48, $_{13}$.

[8] Там же, 49 вверху.

[9] <Впоследствии ал-Авза'и нашел путь к примирению с Аббасидами и пользовался их вниманием (Schacht, *al-Awzā'ī*, p. 773).>

К ВОПРОСУ О ПРИЗВАНИИ МУХАММЕДА

Изданный в 1906 г. к семидесятилетию Теодора Нёльдеке сборник статей открывается прекрасной статьей М. Я. де Гуе «Призвание Мухаммеда». Как и другие мировые религии, ислам был возвещен не каким-либо обманщиком, а также не эпилептиком или истериком; Мухаммед возвестил «со спокойным достоинством» и твердой убежденностью, что он без всякого обмана, в здравом уме увидел «на светлом горизонте» призрак, явившийся из высшего мира, и тем самым он был избавлен от всяких сомнений относительно своего призвания. Соответствующие места Корана (LIII, 1 и сл. и LXXXI, 15 и сл.) толковались по-разному; по Ибн Исхаку, Мухаммед видел ангела Гавриила, о котором он вряд ли мог что-либо знать до своего бегства в Медину; слова (Коран, LIII, 10) «открыл своему рабу» (*фаауха̄ ила̄ ʿабдихи*), по-видимому, указывают (хотя эта точка зрения и оспаривается), что Мухаммед верил, что он увидел своего господа, т. е. Аллаха. На веру Мухаммеда в свою миссию это явление оказало решающее влияние; лишь после этого «робкий от природы человек, который постепенно осознавал свое призвание, однако был близок к отчанию из-за незнания того, как он его должен был выполнить, смог сразу же действовать мужественно».

По мнению М. Я. де Гуе, это не было галлюцинацией: Мухаммед видел на горе Хира «призрачный образ самого себя», так называемое «Брокенское привидение», какое «примерно раз» в каждые два месяца вскоре после восхода солнца или незадолго перед закатом появляется на Брокене: «когда наблюдатель находится между низко стоящим солнцем и слоем облаков, он иногда видит на облаке свою собственную тень, увеличенную до гигантских размеров и обычно окруженную цветными кольцами, которые называют ореолом или венцом». Одним из коллег было сделано де Гуе серьезное возражение, что нет доказательств того, «что такого же рода воздушные призраки, как на туманном Брокене, отмечены и в таких солнечных местах, как Мекка». Де Гуе должен был признать, что он не имеет возможности представить такое доказательство; и в его статье нет ни слова о том, наблюдалось ли когда-либо «Брокенское привидение» где-нибудь помимо Брокена.

Мне случайно известно, что такое же явление, как на «туманном Брокене», наблюдается также в солнечной Италии, именно на «итальянском Риги» — горе Монте Дженерозо на границе между Италией и

Швейцарией. Явление описано Дж. А. Симондсом [1] Это было в мае, после жаркого дня, за час до захода солнца, путешественники (их было двое) увидели «две фигуры бо́льшего размера, чем живые, но не гигантские... Это были наши собственные гиперболизированные фигуры, и то, что мы делали, призраки передразнивали, подымаясь, или наклоняясь, или широко разводя руками».

Таким образом, призрачные образы могут после жаркого дня наблюдаться и в солнечных странах, вероятно также в тропиках. Само собой разумеется, такие естественные объяснения, неразрывно связанные с научными исследованиями, никак не умаляют глубокого значения религиозных явлений. Мухаммед стал пророком не из-за увиденного им на горе Хира призрачного образа, а благодаря своему глубокому религиозному вдохновению. Для постижения им своего пророческого призвания это внешнее явление имело очень ограниченное значение, приблизительно как события на могиле Иисуса для веры в его воскресение или как галлюцинации Павла, воспринятые им как сверхъестественные явления, для его деятельности апостола. Такие же галлюцинации в той же самой стране бывали и у многих других [2]; для них это была лишь кратковременная болезнь, как для современных путешественников вроде Симондса наблюдавшееся ими «Брокенское привидение» — лишь «передразнивание».

---

[1] *Sketches in Italy*, p. 206.

[2] Ср. Renan, *Les apôtres*, p. 180.

УЧЕНЫЕ МУСУЛЬМАНСКОГО «РЕНЕССАНСА»

В новейшем труде о культурном расцвете мусульманского мира в конце первого тысячелетия н. э. этот расцвет называется «ренессансом ислама» («Die Renaissance des Islâms»); по мнению И. Ю. Крачковского [1], автор книги, покойный Adam Mez, имел полное право дать такое название культурной жизни IV в. х. По мнению немецкого рецензента книги Меца (C. H. Becker) [2], автор, может быть, несколько преувеличил роль чисто эллинистических элементов в расцвете мусульманской культуры; по меньшей мере такое же значение имела персидская традиция, хотя и она до некоторой степени подверглась влиянию эллинизма. Спорить с Мецем, как замечает и Беккер, было бы трудно уже потому, что в его книге приводятся только факты, без прагматического изложения. Мец не успел написать предисловие к своему труду, вышедшему в 1922 г., через пять лет после смерти автора. В предисловии издателя (Reckendorf) отмечено, что слово «Renaissance» встречается в книге только один раз (стр. 264), где арабская географическая литература рассматривается как «Kind der Renaissance des 3./9. Jahrhunderts» и где говорится о роли Кинди, «eines Hauptvermittlers griechischer Wissenschaft», и о зависимости Ибн Хордадбеха, по его собственным словам, от Птолемея [3]. В том же предисловии отмечаются еще слова о «Wiederaufleben alter griechisch-römischer Lehren», о значении этого факта для истории мусульманского права (стр. 202), о «christlich übertünchte hellenistische Welt» и ее влиянии на религию Мухаммеда (стр. 268). По словам автора предисловия, Мец был не вполне доволен выбранным заглавием, но не нашел лучшего.

Из приведенных мест видно, что для Меца общим признаком европейского ренессанса и мусульманского культурного расцвета было возрождение греческой науки. Трудно было бы спорить, что выбранное им заглавие может вызвать некоторые недоразумения; буквально оно значит «возрождение ислама»; так о направлении романтиков начала

[1] *Une liste*, p. 255. <Теперь: *Список сочинений Ибн ал-Му'тазза*, стр. 21.> Книга Меца упоминается И. Ю. Крачковским также: *Книга о вине*, стр. 1166.

[2] DI, Bd XIII, S. 279.

[3] Нет надобности доказывать, что теперь писали бы о начале арабской географической литературы несколько иначе. <См. первые главы книги И. Ю. Крачковского *Арабская географическая литература*, в частности стр. 149.>

XIX в. говорили иногда как о «Renaissance des Mittelalters». Лучше было бы сказать, например, «Die Renaissance in der Welt des Islâms» (ср. заглавия классических трудов о европейском ренессансе: J. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*; *Geschichte der Renaissance in Italien*, и др.). Но едва ли было бы полезно, при современном состоянии науки, спорить о том, насколько велики черты сходства и черты различия между европейским ренессансом и мусульманским культурным расцветом, насколько оправдывается или должно быть отвергнуто употребление слова «ренессанс» по отношению к мусульманскому миру. Может быть, Беккер прав в том, что было бы несчастьем, если бы, под влиянием книги Меца, получил слишком широкое распространение взгляд на соответствующие века мусульманской эры, как на эпоху «ренессанса» со всеми признаками, которые обыкновенно вкладываются в это понятие. В мусульманском мире не было многовекового господства варварства, и даже первые два века хиджры не были временем полного вытеснения традиций прежней культуры; увлечение античной культурой не достигало таких размеров, как в Европе в эпоху ренессанса, не было и того презрения к прежним временам; едва ли в арабской литературе эпохи расцвета можно было бы найти такие выражения, которые могли бы быть сопоставлены с отзывами авторов эпохи ренессанса обо всем «готском» и «вандальском» [4]. Но и мусульманский ренессанс окружил некоторым обаянием представление о науке или науках древних (علم الاوائل или علوم الاوائل)[5]. Отражалось ли это обаяние, хотя бы только в IV в. х. и хотя бы только на жизни образованного общества, в такой степени, чтобы можно было говорить без кавычек о мусульманском ренессансе, покажут дальнейшие исследования, которые, вероятно, будут вызваны книгой Меца. Помимо обычной работы по проверке и дополнению собранного в таком сводном труде материала на основании источников, которыми автор не мог воспользоваться, в данном случае необходимо, кроме того, помнить, что книга вышла не при жизни автора и не подвергалась авторской корректуре (издатель не внес никаких изменений по существу и только небольшое число изменений и дополнений стилистического характера). Мелкие недосмотры, обыкновенно исправляемые в корректуре [6], при таких условиях не могут быть поставлены в вину автору, но в интересах науки, конечно, должны быть отмечены.

---

[4] Известно происхождение и первоначальное значение термина «готическая архитектура», только впоследствии утратившего оттенок порицания. Еще Вольтер писал о своем столкновении с Фридрихом II прусским как «гото-вандальской истории».

[5] Оба термина, напр., у Ибн ал-Кифти, 241.

[6] Достаточно сказать, что в главе об ученых приводятся три даты смерти везира (*сāхиба*) Исма'ила ибн Аббада: 384 г. х. (стр. 167, также 86), 386 г. х. (стр. 168), 385 г. х. (стр. 171; правильная дата, также стр. 95).

В настоящей статье будет рассмотрена глава (12-я, стр. 162—180), посвященная ученым. Не меньший интерес представляют, конечно, последние главы книги, посвященные различным отраслям материальной культуры; интересно, между прочим, замечание (стр. 405), что на Востоке давно утвердилось господство пшеницы, тогда как в сельском хозяйстве европейского средневековья главным событием было вытеснение пшеницей проса и ячменя. Но для характеристики эпохи «ренессанса» едва ли не главное значение имеет очерк жизни и деятельности ученых.

В первых словах этой главы отмечается отличие специалиста-ученого, *ʿālim*, от широко образованного человека, *adīb*. Вместо прежнего идеала рыцарского и придворного воспитания к адибу в III в. х., или IX в. н. э., предъявляются другие требования; он должен уметь говорить обо всем и этим напоминает современного журналиста. Приведенный в книге Меца текст, может быть, не так характерен, как слова Якута в его сочинении об адибах [7]: «Разница между адибом и алимом заключается в том, что адиб берет от каждой вещи лучшее и соединяет это в одно целое, а алим старается познать какую-нибудь одну отрасль знания и достигнуть в ней совершенства» [8].

Об адибах говорится, конечно, не в главе об ученых, но в главе о литературе (17-й, стр. 227 и сл.). По мнению автора, арабы высоким уважением к слову, притом не только к мерной речи, превосходят все народы; рядом с *šāʿiром* ('поэтом') стоит *ẖaṭīb* ('оратор'). Когда устное слово уступает место письменному (этого процесса автор не касается; он закончился до наступления III в. х.), вырабатывается умение писать обо всем, в том числе о предметах книжной учености, в легкой занимательной форме, не утомляя читателя и быстро переходя от одной темы к другой. Типичным литератором такого направления является хорошо знакомый русским читателям, благодаря бар. В. Р. Розену, Джахиз [9] (ум. в 869 г.). В книге Меца (стр. 229) приводится восторженный отзыв о Джахизе у Масʿуди, который и сам, по мнению современного ученого [10], должен быть признан предшественником репортеров и глобтроттеров нашего времени.

Блестящее внешнее образование и связанное с ним красноречие давали адибу несомненные преимущества перед специалистом-ученым; в этом отношении арабские традиции вполне сходились с традициями античной культуры. У Джахиза [11] приводятся слова некоего корейшита,

---

[7] *Иршāд*, I, 17.

[8] Смысл фразы ясен, хотя текст несколько искажен. Издатель предлагает читать فيتقله вместо فيعتله; может быть, следует читать فيعتليه.

[9] Ср., напр., ЗВОРАО, т. III, стр. 160; Розен, *Два слова*, стр. 337.

[10] Marquart, *Streifzüge*, S. XXXV.

[11] *Байāн*, I, 151. В моей *Культуре мусульманства* (стр. 53 <см. выше, стр. 172>) эти слова приводятся из Якута (*Иршāд*, I, 29), где нет первых слов текста Джахиза, и потому ошибочно приписываются испанцу XII в. Ибн Аттабу. У Джахиза говорится

потомка Аттаба ибн Асида, совершенно неверно переданные в книге Меца (стр. 178): «Человек может быть грамматиком, знатоком метрики, уметь производить дележ [наследства] по шариату (т. е. быть сведущим в фикхе), быть каллиграфом, хорошо знать арифметику, знать наизусть Коран, помнить и передавать стихи — и все-таки он согласится обучать наших детей за 60 дирхемов [в месяц]; но кто обладает красноречием и умеет хорошо излагать мысли, хотя бы у него не было никаких других познаний, не согласится на это и за 1000 дирхемов».

Блестящему и, конечно, материально вполне обеспеченному адибу противопоставлялся высокий идеал ученого, всецело преданного науке, избегающего общества, равнодушного к житейским благам (стр. 163). Знаменитый философ Фараби довольствовался одним дирхемом в день (стр. 179). Пример еще большего равнодушия к деньгам приводится в сочинении Абу-л-Хасана Бейхаки (1105—1169) [12], вообще заключающем в себе много интересных данных, которые могли бы дополнить книгу Меца. Астроном Абу-л-Фатх Абд ар-Рахман ал-Хазини, автор составленных около 509/1115-16 г. для султана Санджара астрономических таблиц [13], получил в награду от султана 1000 динаров и вернул их султану со словами: «Мне они не нужны, — у меня осталось 10 динаров; в год мне довольно трех динаров; со мной в этом доме живет только кошка». Он ел (обедал) три раза в неделю, в остальные дни довольствовался двумя лепешками [14]. Идеал аскета-ученого переносился и в эпоху античной культуры; когда Ибн Сина (Авиценна) стал вести более широкую жизнь, в этом видели нарушение старых традиций [15]. Мало известно до сих пор о студенческой жизни той эпохи, когда еще не было медресе. В книге

об одном из потомков Аттаба ибн Асида, наместника Мекки при Мухаммеде (по Ибн Кутейбе, *Китāб ал-ма'āриф*, 144, он умер одновременно с Абу Бекром, т. е. в 634 г.; по Табари, I, 2672, он был наместником Мекки еще при Омаре в 22/643 г.).

[12] Brockelmann, GAL, Bd I, S. 324 <SBd I, S. 557—58>, по берл. рук. 10052; ср. теперь более точные даты в биографии Абу-л-Хасана Бейхаки у Якута, *Иршāд*, V, 208—218. Я пользуюсь константинопольской рукописью Сулеймание, Бешир-ага 494. С берлинской рукописью я познакомился только после того, как была сдана в печать настоящая статья. Берлинская рукопись заключает в себе только сочинение Бейхаки; константинопольская, кроме того, еще сокращенное изложение (мухтасар) основного сочинения صوان الحكمة Абу Сулеймана Седжези и прибавление к труду Бейхаки, под заглавием اتمام التتمة.

[13] Сохранились в ватиканской рук. 761, использованной Наллино: ал-Баттани, I, p. LXVII. У Брокельмана не упоминается. <Теперь см. Brockelmann, GAL, SBd I, S. 902, № 1c, 2.>

[14] وبعث السلطان الاعظم سنجر اليه الف دينار على يدى الامير الامام شافع الطبيب فردّه وقال لا احتاج اليه ويقى لى عشرة دنانير ويكفينى كلّ سنة ثلثة دنانير وليس معى فى هذا الدار الّا سنور وكان ياكل فى كلّ اسبوع ثلث مرّات ويتغدّى بكلّ يوم جردقين (= берл. рук., л. 90б и сл.).

[15] وكان الحكماء المتقدمون مثل ارسطوطاليس وافلاطن وغيرهما زهّادا وابو على غيّر سننهم.

Меца (стр. 176) приводится рассказ о пожертвовании во время третьего и последнего везирства Ибн ал-Фурата (923—924) 20 000 дирхемов в пользу студентов богословия (طلاب الحديث); из подробностей рассказа делается вывод, что такие пожертвования не составляли в то время обыкновенного явления. Делается ссылка на «Книгу о везирах» Хилаля; в том же тексте Хилаля [16] и в истории Ибн Мискавейха [17] автор мог бы найти дополнительные подробности. Пожертвование было сделано в равных долях в пользу студентов, изучавших литературу (طلّاب الادب), и в пользу «записывавших хадисы», т. е. студентов богословия, и считалось самым крупным после пожертвования, сделанного еще в эпоху Омейядов, когда Маслама ибн Абд ал-Мелик завещал в пользу студентов, изучавших литературу (طلّاب الادب), третью часть своего имущества. О другом Ибн ал-Фурате (Ахмеде), брате первого (Али), говорится, что он обладал превосходной памятью и легко постигал все, что принимался изучать; он только жалел, что потратил три года на изучение науки Евклида (геометрии), вместо того чтобы посвятить эти годы изучению фикха. Фикх он знал лучше всех людей, по учению всех толков. Все это мало соответствует представлению о государственных деятелях эпохи «ренессанса».

Вопрос о происхождении медресе Мецу совершенно не удалось выяснить. Из сочинения Субки (XIV в.) приводится (стр. 172) известие, что историк нишапурских ученых ал-Хаким (ум. в 405/1014 г.) [18] называет первым медресе построенное в Нишапуре для его современника Исфераини (ум. в 418/1027 г.). В тексте автора XII в. Ибн Асакира говорится только о постройке для Исфераини в Нишапуре медресе, «подобного которому там раньше не было» [19]. Из сочинения Мукаддаси, или Макдиси, на которое в книге Меца ссылки встречаются часто, автор мог бы убедиться в том, что медресе были в Нишапуре еще в X в.[20]. Первым по времени событием, в рассказе о котором говорится о существовании медресе, остается бухарский пожар 325/937 г., о котором сообщает Нершахи [21].

Из рассказа Утби о современном ему медресе султана Махмуда в Газне автор мог бы убедиться в том, что в этом медресе были библио-

---

[16] Хилаль ас-Саби, *Вузарā'*, 201 и сл.

[17] Изд. Каэтани, V, 210.

[18] У автора здесь 406/1015 г.; на стр. 184 — 405/1014 г; на стр. 186 — 405/1015 г. По Сам'ани (изд. Марголиуса, л. 99 б), ал-Хаким умер в сафаре 405/августе 1014 г.

[19] Ибн Асакир, изд. Мерена, 305. В том же Нишапуре, приблизительно в то же время, как медресе для шафиита Исфераини, было построено ханафитское медресе ревностным поборником ханафитского толка, наместником Насром, братом Махмуда газневидского (Утби — Манини, II, 331).

[20] Макдиси, 315, $_1$.

[21] Изд. Шефера, 93. Ср. Бартольд, *О погребении Тимура*, стр. 9; <наст. изд., т. II, ч. 2, стр. 431>.

теки и аудитории, но, в противоположность более поздним, не было жилых помещений. Комнаты от пола до потолка были наполнены книгами; факихи и алимы столицы приходили туда только для преподавания и научных исследований[22]. Медресе имели приблизительно такое же назначение, как те библиотеки и «дома науки», о которых довольно подробно говорится в книге Меца, где приводится (стр. 169) и бюджет, на скромность которого я обратил внимание в другом месте[23], «дома науки», основанного в Каире в 395/1004-05 г. Обращает на себя внимание жалованье библиотекаря — 48 динаров в год, т. е. 4 динара (около 20 р.) в месяц.

Медресе, как видно из слов о постройке медресе для Исфераини и о назначении медресе Насра в Нишапуре, предназначались исключительно для преподавания и изучения богословия, причем от алимов (ученых) отличались факихи (правоведы). На это различие Мец обращает особое внимание (стр. 163 и 180); по его словам, освобождение от правоведения, которому оно до тех пор было рабски подчинено, было величайшим достижением мусульманского богословия в IV/X в. В свое время фикх, возникший благодаря возрождению греко-римских правовых теорий, был шагом вперед по отношению к первоначальному богословию, основанному только на словах бога и пророка; противниками факихов были «люди предания» (اصحاب الحديث, стр. 120)[24]. Можно было бы к этому прибавить, что и предание, вероятно, не сразу завоевало себе место рядом с Кораном; у Якута[25] приводятся слова грамматика Са'лаба, где рядом с факихами и приверженцами предания отдельно упоминаются приверженцы Корана (اصحاب القران). Теоретическое богословие (*калам*) сначала было еретическим и запретным; еще в 279/892 г. книгопродавцы были обязаны присягой не продавать книг по каламу, диалектике (*джадл*) и философии[26]. В IV в. х. Аш'ари создал правоверную догматику, но и школа Аш'ари долго подвергалась преследованиям (стр. 196 и сл.).

Калам старался подкрепить догматы веры научными доказательствами и тем самым вносил в религию элементы сомнения; представителю калама, мутекаллиму, противополагался мухаккик, «убежденный в правде» (веры) и не нуждающийся в доводах разума. Были, конечно, ученые, старавшиеся примирить оба направления, как сам Аш'ари не видел ни-

---

[22] Утби — Манини, II, 299.

[23] Бартольд, *Культура мусульманства*, стр. 53; <см. выше, стр. >172.

[24] Ср. приведенный мной в книге *История культурной жизни Туркестана*, стр. 31 <наст. изд., т. II, ч. 1, стр. 204>, рассказ о постройке в Мерве Абдаллахом, сыном Мубарека, отдельных рабатов для людей преданий и людей фикха (первоисточник — *Кашф ал-махджуб*, пер. Никольсона, 96, Джуллаби; текст в изд. Жуковского, 119).

[25] *Иршад*, II, 150.

[26] Табари, III, 2131.

какого разногласия между своим учением и учением Ахмеда ибн Ханбаля, «посредством которого бог обнаружил истину и уничтожил сомнение сомневающихся» [27]. Знаменитый Абу Хайян Таухиди, умерший после 400/1009-10 г.[28], был «мухаккиком калама и мутекаллимом мухаккиков» [29]. В персидской литературе мухаккику противополагался вообще ученый, данишменд [30].

Представителям власти приходилось соблюдать некоторое равновесие между учеными разных направлений, как показывает приведенный выше рассказ о пожертвовании везиром Ибн ал-Фуратом одинаковой суммы в пользу двух категорий студентов: изучавших литературу и записывавших предания. Буидский министр Абу-л-Фатх ибн ал-Амид [31], убитый в 366/976-77 г., во время своего пребывания в Багдаде устраивал у себя собрания ученых; один день принадлежал факихам, другой — адибам, третий — мутекаллимам, четвертый — философам [32]. Тот же Абу Хайян Таухиди считался философом адибов и адибом философов [33], из чего видно, что между адабом и философией видели некоторую близость и в то же время принципиальное различие.

По словам Меца (стр. 162), до тех пор свой научный метод и научный стиль имели только богословие и философия; теперь (в III/IX в.) свой стиль выработали также филология, история и география. Трудно было бы доказать, что в мусульманском мире философия раньше других наук выработала особый научный язык. Философии Мец не посвящает особой главы и только в немногих местах упоминает о жизни и деятельности отдельных философов. Между тем для оценки мусульманского «ренессанса» вопрос о степени усвоения мусульманами античных философских систем имеет несомненное значение. В этом отношении можно найти много неопубликованного материала в книге Бейхаки, представляющей, как известно, переработку и продолжение книги Абу Сулеймана ибн Тахира ибн Бехрама Седжези [34], написанной около 370/980 г. для сеистанского князя Абу Джа'фара ибн Бабуе. Среди известных имен сеистанских князей нет имени Ибн Бабуе, которое, по всей вероятности, есть прозвание; имя Абу Джа'фар носил из этих князей только Абу

---

[27] Текст Ибн Асакира, изд. Мерена, 285.

[28] Якут, *Иршад*, V, 381.

[29] Там же, 380.

[30] Бартольд, *Отчет о командировке в Туркестан* (*1920 г.*), стр. 205.

[31] О нем в книге Меца, стр. 110.

[32] Якут, *Иршад*, V, 360.

[33] Там же, 380.

[34] О нем Ибн ал-Кифти, 282 и сл. Абу Сулейман был настолько проникнут традициями греческой науки, что называл греческую грамматику, в противоположность арабской, «нашей» (ср. в книге Меца, стр. 255). Его преданным учеником был Абу Хайян Таухиди. <Теперь об Абу Сулеймане см. Brockelmann, GAL, SBd I, S. 377—78, № 4a.>

Абу Джа'фар Ахмед ибн Мухаммед ибн Халаф, правивший, по определению Цамбаура, «приблизительно» от 320/932 до 344/955-56 г.[35].

Сеистанский князь начал свое образование с науки политики (علم السياسة) и потом приобрел обширные познания и в других отраслях знания, лучше всех людей, которых знал Абу Сулейман Седжези, был знаком с греческой литературой, мог цитировать Демокрита и помнил все наставления Аристотеля Александру; особенное значение он, и в своей личной жизни, придавал господству над страстями; за стихи, в которых к воину предъявлялось такое требование, один арабский поэт приравнивался им к (греческим) мудрецам[36]. Однажды у князя зашла речь о мусульманских философах; князь сказал: «Хотя их много, но мы не нашли между ними ни одного, которого мы поставили бы наравне с Сократом, или Платоном, или Аристотелем». Присутствующие спросили: «Не исключая и Кинди?». Князь подтвердил, что не делает исключения ни для Кинди, ни для другого славившегося тогда философа и знатока греческой науки, Сабита ибн Курры[37] (ум. в 901 г.); в остальных он видел только подражателей двум названным.

Эти слова могли быть сказаны только в такое время, когда труды Фараби еще не были оценены и когда Авиценна (Ибн Сина) еще не

[35] Zambaur, *Manuel*, p. 200. <По данным *Ta'pūx-u Cāstān* (310), он правил начиная с 311/923 г. и был убит в 352/963 г. (326); следовательно, маловероятно, чтобы он был тем лицом, для которого было написано сочинение Абу Сулеймана Седжези.>

[36] قال ابو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجزى كان الملك ابو جعفر قويّا فى علم السياسة ثمّ يتصرّف فى غيرها ببصيرة حسنة وكان آخذا نفسه بجوامع السياسة مع المروّة الظاهرة والعفاف الغالب وضبط النفس عند عارض الهوى وكان ينشد كثيرا ببيتين ويتعجّب من صحّتهما وجودتهما وحسن نحتهما ويقول لقد وفّق هذا الشاعر ولا اقول انه شاعر الّا من جهة النظم والوزن والقافية ولكن اقول هذا هو الحكيم

فتًى لم يتّبع نعمة بعد ما مضت * بمنّ ولم يمطل وعيدا ولا وعدا
هواه له عبد ولا يكمل الفتى * اذا لم يكن يوما هواه له عبدا

وكان يحفظ من كلام اليونانيّين ونوادرهم وسيرهم واحوالهم ما لم ار احدا عليه — قال انّى لاستحسن شيئا حُكى عن ذيمقراطيس — وكان يحفظ جميع الفقه التى لارسطوطيلس فى السياسة ممّا كتب الى الاسكندر شافهه.

[37] وذكر ابو سليمان السجزى قال اجتمعنا ليلة عند الملك ابى جعفر ابن بابويه بسجستان فجرى حديث فلاسفة الاسلام قال الملك ما وجدنا فيهم مع كثرتهم من يقوم فى انفسنا مقام سقراط او افلاطون او ارسطوطيلس فقيل ولا الكندى قال ولا الكندى انّ الكندى على غزارة اربه وجودة استنباطه ردئ اللفظ قليل الحلاوة متوسّط السيرة كثير العارة على حكمة الفلاسفة وثابت بن قرّه الزم للقطب واشدّ اعتناقا لهذا الفنّ ثمّ جميع الناس يتقاربون بعدهما ولهما السبق على انّ الذين مكسّرة اخراب (рук. اخزب) هذا الشأن وذكر اشياء من هذا الضرب تركنا كراهة للاطالة.

выступал. Уже тогда возбуждался вопрос о примирении «греческой философии» с «арабским шариатом»[38]; этой целью объяснялась деятельность «верных товарищей»[39]; эти стремления решительно осуждались Абу Сулейманом Седжези, по словам его ученика Абу Хайяна Таухиди[40]; приводится разговор Таухиди с буидским везиром около 373/983-84 г. Уже Абу Сулейманом было употреблено сравнение религиозного откровения с лекарством для больных (известно, что такой же довод высказывался при современных антирелигиозных диспутах), философии — со средством сохранить здоровье и не нуждаться во враче.

Об Авиценне (Ибн Сина) и его школе любопытные сведения сообщаются в книге Бейхаки. Из учеников Авиценны наибольшей известностью в европейской науке пользуется биограф учителя, Абу Убейдаллах Джузджани; между учителем и учеником предполагается и научная близость, и в книге Брокельмана[41] о Джузджани говорится, как о «Lieblingschüler» Авиценны. В действительности он, по-видимому, был своего рода Босвелем при Джонсоне; по словам Бейхаки, среди учеников Авиценны не было ни одного менее способного; в собраниях у Авиценны он вел себя как мюрид, а не как ученик, умеющий извлекать пользу из преподавания учителя[42]. Любимым учеником Авиценны был Абу Абдаллах Ма'суми[43]; Авиценна говорил о нем: «Он по отношению ко мне то же, что Аристотель по отношению к Платону»[44].

Бейхаки сообщает интересные сведения и о более близких ему по времени философах, из которых он некоторых знал лично. Сведения об Омаре Хайяме (ум. в 515/1121-22 г.) уже были приведены в другом

---

[38] Ибн ал-Кифти, 84 наверху.

[39] О значении термина اخوان الصفا: Goldziher, *Über die Benennung*, S. 22 sq.

[40] Ибн ал-Кифти, 85, 15.

[41] GAL, Bd I, S. 453. Из начала берлинской рукописи 2072 (ibid., S. 454, № 19) можно заключить, что Авиценна называет своего ученика «шейхом».

[42] الفقيه الحكيم ابو عبيد الله عبد الواحد بن محمد الجوزجانى — وصنّف بالفارسيّة كتاب الحيوان ومنه نسخة فى الخزانة النظاميّة بنيسابور ولم يوجد فى تلامذة ابى على اقلّ بضاعة منه وسمعت بعض اساتذتى انّه قال الحكيم ابو عبيد كان فى مجلس ابى على شبه مريد لا شبه تلميذ مستفيد (= берл. рук., л. 55a).

[43] О нем Brockelmann, GAL, Bd I, S. 458.

[44] ابو عبد الله المعصومى الحكيم — وقد صنّف المعصومى كتابا فى المفارقات واعداد العقول والافلاك وترتيب المبدعات وكانت فى الخزانة النظاميّة بنيسابور منها نسخة فاخذها جمال الملك بن نظام الملك ولا ندرى اطارت بها العنقاء ام ادركها الغناء وكانت هذا الكتاب معشوق كافة الحكماء — وكان ابو على رحمه الله يقول هو منّى بمنزلة ارسطو من افلاطن ورايت رسالة فى عالميّة الله تعالى منسوبة الى المعصومى ولم يتحقّق لى انّها له او لغيره والغالب على ظنّى انّها له والله اعلم (= берл. рук., л. 56a и сл.).

месте[45]. Ученик Омара Хайяма Абу-л-Ма'али Абдаллах ибн Мухаммед Мияндажи был в то же время учеником Ахмеда Газали (ум. в 520/1126 г.); в своей книге زبدة الحقائق он смешивал учение суфиев с учением философов; он погиб жертвой вражды к нему везира[46]. Друг Омара Хайяма, философ Абу Хатим Музаффар Исфизари, потратил свою жизнь на устройство «весов Архимеда», изобличавших всякое злоупотребление. Казначей султана Санджара, свнух Са'ада, испугался, что будет изобличен этими весами, сломал их и уничтожил их отдельные части; когда философ узнал об этом, он заболел и умер от огорчения[47]. Философ еврей Абу-л-Баракат Багдади[48] считал себя равным Аристотелю; во время борьбы между халифом Мустаршидом (1118—1135) и султаном Мас'удом сельджукским (1133—1152) он был взят в плен; ему угрожала смерть; он принял ислам и этим не только спас себе жизнь, но и приобрел милость султана[49]. После смерти султана он был обвинен в дурном лечении и умер от страха. Ученик его, которого Бейхаки видел в Мерве в 519/1125 г., в припадке меланхолии зарезал себя в одну зимнюю ночь перочинным ножом[50].

Бейхаки знал также Шахристани, автора известной книги о религиозных и философских учениях, умершего в 548/1153 г. Его, как

---

[45] Jacob — Wiedemann, *Zu 'Omer-i-Chajjâm*, S. 43 sq.; ср. Ромаскевич, *Памяти В. А. Жуковского*, стр. 404. Ср. теперь еще Ross — Gibb, *The earliest account of 'Umar Khayyām.*

[46] ابو المعالى عبد الله بن محمد الميانجى (المسابجى (берл. рук. كان من تلامذة عمر الخيامى وتلامذة الامام احمد الغزالى وصنّف كتابا وسمّاه زبدة الحقائق وخلط فيه كلام الصوفيّة بكلام الحكماء فصلب بسبب عداوة كان بينه وبين الوزير ابى القسم الاستابادى (sic) (= берл. рук., л. 68б и сл.).

[47] الفيلسوف ابو حاتم المظفّر الاسفزارى — وهو الذى عمل ميزان ارشميدس الذى يعرف به الغشّ والعيار وصرف عمره فى ذلك مدّة فخاف خازن السلطان الاعظم وهو خصىّ يقال له سعادة الخازن ظهور خيانته فى الخزينة بسبب هذا الميزان فقسره وفتّت اجزاه ولما سمع الحكيم المظفّر مرض ومات اسفا (= берл. рук., л. 69б и сл.).

[48] Brockelmann, GAL, Bd I, S. 460.

[49] الفيلسوف اوحد الزمان ابو البركات بن ملكا البغدادى فيلسوف العراق ومن ادّعى انه نال رتبة ارسطو — ولمّا اخذ ابو البركات فى مصافّ المسترشد بالله والسلطان مسعود وقرب حينه اسلم فى الحال وكان من قبل يهوديا فنجا من القتل وخلع عليه السلطان وحسن اسلامه (= берл. рук., л. 85б и сл.).

[50] الفيلسوف محمود بن الخوارزمى كان والده وزير قسرٍ (?) وهو تركىّ استولى على خوارزم وكان محمودا ديّنا فاضلا كاملا استفاد من الحكيم ابى البركات ورأيته بمرو فى شهور سنة تسع عشر وخمسماية فاستولى عليه نوع من السوداء فذبح فى ليلة من ليالى الشتاء شخصه بسكّين القلم (= берл. рук., л. 90а и сл.).

О двух других примерах самоубийства среди ученых, по мнению автора единственных, см. в книге Меца, стр. 354.

известно, осуждали за то, что он в своих лекциях никогда не ссылался на бога и пророка [51]. Бейхаки осуждал его за попытки философского толкования стихов Корана и этим рассердил его. По мнению Бейхаки, толковать Коран можно было только на основании объяснений, исходящих от спутников пророка и их последователей; между философией и толкованием Корана не было ничего общего; в деле примирения философии с шариатом нельзя было, по мнению Бейхаки, превзойти Газали [52]. Как враг греческой философии Газали заимствовал большую часть доводов своего противофилософского сочинения у Иоанна Грамматика александрийского [53], который, по мусульманскому преданию, выступил против догмата троицы и нашел поддержку у мусульманского завоевателя Египта, Амра [54].

Из сочинения Бейхаки видно также, что уже в то время существовали фантастические рассказы о философах, причем авторы таких рассказов не останавливались перед явными анахронизмами. Так, из какой-то «Книги о нравах философов» приводится анекдот о встрече буидского министра (сахиба) Исма'ила ибн Аббада с Фараби. Везир (род. в 938 г.) давно и безуспешно приглашал к себе Фараби (ум. в 950 г.), даже обещал награду тому, кто его приведет. Однажды Фараби явился в дом везира в одежде турка [55]; гости стали насмехаться над ним и упрекать впустившего его привратника. Через некоторое время Фараби заиграл на лютне (برﺑط) и своей игрой нарочно погрузил в сон все собрание; потом он ушел, написав на лютне: «Абу Наср Фараби пришел; вы над ним насмеялись; он погрузил вас в сон и исчез». Везир до конца жизни не мог забыть этого происшествия. Философу христианского происхождения Абу-л-Фараджу ибн ат-Тайиибу (XI в.) приписывается фантастический рассказ, по которому Абу-л-Фарадж был потомком

---

[51] Якут, *Му'джам*, III, 343; приведено в книге Меца, стр. 202, и раньше в моем *Туркестане*, ч. II, стр. 462; Barthold, *Turkestan*, p. 428 sq.; <паст. изд., т. I, стр. 495—496>.

[52] وكان يصنّف تفسيرا ويأوّل الآيات على قوانين الشريعة والحكمة وغيرها فقلت له هذا عدول عن الصواب لا يتفسّر القران الّا بتاويل السلف من الصحابة والتابعين والحكمة امر هو بمعزل عن تفسير القران وتاويله خصوصا ما تاوّله انت ولا يجمع بين الحكمة والشريعة احسن ممّا جمعه الامام الغزالى رضى الله عنه (= берл. рук., л. 78б и сл.).

О толкованиях Шахристани на суры Корана: Якут, *Му'джам*, III, 344 (толкование суры о Иосифе).

[53] واكثر ما اورده الامام حجّة الاسلام الغزالى رحمة الله عليه فى تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوىّ (о Яхье берл. рук., л. 14б и сл.).

[54] Ибн ал-Кифти, 354 и сл.

[55] ووصل ابو نصر الى الرىّ وعليه قباء وذارىّ وسخ (?) وقلنسوة بلقاء وكان اقطّ قصيرا على هيئة بعض الاتراك (= берл. рук., л. 10б и сл.).

апостола Павла, Павел — племянником (сыном сестры) Галена; тут же говорится о переписке Галена [56] с Иисусом.

Мусульманский ренессанс изображается в книге Меца не столько как век возрождения античных традиций, сколько как век прогресса, после которого наступает застой. В 433/1041 г. халиф Кадир (?) [57] издал в Багдаде символ веры, подписанный богословами; это — «первое подобное сочинение с официальными притязаниями», и им определяется конец эпохи прогресса (der Werdezeit) в богословии (стр. 198). В то время только определялось сохранившееся до сих пор господство каждого из четырех правоверных толков в отдельных районах (стр. 204); резкого разграничения толков и установления их числа еще не было, все еще находилось в движении (стр. 203). Словарь Джаухари (ум. в 392/1001 г.) [58] настолько превосходил все другие сочинения этого рода, что о нем в продолжение нескольких веков писали противники и защитники (стр. 226). В этимологии арабы не создали ничего более высокого, чем труд современника Джаухари, Ибн Джинни (стр. 227). Арабская проза осталась до сегодняшнего дня на том уровне, который был достигнут в X в. (стр. 224). Поэты IV в. х. высоко возвышались, каждый в своей области, над всеми последующими веками арабской литературы (стр. 264). Только в географии признается (стр. 268), что Бируни (XI в.) представлял шаг вперед по сравнению с Джахизом и Мас'уди.

В конце главы об ученых приводятся анекдоты, напоминающие «die Professorenbilder der Witzblätter» (стр. 179 и сл.). Не всегда в этих анекдотах правильно передаются слова историка; так, в приведенном у Якута [59] рассказе Хатиба, по поводу споров между грамматиками Са'лабом и Мубарradом, не сказано, что эта перебранка забавляла их уче-

---

[56] وكان ابو الفرج يقول انا من اولاد فولوس وفولوس كان ابن اخت جالينوس ولمّا بعث الله تعالى عيسى بالحقّ الى الناس كان جالينوس شيخا عاجزا فبعث الى عيسى عليه السلام وكان عيسى يقرأ ويكتب فبعث (عيسى Cod. add.) اليه ابن اخته فولوس واعتذر وقال انا محبوس الهرم فكتب الى عيسى عليه السلام كتابا يا طبيب النفوس ونبى الله تعالى ربّما عجز المريض عن خدمة الطبيب بسبب عوارض جسمانيّة قد بعثت اليك بعضى وهو فولوس لتعالج نفسه بالآداب النبويّة والسلم فوصل فولوس الى عيسى عليه السلم اكرمه وصار من الحوارييّن وكتب عيسى عليه السلم الى جالينوس يا من انصف من علمه الصحيح ولا يحتاج الى الطبيب الّا فى حفظ صحّته والمسافة لا يحجب النفوس والسلام وادّعت النصارى انّ فولوس صار بعد شمعون الصفا نبيّا وله كتاب فيه دلائل البحث والحشر (= берл. рук., л. 19а).

[57] Здесь, очевидно, недосмотр; Кадир умер в 422/1031 г.

[58] В другом месте (стр. 180) 390/1000 г.; еще другие даты у Brockelmann, GAL, Bd I, S. 128. Точных дат рождения и смерти Джаухари не знал уже Якут (*Ирша̄д*, II, 269).

[59] *Ирша̄д*, II, 149.

ников, бегавших ради этого из аудитории одного в аудиторию другого. Говорится только, что, как грамматики спорили между собой, так и среди людей возникали споры о том, кто выше, Саʿлаб или Мубаррад. Приводится мнение одного из Тахиридов, по которому, для того чтобы судить о том, кто ученее, Саʿлаб или Мубаррад, надо было бы быть ученее их обоих.

Предлагаемая статья посвящена только одной из сторон жизни, затронутых в книге Меца; на выбор темы кроме приведенных выше причин оказала влияние и цель настоящего собрания статей, т. е. преобладающие научные интересы того ученого, которому оно посвящено[60].

[60] <И. Ю. Крачковскому.>

⟨О МУХАММЕДЕ⟩

Культура создавала в эту эпоху свои наиболее совершенные памятники, по крайней мере в области искусства, но в то же время выяснилось, что эта культура уже сказала миру свое последнее слово, что роль мусульманских народов в деле создания мировых культурных сношений переходит к западноевропейским народам на море и к России на суше [1].

Из всех религий ислам был менее всего связан с прошлым своего народа и в то же время оказал наиболее прочное влияние на будущность своего народа. Идеи Будды и Иисуса могут быть поняты только в связи с религиозным прошлым индийцев и евреев; ни в первоначальном буддизме, ни в первоначальном христианстве нет прямых следов каких-либо чужестранных влияний; тем не менее христианство с самого начала было отвергнуто евреями, буддизм в конце концов был отвергнут индийцами. Мухаммед знал, что он приносит арабам откровение, раньше бывшее известным другим народам; не только для современных мусульман, но и для себя самого он был прямым продолжателем Моисея и Иисуса. Придуманные в подражание библейским легендам бледные образы арабских пророков Худа и Салиха не могли сделать его учение более близким для его соплеменников; тем не менее арабы сделались и остались мусульманами; никакие проповеди чужого учения теперь не могли бы иметь среди них успеха, и даже религиозная реформа, предпринятая в Аравии в конце XVIII в., имела целью только восстановить учение пророка в его первоначальной чистоте.

Тесная связь между исламом и последующей историей арабов определяется уже тем, что Мухаммед ставил себе не только религиозные, но и государственные цели и был историческим деятелем не только в смысле реального существования, но и в смысле влияния на современные ему события. Достоверность преданий о жизни пророка до недавнего времени преувеличивалась; ислам называли единственной религией, жизнь которой проходила с первых дней ее возникновения при полном свете истории; говорили, что жизнь Мухаммеда известна нам так же хорошо, как жизнь христианских реформаторов XVI в.; о вышедшем [2] в 60-х годах

---

[1] ⟨Этот начальный абзац, почти не связанный с основным текстом статьи, в 1-м издании был опущен.⟩

[2] ⟨В архивном экземпляре и 1-м издании явная опечатка: в вышедшем.⟩

трехтомном труде Шпренгера о жизни и учении Мухаммеда отзывались как о «единственной вполне удачной попытке воссоздать путем критического исследования образ основателя религии и очистить его от всяких легендарных прикрас». В настоящее время от выводов Шпренгера осталось немного. Данное Шпренгером, по специальности врачом, медицинское определение болезни Мухаммеда (histeria muscularis) теперь отвергается; ни в жизни, ни в учении пророка не видно следов той психической неуравновешенности, которая неизбежно связана с такой болезнью. Степень достоверности предания, которое Шпренгер, как многие до и после него, считал вполне надежным, теперь оценивается иначе, и вся жизнь пророка до его бегства из Мекки в Медину признается достоянием больше легенды, чем истории.

Одним из католических ориенталистов, патером Ламменсом, профессором иезуитского факультета восточных языков в Бейруте, впоследствии профессором арабской литературы при библейском институте в Риме, поставлен на очередь — может быть, с того времени, как Россия фактически отрезана от западноевропейского ученого мира, уже выполнен — полный пересмотр биографии Мухаммеда [3]. Доводы Ламменса против достоверности «сиры», т. е. традиционной биографии пророка, обладают большой доказательной силой; к сожалению, есть основания опасаться, что положительная часть его работы не будет иметь для науки того же значения, как отрицательная, уже потому, что он, как ревностный католик, не может быть беспристрастным исследователем ислама. Между тем в области науки, как во всякой другой, необходимо, чтобы созидательная работа не откладывалась до окончания разрушительной, но шла параллельно ей, чтобы критика традиционных взглядов не приводила к беспочвенному скептицизму и субъективному произволу, чтобы одновременно с разрушением старого здания воздвигалось новое, на более прочных основаниях. Принципы, которые должны быть положены в основание новой биографии Мухаммеда, отчасти уже установлены наукой. Прежде всего необходимо строго научно определить степень достоверности сборника откровений Мухаммеда — Корана. Без Корана мы о личности Мухаммеда располагали бы еще менее достоверным материалом, чем о личности Иисуса. Традиционная биография Мухаммеда в том виде, как она дошла до нас, отделена от времени жизни пророка еще более значительным периодом, чем евангельские тексты от времени жизни Иисуса. Первая дошедшая до нас биография Мухаммеда написана по повелению халифа Мансура, вступившего на престол через 122 года после смерти Мухаммеда; из источников, которыми пользовался автор, до нас самостоятельно дошли только некоторые из стихотворений совре-

[3] <Ламменс только поставил вопрос о полном пересмотре биографии Мухаммеда (Lammens, *Fâṭima*), но не выполнил этой задачи сам (см. Rodinson, *Bilan des études mohammadiennes*, pp. 173—174; статья содержит ценный критический обзор новых исследований по затронутым в настоящей работе В. В. Бартольда вопросам).>

менных Мухаммеду поэтов. С другой стороны, ни одно из слов Иисуса не было записано при его жизни, тогда как на Коране лежит резкий отпечаток индивидуальности его автора не только по содержанию, но и по языку. Для характеристики личности Мухаммеда Коран является еще более ценным источником, как, например, послания от Павла для характеристики его [4] личности. В посланиях перед нами человек с вполне определившимся, уже не подвергавшимся никаким переменам мировоззрением; по Корану мы можем проследить эволюцию личности Мухаммеда от его первых выступлений в Мекке почти до последних дней его жизни в Медине. Несмотря, однако, на общее впечатление подлинности, которое производит Коран, европейскими учеными высказывались сомнения относительно отдельных мест; почву для таких сомнений дает даже мусульманское предание, когда говорит о произнесении Абу Бекром после смерти Мухаммеда нескольких вошедших в Коран стихов, которые тогда были [5] приняты на веру всей общиной, хотя никто не мог припомнить, что слышал их от самого пророка. Необходимо было, следовательно, не довольствуясь общим впечатлением, привести в пользу подлинности Корана строго научные доказательства.

В 1910 г. Нёльдеке в своей книге [6] вопрос поставил [7] на лингвистическую почву. Путем сопоставления стилистических и синтаксических особенностей Корана доказывалось, что многие из своеобразных выражений Корана не были известны арабскому языку ни до, ни после пророка. Таким образом, по выражению другого ученого, Беккера, получил филологическое подкрепление догмат о подлинности Корана, до тех пор больше принимавшийся на веру, чем научно доказывавшийся.

Кроме изучения Корана, для критики мусульманского религиозного предания и установления действительных условий, при которых возник и развивался ислам, необходимо изучить общие условия материальной и духовной культуры Аравии и вообще Передней Азии в эпоху Мухаммеда и первых халифов. Такой же метод, как известно, был применен с успехом при изучении истории первых веков христианства; вполне выяснено, какое значение для распространения христианства имели сначала условия жизни разбросанных по империи еврейских общин, потом, когда произошел разрыв между христианством и еврейством, — строй жизни всей империи. По отношению к исламу применению этого метода до сих пор только положено начало, главным образом статьями Лам-

---

[4] <В 1-м издании здесь следует искажающая авторский текст вставка: (Иисуса Христа).>

[5] <В архивном экземпляре и 1-м издании: не были.>

[6] <В архивном экземпляре здесь оставлено свободное место внутри кавычек, предназначавшееся, очевидно, для названия книги. Речь идет о Nöldeke, *Neue Beiträge*. Подготовитель 1-го издания предполагает, что имеется в виду 2-е издание I тома Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*.>

[7] <В архивном экземпляре и 1-м издании, видимо, опечатка: поставлен.>

менса, которому удалось опровергнуть маловероятное само по себе, но широко распространенное мнение прежних ученых, будто в Аравии возникла высокая духовная культура без всякой материальной основы.

Многими исследователями восточных религий, в том числе и ислама, сознавалась также необходимость более широкой постановки вопроса; понимающими, что такие факты мировой истории, как возникновение новой религии, не могут быть объяснены исключительно местными причинами, указывалось на такие знаменательные совпадения, как отмеченный покойным французским синологом Шаванном факт, что приблизительно в одно и то же время жили Конфуций, Будда и Пифагор, или факт, отмеченный недавно умершим русским исследователем буддизма О. О. Розенбергом, что время высшего расцвета буддизма в середине первого тысячелетия нашей эры было приблизительно тем временем, «когда в Европе началось распространение христианства среди северных язычников, когда в Аравии возник ислам, учение Мухаммеда». К сожалению, в этом случае, по недостатку материалов в источниках, еще трудно перейти от общих впечатлений и намеков к точным научным доказательствам, например проследить то влияние, которое могла оказать мировая империя Ахеменидов на появление, в одно и то же время, религиозных реформаторов в Индии, Китае и Греции; проследить значение походов Александра и установленных ими международных связей для распространения буддизма и для установления в Китае после его политического объединения конфуцианства как государственной религии; наконец, проследить влияние персидской державы Сасанидов, все более становившейся центром всех мировых торговых и культурных сношений, на распространение буддизма, христианства и еврейства и на возникновение новых религий, сначала в самой Персии — манихейства, потом в Аравии — ислама.

Несомненно, что возникновение и успех ислама лучше всего объясняются на фоне происходившей во всей Передней Азии политической и культурной борьбы между Византией и Персией, между христианством и язычеством. Перевес в политической и экономической борьбе в общем был на стороне персов: персидские войска большей частью одерживали победы над византийскими, и к Персии все больше переходило господство над путями мировой торговли на суше и на море. Зато в культурной борьбе христианство одерживало верх над своими противниками: христианами сделались не только сирийские арабы, подчинявшиеся Византии, но и арабы на Евфрате, вассалы персов. Борьба задолго до ислама распространилась и на арабский полуостров, особенно на его западное побережье, находившееся на морском торговом пути из Египта в Индию. Союзником Византии был абиссинский негус, старавшийся подчинить себе берег Аравии. С помощью византийского флота абиссинцы около 525 г. завоевали юго-западную область Аравии — Йемен; около 570 г. персами была снаряжена в Йемен морская экспедиция, —

абиссинцы были изгнаны, и Йемен оставался с того времени персидской провинцией до победы ислама. Тем не менее христианство успешно распространялось в Аравии с севера и с юга; в северной части Йемена был христианский город Неджран, по-видимому считавшийся независимым от персидского наместника; на караванном пути из Неджрана к берегу Евфрата, в области Йемама [8], жило племя бену-ханифа, глава которого находился в вассальной зависимости от Персии, но вместе со своими соплеменниками исповедовал христианство. Христианские идеи не могли не коснуться родины Мухаммеда — Мекки, торгового города, через который проходил главный путь из Йемена в Сирию. Мекка принадлежала племени корейшитов; из того же племени, из рода бену-хашим, вышел Мухаммед.

Арабы еще за 600 лет до Мухаммеда считались типичными торговцами; корейшиты были самыми типичными торговцами среди арабов; в Мекке и ее окрестностях не было ни промышленности, ни земледелия, ни садоводства, и благосостояние корейшитов было основано исключительно на торговле. На территории Мекки, рядом с рыночной площадью, стоял небольшой храм в виде игральной кости или куба, от которой он и получил свое название Ка'ба, т. е. игральная кость; храм имел значение оракула и был местом паломничества для соседних племен; вся территория Мекки считалась священной и запретной для военных действий, что также содействовало торговому значению города. Под влиянием торговли с соседями уровень материальной и духовной культуры в Мекке был несколько выше, чем в других городах: было больше грамотных людей, больше знакомства с материальным и духовным бытом культурных народов. Все же заглавие одной из статей Ламменса [9] может ввести в заблуждение читателей.

В Мекке, к востоку от Ка'бы, была площадь для народных собраний, был дом для совещания старейшин, примыкавший к Ка'бе с северо-запада; но не было никаких правил ни для созыва, ни для роспуска собраний; собрание, как в гомеровской Греции, мог созывать каждый, кто имел сообщить что-нибудь важное для всех. Люди, совещавшиеся в доме старейшин, также не были облечены никакими формальными полномочиями, участие в совещаниях принимал тот, кому давало на это право фактически занимавшееся им положение среди сограждан по его возрасту, богатству и заслугам перед городом. Трудно было бы назвать республикой город, в котором не было никаких юридических гарантий для граждан, как таковых. Как везде в арабских городах, так и в Мекке, несмотря на давно совершившийся переход к оседлости и городской жизни, сохранялся характерный для кочевого быта родовой строй; юридической единицей был не город, а род; безопасность личности обеспечивалась только

[8] <В архивном экземпляре и 1-м издании явная опечатка: Йемен.>

[9] <В архивном экземпляре здесь оставлено свободное место, очевидно, для названия статьи: «La république marchande de la Mecque vers l'an 600 de notre ère».>

солидарностью членов рода и обычаем кровомщения; человек, от которого отступился его род, тем самым становился вне закона. Города в Аравии только размерами отличались от деревень. Слово *карья*, впоследствии имевшее только значение «деревня», в Коране употребляется и в смысле «город», даже прилагается к самой Мекке; современный Мухаммеду поэт Хассан ибн Сабит употребляет слово *карья* даже в стихах, где говорит о столицах персидского царя и византийского императора.

Основатель ислама вышел из среды торгового сословия; в Коране постоянно употребляются выражения, заимствованные из практики торговца; так, несколько раз говорится, что верующие должны оказывать богу «кредит», т. е. служить ему, не ставя условием предварительное получение от него земных благ. Предание уверяет, что Мухаммед ездил с торговыми караванами в Сирию; в европейской науке долго существовало мнение, что именно эти путешествия ознакомили его с учением евреев и христиан. По-видимому, это мнение должно быть оставлено; если бы пророк совершал путешествия в чужие страны, его географические представления не были бы так спутаны, какими они являются в Коране; более отчетливым было бы, по всей вероятности, и его представление о чужих религиях. Вообще Мухаммед не выдавался в среде своих сограждан ни имущественным положением, ни уровнем образования. В молодости ему пришлось испытать нужду не только потому, что он считался сиротой: бедны были и его родственники. Из дядей пророка значительным состоянием 〈владел〉 один, Аббас; брат Аббаса, Абу Талиб, был настолько беден, что мог прокормить только одного из своих сыновей, двое других были взяты на воспитание Аббасом и Мухаммедом, женившимся на богатой женщине Хадидже, которая была значительно старше его. Вообще женитьба Мухаммеда принесла пользу не только ему самому, но и его родным; брат Хадиджи женился на тетке Мухаммеда. Члены рода бену-хашим, кроме богатого Аббаса и его брата Абу Лахаба, женившегося на сестре врага Мухаммеда — Абу Суфьяна, во время смут в Мекке, вызванных проповедями Мухаммеда, были верными защитниками своего родственника, хотя большей частью не признавали за ним пророческой миссии. Самым надежным защитником Мухаммеда предание называет его дядю Абу Талиба, смерть которого была главной причиной выселения Мухаммеда из Мекки в Медину. Абу Талиб считается до сих пор святым патроном Мекки, хотя оказывал защиту своему племяннику только как члену своего рода и не верил в него как в пророка.

С материальной необеспеченностью Мухаммеда, вероятно, был связан и низкий уровень его образования. Он сам говорит в Коране, что не умел ни читать, ни писать; между тем в Мекке в его время было уже довольно много грамотных людей. Очень вероятно, что брак, изменивший материальное положение Мухаммеда, содействовал также расширению круга его идей. Один из выступавших в Мекке богоискателей,

предшественников Мухаммеда, был двоюродный брат Хадиджи; сын брата Хадиджи и тетки Мухаммеда — Зубейр — был одним из первых мусульман, и Мухаммед впоследствии называл его своим апостолом.

После установления недостоверности мусульманского предания уже не может быть речи о выяснении во всех подробностях личности Мухаммеда как человека и проповедника. В дальнейшем, по всей вероятности, будут разрушены и те черты образа пророка, которых до сих пор еще не коснулась критика. Так, характерными для личности Мухаммеда до сих пор считаются слова, приписанные ему преданием, приведенные Владимиром Соловьевым в его известной биографии Мухаммеда :«Более всего на земле я любил женщин и ароматы, но полное наслаждение получал всегда только в молитве» [10]. Кораном вполне подтверждается предание о любви пророка и о том наслаждении, которое он находил в молитве, но нигде в Коране нет намека на любовь к ароматам. Если бы у Мухаммеда была такая слабость, то ароматы наравне с напитками, явствами и красавицами-гуриями, несомненно, были бы названы среди наслаждений, ожидающих правоверного в раю. Любовь к ароматам — одна из характерных черт высшего арабского общества в ту эпоху, когда слагалось предание; более чем вероятно, что тогда же были придуманы слова, приписанные пророку. Между тем, предание об ароматах признает вполне достоверным даже Ламменс, несмотря на свое крайне скептическое отношение к традиционной биографии пророка. В этой подробности, может быть, наиболее ярко выразился недостаток исследований Ламменса, уже отмеченный ученой критикой; там, где идет речь о слабости пророка, исчезает весь скептицизм исследователя. Так, признаются достоверными все рассказы-предания о почти царском образе жизни Мухаммеда в Медине, хотя эти рассказы, находящиеся в полном противоречии со многими местами Корана, несомненно, были придуманы для того, чтобы примером пророка оправдать образ жизни халифов и вельмож омейядского периода.

Едва ли когда-нибудь будет вполне разрешен вопрос, о котором уже существует обширная литература, как у Мухаммеда возникло представление о едином боге, о несовместимости с его почитанием почитания идолов и о своей собственной пророческой миссии. Когда Владимир Соловьев называл Мухаммеда религиозным гением, он, по-видимому, имел в виду не столько силу религиозной мысли, сколько глубину религиозного чувства. Религиозная реформа неизбежно ведет к борьбе личности с обществом; религиозный гений в самом творчестве в области религии неразрывно связан с индивидуализмом. В «Истории Востока» проф. Тураева первый известный истории религиозный реформатор, египетский царь XIV в. до н. э. Аменхотеп IV, назван и первым индивидуалистом и религиозным гением в истории. Индивидуалистами в этом смысле, несомненно, были и другие выступавшие в истории религиозные гении. Таким индивидуалистом нелегко было сделаться арабу VII в., для кото-

[10] В. Соловьев, *Магомет*, стр. 14.

рого отдельная личность имела смысл только как часть рода и племени. Обострение религиозного чувства обыкновенно происходит в дни тяжелых бедствий, личных и общественных. Мы не знаем, насколько Мухаммед находил утешение в религии в дни своей молодости, в дни сиротства и бедности; в ранних главах Корана он является перед нами только как счастливый член счастливого общества. Мухаммед испытал сиротство, бедность и заблуждение, но бог дал ему приют и богатство и наставил его на истинный путь — поэтому пусть он не притесняет сирот, не отгоняет просящего и прославляет благость своего господа. Корейшиты испытывали когда-то голод и страх, но теперь их благосостояние обеспечено торговыми караванами, снаряжаемыми зимой и летом. Их священный храм подвергался опасности, когда к их городу подошел абиссинский царь с войсками и со слоном, но бог защитил свой храм, послав на врагов моровую язву; поэтому пусть они почитают своего благодетеля, господа дома сего, т. е. Ка'бы.

Как ни прост этот религиозно-нравственный идеал, личный и общественный, Мухаммед не мог не убедиться в том, что он не проводится в жизнь. Богатые, в том числе и сам Мухаммед, оказывали уважение богатым и отгоняли от себя бедных. В одной из глав Корана бог в таких выражениях упрекает Мухаммеда за то, что он нахмурился и отвернулся при приближении слепого, очевидно нищего. Корейшиты в своей торговле не придерживались справедливости, требовали правильной меры для себя и старались обмерить и обвесить покупателей; они знают, что настоящий хозяин Ка'бы — один Аллах, который один только может спасать их в дни бедствий, и все-таки они рядом с Аллахом почитают другие божества. В Мекке, как везде, языческий религиозный культ стал целью не удовлетворения индивидуальным религиозным запросам, но обеспечения обществу как целому покровительства богов. Родовой строй, как везде, был связан с притеснением слабого сильным; если слабый и мог найти сильных покровителей, то только под условием полного подчинения.

Языческая религия, по-видимому, в то время была везде, где она еще существовала, исключительно государственным культом, в котором видели только средство влиять на народные массы и поддерживать определенный общественный строй. Культ Хубала, считавшегося главным божеством Ка'бы, почему-то не упоминается в Коране и редко упоминается в предании; Коран говорит только о культе женских божеств Лат, Манат и Изза. По преданию, корейшиты во время похода 625 г., когда им удалось разбить мусульман при горе Оход, везли с собой изображения Лат и Уззы. Из надписей известно, что во времена Римской империи божество Лат входило в общеязыческий пантеон и сближалось с Афиной; имя Вахб ал-Лат [11] 'Дар богини Лат' переводилось [12] 'Дар

[11] <В архивном экземпляре и 1-м издании: Ванб-ал-Лат.>

[12] <В архивном экземпляре: переводимой; в 1-м издании: переводимой [как].>

Афины'. Изображения божеств потому были не статуями в полном смысле слова, но кусками камня, может быть с грубо вытесанными чертами человеческого лица. Какое место среди почитавшихся в Ка'бе изображений занимал черный камень, культ которого был сохранен исламом, до сих пор не вполне выяснено.

В науке до сих пор, кажется, еще не был отмечен факт, что, и по Корану и по преданию, культ Аллаха, в противоположность культу идолов, проявлялся главным образом во время морских путешествий [13]. В Коране несколько раз говорится, что люди, когда их настигает буря на море, призывают Аллаха и дают обет искренно служить ему, но, когда они благополучно высаживаются на берег, забывают о своем обете и снова начинают служить идолам. Тексты Корана объясняются и дополняются рассказом предания об одном из врагов Мухаммеда — Икриме. Икрима после сдачи пророку Мекки бежал в Йемен и оттуда хотел переправиться на корабле в Абиссинию. Владелец корабля обратился к нему со словами: «Раб божий, не всходи на мой корабль, пока ты не признаешь бога единым и не откажешься от почитания других божеств: я боюсь, что, если ты того не сделаешь, мы погибнем вместе с кораблем». Икрима спросил: «Разве никто не всходит на корабль, пока не признает бога единым, не откажется от почитания других божеств?». Получив утвердительный ответ, Икрима решил, что «бог наш на море» есть и «бог наш на суше», принял ислам и возвратился в Мекку.

Морское сообщение Аравии с противоположным берегом Красного моря находилось, таким образом, в руках приверженцев единобожия, вероятно христиан; по требованию владельцев кораблей язычники, отправляясь в морское путешествие, произносили формулу единобожия и отречение от идолов; во время бури, под влиянием страха, даже неверующие обращались с молитвой к Аллаху — владыке моря. Самому Мухаммеду предание не приписывает морских путешествий, не говоря даже о том, чтобы он ездил к морскому берегу. В Коране обращают на себя внимание яркие картины моря; Мухаммед живо представлял себе, как корабли с шумом рассекают волны, чтобы доставлять людям товары, как во время бури поднимаются волны одна над другой, а над ними тучи расстилают густой мрак и человек едва может видеть собственную поднятую руку. Эти картины тем более заслуживают внимания, что арабы вообще, как показывает их поэзия, мало обращали внимания на море; в других случаях картины природы в Коране не отличаются ни яркостью, ни разнообразием и в иных отношениях стоят ниже тех картин, которые мы находим у арабских поэтов. Нет, однако, основания полагать, что Мухаммед знал море не только с чужих слов. По-арабски «море» и «большая река» обозначаются одним и тем же словом — *бахр*; этим объясняются слова Корана, непонятные в переводе, что существуют два моря:

[13] <Подробнее см. Бартольд, *Коран и море.*>

в одном вода приятная на вкус, в другом — горько-соленая; по обоим плывут корабли и везут людям съестные припасы и предметы одежды. Мухаммед, очевидно, слышал о судоходстве на Красном море и на Евфрате; арабское слово в значении «приятный на вкус» сходно с названием реки Евфрат.

Если сам Мухаммед не видал моря, то с морем хорошо ознакомились те из 〈его〉 приверженцев, которые нашли убежище в христианской Абиссинии, когда в Мекке началось гонение против пророка и новой веры. В истории Аравии до Мухаммеда мы видим только один пример религиозного гонения, причем и это гонение было вызвано не борьбой между туземным язычеством и чужой религией, но борьбой между христианством и еврейством; йеменский царь, принявший еврейство, подверг мученической смерти часть граждан города Неджрана; мученики, по мусульманской легенде до 25 000, были брошены в ров и там перебиты. Об этом гонении упоминает и Мухаммед в Коране, причем решительно становится на сторону христиан, против евреев.

До Мухаммеда в Мекке выступали отдельные приверженцы единобожия, не подвергавшиеся никаким преследованиям; Мухаммед отличался от них тем, что видел в единобожии условие спасения не только для себя лично и для отдельных людей, которые бы пожелали к нему присоединиться, но прежде всего для своего рода и племени. Под влиянием болезненных припадков и видений, вызванных, по всей вероятности, страхом перед судом божьим за свои грехи и грехи его племени, ему казалось, что Аллах избрал его своим орудием для предостережения его соплеменников против угрожавшей им кары божьей. Такое понимание пророческой миссии соответствует как еврейским, так и христианским идеям, но, по представлению евреев, возмездие, о котором возвещал или против которого предостерегал пророк, должно было последовать еще на земле; для христиан же на первом месте стояла идея, имевшая для евреев только второстепенное значение, о загробном суде божьем над отдельным человеком и об общей участи мучеников [14] в день Страшного суда. Коран в этом отношении, несомненно, стоит ближе к христианству, чем к еврейству. Спорным остается вопрос, ожидал ли Мухаммед, подобно первым христианам, конца мира в близком будущем: во всяком случае, в Коране так часто и так много говорится о конце мира, о суде божьем, о загробном мире и о ничтожестве в сравнении с ним земной жизни, что новейшие исследователи имеют полное основание утверждать, что Мухаммед, вопреки прежнему мнению, больше подвергался влиянию христианских, чем влиянию еврейских кругов. Христианство, с которым мог ознакомиться Мухаммед, не было, конечно, христианством византийской церкви VII в.; ислам ближе всего стоит к так называемому иудействующему христианству секты эвионитов,

[14] 〈В архивном экземпляре и 1-м издании, видимо, опечатка: учеников.〉

жизнь которой можно проследить в соседней с Аравией Палестине до V в. Коран называет всех христиан *насара*, назарянами, как называли себя эвиониты; для объяснения загадочного термина *ракуси*, как называет мусульманское предание христиан аскетического направления в Аравии, мы пока не имеем данных. В Коране этот термин не встречается. Если бы удалось определить отношение ракусиев к эвионитам, мы, вероятно, получили бы возможность установить непосредственную историческую связь между эвионитами и мусульманами. Иудейско-христианские черты абиссинской церкви не дают ключа к разрешению вопроса, так как в Абиссинии иудействующее направление возникло только в XIV в. одновременно с сектой «жидовствующих» в России.

Характер того христианства, под влиянием которого возник ислам, позволяет обходиться без предположения о непосредственном влиянии еврейских кругов даже в тех случаях, когда в учении Корана замечается сходство с чисто еврейскими представлениями [15]. Подобно Иисусу и ранним христианам, Мухаммед ссылается на ветхозаветные авторитеты даже для подтверждения христианских идей; так, о ничтожестве земной жизни по сравнению с будущей говорится со ссылкой на писания Авраама и Моисея. Ислам, в противоположность раннему христианству, не требует от человека отказа от личной собственности и земного благополучия; человек только должен молиться богу и отдавать часть своего имущества в пользу бедных. Все же и в исламе, как в христианстве, языческому идеалу гордой силы противопоставляется идеал смирения и изнурения плоти. Верующие должны отвечать словами мира и правоты на оскорбления; их лица хранят следы постоянных земных поклонов во время молитвы. В последнем случае Коран прибавляет, что такой идеал правоверного рисуется в Торе, и здесь на еврейскую религию ошибочно перенесена черта, в действительности заимствованная из христианских представлений. Христианским, а не еврейским представлениям соотвествует первоначальное, впоследствии все более исчезавшее из сознания большинства, представление о внешнем виде благочестивого мусульманина — о худобе и желтом цвете лица, которые бы свидетельствовали об изнурении плоти постом и молитвой. Такой образ более всего соответствует образу христианского подвижника; жилища таких подвижников представляли себе не в виде монастырских обитателей, которых в Аравии, по всей вероятности, не было, но в виде одиноких келий; для обозначения такой кельи, строившейся в виде башни, и живущего в ней христианского отшельника арабский язык в то время уже успел выработать самостоятельное слово. Слово, обозначающее отшельника, — *рахиб* — буквально значит 'боящийся'; такое же значение имело персидское слово, означавшее вообще христианина; такой же чисто христианский, мало

[15] <В архивном экземпляре и 1-м издании, очевидно, опечатка: предположениями.>

соответствовавший еврейским представлениям страх перед богом и его судом испытывал благочестивый мусульманин, хотя слово *муслим* значит только 'предавший себя богу'. Среди приведенных в Коране ветхозаветных рассказов нет ни одного, который не мог бы быть заимствован из христианских источников, по всей вероятности не письменных. Без сознательного искажения преданий, только по незнанию Мухаммед совершенно не считается с географической обстановкой, в которой, по Библии, жили ветхозаветные патриархи. Авраам приходит в Мекку со своим сыном Исма'илом и строит Ка'бу; ковчег Ноя останавливается на горе Джуди в Северной Аравии, в местности, где жило христианское племя тай. Уже впоследствии мусульмане перенесли название «Джуди» на гору в бассейне Тигра, к которой христианское, может быть еще вавилонское, предание приурочивало легенду о потопе, значительно позже, не ранее X в., перенесенную на гору Масис в Армении, получившую от европейцев библейское название «Арарат».

Несмотря на умеренность требований ислама, проповедь о едином для всех боге и неразрывно связанное с ним учение о равенстве людей перед богом должны были привести к столкновению между Мухаммедом и властями города богатых купцов. Под влиянием более образованных современников пророк постепенно проникается сознанием, что начатая им в Мекке борьба за единобожие, против язычества, имеет мировое значение. Именно в то время происходила ожесточенная борьба между двумя великими державами: христианской Византией и языческой Персией. В действительности борьба велась, конечно, не за религиозные интересы, но Византия была выразительницей идеи критического универсализма, подчинявшей себе идею римской мировой империи; персидские цари считали себя защитниками не только национальной иранской религии, но и всей вообще языческой культуры с ее культом силы, сословным строем и имущественными различиями против христианских утопий. Царь Хосрой Ануширван заступился перед императором Юстинианом за изгнанных из Афин языческих философов; при взятии месопотамского города Харрана, где сохранялись последние следы язычества, он вернул жителям города уплаченную ими контрибуцию в награду за то, что они не приняли христианства. Время споров между Мухаммедом и корейшитской знатью в Мекке было временем величайших военных успехов персов в борьбе с византийцами; персы овладели всеми азиатскими провинциями империи и Египтом; об одном из крупных поражений византийцев говорится в Коране, причем, по всей вероятности, имеется в виду падение Иерусалима и увоз в Персию одной из главных христианских святынь — животворящего креста господня. Поражение византийцев было в глазах корейшитов поражением идеи единобожия, которую проповедовал Мухаммед; пророк отвечал на это, что римляне, действительно, побеждены, но через несколько лет в свою очередь победят своих врагов, «а богу принадлежит власть, прежде и после, и в тот

день возрадуются правоверные помощи божьей» [16]. Этот стих Корана, где предсказывалась победа христиан над язычниками, впоследствии постоянно приводился мусульманами в донесениях о победах и чеканился на монетах, выбивавшихся по случаю побед.

По недостатку сведений в источниках остается не вполне ясным, почему война на этот раз не коснулась, как в VI в., арабского полуострова, почему, всегдашний союзник Византии, абиссинский негус не предпринимал никаких действий на Красном море и почему персы не воспользовались своими успехами в Сирии и Египте для восстановления своего господства в Северной Аравии, поколебленного перед войной неудачей персидского отряда в стычке с северноарабскими христианами. Во всяком случае, успехи персов отрезали Мухаммеда от византийцев, которых он считал в то время своими естественными союзниками; этим, вероятно, объясняется, что убежищем мусульман сделалась страна союзника Византии, абиссинского негуса. Коран ничего не говорит о сношениях между мусульманами и негусом; тем не менее, предание в этом случае, по-видимому, должно быть признано достоверным. О влиянии на ислам абиссинского христианства свидетельствует большое число встречающихся в Коране абиссинских слов. Среди бежавших в Абиссинию мусульман упоминаются такие видные лица, как будущий халиф Осман, что тоже заставляет смотреть на эту первую *хиджру*, т. е. бегство мусульман из своей родины, как на исторический факт. Осман принадлежал к богатому роду Омейядов, стоявшему во главе враждебной Мухаммеду корейшитской знати; как и многие другие, он ради новой веры порвал родовые связи и потому не мог бы найти защиту в своем роде.

Ислам вносил раздор в семьи и действовал разрушительным образом на родовой строй, в чем, вероятно, была одна из главных причин вражды к нему корейшитской знати. В то время когда для Мухаммеда выше всего стояла любовь к родному городу и его храму, абиссинцы были для него врагами, которых сам бог покарал за нечестивое намерение разрушить Ка'бу. Теперь он сблизился с теми же абиссинцами, из чего видно, что религиозно-нравственный идеал постепенно становился для него выше личных и национальных связей. Мусульманское предание называет негуса справедливым царем, в государстве которого никто не подвергался притеснению, по-видимому и Мухаммед был склонен отдавать предпочтение единодержавию справедливого правителя, защитника слабых против сильных, перед аристократическим родовым строем Мекки.

В душе пророка, однако, до конца его жизни боролись между собою увлечение личным религиозно-нравственным идеалом и привычка к своему роду и племени, чем во многих случаях объясняется непоследовательность его действий. Ему приписывается попытка уже после удаления части его приверженцев в Абиссинию восстановить согласие

[16] <Сначала пересказывается, затем цитируется Коран, XXX, 1—4; кавычки в архивном экземпляре не открыты.>

в Мекке посредством компромисса между единобожием и язычеством; с этой целью он признал языческие божества — Лат, Уззу и Манат — заступниками за людей перед богом. Компромисс имел полный успех; услышав о нем, часть изгнанников вернулась из Абиссинии; тем не менее, угрызения совести в конце концов побудили Мухаммеда взять назад свою уступку и признать, что он был введен в заблуждение дьяволом. Когда ему пришлось искать для себя самого убежища вне Мекки, он не ушел, по примеру своих приверженцев, в далекую Абиссинию, но искал для себя новой родины по соседству с Меккой. После нескольких неудачных попыток желание Мухаммеда было удотворетворено: племена аус и хазрадж приняли его в свой родной город Ятриб, находившийся в десяти переходах к северу от Мекки на пути в Сирию. Ятриб сделался «городом посланника божьего», городом по преимуществу; нарицательное [17] слово «город» в смысле «место управления», «медина», сделалось собственным именем города и совершенно вытеснило его прежнее название. Часто утверждалось, что Мухаммед первоначально считал своими самыми надежными союзниками в Медине представителей единобожия — евреев или принявших иудейство арабов, владевших несколькими селениями к северу от города; весь мединский период жизни Мухаммеда называли периодом еврейского влияния на ислам по преимуществу. Это мнение, однако, не выдерживает критики; люди, заключившие договор с пророком, с самого начала были не друзьями, а врагами евреев. Ауситы и хазраджиты некогда платили дань персидскому царю и в то же время иудейским племенам курейза и надир, через посредство которых персы господствовали над Ятрибом; впоследствии Ятрибу удалось сбросить с себя как иго персов, так и иго евреев. Понятно, что в то время в связи с военными успехами персов среди ауситов и хазраджитов должно было усилиться недоверчивое отношение к своим иудейским соседям. Персы не делали попыток вмешаться в дела Аравии, но среди евреев в то время было широко распространено ожидание мессии. В спорах со своими противниками евреи будто бы даже грозили им: «Настало время появления пророка, мы последуем за ним и истребим вас». Услышав проповедь Мухаммеда о своей пророческой миссии, жители Ятриба решили, что Мухаммед и есть тот пророк, о котором им говорили евреи; надо предупредить евреев и сделать его своим вождем, пока он не успел сделаться вождем евреев и доставить им победу.

Кроме недоверия к евреям, на решение мединцев заключить договор с Мухаммедом оказали влияние раздоры, происходившие в их собственной среде: незадолго перед тем ауситы с помощью еврейских племен курейза и надир одержали победу над хазраджитами. По договору медин-

[17] <В архивном экземпляре явная опечатка, исправленная в 1-м издании: отрицательное.>

ские мусульмане, язычники и евреи должны были образовать одну общину и в делах, касавшихся всей общины, подчиняться решению Аллаха и его посланника; каждый из входивших в общину элементов самостоятельно решал свои внутренние дела и мог даже вступать в договорные отношения с соседями, за исключением корейшитов, которые были объявлены непримиримыми врагами всей общины.

Договор снова обнаружил редкую [18] в религиозном реформаторстве готовность Мухаммеда временно пожертвовать своим религиозным идеалом ради осуществления своего идеала справедливости на земле. Снова был заключен компромисс с идолопоклонством, на этот раз не в смысле включения старого идолопоклонства в новую веру, но в смысле допущения идолопоклонства в городе, правителем которого становился проповедник единобожия. Общий для ауситов и хазраджитов культ богини Манат продолжался и при Мухаммеде; святилище этой богини было разрушено только восемь лет спустя, уже после взятия Мухаммедом Мекки. Для проведения в жизнь учения о справедливости и о равенстве людей почва в Медине была более благоприятна, чем в Мекке: Медина была не торговым городом, а земледельческим поселком, где уровень культуры был ниже, грамотность была менее распространена, социальные различия менее резко выражены. Все же Мухаммед и как законодатель не мог ограничиться применением в Медине готовой схемы, выработанной в Мекке. Правитель города был вынужден ставить многие вопросы иначе, чем проповедник; приходилось постановить и повиновение властям на внешних, хотя и очень примитивных, знаках уважения к пророку и т. п. Войной с корейшитами и их союзниками ставились новые вопросы: об отношении победителей к побежденным, о разделе добычи и т. п. Решения по таким вопросам включались в Коран и объявлялись населению от имени Аллаха. Мухаммед не мог сознавать опасности, связанной с таким образом действий и обнаружившейся потом; законы, представлявшие несомненный прогресс для Аравии VII в., но все же приноровленные к культурно отсталой стране, приобретали на все времена силу религиозных догматов для значительной части человечества.

В области чисто религиозных предписаний в исламе за 10 лет — от переселения Мухаммеда в Медину до его смерти — произошла большая перемена. До переселения в Медину Мухаммед не сознавал, что создает новую веру. «Мусульманами» и «правоверными» были в его глазах все исповедники единобожия в противоположность язычникам. В Медине он убедился, что исповедники единобожия разделяются на евреев и христиан, ненавидящих друг друга, и что каждая из этих религий в свою очередь распадается на несколько враждебных друг другу толков. Уже потому не могло быть речи о принятии Мухаммедом одной из прежних

[18] <В архивном экземпляре явная опечатка, исправленная в 1-м издании: резкую.>

религий; стремление создать [19] новую веру, которая могла бы примирить между собою представителей прежних, неминуемо должно было привести к разрыву как с евреями, так и с христианами. Провозглашенный Мухаммедом в начале его деятельности в Медине принцип: «Нет принуждения в вере» — не мог быть строго соблюден в военное время, когда принципиальные враги веры, естественно, навлекали на себя подозрение в согласии с ее вооруженными врагами. Разрыв с христианством, к которому был так близок первоначальный ислам, кроме того, был вызван такими теоретическими догматами, как отрицание богочеловечества, и такими практическими предписаниями, как допущение многоженства, с освобождением самого пророка даже от тех ограничений, которые были установлены для его приверженцев. Итак, и другие черты ислама, вопреки мнению многих исследователей, скорее объясняются личными взглядами Мухаммеда и чертами его характера, чем свойством его народа. Ничем не подтверждается мнение Владимира Соловьева, что и «христианское начало богочеловечности — воплощенного бога и обожествляемого человека — было в отвлеченной идее недоступно арабскому уму» [20].

По справедливому замечанию проф. Ростовцева, «область, в которой Греция особенно близко и тесно соприкасалась с Востоком, и где не знаешь, где кончается Греция и начинается Восток и наоборот, это — область веры в тесное единение божества и человека, в богочеловечность и в человекобожие». Исключением не были в этом случае ни ветхозаветные евреи, ни арабы. Евреи, современники Христа, называли ожидавшегося ими мессию сыном Давида и в то же время сыном божьим. Обвинение против Иисуса было возбуждено только за то, что он ложно называл себя мессией и, как таковой, сыном божьим. Мухаммед не видел в этом отношении никакой разницы между современными ему евреями и христианами и полагал, что для евреев Эздра был таким же сыном божьим, как Мессия для христиан. По свидетельству Мухаммеда, арабы-язычники спрашивали Мухаммеда, когда он ставил им в пример Иисуса: «Кто лучше — наши боги или он?». Слова самого Мухаммеда в Коране о Иисусе, как отмечает и Соловьев [21], не отличались последовательностью: Иисус был для Мухаммеда, как и другие пророки, простым человеком, рабом божьим и в то же время «словом бога и духом от него» и даже не подвергался смерти и прямо был вознесен на небо. Соловьев объяснял эти противоречия тем, что Мухаммед получил сведения о Христе от различных христианских сект и не сумел примирить эти сведения между собою. Кроме того, мог иметь значение и тот факт, что в Мухаммеде, при его трезвом уме и чуткой совести, чувство собственной греховности было сильнее, чем чувство единения с богом. Поэтому он не мог предъявить притязания на богочеловечность для себя лично; как последний, следо-

[19] 〈В архивном экземпляре явная опечатка: издать; в 1-м изд. исправлено.〉
[20] В. Соловьев, *Магомет*, стр. 19. [21] Там же, стр. 47.

вательно, самый совершенный из пророков, он не мог допустить, что были другие пророки выше него, и потому постепенно должен был прийти к отрицанию идеи богочеловечности вообще. При жизни самого Мухаммеда и скоро после него в Аравии появились более смелые вероучители, требовавшие божеских почестей для себя и для других; так называемое отпадение от ислама арабских племен после смерти Мухаммеда всецело было связано с такими движениями, а не с реакцией языческих культов. Один из эпитетов бога — *рахман* ('милосердный') — придавался двум вероучителям: Мусейлиме в юго-восточной Аравии, в Йемаме, и Асваду [22] в Йемене; одного называли рахманом йемамским, другого — рахманом йеменским. Одним из йеменских евреев вскоре после смерти Мухаммеда было создано учение о божественности халифа Али при жизни этого халифа; его последователи еще много веков спустя помещали Али в грозовых тучах, называли молнию его бичом, гром — его голосом. Пример того же Мусейлимы показывает, что и в Аравии, несмотря на чувственность араба, был возможен иной взгляд на половые сношения, чем взгляд Корана: Мусейлима допускал для своих последователей половые сношения только как средство приобрести мужское потомство; после рождения сына общение между мужем и женой должно было прекращаться и могло возобновиться только в случае смерти сына, до рождения другого.

Несомненно, что разрыв с христианством способствовал примирению между Мухаммедом и корейшитами, переходу на его сторону его бывших врагов и почти бескровному занятию Мекки. Опыт Медины показал, что вводившиеся исламом гражданские порядки уже не представляли ничего непримиримого с интересами корейшитских купцов; языческие религиозные верования их мало интересовали; к тому же новая вера сохраняла за ними прежние экономические выгоды. Уже в первое время после переселения в Медину, задолго до примирения с корейшитами, Мухаммед объявил Ка'бу тем местом, куда должны обращаться верующие во время молитвы; паломничество к Ка'бе было вменено в обязанность всем мусульманам; по договору с корейшитами ключи Ка'бы остались и до сих пор остаются во владении того же рода, которому принадлежали в VII в. Не столько ради корейшитских купцов, сколько ради массы паломников был допущен компромисс если не в религиозных верованиях, то в религиозных обрядах; было сохранено почитание черного камня, вделанного в стену Ка'бы; о его первоначальном значении и о его отношении к изображению бога Хубала, стоявшему в середине храма, мы не имеем точных сведений. Противоречие между этим остатком фетишизма и строгим единобожием сознавалось и мусульманами: халифу Омару, в котором по преимуществу видели совесть мусульманской общины, было приписано обращение к черному камню: «Я знаю, что ты только камень и не можешь приносить ни пользы, ни вреда;

[22] <В архивном экземпляре и 1-м издании ошибочно: Асверу.>

если бы я не видел, как тебя целовал пророк, я не стал бы тебя целовать».

Разрыв между Мухаммедом и христианством, несомненно, имел печальные последствия для ислама как религии, но без такого разрыва ислам едва ли выполнил бы свое историческое назначение. Борьба между Византией и Персией окончилась к этому времени в пользу Византии; объединение Передней Азии под властью языческих персидских царей оказалось невозможным, но и Византия была настолько ослаблена борьбой, что не могла использовать свою победу, объединить под своей властью области империи Александра Македонского, приобщить персидский народ к христианской культуре и покончить с устарелыми языческими верованиями и устарелым сословным строем. Независимо от политических условий историческое христианство того времени не могло объединить народы [23] Передней Азии для общей культурной работы, каковы бы ни были внешние успехи его распространения. Победоносная Византия воспользовалась своим торжеством для беспощадного преследования евреев и еретиков; к тому же результату привело бы торжество всякого другого вероисповедания; возвращение к таким началам, которые могли бы установить внешний мир между христианами и евреями и между различными христианскими вероисповеданиями, было исторически невозможно; если бы Мухаммед сохранил верность христианским началам, он создал бы новую христианскую секту, которая в этом отношении не имела бы никаких преимуществ перед другими. Создав новую веру, Мухаммед был менее связан традициями от того периода, когда все исповедники единобожия казались ему одной религиозной общиной; он сохранил сравнительную терпимость к чужим религиям; мусульманам было предписано вести войну со всеми немусульманами, но при этом требовать от них только подчинения мусульманской власти и уплаты дани; на этих условиях евреи, христиане и даже язычники-зороастрийцы могли жить по своей вере и пользоваться защитой законов. Новая вера создала внешнюю силу, которая оказалась в состоянии покончить с последней языческой империей Передней Азии, уничтожить в Персии искусственно поддерживавшийся устарелый сословный строй, вывести персидский народ на более широкий исторический путь и в то же время освободить восточнохристианские вероисповедания от притеснений со стороны византийского православия. Под властью ислама оказалась впоследствии возможной та совместная культурная работа мусульман, христиан различных вероисповеданий, евреев и язычников, которая представляет характерную особенность жизни Передней Азии в лучший период мусульманской культуры. Временный переход господства в отдельных областях в руки представителей византийского православия или западноевропейского католичества заставлял даже христиан вспоминать с сожалением о господстве представителей ислама.

[23] <В архивном экземпляре и 1-м издании: народ.>

ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ ИСЛАМ И ЖЕНЩИНА

На отношении ислама к женщине отразился тот же основной недостаток Корана, как и на его уголовном законодательстве: чрезмерная забота о защите имущественных прав и чрезмерное пренебрежение правами личности. Имущественные права женщины обеспечены шариатом в большей степени, чем многими европейскими сводами законов; с другой стороны, женщина при исламе с самого начала оказалась в более приниженном положении по отношению к мужчине, чем была раньше, и в дальнейшем закон и обычай все более ограничивали ее права.

Мекка, где возник ислам, превосходила в то время все остальные города Аравии по степени развития культуры, материальной и духовной. Несмотря на переход к городской жизни, в Аравии везде, даже в Мекке, продолжал господствовать родовой быт и отдельная личность вне рода не имела никаких прав; представители различных родов сходились, однако, для решения общих дел, преимущественно для принятия мер защиты от внешнего врага. Были народные собрания, созывавшиеся по мере надобности; был «дом совещания», где сходились люди, занимавшие выдающееся положение по возрасту, богатству и личным качествам. Существовало, таким образом, в зачатке то же муниципальное устройство, с народным собранием и советом, какое получило развитие в греческих и итальянских городах, хотя Мекка не успела выработать никаких законов ни о порядках и правах народного собрания, ни о правах на участие в совете. Нет основания полагать, что от участия в общественных делах были устранены женщины; напротив, когда Мухаммед в январе 630 г. вступил в Мекку, он в народном собрании принял отдельно присягу сначала от мужчин, потом от женщин.

Присяга жителей Мекки осталась едва ли не единственным в истории ислама примером массового участия женщин в общественном деле. Созданные исламом порядки не оставляли места ни для народовластия (*халиф*, т. е. «заместитель» пророка, считался ответственным перед богом за порядки общины, и полнота ответственности предполагала полноту власти), ни, тем более, для участия в общественных делах женщин. В первом веке ислама политическую роль играла в течение короткого времени вдова пророка Аиша (родилась в 613 или 614 г.), после убиения халифа Османа (656 г.) ставшая во главе одного из движений против нового халифа Али. Есть известие, что, когда она уговаривала жителей

Куфы сохранить, по крайней мере, нейтралитет в предстоящей борьбе и остаться в своих домах, жители Куфы сказали: «Пророк велел мужчинам сражаться, а женщинам сидеть дóма; она делает то, что пророк велел нам, и велит нам делать то, что пророк велел ей». В конце того же 656 г. войско Аиши было разбито, и после этого она уже не принимала участия в политической жизни, хотя прожила до 678 г.

Если впоследствии в истории халифата были случаи влияния женщин на государственные дела, то это влияние оказывалось через посредство мужа или сына. В эпоху Омейядов (661—750), когда заимствованный арабами у культурных соседей гаремный быт еще не получил полного развития, мы не видим ни одного подобного случая. Зато история Аббасидов представляет целый ряд примеров, что жена или мать халифа распоряжается государственными делами и в особенности государственными суммами, воздвигает пышные постройки от своего имени, разоряет казну также посредством раздачи больших сумм своим любимцам. Возведенный на престол в 869 г. халиф Мухтеди видел свое преимущество перед своими предшественниками в том, что у него не было матери, так что могли остаться в запасе большие суммы, расходовавшиеся прежде на содержание двора матери халифа.

Примеры более деятельного и властного вмешательства женщин в государственные дела появляются тогда, когда в сферу мусульманской культуры стали входить народы, быт которых походил на быт домусульманских арабов, в особенности среднеазиатские кочевники. Орхонские надписи VIII в. свидетельствуют об уважении к женщине у домусульманских турок. Хан, от имени которого составлены надписи, в теплых словах говорит о своей матери, сравнивает ее с божеством Умай, духом-покровителем младенцев; величайшим позором, как у гомеровских греков, считался захват женщин врагами. В истории мусульманских турецких династий мы видим целый ряд властных женщин. Мать могущественного султана Мухаммеда-хорезмшаха (1200—1220) сохранила свою власть даже после разрыва со своим сыном. Османский султан Урхан (1326—1359) после взятия греческой Никеи назначил начальником этого города свою жену. Как показывают женские образы в народной «Книге о Коркуде», составленной, вероятно, в XV в. в восточной части Малой Азии, женщина в народном или, по крайней мере, в богатырском быту занимала место рядом с мужчиной, даже в военных делах.

Все это должно было постепенно измениться по мере подчинения османских султанов традициям прежних деспотических государств Передней Азии с характерным для них гаремным бытом и по мере отказа народа от турецких степных традиций. Эволюция ислама как религии также шла в направлении постепенного ограничения прав женщины. В средние века женщины вместе с мужчинами присутствовали по пятницам на богослужении в мечетях, хотя для них, как во многих христианских церквах, были особые места.

Еще в 1221 г. в Самарканде, по свидетельству китайского путешественника, в мечети по пятницам наравне с мужчинами шли женщины. Когда явилось стремление лишить женщин права участия в общественном богослужении, даже богословы видели в этом стремлении недопустимое новшество; тем не менее оно везде одержало верх. Только под влиянием новейших реформаторских движений в Турции и Египте стали доказывать, что современное положение женщины не соответствует первоначальному исламу, но реформаторские идеи в этом направлении долго встречали противодействие. Даже изданный в Турции в 1917 г. закон, по которому допускалось при заключении брака ставить условие, чтобы муж не брал себе другой жены, с расторжением брака в случае нарушения этого условия, — этот закон скоро должен был быть отменен. По-видимому, прочного улучшения положения женщины можно ожидать не от реформ на почве ислама, но от прогресса форм общественной и культурной жизни [1].

[1] <Заключительное предложение рукописи В. В. Бартольда в 1-м издании было опущено.>

ИСЛАМ И МЕЛЬКИТЫ

Расколу в восточнохристианском мире, который, как известно, на много веков предшествовал разделению церквей в Европе, обыкновенно приписывают некоторое влияние на ход мусульманского завоевания и на судьбу мусульманского владычества в покоренных областях. Указания на это есть и в источниках. Мусульманские комментаторы Корана связывают слова 5-й суры (стих 17-й) о взаимной «вражде и ненависти среди христиан» с фактом распадения сирийской церкви на мелькитов, яковитов и несториан; мусульманские исторические известия о завоевании Египта говорят о попытках завоевателей привлечь на свою сторону коптов-яковитов, которых уверяли, что еще пророк предписал своим последователям дружественно относиться к коптам. Копты извлекли больше всего выгоды из мусульманского завоевания; последнее десятилетие греческого господства было временем ожесточенного преследования яковитов; при арабах в руки яковитов перешли в Египте все мелькитские церкви и престол мелькитского патриарха оставался незанятым почти сто лет; только при халифе Хишаме было вновь допущено избрание православного александрийского патриарха; тогда же по распоряжению халифа мелькитам были возвращены церкви, захваченные яковитами.

В рассказах источников о действиях арабов в Сирии нет сведений о таком союзе с представителями определенного исповедания; вывод приходится сделать самим исследователям на основании отдельных фактов, сообщаемых источниками. Часто утверждали, что и в этом случае главными сторонниками арабов были монофиситы, т. е. яковиты; так, в вышедших в 1917 г. «Лекциях по истории Византии» проф. А. А. Васильева высказано мнение, что борьба византийских императоров с монофиситством «подготовила переход сначала в руки персов, а потом арабов» не только Египта, но и Сирии, что осуждение 6-м вселенским собором монофиситства «способствовало дальнейшему укреплению еще недавней арабской власти» как в Египте, так и в Сирии и Палестине. Факты скорее заставляют полагать, что в Сирии, в противоположность Египту, приход завоевателей более всего приветствовали не еретики, а ревнители православия, противники созданного Ираклием и поддерживавшегося при Константине III монофелитского компромисса. Из городов Сирии такую оппозицию императору на почве ревности к православию

резче всего проявила Эмеса; жители прогнали от себя императора, сказав ему: «Ты — маронит, супротивник нашей веры», и те же жители Эмесы потом, по словам мусульманского историка, сказали завоевателям: «Ваше управление и ваша справедливость нам приятнее, чем то тиранство и те обиды, которым мы подвергались». Из православных иерархов более всего ратовал против монофелитства иерусалимский патриарх Софроний; известно, что христианский автор приписывает этому патриарху заключение договора о сдаче города и характерную беседу с халифом Омаром, в которой халиф проявил редкое уважение как к самому патриарху, так и к его пастве. Заключение договора о сдаче Дамаска приписывается епископу города, по-видимому православному, и православному сановнику Мансуру ибн Серджуну, отцу или деду создателя православной догматики Иоанна Дамаскина; в IX в. двое из потомков того же Мансура занимали патриарший престол в Иерусалиме. Главные церкви Сирии и Палестины, в противоположность Египту, оставались долгое время собственностью своих прежних обладателей. Мас'уди отмечает факт, что и при мусульманском владычестве все четыре священные горы: Синай, Хорив, Масличная гора близ Иерусалима и Иорданская гора, т. е. Фавор, оставались в руках мелькитов. В Иерусалиме и Дамаске первые мечети были построены рядом с христианскими храмами, но без всякого нарушения прав последних; по-видимому, это соседство первоначально не было связано ни с какой враждой между представителями обеих религий, напротив, свидетельствовало о близости между ними. Только этим можно объяснить, что именно в том городе, где население лучше всего приняло завоевателей и где мы потом, еще при Омейядах, видим первые признаки сближения мусульман с христианами на почве усвоения мусульманами через посредство христиан произведений греческой науки, в Химсе, христиане и мусульмане поделились своим храмом; часть, по словам Балазури четвертая, знаменитого собора, считавшегося постройкой Константина и Елены, была отведена под мусульманское богослужение, и еще долгое время спустя, в X в., христиане и мусульмане молились в Эмесе или арабском Химсе под одной крышей. Покойный Н. А. Медников отвергал достоверность этого известия, но, вопреки его словам, оно находится не только у Мукаддаси, или Макдиси, но и у более ранних географов X в., хотя в помещения церкви и мечети, по-видимому, вели различные ворота; на это указывает рассказ Ибн ал-Факиха [1] об изображении фигуры, похожей в нижней части на скорпиона, в верхней — на человека, «на воротах мечети, рядом с церковью, на белом камне». Макдиси говорит об изображении человека из меди на вершине купола около мечети на базаре. Якут приводит рассказ о происходившем из Химса ученом, прибывшем в Дамаск в 217/832 г. и в детстве игравшем в мяч в церкви, причем мяч упал в мечеть. По Ибн

[1] Ибн ал-Факих, 112.

Хаукалю, христианам принадлежала половина здания (شطرها). По-видимому, распоряжение Мутеваккиля (в 885 г.[2]) о присоединении церкви к мечети не было исполнено, как не было исполнено распоряжение об изгнании из Химса всех христиан.

Христианский автор Яхья Антиохийский приписывает сожжение этого общего храма двух религий русскому отряду, принимавшему участие во взятии города Химса византийцами в 999 г. По-видимому, вновь отстроенное здание, теперь известное под названием джами' Ибн Луббаде, после этого стало служить исключительно для мусульманского богослужения, хотя эпитоматор Ибн Хаукаля, писавший в XII в. и в других случаях делающий ценные поправки и дополнения к тексту своего автора, когда этот текст уже не соответствовал фактам XII в., в этом случае без оговорки повторяет слова о здании, часть которого была церковью, часть — мечетью. В «Reise in Syrien» Sachau[3] без упоминания о событии 999 г. приводится предание, по которому جامع ابن لبّاده первоначально было церковью всем святым, еще раньше — храмом Ваала, в котором был жрецом император Элагабал. Над воротами, по словам Захау, виден фрагмент греческой надписи «auf einem griechischen Baustück, das möglicher Weise noch an seiner ursprünglichen Stelle liegt, da in der Inschrift von einem Thor die Rede ist». Возможно, что при постройке после 999 г. был отчасти использован материал сгоревшего здания, но едва ли нынешнее здание мечети можно вполне отожествлять со зданием сожженного в 999 г. собора.

При халифе Му'авии упорные войны между арабами и византийцами, по-видимому, нисколько не отражались на отношении халифа к своим христианским подданным, в том числе и к мелькитам; мы не видим тоже примера, чтобы мусульманское население, как случалось впоследствии, мстило погромами христианам за успехи их единоверцев в борьбе с арабскими войсками. В конце VII и в начале VIII в., при Абд ал-Мелике, Валиде и Сулеймане, арабское правительство относилось к христианам менее благосклонно, что, по всей вероятности, связано с восстановлением в Византии, в 680 г. на 6-м вселенском соборе, мира между церковью и государством. Примирение христиан с императором должно было усилить подозрительность халифа прежде всего к мелькитам, но, вероятно, и к другим христианам. При халифе Хишаме отношение снова изменилось; халифа хвалили яковитские патриархи, александрийский и антиохийский, но, как мы видели, и мелькитам в Египте были возвращены их церкви, даже был восстановлен престол мелькитского патриарха. По всей вероятности, эта перемена была связана с византийским иконоборством, снова нарушившим церковный мир в Византии. Казалось бы, что меры против иконопочитания должны были вызвать со-

[2] Табари, III, 1422.

[3] <S. 63.>

чувствие в мусульманах; в приведенной у Гевонда переписке халифа Омара II с императором Львом III, тогда еще не иконоборцем, вопрос о почитании икон был одним из предметов спора между императором и халифом; следующему халифу — Йезиду II приписывается издание указа об уничтожении у христиан икон и крестов, из чего можно заключить, что иконоборческое движение началось в пределах халифата раньше, чем в пределах империи. Нет основания полагать, что иконоборчество пользовалось общим сочувствием со стороны христианских подданных халифа. А. А. Васильев считает характерным факт, что «все императоры-иконоборцы были родом с востока», тогда как «восстановительницы иконопочитания были родом из других областей»; но известно, какое видное место среди церковных защитников икон принадлежит иерархам восточного происхождения, жившим под властью ислама, притом православным, мелькитам. Противники икон в Византии, конечно, не хотели соглашаться, что «мыслят по-сарацински», в чем обвинял один из хронистов Льва III; иконоборческий собор 753—754 гг., напротив, назвал «мыслящим по-сарацински» защитника икон, Иоанна Дамаскина, обвиняя его, как подданного халифа, в «злоумышлении против империи». Всем этим объясняется, почему при Хишаме и при первых Аббасидах, как при Му'авии, обострение войны между обоими государствами и временные успехи греков в тяжелое для халифата смутное время не вызывали в халифе никаких подозрений по отношению к своим христианским подданным. Менее благоприятно было отношение арабского правительства к христианам во время войн Харуна ар-Рашида, после восстановления императрицей Ириной почитания икон; при Мамуне и его преемниках, когда в Византии было возобновлено иконоборство и когда защитниками икон выступили все три мелькитских патриарха, жившие под властью халифа, александрийский, антиохийский и иерусалимский, снова увеличилось доверие халифа к христианам, и во время войн халиф[4] даже старался использовать авторитет одного из трех патриархов, Иова антиохийского, для своих целей. Патриарх около 820 г. по желанию Мамуна венчал на царство мятежника Фому, в 838 г. сопровождал халифа Му'тасима во время его похода на Малую Азию и уговаривал население местных городов сдаваться арабам. При таких условиях есть также основание предполагать связь между восстановлением иконопочитания в Византии в 843 г. и политикой халифа Мутеваккиля (847—861); Евтихий едва ли правильно объясняет действия халифа чисто личной причиной — гневом на врача Бохт-ишо. Указ об ограничении прав христиан и вообще иноверцев относится, как известно, к началу царствования Мутеваккиля, к 235/849-50 г.; незадолго перед этим, в 234/849 г., был издан указ о восстановлении правоверия, положивший конец мутазилитству халифов, имевшему в истории мусульманского мира

[4] <В рукописи В. В. Бартольда: халифа.>

такое же значение, как в истории Византии иконоборчество императоров. Между тем опала врача Бохт-ишо относится, по Ибн ал-Кифти, к 244, по Табари — к 245 г. х., т. е. произошла десятью годами позже [5].

Иначе определились отношения мусульманского мира к христианскому во второй половине X и в первой половине XI в. Эпоха распадения халифата была эпохой политического возрождения Византии; вместо кратковременных успехов греческого оружия мы теперь видим последовательное наступление на мусульманский мир, с переходом во власть греков пограничной полосы до Антиохии и Эдессы включительно и с приведением Северной Сирии в вассальную зависимость от императора. По справедливому замечанию А. А. Васильева, «можно сказать, что никогда еще мусульмане не подвергались такому унижению, как во время Никифора Фоки».

Это унижение не дошло до таких пределов, как в предшествующую эпоху — унижение Византии; ни багдадский, ни египетский халиф не платили дани императору, между тем как при Махди и Харуне ар-Рашиде император платил дань халифу. Все же отношение мусульман и мусульманских правительств к христианам резко изменилось; это отношение теперь определялось не только степенью доверия мусульманских государей к своим христианским подданным, но и прямыми требованиями победоносной христианской державы. Еще прежде, в 938 г., по случаю заключения мира между Византией и Фатимидами была удовлетворена просьба константинопольского патриарха, обращенная к трем патриархам Востока, чтобы его имя поминалось в молитвах и во время богослужения, чего прежде, со времени арабского завоевания, не делалось. При Никифоре Фоке (963—969) один из трех патриархов, антиохийский, сделался подданным императора; император Роман III во время переговоров 1032 г. требовал, чтобы за ним, императором, было признано право назначать иерусалимского патриарха, и халиф был готов удовлетворить это требование; однако по окончательному договору император, по-видимому, только выговорил себе право восстановить на свои средства храм Гроба господня.

Слова писавшего в 1000 г. Бируни показывают, что антиохийскому патриарху, жившему теперь во владении императора, тем не менее были подчинены христиане-мелькиты, жившие во владении халифа. Во главе их находился «католикос мелькитов мусульманских областей», живший в Багдаде и находившийся «под рукою патриарха Антиохии»; по-видимому, эти слова надо понимать в том смысле, что престол католикоса

[5] Из рассказа Ибн Абу Усейби'и и других о жизни Хунейна ибн Исхака можно вывести заключение, что среди христиан халифата спор об иконах продолжался и после прекращения его в Византии; но в этом рассказе есть хронологическая несообразность: отлучение от церкви выставляется как непосредственная причина смерти Хунейна, последовавшей в 873 г., и в то же время отнесено к царствованию Мутеваккиля, закончившемуся в 861 г.

замещался по назначению патриарха, так как Бируни прибавляет, «что же касается католикоса несториан, то его назначает халиф, повелитель правоверных, по соглашению с их общиной». У мелькитов был матран, т. е. митрополит для Хорасана, живший в Мерве; этому митрополиту, по всей вероятности, были подчинены мелькиты на родине Бируни, в Хорезме; от этих мелькитов Бируни получил приведенные им сведения о церковном календаре мелькитов очевидно до своего отъезда из Хорезма, т. е., вероятно, до 995 г. Упоминание у Бируни в Хорезме христиан-мелькитов заставляет полагать, что и хорезмийские христиане монгольского периода, подчинявшиеся, по словам Гайтона, антиохийскому патриарху, были мелькитами. К сожалению, Бируни не говорит, были ли в Хорезме еще другие христиане, кроме мелькитов; не приводится тоже сведений о распространении мелькитов в других областях Персии и Средней Азии. Большинство христиан в «Сирии, Ираке и Хорасане» состояло, и по Бируни, из несториан, однако среди данных о мелькитском календаре говорится о праздновании 14 июля памяти мученика Иоанна мервского, убитого «в наше время», т. е. незадолго до составления труда Бируни. Таким же образом в обзоре мелькитского календаря говорится о празднике роз, справлявшемся христианами в Хорезме 4 мая. Характерен самый факт, что Бируни, несмотря на преобладание несториан среди христиан Персии, в том числе и Хорасана, кладет в основу своего обзора христианского церковного календаря календарь мелькитов и только в особой, дополнительной главе говорит о различиях между этим календарем и календарем несториан и перечисляет праздники и дни поминовения, совсем не признававшиеся несторианами или справлявшиеся в другие сроки, также специальные дни поминовения несториан. В главе о несторианах Бируни ссылается на одного лично известного ему свидетеля, يوحنا المَلَقّان, о котором, по-видимому, нет других сведений; из географических пунктов, упоминаемых в этой главе, местоположение которых можно определить, все указывают на Багдад и вообще на Ирак. Из этого, кажется, можно вывести заключение, что среди своих хорезмийских земляков Бируни несториан не встречал[6].

Я не считаю возможным, по недостатку материала, входить в подробное обсуждение вопроса, насколько факт мелькитства хорезмийских христиан, если бы он был подтвержден окончательно, в связи с несомненным политическим, торговым и культурным значением Хорезма в последние века домонгольского периода, говорит в пользу предположения об успехах православных миссионеров, наряду с несторианскими, в Восточной Азии. Лингвистические доводы Н. Я. Марра в пользу толкования монгольского слова *аркаун* ‘христианин’ как армянского пере-

[6] <В рукописи В. В. Бартольда, на полях л. 12, выписаны по-арабски названия несторианских праздников и географических пунктов близ Багдада. Выписки, очевидно, относятся к этому абзацу статьи, но не привязаны к тексту и содержат ссылки на Бируни, *Āṯār*, изд. Захау, 310, 10, 11, 13, 18–20; 314, 5 и Якут, *Му'джам*, II, 679.>

вода термина «мелькит» пока не находят себе подтверждения в исторических фактах. Факт преобладания несториан среди христиан Персии, Средней и Восточной Азии до сих пор остается незыблемым, и каждый новый источник, привлекавшийся к исследованию, только подтверждал этот факт; это относится даже к сообщениям Бируни. Остается вопрос, насколько преобладание несториан среди общего числа христиан Востока могло быть уравновешено преобладанием мелькитов в первенствующей по своему политическому и торговому значению области, Хорезме. О какой-либо деятельности на Востоке хорезмийцев-христиан источники не говорят, но можно считать установленным факт, что торговыми путями, проложенными в мусульманский период, пользовались и торговцы-христиане; об этом вполне определенно говорится в рассказе сирийца-яковита Абу-л-Фараджа о принятии христианства монголами-кераитами. Абу-л-Фарадж, относящий это событие к 398/1007-08 г., ссылается на донесение мервского митрополита Абд-ишо католикосу; другой источник, писавший по-арабски в XII в. несторианин Марэ бар Шелемон, или Марий ибн Сулейман, сочинение которого дошло до нас, по-видимому, только в позднейшей обработке, говорит более определенно о патриархе Мари бар Товии, стоявшем во главе несторианской церкви с 987 до 999 г.[7], т. е. относит самое событие к несколько более раннему времени. Может быть, не совсем случайным был тот факт, что этот величайший успех несторианства был одержан именно в эпоху преобладания Византии. Несториане могли в это время искать сближения с православными, против монофиситов, на общей основе диофиситства, как в VII в. глава несториан Персии Ишояб II, которому предание, едва ли основательно, приписывает предусмотрительное заключение договора, еще до завоевания, с арабами, несколько раньше ездил послом к победоносному императору Ираклию и написал для него символ веры своей церкви.

Как сирийцы-яковиты иногда называли несторианами всех диофиситов, в том числе и православных, так армяне-григорианцы могли в такое время называть аркаунами, т. е. мелькитами, несториан. При той широкой деятельности купцов-армян, на которую указывают армянские надписи в Болгарии на Волге и в Семиречье, армянский монастырь на Иссык-куле и встреча Рубрука в 1254 г. в Каракоруме с армянином-ткачом Сергием, ложно выдававшим себя за монаха, и с другими армянами, предположение об армянском происхождении слова *аркаун* нельзя признать совершенно невероятным. Влиянию Византии положили конец события второй половины XI в.; может быть, с политическими событиями того времени, особенно с поражением Романа Диогена в 1071 г., связан факт, что при несторианском католикосе Сабр-ишо III (1062—1072) несторианскому католикосу были подчинены настоятели яковитов

[7] По-видимому, первый католикос, утвержденный халифом; правило, чтобы католикос утверждался халифом, было введено в 987 г. (ЗВОРАО, т. VIII, 1894, стр. 11 со ссылкой на Barhebraei *Chronicon ecclesiasticum*, III, 256).

и мелькитов. В XII в. наследие Византии отчасти перешло к грузинскому царству. Грузины безнаказанно грабили мусульманские области и взимали дань с мусульманских городов; некоторые мусульманские князья признали себя вассалами грузинских царей; о турецком князе Эрзерума говорится, что он принял от грузинских царей почетную одежду и носил на голове знак, оканчивавшийся наверху крестом. Были ли в это время попытки сближения между несторианами и мелькитами, неизвестно; во всяком случае эти попытки не были продолжительны; в 1142 г. было заключено соглашение между главами яковитов и несториан, матраном Дионисием и католикосом Абд-ишо III (1138—1147), — первый в истории пример заключения внешнего[8] мира между двумя противоположными христианскими вероисповеданиями, причем представители каждого вероисповедания, сохраняя свой символ веры, стали оказывать друг другу знаки взаимного уважения. Это событие совпало по времени не только с возвышением Грузии, но и с эпохой последних великодержавных выступлений Византии при Комнинах Иоанне (1118—1143) и Мануиле (1143—1180). Возможно, что на сближение несториан с яковитами оказала влияние общая опасность от мелькитов и их могущественных покровителей.

---

[8] <Слово читается не очень уверенно.>

‹ИСЛАМ НА ЧЕРНОМ МОРЕ›

Ислам пришел на Черное море поздно, когда его лучшие времена были уже позади. Область Черного моря знала только тюркский, не арабско-персидский ислам. После того как единая мировая держава, простиравшаяся как до Каспийского, так и до Черного моря, была уничтожена Александром и после того как греческие завоеватели были оттеснены парфянами за Евфрат, побережья Каспийского и Черного морей, особенно южные, редко объединялись под властью одной державы. Римская империя в течение трех столетий удерживалась у Каспийского моря, однако каспийские провинции принадлежали к первым, которые были потеряны Римом. К Черному морю не смогли на длительное время продвинуться ни персы при Сасанидах, несмотря на их многочисленные победы над Римом, ни позднее арабы.

В первое тысячелетие нашего летосчисления господство над Черным морем и его побережьем оспаривали у византийцев только северные народы. Как ранее аланы, так и позднее хазары селились как на Каспийском, так и на Черном море. Из Таврического полуострова только западная часть принадлежала Византии; восточная находилась под властью хазар, которым подчинялся также греческий город Сугдак, или Сугдайя. Этой политической обстановкой, а не ошибочным предположением о том, что два моря соединялись между собой — как иногда утверждали, — должен быть, вероятно, объяснен тот факт, что первоначально относившееся к Каспийскому морю обозначение «Хазарское море» в мусульманской литературе применялось также и по отношению к Черному морю. В этом смысле выражение «Хазарское море» употреблялось даже в XIII в., когда уже давно не существовало никаких хазар; то же словоупотребление имело некоторое влияние и на Западную Европу, как показывает обозначение генуэзского колониального владения на северном берегу Черного моря в XIV и XV вв. — «Газария», или «Газзария».

В IX в. на северный берег Черного моря пришли первоначально норманнского происхождения, но рано ославянившиеся русы. В последующие столетия Черное море в литературе, в том числе и в мусульманской, иногда обозначалось как «Море русов», однако это выражение, по-видимому, было мало распространено; оно не встречается ни в древнейших русских летописях, ни в «Bibliotheca geographorum arabicorum», ни в географическом словаре Якута. Сокращенное греческое название

«Понт», вместо «Понт Эвксинский», в то время еще повсюду преобладало, даже тогда, когда значение этого слова как имени нарицательного не вполне понималось, как показывает часто встречающееся в русских летописях выражение «понтийское море».

Византийцы прогнали с побережья Черного моря сперва, с помощью русов, хазар, а затем и самих русов. После уничтожения русского княжества Тьмутаракань на Таманском полуострове, которое в последний раз упоминается в 1094 г., Черное море, по-видимому, было византийским mare clausum. Степи к северу от Черного моря находились во владении тюркских кочевников, в особенности кипчаков; однако в то время ни кипчаки, ни русские, насколько известно, не владели какими-либо прочными позициями на берегу моря. У мусульманских купцов, которые в то время господствовали в мировой торговле, естественно, повсюду были свои торговые интересы; однако эти интересы на Черном море не нашли своего выражения в виде основания мусульманских торговых поселений ни в самом Константинополе, ни в других торговых портах, вроде Трапезунда.

Даже тогда, когда тюрки во второй половине XI в. восстановили военное превосходство ислама и был положен конец блестящему периоду Византийской империи, охватывавшему вторую половину X и первую половину XI в., берега Черного моря сперва не были затронуты тюркскими завоевательными походами. Когда после битвы при Малазкерде (1071 г.) прежде упорно защищаемая против арабов Малая Азия лежала открытой перед тюрками, завоеватели заняли сперва внутренние области Малой Азии и продвинулись в том же столетии на запад до Мраморного и Эгейского морей. Первым мусульманским завоеванием на побережье Черного моря было, по-видимому, занятие Энеона (Ўние) и Пауре (Бафра) князем Яги-Басаном из туркменской династии Данишмендов в 1155 г. Приблизительно к тому же времени относится упоминаемое как будто только в византийских, но не в мусульманских источниках завоевание города Самсуна султаном Кылыч-Арсланом (1156—1192). Позднее, с начала XIII в. до 1425 г., в Самсуне, как и на Средиземном море в XIV в. в Смирне (турецк. Измир), рядом с мусульманским существовал и христианский город; расстояние между обоими было менее чем на бросок камня.

Более продолжительной была борьба за Синоп, древнюю Синопе. Синоп принадлежал к области Джанит — по-видимому, то же самое слово, что и Джаник, как позднее называлась провинция на берегу моря к западу от Трапезунда и к северу от Сиваса. После завоевания Константинополя крестоносцами византийская Малая Азия была в 1204 г. разделена между Никейской и Трапезундской империями; Синоп принадлежал Трапезунду; в рассказе Ибн Биби о завоевании Синопа султаном Ала ад-дином Кайкубадом в 1214 г. князь Джанита и Синопа назван Алекс Такур (Такур, армянское t'agawor, — царский титул). Он пред-

принял грабительский поход на область, принадлежавшую султану; ‹в отместку› было решено напасть на город Синоп. Благодаря своему положению на мысе Боз-тепе, который мог быть отгорожен от остальной части суши, город считался неприступным; только в результате длительной осады и голода он мог быть принужден к сдаче. Благодаря случайности тюркам на этот раз удалось достичь цели в более короткий срок. Князь Алексей, который, очевидно, ничего не знал о тюркском походе, был во время охоты захвачен в плен тюркским военным отрядом; когда жители увидели, как их князя подвергают пыткам у городской стены, они вступили в переговоры с тюрками и сдали город с условием, что им разрешат свободно уйти с их семьями и имуществом. Церковь была обращена в мечеть, были назначены казий, хатиб (проповедник) и муэззин.

В «Энциклопедии ислама» говорится, что «несколько позднее» знаменитый везир Му'ин ад-дин Сулейман Перване получил город в качестве наследственного лена. Следовало бы добавить, что в промежутке Синоп был отвоеван греками, именно «трапезундцами», т. е. трапезундским императором. Му'ин ад-дин Перване получил от султана Рукн ад-дина Кылыч-Арслана (1257—1264) поручение напасть на Синоп и смог покорить город только после двухлетней осады; князь Гайдар был убит; мечеть, превращенная греками снова в церковь, теперь опять стала мечетью. Только после этого Му'ин ад-дин Перване получил Синоп от того же султана во владение. В последние годы XIII в. Синоп снова подвергся нападению христиан, на этот раз франков. Владетелем Синопа в то время был второй сын Му'ин ад-дина Перване, Мухассиль ад-дин Мас'уд. Около 1000 франков в доспехах (очевидно, доспехи были спрятаны под одеждой) отправились в страну под видом купцов и предложили населению свои товары; во время торга, когда жители не ожидали никакого нападения, франки выхватили свои мечи, напали на замок, захватили в плен самого Мас'уда и освободили его только за крупный выкуп (90 000 малых серебряных монет, дирхемов). В XIV в. Синоп некоторое время находился во владении отважного пирата Гази Челеби, который в большинстве источников называется сыном сельджукского султана Мас'уда II, реже — потомком Му'ин ад-дина Перване.

Синоп был первой мусульманской военной базой на Черном море, откуда предпринимались походы на море; уже в XIII в. он был резиденцией начальника флота, *ра'ӣс ал-бахра*. Заслуживает быть отмеченным, с какой быстротой и совершенством такой континентальный народ, как турки, освоился с морем. У арабов Северной Африки турки считались по преимуществу мореплавателями; султан Марокко называл турецкого султана в насмешку «рыбьим царем». Как далеко доходили морские набеги турков, свидетельствует опустошение ими острова Исландии в 1627 г. Вообще морское пиратство так называемых берберских государств было организовано не арабами или берберами, а турками.

При таких обстоятельствах понятно, что турки очень скоро, еще в XIII в., принесли ислам с южного побережья Черного моря на северное. Тот же самый историк Ибн Биби дает нам подробное описание предпринятого при сельджукском султане Ала ад-дине Кайкубаде (1219—1236) похода против города Сугдак в Крыму. Во главе турецкого флота стоял эмир Хусам ад-дин Чопан. Жители Сугдака изъявили покорность эмиру, однако одновременно известили «царя кипчаков», или тюрков; последний вступил в сношения с «царем русских». Царь кипчаков был побежден, прежде чем он мог получить помощь от русских и саксинов, живших у устья Волги; упоминание саксинов показывает, что и в то время существовала связь между народами, жившими на северных берегах Каспийского и Черного морей. С «царем русских» был заключен мир; добыча была отослана в Синоп и Кастамуни, столицу соответствующей сельджукской провинции, которая позднее выступала как самостоятельная область. Город Сугдак должен был покориться; на этот раз не говорится, что церковь была превращена в мечеть; в качестве мечети было сооружено новое здание; на это строительство будто бы понадобилось всего две недели. Очевидно, постройка была сделана из легкого материала и не была рассчитана на длительное существование; несмотря на то что, как всегда, были назначены казий, хатиб и муэззин и оставлен гарнизон во главе с одним начальником, полководец вернулся в страну своего султана — по-видимому, сперва в Синоп.

Этот рассказ свидетельствует, что тюркские народы к северу от Черного моря в то время еще не приняли ислам, так же как и саксины у устья Волги; несмотря на сильное влияние мусульманских народов Средней Азии, особенно хорезмийцев, на приволжские области, только болгары на среднем течении Волги были обращены всем народом в ислам; помимо этого, по-видимому, были только, как и на южном берегу до сельджукского завоевания, отдельные мусульманские купцы и торговые поселения. Исламизация нынешней Южной России произошла только в монгольское время. Монголами впервые были объединены в составе одной империи — государства Золотой Орды — культурная мусульманская страна Хорезм и область Волги; той же империи принадлежали и области к северу от Черного моря с монетными дворами в Азаке у устья Дона и в Крыме на Таврическом полуострове, к северо-востоку от Сугдака. Окончательная победа ислама в этих областях не была решена самой по себе исламизацией государства Золотой Орды. Уже в XII в. южные берега Таврического полуострова посещались итальянскими мореплавателями, как показывают итальянские формы географических названий у араба Идриси, труд которого, как известно, был написан в Сицилии. В XIII в. еще большее развитие получила в особенности генуэзская торговля; генуэзские корабли были переправлены из Черного моря в Каспийское; это было единственное время, когда Каспийское море посетили западноевропейские суда. За господство над портовыми городами

на северном берегу Черного моря в XIII и XIV вв. христиане и мусульмане боролись с переменным успехом; лишь во второй половине XV в. исход этой борьбы благодаря победам османов был решен в пользу ислама и тюрков.

Империя Золотой Орды с самого начала находилась под влиянием мусульманской культуры, несмотря на то что господство ислама как государственной религии окончательно было установлено только при хане Узбеке, окторый царствовал с 1312 до 1340 г. Уже в XIII в. в городах империи, в том числе и в причерноморской области, чеканились монеты с арабскими надписями или надписями арабскими буквами, в городе Крым, ныне называемом Старый Крым, — с 1287 г. Кроме влияния собственного мусульманского населения и мусульманской культуры Средней Азии государство Золотой Орды на Черном море подверглось также влиянию мусульманской культуры Египта. Уже в XIII в. между ханами Золотой Орды и правителями Египта был заключен союз, направленный против персидских монголов. Сообщение между империей Золотой Орды и Египтом, само собой разумеется, происходило морским путем, через Черное и Средиземное моря; среди прочих упоминается отправка в 686 г. х., т. е. в 1287 или 1288 г., египетского архитектора с суммой в 2000 золотых, который должен был построить в городе Крым мечеть с начертанием имени египетского султана Калауна. Среди развалин Старого Крыма, действительно, сохранились остатки одной мечети, построенной в египетском стиле; совершенно отличен от нее стиль мечети, построенной там же при Узбеке в 714 г. х., т. е. в 1314 или 1315 г.

Как и следовало ожидать, можно установить влияние мусульманской культуры на северное побережье Черного моря с двух сторон: с востока, благодаря сношениям с областью Волги и Средней Азией, и с юга, благодаря связям по морю. Помимо связей с Египтом, заслуживает еще внимания тот факт, что сельджукский султан Изз ад-дин Кайкавус, которого греки держали в плену в крепости Энос на Эгейском море, был в 1265 г. освобожден из плена татарским войском и доставлен в Крым, где он получил от хана Беркая во владение города Солхат, т. е. Крым, и Сутак, т. е. Сугдак, и жил там еще 18 лет; его сын и преемник Гияс ад-дин Мас'уд оставил без разрешения своего сюзерена свою новую родину и получил обратно от хана персидских монголов, правда лишь номинально и только на короткое время, свое княжество в Малой Азии.

Для сношений по морю между Малой Азией и Крымом кроме Синопа особое значение имел Самсун. В написанном в 1340 г. *Нузхат ал-кулӯб* Хамдаллаха Казвини Самсун назван портом на Черном море, Синоп же вообще не упомянут, несмотря на то что незадолго до этого арабский путешественник Ибн Баттута на греческом корабле прошел путь от Синопа до Керчи. Окрестности Синопа в то время были населены преимущественно греками; Ибн Баттута упоминает там 11 греческих селений. И в XIX в. среди портовых городов на южном берегу Черного моря

наибольшее значение имели то Синоп, то Самсун, то Трапезунд, причем причины этих изменений нельзя было точно установить.

На южном берегу Крыма в XIV и XV вв. политический перевес принадлежал христианам, несмотря на отдельные победы мусульманских татар. Особенно тяжелые бедствия выпали христианскому Сугдаку в августе 1322 г., когда войско, посланное ханом Узбеком, захватило город; все колокола были сняты, все иконы и кресты уничтожены, все церкви закрыты. Последнее, по-видимому, преувеличено, так как в 1327 г. снова сообщается о разрушении нескольких церквей. Этими событиями, должно быть, объясняется состояние, в котором Ибн Баттута застал город Сугдак несколько лет спустя. Бóльшая часть города лежала в развалинах; греческое население было тюрками либо истреблено, либо выселено; оставались лишь немногие греческие ремесленники. Эта обстановка сохранялась недолго; в 1365 г. Сугдак был захвачен генуэзцами и с тех пор принадлежал к генуэзской колонии Газарии, центром которой был город Кафа, нынешняя Феодосия. В Кафе, согласно Ибн Баттуте, все жители были неверными; однако это неверно; сам Ибн Баттута говорит, что у мусульман был там свой казий и своя мечеть с минаретом. Порт Кафы, по словам Ибн Баттуты, принадлежал к самым знаменитым портам мира; там будто бы одновременно находилось около 200 военных и торговых кораблей. Позднее, за несколько лет до падения Трапезунда, Кафа описывается как единственный город, который будто бы «non ambitu quidem moenium, sed populorum multitudine Constantinopoli facile preferenda»; таким образом, Кафа сравнивается не с Трапезундом, который после этого, несомненно, был самым значительным городом на берегу Черного моря, а с самим Константинополем.

Кроме мусульманских поселений на севере и юге Черного моря, упоминается еще мусульманская колония, основанная на западном берегу, в Добрудже, в XIII в., под предводительством святого Сары Салтыка Деде, история которой до сих пор еще мало выяснена. Ибн Баттута утверждает, будто он сам посетил там могилу святого, которого он называет Баба Салтук, однако его рассказ здесь, как зачастую и в других случаях, запутан и внушает мало доверия. Согласно Ибн Баттуте, расположенный рядом с гробницей святого город Баба Салтык принадлежал к области тюрков, т. е. к империи Золотой Орды; оттуда шли 18 дней через безлюдную пустыню и приходили к греческому пограничному городу Махтули; в действительности византийская граница в то время находилась в Диамполисе, нынешнем Замболи на Тундже. Область между византийской границей и Дунаем принадлежала в то время болгарам и отнюдь не была безлюдной.

Еще до утверждения османского господства на Черном море, вероятно, появилось турецкое название Кара-дениз 'Черное море' и постепенно вытеснило греческое «Понтос». По мнению И. Г. Мордтмана, это «несомненно название, которое дало ему турецко-татарское население

на Черном море». В западноевропейских источниках в XIII в. появляется сперва обозначение «большое море» (лат. Mare majus, итал. Mare Maggiore, франц. Mer Majeure); греческое «Mavri thalassa» появляется впервые в документе, содержащем договор между Византией и Венецией в 1265 г., латинское Mare nigrum — лишь в 1338 г. *Кара* должно здесь, собственно, означать не 'черное', а 'большое, могучее, страшное'. Лишь позднее турки, т. е. османы, в противоположность к Кара-дениз, назвали Средиземное и в особенности Мраморное море Ак-дениз. Вряд ли все изложенное вполне достаточно для того, чтобы ‹объяснить› исчезновение общераспространенного как в европейской, так и в мусульманской литературе «Понтос». Без великой империи османских султанов турецкое «Кара-дениз» и его переводы вряд ли могли получить всеобщее распространение; следует напомнить, что в европейском мире значительно более отдаленное Каспийское море как в западноевропейской, так и (после Петра Великого) в русской литературе до сих пор сохранило свое древнее греческое название по народу, который бесследно исчез еще по походов ‹Александра Македонского›.

СТАТЬИ ИЗ «ЭНЦИКЛОПЕДИИ ИСЛАМА»

БАРМАКИДЫ

Бармакиды — персидский род, из которого произошли первые персидские министры халифата. *Бармак*, как сообщают, означало не личное имя, а сан наследственного верховного жреца в храме Наубехар около Балха. Во владении этой же семьи находились и принадлежавшие храму земли; эти поместья охватывали будто бы область размером около 1568 *кв. км* (8 фарсахов в длину, 4 фарсаха в ширину; немного больше, чем княжества Липпе и Шаумбург-Липпе вместе). Эти земельные владения или часть их Бармакиды сохранили и позднее; о «большом и богатом» селении Раван к востоку от Балха говорится, что оно находилось во владении Яхьи б. Халида (Якут, *Му'джам*, II, 742). Как показывает название (санскр. *nōva vihāra* 'новый монастырь'), этот храм был буддийским монастырем; в качестве такового он описывается еще в VII в. н. э. китайским паломником Сюань Цзаном (пер. Жюльена, I, 30 и сл., также *Жизнеописание Сюань Цзана*, пер. Жюльена, 64); даже некоторым арабским географам, как Ибн ал-Факиху (322), было известно, что Наубехар был предназначен для поклонения идолам (*'ибāдат ал-аусāн*), а не для поклонения огню; описание, данное Ибн ал-Факихом, не считая некоторых явных преувеличений, также полностью соответствует устройству буддийской вихары. По понятным причинам персы стремились связать почитаемый род персидского происхождения с традициями сасанидского царства; буддийский монастырь был превращен в храм огня (ср., напр., Якут, *Му'джам*, IV, 819 и сл.), его основание приписано персидским царям древности, его верховные жрецы объявлены потомками министров сасанидской державы (Низам ал-мульк, изд. Шефера, текст, 151). Эти представления, которые в позднейшей литературе получили всеобщее распространение и влияние которых испытали как местная традиция (*Фазā'ил Балх* — в кн.: Schefer, *Chrestomathie persane*, t. I, p. 71), так даже и современная наука (Browne, *A Literary History*, vol. I, p. 257), не обязательно должны были появиться только при Харуне ар-Рашиде. Вполне возможно, что уже Ибн ал-Мукаффа', как перс, выдвинул такого рода утверждения. Его современник Халид, конечно, совсем не обладал при Абу-л-Аббасе и Мансуре такой же властью, как позднее Яхья при Харуне, однако его положение, выгоды от которого, благодаря его щедрости, извлекла вся его семья (Ибн ал-Факих, 317), было все же доста-

точно блестящим, чтобы повлиять на преобразование национальных преданий в пользу Бармакидов.

Наубехар, согласно Балазури (409), был разрушен при Му'авии, по-видимому скоро после 42/663-64 г. (ср. Marquart, *Ērānšahr*, S. 69); однако Табари (II, 1205) заставляет туземного князя Низака еще в 90/708-09 г. молиться в Наубехаре. О судьбе последнего Бармака, отца Халида, и его предшественников мы имеем лишь легендарные известия. Даже Ибн Халликан уже не мог установить, принял ли Бармак когда-либо ислам. По Ибн ал-Факиху (324), Халид был сыном этого Бармака и одной из дочерей князя Саганиана. Табари (II, 1181) сообщает о походе Кутейбы б. Муслима против восставшего Балха в 86/705 г.; жена верховного жреца находилась будто бы среди пленных и провела одну ночь с братом Кутейбы Абдаллахом, в эту ночь забеременела от него Халидом и на следующий день была отпущена на свободу вместе с прочими пленными. То, что Табари добавляет о происхождении этого рассказа, показывает, что он был выдуман сыновьями Абдаллаха не для того чтобы, как обычно полагали, оказать персам честь арабской генеалогией, а для того, чтобы арабская семья могла приобрести выгоды родства с влиятельным любимцем халифа. Однако вполне возможно, что при создании этой легенды год рождения Халида был вычислен приблизительно верно; в качестве года его смерти приводится 165/781-82 г.; следовательно, ему должно было быть около 75 лет. Сообщается, что его отец Бармак был сведущ как в астрологии и философии, так и в медицине и вылечил царевича Масламу б. Абд ал-Мелика от какой-то болезни (Табари, II, 1181). Этот последний факт говорит о том, что Бармак со своей родины перебрался ко двору халифов; по более поздним известиям, это произошло еще при умершем в том же 86/705 г. Абд ал-Мелике. Позднее он, видимо, вернулся на свою родину; сообщается, что в 107/725-26 г. он по поручению наместника Асада б. Абдаллаха восстановил разрушенный Балх (Табари, II, 1490).

Столь же мало нам известно о годах юности и учения Халида; ничего не сообщается даже о том, когда и чем заслужил он благосклонность халифа Абу-л-Аббаса. Он стоял так близко к халифу, что дочь Халида была вскормлена супругой халифа, а дочь халифа — женой Халида (Табари, II, 840) [1]. С 132/749-50 г. он стоял во главе дивана хараджа; в некоторых источниках он называется также везиром (Мас'уди, *Танбīх*, 340 и 342; *Fragmenta*, I, 215 и 268). Халид был, по-видимому, первым «писцом» (*кāтиб*), при котором эта должность приравнивалась по рангу к министру; Абу Салама, первый «везир дома Мухаммеда», не упоминается среди «писцов» и был, пожалуй, скорее «везиром» в том зна-

[1] <На полях экз. В. В. Бартольда карандашом сделано примечание: «Ср. Якут, <*Му'джам*,> II, 694, о Харуне и Фадле; Табари, III, 599».>

чении, в котором это слово употребляется в Коране (XX, 30 и сл.) и в исторических известиях вкладывается, например, в уста халифа Абу Бекра (ср., напр., Табари, I, 1817, 16; 2140, 16). Даже Халид не был еще «везиром» в позднейшем смысле этого слова и отличался не только умелым управлением и мудрыми советами, но и воинскими подвигами. Под начальством Абу Муслима и его полководца Кахтабы б. Шебиба он принимал участие в сражениях за дом пророка против Омейядов; между 148/765 и 152/769 гг. он в качестве наместника Табаристана покончил с княжеством Масмуган у горы Демавенд (ср. Marquart, *Ērānšahr*, S. 128); после этой победы, как сообщают, жители Табаристана изображали на своих щитах Халида и примененные им осадные орудия (Ибн ал-Факих, 314). Даже в преклонном возрасте, в 163/779-80 г., он, как сообщают, отличился при взятии греческой крепости Самалу (Табари, III, 497).

Как советник халифа Мансура Халид впервые упоминается в рассказах об основании Багдада (146/763-64 г.) и о мнимом отречении наследника престола Исы б. Мусы (147/764-65 г.). Помимо нескольких построек в Багдаде ему приписывается (во время его наместничества) основание города Мансуры в Табаристане. Незадолго до смерти халифа Мансура, после того как халиф потребовал у него 2 700 000 дирхемов, он был назначен наместником Маусила (Мосула), а его сын Яхья — наместником Азербайджана. Сообщается, что жители Маусила ни к одному наместнику не относились с таким уважением, как к Халиду, причем ему не пришлось их запугивать суровыми наказаниями. Согласно Мас'уди (*Мурӯдж*, VI, 361), по выдающимся качествам ни один из его потомков не сравнялся с ним.

Его сын Яхья, по Ибн Халликану, умер 3 мухаррема 190/29 ноября 805 г. в возрасте 70 или 74 лет; следовательно, он должен был родиться в 120/738 г. или несколькими годами ранее. В противоположность своему отцу, он отличился только как наместник и министр; о каких-либо его воинских подвигах ничего не сообщается; из его многочисленных общественно полезных сооружений особенно отмечается канал Сихан около Басры (Табари, III, 645; Балазури, 363). При ал-Махди его попечению был поручен в 161/777-78 г. молодой принц Харун; со 163/779-80 г. он стоял во главе канцелярии (*дīвāн ар-расā'ил*) принца, который в то время был назначен наместником запада (всех провинций к западу от Евфрата) с Арменией и Азербайджаном. Во время короткого правления халифа ал-Хади жизнь Яхьи как приверженца принца, которого хотели заставить отречься от наследования престола, была в опасности; после вступления на престол Харуна ар-Рашида Бармакид, которого халиф и позднее всегда называл «отцом», был назначен везиром с неограниченными полномочиями и, как сообщают, в течение 17 лет (786—803) правил державой с помощью своих сыновей Фадла и Джа'фара (реже упоминаются два других его сына, Муса и Мухаммед).

Из обоих упомянутых сыновей Фадл, родившийся в 148/765-66 г., был старшим и, очевидно, более выдающимся[2]. Со 176/792-93 до 180/796-97 г. он стоял во главе наместничества, которое охватывало провинции Джибаль, Табаристан, Дунбавенд и Кумис, а некоторое время также Армению и Азербайджан; со 178/794-95 до 179/795-96 г. он был, кроме того, наместником Хорасана. В Армении (собственно, в Дагестане) он, согласно Я'куби (*Та'рӣх* II, 516), сражался неудачно; в Хорасане, напротив, ему приписываются такие подвиги, которые он вряд ли мог совершить за короткое время своего наместничества. Из местного населения он будто бы образовал для халифа войско в 500 000 человек (!), из которых 20 000 было послано в Багдад, а остальные оставлены в Хорасане (Табари, III, 631), одержал несколько больших побед, кроме того, построил много мечетей и рибатов; в Балхе он приказал провести новый канал (Schefer, *Chrestomathie persane*, t. I, pp. 71 et 88), в Бухаре — построить новую пятничную мечеть; он будто бы был первый, кто приказал ввести лампы в мечетях во время рамазана (Нершахи, изд. Шефера, 48). Вместе с тем еще Мас'уди (*Мурӯдж*, VI, 363) сообщает, что Фадл в первое время своего наместничества занимался только охотой и легкомысленными развлечениями и исправился только после получения письма от своего отца.

Джа'фар, которому позднее отдала предпочтение народная легенда (ему было, как сообщают, 37 лет; следовательно, он должен был родиться в 150/767 г.), восхваляется только за свой красивый почерк, за свое красноречие и познания в астрологии; кроме того, он упоминается как законодатель мод; из-за того, что у него самого была длинная шея, он будто бы ввел в употребление высокие воротники (Джахиз, *Байан*, II, 151). Его близость с халифом, которая совсем не нравилась самому старому Яхье, объясняется, очевидно, известным восточным пороком (Табари, III, 676). Не считая краткой поездки в 180/796-97 г. в Сирию, где он, как за четыре года до этого его брат Муса, должен был водворить спокойствие среди боровшихся друг с другом арабских племен, он, по-видимому, никогда не расставался с халифом, и даже во время этой кратковременной разлуки он, как сообщают, выражал свою печаль и жажду новой встречи в преувеличенных выражениях (Табари, III, 642). Его царственный покровитель еще несколько раз назначал его наместником больших провинций, которые, однако, всегда управлялись его помощниками. Из источников не видно, чтобы он когда-либо управлял делами в качестве министра, осуществлял какие-нибудь постройки или другие работы; о его влиянии говорит только тот факт, что его имя упоминается на монетах халифа.

Даже его отец, по-видимому, в течение 17 лет совсем не был таким всемогущим, как это утверждают. В первые годы он должен был пред-

[2] <На полях экз. В. В. Бартольда приписка: «По некоторым известиям, 148 г. также год рождения Харуна, Табари, III, 739»>.

ставлять доклады о своем управлении матери халифа, Хайзуран (ум. в 173/789-90 г.). Сразу же после смерти своей матери халиф приказал отнять у молодого Джа'фара принадлежавшую ему печать и передал значительную часть дел позднейшему противнику и преемнику Бармакидов, Фадлу б. Раби'; тот же Фадл в 179/795-96 г. был назначен главным камергером (*хаджиб*) вместо Бармакида Мухаммеда б. Халида. Назначение Али б. Исы б. Махана наместником Хорасана в 180/796-97 г. также, как сообщают, последовало против воли министра (Табари, III, 702). Во время паломничества 181 г. х. (начала 798 г.) Яхья испросил себе отставку и позволение остаться в Мекке (Табари, III, 646), однако уже в следующем году вернулся в Багдад и, по-видимому, снова взял управление в свои руки.

Из этих известий явствует, что падение Бармакидов подготовлялось уже в течение длительного времени и никак не может быть объяснено внезапным решением халифа. В первую ночь сафара 187/29 января 803 г. Джа'фар был убит по приказу халифа, вскоре после этого Яхья с остальными тремя его сыновьями был арестован, их имения были конфискованы. Внуки министра были оставлены на свободе; Мухаммед б. Халид (брат Яхьи) и его семья совсем не были потревожены. Харун приказал выставить голову убитого Джа'фара на «среднем мосту» Багдада, а обе половины его туловища поместить на двух других мостах. Министр и его сыновья остались в тюрьме в городе Ракка. Как Яхья, так и Фадл умерли раньше халифа; о судьбе Мухаммеда и Мусы ничего неизвестно[3]. Из внуков министра, по-видимому, выдвинулся только Имран б. Муса; в 196/811-12 г. он упоминается как защитник древнего сасанидского города ал-Мадаин против войска Мамуна (Табари, III, 859 и сл.), в 216/831 г. — как помощник наместника провинции Синд (там же, III, 1105). В качестве одного из последних везиров Саманидов называют Абу-л-Касима Аббаса б. Мухаммеда Бармаки (Бартольд, *Туркестан*, ч. II, стр. 278 — по Гардизи; <наст. изд., т. I, стр. 327>); происходил ли этот «Бармакид» из той же семьи, ничего не говорится. Еще в V/XI в. упоминается некий данишменд Хасан Бармаки, который несколько раз приезжал ко двору халифа как посол Газневидов (Бейхаки, изд. Морлея, 441 и сл.). Известный переводчик *Худай-наме*, Мухаммед б. Джахм ал-Бармаки, был, очевидно, как и предполагают, только клиентом этой семьи, так же как и астролог, упомянутый у Табари (III, 497 и сл.) в рассказе о событиях 163/779-80 г.

Дать полную оценку деятельности Бармакидов, их достоинств и недостатков при теперешнем состоянии наших знаний, очевидно, едва ли возможно. В исторической традиции они всегда изображаются как бла-

[3] <Они были брошены в тюрьму в 187/803 г. вместе с отцом и братьями, но освобождены Амином; впоследствии оба стали сторонниками Мамуна и занимали видные должности в армии и государстве. Подробнее см. Sourdel, *al-Barāmika*, p. 1036.>

гочестивые и набожные мусульмане, их восхваляют также за их паломничества и постройки; с другой стороны, их противники упрекали их в равнодушии к исламу и его доктринам. В одном стихотворении, которое Джахиз (*Байан* II, 150) цитирует анонимно, а Ибн Кутейба (*ʿУйун ал-ахбар*, 71) приписывает филологу Асмаʿи, говорится: «Когда в каком-либо собрании говорится что-нибудь безбожное, то лица Бармакидов сияют; если при них читают стих Корана, то они рассказывают истории из книги Марвака» (ср. об этой книге Хамза Исфахани, 41). Другой поэт (Джахиз, *Байан*, II, 150; Ибн Кутейба, *ʿУйун ал-ахбар*, 71) говорит сам о себе, что он строит мечети только для времяпрепровождения, в душе он заботится о таких вещах так же мало, как Яхья б. Халид. Уже Мансур, как сообщают, упрекал своего министра Халида в национально-персидских настроениях (Табари, III, 320); Яхья был при ал-Хади будто бы обвинен в неверии (*куфр*) (там же, 572 и сл.); возможно, что и Харун оправдывал свое решение такими обвинениями, хотя источники ничего об этом не сообщают. То, что падение Бармакидов должно было связываться с возвращением к традициям истинного ислама, подтверждается уже тем, что со 187/<803> г. монеты чеканились снова без упоминания имен халифов или наследников их престола, как было принято со времени Махди.

То, что Бармакиды обогащали не только государство, но и себя самих и членов своего дома, не оспаривают и их приверженцы. По понятным причинам историческая традиция на Востоке всегда была расположена в пользу «людей пера» (*ахл ал-калам*); поэтому также и о Бармакидах, которые часто рассматриваются как основатели этого класса, история, даже не считая рассказов с национально-персидской тенденцией, распространяет несколько преувеличенные похвалы, а некоторые их преступления замалчивает. Поэтому не следовало бы придавать большого значения тому, что в истории царствование Харуна ар-Рашида считалось лучшим временем халифата (Табари, III, 577 и сл.) и что при этом некоторые историки прибавляют, будто Харун правил хорошо только до тех пор, пока при нем были Бармакиды (Масʿуди, *Танбих*, 346; *Fragmenta*, I, 309). Однако в обоих случаях приговор историка подтверждается народной легендой. Важным свидетельством в пользу выдающихся качеств этих персов является также то, что они прославляются даже таким арабским патриотом старого склада, как автор *Китаб ал-аʕани*, и смогли установить порядок даже в такой арабской провинции, как Сирия.

Литература. Зия ад-дин Барни, *Ахбар-и Бармакийан*, — в кн.: Schefer, *Chrestomathie persane*, t. II, pp. 2—54; Масʿуди, *Мурудж*, VI, 361 и сл., 386 и сл.; Ибн Халликан, пер. де Слэна, I, 301 и сл.; II, 459 и сл.; IV, 103 и сл. Кроме того, Табари (см. указатель) и другие цитированные выше источники. <Bouvat, *Les Barmécides*; Sourdel, *al-Barāmika*; idem, *Le vizirat ʿAbbāside.*>

ИШАН

И ш а н — персидское местоимение 3 лица мн. числа. Слово употребляется в Туркестане в значении *шейх*, *муршид*, *устад*, *пир* ('учитель', 'руководитель', см. *Derwīsh*, EI, I, S. 990), в противоположность *мюриду* ('последователь', 'ученик'). Когда именно впервые появилось это обозначение, еще не выяснено; во всяком случае, оно существовало уже в средние века; знаменитый ходжа Ахрар (ум. в 895/1490 г. в Самарканде) в его биографии постоянно называется «ишаном». Сан ишана часто переходит от отца к сыну. Ишан живет со своими последователями в обители дервишей (*ханках*, в Средней Азии произносится *ханака*), иногда также у гробницы святого; большинство ишанов время от времени предпринимают путешествия в степь, где они находят среди киргизов [1] еще больше последователей и получают еще более богатые подарки, чем от оседлого населения. Вследствие восстания, поднятого одним ишаном в Фергане в 1898 г., к ишанам было привлечено внимание более широких кругов; однако литература об этом до сих пор крайне скудна. Ср. Гейер, *Ишаны*; «Сборник материалов по мусульманству», <т. I>, СПб., 1899; Саттар-Хан, *Мусульманские ишаны* (и позднее Остроумов, *Сарты*, изд. 3-е, стр. 206 и сл.); Масальский, *Туркестанский край*, стр. 355 и сл.; Schwarz, *Turkestan*, S. 198.

[1] <Казахов.>

ПРИЛОЖЕНИЯ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Халиф и султан

Напечатано: «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 203—226, 345—400.

Резюме: F. F. Schmidt, DI, Bd IV, 1913, S. 174—175, 187—188; Dostojevskij, *Barthold*, S. 119—121; Умняков, *В. В. Бартольд*, стр. 197—199.

Немецкое изложение: Barthold's Studien über Kalif und Sultan. Besprochen und im Auszüge mitgeteilt von C. H. Becker, — DI, Bd VI, 1916, S. 350—412.

Ислам

Напечатано: Пг., изд-во «Огни», 1918.

Резюме: W. Ebermann, «Islamica», Bd III, fasc. 2, 1927, S. 229—230; Dostojevskij, *Barthold*, S. 100—101; БВ, I, № 324.

Рец.: И. Бороздин, «Новый Восток», 1922, № 2, стр. 701.

Культура мусульманства

Напечатано: Пг., изд-во «Огни», 1918.

Резюме: W. Ebermann, «Islamica», Bd III, fasc. 2, 1927, S. 237—238; Dostojevskij, *Barthold*, S. 100—101; БВ, I, № 323.

Рец.: И. Бороздин, «Новый Восток», 1922, № 2, стр. 701; ср.: «Восток», кн. 3, 1923, стр. 168.

Татарский перевод (Дж. Валиди): ۱۹۲۲ ' قازان ' تأريخى ' مەدەنيەتى اسلام قسقاچا.

Узбекский перевод (Газы Юнуса): ' قسقاچا ئسلام مەدەنييەتى تەئرخى ' تاشقند ' ۱۹۲۷.

Английский перевод: Bart'old V. V. *Mussulman Culture*. English translation, Calcutta, 1934.

Турецкие переводы: W. W. Barthold, *İslâm medeniyeti tarihi*. Çeviren Ahad Ural. İstanbul, 1940.

İslam Medeniyeti Tarihi. Fuad Köprülü tarafından başlangıç'la izah ve düzeltmeler kısmı ilâve edilmiştir. Geniş izah, düzeltme ve ilâvelerle ikinci basım. Ankara, 1963.

Арабский перевод: بارتولد ' تاريخ الحضارة الاسلامية ' ترجمة حمزة طاهر ' تقديم عبد الوهاب عزام ' القاهرة ' ۱۹۵۸.

Мусульманский мир

Напечатано: Пг., изд-во «Наука и школа», 1922 («Введение в науку. История», вып. 22)

Резюме: W. Ebermann, «Islamica», Bd IV, fasc. 2, 1930, S. 135—140; Dostojevskij, *Barthold*, S. 100—101; БВ, I, № 324 А.

Рец.: И. Бороздин, «Новый Восток», 1922, № 2, стр. 700—701.

Рецензия: Stanley Lane-Poole, Saladin and the fall of the kingdom of Jerusalem, New York and London, 1898

Напечатано: ЗВОРАО, т. XII, 1900, стр. 0129—0130.

Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве

Напечатано: Отчет о состоянии и деятельности СПб. университета 1902 г., 25 стр. [Отд. паг.]; перепечатка с замечаниями редакции: ТВ, 1903, № 80—82.
Рец.: «Русский Туркестан», 1903, № 71.

Рецензия: Н. А. Медников, Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам, СПб., 1897—1902

Напечатано: ЗВОРАО, т. XV, 1904, стр. 056—069.

Рецензия: Н. П. Остроумов, Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама (جزيرة العرب). Ташкент, 1910

Напечатано: ЗВОРАО, т. XX, 1912, стр. 073—082.

Карл Великий и Харун ар-Рашид

Напечатано: ХВ, т. I, 1912, стр. 69—94.
Резюме автора: ЗВОРАО, т. XXI, 1913, стр. LIV—LVI.
Немецкое резюме: F. F. Schmidt, DI, Bd III, 1912, S. 409—411; W. Ebermann, «Islamica», Bd III, fasc. 2, 1927, S. 233—235; Dostojevskij, *Barthold*, S. 122—123.
Английское резюме: F. W. Buckler, *Harunu'l-Rashid and Charles the Great*, Cambridge, 1931, pp. 43—47.
Русское резюме: Умняков, *В. В. Бартольд*, стр 200—201.
Рец.: M. Hartmann, WI, Bd I, 1913, S. 59.

От редакции ‹журнала «Мир ислама»›

Напечатано: «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 1—15.
Резюме: F. F. Schmidt, DI, Bd III, 1912, S. 307—309; Dostojevskij, *Barthold*, S. 128—129.
Немецкий перевод: M. Hartmann, WI, Bd I, 1913, S. 132—142.

Рецензия: Христианский Восток, т. I, вып. 1, СПб., 1912

Напечатано: «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 412—425.

Рецензия: H. Roemer, Die Bābī-Behā'ī, die jüngste muhammedanische Sekte, Potsdam, 1912

Напечатано: «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 425—441
Рец.: F F. S[chmidt], DI, Bd IV, 1913, S. 330.

Панисламизм

Напечатано: газ. «Биржевые ведомости» (утренний выпуск), СПб., 1914, № 14452 (24.X/6.XI).

Рецензия: П. Цветков, Исламизм. Т. I, Мухаммед и Коран. Т. II, Вера Ислама. Т. III, Практические обязанности исламизма. Т. IV, Ислам и его секты, Асхабад, 1912—1913

Напечатано: ЖМНП, н. с., ч. L, 1914, № 3, отд. 2, стр. 176—188

Турция, ислам и христианство

Напечатано: «Журнал для всех», Пг., 1915, № 2, стр. 69—78.

К вопросу о франко-мусульманских отношениях

Напечатано: ХВ, т. III, вып. III, 1915, стр. 263—296.
Резюме: W. Ebermann, «Islamica», Bd III, fasc 2, 1927, S. 233—236; Умняков, *В. В. Бартольд*, стр. 201.

Мусульманская секта мерванитов

Напечатано: ИАН, 1915, стр. 643—648.
Резюме: E. Berthels, «Islamica», Bd III, fasc. 3, 1927, S. 308—309.
Французский перевод: La Secte musulmane des Merwânites du Pamir, selon V. V. Barthold, trad. du russe par G. Vajda, — REI, année 1933, cahier II, pp. 295—300.
Турецкий перевод: W. W. Barthold, *İslâmlarda Mervanîler mezhebi*. Türkçeye çeviren Abdülkadir İnan, — «Belleten», c. X, 38, Nisan 1946, ss. 369—374.

От редакции ‹журнала «Мусульманский мир»›

Напечатано: «Мусульманский мир», год I, вып. 1, 1917, стр. 3—4.
Резюме: Dostojevskij, *Barthold*, S. 129.

К вопросу о сабиях

Напечатано: «Мусульманский мир», год I, вып. 1, 1917, стр. 35—52.
Резюме: W. Ebermann, «Islamica», Bd III, fasc. 2, 1927, S. 230—231; Умняков, *В. В. Бартольд*, стр. 220; Dostojevskij, *Barthold*, S. 122; БВ, I, № 329

Рецензия: C. Snouk Hurgronje, Muhammedanism. Lectures on its origin, its religious and political growth, and its present state, New York and London, 1916

Напечатано: «Мусульманский мир», год I, вып. 1, 1917, стр. 54—55.
Резюме: W Ebermann, «Islamica», Bd III, fasc. 2, 1927, S. 263.

К вопросу о полумесяце как символе ислама

Напечатано: ИРАН, 1918, стр. 475—477.
Резюме: E. Berthels, «Islamica», Bd III, fasc. 3, 1927, S. 308; БВ, I, № 341.

К истории религиозных движений X века

Напечатано: ИРАН, 1918, стр. 785—798.
Резюме: W. Ebermann, «Islamica», Bd III, fasc. 2, 1927, S. 231; БВ, I, № 327.

Халиф Омар II и противоречивые известия о его личности

Напечатано: ХВ, т. VI, 1922, стр. 203—234.
Резюме: Умняков, *В. В. Бартольд*, стр. 199; Dostojevskij, *Barthold*, S. 121—122; БВ, I, № 344.
Рец.: И. Бороздин, «Новый Восток», № 3, 1923, стр. 534.

Эпоха Омейядов по новейшим исследованиям

Напечатано: «Новый Восток», № 2, 1922, стр. 521—524.
Резюме: Умняков, *В. В. Бартольд*, стр. 199; БВ, I, № 343

Крымско-татарский перевод: ائيك سوڭغى تيكشرولەركه كوره ئومەويلەر دەورى، — «قزيل شرق»، ١٩٢٣ يل، ٢—١٢ №، ص ٢٧—٣٠.

Ориентировка первых мусульманских мечетей

Напечатано: ЕРИИИ, т. I, вып. 2, 1922, стр. 113—117.
Резюме: И. Крачковский, «Восток», кн. 1, 1922, стр. 117; И. Б[ороздин], «Новый Восток», № 1, 1922, стр. 431; Умняков, *В. В. Бартольд*, стр. 193; Dostojevskij, *Barthold*, S. 103; БВ, I, № 340.
Немецкий перевод: W. Barthold, *Die Orientierung der ersten muhammedanischen Moscheen*, übers. von H. Ritter, — DI, Bd XVIII, S. 245—250.
Резюме доклада автора по статье: Compte rendu du V congrès internationale des Sciences Historique, Bruxelles, 1923, p. 49.

Сабии и ханифы

Напечатано: ДРАН-В, 1924, стр. 1.
Резюме: W. Ebermann, «Islamica», Bd IV, fasc. 2, 1930, S. 126—127; БВ, I, № 330

Коран и море

Напечатано: ЗКВ, т I, 1925, стр. 106—110.
Резюме: W. Ebermann, «Islamica», Bd IV, fasc. 2, 1930, S. 121—122; БВ, I, № 342.
Немецкий перевод: W. Barthold, *Der Koran und das Meer*, übers. von H. Ritter, — ZDMG, N. F., Bd VIII, 1929, S. 37—43.

Мусейлима

Напечатано: ИРАН, сер. VI, т. XIX, 1925, стр. 483—512
Резюме: W. Ebermann, «Islamica», Bd. IV, fasc. 2, 1930, S. 122—126.
Арабский перевод: مسيلمة الكذاب ترجمة الاستاذ پ. جوزى استاذ جامعة باكو ودكتور فى الآداب العربيّة لمقال الاستاذ بارتولد — [المجلة] «الرابطة الشرقية»، القاهرة، العدد الثانى، ١٩٢٧، ص ٣٨—٤٥، العدد الثالث، ١٩٢٩، ص ٥٣—٥٧، العدد الرابع، ١٩٢٩، ص ٢٥—٢٩، العدد السابع، ١٩٢٩، ص ٣٦—٤٠.

Рецензия: А. А. Васильев, Лекции по истории Византии. Т. I, Время до эпохи крестовых походов (до 1081 г.), Пг., 1917

Напечатано: ЗКВ, т. I, 1925, стр. 461—482.

Христианское происхождение омейядского царевича

Напечатано: ВВ, т. XXIV, 1926, стр. 17—26

Посольство из Рима в Багдад в начале X века

Напечатано: Seminarium Kondakovianum, Recueil d'études. Archéologie. Histoire de l'art. Études byzantines. II, Prague, 1928, pp. 85—89.

Рецензия: E. de Zambaur, Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam, Hanovre, 1927

Напечатано: ЗКВ, т. III, 1928, стр. 583—586.

Ал-Авза'и

Напечатано: W. Barthold, *Al-Awzā'ī*, — DI, Bd XVIII, 1929, S. 244.
На русском языке печатается впервые, по тексту первого издания.

К вопросу о призвании Мухаммеда

Напечатано: W. Barthold, *Zur Frage über die Berufung Mohammed's*, — «Dr. Modi Memorial volume», Bombay, 1930, pp. 706—708.
На русском языке печатается впервые, по тексту первого издания.

Ученые мусульманского «ренессанса»

Напечатано: ЗКВ, т. V, 1930, стр. 1—14.
Рец.: Nyberg, MO, vol. XXIV, 1930, p. 115.

<О Мухаммеде>

Напечатано: О пророке Мухаммеде, — «Историк-марксист», 1939, № 5—6, стр. 229—238 (издание осуществлено Л. Климовичем).
Печатается по тексту машинописного экземпляра, хранящегося в Ленинградском отделении Архива АН СССР: ф. 68, оп. 1, № 120.

Первоначальный ислам и женщина

Напечатано: «Историк-марксист», 1939, № 5—6, стр. 238—239 (издание осуществлено Л. Климовичем).
Печатается по тексту машинописного экземпляра, хранящегося в Ленинградском отделении Архива АН СССР: ф. 68, оп. 1, № 115.

Ислам и мелькиты

Печатается впервые, по рукописи автора, хранящейся в Ленинградском отделении Архива АН СССР: ф. 68, оп. 1, № 123.

<Ислам на Черном море>

Печатается впервые, в переводе с немецкого, по рукописи автора, хранящейся в Ленинградском отделении Архива АН СССР: ф. 68, оп. 1, № 165

Бармакиды

Напечатано: EI, I, S. 691—693.

Турецкий перевод: Bermekiler, — İA, c. 1, ss. 560—563.

Второе издание (только первая часть статьи, о роде Бармакидов, до абзаца о Халиде): EI², I, p. 1033 (в переделке, с сокращением, Д. Сурделя, с двумя подписями: В. Бартольда и Д. Сурделя)

На русском языке печатается впервые, по тексту первого издания.

Ишан

Напечатано: EI, II, S. 569.

На русском языке печатается впервые

СОКРАЩЕНИЯ

(периодические издания, серии, сборники, названия учреждений)

БВ — «Библиография Востока», вып. I. История (1917—1925). Под общей ред. Д. Н. Егорова, М., 1928 (изд. Научной ассоциации востоковедения при ЦИК СССР).

ВВ — «Византийский временник», Л., М.

«Восточный сборник» — «الشرقيات. Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского», М., 1914 (ТВЛИВЯ, вып. XLIII).

ГПБ — Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Ленинград.

ДАН-В — «Доклады Академии наук СССР», серия В, Л.

ДРАН-В — «Доклады Российской Академии наук», серия В, Л.

ЕРИИИ — «Ежегодник Российского Института истории искусств», Пг.

ЖМНП — «Журнал Министерства народного просвещения», СПб.

ЗВОРАО — «Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества», СПб., Пг.

ЗИАН — «Записки Императорской Академии наук», СПб.

ЗИРГО — «Записки Имп. Русского географического общества», СПб.

ЗКВ — «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук (Академии наук СССР)», Л.

ИАН — «Известия Императорской Академии наук», СПб.

ИАН СССР — «Известия Академии наук СССР», М.—Л.

ИНА — Институт народов Азии АН СССР.

ИРАН — «Известия Российской Академии наук», Пг.

ИРГО — Имп. Русское географическое общество.

«Кауфманский сборник» — «Кауфманский сборник, изданный в память 25 лет, истекших со дня смерти покорителя и устроителя Туркестанского края генерал-адъютанта К. П. фон-Кауфмана I-го», М., 1910.

КСИВ — «Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР», М.—Л., М.

ЛГУ — Ленинградский государственный университет.

МАР — Материалы по археологии России.

МПС — «Миссионерский противомусульманский сборник», Казань.

«Ал-Музаффарийя» — «المظفّريّة. Сборник статей учеников профессора барона Виктора Романовича Розена ко дню двадцатипятилетия его первой лекции 13-го ноября 1872—1897», СПб., 1897.

ОГН — Отделение гуманитарных наук.

ОИФ — Отделение истории и филологии.

ООН — Отделение общественных наук.

ПБЭ, т. VI — «Православная Богословская Энциклопедия», т. VI: Иаван — Иоанн Маронит Составлен под ред. Н. Н. Глубоковского, СПб., 1905.

ПЛНВ — Памятники литературы народов Востока.
ПС — «Палестинский сборник», М.—Л.
ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. [СПб.], печатано в типографии II отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии.
ПТКЛА — «Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии», Ташкент.
САГУ — Средneазиатский государственный университет, Ташкент.
СМССДО — «Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области», Ташкент.
СЭ — «Советская этнография», М.—Л., М.
ТВ — «Туркестанские ведомости», Ташкент.
ТВЛИВЯ — Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков.
ТР — Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. Издания факультета восточных языков Императорского С.-Петербургского университета, № 5.
ТТМСО — Труды третьего международного съезда ориенталистов в С. Петербурге, т. I, под ред. В. В. Григорьева, СПб., 1879—1880; т. II, под ред. барона В. Р. Розена, СПб. — Лейден, 1879.
УЗИВАН — «Ученые записки Института востоковедения АН СССР», М.—Л., М.
ХВ — «Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки», издание Императорской Академии наук, СПб., Пг.
«Чтения» — «Чтения при имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете».
ADAW — см. APAW
«'Ajab-nama» — «عجب نامه. A volume of Oriental studies presented to Edward G. Browne on his 60th birthday (7 February 1922)», ed. by T. W. Arnold and R. A. Nicholson, Cambridge, 1922.
AKGWG — «Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen». Philologisch-historische Klasse.
APAW (ADAW) — «Abhandlungen der preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften», Berlin.
BAHG — «Bibliothek arabischen Historiker und Geographen, hrsg. von Hans v. Mžik», Wien.
BÉHÉ SHPh — Bibliothèque de l'école des Hautes Études, publiée sous les auspices du ministère de l'instruction publique. Sciences historiques et philologiques.
BGA — Bibliotheca geographorum arabicorum. Edidit M. J. de Goeje, pars I—VIII, Lugduni Batavorum.
BI — Bibliotheca Indica: a collection of oriental works published under the patronage of the hon. court of directors of the East India Company, and the superintendance of the Asiatic Society of Bengal.
BSO(A)S — «Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies, London Institution (University of London)».
CMH, vol. II — The Cambridge Medieval History, planned by J. B. Bury, ed. by H. M. Gwatkin, J. P. Whitney. Vol. II, *The Rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire*, Cambridge, 1913.
Coll. orient. — Collection orientale. Manuscrits inédits de la Bibliothèque royale (impériale, nationale), traduits et publiés. . .
Collections scientifiques — Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales du Ministère des affaires étrangères, t. I—VIII, St.-Pbg., 1877—1897.
CRAIBL — «Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des scéances», Paris.
CSChO — Corpus scriptorum christianorum orientalium, curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux.

CSEL — Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Editum consilio et impensis Academiae litterarum caesareae vindobonensis. . . Vindobonae.

DAO — Der alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen hrsg. von der Vorderasiatischen Gesellschaft, Berlin.

DI — «Der Islām», Strassburg — Berlin

DLZ — «Deutsche Literaturzeitung», hrsg. von P. Hinneberg in Berlin.

EI — «Enzyklopaedie des Islām. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker», Bd I—IV, Leiden—Leipzig, (1908), 1913—1936. [Страницы везде указаны по немецкому изданию].

EI² — «The Encyclopaedia of Islam». New ed., vol. I — . . ., Leiden—London, 1960 — . . .

«Festschrift Nöldeke» — «Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag hrsg. von C. Bezold», Bd I—II, Giessen, 1906.

GGA — «Göttinger Gelehrte Anzeigen».

GIPh — «Grundriss der iranischen Philologie». Hrsg. von W. Geiger und E. Kuhn, Strassburg, Bd I, Abt. 1, 1895—1901; Abt. 2, 1898—1901; Bd II, 1898—1904.

GMS — «E. J. W. Gibb Memorial» Series.

GMS NS — «E. J. W. Gibb Memorial» Series. New Series.

HS — Works issued by the Hakluyt Society.

İA — «İslam ansiklopedisi, Islâm âlemi tarih, coğrafya, etnoğrafya ve biyografya lûgati», c. 1—8. . ., İstanbul, 1941—1959. . .

JA — «Journal Asiatique», Paris.

J RAS — «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», London.

LMI — «Larousse Mensuel illustré. Revue encyclopédique», Paris.

MFLU — Mémoires de la faculté des lettres de l'université impériale de St.-Pétersbourg

MFOB — Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.

MHGO — Mémoires d'histoire et de géographie orientales par M. J. de Goeje, Leide.

MIFAO — Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire.

MO — «Le Monde Oriental», Uppsala.

Monumenta Germ. — Monumenta Germaniae historica inde ab anno christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quigentesimum, ed. Societas aperiendis fontibus verum germaniarum medii aevi, Berolini, Hannover.

MSFOu — «Mémoires de la Societé Finno-Ougrienne», Helsingfors.

MSOS — «Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der (Königlichen) Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin».

N. F. — Neue Folge.

NGWG — «Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen».

Notices et extraits — Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi (Impériale, Nationale) et autres bibliothèques, Paris

NS — New Series

OLZ — «Orientalistische Literaturzeitung», Leipzig.

PÉLOV — Publications de l'École des langues orientales vivantes.

PHT — Persian historical texts.

PO — Patrologia orientalis. Publiée par S. A. R. le prince Max de Saxe, R. Graffin et F. Nau, Paris.

REI — «Revue des études islamiques», Paris.

RHC — Recueil des historiens des croisades, publié par les soins de l'Académie royale des inscriptions et belle-lettres, Paris.

RHC HO — Recueil des historiens des croisades publié par les soins de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Historiens orientaux, I—IV, Paris, 1872—1906.

RMM — «Revue du Monde Musulman», Paris.
ROC — «Revue de l'orient chrétien. Recueil trimestriel», Paris.
ROL — «Revue de l'orient latin», publié sous la direction de de Vogué et Ch. Schefer, Paris.
RSO — «Rivista degli Studi Orientali», Roma.
RTHS — Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoucides, par M. Th. Houtsma, vol. I—IV, Lugduni Batavorum (Leide), 1886—1902.
SBAW Berl. — «Sitzungsberichte der Königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften», philologisch-historische Klasse, Berlin.
SBAW Wien — «Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Classe», Wien.
WI — «Die Welt des Islams», Berlin.
WZKM — «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», Wien.
ZA — «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete», hrsg. von C. Bezold, Strassburg.
ZDMG — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Leipzig.
ZDPV — «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins», Leipzig.

БИБЛИОГРАФИЯ [1]

(цитированная литература)

Абд ар-Раззак, пер. Катрмера. — *Notice de l'ouvrage persan qui a pour titre Matla-assaadeïn ou-madjma-albahreïn* مطلع السعدين ومجمع البحرين *et qui contient l'histoire des deux sultans Schah-Rokh et Abou-Saïd*, par M. Quatremère, Paris, 1843 (Notices et extraits, t. XIV, partie 1).

Абд ар-Раззак, рук. — Абд ар-Раззак Самарканди, *Маṭла' ас-са'дайн ва маджма ал-баҳрайн*, рук. ун-та (ЛГУ) № 157.

Абд ар-Рахман ал-Хазини, рук. — Абу-л-Фатх Абд ар-Рахман ал-Хазини, *аз-Зīдж ас-санджарī*, ватиканская рук. 761.

Абд ас-Саттар-кази. — Абду-с-Саттар казы, *Книга рассказов о битвах текинцев. Туркменская историческая поэма XIX века.* Издал, перевел, примечаниями и введением снабдил А. Н. Самойлович, СПб., 1914 (Изд. Факультета восточных языков С.-Петербургского университета, № 34)

Абу Дулеф, изд. Булгакова — Халидова. — *Вторая записка* Абӯ Дулафа. Издание текста, перевод, введение и комментарии П. Г. Булгакова и А. Б. Халидова, М., 1960 (ПЛНВ, Тексты, Малая серия, V).

Абу Дулеф, изд. Минорского. — *Abū-Dulaf Mis'ar ibn Muhalhil's travels in Iran (circa A. D. 950)*. Arabic Text with an English Translation and Commentary by V. Minorsky, Cairo, 1955.

Абу-л-Фадаил ал-Хамави — см. Мухаммад ал-Хамави.

Абу-л-Фазл. — Абу-л Фазл Битлиси, *Зайл-и «Хашт бехишт»*, венск. рук. H. O. 16d (Flügel, *Die Handschriften*, Bd II, S. 219—220, № 994 Bd IV).

Абу-л-Фида, *Муҳтаҫар*. — Abulfedae *Annales muslemici* arabice et latine. Opera et studiis J. J. Reiskii. . ., ed J. G. Chr. Adler, t. I—V, Hafniae, 1789—1794.

Абу-л-Фида, *Таḳвīм*, изд. Рено — де Слэна. — *Géographie* d'Aboulféda. Texte arabe publié d'après les manuscrits de Paris et de Leyde par M. Reinaud et M. le B^{on} Mac Guckin de Slane, Paris, 1840.

Абу-л-Фида, *Таḳвīм*, пер. Вышнегорского. — *Географическое описание Аравии. Глава из «Географии» Таквим-аль-больдана (Абульфеды)*, пер. А. Вышнегорского, — «Православный собеседник», 1890, ч. I, стр. 503—523.

Абу-л-Фида, *Таḳвīм*, пер. Рено — Гюйяра. — *Géographie* d'Aboulféda, traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaircissements par M. Reinaud, t. I, *Introduction générale à la géographie des orientaux*, Paris, 1848; t. II, première partie, Contenant la première moitiè de la traduction du texte arabe, Paris, 1848; t. II, seconde partie, Contenant la fin de la traduction du texte arabe et l'index général par St. Guyard, Paris, 1883.

---

[1] В библиографию включены только работы, упомянутые у В. В. Бартольда (в сносках и в тексте) и в примечаниях составителя.

Вначале указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в примечаниях.

Абулгази, *Родословная тюрок*, изд. Демезона. — *Histoire des Mogols et des Tatares* par Aboul-Ghâzi Bèhâdour Khan, publiée, traduite et annotée par Le Baron Desmaisons, t. I. Texte, St.-Pbg., 1871; t. II. Traduction, St.-Pbg., 1874.

Агапий Манбиджский. — *Kitab al-'Unvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*. Éditée et traduite en français par A. Vasiliev, pt. I, — PO, t. V, 1910, pp. 557—692 (=1—136); pt. II, — t. VII, 1911, pp. 457—591 (=1—136); t. VIII, 1912, pp. 397—550 (=137—290).

Агехи. — Мухаммед-Риза-мираб (Агехи), рук. ИНА Е 6 (590 ob).

Акимушкин — Борщевский, *Материалы*. — О. Ф. Акимушкин, Ю. Е. Борщевский, *Материалы для библиографии работ о персидских рукописях*, — «Народы Азии и Африки», 1963, № 3, стр. 165—174; № 6, стр. 228—241.

Али Челеби. — Али Челеби, *Кунх ал-ахбар*, рук. ГПБ V, 6, 1.

Ариб. — Arîb. *Tabarî continuatus*, quem edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1897.

Аристотель, *Политика*. — *Политика* Аристотеля. Пер. с греческого, с предисловием, примечаниями и приложением очерка: *Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля* С. А. Жебелева, СПб., 1911.

Ауфи, *Лубаб ал-албаб*. — *Lubábu'l-Albáb* of Muḥammad 'Awfí, edited in the original Persian. Pt I, with indices, Persian and English prefaces, and notes, critical and historical, in Persian, by E. G. Browne and Mírzá Muhammad ibn 'Abdu 'l-Wahháb-i-Qazwíní, London — Leide, 1906 (PHT, vol. IV); pt II, with preface, indices and variants, by E. G. Browne, London — Leide, 1903 (PHT, vol. II).

Ахбар маджму'а. — *Ajbar Machmuâ*. (Coleccion de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez, traducida y anotada por Don E. Lafuente y Alcántara, Madrid, 1867 (Coleccion de obras arábigas de historia y geografía, que publica la Real Academia de la historia, t. I).

Ахмед ибн Абу Тахир Тайфур — см. Ибн Тайфур.

Ашмарин, *Очерк*. — Н. Ашмарин, *Очерк литературной деятельности казанских татар-мохаммедан за 1880—1895 гг.*, М., 1901 (ТВЛИВЯ, вып. IV).

Байе, *Византийское искусство*. — Байе, *Византийское искусство*, пер. с французского, СПб., 1888.

Балазури. — *Liber expugnationis regionum*, auctore Imámo Ahmed ibn Jahja ibn Djábir al-Beládsori, quem e codice Leidensi et codice Musei Britannici ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1886

Бал'ами, пер. Зотенберга. — *Chronique de Abou-Djafar-Mohammed-ben-Djarir-ben-Yezid Tabari*, traduite sur la version persane d'Abou-'Ali Mohammed Bel'ami, d'après les manuscrits de Paris, de Gotha, de Londres et de Canterbury, par H. Zotenberg, t. I—IV, Paris, 1867—1874.

Барсуков, *Жизнь Погодина*, IV. — Н. Барсуков, *Жизнь и труды М. П. Погодина*, кн. IV, СПб., 1891

Бартольд, *Башня Кабуса*. — В. Бартольд, *Башня Кабуса как первый датированный памятник мусульманской персидской архитектуры*, — ЕРИИИ, т. I, вып. 2, 1922, стр. 121—125. [Наст. изд., т. IV, стр. 262—266].

Бартольд, ЖМНП, 1914, № 3. — В. Бартольд, [рец. на:] П. Цветков. Исламизм. Том I. Мухаммед и Коран. . . Том II. Вера Ислама. . . Том III. Практические обязанности исламизма. . . Том IV. Ислам и его секты. Асхабад 1912—1913, — ЖМНП, н. с., ч. L, 1914, № 3, отд. 2, стр. 176—188. [Наст. изд., т. VI, стр. 403—412.]

Бартольд, ЗВОРАО, т. XX [стр. 082—087]. — В. Б [артольд], [рец. на:] Средняя Азия. Ежемесячное литературно-историческое издание. Ташкент 1910. Январь:

156 стр. Февраль: 154 стр. Март: 155 стр. Апрель: 148 стр. Май: IV, 154 стр. Июнь: 155 стр. Июль: 167 стр. Август: 164 стр. 8°, — ЗВОРАО, т. XX, 1912, стр. 082—087.

Бартольд, ЗВОРАО, т. XXII [стр. 341—343] — В. Б [артольд], [рец. на:] С. В. Жуковский. Сношения России с Бухарой и Хивой за последнее трехсотлетие. Петроград. 1915 (=Труды Общества Русских Ориенталистов. № 2). XII, 214 стр. 8°, — ЗВОРАО, т. XXII, 1915, стр. 341—343.

Бартольд, ЗКВ, т. I, [стр. 461—482]. — В. Бартольд, [рец. на:] А. А. Васильев, Лекции по истории Византии. Т. I-й. Время до эпохи крестовых походов (до 1081 г.), Пг., 1917, — ЗКВ, т. I, 1925, стр. 461—482. [Наст. изд., т. VI, стр. 575—594.]

Бартольд, *Иран.* — В. В. Бартольд, *Иран. Исторический обзор*, Ташкент, 1926.

Бартольд, *Ислам.* — В. В. Бартольд, *Ислам*, Пг., 1918. [Наст., изд , т. VI, стр. 79—139.]

Бартольд, *Историко-географический обзор Ирана.* — В. В. Бартольд, *Историко-географический обзор Ирана*, СПб., 1903. [Наст. изд., т. VII.]

Бартольд, *История изучения Востока.* — В. В. Бартольд, *История изучения Востока в Европе и в России*, СПб, 1911; изд. 2-е, Л., 1925. [Наст. изд., т. IX.]

Бартольд, *К вопросу о сабиях.* — В. Бартольд, *К вопросу о сабиях*, — «Мусульманский мир», вып. 1, 1917, стр. 35—52. [Наст. изд., т. VI, стр. 469—486.]

Бартольд, *К вопросу о франко-мусульманских отношениях.* — В. Бартольд, *К вопросу о франко-мусульманских отношениях*, — ХВ, т. III, 1915, стр. 263—296. [Наст. изд., т. VI, стр. 432—461.]

Бартольд, *К истории арабских завоеваний.* — В. Бартольд, *К истории арабских завоеваний в Средней Азии*, — ЗВОРАО, т. XVII, 1907, стр. 0140—0147. [Наст. изд., т. II, ч. 2, стр. 380—387.]

Бартольд, *К истории Мерва.* — В. Бартольд, *К истории Мерва*, — ЗВОРАО, т. XIX, 1910, стр. 115—138. [Наст. изд., т. IV, стр. 172—195.]

Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид.* — В. Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*, — ХВ, т. I, 1912, стр. 69—94. [Наст. изд., т. VI, стр. 342—364.]

Бартольд, *Культура мусульманства.* — В. В. Бартольд, *Культура мусульманства*, Пг., 1918. [Наст. изд., т. VI, стр. 141—204.]

Бартольд, «Мир ислама», т I [стр. 56—107]. — В. В. Бартольд, [рец. на:] E. Blochet. Introduction á l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din. Leyden — London, 1910, — «Мир ислама». т. I, 1912, стр. 56—107. [Наст. изд., т. VIII.]

Бартольд, «Мир ислама», т. I [стр. 412—425]. — В. Бартольд, [рец. на:] Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. Том. I. Выпуск I. Издание имп. Академии наук, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 412—425. [Наст. изд., т. VI, стр. 377—386.]

Бартольд, «Мир ислама», т. I [стр. 425—441]. — В. Бартольд, [рец. на:] Dr. H. Roemer, Stadtpfarrer in Bietigheim. Die Bābī-Behā'ī, die jüngste muhammedanische Sekte. Verlag der Deutschen Orient-Mission. Potsdam 1912. XII+192, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 425—441. [Наст. изд., т. VI, стр. 387—399.]

Бартольд, *Мусейлима.* — В. В. Бартольд, *Мусейлима*, — ИРАН, сер. VI, т. XIX, 1925, стр. 483—512. [Наст. изд., т VI, стр. 549—574.]

Бартольд, *Новая рукопись уйгурским шрифтом.* — В. В. Бартольд, *Новая рукопись уйгурским шрифтом в Британском музее*, — ДАН-В, 1924, стр. 57—58. [Наст. изд., т. VIII.]

Бартольд, *О некоторых восточных рукописях в библиотеках Константинополя и Каира.* — В. Бартольд, *О некоторых восточных рукописях в библиотеках Константинополя и Каира. (Отчет о командировке)*, — ЗВОРАО, т. XVIII, 1908, стр. 0115—0154. [Наст. изд., т. VIII.]

Бартольд, *О погребении Тимура.* — В. Бартольд, *О погребении Тимура*, — ЗВОРАО, т. XXIII, 1916, стр. 1—32. [Наст. изд., т. II, ч. 2, стр. 423—454.]

Бартольд, *О христианстве в Туркестане.* — В. Бартольд, *О христианстве в Туркестане в до-монгольский период. (По поводу семиреченских надписей),* — ЗВОРАО, т. VIII, 1894, стр. 1—32. [Наст. изд., т. II, ч. 2, стр. 265—302.]

Бартольд, *Обзор.* — *Материалы для истории факультета восточных языков,* т. IV. *Обзор деятельности факультета 1855—1905,* составленный В. В. Бартольдом. С приложением обзора истории востоковедения в России до 1855 г., СПб., 1909.

Бартольд, *Ориентировка мечетей.* — В. Бартольд, *Ориентировка первых мусульманских мечетей,* — ЕРИИИ, т. I, вып. 2, 1922, стр. 113—117. [Наст. изд., т. VI, стр. 537—542.]

Бартольд, *Орошение.* — В. В. Бартольд, *К истории орошения Туркестана,* СПб., 1914. [Наст. изд., т. III, стр. 97—233].

Бартольд, *От редакции.* — В. В. Бартольд, *От редакции,* — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 1—15. [Наст. изд., т. VI, стр. 365—376.]

Бартольд, *Отчет о командировке в Туркестан (1902 г.).* — В. В. Бартольд, *Отчет о командировке в Туркестан [лето 1902 г.],* — ЗВОРАО, т. XV, 1904, стр. 173—280. [Наст. изд., т. VIII.]

Бартольд. *Отчет о командировке в Туркестан (1920 г.).* — В. В. Бартольд, *Отчет о командировке в Туркестан. Август—декабрь 1920 г.,* — ИРАН, сер. VI, т. XV, 1921, стр. 188—219. [Наст. изд., т. IX.]

Бартольд, *Отчет о поездке в Среднюю Азию.* — В. В. Бартольд, *Отчет о поездке в Среднюю Азию с научною целью. 1893—1894 гг.,* СПб., 1897 (ЗИАН, ОИФ, сер. VIII, т. I, № 4). [Наст. изд., т. IV, стр. 21—91.]

Бартольд, *Теократическая идея.* — В. В. Бартольд, *Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве,* СПб., 1903 (приложение к Отчету Имп. СПб. Университета за 1902 г.). [Наст. изд., т. VI, стр. 303—319.]

Бартольд, *Туркестан.* — В. В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия,* ч. I, *Тексты,* СПб., 1898; ч. II, *Исследование,* СПб., 1900. [Наст. изд., т. I.]

Бартольд, *Халиф и султан.* — В. В. Бартольд, *Халиф и султан,* — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 203—226, 345—400. [Наст. изд., т. VI, стр. 15—78].

Бартольд, *Халиф Омар II.* — В. Бартольд, *Халиф Омар II и противоречивые известия о его личности,* — ХВ, т. VI, 1922, стр. 203—234. [Наст. изд., т. VI, стр. 504—531.]

ал-Баттани. — Al-Battānī sive Albatenii *opus astronomicum.* Ad fidem codicis Escurialensis Arabice editum, Latine versum, adnotationibus instructum a C. A. Nallino, Mediolani Insubrum, vol. I—III, 1899—1907 (Puplicazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milano, № XL, parte 1—3)

Бейдави, изд. Флейшера. — Beidhawii *Commentarius in Coranum* ex Codd. Parisiensibus, Dresdensibus et Lipsiensibus. Edidit indicibusque instruxit H. O. Fleischer, vol. I—II, Lipsiae, 1846—1848.

Бейхаки, Абу-л-Хасан — см. *Та'рӣх-и Бейхак.*

Бейхаки, Ибрахим — см. Ибрахим Бейхаки.

Бейхаки, изд. Морлея. — *The Tárikh-i Baihaki* containing the life of Masaúd, son of sultán Mahmúd of Ghaznín. Being the 7th, 8th, 9th, and part of the 6th and 10th Vols. of the Táríkh-i Ál-i Saboktakeen. By Abu 'l Fazl al-Baihaqi. Ed. by the late W. H. Morley, and printed under the supervision of. . . W. Nassau Lees, Calcutta, 1862 (BI, vol. 32).

Бейхаки, *Та'рӣх ҳукамā' ал-ислāм,* рук. — Абу-л-Хасан Бейхаки, *Та'рӣх ҳукамā' ал-ислāм,* берл. рук. 10052; константинопол. рук. Бешир-ага 494.

Бекри, изд. де Слэна. — Abu-Obeid-el-Bekri, *Description de l'Afrique Septentrionale,* texte arabe par le B^{on} de Slane, Alger, 1857.

Бекри, пер. де Слэна. — Abu-Obeid-el-Bekri, *Description de l'Afrique Septentrionale,* trad. par le B^{on} de Slane, Alger, 1859.

Бенешевич — см. *Очерки по истории Византии.*

Бернштам, *Архитектурные памятники Киргизии.* — А. Н. Бернштам, *Архитектурные памятники Киргизии*, М.—Л., 1950.

Бертельс, *Насир-и Хосров.* — А. Е. Бертельс, *Насир-и Хосров и исмаилизм*, М., 1959.

Бируни, *Āṣār*, изд. Захау. — *Chronologie orientalischer Völker* von Albêrûnî. Hrsg. von C. E. Sachau, Leipzig, 1878.

Бируни, *Āṣār*, пер. Захау. — *The Chronology of ancient nations. An English version of the Arabic text of the Athâr-ul-bâkiya of Albîrûnî, or «Vestiges of the Past»*, collected and reduced to writing by the author in A. H. 390—1, A. D. 1000. Transl. and ed., with notes and index, by C. E. Sachau, London, 1879.

Бируни, *Āṣār*, пер. Салье. — Абурейхан Бируни (973—1048), Избранные произведения, I. *Памятники минувших поколений.* [Перевод и примечания М. А. Салье], Ташкент, 1957.

Бируни, *Āṣār*, рук. — Бируни, *ал-Āṣār ал-бāḳийа ʿан ал-ḳурūн ал-ẋāлийа*, рук. ИНА D 58 (* 505).

Бируни, *Индия*, изд. Захау. — *Alberuni's India. An account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A. D. 1030.* Ed. in the Arabic original by E. Sachau, London, 1887.

Бируни, *Индия*, пер. Захау. — *Alberuni's India. An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A. D. 1030.* An English Edition, with Notes and Indices, by E. C. Sachau, vol. I—II, London, 1888 (Trübner's Oriental Series).

Бируни, *Индия*, пер. Халидова — Завадовского. — Абурейхан Бируни, Избранные произведения. II. *Индия*, пер. А. Б. Халидова и Ю. Н. Завадовского, Ташкент, 1963.

Бичурин, *Собрание сведений — Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена.* Сочинение монаха Иакинфа, ч. I—III, СПб., 1851.

Бобринской, *Секта Исмаилья.* — А. Бобринской, *Секта Исмаилья в русских и бухарских пределах Средней Азии. Географическое распространение и организация*, — «Этнографическое обозрение», 1902, № 2, стр. 1—20.

Бундари, изд. Хаутсма. — *Histoire des Seldjoucides de l'Irâq* par al-Bondârî d'après Imâd ad-dîn al-Kâtib al-Isfahânî. Texte arabe publié d'après les Mss. d'Oxford et de Paris par M. Th. Houtsma, Leide, 1889 (RTHS, vol. II).

Вамбери, *Культурное движение.* — Г. Вамбери, *Культурное движение среди русских татар*, — прилож. к кн.: И. Гольдцигер, *Лекции об исламе.* Пер. с немецкого А. Н. Черновой, СПб., 1912 (Современное человечество. Библиотека обществознания, под общ. ред. И. М. Бикермана) [Вамбери — стр. 276—302].

Вамбери, *Путешествие.* — А. Вамбери, *Путешествие по Средней Азии в 1863 году*, СПб., 1865.

Васильев, *Византия и арабы.* — А. А. Васильев, *Византия и арабы.* [I]. *Политические отношения Византии и арабов за время Аморийской династии*, СПб., 1900; [II]. *Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии*, СПб., 1902.

Васильев, *Византия и крестоносцы.* — А. А. Васильев, *История Византии. Византия и крестоносцы. Эпоха Комнинов (1081—1185) и Ангелов (1185—1204)*, Пг. (изд-во Academia), 1923.

Васильев, *Карл Великий и Харун-ар-Рашид.* — А. А. Васильев, *Карл Великий и Харун-ар-Рашид*, — ВВ, т. XX, вып. 1, 1913, стр. 63—116; то же: отд. отт., Юрьев, 1913.

Васильев, *Курс истории средних веков.* — А. А. Васильев, *Курс истории средних веков. Средневековая культура. Вторая ступень. Учебная книга для VI кл. мужских гимназий и реальных училищ*, М., 1915.

Васильев, *Латинское владычество.* — А. А. Васильев, *История Византии. Латинское владычество на Востоке. Эпоха Никейской и Латинской империй (1204—1261)*, Пг. (изд. Academia), 1923.

Васильев, *Лекции по истории Византии.* — А. А. Васильев, *Лекции по истории Византии.* Т. I. *Время до эпохи крестовых походов (до 1081 г.)*, Пг., 1917.

Васильев, *Падение Византии.* — А. А. Васильев, *История Византии. Падение Византии. Эпоха Палеологов (1261—1453)*, Л. (изд-во Academia), 1925.

Васиф — см. *Та'рӣх-и Вāсиф.*

Васифи. — Зейн ад-дин Васифи, *Бадāӣ' ал-вакāӣ'*, рук. ИНА С 401 (568 ba).

Веселовский, *Киргизский рассказ.* — Н. Веселовский, *Киргизский рассказ о русских завоеваниях в Туркестанском крае.* Текст, перевод и приложения, СПб., 1894.

Веселовский, *Подробности смерти Шейбани.* — Н. Веселовский, *Подробности смерти узбецкого хана Мухаммеда Шейбани*, — «Труды Восьмого археологического съезда в Москве. 1890», т. III, М., 1897, стр. 290—299; то же: отд. отт.

А. Веселовский, *Опыты.* — А. Веселовский, *Опыты по истории развития христианской легенды.* — ЖМНП, ч. 178, 1875, март—апрель, стр. 283—331; ч. 179, 1875, май, стр. 48—130.

Вульфиус, *Западная Европа в новое время.* — А. Г. Вульфиус, *Западная Европа в новое время*, Пг., 1920 («Введение в науку. История». Под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, М. Д. Приселкова, вып. 13).

Вяткин, *Из области истории* — В. В[яткин], *Из области истории*, — ТВ, 1899, № 32 (29.IV/11.V).

Ғазали, *Иҳйā'*. — كتاب احياء علوم الدين تاليف ابى حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى (وبهامشه عوارف المعارف للسهروردى) ج ١—٤ مصر ١٣٠٢.

[= Каир, 1884-85].

Гаркави, *Сказания.* — А. Я. Гаркави, *Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. (С половины VII века до конца X века, по Р. Х.)*, СПб., 1870.

Гевонд. — *История халифов* Вардапета Гевонда, писателя VIII века. Пер. с армянского [К. Патканьяна], СПб., 1862.

Гейер, *Ишаны.* — И. И. Гейер, *Ишаны*, — «Окраина», Ташкент, 1894, № 1, 15, 16, 18—20.

Гельмольт, *История человечества*, т. III. — *История человечества. Всемирная история* под общ. ред. Г. Гельмольта. Т. III. *Западная Азия и Африка* Г. Винклера, К. Нибура и Г. Шурца, СПб., 1903.

Гельцер, *Очерк.* — Г. Гельцер, *Очерк политической истории Византии*, [пер. с нем.], СПб., 1912 (Очерки по истории Византии, вып. I).

Гидулянов, *Восточные патриархи.* — П. В. Гидулянов, *Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских соборов. Историко-юридическое исследование*, Ярославль, 1908

Гиргас — Розен, *Арабская хрестоматия.* — *Арабская хрестоматия.* Составили В. Ф. Гиргас и В. Р. Розен, вып. 1—2, СПб., 1875—1876.

Глаголев, *Ислам.* — С. Глаголев, *Ислам*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904 (отд. отт. из «Богословского вестника» за 1903 и 1904 гг.).

Гольдциер, *Ислам.* — *Ислам* (*Die Religion des Islams*) И. Гольдциэра (I. Goldziher). Пер. И. Крачковского. Под ред. и с предисловием прив.-доц. А. Э. Шмидта. СПб., 1911.

Гольдциер, *Лекции об исламе.* — И. Гольдцигер, *Лекции об исламе.* Приложена статья Г. Вамбери: *Культурное движение среди русских татар.* Пер. с немецкого А. Н. Черновой, СПб., 1912 (Современное человечество, Библиотека обществознания, под общ. ред. И. М. Бикермана).

Гордлевский, *Ислам на XVI конгрессе.* — Вл. Гордлевский, *Ислам на XVI международном конгрессе ориенталистов в Афинах*, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 510—515.

Гордон-Полонская, *Мусульманские течения.* — Л. Р. Гордон-Полонская, *Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика «мусульманского национализма»)*, М., 1963.

Григорьев, *Восточный Туркестан* — см. Риттер — Григорьев.

Гримме, *Религия доисламской Аравии.* — Приложение II. *Религия доисламской Аравии.* Из книги Хуберта Гримме (Мюнхен, 1904, стр. 29—41), в серии «Weltgeschichte in Karakterbildern». Пер с немецкого Г. Гильдебрандта, — в кн.: А. Крымский, *Суры старейшего периода. (Перевод с объяснениями). Лекции по Ḳорâну, читанные в 1905 году.* Приложение к «Истории мусульманства» [А. Е. Крымского], М., 1905 [Гримме — стр. 233—273].

Грязневич, «Народы Азии и Африки», 1964, № 3 [стр. 186—189]. — П. Грязневич, [рец. на: تأريخ الطبرى . تأريخ الرسل والملوك لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ' ٢٢٤—٣١٠ هـ ' تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ' دار المعارف بمصر ' الجزء الأوّل — الثالث ' ١٩٦٠—١٩٦٢ ' ٣٢ + ٣٣٧ ' ٧ + ٦٣٢ ص (ذخائر العرب ٣٠).] История ат-Ṭабарӣ. История посланников и царей Абу Джа'фара Муḥаммада ибн Джарӣра ат-Ṭабарӣ (224—310 гг. х.). Изд. Муḥаммад Абӯ-л-Фадл Ибрāхӣм, т. I—III, — «Народы Азии и Африки», 1964, № 3, стр. 186—189.

Гузули. — مطالع البدور فى منازل السرور تأليف ... علاء الدين على بن عبد الله البهائى الغزولى ' ج ١—٢ ' مصر ' ١٢٩٩—١٣٠٠ [= Каир, 1881—1883].

Дамаскинский аноним — см. Ибн Тулун.

Даулетшах, изд. Брауна. — *The Tadhkiratu 'sh-Shu'arâ („Memoirs of the Poets")* of Dawlatsháh bin 'Alá'u 'd-Dawla Bakhtísháh al-Gází of Samarqand. Ed. in the original Persian with prefaces and indices by E. G. Browne, London — Leide, 1901 (PHT, vol. I).

Джахиз, *Байāн.* — كتاب البيان والتبيين تأليف ابى عثمان عمرو الجاحظ بن بحر بن محبوب الكنانى البصرى ' قد شرح غريب الفاظه حسن الفاكهانى ' ج ١—٢ ' القاهرة ' ١٣١١—١٣١٣ [= Каир, 1893—1895].

Джахиз, *Ḥайавāн.* — كتاب الحيوان لابى عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ البصرى . . . تصحيح محمد بدر الدين النعسانى الحلبى ' ج ١—٧ ' مصر ' ١٣٢٣/١٩٠٥—١٣٢٥/١٩٠٧.

Джахшияри, *Вузарā'.* — *Das Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb* des Abu 'Abdallāh Muḥammad ibn 'Abdūs al-Ǧahšiyari, in Faksimile hrsg. nach dem handschriftlichen Unikum der Nationalbibliothek in Wien cod. MIXT. 916, mit Einleitung, Inhaltsangabe und Register von H. v. Mžik, Leipzig, 1926 (BAHG, I).

Дженнаби, *Та'рūх.* — Дженнаби, *Та'рūх*, рук. ИНА С 353 (528).

Джуллаби — см. *Кашф ал-маḥджӯб.*

Динавери. — Abû Ḥanîfa ad-Dînaweri, *Kitâb al-aḫbâr aṭ-ṭiwāl.* Publié par V. Guirgass, Leide, 1888.

Добиаш-Рождественская, *Западная Европа в средние века.* — О. А. Добиаш-Рождественская, *Западная Европа в средние века*, Пг., 1920 («Введение в науку. История». Под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, М. Д. Приселкова, вып. 10).

Евтихий. — Eutychii Patriarchae Alexandrini *Annales.* Pars prior, ed. L. Cheikho, Beryti [—Parisi], 1906 (CSChO, Scriptores arabici, ser. III, t. VI).

Жизнеописание Сюань Цзана, пер. Жюльена. — *Histoire de la vie de Hiouen-thsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645*, par Hoeï-li et Yen-thsong;

suivie de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen-thsang; traduite du chinois par S. Julien, Paris, 1853.

Житие Григория Хандзтийского — см. Г. Мерчул.

Жуковский, *Недавние казни бабидов.* — В. Жуковский, *Недавние казни бабидов в городе Езде*, — ЗВОРАО, т. VI, 1892, стр. 321—327.

Жуковский, *Развалины Старого Мерва.* — В. А. Жуковский, *Древности Закаспийского края. Развалины Старого Мерва*, СПб., 1894 (МАР, вып. 16).

Жуковский, *Секта «людей истины».* — В. Жуковский, *Секта «Людей истины» — Аһли hakk — в Персии*, — ЗВОРАО, т. II, 1888, стр. 1—24.

Жуковский, *Человек и познание.* — В. А. Жуковский, *Человек и познание у персидских мистиков*, СПб., 1895 (отд. отт. из: «Годичный акт. Отчет о состоянии и деятельности имп. СПб. университета за 1894 г.», стр. 97—128).

Захаби, *Дувал ал-ислām.* — Захаби, *Дувал ал-ислām*, рук. ИНА С 349 (524а).

Захир ад-дин Мар'аши. — Sehir-eddin's *Geschichte von Tabaristan, Rujan und Masanderan.* Persischer Text, hrsg. von B. Dorn, St.-Pbg., 1850 (Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres, hrsg., übers. und erläutert von B. Dorn. T. I).

Захири — см. Халиль аз-Захири.

Зейдан, *Та'рūх*, IV, пер. Марголиуса. — *Umayyads and 'Abbásids*, being the fourth part of Jurjí Zaydán's *History of islamic civilization*, transl. by D. S. Margoliouth, Leyden—London, 1907 (GMS, IV).

Зелинский, *Древне-греческая религия.* — Ф. Ф. Зелинский, *Древне-греческая религия. (Общий очерк)*, Пг., 1918.

Зограф, *Вопросы формирования урду.* — Г. А. Зограф, *Вопросы формирования урду*, — УЗИВАН, т. XIII, 1958, стр. 287—311.

Зограф, *Хинди, урду и хиндустани.* — Г. А. Зограф, *Хинди, урду и хиндустани. (Об употреблении терминов)*, — КСИВ, вып. XVIII, 1956, стр. 49—55.

Зограф, *Языки Индии.* — Г. А. Зограф, *Языки Индии, Пакистана, Цейлона и Непала*, М., 1960.

Иакинф — см. Бичурин.

Ибн Аби Усейби'а. — Ibn Abi Useibia. Hrsg. von A. Müller, Königsberg i. Pr., 1884.

Ибн Азари — см. Ибн Изари.

Ибн Арабшах, *'Аджā'иб ал-мақдūр*, каирск. изд. — كتاب عجائب المقدور فى اخبار تيمور لشهاب الدين احمد بن محمد بن عبد الله الدمشقى الانصارى المعروف بابن عرب شاه ' مصر ' ١٣٠٥ [= Каир, 1887].

Ибн Арабшах, изд. Мангера. — Ahmedis Arabsidae *Vitae et rerum gestarum Timuri, qui vulgo Tamerlanes dicitur, historia.* Latine vertit, et adnotationes adjecit S. H. Manger, t. I—II, Leovardiae, 1767—1772.

Ибн Асакир, изд. Мерена. — M. A. F. Mehren, *Exposé de la réforme de l'islamisme commencée au III^ème^ siècle de l'Hégire par Abou-'l-Hasan Ali el-Ash'ari et continue par son école. Avec des extraits du Texte Arabe d'Ibn Asâkir*, — TTMCO, т. II, стр. 167—332. [Текст Ибн Асакира — стр. 243—331.]

Ибн ал-Асир, изд. Торнберга. — Ibn-el-Athiri *Chronicon quod perfectissimum inscribitur*, ed. C. J. Tornberg, vol. I—XIV, Upsaliae et Lugduni Batavorum, 1851—1876.

Ибн Джубейр. — *The Travels* of Ibn Jubayr, edited from a ms. in the University Library of Leiden by W. Wright. Second Edition revised by M. J. de Goeje, Leiden, 1907 (GMS, V).

Ибн Зунбуль, рук. — Ибн Зунбуль, венск. рук. Mxt. 208a (Flügel, *Die Handschriften*, Bd II, S. 156, № 928); готск. рук. № 1670 (Pertsch, *Die arabischen Handschriften*, Bd III, S. 276).

Ибн Изари, изд. Дози. — *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée al-Bayáno 'l-Mogrib* par Ibn-Adhárí (de Maroc), et *Fragments de la Chronique* d'Aríb (de Cordoue), le tout publié pour la première fois, précédé d'une introduction et accompagné de notes et d'un glossaire, par R. P. A. Dozy, vol. I—II, Leyde, 1848—1851.

Ибн Изари, пер. Фаньяна. — *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano 'l-Mogrib* traduite et annotée par E. Fagnan, t. I—II, Alger, 1901—1904.

Ибн Исхак — Ибн Хишам. — *Das Leben Muhammed's* nach Muhammed Ibn Ishāk, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām, aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leiden hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd I. *Text*, T. 1—2, Göttingen, 1858—1859; Bd II. *Einleitung, Anmerkungen und Register*, Göttingen, 1860.

Ибн Исхак — Ибн Хишам, пер. Вейля. — *Das Leben Mohammed's* nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam. Aus dem Arabischen übers. von G. Weil, Bd I—II, Stuttgart, 1864.

Ибн Ияс. — كتاب تاريخ مصر المشهور ببدائع الزهور فى وقائع الدهور تاليف العلامة المؤرخ محمد بن احمد بن اياس الحنفى المصرى، ج ١—٣، بولاق مصر، ١٣١١—١٣١٢ [= Каир, 1893-94].

Ибн ал-Кифти, — Ibn al-Qifṭī's *Ta'rīḫ al-Ḥukamā'*. Auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müller's hrsg. von J. Lippert, Leipzig, 1903.

Ибн Кутейба, *Китāб ал-ма'āриф*. — Ibn Coteiba's *Handbuch der Geschichte*. . . hrsg. von F. Wüstenfeld, Göttingen, 1850.

Ибн Кутейба, *'Уйūн ал-ахбāр*. — Ibn Qutaiba's *'Ujûn al aḫbār*. Nach den Handschriften zu Constantinopel und St. Petersburg hrsg. von C. Brockelmann, T. I, Berlin, 1900 (ZA, Ergänzungshefte. Semitistische Studien, H. 18); T. II, Strassburg, 1903 (ZA, Beiheft zum Bd XVII); T. III, Strassburg, 1906 (ZA, Beiheft zum Bd XIX); T. IV, Strassburg, 1908 (ZA, Beiheft zum Bd XX).

Ибн Мискавейх, изд. Амедроза — Марголиуса. — *The concluding portion of the Experiences of the Nations* by Miskawaihi, Office-holder at the Courts of the Buwaihid Sultans, Mu'izz al-daulah, Rukn al-daulah, and 'Adud al-daulah. Arabic text, ed. by H. F. Amedroz, vol. I. *Reigns of Muqtadir, Qahir and Radi*, Oxford, 1920 (*Eclipse*, vol. I); vol. II. *Reigns of Muttaqi, Mustakfi, Muti' and Ta'i'*, Oxford, 1921 (*Eclipse*, vol. II). Translation from the Arabic by D. S. Margoliouth, vol. I. *Reigns of Muqtadir, Qahir and Razi*, Oxford, 1921 (*Eclipse*, vol. IV); vol. II. *Reigns of Muttaqi, Mustakfi, Muti' and Ta'i'*, Oxford, 1921 (*Eclipse*, vol. V).

Ибн Мискавейх, изд. Каэтани. — *The Tajârib-al-Umam or History* of Ibn Miskawayh (Abu 'Ali Aḥmad b. Muḥammad) ob. A. H. 421. Reproduced in facsimile from the Ms. at Constantinople in the Âyâ Ṣûfiyya library. With a preface and summary by L. Caetani Principe di Teano, vol. I, *to A. H. 37* (= *Tabari I. 3300*), Leyden—London, 1909; vol. V (with a summary and index), *A. H. 284 to 326*, Leyden — London, 1913; vol. VI, *A. H. 326—369*, Leyden — London, 1917 (GMS, VII, 1, 5, 6).

Ибн ан-Недим — см. *Фихрист*.

Ибн Русте. — *Kitâb al-a'lâk an-nafîsa VII* auctore Abû Alî Ahmed ibn Omar ibn Rosteh et *Kitâb al-boldân* auctore Ahmed ibn abî Jakûb ibn Wâdhih al-Kâtib al-Jakûbî, [ed. M. J. de Goeje], edit. 2, Lugduni Batavorum, 1892 (BGA, VII) [Ибн Русте — стр. 1—229].

Ибн Са'д, III, 1; V. — Ibn Saad, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*. Bd III, T. 1. *Biographien der mekkanischen Kämpfer Muhammeds in der Schlacht bei Bedr*, hrsg. von E. Sachau, Leiden, 1904; Bd V. *Biographien der Nachfolger in Medina, sowie der*

Gefährten und der Nachfolger in dem übrigen Arabien, hrsg. von K. V. Zetterstéen, Leiden, 1905.

Ибн Сина, *Рисāла илā ал-Джӯзаджāнӣ*, рук. — Ибн Сина, *Рисāла илā 'Убайдаллāх ал-Джӯзаджāнӣ фӣ макман ал-вуджӯд*, берл. рук. 2072.

Ибн Тагрибирди, изд. Йейнболла — Маттеса. — Abū 'l-Mahasin ibn Tagri Bardii *Annales* quibus titulus est النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة e Codd. Mss. nunc primum Arabice editi, t. I, pt 1—2, t. II, pt 1—2, Lugduni Batavorum, 1852—1861.

Ибн Тайфур, изд. Келлера. — *Sechster Band des Kitâb Baġdâd* von Aḥmad ibn abî Ṭâhir Ṭaifûr. Hrsg. und übers. von H. Keller, T. I: Arabischer Text; T. II: Deutsche Übersetzung, Leipzig, 1908.

Ибн ат-Тиктака — см. *ал-Фахрӣ*.

Ибн Тулун. — Ибн Тулун, [*Хроника*], тюбингенская рук. Ma VI 7 (=дамаскинский аноним).

Ибн Тулун, изд. Р. Хартмана. — *Das Tübinger Fragment der Chronik des Ibn Ṭūlūn.* Von R. Hartmann, Berlin, 1926 (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 3. Jahr, H. 2).

Ибн ал-Факих. — *Compendium libri Kitâb al-Boldân* auctore Ibn al-Fakîh al-Hamadhânî quod edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje, Lugduni-Batavorum, 1885 (BGA, V).

Ибн Хаджар, *Исāба*. — *A biographical dictionary of persons who knew Mohammad*, by Ibn Hajar. Ed. in Arabic, vol. I by Mawlawies Mohammad Wajyh, 'Abd-al-Haqq, and Ghola'm Qa'dir and A. Sprenger, Calcutta, 1856; vol. II—IV, by Maulavi Abdul Hai, Calcutta, 1873—1893 (BI, Nos. 61, 69, 75, 83, 86, 93, 101, 106, 111, 123, 128 and 136; Old Series Nos. 138, 234, 235, 238, 242, 247, 248, 250, 254, 258, 260, 263—265; Old Series Nos. 240, 243—246, 249, 251—253, 255—257, 259, 261 and 262; Old Series Nos. 205, 207—209, 211, 214, 215, 225—227 and 232).

Ибн Хазм, *Милал*, изд. 1899—1903. — كتاب الفصل فى الملل والاهواء والنحل لابى محمد على بن احمد بن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى، ج ١—٥، مصر، ١٣١٧—١٣٢١ [= Каир, 1899—1903].

Ибн Хазм, *Ṭауḳ ал-ҳамāма*, изд. Петрова. — Abû-Muhammed-Alî-ibn-Hazm al-Andalusî, *Ṭauḳ-al-ḥamâma*, publié . . . par D. K. Pétrof. St. Pétersbourg—Leide, 1914 (MFLU, vol. 119).

Ибн Хазм, *Ṭауḳ ал-ҳамāма*, пер. Салье. — Ибн Хазм, *Ожерелье голубки*, перевод с арабского М. А. Салье под ред. И. Ю. Крачковского, Л., 1933; 2-е изд., М., 1957.

Ибн Халдун, *'Ибар*, изд. де Слэна. — *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* par Abou-Zeid Abd-er-Rahman Ibn-Mohammed Ibn-Khaldoun. Texte arabe, collationné sur plusieurs manuscrits par M. le B^{on} de Slane, t. 1—2, Alger, 1847—1851.

Ибн Халдун, *'Ибар*, пер. Годфруа-Демомбина. — Ibn Khaldoun, *Histoire des Benou'l-Ahmar, rois de Grenade*, traduite par M. Gaudefroy-Demombynes, — JA, sér. 9, t. XII, 1898, pp. 309—340, 407—462.

Ибн Халдун, *'Ибар*, пер. де Слэна. — *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* par Ibn-Khaldoun. Traduite de l'arabe par M. le baron de Slane, t. 1—4, Alger, 1852—1856.

Ибн Халдун, *Китāб ал-'ибар*. — كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر فى ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر وهو تاريخ وحيد عصره العلامة عبد الرحمان ابن خلدون المغربى، ج ١—٧، بولاق، ١٢٨٤ [=1867-68].

Ибн Халдун, *Муḳаддима*, изд. Катрмера. — *Prolégomènes* d'Ebn-Khaldoun. Texte arabe publié, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale, par E. Quatre-

mère, — Notices et extraits, t. XVI, partie 1; t. XVII, partie 1; t. XVIII, partie 1, Paris, 1858.

Ибн Халдун, *Муқаддима*, пер. де Слэна. — *Prolégomènes historiques* d'Ibn Khaldoun [Trad. M. G. de Slane], — Notices et extraits, t. XIX—XXI, 1862—1868.

Ибн Халликан, пер. де Слэна. — كتاب وفيات الاعيان Ibn Khallikan's *Biographical Dictionary*, transl. from the Arabic by B^{n} Mac Guckin de Slane, vol. I—IV, Paris, 1842—1871.

Ибн Хаукаль. — *Viae et regna. Descriptio ditionis moslemicae* auctore Abu'l-Kásim Ibn Haukal. Ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1873 (BGA, II).

Ибн Хишам — см. Ибн Исхак.

Ибн Хордадбех. — *Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik* (*Liber viarum et regnorum*) auctore Abu'l-Kâsim Obaidallah ibn Abdallah Ibn Khordâdhbeh et *Excerpta e Kitâb al-Kharâdj* auctore Kodâma ibn Dja'far quae cum versione gallica edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje, Lugduni-Batavorum, 1889 (BGA, VI) [Ибн Хордадбех: текст — стр. 2—183; перевод — стр. 1—144].

Ибрахим Бейхаки, *Маҳāсин*. — Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Baihaqī *Kitāb al-Maḥāsin val-Masāvi*, hrsg. von Fr. Schwally, Giessen, 1902.

Идрис, *Хашт бехишт*, рук. — Идрис Битлиси, *Хашт бехишт*, венск. рук. H. O. 16 a, b, c (Flügel, *Die Handschriften*, Bd II, S. 216—219, № 994 Bd I—III).

Идриси. — *Description de l'Afrique et de l'Espagne* par Edrîsî. Texte arabe publié pour la première fois d'après les man. de Paris et d'Oxford avec une traduction, des notes et un glossaire par R. Dozy et M. J. de Goeje, Leyde, 1866.

Идриси, изд. Амари — Скиапарелли. — *L'Italia descritta nel «Libro del re Ruggero»* compilato da Edrisi. Testo arabo publicato con versione e note da M. Amari e C. Schiaparelli, Roma, 1883.

Имад ад-дин Исфахани (в сокращенной переделке) — см. Бундари, изд. Хаутсма.

Иностранцев, *К истории игры в поло*. — К. Иностранцев, *К истории игры в поло*, — ЗВОРАО, т. XIV, 1902, стр. 0108—0113.

Иностранцев, *Сасанидские этюды*. — К. А. Иностранцев, *Сасанидские этюды*, СПб., 1909.

Иностранцев, *Торжественный выезд*. — К. Иностранцев, *Торжественный выезд фатымидских халифов*, — ЗВОРАО, т. XVII, 1907, стр. 1—113.

Иосиф Аримафейский, изд. Марра. — Иосиф Аримафейский, *Сказание о построении первой церкви в городе Лидде*. Грузинский текст по рукописям X—XI веков (с двумя палеографическими таблицами) исследовал, издал и перевел Н. Марр, СПб., 1900 (ТР, кн. II).

Истахри. — *Viae regnorum. Descriptio ditionis moslemicae* auctore Abu Ishák al-Fárisí al-Istakhrí. Ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1870 (BGA, I).

Йезди, Шереф ад-дин — см. Шереф ад-дин Йезди.

Капанадзе, *Грузинская нумизматика*. — Д. Г. Капанадзе, *Грузинская нумизматика*, М., 1955.

Карамзин, *История государства Российского*. — Н. М. Карамзин, *История государства Российского*. Печатано под набл. проф. П. Н. Полевого, изд. Е. Евдокимова, т. I—XII, СПб., 1892.

Карсавин, *Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв.* — Л. П. Карсавин, *Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках преимущественно в Италии*, Пг., 1915 («Записки историко-филологического факультета императорского Петроградского университета», ч. CXXV).

Каталог Флюгеля — см. Flügel, *Die Handschriften*.

Кашталева, *О термине ханīф в Коране.* — К. С. Кашталева, *О термине ханīф в Коране*, — ДАН-В, 1928, стр. 157—162.

Кашф ал-махджӯб, изд. Жуковского. — В. А. Жуковский, *Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф-аль-Махджуб»)* Абу-ль-Хасана Али ибн Осман ибн-аби Али аль-Джулляби аль-Худжвири аль-Газнави. Персидский текст, указатели и предисловие. Посмертное издание, [подготовл. А. Ромаскевичем], Л., 1926.

Кашф ал-махджӯб, пер. Никольсона. — *The Kashf al-Mahjúb. The oldest Persian treatise on Ṣúfiism* by 'Alí b. 'Uthmán al-Jullábí al-Hujwírí, transl. from the text of the Lahore edition, compared with MSS. in the India Office and British Museum by R. A. Nicholson, Leyden—London, 1911 (GMS, XVII).

Кекелидзе, *Житие св. Иоанна.* — К. Кекелидзе, *Житие и подвиги св. Иоанна, католикоса Урhайского*, — ХВ, т. II, 1914, стр. 301—348.

Кемаль, *Эвраки перишан.* — ١٣٠١ ' كمال ' اوراق پريشان [Стамбул, 1883-84].

Кемаль ад-дин. — Кемаль ад-дин Ибн ал-Адим, *Зубдат ал-халаб фӣ та'рӣх Халаб*, рук. ИНА С 348 (522).

Керминеги — см. Мухаммед-Вефа Керминеги.

Кешфи, *Селӣм-нāме.* — Кешфи, *Селӣм-нāме*, венск. рук. H. O. 31 (Flügel, *Die Handschriften*, Bd II, S. 211—212, № 988).

Кизеветтер, *Аббасиды.* — Ал. Кизеветтер, *Аббасиды*, — в изд.: *Книга для чтения по истории средних веков* под ред. П. Г. Виноградова, вып. I (изд. 2), стр. 364—383.

Кинди. — *The Governors and Judges of Egypt* or *Kitâb el 'Umarâ' (el Wulâh) wa Kitâb el Quḍâh* of El Kindî. *Together with an Appendix derived mostly from Raf' el Iṣr* by Ibn Ḥajar. Ed. by Rhuvon Guest, Leyden — London, 1912 (GMS, XIX).

Китāб ал-агāнӣ. — ١٣٢٣ ' مصر ' ١—٢١ ج ' كتاب الاغانى للامام ابى الفرج الاصفهانى .[= 1905-06]

Китāб ат-танбӣх — см. Мас'уди, *Танбӣх.*

Китаб-е Акдес. — *Китаб-е Акдес*, «священнейшая книга» современных бабидов, текст, перевод, введение и приложения А. Г. Туманского, СПб., 1899 (ЗИАН, VIII серия, по историко-филологическому отделению, т. III, № 6).

Кифти — см. Ибн ал-Кифти.

Книга Даниила — см. *Откровение Мефодия Патарского.*

Книга для чтения по истории средних веков под ред. П. Г. Виноградова. — *Книга для чтения по истории средних веков*, составленная кружком преподавателей под ред. П. Г. Виноградова, вып. I—IV, изд. 2, М., 1898—1899; изд. 6, М., 1913.

Коковцов, *Вместо предисловия* — см. Розен, *Первый сборник.*

Кондаков, *Иерусалим христианский.* — Н. Кондаков, *Иерусалим христианский, исторический очерк и памятники*, — ПБЭ, т. VI, стр. 483—570; то же: отд. отт.

Коран, пер. Крачковского. — *Коран.* Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского, М., 1963.

Коран, пер. Николаева. — *Коран Магомета.* Переведенный с арабского на французский переводчиком французского посольства в Персии Казимирским. С примеч. и жизнеописанием Магомста. С французского перевел К. Николаев, М., 1864, изд. 2-е, М., 1865; изд. 3-е, М., 1876.

Коран, пер. Саблукова. — *Коран. Законодательная книга мохаммеданского вероучения.* Перевод и приложения к переводу Г. Саблукова, Казань, 1878; 2-е изд., 1894; 3-е изд., 1907.

Краткий отчет Рукописного отдела за 1914—1938 гг. — *Краткий отчет Рукописного отдела [ГПБ] за 1914—1938 гг.*, Л., 1939.

Крачковский, *Арабская географическая литература.* — И. Ю. Крачковский, *Арабская географическая литература*, — Избранные сочинения, т. IV, М.—Л., 1957.

Крачковский, *В. В. Бартольд в истории исламоведения.* — И. Ю. Крачковский,

В. В. Бартольд в истории исламоведения, — ИАН СССР, сер. VII, ООН, 1934, стр. 5—18; то же: И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. V, М.—Л., 1958, стр. 348—360.

Крачковский, «Восток», кн. 4 [стр. 181—182]. — И. Кр[ачковский], [рец. на:] А. А. Васильев. История Византии. Византия и крестоносцы. Эпоха Комнинов (1081—1185) и Ангелов (1185—1204). Петербург (изд-во Academia) 1923. 8° стр. 120, — «Восток», 1924, кн. 4, стр. 181—182.

Крачковский, *Из арабской печати Египта*. — И. Крачковский, *Из арабской печати Египта*, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 492—509.

Крачковский, *История русской арабистики*. — И. Ю. Крачковский, *История русской арабистики*, М.—Л., 1950; то же: Избранные сочинения, т. V, М.—Л., 1958, стр. 7—192.

Крачковский, *Книга о вине*. — И. Ю. Крачковский, *Книга о вине Ибн ал-Му'тазза*, — ИАН СССР, сер. VI, ОГН, т. XXI (1927), 1928, стр. 1163—1170; то же: И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. VI, М.—Л., 1960, стр. 89—96.

Крачковский, «Мир ислама», т. I [стр. 237—243]. — И. Крачковский, [рец. на:] А. Г. Туманский. Арабский язык и кавказоведение. Публичная лекция на Тифлисских высших курсах по кавказоведению, читанная в ноябре 1910 года. Тифлис, 1911. 8⁰ стр. 41, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 237—243.

Крачковский, «Мир ислама», т. I [стр. 243—247]. — И. Крачковский, [рец. на:] Al. Machriq. Révue Catholique Orientale Mensuelle. Sciences — Lettres — Arts. Sous la direction des Pères de l'Université St. Joseph. 1911. XIV г. изд. 8° стр. 8+996, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 243—247.

Крачковский, *Новая рукопись*. — И. Ю. Крачковский, *Новая рукопись пятого тома истории Ибн Мискавейха*, — ИАН, сер. VI, т. X, 1916, стр. 539—546; то же: И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. VI, М.—Л., 1960, стр. 373—382.

Крачковский, *Поэт корейшитской плеяды*. — И. Крачковский, *Поэт корейшитской плеяды*, — ЗВОРАО, т. XX, 1912, стр. 197—210; то же: И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. II, М.—Л., 1956, стр. 116—127.

Крачковский, *Список сочинений Ибн ал-Му'тазза*. — И. Ю. Крачковский, *Ибн ал-Му'тазз. II, Список сочинений*, — Избранные сочинения, т. VI, М.—Л., 1960, стр. 21—39. [Первое изд. см. Kratchkovsky, *Une liste.*]

Крачковский, *Сулейман ал-Бустани*. — И. Ю. Крачковский, *Сулейман ал-Бустани* (1856—1925), — Избранные сочинения, т. III, М., 1956, стр. 165—175.

Крачковский, *Федор Абу-Курра*. — И. Ю. Крачковский, *Федор Абу-Курра у мусульманских писателей IX—X века*, — ХВ, т IV, 1916, стр. 301—309.

Кремер, *Мусульманское право*. — А. Фон-Кремер, *Мусульманское право*, пер. с немецкого Р. Р. Эйхгорн, Ташкент, 1888.

Крымский, *История арабов*. — А. Крымский, *История арабов, их халифат, их дальнейшие судьбы и краткий очерк арабской литературы*, М., 1903 (ТВЛИВЯ, вып. XV); [2-е изд.:] *История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фыкха, сунны и пр.)*. Новое переработанное изд., ч. 1, I—V, М., 1911 (ТВЛИВЯ, вып. XV, № 1); ч. 2. *История от древнейших времен*, М., 1912 (ТВЛИВЯ, вып. XV, ч. 2); ч. 3, М., 1913 (ТВЛИВЯ, вып. XV, ч. 3); [3-е изд.:] *История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фыкха, сунны и пр.)*. Новое переработанное изд., ч. I—III, М., 1914 (ТВЛИВЯ, вып. XV).

Крымский, *История мусульманства*. — А. Крымский, *История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы из Дози и Гольдциэра*, изд. 2, значительно измененное и дополненное, ч. I—II, М., 1904 (ТВЛИВЯ, вып. XII и XVIII).

Крымский, *История Персии*. — А. Крымский, *История Персии, ее литературы и дервишеской теософии*, т. I—III, М., 1909—1917 (ТВЛИВЯ, вып. XVI).

Крымский, *История Турции и ее литературы.* — А. Е. Крымский, *История Турции и ее литературы.* Т. I. *От возникновения до начала расцвета*, М., 1916 (ТВЛИВЯ, вып. XXVIII, А); т. II. *От расцвета до начала упадка*, М., 1910 (ТВЛИВЯ, вып. XXIX, № 1).

Крымский, *Источники для истории Мохаммеда.* — А. Е. Крымский, *Источники для истории Мохаммеда и литература о нем.* I. *От Орвы до ибн-Исхака с ибн-Хишамом*, М., 1902 (ТВЛИВЯ, вып. XIII); II. *Арабский текст избранных глав из ибн-Хишама*, М., 1906 (ТВЛИВЯ, вып. XIII-В).

Кудама — *Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik* (*Liber viarum et regnorum*) auctore Abu'l-Kâsim Obaidallah ibn Abdallah Ibn Khordâdhbeh et *Excerpta e Kitâb al-Kharâdj* auctore Kodâma ibn Dja'far quae cum versione gallica edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje, Lugduni-Batavorum, 1889 (BGA, VI) [Кудама: текст — стр. 184—266; перевод — стр. 144—208].

Лившиц, *Новые памятники хорезмийской письменности.* — В. А. Лившиц, *Новые памятники хорезмийской письменности и некоторые проблемы истории Хорезма*, — «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Тезисы докладов I годичной научной сессии ЛО ИНА. Март 1965 года», М., 1965, стр. 18—21.

Лисан ал-'араб. — لسان العرب للامام العلامة ابى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقى المصرى الانصارى الخزرجى، ج ١—٢٠، بولاق مصر، ١٣٠٧—١٣٠٠ [= 1882—1890].

Лихачев, *Золотой клад.* — А. Лихачев, *Золотой клад из динаров Патанских Султанов Индии*, — ЗВОРАО, т. I, 1887, стр. 55—73.

Ломакин, *Обычное право туркмен.* — А. Ломакин, *Обычное право туркмен*, Ашхабад, 1897.

Лутфи, *Аçаф-нāме*, изд. Чуди. — *Das Aṣafnâme* des Luṭfî Pascha, nach den Handschriften zu Wien, Dresden und Konstantinopel zum ersten Male hrsg. und ins Deutsche übertragen von R. Tschudi, Berlin, 1910.

Лутфи-паша. — Лутфи-паша, *Тавāрūх-и āл-и 'уçмāнūйа*, венск. рук. H. O. 17 a (Flügel, *Die Handschriften*, Bd II, S. 224—225, № 1001_1).

Лэн-Пуль, *Мусульманские династии.* — С. Лэн-Пуль, *Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями.* Перевел с английского с примечаниями и дополнениями В. Бартольд, СПб., 1899.

Маверди, *Адаб.* — كتاب ادب الدنيا والدين تأليف ابى الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى الماوردى، قسطنطنية، ١٢٩٩ [= 1882].

Макдиси. — *Descriptio imperii moslemici* auctore Schamso'd-dîn Abû Abdollâh Mohammed ibn Ahmed ibn abî Bekr al-Bannâ al-Basschârî al-Mokaddasi. Ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1877; ed. 2: 1906 (BGA, III).

Маккари. — *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne* par al-Makkari. Publiés par R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright, Leide, t. I, 1855—1860; t. II, 1858—1861.

Маккари, егип. изд. — كتاب نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب تأليف احمد بن محمد المقرى، ج ١—٤، بولاق مصر، ١٢٧٩ [= Каир, 1862].

Макризи, *Ta'pūx*, пер. Катрмера. — *Histoire des Sultans mamlouks de l'Égypte*, écrite en arabe par Taki-eddin-Ahmed-Makrizi, traduite en français, et accompagnée de notes philologiques, historiques, géographiques par M. Quatremère, t. I—II, Paris, 1837—1845.

Макризи, *Хиṭаṭ*. — Taqî el-Dîn Aḥmad ibn 'Alî ibn 'Abd-el-Qâdir ibn Muḥammad el-Maqrîzî, *El-Mawâ'iz wa'l-I'tibâr fî dhikr el-Khitat wa'l-Âthâr*. Édité par G. Wiet, t. I—V, Le Caire, 1911—1927 (MIFAO, XXX, XXXIII, XLVI, XLIX, LIII).

Маллицкий, *Несколько страниц*. — Н. Маллицкий, *Несколько страниц из истории Ташкента за последнее столетие*, — ПТКЛА, год III, 1897—1898, стр. 158—177.

Малов, *Памятники*. — С. Е. Малов, *Памятники древнетюркской письменности*. Тексты и исследования, М.—Л., 1951.

дю Ман — см. Рафаэль дю Ман.

Марко Поло, пер. Минаева. — И. П. Минаев, *Путешествие Марко Поло*. Перевод старо-французского текста. Изд. ИРГО под ред. действит. члена В. В. Бартольда, СПб., 1902 (ЗИРГО по отд. этногр., т. XXVI).

Марков, *Инвентарный каталог*. — А. Марков, *Инвентарный каталог мусульманских монет Императорского Эрмитажа*, СПб., 1896.

Марр, *Барон В. Р. Розен*. — Н. Марр, *Барон В. Р. Розен и христианский Восток*, — ЗВОРАО, т. XVIII, 1908, Приложение, стр. 8—30.

Марр, *Еще о слове «челеби»*. — Н. Марр, *Еще о слове «челеби». (К вопросу о культурном значении курдской народности в истории Передней Азии)*, — ЗВОРАО, т. XX, 1912, стр. 99—151.

Марр, *Иоанн Петрицкий*. — Н. Марр, *Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII века*, — ЗВОРАО, т. XIX, 1910, стр. 53—113.

Марр, *Кавказский культурный мир и Армения*. — Н. Марр, *Кавказский культурный мир и Армения*, — ЖМНП, н. с., ч. LVII, 1915, июнь, стр. 280—330.

Марр, *Крещение*. — Н. Марр, *Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. (Арабская версия)*, — ЗВОРАО, т. XVI, 1906, стр. 63—211.

Марр, *О раскопках и работах в Ани летом 1906 г.* — Н. Я. Марр, *О раскопках и работах в Ани летом 1906 г. (предварит. отчет)*, — ТР, кн. X, 1907.

Марр, *Предварительный отчет о работах на Синае*. — Н. Марр, *Предварительный отчет о работах на Синае, веденных в сотрудничестве с И. А. Джаваховым, и в Иерусалиме, в поездку 1902 г. (апрель—ноябрь)*, — «Сообщения Императорского Православного Палестинского общества», т. XXIV, ч. II, СПб., 1903, стр. 1—51; то же: отд. отт.

Марр, ХВ, т. I [стр. 95—96]. — [Н. Я. Марр, рец. на 1-й номер журн. «Мир ислама» под рубрикой «Разные известия и заметки», без подписи], — ХВ, т. I, 1912, стр. 95—96.

Марр, ХВ, т. II [стр. 161—162]. — Н. М[арр], [рец. на:] А. А. Васильев, Карл Великий и Харун-ар-Рашид (ВВ, 1913, отд. I, стр. 63—116), — ХВ, т. II, 1914, стр. 161—162.

Мартенс, *О консулах*. — Ф. Мартенс, *О консулах и консульской юрисдикции на Востоке*, СПб., 1873.

Мартинович, *Праздник в Танте*. — Н. Мартинович, *Праздник в Танте*, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 517—522.

Масальский, *Туркестанский край*. — В. И. Масальский, *Туркестанский край*, СПб., 1913 (Россия. Полное географическое описание нашего отечества, под ред. В. П. Семенова-Тян-Шанского, т. XIX).

Массэ, *Ислам*. — А. Массэ, *Ислам. Очерк истории*, пер. с французского, М., 1961.

Мас'уди, *Мурӯдж*. — Maçoudi, *Les Prairies d'or*. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. I—IX, Paris, 1861—1877 (Collection d'ouvrages orientaux publiée par la Société asiatique).

Мас'уди, *Танбӣх*. — *Kitâb at-tanbîh wa'l-ischrâf* auctore al-Masûdî. . ., [ed. M. J. de Goeje], Lugduni-Batavorum, 1894 (BGA, VIII).

Мас'уди, *Танбйх*, пер. Карра де Во. — Maçoudi, *Le Livre de l'avertissement et de la revision*. Traduction par B. Carra de Vaux, Paris, 1896 (Collection d'ouvrages orientaux publiée par la Société asiatique).

Материалы для истории факультета восточных языков, т. IV — см. Бартольд, *Обзор*.

Махди-хан, *Та'рйх-и надирй*, тегеран. изд. 1262/1846. — تاريخ نادرى تاليف محمد مهدى خان ابن محمد نصير استرابادى ' [تهران] ' ١٢٦٢ [литогр.].

Махмуд ибн Вели. — Махмуд ибн Вели, *Бахр ал-асрар*, рук. India Office Library № 575.

Махмуд Кашгарский. — كتاب ديوان لغات الترك مؤلفى : محمود بن الحسين بن محمد الكاشغرى · تاريخ تأليفى ٤٦٦ سنهٔ هجريه ' [مصحح كليسلى معلم رفعت] ' جلد ١—٣ ' استانبول ' ١٣٣٣—١٣٣٥ [= 1915—1917].

Машанов, *Европейские христиане*. — М. Машанов, *Европейские христиане на мусульманском Востоке*. Речь, произнесенная в торжественном годичном собрании Казанской духовной академии 8 ноября 1889 г., Казань, 1889.

Машанов, *Очерк быта арабов*. — М. Машанов, *Очерк быта арабов в эпоху Мухаммеда как введение к изучению ислама*. Ч. I. *Очерк религиозного быта арабов-язычников в эпоху Мухаммеда*, Казань, 1885 (МПС, вып. XVII).

Медников, ЗВОРАО, т. VI [стр. 373—376]. — Н. Медников, [рец. на:] Carl Brockelmann. Das Verhältniss von Ibn-el-Aṯîrs Kâmil fit-ta'riḫ zu Tabaris Aḫbâr errusul wal mulûk. Strassburg. K. J. Trübner 1890. I+58 стр. 8°, — ЗВОРАО, т. VI, 1892, стр. 373—376.

Медников, *Об одном из источников*. — Н. Медников, *Об одном из источников ат-Табария*, — «Ал-Музаффарийя», стр. 53—66.

Медников, *Палестина*. — Н. А. Медников, *Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам*, т. I, *Исследование*, СПб, 1903; т. II, ч. 1—3, *Приложения*, СПб., 1897 [Православный Палестинский сборник, вып. 50 = т. XVII, вып. 2 (1)—(4)].

Б. Мелиоранский, *Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин*. — Б. М. Мелиоранский, *Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за православие в VIII веке*, СПб., 1901.

Мелиоранский, *Памятник в честь Кюль-Тегина*. — П. Мелиоранский, *Памятник в честь Кюль-Тегина*, — ЗВОРАО, т. XII, 1900, стр. 1—144.

Мелиоранский, *Сказание*. — П. Мелиоранский, *Сказание о пророке Салихе (Из Кысасуль-Энбия Рубгузи)*, — «Ал-Музаффарийя», стр. 279—308.

Г. Мерчул, *Житие Григория Хандзтийского*. — Георгий Мерчул, *Житие св. Григория Хандзтийского*. Грузинский текст. Введение, издание, перевод Н. Марра с *Дневником поездки в Шавшию и Кларджию*, СПб., 1911 (ТР, кн. VII).

Мец — см. Mez, *Die Renaissance*.

Миллер, *Очерки новейшей истории Турции*. — А. Ф. Миллер, *Очерки новейшей истории Турции*, М.—Л., 1948.

Минорский, *Материалы*. — В. Ф. Минорский, *Материалы для изучения персидской секты «люди истины» или Али-илахи*, ч. I. *Предисловие, тексты и переводы*, М., 1911 (ТВЛИВЯ, вып. XXXIII).

Минорский, *У русских подданных султана*. — В. Ф. Минорский, *У русских подданных султана*, М., 1902 (отд. отт. из «Этнографического обозрения», 1902, кн. 53).

Молоствова, *Ваисов Божий полк*. — Е. В. Молоствова, *Ваисов Божий полк*, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр 143—152.

Мубаррад, *Камил*. — *The Kâmil* of el-Mubarrad, edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by W. Wright, Leipzig, 1864—1881.

Мукаддаси — см. Макдиси.

Мухаббат-наме, изд. Наджипа. — Хорезми, *Мухаббат-наме*. Издание текста, транскрипция, перевод и исследование Э. Н. Наджипа, М., 1961 (ПЛНВ, Тексты, Малая серия, IV).

Муҳаббат-нāме, изд. Щербака. — А. М. Щербак, *Огуз-нāме. Муҳаббат-нāме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности*, М., 1959, стр. 111—170.

Мухаммад ал-Хамави, *ат-Та'рūх ал-манṣӯрū*, изд. Грязневича. — Мухаммад ал-Хамави, *ат-Та'рūх ал-манṣӯрū (Мансурова хроника)*. Издание текста, предисловие и указатели П. А. Грязневича, М., 1960 (ПЛНВ, Тексты, Большая серия, XI).

Мухаммад ал-Хамави, *ат-Та'рūх ал-манṣӯрū*, рук. — Мухаммад ал-Хамави, *ат-Та'рūх ал-манṣӯрū*, рук. ИНА В 164 (521).

Мухаммед-Вефа Керминеги, *Туҳфат ал-ҳāнū*. — Мухаммед-Вефа Керминеги, *Туҳфат ал-ҳāнū*, рук. ИНА С 523 (с 581 b).

Мюллер, *История ислама*. — А. Мюллер, *История ислама с основания до новейших времен*, пер. с нем. под ред. Н. А. Медникова, т. I—IV, СПб., 1895—1896.

Навави. — *The Biographical Dictionary of illustrious men chiefly at the beginning* of *islamism*, by Abu Zakariya Yahya el-Nawawi. Now first edited from the collation of two Mss. at Göttingen and Leiden by F. Wüstenfeld, Göttingen, 1842—1847.

Наливкин, *Краткая история Кокандского ханства*. — В. Наливкин, *Краткая история Кокандского ханства*, Казань, 1886.

Наливкин — Наливкина, *Очерк быта женщины*. — В. Наливкин и М. Наливкина, *Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы*, Казань, 1886.

Наллино, *'Илм ал-фалак*. — نالليتو، علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى، روما، ١٩١١.

Насири-и Хусрау, *Сафар-нāме*. — *Sefer Nameh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Egypte, en Arabie, et en Perse, pendant les années de l'Hégire 437—444 (1035—1042)*. Publié, traduit et annoté par Ch. Schefer, Paris, 1881.

Незми-заде, *Гулшан-и ҳулафā*. — ١١٤٣، كلشن خلفا لنظمى زاده افندى، قسطنطنية. [литогр.] [= Константинополь, 1730].

Першахи, изд. Шефера. — *Description topographique et historique de Boukhara* par Mohammed Nerchakhy, suivie de textes relatifs à la Transoxiane. Texte persan publié par Ch. Schefer, Paris, 1892 (PÉLOV, III[e] sér., vol. XIII).

Несеви, *Сūрат Джелāль ад-дūн*. — *Histoire du sultan Djelal ed-Din Mankobirti prince du Kharezm*, par Mohammed en-Nesawi, [I], *texte arabe* publié d'après le manuscrit de la Bibliothèque Nationale par O. Houdas, Paris, 1891; [II], *traduit de l'arabe* par O. Houdas, Paris, 1895 (PÉLOV, III[e] sér., vol. IX—X).

Низам ал-мульк, изд. Шефера. — *Siasset Namèh. Traité de Gouvernement*. Composé pour le sultan Melik-Châh par le vizir Nizam oul-Moulk. *Texte persan* édité par Ch. Schefer, Paris, 1891; *Supplement*, Paris, 1897; *Traduit* par Ch. Schefer, Paris, 1893 (PÉLOV, III[e] sér. vol. VII, partie 1—2; vol. VIII).

Нисабури, *Тафсūр*. — كتاب جامع البيان فى تفسير القرآن تأليف ... ابى جعفر محمد بن جرير الطبرى وبهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان تأليف نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمى النيسابورى، ج ١—٢٨، مصر، ١٣٢٣. [= Каир, 1905-06].

Орлов, *Некоторые сведения*. — А. Орлов, *Некоторые сведения о гебрских школах в Персии*, — ЗВОРАО, т. V, 1891, стр. 99—104.

Оранский, *Введение*. — И. М. Оранский, *Введение в иранскую филологию*, М., 1960.

Остроумов, *Аравия*. — Н. П. Остроумов, *Исламоведение*. 1. *Аравия, колыбель ислама* (جزيرة العرب), Ташкент, 1910.

Остроумов, *Аравия и Коран*. — Н. П. Остроумов, *Аравия и Коран (происхождение и характер ислама). Опыт исторического исследования*, Казань, 1899.

Остроумов, *Введение в курс исламоведения*. — Н. П. Остроумов, *Исламоведение. Введение в курс исламоведения*, Ташкент, 1914.

Остроумов, *Коран*. — Н. П. Остроумов, *Исламоведение*. 3. *Коран*. القران. *Религиозно-законодательный кодекс мусульман*, Ташкент, 1912.

Остроумов, *Мадрасы*. — Н. Остроумов, *Мадрасы в Туркестанском крае*, — ЖМНП, н. с., ч. VII, 1907, № 1, отд. 3, стр. 1—58; то же: отд. отт., СПб., 1907.

Остроумов, *Мусульманские мактабы*. — Н. Остроумов, *Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае*, — ЖМНП, н. с., ч. I, 1906, № 2, отд. 3, стр. 113—166.

Остроумов, *Сарты*. — Н. П. Остроумов, *Сарты. Этнографические материалы*, вып. 1, Ташкент, 1890; вып. 2. *Народные сказки сартов*, 1892; вып. 3. *Пословицы и загадки сартов*, 1895; изд. 2-е, дополненное [=вып. 1], Ташкент, 1896; изд. 3-е, дополненное [=вып. 1], Ташкент, 1908.

Остроумов, *Шариат*. — Н. П. Остроумов, *Исламоведение*. 4. *Шариат* (الشريعت) *по школе (мазхаб) Абу Ханифы*, Ташкент, 1912.

Откровение Мефодия Патарского, изд. Истрина. — *Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славянорусской литературах*. Исследование и тексты Члена-Соревнователя В. М. Истрина. Тексты. I. *Откровение Мефодия Патарского*, — «Чтения», 1897 год, кн. 4; Тексты. II. *Видения Даниила*, — там же, 1898 год, кн. 1.

Очерки по истории Византии. — *Очерки по истории Византии*. Под ред. и с предисловием В. Н. Бенешевича. Вып. I. *Очерк политической истории Византии* Г. Гельцера; вып. II. *Государственный строй Византийской империи. Историко-юридический этюд* Дж. Б. Бьюри (J. B. Bury); вып. III. К. Крумбахер, *Византийские историки и хронисты*, СПб., 1912—1913.

Памятники отреченной литературы, изд. Тихонравова. — *Памятники отреченной русской литературы*. Собраны и изданы Н. Тихонравовым. (Приложение к сочинению «Отреченные книги древней России»), т. I—II, СПб., 1863.

Пантусов, *Город Алмалык*. — Н. Пантусов, *Город Алмалык и Мазар Туглук-Тимур-хана*, — «Кауфманский сборник», стр. 161—188.

Пахомов, *Монеты Грузии*. — Е. А. Пахомов, *Монеты Грузии. Ч. I (домонгольский период)*, — «Записки нумизматического отделения Имп. Русского археологического общества», т. I, вып. 4, СПб., 1910.

Певзнер, *Икта'*. — С. Б. Певзнер, *Икта' в Египте в конце XIII—XIV вв.*, — «Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. Сборник статей», Л., 1958, стр. 176—191.

Петрушевский, *Земледелие*. — И. П. Петрушевский, *Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV веков*, М.—Л., 1960.

Пославский, *Из поездки*. — И. Пославский, *Из поездки на р. Атрек и р. Гюрген (Путевой очерк)*, — ПТКЛА, год V, 1900, стр. 184—192.

Постовская, *Изучение древней истории*. — Н. М. Постовская, *Изучение древней истории Ближнего Востока в Советском Союзе (1917—1959 гг.)*, М., 1961.

Раббат, *ал-'Алāқāт*. — الاب انطون رباط اليسوعي، العلاقات بين الشرق والغرب، «المشرق»، السنة الرابعة عشرة، ١٩١١، ص ٥٤٨—٥٥٢.

Равенди, тур. пер. — Равенди, *Тавāрūх-и Āл-и Сельджӯк*, рук. ИНА D 166 (590 ba).

Райт, *Краткий очерк.* — В. Райт, *Краткий очерк истории сирийской литературы.* Пер. с английского К. А. Тураевой под ред. и с дополнениями П. К. Коковцова, СПб., 1902.

Рафаэль дю Ман, изд. Шефера. — Raphaël du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, publié avec notes et appendice par Ch. Schefer, Paris, 1890 (PÉLOV, II[e] sér., vol. XX).

Рашид ад-дин, изд. Катрмера. — *Histoire des Mongols de la Perse* écrite en persan par Raschid-eldin. Publiée, traduite en français, accompagnée de notes et d'un mémoire sur la vie et les ouvrages de l'auteur par M. Quatremère, t. I, Paris, 1836 (Coll. orient.).

Рашид ад-дин, рук. — Фазлаллах Рашид ад-дин, *Джāми' ат-тавāрūх*, рук. ГПБ ПНС 47 (V, 3, 2).

Риттер — Григорьев, *Восточный Туркестан.* — К. Риттер, *Землеведение. География стран Азии, находящихся в непосредственных сношениях с Россиею. Восточный или Китайский Туркестан.* Перевел, с присовокуплением критических примечаний, и дополнил по источникам, изданным в течение последних тридцати лет, В. В. Григорьев, вып. I, Перевод и примечания; вып. II, Дополнения. Отдел I — историко-географический, СПб., 1869—1873.

Риттих, *Персия.* — П. А. Риттих, *Политико-статистический очерк Персии*, СПб., 1896.

Розен, *Август Мюллер.* — В. Розен, *Август Мюллер. Некролог*, — ЗВОРАО, т. VII, 1893, стр. 329—334.

Розен, *Василий Болгаробойца.* — *Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского.* Издал, перевел и объяснил В. Р. Розен, СПб., 1883 (прилож. к ЗИАН, т. XLIV, № 1).

Розен, *Два слова.* — В. Розен, *Два слова о значении слова «зиндик»* زنديق, — ЗВОРАО, т. VI, 1892, стр. 336—340.

Розен, ЗВОРАО, т. I [стр. 147—149]. — В. Р[озен], [рец. на:] Сведения о памятниках грузинской словесности. А. А. Цагарели. Вып. первый. С палеографическою таблицею. СПб. 1886, — ЗВОРАО, т. I, 1887, стр. 147—149.

Розен, ЗВОРАО, т. II [стр. 283—301]. — В. Р[озен], [рец. на:] М. Машанов. Очерк быта арабов в эпоху Мухаммеда, как введение к изучению ислама. Часть I. Очерк религиозного быта арабов-язычников в эпоху Мухаммеда. Казань 1885 (=Миссионерский противомусульманский сборник. Выпуск XVII), — ЗВОРАО, т. II, 1888, стр. 283—301.

Розен, ЗВОРАО, т. III [стр. 146—162]. — В. Р[озен], [рец. на:] Aberuni's India. . . Edited in the Arabic original by Dr. E. Sachau. London 1887, — ЗВОРАО, т. III, 1889, стр. 146—162.

Розен, ЗВОРАО, т. III [стр. 386—390]. — В. Р[озен], [рец. на:] С. Уманец. Очерк развития религиозно-философской мысли в Исламе (от смерти Мугаммеда и до наших дней). 164 стр. 8° СПб. 1888. (Отд. оттиск из журнала «Христианское чтение» за 1888 г.), — ЗВОРАО, т. III, 1888, стр. 386—390.

Розен, ЗВОРАО, т. IV [стр. 128—150]. — В. Р[озен], [рец. на:] A. von Kremer. Ueber das Budget der Einnahmen unter der Regierung des Harun Al-Raśîd. Nach einer neu aufgefundenen Urkunde. Wien 1887 (Отд. оттиск из Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses). A. von Kremer. Ueber das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H. (918—919). Wien 1887 (Отд. оттиск из Denkschriften der Philos.-histor. Classe der Kaiserl. Akademie der Wissensch. Bd. XXXVI). A. von Kremer. Ueber die philosophischen Gedichte des Abul 'Alâ Ma'arry. Wien 1888 (Отд. оттиск из SBAW Wien. Bd. CXVII), — ЗВОРАО, т. IV, 1890, стр. 128—150.

Розен, ЗВОРАО, т. V [стр. 325—327]. — В. Р[озен], [рец. на:] Kleine Schriften von Alfred von Gutschmid. Herausgegeben von Franz Rühl. Erster Band. Schrif-

ten zur Aegyptologie und zur Geschichte der griechischen Chronographie. Leipzig 1889. Zweiter Band. Schriften zur Geschichte und Literatur der semitischen Völker und zur älteren Kirchengeschichte. Leipzig 1890, — ЗВОРАО, т. V, 1891, стр. 325—327.

Розен, ЗВОРАО, т. VIII [стр. 170—194]. — В. Р[озен], [рец. на:] Ignaz Goldziher. Die Ẓâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie. Leipzig, 1884. Ignaz Goldziher. Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika. (ZDMG за 1887. Bd 41, pp. 30—140). Ignaz Goldziher. Muhammedanische Studien. Erster Theil. Halle 1889. Zweiter Theil. 1890, — ЗВОРАО, т. VIII, 1894, стр. 170—194.

Розен, *Первый сборник.* — В. Розен, *Первый Сборник Посланий Бабида Бехáуллаха*, СПб., 1908 [*Вместо предисловия* — П. Коковцов, стр. III—VI].

Розен, *Послание «Благие вести».* — В. Розен, *Послание: «Благие вести»* لوح بشارات, — ЗВОРАО, т. VII, 1893, стр. 183—192.

Ромаскевич, *Памяти В. А. Жуковского.* — А. А. Ромаскевич, *Памяти В. А. Жуковского*, — ЗВОРАО, т. XXV, 1921, стр. 399—419.

Са'д ад-дин. — محمد سعد الدين افندى ابن الحافظ حسنجان ' تاج التواريخ وسليمنامه ' ج ١—٢ ' ١٢٧٩—١٢٨٠ [=1862—1864] [Константинополь].

Сам'ани, изд. Марголиуса. — *The Kitāb al-Ansāb* of 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad al-Sam'ānī reproduced in facsimile from the manuscript in the British Museum Add. 23, 355 with an introduction by D. S. Margoliouth, Leyden—London, 1912 (GMS, XX).

Самойлович, «Мир ислама», т. I [стр. 107—117]. — А. Самойлович, [рец. на:] Ибрагим-Шинаси. Медхал-и-хукук-и-асасиэ, 64 стр. 8° minor; Шуэйб-бей. Хукук-и-идарэ. Ч. I. 480 стр. 8° minor, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 107—117.

Самойлович, *Османская печать.* — А. Самойлович, *Османская печать в Турции*, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 633—644.

Самойлович, *Печать русских мусульман.* — А. Самойлович, *Печать русских мусульман*, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 257—287, 463—492, 611—633.

Самхуди — см. Wüstenfeld, *Medina.*

«Сборник материалов по мусульманству». — «Сборник материалов по мусульманству». Составлен по распоряжению Туркестанского Генерал-Губернатора Генерала-от-Инфантерии Духовского; [т. I], под ред. поручика В. И. Ярового-Раевского СПб., 1899; т. II, под ред. В. П. Наливкина, Ташкент, 1900.

Себеос. — *История императора Иракла.* Сочинение епископа Себеоса, пер. с армянского [К. Патканьяна], СПб., 1862.

Север. — Severus ibn al Muqaffa', *Alexandrische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I 61—767.* Nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext hrsg. von Chr. F. Seybold, Hamburg, 1912.

Семенов, *Бухарский шейх*, — А. Семенов, *Бухарский шейх Баха-уд-дин. 1318—1389. (К его биографии). По персидской рукописи*, — «Восточный сборник», стр. 202—211.

Семенов, *Из верований шугнанских исмаилитов.* — А. Семенов, *Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов*, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 523—561.

Семенов, *Из области воззрений.* — А. Семенов, *Из области воззрений мусульман Средней и Южной Азии на качества и значение некоторых благородных камней и минералов*, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 293—321.

Семенов, *Шейх Джелâл-уд-Дîн-Рӯмî.* — А. Семенов, *Шейх Джелâл-уд-Дîн-Рӯмî по представлениям шугнанских исмаилитов*, — ЗВОРАО, т. XXII, 1915, стр. 247—256.

Смирнов, *Очерки.* — Н. А. Смирнов, *Очерки истории изучения ислама в СССР*, М., 1954.

В. Смирнов, *Кучибей Гёмюрджинский.* — В. Д. Смирнов, *Кучибей Гёмюрджинский и другие османские писатели XVII века о причинах упадка Турции*, СПб., 1873.

В. Смирнов, *Очерк истории турецкой литературы.* — В. Д. Смирнов, *Очерк истории турецкой литературы*, в кн.: *Всеобщая история литературы.* Составлено по источникам и новейшим исследованиям при участии русских ученых и литераторов. Начата под ред. В. Ф. Корша, окончена под ред. проф. А. Кирпичникова, т. IV, СПб., 1892, стр. 425—554; то же: отд. отт., 130 стр.

В. Смирнов, *Христианство турков.* — В. Смирнов, *Христианство турков и дервишский суфизм*, — «Космополис», 1897, стр. 122—147.

Я. Смирнов, *О кресте с изображением св. Георгия.* — Я. И. Смирнов, *О кресте с изображением св. Георгия*, 1915. [Разыскать эту работу не удалось.]

Смогоржевский, *Из научной деятельности.* — С. Смогоржевский, *Из научной деятельности словесного факультета в Алжире*, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 16—31.

Соболевский, *Отношение древней Руси к разделению церквей.* — А. И. Соболевский, *Отношение древней Руси к разделению церквей*, — ИАН, сер. VI, т. VIII, 1914, стр. 95—102.

Соколов, *Иерусалимская церковь.* — И. И. Соколов, *Иерусалимская церковь*, — ПБЭ, т. VI, стр. 363—418.

В. Соловьев, *Магомет.* — *Магомет, его жизнь и религиозное учение.* Очерк В. Соловьева, СПб., 1896 (Жизнь замечательных людей. Биографическая библиотека Ф. Павленкова).

Соловьев, *История России.* — С. М. Соловьев, *История России с древнейших времен*, кн. I—VI (т. I—XXIX), СПб., «Обществ. польза», [б. г.].

Суджуди. — Суджуди, *Селим-наме*, венск. рук. H. O. 30 (Flügel, *Die Handschriften*, Bd II, S. 215, № 992).

Суюти, *Хусн ал-мухадара*, каирск. изд. — كتاب حسن المحاضرة فى اخبار مصر والقاهرة تأليف جلال الدين السيوطى الشافعى، ج ١—٢، مصر، ١٣٢١ [= Каир, 1903-04].

Суюти, *Хусн ал-мухадара*, рук. — Суюти, *Хусн ал-мухадара*, венск. рук. Mxt. 148 (Flügel, *Die Handschriften*, Bd II, S. 144—145, № 915).

Сюань Цзан, пер. Жюльена. — *Mémoires sur les contrées occidentales*, traduits du sanscrit en chinois, en l'an 648, par Hiouen-thsang, et du chinois en français, par S. Julien, t. I—II, Paris, 1857—1858 (Voyages des pèlerins bouddhistes, II—III).

Табари. — *Annales* quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, series I, t. I—VI, 1879—1890; series II, t. I—III, 1881—1889; series III, t. I—IV, 1879—1890; *Introductio, glossarium, addenda et emendanda*, 1901; *Indices*, 1901.

Табари, изд. Козегартена. — Taberistanensis id est Abu Dschaferi Mohammed ben Dscherir Ettaberi *Annales regum atque legatorum dei*, ex codice manu scripto berolinensi Arabice edidit et in Latinum transtulit J. G. L. Kosegarten, Gryphisvaldiae, 1831—1853.

Табари, пер. Нёльдеке. — *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden.* Aus der arabischen Chronik des Tabari übers. und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehn von Th. Nöldeke, Leyden, 1879.

Табари, *Тафсир.* — كتاب جامع البيان فى تفسير القرآن تأليف ... ابى جعفر محمد بن جرير الطبرى وبهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان تآليف نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمى النيسابورى، ج ١—٢٨، مصر، ١٣٢٣ [= Каир, 1905-06].

Ta'rīx-и Бейхак. — Абу-л-Хасан Али Бейхаки (Ибн Фундук), *Ta'rīx-и Бейхак*, рук. Брит. муз. Or. 3587.

Ta'rīx-и Bāṣиф. — .[= Каир, 1827] ۱۲۴۳ ' بولاق مصر ' ۲—۱ ' ج ' تاريخ واصف.

Ta'rīx-и Сīстāн. — تاريخ سيستان تاليف در حدود ۴۴۵—۷۲۵ ' بتصحيح ملك الشعراء بهار ' تهران ' ۱۳۱۴ .[= Тегеран, 1935]

Тизенгаузен, *Материалы.* — *Материалы для библиографии мусульманской археологии.* Из бумаг бар. В. Г. Тизенгаузена. Издали К. А. Иностранцев и Я. И. Смирнов, — ЗВОРАО, т. XVI, 1906, стр. 079—0145, 0213—0416; то же; отд. отт., СПб., 1906.

Тизенгаузен, *Монеты восточного халифата.* — В. Тизенгаузен, *Монеты восточного халифата*, СПб., 1873.

Толстов — Лившиц, *Датированные надписи.* — С. П. Толстов, В. А. Лившиц, *Датированные надписи на хорезмийских оссуариях с городища Ток-кала*, — СЭ, 1964, № 2, стр. 50—69.

Туманский, *Два бабидских откровения.* — Ал. Туманский, *Два последних бабидских откровения* (لوح), — ЗВОРАО, т. VI, 1892, стр. 314—321.

Туманский, *К вопросу об авторах.* — А. Туманский, *К вопросу об авторах истории бабидов, известной под именем Тарихе Манукчи*, تاريخ مانكچى, *или Тарихе Джедид* تاريخ جديد, — ЗВОРАО, т. VIII, 1894, стр. 33—45.

Туманский, *Последнее слово Бехá-Уллы.* — Ал. Туманский, *Последнее слово Бехá-Уллы*, — ЗВОРАО,т. VII, 1893, стр. 193—203.

Тураев, *История Древнего Востока.* — Б. А. Тураев, *История Древнего Востока*, 2-е, исправленное и иллюстрированное издание, I—II, СПб.—Пг., 1913—1915; то же: под ред. В. В. Струве и И. Л. Снегирева, Л., 1935—1936.

Уманец, *Очерк.* — С. Уманец, *Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе (от смерти Мугаммеда и до наших дней)*, СПб., 1888 (отд. отт. из журн. «Христианское чтение» за 1888 г.)

Умняков, *В. В. Бартольд.* — И. И. Умняков, *В. В. Бартольд (По поводу 30-летия профессорской деятельности)*, — «Бюлл. САГУ», вып. 14, Ташкент, 1926, стр. 175—202.

Усама ибн Мункиз, изд. Деранбура. — *Ousâma ibn Mounḳidh, un émir syrien au premier siècle des croisades (1095—1188)* par H. Derenbourg. 1-er partie, *Vie d'Ousâma*, Paris, 1889; 2-e partie, *Texte arabe de l'autobiographie* d'Ousâma publié d'après le manuscrit de l'Escurial, Paris, 1886 (PÉLOV, II° sér., vol. XII, partie I—II).

Усама ибн Мункиз, пер. Деранбура. — *Autobiographie* d'Ousâma. Traduction française d'après le texte arabe par H. Derenbourg, — ROL, t. II, 1894, pp. 327—565.

Усама ибн Мункиз, пер. Салье. — Усама ибн Мункыз, *Книга назидания*, пер. М. А. Салье под ред., со вступительной статьей и примечаниями И. Ю. Крачковского, Пг.—М., 1922; 2-е изд., М., 1958.

Усама ибн Мункиз, пер. Шуманна. — Usâma ibn Munkidh, *Memoiren eines syrischen Emirs aus der Zeit der Kreuzzüge*, aus dem Arabischen übers. und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von G. Schumann. Mit einem *Vorwort* von H. Derenburg, Innsbruck, 1905.

Утби — Манини. — شرح اليمينى المسمى بالفتح الوهبى على تاريخ ابى نصر العتبى للشيخ احمد المنينى ' ج ۱—۲ ' ۱۲۸۶ [=1870].

Фараби, *ал-Мадīна ал-фāḍила*, изд. Дитерици. — *Alfārābī's Abhandlung «der Musterstaat»*, aus Londoner und Oxforder Handschriften hrsg. von F. Dieterici, Leiden, 1895.

Фараби, *ал-Мадина ал-фадила*, пер. Дитерици. — *Der Musterstaat* von Alfārābī aus dem Arabischen übertragen von F. Dieterici, vorangeht die Abhandlung: «Über den Zusammenhang der arabischen und griechischen Philosophie», Leiden, 1900.

ал-Фахрй, изд. Альвардта. — *Elfachri. Geschichte der islamischen Reiche vom Anfang bis zum Ende des Chalifates* von Ibn etthiqthaqa. Arabisch. Hrsg. nach der Pariser Handschrift von W. Ahlwardt, Gotha, 1860.

Феофан. — Theophanis *chronographia*. Ex recensione Ioannis classeni, vol. I—II, Bonnae, 1839—1841 (Corpus scriptorum historiae byzantinae. Editio emendatior et copiosior consilio B. G. Nieburii instituta, auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae continuata).

Феридун-бей, *Мунша'ат ас-салатин*. — منشئات مجموعهٔ ' احمد فريدون بك السلاطين ' ج ١—٢ ' استانبول ' ١٢٧٤—١٢٧٥ [= Стамбул, 1857—1859].

Фихрист. — *Kitâb al-Fihrist*. Mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel, nach dessen Tode besorgt von J. Roediger und A. Müller. Bd I: den Text enthaltend, von J. Roediger, Leipzig, 1871; Bd II: die Anmerkungen und Indices enthaltend, von A. Müller, Leipzig, 1872.

Халидов, *Дополнения*. — А. Б. Халидов, *Дополнения к тексту «Хронологии» ал-Бируни по ленинградской и стамбульской рукописям*, — ПС, вып. 4 (67), 1959, стр. 147—171.

Халиль аз-Захири. — Khalîl eḍ-Ḍâhiry, *Zoubdat Kachf el-Mamâlik. Tableau politique et administratif de l'Égypte, de la Syrie et du Ḥidjâz sous la domination des sultans Mamloûks du XIII^e au XV^e siècle*. Texte arabe, publié par P. Ravaisse, Paris, 1894 (PÉLOV, III^e sér., vol. XVI).

Халиль Эдхем. — ١٩٢٧ ' استانبول ' دول اسلاميه ' خليل ادهم.

Халладж, *Тавасин*. — كتاب الطواسين لابى المغيث الحسين بن منصور الحلاج البيضاوى البغدادى *Kitâb al ṭawâsîn* par Aboû al Moghîth al Ḥosayn ibn Manṣour al Ḥallâj al Baydhâwî al Baghdâdî. Mort à Bagdad en 309 de l'hégire = 922 de notre ère. Texte arabe publié pour la première fois, d'après les manuscrits de Stamboul et de Londres; avec la version persane d'al Baqlî, l'analyse de son commentaire persan, une introduction critique, des observations, des notes et trois indices par L. Massignon, Paris, 1913.

Хамдаллах Казвини, *Нузхат ал-кулуб*, рук. — Хамдаллах Казвини, *Нузхат ал-кулуб*, рук. ЛГУ № 60; рук. ЛГУ № 171.

Хамдани. — Al-Hamdânî's *Geographie der Arabischen Halbinsel* nach den Handschriften von Berlin, Constantinopel, London, Paris und Strassburg zum ersten Male herausgegeben von D. H. Müller, [Bd I], Leiden, 1884; Bd II, *Noten und Indices*, Leiden, 1881.

Хамза Исфахани. — Hamsae Ispahanensis *Annalium Libri X*. Ed J. M. E. Gottwaldt, t. I. *Textus arabicus*, Petropoli, 1844; t. II. *Translatio latina*, Lipsiae, 1848.

ал-Хатиб, *Та'рих Багдад*. — تاريخ بغداد او مدينة السلام للحافظ ابى بكر احمد بن على الخطيب البغدادى . . . ' ج ١—١٤ ' القاهرة ' ١٣٤٩/١٩٣١.

ал-Хатиб, *Та'рих Багдад*, изд. Сальмона. — *L'introduction topographique à l'histoire de Bagdâdh* d'Aboû Bakr Aḥmad ibn Thâbit Al-Khatîb al-Bagdadhî (392—463 H. = 1002—1071 J.-C.) par G. Salmon, Paris, 1904 (BÉHÉ SHPh, fasc. 148).

Хафиз-и Абру, рук. — Хафиз-и Абру, рук. ГПБ Дорн 290; оксфорд. рук. Elliot 422 (Sachau — Ethé, *Catalogue*, p. 90).

Хащаб, *Обзор арабской печати*. — Хащаб, *Обзор арабской периодической печати*, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 644—667.

Хвостов, *История восточной торговли*. — М. Хвостов, *История восточной торговли греко-римского Египта (332 г. до Р. Х. — 284 по Р. Х.)*, Казань, 1907 (Исследо-

вания по истории обмена в эпоху эллинистических монархий и Римской империи).

Хилаль ас-Саби, *Вузарā'*. — *The historical remains of Hilâl al-Sâbi. First part of his Kitab al-Wuzara (Gotha Ms. 1756) and fragments of his History 389—393 A. H. (B. M. Ms, add. 19360)*. Ed. with notes and glossary by H. F. Amedroz, Leyden, 1904.

Хильми-Эфенди, *Аḥкāм ал-ауḳāф*. — احكام فى اتحاف الاخلاف ' عمر حلمى افندى الاوقاف ' استانبول ' ١٣٠٧ [= Стамбул, 1889-90].

Хорезми — см. *Мухаббат-наме*.

Хорезми, *Мафāтūх*. — *Liber Mafâtîh al-olûm explicans vocabula technica scientiarum tam arabum tam peregrinorum* auctore Abû Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jûsof al-Kâtib al-Khowarezmi. Ed., indices adjecit G. van Vloten, Lugduni-Batavorum, 1895.

Хорезми, *Китāб ṣӯрат ал-арḍ*. — *Das Kitāb ṣūrat al-arḍ* des Abū Ğa'far Muḥammad ibn Mūsā al-Ḫuwārizmī. Hrsg. nach dem handschriftlichen Unikum der Bibliothèque de l'université et régionale in Strassburg (cod. 4247) von H. v. Mžik, Leipzig, 1926 (BAHG, Bd III).

Цветков, *Исламизм*. — П. Цветков, *Исламизм*, т. I. *Мухаммед и Коран*; т. II. *Вера ислама*; т. III. *Практические обязанности исламизма*; т. IV. *Ислам и его секты*, Асхабад, 1912—1913.

Чжао Жу-гуа, пер. Хирта—Рокхилла. — *Chau Ju-kua: His Work on the Chinese and Arabe Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chï*, transl. from the Chinese and annotated by F. Hirth and W. W. Rockhill, St.-Pbg., 1911.

Шахрастани, изд. Кьюретона. — كتاب الملل والنحل *Book of Religious and Philosophical Sects*, by Muhammad al-Shahrastáni. Now first ed. from the collation of several MSS. by... W. Cureton, London, pt I—II, 1842—1846.

Шахрастани, пер. Хаарбрюкера. — Abu-'l-Fath Muhammad asch-Schahrastâni's *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*. Zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übers. und mit erklärenden Anmerkungen versehen von T. Haarbrücker, T. I—II, Halle, 1850—1851.

Шереф ад-дин Йезди. — *The Ẓafarnámah* by Maulánā Sharfuddín [sic] 'Alí of Yazd Ed. by Maulawí Muhammad Ilahdád, vol. I—II, Calcutta, 1887—1888.

Шкапский, *Земледелие и землевладение*. — О. А. Шкапский, *Земледелие и землевладение в Шураханском участке Аму-Дарьинского отдела*, — СМССДО, т. VIII, 1900, стр. 1—221.

Шмидт, «Мир ислама», т. I [стр. 124—138]. — А. Ш[мидт], [рец. на:] Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Herausgegeben von C. H. Becker. 8°. Strassburg. Verlag von Karl J. Trübner, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 124—138.

Шмидт, «Мир Ислама», т. I [стр. 227—231]. — А. Э. Шмидт, [рец. на:] И. Гольдцигер. Профессор в Будапеште, член корреспондент Петербургской Академии Наук. Лекции об Исламе. Приложена статья Г. Вамбери: Культурное движение среди русских татар. Перевод с немецкого А. Н. Черновой. СПб. 1912. 8°. VIII+302. [Современное человечество. Библиотека обществознания под общей редакцией И. М. Бикермана], — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 227—231.

Шмидт, *Очерки истории ислама*. — А. Э. Шмидт, *Очерки истории ислама, как религии*, — «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 32—55, 185—202, 562—581.

Шмит, *Кахриэ-Джами.* — Ф. И. Шмит, *Кахриэ-Джами. I. История монастыря Хоры. Архитектура мечети. Мозаики нарфиков*, София, 1906 («Известия Русского археологического института в Константинополе», т. XI).

Шукри, *Селим-наме.* — Шукри, *Селим-наме*, венск. рук. H. O. 32 (Flügel, *Die Handschriften*, Bd II, S. 229, № 1007).

Я'куби, *Китаб ал-булдан.* — *Kitâb al-a'lâk an-nafîsa VII* auctore Abû Alî Ahmed ibn Omar ibn Rosteh et *Kitâb al-boldân* auctore Ahmed ibn abî Jakûb ibn Wâdhih al-Kâtib al-Jakûbî, [ed. M. J. de Goeje], edit. 2, Lugduni Batavorum, 1892 (BGA, VII) [Я'куби — стр. 231—373].

Я'куби, *Та'рих.* — Ibn Wâdhih qui dicitur al-Ja'qubî, *Historiae.* Ed. M. Th. Houtsma, pars 1, historiam ante-islamicam continens; pars 2, historiam islamicam continens, Lugduni Batavorum, 1883.

Якут, *Иршад.* — *The Irshád al-Arîb ilá ma'rifat al-Adîb or Dictionary of Learned Men* of Yáqút, ed. by D. S. Margoliouth, vol. I—VII, Leyden—London, 1907—1927 (GMS, VI, 1—7).

Якут, *Му'джам.* — *Yacut's geographisches Wörterbuch*, aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford. . . hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd I—VI, Leipzig, 1866—1873.

Якут, *Му'джам*, рук. — Якут, *Му'джам ал-булдан*, рук. ИНА С 588 (591).

Яхья Антиохийский. — Eutichii patriarchae Alexandrini *Annales.* Pars posterior, accedunt *Annales* Jahia Ibn Saïd Antiochensis. Conjuncta opera ediderunt L. Cheikho, B. Carra de Vaux, H. Zayyat, Beryti — Parisiis, 1909 (CSChO, Scriptores arabici, ser. III, t. VII).

Abel, *Jahrbücher*, Bd I. — S. Abel, *Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Karl dem Grossen*, Bd I, Berlin, 1866.

Abel — Simson, *Jahrbücher*, Bd II. — S. Abel und B. Simson, *Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Karl dem Grossen*, Bd II, Leipzig, 1883.

Ahlwardt, *Verzeichniss.* — W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften*, Bd I—X, Berlin, 1887—1899 (Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd VII—IX, XVI—XXII).

Ajbar Machmuâ — см. *Ахбар маджму'а.*

Andreas, *Bruchstücke.* — F. C. Andreas, *Bruchstücke einer Pehliwi-Übersetzung der Psalmen aus der Sassanidenzeit*, — SBAW Berl., Bd XLI, 1910, S. 869—872.

Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden.* — *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273.* Bearbeitet von J. Aronius, VI. (Schluss-) Lieferung, Berlin, 1902.

Awad, *Arabic publications.* — Gurgis Awad, *Arabic publications on historical geography of Iraq*, — «Sumer», vol. IX, 1953, pp. 63—97, 295—316; vol. X, 1954, pp. 40—72.

Barhebraei *Chronicon ecclesiasticum.* — Gregorii Barhebraei *Chronicon ecclesiasticum* quod e codice Musei Britannici descriptum conjuncta opera ediderunt, latinitate donarunt, annotationibusque theologicis, historicis, geographicis et archaeologicis illustrarunt J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy, t. I—III, Lovanii (Parisiis—Lovanii), 1872—1877.

Barthold, *Barmakiden.* — W. Barthold, *Barmakiden*, — EI, I, S. 691—693.

Barthold, DI, Bd IV, 1913 [S. 333—334]. — W. B [arthold], [рец. на:] Wasiljew, A., Karl der Große und Hārūn al-Rashīd. Vizantijskij Vremennik XX, I, 1913, S. 63—116, — DI, Bd IV, 1913, S. 333—334.

Barthold, *Die historische Bedeutung.* — W. Barthold, *Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften,* — в кн.: W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei.* Neue Folge, St.-Pbg., 1897, S. 1—36 (разд. паг.).

Barthold, *Iltutmyš.* — W. Barthold, *Iltutmyš,* — ZDMG, Bd LXI, 1907, S. 192—193.

Barthold, *Turkestan.* — W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol invasion,* 2d ed., transl. from the original Russian and revised by the author with the assistance of H. A. R. Gibb, London, 1928 (GMS NS, V); 2d ed.: London, 1958.

Basset, *Berbern.* — R. Basset, *Berbern,* — EI, I, S. 727—735.

Baṭṭāl. — *Baṭṭāl,* — EI, I, S. 709.

Bauer, *Fulk.* — H. Bauer, *Fulk,* — EI, II, S. 123.

Becker, *Aḥmed b. Ṭūlūn.* — C. H. Becker, *Aḥmed b. Ṭūlūn,* — EI, I, S. 202—203.

Becker, DI, Bd IV [S. 199]. — C. H. B[ecker], [рец. на:] Herzfeld E., Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra, mit einem Vorwort von Friedrich Sarre. . . Berlin, 1912, — DI, Bd IV, 1913, S. 199.

Becker, DI, Bd XIII [S. 278—280]. — C. H. Becker, *Adam Mez und die Renaissance des Islâms,* — DI, Bd XIII, 1923, S. 278—280.

Becker, *Egypten.* — C. H. Becker, *Egypten,* — EI, II, S. 4—24.

Becker, *The Expansion of the Saracens.* — C. H. Becker, *The Expansion of the Saracens,* — CMH, vol. II, Chapter XI—XII, pp. 329—390.

Becker, *Islamstudien.* — C. H. Becker, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt,* Bd I—II, Leipzig, 1924—1932.

Becker, *Die Kanzel.* — C. H. Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islam,* — «Festschrift Nöldeke», Bd I, S. 331—351.

Becker, *Prinzipielles.* — C. H. Becker, *Prinzipielles zu Lammens' Sīrastudien,* — DI, Bd IV, 1913, S. 263—269.

Becker, *Der 16. internationale Orientalisten-Kongreß.* — C. H. Becker, *Der 16. internationale Orientalisten-Kongreß zu Athen (7.—14. April 1912),* — DI, Bd III, 1912, S. 292—294.

Becker, *Steuerpacht.* — C. H. Becker, *Steuerpacht und Lehnswesen. Eine historische Studie über die Entstehung des islamischen Lehnswesens,* — DI, Bd V, 1914, S. 81—92.

Becker, *Zur Entstehung der Waqfinstitution.* — C. H. Becker, *Zur Entstehung der Waqfinstitution,* — DI, Bd II, 1911, S. 404—405.

van Berchem, *Arabische Inschriften.* — F. Sarre und E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet.* Mit einem Beitrage: *Arabische Inschriften* von M. van Berchem, Bd I—III, Berlin, 1911 (van Berchem — Bd I, S. 1—51).

van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie.* — M. van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie,* Le Caire, 1897 (Extrait de mémoires de l'Institut Égyptien).

van Berchem, *Die muslimischen Inschriften von Pergamon.* — M. van Berchem, *Die muslimischen Inschriften von Pergamon,* Berlin, 1912.

van Berchem, *Titres califiens d'Occident.* — M. van Berchem, *Titres califiens d'Occident, à propos de quelques monnaies mérinides et ziyanides,* — JA, sér. 10, t. IX, 1907, pp. 245—335.

Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode.* — E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode,* Leipzig, 1889; 3., völlig neu bearbeitete und vermehrte Aufl., Leipzig, 1903.

Bertolini, *I Barbari.* — Fr. Bertolini, *I Barbari,* — в кн.: *Storia generale d'Italia* scritta da una società di amici, sotto la direzione del comm. prof. Pasquale Villari. Parte seconda, Milano, [1876].

Bevan, *Mahomet and Islām.* — A. A. Bevan, *Mahomet and Islām,* — CMH, vol. II, Chapter X, pp. 302—328.

Biddulph, *The Tribes of the Hindoo Koosh.* — J. Biddulph, *The Tribes of the Hindoo Koosh,* Calcutta, 1880.

Björkmann, OLZ, Jg. 36 [Sp. 693—695]. — W. Björkmann, [рец. на:] Buckler F. W., Harunu'l-Rashid and Charles the Great, Cambridge/Mass. (Monographs of the Mediaeval Academy of America, № 2), — OLZ, Jg. 36, 1933, Sp. 693—695.

Blachère, *Le problème de Mahomet.* — R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, Paris, 1952.

Bloch, DLZ, 1912 [S. 430—432]. — H. Bloch, [рец. на:] Alberti de Bezanis Abbatis S. Laurentii Cremonensis Cronica. Primum edidit Oswaldus Holder-Egger [Scritores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Mon. Germ. hist. separatum editi] Hannover, Hahn, 1908. XVIII u. 154 S. 8°. Einhardi Vita Karoli Magni. Post G. H. Pertz recensuit G. Waitz. Editio Sexta. Curavit O. Holder-Egger. [Dieselbe Sammlung]. Ebda, 1911. XXIX u. 60 S. 8°, — DLZ, 1912, S. 430—432.

Blochet, *Introduction.* — E. Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din*, Leyden—London, 1910 (GMS, XII).

de Boer, اورانى. — T. J. de Boer, اورانى, — ZA, Bd XXVII, 1912, S. 8—15.

Boissier, *La fin du paganisme.* — G. Boissier, *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe siècle*, t. I—II, Paris, 1891.

Bouvat, *Les Barmécides.* — L. Bouvat, *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans*, Paris, 1912.

Brandt, *Die mandäische Religion.* — W. Brandt, *Die mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung*, erforscht, dargestellt und beleuchtet, Leipzig, 1889.

Bréhier, *L'Église et l'Orient.* — L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au moyen âge. Les croisades*, Paris, 1907.

Bréhier, *L'origine.* — L. Bréhier, *L'origine des titres impériaux à Byzance. Βασιλεύς et δεσπότης*, — «Byzantinische Zeitschrift», Bd XV, Jg. 1906, S. 161—178.

Bréhier, *Palestine.* — L. Bréhier, *Palestine (Origines lointaines du protectorat français en)*, — LMI, № 91, Septembre 1914, pp. 223—224.

Brockelmann, *Arabien.* — Brockelmann, *Arabien*, — EI, I, S. 384—432.

Brockelmann, GAL. — C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Bd I—II, Weimar—Berlin, 1898—1902; Supplementbände I—III, Leiden, 1937—1942; Zweite, den Supplementbänden angepasste Aufl., Bd I—II, Leiden, 1943—1949.

Brockelmann, *Das Verhältnis.* — C. Brockelmann, *Das Verhältnis von Ibn-el-Aṯîrs Kâmil fit-ta'riḫ zu Ṭabaris Aḫbâr errusul wal mulûk*, Strassburg, 1890.

Browne, *A Literary History.* — E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. I. *From the Earliest Times until Firdawsí*, Cambridge, 1902; vol. II. *From Firdawsí to Sa'dí*, Cambridge, 1906; [vol. III]. *A History of Persian Literature under Tartar Dominion (A. D. 1265—1502)*, Cambridge, 1920; [vol. IV]. *A History of Persian Literature in modern times (A. D. 1500—1924)*, Cambridge, 1924.

Browne, *The Persian revolution.* — E. G. Browne, *The Persian revolution of 1905—1909*, Cambridge, 1910.

Buckler, *Harunu'l-Rashid and Charles the Great.* — F. W. Buckler, *Harunu'l-Rashid and Charles the Great*, Cambridge, Mass., 1931 (Monographs of the Mediaeval Academy of America, № 2).

Buhl, *Ḥanīf.* — Fr. Buhl, *Ḥanīf*, — EI, II, S. 274—275.

Burton, *Pilgrimage.* — R. F. Burton, *Personal narrative of a pilgrimage to el-Medinah and Meccah*, vol. I—III, London, 1855—1856.

Cabaton, *Notes sur l'Islam.* — A. Cabaton, *Notes sur l'Islam dans l'Indo-Chine française*, RMM, t. I, 1906, pp. 27—47.

Caetani, *Annali.* — L. Caetani, *Annali dell' Islam*, vol. I—VI, Milano, 1905—1913,

Caetani, *Chronographia islamica.* — L. Caetani, *Chronographia islamica ossia riassunto*

cronologico della storia di tutti popoli musulmani dall'anno 1 all'anno 922 della Higrah (622—1517 dell' Êra Volgare), vol. I—II, Roma, 1912.

Cagnat, *Mosaïque trouvée à Veii.* — *Mosaïque trouvée à Veii.* Note de M. R. Cagnat, — CRAIBL, sér. 4, t. XXVII, 1899, pp. 668—672.

Canard, *al-Baṭṭāl.* — M. Canard, *al-Baṭṭāl*, — EI², I, pp. 1102—1103.

Cantimir, *Histoire de l'empire Othoman.* — D. Cantimir, *Histoire de l'empire Othoman où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa decadence*, trad. en François par M. de Joncquieres, t. I—II, Paris, 1743.

Caspari, *Arabische Grammatik.* — Dr. C. P. Caspari's *Arabische Grammatik*, 4. Aufl., bearbeitet von A. Müller, Halle, 1876.

Caspari, *Grammatica arabica.* — C. P. Caspari, *Grammatica arabica in usum scholarum academicarum*, Lipsiae, 1848.

Cassel, *Lehrbuch.* — D. Cassel, *Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur*, Leipzig, 1879.

Caussin de Perceval, *Essai.* — A. P. Caussin de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'Époque de Mahomet, et jusqu'à la reduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, t. 1—3, Paris, 1847—1848.

Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch.* — *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, in Verbindung mit E. Buckly in Chicago, H. O. Lange in Kopenhagen, F. Jeremias in Leipzig, J. J. P. Valeton in Utrecht, M. Th. Houtsma in Utrecht, E. Lehmann in Kopenhagen, hrsg. von P. D. Chantepie de la Saussaye, 2. völlig neu gearbeitete Aufl. Bd I—II, Freiburg i. B. und Leipzig, 1897 (Sammlung theologischer Lehrbücher).

Chapot, *La frontière de l'Euphrate.* — V. Chapot, *La frontière de l'Euphrate de Pompée a la conquête arabe*, Paris, 1907 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome publiée sous les auspises du ministère de l'istruction publique, fasc. 99).

Chauvin-Beillard, *De l'Empire ottoman.* — A. Chauvin-Beillard, *De l'Empire ottoman, de ses nations et de sa dynastie*, Paris, 1845.

Chavannes, *Documents.* — *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux.* Recueillis et commentés par Ed. Chavannes, St.-Pbg., 1903 (Сб. трудов Орхонской экспедиции. VI).

Chwolsohn, *Die Ssabier.* — D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus.* Bd I: *Die Entwicklung der Begriffe Ssabier und Ssabismus und die Geschichte der harrânischen Ssabier oder der syrohellenistischen Heiden im nördlichen Mesopotamien und in Bagdâd zur Zeit des Chalîfats*; Bd II: *Orientalische Quellen zur Geschichte der Ssabier und des Ssabismus*, St.-Pbg., 1856.

Creswell, *Bibliography.* — K. A. C. Creswell, *Bibliography of the architecture, arts and crafts of Islam to the Jan. 1960*, Cairo, 1961.

Creswell, *Bibliography of Mesopotamia.* — K. A. C. Creswell, *A Bibliography of the Muslim architecture of Mesopotamia*, — «Sumer». vol. XII, 1956, pp. 51—65.

Deguignes, *Histoire générale des Huns.* — J. Deguignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols, et des autres Tartares occidentaux*, t. I—IV, Paris, 1756—1758.

Dostojevskij, *Barthold.* — M. Dostojevskij, *W. Barthold zum Gedächtnis. Versuch einer Charakteristik*, — WI, Bd XII, 1931, № 3, S. 89—136.

Doughty, *Travels in Arabia Deserta.* — Ch. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, vol. I—II, London, 1888; new ed., 1921.

Dozy, *Essai.* — R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, trad. du hollandais par V. Chauvin, Leyde—Paris, 1879.

Dozy, *Het Islamisme.* — R. Dozy, *Het Islamisme*, Haarlem, 1863.

Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne.* — R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*

jusqu'a la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711—1110), t. I—VI, Leyde, 1861.

Dozy, *Recherches.* — R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant de moyen age.* 3-e éd., revue et augmentée, t. I—II, Paris—Leyde, 1881.

Dozy, *Supplément.* — R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. I—II, Leyde, 1881.

Dubeux, *La Perse.* — L. Dubeux, *La Perse*, Paris, 1881 (L'Univers. Histoire et description de tous les peuples. Perse).

Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairîs.* — R. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairîs*, Paris, 1900 (BÉHÉ SHPh, Fasc. 129).

Einhardus. — Œuvres complèts d'Eginhard réunies pour la première fois et traduite en français avec les notes nécessaires a l'intelligence du texte, les variantes des différents manuscrits, et une table générale des matières par A. Teulet, t. I, Paris, 1840.

Elliot, *The History of India.* — *The History of India as told by its own Historians. The Muhammadan Period.* Ed. from the papers of the late H. M. Elliot by J. Dowson, vol. I—VIII, London, 1867—1877.

Ewald, *Grammatica linguae arabicae.* — G. H. A. Ewald, *Grammatica critica linguae arabicae cum brevi metrorum doctrina*, vol. I—II, Lipsiae, 1831—1833.

Ferrand, *Relations.* — *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, traduits, revus et annotés par G. Ferrand, t. I—II, Paris, 1913—1914.

Fleischer — Delitzsch, *Catalogus.* — H. O. Fleischer et F. Delitzsch, *Prodromus et specimen catalogi librorum manuscriptorum qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur*, ed. Ae. G. R. Naumann. *Codices orientalium linguarum* descripserunt. . ., Grimmae, 1837.

Floss, *Geschichtliche Nachrichten.* — H. Floss, *Geschichtliche Nachrichten über die Aachener Heiligtümer*, Bonn, 1855.

Flügel, *Die Handschriften.* — G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Bd I—III, Wien, 1865—1867.

Forbiger, *Handbuch.* — A. Forbiger, *Handbuch der alten Geographie* aus den Quellen bearbeitet, 2. Ausg., Bd II, Hamburg, 1877.

Fragmenta. — *Fragmenta historicorum arabicorum. T. I, continens partem tertiam operis Kitâbo 'l-Oyun wa 'l-hadâïk fi akhbâri 'l-hakâïk*, quem ediderunt M. J. de Goeje et P. de Jong; t. II, *continens partem sextam operis Tadjâribo 'l-Omami*, Ibn Maskowaih, cum indicibus et glossario, quem edidit M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1869—1871.

Fredegarii et aliorum chronica. — *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum*, ed. B. Krusch, Hannoverae, 1888 (Monumenta germ. Scriptorum rerum merovingicarum, t. II).

Fück, *Arabische Studien.* — J. Fück, *Die arabische Studien in Europa bis den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, 1955.

Gasquet, *Études Byzantines.* — A. Gasquet, *Études Byzantines. L'empire Byzantin et la monarchie franque*, Paris, 1888.

Gaudefroy-Demombines, *Aghlabiden.* — G[audefroy]-Demombines, *Aghlabiden*, — EI, I, S. 192—193.

Gibbon, *The History.* — E. Gibbon, *The History of the decline and fall of the Roman empire*, vol. I—XII. A new edition, London, 1820—1821.

Gobineau, *Les religions.* — [J. A.] de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, 1865; 2e éd., Paris, 1866.

Gobineau, *Trois ans en Asie.* — A. Gobineau, *Trois ans en Asie (de 1855 à 1858)*. Nouvelle éd., Paris, 1905.

de Goeje, *Die Berufung.* — M. J. de Goeje, *Die Berufung Mohammed's*, — «Festschrift Nöldeke», Bd I, S. 1—5.

de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie.* — M. J. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, 2-e ed., Leide, 1900 (MHGO, № 2).

de Goeje, *Mémoire posthume de Dozy.* — *Mémoire posthume de M. Dozy contenant de Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens* achevé par M. J. de Goeje, — «Actes du sixième congrès des orientalistes, tenu en 1883 à Leide», deuxième partie, Leide, 1885, pp. 281—366.

Goldziher, *Die Religion des Islams.* — I. Goldziher, *Die Religion des Islams*, Leipzig, 1906 (Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, hrsg. von P. Hinneberg. Die orientalischen Religionen, T. I, Abt. III); 2. Aufl., 1913.

Goldziher, *Muhammedanische Studien.* — I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, T. I—II, Halle, 1888—1890.

Goldziher, *Über die Benennung.* — I. Goldziher, *Über die Benennung der «Ichwan al-ṣafā»*, — DI, Bd I, 1910, S. 22—26.

Goldziher, *Vorlesungen.* — I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910 (Religionswissenschaftliche Bibliothek, Bd I); 2. umgearb. Aufl. von F. Babinger, mit einem Bild des Verfassers und einem Geleitwort von C. H. Becker, Heidelberg, 1925.

Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd V. — H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf Gegenwart.* Aus den Quellen neu bearbeitet. Bd V. *Geschichte der Juden vom Abschluß des Talmud (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Cultur (1027)*, Leipzig, 1861.

Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom.* — F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, vom V. bis zum XVI. Jahrhundert*, Bd I—IV, Stuttgart, 1859—1862.

Gregorovius, *Kleine Schriften*, I. — F. Gregorovius, *Kleine Schriften zur Geschichte und Cultur*, Bd I, Leipzig, 1887.

Grimme, *Mohammed.* — H. Grimme, *Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Mohammed*, München, 1904 (Weltgeschichte in Charakterbildern. 2. Abteilung: Mittelalter. Mohammed.).

Grohmann, *Arabien.* — A. Grohmann, *Arabien*, München, 1963 («Kulturgeschichte des alten Orients», Abschnitt 3, Unterabschnitt 4).

Grothe, *Geographische Charakterbilder.* — H. Grothe, *Geographische Charakterbilder aus der asiatischen Türkei und dem südlichen mesopotamisch-iranischen Randgebirge (Puscht-i-Kûh)*, Leipzig, 1909.

Grothe, *Meine Vorderasienexpedition.* — H. Grothe, *Meine Vorderasienexpedition 1906 und 1907*, Bd I, *Die fachwissenschaftlichen Ergebnisse*, T. 1. Mit Beiträgen von Broili=München, J. Oehler=Wien, Th. Menzel=Odessa, J. Strzygowsky=Wien, L. Curtius=Erlangen, Leipzig, 1911.

Grunebaum, *Medieval Islam.* — G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, 2d impression, Chicago, 1947.

Günzburg, Rosen, Dorn, Patkanof, Tchoubinof, *Les manuscrits.* — [D. Günzburg, V. Rosen, B. Dorn, K. Patkanof, J. Tchoubinof], *Les manuscrits arabes (non compris dans le N 1), karchounis, grecs, coptes, éthiopiens, arméniens, géorgiens, et bâbys de l'Institut des langues orientales. . .* décrits par D. Günzburg, V. Rosen, B. Dorn, K. Patkanof, J. Tchoubinof, St.-Pbg., 1891 (Collections scientifiques, t. VI).

Gutschmid, *Die Nabatäische Landwirthschaft.* — A. von Gutschmid, *Die Nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister*, — ZDMG, Bd XV, 1861, S. 1—110.

Gutschmid, *Kleine Schriften.* — A. von Gutschmid, *Kleine Schriften*, hrsg. von F. Rühl, Bd I, *Schriften zur Aegyptologie und zur Geschichte der griechischen Chronographie*; Bd II, *Schriften zur Geschichte und Literatur der semitischen Völker und zur älteren Kirchengeschichte*; Bd III, *Schriften zur Geschichte und Literatur der nichtsemitischen Völker von Asien*; Bd IV, *Schriften zur griechischen Geschichte und Literatur*; Bd V, *Schriften zur römischen und mittelalterlichen Geschichte und Literatur*, Leipzig, 1889—1894.

Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches.* — J. v. Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches, grossentheils aus bisher unbenützten Handschriften und Archiven*, 2. verbesserte Ausg., Bd I—IV, Pesth, 1834—1836.

L. Hartmann, *Geschichte Italiens*, Bd III, 2. Hälfte. — L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, Bd III, 2. Hälfte, *Die Anarchie*, Gotha, 1911.

M. Hartmann, *Beiträge.* — M. Hartmann, *Beiträge zur Kenntnis der Syrischen Steppe*, — ZDPV, Bd XXII, 1899, S. 127—177; Bd XXIII, 1900, S. 1—77.

M. Hartmann, *Der Islam 1907.* — M. Hartmann, *Der Islam 1907*, — MSOS, Abt. 2, Jg. XI, 1908, S. 207—233.

M. Hartmann, *Der islamische Orient.* — M. Hartmann, *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen*, Bd I, Berlin, 1905; Bd II, *Die Arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens*, Leipzig, 1909; Bd III, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Leipzig, 1910.

M. Hartmann, OLZ, Jg. 6, 1903 [Sp. 207—213, 246—249, 316]. — M. Hartmann, [рец. на:] B. Barthold, Turkestan w epochu mongolskago našestwija (T. zur Zeit des Mongoleneinfalls). I. Texte. II. Untersuchungen. 201+573 Seiten. G. 8°, — OLZ, Jg. 6, 1903, Sp. 207—213, 246—249, 316.

M. Hartmann, WI, Bd I, 1913 [S. 52—59]. — M. Hartmann, [рец. на:] Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Herausgegeben von C. H. Becker. Band III. 4 Hefte. Straßburg, K. J. Trübner 1912. 418 S. Gr. 8°, — WI, Bd I, 1913, S. 52—59.

R. Hartmann, *Geschichte der Aḳṣā-Moschee zu Jerusalem.* — R. Hartmann, *Geschichte der Aḳṣā-Moschee zu Jerusalem*, — ZDPV, Bd XXXII, 1909, S. 185—207.

R. Hartmann, *Zur Vorgeschichte.* — R. Hartmann, *Zur Vorgeschichte des ʿabbāsidischen Schein-Chalifats von Cairo*, Berlin, 1950 (ADAW, Philosophisch-historische Klasse, 1947, № 9).

Helmolt, *Weltgeschichte*, Bd III. — *Weltgeschichte*, hrsg. von H. F. Helmolt, Bd III, *Westasien und Afrika* von H. Winckler, H. Schurz und C. Niebuhr, Leipzig und Wien, 1901; Bd III, 1. Hälfte, Leipzig und Wien, 1899.

d'Herbelot, *Bibliothèque orientale.* — [B.] d'Herbelot, *Bibliothéque orientale, ou Dictionnaire universel contenant généralement Tout ce qui regard la connoissance des peuples de l'Orient. . .*, Paris, 1697.

Hergenröther, *Photius.* — J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma.* Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen, Bd I—III, Regensburg, 1867—1869.

Herzfeld, *ʿAmra.* — E. Herzfeld, *ʿAmra* (*Ḳuṣair ʿAmra. . .*), — EI, I, S. 353—355.

Herzfeld, *Die Qubbat al-Ṣakhra.* — E. Herzfeld, *Die Qubbat al-Ṣakhra, ein Denkmal frühislamischer Baukunst*, — DI, Bd II, 1911, S. 235—244.

Hirschfeld, *New researches.* — H. Hirschfeld, *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, London, 1902.

Hirth, *China and the Roman Orient.* — F. Hirth, *China and the Roman Orient: researches into their ancient and mediaeval relations as respected in old Chinese records*, Leipsic & Munich, Shanghai & Hongkong, 1885.

Histoire générale. — *Histoire générale du IV^e^ siècle a nos jours.* Ouvrage publié sous la direction de E. Lavisse et A. Rambaud, t. I—XII, Paris, 1893—1901.

Huart, *Histoire des Arabes.* — Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, t. I—II, Paris, 1912—1913.

Huart, *La poésie religieuse.* — Cl. Huart, *La poésie religieuse des Noṣaïris*, — JA, sér. 7, t. XIV, 1879, pp. 190—261.

Huart, *Nouvelle source.* — Cl. Huart, *Une Nouvelle source du Qorân*, — JA, sér. 10, t. IV, 1904, pp. 125—167.

Hughes, *Dictionary of Islam.* — Th. P. Hughes, *A Dictionary of Islam being a Cyclopaedia of the Doctrines, Rites, Ceremonies, and Customs, together with the technical and theological Terms, of the Muhammadan Religion*, London, 1895

Inostrancev, *Notes sur les rapports.* — C. Inostrancev, *Notes sur les rapports de Rome et du Califat Abbaside au commencement du X^e^ siècle*, — RSO, vol. IV, 1911—1912, pp. 81—86.

Itinera Hierosolymitana, ed. Tobler—Molinier. — *Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae bellis sacris anteriora* ex latina lingua exarata fumptibus societatis illustrandis orientis latini monumentis ediderunt T. Tobler & A. Molinier, [t.] I, Genevae, 1879. (Publications de la société de l'Orient Latin, série géographique. I—II. Itinera latina, bellis sacris anteriora. I).

Jacob — Wiedemann, *Zu 'Omer-i-Chajjâm.* — G. Jacob und E. Wiedemann, *Zu 'Omer-i-Chajjâm*, — DI, Bd III, 1912, S. 42—62.

Jaffé, *Regesta.* — *Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198.* Edidit Ph. Jaffé, Berolini, 1851.

Jackson, *Persia Past and Present.* — A. V. W. Jackson, *Persia Past and Present. A book of travel and research*, New York, 1906.

Jansky, *Die Chronik des Ibn Ṭūlūn.* — H. Jansky, *Die Chronik des Ibn Ṭūlūn als Geschichtsquelle über den Feldzug Sultan Selīm's I. gegen die Mamluken. Mit Bemerkungen zum Problem der Quellen für die Geschichte jener Epoche im allgemeinen*, — DI, Bd XVIII, 1929, S. 24—33.

Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches.* — N. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, Bd I—III, Gotha, 1908—1910 (Allgemeine Staatengeschichte, hrsg. von K. Lamprecht. I. Abteilung: Geschichte der europäischen Staaten, XXXVII. Werk).

Jovio, *De vita Leonis X.* — P. Jovii *de vita Leonis Decimi Pont. Max. Libri IIII.* His. . . accesserunt Hadriani Sexti. Pont. Max. et. P. Columnae Cardinalis Vitae, ab eodem P. Jovio conscriptae. [Ed. P. Victorius]. 2. ed., Florentiae, 1551.

Jovio, *Turcicarum rerum commentarius.* — *Turcicarum rerum commetarius* P. Jovii episcopi Nucerini Argentorati. Ex Italico Latinus tactus, F. Nigro Bassianate interprete Origio Turcici imperii. Vitae omnium Turcicorum imperatorum. Ordo ac disciplina Turcicae militiae exactissime conscripta, eodem P. Jovio auctore Addita est praefatio P. Melan[chton], Vitebergae, 1537.

Juchassin. — *Liber Juchassin sive Lexicon biographicum et historicum.* . . compilatum ab. . . Rabbi Abraham Zacuti. . . Nunc primum editum secundum MS. . . Accedunt notae R. J. Emdem. . . atque editoris H. Filipowski. . ., Londoni et Edinburgi, 1857.

Kratchkovsky, *Une liste.* — I. Kratchkovsky, *Une liste des œuvre d'Ibn al-Mu'tazz*, — «Rocznik Orientalistyczny», t. III (1925), Lwów, 1927, str. 255—268. [Русский пер. см. Крачковский, *Список сочинений Ибн ал-Му'тазза.*]

Kremer, *Culturgeschichte.* — A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Bd I—II, Wien, 1875—1877.

Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge.* — A. von Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig, 1873.

Kremer, *Ibn Chaldun.* — A. von Kremer, *Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche*, — SBAW Wien, Bd XCIII, 1879, S. 581—640.

Kremer, *Ideen.* — A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Leipzig, 1868.

Kremer, *Mittelsyrien und Damascus.* — A. v. Kremer, *Mittelsyrien und Damascus. Geschichtliche, ethnografische und geografische Studien während eines Aufenthalts daselbst in den Jahren 1849, 1850 u. 1851*, Wien, 1853.

Kremer, *Ueber das Budget.* — A. von Kremer, *Ueber das Budget der Einnahmen unter der Regierung des Hârûn alraśîd nach einer neu aufgefundenen Urkunde*, — «Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses, gehalten in Wien im Jahre 1886, Semitische Section», Wien, 1888, S. 1—18.

Krumbacher, *Byzantinische Litteratur.* — K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453)*, 2. Aufl., bearbeitet unter Mitwirkung von A. Ehrhard und H. Gelzer, München, 1897 (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft. . . hrsg von J. v. Müller. Bd IX, Abt. 1).

Lammens, *Au pays des Nosairis.* — H. Lammens, *Au pays des Nosairis*, — ROC, vol. IV, 1899, pp. 572—590; vol. V, 1900, pp. 99—117; 303—318; 423—444.

Lammens, *Berceau.* — H. Lammens, *Le Berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire.* I[er] vol. *Le climat — les bédouins.* Romae, 1914 (Scripta pontificii instituti biblici).

Lammens, *Fâṭima.* — H. Lammens, *Fâṭima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sîra*, Romae, 1912 (Scripta pontificii instituti biblici).

Lammens, *Les Nosairis dans le Liban.* — H. Lammens, *Les Nosairis dans le Liban*, — ROC, vol. VII, 1902, pp. 452—477.

Lammens, *Les Nosairis furent-ils chrétiens?* — H. Lammens, *Les Nosairis furent-ils chrétiens?*, —ROC, vol. VI, 1901, pp. 33—50.

Lammens, *Mo'âwia.* — H. Lammens, *Études sur le règne du Calife Omaiyade Mo'âwia I-er*, Beyrouth, 1908 (MFOB, t. I, pp. 1—108; t. II, pp. 1—172; t. III, pp. 145—312).

Lamy, *Concilium.* — *Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410*, textum syriacum edidit, latine vertit notisque instruxit T. J. Lamy, Lovanii, 1868.

Lane-Poole, *Oriental coins BM.* — S. Lane Poole, *Catalogue of oriental coins in the British Museum*, vol. I, *the coins of the Eastern khaleefehs*; vol. II, *the coins of the Mohammadan dynasties*; vol. III, *the coins of the Turkoman houses of Seljook, Urtuk, Zengee, etc.*; vol. IV, *the coinage of Egypt: (A. H. 358—922) under the Fâtimee khaleefehs, the Ayyoobees, and the Memlook sultans*; vol. V, *the coins of the Moors of Africa and Spain, and the kings and imâms of the Yemen*; vol. VI, *the coins of the Mongols*; vol. VII, *the coinage of Bukhárá (Transoxiana)*; vol. VIII, *the coins of the Turks*; vol. IX—X, *Additions to the oriental collection 1876—1888*, pt I: *Additions to vols. I—IV*; pt II: *Additions to vols. V—VIII*, London, 1875—1890.

Lane-Poole, *Saladin.* — St. Lane-Poole, *Saladin and the fall of the kingdom of Jerusalem*, New York and London, 1898.

Lane-Poole, *The coins of the Muhammadan States of India.* — St. Lane-Poole, *The coins of the Muhammadan states of India in the British Museum*, London, 1885 (Catalogue of Indian coins in the British Museum. The Muhammadan states).

Lane-Poole, *The coins of the Sultáns of Delhí.* — St. Lane-Poole, *The coins of the Sultáns of Delhí in the British Museum*, London, 1884 (Catalogue of Indian coins in the British Museum. The Sultáns of Delhí).

Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties.* — S. Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties.*

Chronological and genealogical tables with historical introductions, London, 1894; 2d ed., Paris, 1925.

Lavoix, *Catalogue des monnaies.* — H. Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, [I], *Khalifes orientaux*; [II], *Espagne et Afrique*; [III], *Égypte et Syrie*, Paris, 1887—1896.

Le Strange, *The Lands.* — G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur*, Cambridge, 1905 (Cambridge Geographical Series).

Leunclavius, *Annales.* — I. Leunclavius, *Annales Sultanorum Othmanidarum. . .*, Francfordi, 1588; editio altera, 1596.

Leunclavius, *Historiae.* — I. Leunclavius, *Historiae musulmanae turcicorum, de monumentis ipsorum exscriptae*, libri XVIII, Francfurti, 1591.

Lidzbarski, *Ein Exposé der Jesîden.* — M. Lidzbarski, *Ein Exposé der Jesîden*, — ZDMG, Bd LI, S. 592—604.

Lindner, *Weltgeschichte.* — T. Lindner, *Weltgeschichte seit der Völkerwanderung*, Bd I—IX, Stuttgart—Berlin, 1901—1912.

Longworth Dames, *Čitral.* — M. Longworth Dames, *Čitral*, — EI, I, S. 899—900.

Lyall, *The words.* — Ch. J. Lyall, *The words 'Ḥanīf' and 'Muslim'*, — JRAS, 1903, pp. 771—784.

Macdonald, *Allāh.* — D. B. Macdonald, *Allāh*, — EI, I, S. 316—327.

Macdonald, *Derwīš̲h.* — D. B. Macdonald, *Derwīš̲h*, — EI, I, S. 990—991.

Mann, *Der Islam.* — T. Mann, *Der Islam einst und jetzt*, Bielefeld und Leipzig, 1914 (Monographien zur Weltgeschichte. In Verbindung mit anderen. hrsg. von Ed. Heyck, 32).

Margoliouth, *On the Origin.* — D. S. Margoliouth, *On the Origin and Import of the names Muslim and Ḥanīf*, — JRAS, 1903, pp. 467—493.

Marquart, *Ērānšahr.* — J. Marquart, *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, Berlin, 1901 (AKGWG, N. F., Bd III, № 2).

Marquart, *Streifzüge.* — J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840—940)*, Leipzig, 1903.

Massignon, *Annuaire 1954.* — *Annuaire du Monde musulman, statistique, historique social et économique*, rédigé par L. Massignon. 4e éd., revisée et mise à jour avec le concours de V. Monteil. 1954, Paris, 1955.

Mély, *L'apport de la sainte couronne.* — M. F. de Mély, *L'apport de la sainte couronne à Constantinople et la chanson de Charlemagne*, — CRAIBL, sér. 4, t. XXVII, 1899, pp. 590—595.

Menzel, *Ein Beitrag zur Kenntnis der Jeziden.* — *Ein Beitrag zur Kenntnis der Jeziden. Die Teufelsanbeter oder ein Blick auf die widerspenstige Sekte der Jeziden.* Ein türkischer Text über die Jeziden von Mustafa Nûrî Pascha, dem Kreter. Aus dem Türkischen übers. und mit Anmerkungen versehen von Th. Menzel, — в кн.: Grothe, *Meine Vorderasienexpedition*, Bd I, S. LXXXIX—CCXI.

Mez, *Die Renaissance.* — A. Mez, *Die Renaissance des Islâms*, Heidelberg, 1922.

Migne, PL — J.-P. Migne, Patrologiae corpus completus Series latina, t. I — CCXVII, Paris, 1844—1864.

Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca.* — W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953; reprint: 1960.

Montgomery Watt, *Muhammad at Medina.* — W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956; reprint: 1962.

Monumenta graeca ad Photium, ed. Hergenroether. — *Monumenta graeca ad Photium*

ejusque historiam pertinentia, quae exvriis codicibus manuscriptis collegit ediditque J. Hergenroether, Ratisbonae, 1869.

Müller, *Der Islam.* — A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, Bd I—II, Berlin, 1885—1887 («Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen», hrsg. von W. Oncken, Hauptabth. 2, T. 4).

Muir, *Annals.* — W. Muir, *Annals of the Early Caliphate. From original sources*, London, 1883.

Muir, *The caliphate.* — W. Muir, *The caliphate its rise, decline, and fall. From original sources*, Oxford, 1891; 2d ed., 1892 and 1899; a new and revised ed. by T. H. Weir, Edinburgh, 1915.

Muir, *The Life of Mahomet*, 1858. — W. Muir, *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, and on the pre-islamite history of Arabia*, vol. I—II, London, 1858.

Muir, *The Life of Mahomet*, 1861. — W. Muir, *The Life of Mahomet. With introductory chapters on the original sources for the biography of Mahomet, and on the pre-islamite history of Arabia*, vol. I—IV, London, 1861.

Muir — Weir, *The Life of Mohammad.* — W. Muir, *The Life of Mohammad, from original sources*, a new and revised edition by T. H. Weir, Edinburgh, 1912 (reprint: 1923).

Musca, *Carlo Magno ed Harun al Rashid.* — G. Musca, *Carlo Magno ed Harun al Rashid*, Bari, 1963 (Università degli Studi di Bari — Instituto di Storia Medievale e Moderna, Saggi 1).

Nöldeke, *Geschichte der Perser und* Araber. . . — см. Табари, пер. Нёльдеке.

Nöldeke, *Geschichte des Qorāns.* — Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, 2. Aufl. bearb. von Fr. Schwally, T. I, *Über den Ursprung des Qorāns*, Leipzig, 1909.

Nöldeke, GGA, 1869 [S. 481—501]. — Th. Nöldeke, [рец. на:] J. Euting, Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele, Stuttgart, 1867, — GGA, 1869, S. 481—501.

Nöldeke, *Das Leben Mohammeds.* — Th. Nöldeke, *Das Leben Mohammeds.* Nach den Quellen populär dargestellt, Hannover, 1863.

Nöldeke, *Mandäische Grammatik.* — Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle, 1875.

Nöldeke, *Neue Beiträge.* — Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg, 1910.

Nöldeke, *Orientalische Skizzen.* — Th. Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, Berlin, 1892.

Nöldeke, *Orientalischer Socialismus.* — Th. Nöldeke, *Orientalischer Socialismus*, — «Deutsche Rundschau», 18, 1879, S. 284—291.

Nöldeke, WZKM, Bd XXI, 1907 [S. 297—312]. — Th. Nöldeke, [рец. на:] Annali dell' Islam, compilati da Leone Caetani, principe di Teano. Vol. I. Introduzione. Dall' anno 1—6 H. Milano 1905. — Vol. II. Dall' anno 7—12 H. Con tre carte geografiche, due piante, parecchie illustrazioni e l' indice alfabetico dei volumini I e II. Tomo I [dall' anno 7—11 H.] ib. 1907 (XVI. 740 und XXVII. 719 Seiten in Quarto), — WZKM, Bd XXI, 1907, S. 297—312.

d'Ohsson, *Histoire des Mongols.* — C. d'Ohsson, *Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-khan jusqu'à Timour bey ou Tamerlan*, t. I—IV, ed. 2, La Haye et Amsterdam, 1834—1835.

M. d'Ohsson, *Tableau.* — M. de M*** d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la Législation Mahométane; l'autre, l'Histoire de l'Empire Othoman*, t. I—III, Paris, 1787—1820.

Olearius. — Adam Olearii *Ausführliche Beschreibung der Kundbaren Reise nach Muscow und Persien*, Schleswig, 1671.

Orkun, *Eski türk yazıtları.* — H. N. Orkun, *Eski türk yazıtları*, c. I, İstanbul, 1936.

Palgrave, *Central and Eastern Arabia.* — W. G. Palgrave, *Narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia*, vol. I—II, London, 1865.

Palgrave, *Reise in Arabien.* — W. G. Palgrave, *Reise in Arabien*, Aus dem Englischen, B I—II, Leipzig, 1867—1868.

Papyrus Erzherzog Rainer. — *Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung.* [*Arabische Abtheilung* von J. Karabacek], Wien, 1894.

Pearson, *Index Islamicus.* — *Index Islamicus 1906—1955. A catalogue of articles on Islamic subjects in periodicals and other collective publications.* Compiled by J. D. Pearson with the assistance of J. F. Ashton, Cambridge, 1958.

Pearson, *Index Islamicus Suppl.* — *Index Islamicus Supplement 1956—1960. A catalogue of articles on Islamic subjects in periodicals and other collective publications.* Compiled by J. D. Pearson, Cambridge, 1962.

Pedersen, *The Ṣābians.* — J. Pedersen, *The Ṣābians*, — «'Ajab-nama», pp. 386—391.

Pernice, *L'imperatore Eraclio.* — A. Pernice, *L'imperatore Eraclio. Saggio di storia bizantina*, Firenze, 1905 (Publicazioni del R. Istituto di Studi superiori pratici e di perfezionamente in firenze. Sezione di filosofia e filologia, [№ 32]).

Pertsch, *Die arabischen Handschriften*, Bd III. — W. Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Bd III, Gotha, 1881.

Pertsch, *Die türkischen Handschriften zu Gotha.* — W. Pertsch, *Die türkischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Wien, 1864 (Die orientalischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Auf Befehl sr. Hoheit des Herzogs Ernst II. von S. Coburg-Gotha verzeichnet von W. Pertsch, T. II, Die türkischen Handschriften).

Petermann, *Reisen.* — H. Petermann, *Reisen im Orient*, Bd I—II, Leipzig, 1860—1861.

Pfannmüller, *Handbuch.* — D. G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin und Leipzig, 1923.

Philby, *The Heart of Arabia.* — H. St. J. B. Philby, *The Heart of Arabia. A record of travel and exploration*, vol. I—II, London, 1922.

Pietro della Vallé, *Voyages.* — *Voyages* de Pietro della Vallé, gentilhomme romain, *Dans la Turquie, l'Egypte, la Palestine, la Perse, les Indes Orientales, & autres lieux.* Nouvelle edition. Revûe, corrigée & augmentée, t. I—VIII, Paris, 1745.

Plessner, *Neue Materialien.* — M. Plessner, *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina*, — DI, Bd XVI, 1927, S. 77—113.

Pouqueville, *Mémoire historique.* — Pouqueville, *Mémoire historique et diplomatique sur le commerce et les établissements français au Levant, depuis l'an 500 de J. C. jusqu'à la fin du XVII-e siècle*, — «Nouveaux Mémoires de l'Institut Royal de France», t. X, 1833, pp. 513—578.

Prantl, *Geschichte der Logik.* — C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd I—II, Leipzig, 1855—1861.

Radloff, *Aus Sibirien.* — W. Radloff, *Aus Sibirien. Löse Blätter aus meinem Tagebuche*, 2. Ausg., Bd I—II, Leipzig, 1893.

Ramusio, *Viaggi.* — [G. B. Ramusio], *Delle navigatione et viaggi*, raccolto gia da M. Gio. Battista Ramusio, et con molti et vaghi discorsi, da lui im molti luoghi dichiarato et illustrato, vol. I—III, Venetia, 1559—1564 [vol. I — 1563; vol. II — 1559; vol. III — 1564].

Reinaud, *Invasions.* — M. Reinaud, *Invasions des Sarrazins en France et de France en Savoie, en Piémont et dans la Suisse, pendant les 8e, 9e et 10e siècles de notre ère, d'aprés les auteurs chrétiens et mahométans*, Paris, 1836.

Reinaud, *Relations de l'Empire Romain avec l'Asie orientale.* — M. Reinaud, *Relations politiques et commerciale de l'Empire Romain avec l'Asie orientale (l'Hyrcanie, l'Inde, la Bactriane et la Chine) pendant les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne*,

d'après les témmoignages latins, grecs, arabes, persans, indiens et chinois, — JA, sér. 6, t. I, 1863, pp. 93—234, 297—441; то же: отд. отт., Paris, 1863.

Renan, *Averroès et l'Averroisme.* — E. Renan, *Averroès et l'Averroisme. Essai historique*, 2e éd. revue et augmentée, Paris, 1861.

Renan, *Études d'histoire religieuse.* — E. Renan, *Études d'histoire religieuse*, Paris, 1857; 7e éd. revue et corrigée, Paris, 1864.

Renan, *Les apôtres.* — E. Renan, *Les apôtres*, Paris, 1866.

RHC, *Documents arméniens.* — RHC, *Documents arméniens*, t. I, Paris, 1869.

RHC, *Historiens occidentaux.* — RHC, *Historiens occidentaux*, t. I, pt. 1, Paris, 1844.

Richter, *Annalen.* — G. Richter, *Annalen des Fränkischen Reichs im Zeitalter der Merovinger. Vom ersten Auftreten der Franken bis zur Krönung Pippins*, Halle, 1873 («Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter. Von der Gründung des Fränkischen Reichs bis zum Untergang der Hohenstaufen», von G. Richter, Abt. I).

Richter — Kohl, *Annalen.* — G. Richter und H. Kohl, *Annalen des fränkischen Reichs im Zeitalter der Karolinger*, 1. Hälfte, *von der Thronbesteigung Pippins bis zum Tode Karls des Grossen*, Halle a. S., 1885 («Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter. Von der Gründung des Fränkischen Reichs bis zum Untergang der Hohenstaufen», von G. Richter, Abt. II, 1. Hälfte).

Robertson, *Chitrál.* — G. S. Robertson, *Chitrál. The story of a minor siege*, London, 1898.

Rodinson, *Bilan des études mohammadiennes.* — M. Rodinson, *Bilan des études mohammadiennes*, — «Revue historique», extrait du fascicule 465 [t. 229], Janvier—Mars 1963, pp. 169—220.

Roemer, *Die Bābī-Behā'ī.* — H. Roemer, *Die Bābī-Behā'ī, die jüngste muhammedanische Sekte*, Potsdam, 1912.

Rosen, *Les manuscrits arabes.* — [V. Rosen], *Les manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales. . .* décrits par V. Rosen, St.-Pbg., 1877 (Collections scientifiques, t. I).

Rosen, *Les manuscrits persans.* — [V. Rosen], *Les manuscrits persans de l'Institut des langues orientales. . .* décrits par V. Rosen, St.-Pbg., 1886 (Collections scientifiques, t. III).

Rosen, *Notices sommaires.* — V. Rosen, *Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique*, St.-Pbg. 1881.

E. Rosenthal, *Political thought.* — E. I. J. Rosenthal, *Political thought in Medieval Islam.* An Introductory Outline, Cambridge, 1962.

Ross — Gibb, *The earliest account of 'Umar Khayyām.* — E. D. R[oss] and H. A. R. G[ibb], *The earliest account of 'Umar Khayyām*, — BSOS, vol. V, pt III, 1929, pp. 467—473.

Rückert, *Hamâsa.* — *Hamâsa oder die ältesten arabischen Volkslieder*, gesammelt von Abu Temmâm, übers. und erläutert von F. Rückert, T. I—II, Stuttgart, 1846.

J. Ryckmans, *Le christianisme.* — J. Ryckmans, *Le christianisme en Arabie du sud préislamique*, — «Problemi attuali di scienza e di cultura. Atti del convegno internazionale sul tema: l'Oriento christiano nella storia della civiltà», Accademia nazionale dei Lincei, anno 1964, quaderno N. 62, pp. 413—453.

Sachau, *Der erste Chalife Abu Bekr.* — E. Sachau, *Der erste Chalife Abu Bekr. Eine Charakterstudie*, — SBAW Berl., Jg. 1903, III, S. 16—37.

Sachau, *Ein Verzeichnis.* — E. Sachau, *Ein Verzeichnis Muhammedanischer Dynastien*, — APAW, Jg. 1923, philosophisch-historische Klasse, № 1, S. 1—39.

Sachau, *Reise in Syrien.* — E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883.

Sachau, *Studien.* — E. Sachau, *Studien zur ältesten Geschichtsüberlieferung der Araber*, — MSOS, Abt. 2, Jg. VII, 1904, S. 154—196.

Sachau, *Über den zweiten Chalifen Omar.* — E. Sachau, *Über den zweiten Chalifen Omar. Ein Charakterbild aus der ältesten Geschichte des Islams*, — SBAW Berl., Jg. 1902, XV, S. 292—323.

Sachau, *Über die religiösen Anschauungen.* — E. Sachau, *Über die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika*, — MSOS, Abt. 2, Jg. II, 1899, S. 47—82.

Sachau, *Über eine Arabische Chronik.* — E. Sachau, *Über eine Arabische Chronik aus Zanzibar*, — MSOS, Abt. 2, Jg. I, 1898, S. 1—19.

Sachau, *Von den rechtlichen Verhältnissen.* — E. Sachau, *Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sasanidenreich*, — MSOS, Abt. 2, Jg. X, 1907, S. 69—95.

Sachau—Ethé, *Catalogue.* — [E. Sachau and H. Ethé], *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindûstânî, and Pushtu manuscripts in the Bodleian Library*, begun by Ed. Sachau, continued, completed and ed. by H. Ethé, pt I. *The Persian manuscripts*, Oxford, 1889.

Salemann, *Zur Handschriftenkunde.* — C. Salemann, *Zur Handschriftenkunde, I. Al-Bîrûnî's al-Âṯâr al-bâqiyah*, — ИАН, сер. VI, 1912, № 14, стр. 861—870.

Sarre—Herzfeld, *Archäologische Reise.* — F. Sarre und E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet.* Mit einem Beitrage: *Arabische Inschriften* von M. van Berchem, Bd I—III, Berlin, 1911.

Sauvaget — Cahen, *Introduction.* — J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman. Éléments de bibliographie.* Edition refondue et complétée par Cl. Cahen, Paris, 1961 (Initiation à l'Islam, I).

Schaade, *Dhu 'l-Rumma.* — A. Schaade, *Dhu 'l-Rumma*, — EI, I, S. 1005—1006.

Schacht, *al-Awzā'ī.* — J. Schacht, *al-Awzā'ī*, — EI², I, pp. 772—773.

Schefer, *Chrestomathie persane.* — *Chrestomathie persane à l'usage des élèves de l'École spéciale des langues orientales vivantes*, publiée par Ch. Schefer, t. I—II, Paris, 1883—1885 (PÉLOV, II^e sér., vol. VI—VII).

Schleifer, *Ḥanīfa.* — J. Schleifer, *Ḥanīfa*, — EI, II, S. 275—276.

Schlumberger, *Le trésor de San'â.* — G. Schlumberger, *Le trésor de San'â (monnaies himyaritiques)*, Paris, 1880.

Schmidt, *Karl der Große und Harun al Raschid.*— F. F. Schmidt, *Karl der Große und Harun al Raschid*, — DI, Bd III, 1912, S. 409—411 [рец. на: Бартольд, *Карл Великий и Харун ар-Рашид*].

Schulthess, *Umajja b. Abi-ṣ Ṣalt.* — F. Schulthess, *Umajja b. Abi-ṣ Ṣalt*, — «Festschrift Nöldeke», Bd I, S. 71—89.

Schwarz, *Turkestan.* — F. v. Schwarz, *Turkestan, die Wiege der indogermanischen Völker.* Nach fünfzehnjährigem Aufenthalt in Turkestan dargestellt, Freiburg im Breisgau, 1900 (Illustrierte Bibliothek der Länder- und Völkerkunde).

Sell, *The faith of Islam.* — E. Sell, *The faith of Islam*, 2d ed., London, 1896.

Seybold, DLZ, 1911 [S. 1823—1824]. — C. F. Seybold, [рец. на:] Das Aṣafnâme des Luṭfî Pascha nach den Handschriften zu Wien, Dresden und Kostantinopel zum ersten Male herausgegeben und ins Deutsche übertragen von Rudolf Tschudi. [Türkische Bibliothek hrsg. von Georg Jacob. 12. Bd.] Berlin, Mayer & Müller 1910. XXI, 30 u. 455.8° mit 1 Taf., — DLZ, 1911, S. 1823—1824.

Seybold, *Edrisiana, I.* — C. F. Seybold, *Edrisiana, I. Triest by Edrisi*, — ZDMG, Bd LXIII, 1909, S. 591—596.

Seybold, *Ibn al-Khaṭīb.* — C. F. Seybold, *Ibn al-Khaṭīb*, — EI, II, S. 421—422.

Seybold, *Verzeichnis.* — Ch. Seybold, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen*, I, Tübingen, 1907.

de Slane, *Catalogue BN.* — de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1883—1895.

Snouck-Hurgronje, *Der Mahdi.* — C. Snouck-Hurgronje, *Der Mahdi*, — «Revue coloniale internationale», t. I (Amsterdam, janvier 1886), pp. 25—59; то же: C. Snouck

Hurgronje, Verspreide Geschriften, d. I, Bonn und Leipzig, 1923, blz. 145—181.

Snouck-Hurgronje, *Mekka.* — C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, Bd I, *Die Stadt und ihre Herren*; Bd II, *Aus dem heutigen Leben*, Haag, 1888—1889.

Snouk-Hurgronje, *Mohammedanism.* — C. Snouk-Hurgronje, *Mohammedanism. Lectures on its origin, its religious and political growth, and its present state*, New York and London, 1916.

Sourdel, *al-Barāmika.* — D. Sourdel, *al-Barāmika*, — EI², I, pp. 1033—1036.

Sourdel, *Le vizirat ʿAbbāside.* — D. Sourdel, *Le vizirat ʿAbbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)*, vol. I—II, Damas, 1959—1960.

Sprenger, *Das Leben.* — A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad.* Nach bisher grösstentheils unbenützten Quellen bearbeitet, Bd I—III, Berlin, 1861—1865.

Sprenger, *Versuch einer Kritik.* — A. Sprenger, *Versuch einer Kritik von Hamdânis Beschreibung der arabischen Halbinsel und einige Bemerkungen über Professor David Heinrich Müller's Ausgabe derselben*, — ZDMG, Bd XLV, 1891, S. 361—394.

Spuler, DI, Bd 41 [S. 269]. — B. Spuler, [рец. на:] Musca G., Carlo Magno ed Harun al Rashid, Bari, 1963, 154 S. (Università degli Studi di Bari — Instituto di Storia Medievale e Moderna, Saggi 1), — DI, Bd 41, 1965, S. 269.

Spuler — Forrer, *Der Vordere Orient.* — B. Spuler, L. Forrer, *Der Vordere Orient in islamischer Zeit*, Bern, 1954 (Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftliche Reihe, hrsg. von K. Höhn, Bd 21. Orientalistik, T. III).

Stielers *Hand-Atlas.* — Stielers *Hand-Atlas*, 9. Aufl., Gotha, 1909.

Streck, *al-Baṭīḥa.* — M. Streck, *al-Baṭīḥa*, — EI, I, S. 703—707.

Strzygowski, *Felsendom und Aksamoschee.* — J. Strzygowski, *Felsendom und Aksamoschee*, — DI, Bd II, 1911, S. 79—97.

Sykes, *Ten thousand miles.* — P. M. Sykes, *Ten thousand miles in Persia or eight years in Irán*, London, 1902.

Symonds, *Sketches in Italy.* — J. A. Symonds, *Sketches in Italy, selected from «Sketches in Italy and Greece» and «Sketches and studies in Italy»*. Copyright ed., Leipzig, 1883 (Collection of British authors Tauchnitz ed., vol., 2126).

Theophanis *chronographia* — см. Феофан.

Thiersch, *Pharos.* — H. Thiersch, *Pharos. Antike, Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte*, Leipzig—Berlin, 1909.

Thomsen, *Turcica.* — V. Thomsen, *Turcica. Études concernant l'interprétation des inscriptions turques de la Mongolie et de la Sybérie*, Helsingfors, 1916 (MSFOu, vol. XXXVII).

Vailhé, *L'érection du patriarcat de Jérusalem.* — S. Vailhé, *L'érection du patriarcat de Jérusalem*, 451, — ROC, vol. IV, 1899, pp. 44—57.

Veit, *Des Grafen von Platen Nachbildungen.* — F. Veit, *Des Grafen von Platen Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis und ihr persisches Original*, Berlin, 1908 (Sonderabd. aus den «Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte», hrsg. von M. Koch, Bd VII, S. 257—307, 390—438; Bd VIII, S. 145—224).

Vincent — Abel, *Jérusalem Nouvelle.* — H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem Nouvelle.* Préface par de Vogüé, Paris, 1914 (Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire, t. II).

van Vloten, *Recherches.* — G. Van Vloten, *Recherches sur la Domination arabe, le Chiitisme et les Croyances messianiques sous le Khalifat des Omayades*, Amsterdam, 1894

(Verhandelinden der Koninklijke Akademie van Wetenschappente Amsterdam. Afdeeling Letterkunde, Deel I, № 3).

de Vogué, *Le temple de Jérusalem.* — M. de Vogué, *Le temple de Jérusalem, monographie du Haram-ech-chérif suivie d'un essai sur la topographie de la Ville-Sainte*, Paris, 1864.

Volney, *Voyage.* — C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte. Pendant les Anneés 1783, 1784 et 1785*, t. I—II, Paris, 1787.

Weber, *Arabien.* — O. Weber, *Arabien vor dem Islam*, Leipzig, 1901 (DAO, 3. Jg., H. 1).

Weil, *Geschichte der Chalifen.* — G. Weil, *Geschichte der Chalifen.* Nach handschriftlichen größtentheils noch unbenützten Quellen bearbeitet, Bd I—III, Mannheim, 1846—1851.

Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten.* — G. Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, Bd I—II, Stuttgart, 1860—1862 (=Weil, *Geschichte der Chalifen*, Bd IV—V).

Weil, *Mohammed der Prophet.* — G. Weil. *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre.* Aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt, Stuttgart, 1843.

Wellhausen, *Das Arabische Reich.* — J. Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902.

Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber.* — J. Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit Umaijiden*, — NGWG (Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1901), 1902, S. 414—447.

Wellhausen, *Oppositionsparteien.* — J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionspartein im alten Islam*, Berlin, 1901 (AKGWG, N. F., Bd V, № 2).

Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten.* — J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, H. I—VI, Berlin, 1884—1899. [I. H., *1. Abriss der Geschichte Israels und Juda's, 2. Lieder der Hudhailiten*, Arabisch und Deutsch, 1884; . . .III. H., *Reste arabischen Heidentumes*, 1887; IV. H., *1. Medina vor dem Islam, 2. Muhammads Gemeindeordnung von Medina, 3. Seine Schreiben und die Gesandschaften an ihn*, 1889; . . .VI. H., *1. Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams, 2. Verschiedenes*, 1899.]

Wensinck, *al-Awzā'ī.* — A. J. Wensinck, *al-Azwā'ī*, — EI, I, S. 545.

Westberg, *Ibrâhîm's-ibn-Ja'kûb's Reisebericht.* — F. Westberg, *Ibrâhîm's-ibn-Ja'kûb's Reisebericht über die Slawenlande aus dem Jahre 965*, St.-Pbg., 1898 (ЗИАН, сер. VIII, по историко-филологич. отделению, т. III, № 4).

J. Wolff, *Narrative.* — J. Wolff, *Narrative of a Mission to Bokhara, in the years 1843—1845*, 5 th ed., Edinburgh and London, 1848.

Wüstenfeld, *Bahrein und Jemama.* — F. Wüstenfeld, *Bahrein und Jemâma.* Nach Arabischen Geographen beschrieben, — AKGWG, Bd XIX, 1874, S. 171—222.

Wüstenfeld, *Die Chroniken.* — *Die Chroniken der Stadt Mekka*, gesammelt und. . . hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd I, *Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka* von Abul. Walîd Muhammed ben Abdallah el-Azrakí. Nach den Handschriften zu Berlin, Gotha, Leyden, Paris und Petersburg. . ., Leipzig, 1858; Bd II, *Auszüge aus den Geschichtsbüchern der Stadt Mekka* von Muhammed el-Fâkihí, Muhammed el-Fâsí und Muhammed Ibn Dhuheira. Nach den Handschriften zu Leyden, Berlin und Gotha. . ., Leipzig, 1859; Bd III, *Geschichte der Stadt Mekka und ihres Tempels* von Cuṭb ed-Dîn Muhammed Ben Ahmed el-Nahrâwali. Nach den Handschriften zu Berlin, Gotha und Leyden. . ., Leipzig, 1857; Bd IV, *Geschichte der Stadt Mekka.* Nach den arabischen Chroniken. . ., Leipzig, 1861.

Wüstenfeld, *Medina.* — F. Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina.* Im Auszüge aus dem Arabischen des Samhudi, Göttingen, 1864.

Wüstenfeld, *Die Strasse.* — F. Wüstenfeld, *Die Strasse von Baçra nach Mekka mit der landschaft Dharijja*, — AKGWG, Bd XVI, 1871, S. 64—89.

Yacoub Artin Pacha, *Contribution.* — Yacoub Artin Pacha, *Contribution a l'Étude du Blason en Orient*, Londres, 1902.

Yule, *Cathay.* — H. Yule, *Cathay and the way thither; being a collection of medieval notices of China*, transl. and ed. by H. Yule. With a preliminary essay on the intercourse between China the western nations previous to the discovery of the Cape route, vol. I—II, London, 1866 (HS, [№ XXXVI—XXXVII]).

Zambaur, *Manuel.* — E. Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre, 1927.

Zetterstéen, *al-'Abbās b. al-Walīd.* — K. V. Zetterstéen, *al-'Abbās b. al-Walīd*, — EI, I, S. 13.

Zetterstéen — Gabrieli, *al-'Abbās b. al-Walīd.* — K. V. Zetterstéen — F. Gabrieli, *al-'Abbās b. al-Walīd*, — EI², I, pp. 12—13.

Zetterstéen, *'Abd al-'Azīz.* — K. V. Zetterstéen, *'Abd al-'Azīz b. Marwān*, — EI, I, S. 38.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН[1]

Аарон, библ. 94, 494, 495
Аарон, врач и священник 529
«Аарон, царь персов» 348, 350; см. Харун ар-Рашид
Абака-хан 44
Аббас, поэт 177
Аббас, родоначальник Аббасидов 40*, 46, 111, 224, 635
Аббас (Аббас-эфенди), сын Бехауллы 396, 397
Аббас (Abbas), сын Валида I 595, 596, 598—603
Аббас б. Тархан 177
Аббас б. Хасан 606, 607*
Аббас Великий, шах 23*, 154, 201, 426*
Аббас-эфенди — см. Аббас, сын Бехауллы
Аббасиды 17, 18, 19*, 21, 22, 25, 26, 28, 29, 31, 34—39, 42, 47, 52, 76, 77, 110, 111, 113, 123, 160, 165, 170, 224, 254, 273, 274, 287, 296, 305*, 308, 313, 329, 339, 400, 420, 436, 437, 439, 441, 462, 464, 475, 480, 496, 527, 528, 532, 535, 536, 553, 584, 599, 600, 613, 614*, 649, 654
Аббасиды египетские 42, 46, 67, 68, 76, 77, 314, 315, 409
Аббасы 175; см. Аббасиды
Аббот, английский агент 434
Аббот Э. 301*
Абд ал-Азиз, султан 315
Абд ал-Азиз, халиф 505—508, 512, 514, 518, 525, 530
Абд ал-Азиз б. Яхья 479
Абд ал-Кадир алжирский 132
Абд ал-Кадир гилянский 117, 120
Абд ал-Мелик б. Мерван, халиф 17, 22, 24, 25, 108—110, 308*, 329, 330, 463, 481, 505—509, 512, 514, 517, 518, 524, 525, 527, 529, 531, 542, 596—598, 602, 653, 670
Абд ал-Мелик б. Мерван (X в.) 463
Абд ал-Мелик б. Омар [II] 529
Абд ал-Мелик б. Рифа'а 519
Абд ар-Раззак Самарканди 52
Абд ар-Рахман I 436*, 437, 439
Абд ар-Рахман ал-Авза'и — см. ал-Авза'и
Абд ар-Рахман б. Абу Бекр 570, 572
Абд ар-Рахман б. Хабиб 439
Абд ас-Самад б. Сейид-Али б. Давуд 68*
Абдаллах 361*
Абдаллах, брат Кутейбы б. Муслима 670
Абдаллах, бухарский хан 50
Абдаллах, другой сын матери Хабиба б. Зейда 567
Абдаллах, отец Мухаммеда 560
Абдаллах (Abdella), посол 350, 351, 361, 447
Абдаллах, сын Мубарека 622*
Абдаллах [б. Абд ал-Мелик] 508
Абдаллах б. Али б. Абдаллах 613—614
Абдаллах б. Амр 110
Абдаллах б. Вахб ал-Аслами 566, 567
Абдаллах б. Зубейр 70, 108, 329*, 330, 463, 505, 507, 510, 597, 598
Абдаллах б. Мукаффа' — см. Ибн Мукаффа'
Абдаллах б. Омар [I] 404, 572
Абдаллах б. Омар [II] 601—603
Абдаллах б. Саба 361*
Абдаллах б. Салам 361*
Абдаллах б. Саура 361*
Абдаллах б. Хамдан 501
Абдаллах б. Хасан 513
Абд-ишо, мервский митрополит 657
Абд-ишо III, несторианский католикос 658
Абдулла-ибн-Омар — см. Абдаллах б. Омар [I]
Абдуррахман, афганский эмир 247

[1] Во всех указателях звездочкой помечены номера страниц, на которых данное слово встречается только в сносках.

Абель С. (Abel S.) 436*, 439*
Абель Ф. М. (Abel F. M.) 459*
Абраха 355
Абу-л-Аббас, халиф 88, 540, 669, 670
Абу Абдаллах Ма'суми 625
Абу Абдаллах Мухаммед 38*
Абу-л-Ала Ма'арри 171, 281
Абу Али — см. Ибн Сина
Абу Али [б. Бистам] 502
Абу Али Мухаммед (Ибн Мукла) 493
Абу Амир, «монах» 96, 418, 419, 561
Абу Афак 304*
Абу-л-Баракат б. Малька Багдади 626
Абу Бекр, брат Салах ад-дина 34
Абу Бекр, сын Мираншаха 51*
Абу Бекр, халиф 19, 20, 22, 92, 99, 103—105, 107, 109, 123, 128, 220, 284, 307*, 474, 504, 509*, 510, 533, 563, 567—570, 573, 574, 620*, 632, 671
Абу Бекр [б. Абд ал-Азиз] 508*
Абу Бекр б. Хазм 511
Абу Бекр [б. Халиль] 65, 66
Абу Бекр Василь б. Джемиль ас-Саламани ал-Джелили 613
Абу-л-Гази II (Абу Мухаммед) 611, 612
Абу Джа'фар 623
Абу Джа'фар Ахмед б. Мухаммед б. Халаф 623—624
Абу Джа'фар б. Бабуе 623, 624*
Абу Джа'фар [б. Бистам] 502
Абу Джа'фар б. Мухаммед б. Осман ал-Аскери (Самман или Саммак, Омари) 497
Абу Джа'фар Мухаммед б. Идрис б. Абу Хафса ал-Йемами ал-Хафси 553
Абу Джахль 546, 547
Абу Дулеф 490
Абу Зейд Балхи 165, 167, 260
Абу Имран Ибрахим б. Мухаммед ал-Мусаббих (ал-Мусаббихи) 502
Абу Исхак Ибрахим 115
Абу-л-Касим Аббас б. Мухаммед Бармаки 673
Абу-л-Касим Абдаллах б. Мухаммед б. Убейдаллах ал-Хакани 501
Абу-л-Касим Али б. Ахмед б. Бистам 502
Абу-л-Касим Кушейри 128
Абу-л-Касим Самарканди 126, 127
Абу-л-Касим Танухи 589*
Абу-л-Касим Хусейн б. Рух — см. Хусейн б. Рух
Абу Лахаб 635
Абу-л-Ма'али Абдаллах б. Мухаммед Мияндж и 626
Абу Мансур Матуриди 126, 128
Абу Мансур Тегин 590
Абу Ма'шар 165, 259
Абу Михнаф 326
Абу Муслим 21, 61, 111, 175, 391, 392, 405, 463, 671
Абу Мухаммед (Абу-л-Мухаммед-хан, Абу-л-Мухаммед-султан) — см. Абу-л-Гази II
Абу Мухаммед Абдаллах б. Ахмед Фергани 499*, 500
Абу Наср ал-Фараби (Alfarabius) — см. Фараби
Абу Рабах Билаль — см. Билаль
Абу-р-Рейхан Бируни — см. Бируни
Абу Са'ид, Хулагуид 44—46, 51, 190
Абу Са'ид б. Абуль Хайр 405
Абу Са'ид Седжези 182
Абу Салама 670
Абу Сахл Исма'ил б. Али б. Наубахт 501
Абу Сулейман Мухаммед б. Тахир б. Бехрам Седжези 620*, 623, 624*, 625
Абу Сумама, лег. 549
Абу Сумама — см. Мусейлима
Абу-с-Су'уд 72
Абу Суфьян 18*, 22, 105, 221, 462, 563, 572, 635
Абу Талиб 95, 494, 545, 635
Абу Теммам 276
Абу Тураб, прозвище Али [б. Абу Талиб] 20, 21
Абу Убейда 104, 482, 545
Абу Убейдаллах Абд ал-Вахид б. Мухаммед Джузджани 625
Абу-л-Фадаил [Мухаммед] ал-Хамави 485
Абу-л-Фазл Бейхаки 309*
Абу-л-Фазл Гульпаигани 389, 396*
Абу-л-Фазл Мухаммед [Битлиси] 56, 58*, 59*, 62*, 63*, 65*, 69
Абу-л-Фарадж Бар-Эбрей — см. Бар-Эбрей
Абу-л-Фарадж б. ат-Тайиб (ابو الفرج) 627, 628*
Абу-л-Фатх Абд ар-Рахман ал-Хазини 620
Абу-л-Фатх б. ал-Амид 623
Абу-л-Фейз-хан 611
Абу-л-Фида 38, 264, 334

Абу Фирас 531
Абу-л-Хайсам Аббас б. Мухаммед б. Саваба 498, 499*
Абу Хайян Таухиди 623, 625
Абу Хамид Газали — см. Газали
Абу Ханифа 111, 333, 406
Абу-л-Хасан Али б. ал-Фурат 498, 500, 501, 621, 623
Абу-л-Хасан Аш'ари — см. Аш'ари
Абу-л-Хасан Бейхаки — см. Бейхаки
Абу-л-Хасан Сабит б. Курра — см. Сабит б. Курра
Абу-л-Хасан Хамадани 501*
Абу Хатим Музаффар Исфизари 626
Абу Хафс Омар Несефи 129
Абу Хафса 553
Абу Хашим 115
Абу Хурейра 564
Абу-л-Хусейн Мухаммед б. Ахмед б. Бистам 502
Абу Шуджа' 323
Абу Юсуф 406
Абулгази 50
Авгар IX 148
Август, император 256, 433
Августин блаженный 122, 213, 224, 576*
Аверроэс — см. Ибн Рушд
ал-Авза'и, Абд ар-Рахман 613, 614
Авиценна — см. Ибн Сина
Авраам 348; см. Ибрахим б. ал-Аглаб
Авраам, библ. 88, 93, 97, 100, 127, 133, 178, 259, 417, 470, 482, 483, 485, 494, 640, 641
Авраам бен Давид толедский 449
Авраам бен Эзра 183
Авраам Заккут 449
Агам 457, 458*
Агапий Манбиджский 520*, 585
Агарь 457*
Агафон, папа 593
Агафон, патриарх иерусалимский 452*
Аглаб 447*
Аглабиды 26, 348, 353, 605*
Адам 33, 259, 465, 494
Ади б. Артат 519
Аднан 234
Адриан I, папа 440
Адуд ад-дауля 128
Аиша 20, 99, 107, 648, 649
Акбар 558
ал-Ала б. Мугис ал-Джузами 436, 437
ал-Ала б. ал-Хидрими 557, 567, 568
Ала ад-дин, брат Урхана 426
Ала ад-дин, индийский султан 45*
Ала ад-дин ал-Бехаи ал-Гузули ад-Димашки — см. ал-Гузули
Ала ад-дин Кайкубад 660, 662
Алекс Такур 660—661
Александр Македонский (الاسكندر) 84, 86, 94, 116, 143, 144, 159, 207—210, 212, 216, 256, 369, 624, 633, 647, 659, 665
Алексей, князь — см. Алекс Такур
Али ал-Амиди 587
Али [б. Абу Талиб] 19*, 20—23, 35, 47, 65*, 76, 92, 95, 99, 107, 108, 114, 115, 118, 123, 124, 128, 307, 396, 405, 426, 427, 462, 463, 465, 466, 494, 495, 500, 503, 504, 513, 524—526, 533, 534, 646, 648
Али б. Иса б. Махан 673
Али б. Муса ар-Риза 54, 525*
Али б. Мухаммед Мадаини 505*; см. Мадаини
Али б. Сулейман 451
Али б. Хауза 560, 574
Али [б. Хусейн б. Али] 509
Али Джемали 60
Али Кушчи 196
Али Мухаммед Баб — см. Баб
Али Риза — см. Али б. Муса ар-Риза
Али Челеби 314*
Алиды (العلويون) 485, 496, 509, 525
Аллах (الله) 24, 27*, 42, 73, 87, 91, 96, 103, 123, 234, 243, 305*, 402, 495, 519*, 538, 543, 546, 548, 561, 562, 615, 637—639, 644; см. также *илāх* — в указателе терминов
Алморавиды 31, 34, 278
Алмохады 34
Алп-Арслан, Мухаммед 30, 422
Алп-тегин 580
Альба (?) 605
Алькуин 29*, 440, 441, 584*
Альмак Хирранский 335; см. также Макаг
Альфонс II 438
Альфонс VIII 31
Альфонс X 153
Амари М. 267, 442*
Амедроз 502*
Аменхотеп IV 636
Амин, ал-Амин 175, 351, 673*
Амин Рейхани 155
Амир 557
Аммиан Марцеллин 94

Амон 209
Амр б. ал-Ас 158, 507, 566, 627
Амр б. Кайс 514, 516
Амр б. Лейс 27, 28
Анания 451
Анас, наместник 554
Анас б. Малик 109, 110, 329*, 571
Анвари, поэт 185
Андрей, спутник Александра Македонского 116
Антигон 210
Ануша, Ануша-хан 611
Анушзад 578
Аполлон 423
ал-А'раби — см. Сулейман б. Йоктан
Аргун-хан 44
Ардашир 310*
Арес 212
Ариб 497, 499*
Аристотель 123, 129, 143, 144, 148, 150, 166, 168, 171, 180, 196, 209, 310, 380, 381, 620*, 624—626
Аркадий, император 578
Аркульф 328, 538*
Архимед 626
Аршак 144
Аршакиды 84, 143, 211, 212, 414
Асад б. Абдаллах 670
Асбаг [б. Абд ал-Азиз] 508, 518
Асвад (искажение: Асвер) 561, 562, 646
Асид 547
Асма'и 508*, 553, 674
Аттаб б. Асид 172*, 620
Ауфи 161
Афина 637—638
Ахемениды 209, 212, 217, 236, 633
Ахмед, дамасский претендент на халифский трон 38
Ахмед, шах 461
Ахмед б. Абдаллах б. Салам 481, 482
Ахмед б. Абу Тахир Тайфур 22*
Ахмед б. Мухаммед б. Абдус 496
Ахмед б. Тулун (IX в.) 27, 61, 294
Ахмед б. ал-Фурат 621
Ахмед [б. Халиль] 65, 66
Ахмед б. Ханбаль 111, 623
Ахмед Бедеви 119, 139
Ахмед Газали 626
Ахмед Зеки — см. Зеки
Ахмед ал-Маккари — см. Маккари
Ахмед ал-Фергани (Alfraganus) 166
Ахмед Ясеви 193
Ахмед-бек-Карача-паша 62*
Ахмед-паша («султан Ахмед») 67
Ахрар, ходжа 118, 675
Ахура-Мазда 85, 86
ал-А'ша 555, 556, 558, 563
Аш'ари 125, 126, 128, 129, 622
Ашока 81, 84, 210, 400
Ашот, куропалат 452
Ашот III армянский 580
Ашраф Халиль 39*

Баб, Али-Мухаммед 134—136, 139, 387, 388, 391, 392, 394—396, 398
Баба Салтук — см. Сары Салтык Деде
Бабек 356
Бабур 197—199, 248, 434
Багави 479*
Багратиони, династия 384
Базам 556
Балазури 338*, 339*, 354, 360*, 480, 517, 521*, 523*, 524, 528*, 564, 566, 569—572, 598, 652, 670
Балатиан 362
Бара б. Малик 571
Баракат 68—70
Барбаро Иосафат 229
Бардесан 148
Бармак 670
Бармакиды 25, 26, 174, 175, 353, 354, 358, 451, 669—671, 673, 674
Бароний 608
Бартольд В. В. 19*, 21*, 23*, 47*, 91*, 94*, 108*, 110*, 138, 139, 172*, 204, 208*, 240*, 261*, 270*, 288—290, 377, 480*, 485*, 612*, 613*, 631*, 650*, 654*, 656*, 670*
Бар-Эбрей, Абу-л-Фарадж 154, 362, 486, 587*, 592, 657
Батануни 133
Батталь 194, 583*; см. также Сейид-Батталь
ал-Баттани (Albategnius) 166
Бауэр Г. (Bauer H.) 544
Бахадур-шах 249
Бахман 256
Баязид I 46, 47, 55, 314*, 426—428
Баязид II 59*, 61*
Баязид из Бистама 115, 116
Бедр ад-дин Симавна-оглу 426
Бейбарс 38
Бейдави 310*
Бейхаки, Абу-л-Хасан 620, 623, 625—627

Беккер К. (Becker C. H.) 138, 266, 284, 285, 293*, 295, 296, 405, 453*, 532, 551, 617, 618, 632
Бекри, ал-Бекри 531, 607
Белого барана туркмены, династия 52, 60
Бенедикт V 593
Бенедикт VI 594
Бенедикт VII 594
Бенешевич В. Н. 377, 386
Береке 51
Беркай 663
Бернард Клервосский 120
Бернгард, монах 344, 352, 459, 460
Бернье, Франсуа 371
Бертин, св. 352
Бертолини 344
Бертрада 444*
Бершем М. ван (Max van Berchem) 285, 609*
Беха ад-дин Ваисов — см. Ваисов, Беха ад-дин
Беха ад-дин Накшбенд 117, 118, 139
Бехаулла, Беха-Улла 134, 135, 388, 393, 394, 396—398
Бехрам 212
Биберштейн-Казимирский 138
Биби-ханым 195
Биван (Bevan A. A.) 295, 296
Бикерман И. М. 289
Билаль, Абу Рабах 92, 547
Бируни, Абу-р-Рейхан 19*, 29*, 153, 181—183, 262, 263, 268, 476—479, 482, 502, 628, 655—657
Бистам 502
Бишр, брат Йезида III 601
Бобровникова С. 366
Босвель 625
Бохт-ишо, врач (ум. в 801 г.), отец Гавриила 361
Бохт-ишо, врач (ум. в 870 г.) 654, 655
Браун Э. Г. (Browne E. G.) 239, 388—391, 393*, 394, 398, 399*, 405*, 543
Брахма 133
Брокгауз 288
Брокельман К. (Brockelmann C.) 252, 258, 269, 327, 484, 620*, 625
Буасье Г. 576
Будда, Будда Шакьямуни 86, 115, 133, 209, 210, 214, 630, 633
Буиды 28—30, 32, 42, 128, 178—180, 184, 309, 311, 313, 326
Буль Ф. (Buhl Fr.) 543
ал-Бундари 322
Бустани [С.] 380*
Бухари 277, 281, 411*, 506, 561, 566
Бьюри 294, 586, 593
Бэда Достопочтенный 328

Ваал 653
Ваисов, Беха ад-дин 136
Вакиди, ал-Вакиди 276, 322*, 505, 506, 509, 511*, 515, 521, 545, 547, 557, 566, 597—599
Валериан 149
Валид II 25*, 110, 405, 520, 535, 582*, 600—602
Валид б. Абд ал-Мелик (Валид I) 21, 22, 24, 109, 110, 158, 160, 222, 330, 405, 505, 506, 508—512, 518, 522*, 524—526, 528, 530, 531*, 534, 582, 595, 596, 598—600, 653
Валид б. Рифа'а 21*, 451
делла Валле, Пьетро (Pietro della Valle) 23*, 371, 426*
Вамбери 289, 315*
Варака 90
Варлаам 386
Варнер 275
Васик, Харун 124, 125, 169, 481
Василий, иерусалимский патриарх 585
Василий Иванович, великий князь московский 434
Василь — см. Абу Бекр Василь б. Джемиль
Васильев А. А. 293, 294, 356*, 432—438, 440—451, 452*, 455—458, 459*, 460, 575—589, 592—594, 608, 651, 654, 655
Васиф 315*
Васифи 49
Вахб ал-Лат 637
Вахриз 556
Вахший б. Харб 571
Вебер О. 336
Вейль Г. (Weil G.) 58*, 61*, 67, 68, 76*, 273, 274, 276, 277, 284, 314*, 436, 437*
Великие Моголы (чагатаи), династия 199, 202, 203, 248, 249, 371, 402, 434
Вельхаузен Ю. (Wellhausen J.) 18, 19, 21*, 138, 274, 282, 284, 287, 290, 295, 307*, 308*, 329, 390, 405, 469, 470*, 474, 477*, 504, 505, 513, 515, 516, 517*, 521*, 522*, 523, 524, 525*,

532, 533, 579, 595, 597*, 598*, 602, 603
Веселовский А. Н. 584*
Викентий, св. 151, 453*
Вильгельм Тирский 432*, 454, 459*, 591
Виноградов П. Г. 294
Владимирцов Б. Я. 226*
Вогюэ (M. de Vogué) 17*
Вольнэ (Volney C.-F.) 76
Вольтер 618*
Вульфиус А. Г. 293*
Вышнегорский А. 334, 335*
Вюстенфельд Ф. (Wüstenfeld F.) 276, 552, 553, 558, 599*

Гавриил, архангел 91, 115, 127, 615
Гавриил, сын Бохт-ишо 361, 362
Гагик I аннйский 385
Гагик (карсский) 384
Газали, Абу Хамид 128, 311*, 627
Газан, Газан-хан 39, 44, 47, 71, 72
Гази Челеби 661
Газневиды 29, 175, 179, 405, 673
Гайдар 661
Гайлан 122
Гайтон 656
Гален 628
Галуст Тер-Мкртичян 377
Гамза 571; см. Хамза
Ганнибал 355
Гарберс К. 263*
Гарегин Тер-Овсепян 377, 384, 385
Гаркави А. Я. 324
Гарун ар-Рашид 452*; см. Харун ар-Рашид
Гаске (Gasquet A.) 342*
Гассаниды (искажение: Хасаниды) 86, 232, 335, 338
Гебхард 448
Гевонд 457*, 654
Гегель 279
Гельмольт Ганс (Helmolt H. F.) 288, 291, 337
Гельцер 575, 579, 594
Генесий, св. 448
Георгий, монах (в мире Эгибальд) 350
Георгий, патриарх иерусалимский 351
Георгий Победоносец, св. 23*, 423, 426*
Геракл 359; ср. Ираклий
Гераклий — см. Ираклий
Гергепретер 588
Гердер 275
Геродот 380
Гиббон 272, 273, 295, 579, 586, 588
Гиййом А. 255*
Гильгамеш 116
Гиргас В. Ф. 378*
Гистасп 256
Гияс ад-дин, малоазиатский султан 33
Гияс ад-дин Али 47*
Гияс ад-дин Мас'уд 663
Глаголев С. 289
Гоббс — см. Хоббс
Гобино (Gobineau) 388, 389, 395*, 396
Гогенштауфены 35, 154
Годмар 607
Годунов, Борис 193
Годфрид 349
Голиаф 494
Гольдциер И. (Goldziher I.) 138, 281, 282, 288, 289, 329*, 331*, 387*, 388—393, 395, 396, 409, 463*, 470, 532, 579*
Гомер 278, 380
Горандухта 384
Гоэс 433
Грегоровиус (Gregorovius F.) 605
Грец (Graetz H.) 342*, 449
Григорий, сицилийский патрикий 441
Григорий Нисский 585
Григорий (Хандзтийский), св. 452
Григорян 385
Гримме (Grimme H.) 335—337, 339, 473
Грязневич 257*
Гугон 363*
де Гуе М. Я. (de Goeje M. J.) 273, 284, 295, 322, 328, 336, 346*, 481, 483*, 499*, 615
Гузули, Ала ад-дин ал-Бехаи ад-Димашки 604, 605, 607
Гулям-Ахмед 135, 136
Гутшмид А. фон (Gutschmid A. von) 291
Гюга, тосканский маркиз 453

Давид, библ.-коранич. 45*, 93, 213, 449, 494, 582, 593, 645
Давид Куропалат 385
Давид Строитель 489
Давуд-паша 68*
Дакики 178
«Дамаскинский аноним» 61, 62, 66; см. Ибн Тулун (XVI в.)
Даниил, библ. 144, 508
Данишменды, династия 660

Дара-Шикух 399*
Дарий-мидянин 256
Даулетшах 49, 52, 198
Даххак, хариджитский предводитель 603
Дегинь Ж. (Deguignes J.) 272
Демокрит 624
Джабарти 269
Джабир б. Хайян 503
Джавахов И. А. 377, 385
Джами 117, 197
Джанберды Газали 58, 61, 62, 63*
Джангар 193
Джани 389
Джаррах б. Абдаллах 519
Джаухари 628
Джа'фар 478
Джа'фар [б. Яхья], Бармакид 353, 358, 671—673
Джахиз 165, 172*, 182, 259, 308*, 450*, 619, 628, 674
Джахшияри 606, 607
Джелаль ад-Дин [б. Мухаммед б. Текеш] 33, 35, 36
Джелаль ад-дин Руми 118, 139, 194, 424
Джемаль ад-дин Абу Нумей Мухаммед 69
Джемаль ад-дин [ал-Афгани] 402
Джемаль ад-дин Махмуд Ходженди 36
Джемаль Карши 195, 384*
Дженнаби, историк 66, 67
Дженнаби, кармат 500*
Джерир 474*, 512, 514, 529, 599
Джеффери А. 518*
Джеханшах [б. Кара-Юсуф] 52, 55
Джовио, Павел (Jovio P.) 57, 58*, 61, 62, 72
Джонсон 625
Джуббаи 125
Джувейни, имам (XI в.) 500*
Джувейни, историк (XIII в.) 36*
Джузджани — см. Абу Убейдаллах
Джуландиды 305*
Джунейд багдадский 115, 117
Джурджи Зейдан — см. Зейдан
Джучи 192
Дигенис 583
Диль 579
Димашки 485
Димитрий 210
Диодор 172, 268, 286, 287
Диоклетиан 579
Дионисий, св. 351
Дионисий, яковитский матран 658
Диоскорид 165
Диофант 165
Дитерици 310*
Добиаш-Рождественская О. А. 293, 294
Дози (Dozy R.) 61*, 268, 272, 277, 278, 281, 284, 288, 339*, 439, 469, 472, 504*, 532, 550, 551
Дорн 388
Доти Ч. М. (Doughty Ch. M.) 574
Дрейфус, Ипполит 389
Друтмар 450*
Дюссо Р. (Dussaud R.) 499

Евгений, св. 448
Евклид 380, 621
Еврипид 380
Евсевий Кесарийский 213, 576
Евтихий 321, 329, 351, 362, 452*, 460, 480*, 531*, 582, 585, 588, 654
Евфимий, св. 362
Екатерина II 73, 429
Елена, св. 576, 581*, 652
Елизавета Петровна 429
Елис, Елисей, библ. 406
Енох, библ. 116, 127
Ефрон 288

Жебелев С. А. 204
Жуковский В. А. 139, 394*, 396*
Жульетта 453

Зайнулла Расулев 118
Заратустра, Зороастр 85, 86, 108, 133, 174, 176, 178, 212, 214, 256, 409, 414
Захаби 38, 39*, 498
Захария 345, 455
Захау Э. (Sachau Ed.) 262, 263*, 284, 307*, 550, 578*, 609, 653
Захир, аббасидский халиф (XIII в.) 34, 38, 504
Захир, фатимидский халиф (XI в.) 454*, 590
Захири 40, 42
Зевс 212
Зейбольд (Seybold C. F.) 57*, 388, 435*
Зейд, брат Омара I 571
Зейд б. Амр 474
Зейдан, Джурджи 221, 269

Зеки, Ахмед 269
Зенон, император 149, 479
Зиновьев А. З. 586*
Зия ад-дин Барни 46*
Зияд 476, 522, 554
Зиядет-Аллах III, «Ибн ал-Аглаб» 605
Зороастр — см. Заратустра
Зубейр 20, 95, 571, 636
Зу Нувас 85
Зу-н-Нун египетский 115, 116, 125
Зу-р-Румма 475*
Зухри, аз-Зухри (Ибн Шихаб) 329, 545

Иаков, библ. 465
Иаков Эдесский 151
Ибн Абд Раббихи 323
Ибн Абдус — см. Ахмед б. Мухаммед б. Абдус
Ибн Абу-л-Азакир 492—503
Ибн Абу Аун, Ибрахим б. Мухаммед 492*, 496—498, 500
Ибн Абу Усейби'а 655*
Ибн ал-Аглаб 605; см. Зиядет-Аллах III
Ибн ал-Аглаб — см. Ибрахим б. ал-Аглаб
Ибн Азари — см. Ибн Изари
Ибн ал-Араби — см. Сулейман б. Йоктан ал-А'раби
Ибн Арабшах 313*
Ибн Асакир 328*, 523—525, 528, 613, 614, 621
Ибн ал-Асир 33, 42*, 186, 261, 262, 264, 265, 273, 309, 312*, 322, 323, 326, 327, 486*, 489, 492, 494*, 495*, 496, 497, 499, 502, 504, 591*, 609, 610
Ибн Аттаб (XII в.) 172, 619*
Ибн Бабуе — см. Абу Джа'фар б. Бабуе
Ибн Баттута 250, 405, 425, 426, 663—664
Ибн Биби 660, 662
Ибн Вахшия 476
Ибн ал-Джаузи 327*, 500*
Ибн Джинни 628
Ибн Джубейр 34, 423, 485, 522, 530, 540, 542
Ибн Зейд 469
Ибн Зубейр 597; см. Абдаллах б. Зубейр, Мус'аб б. Зубейр
Ибн Зунбуль 56, 58*, 62, 63, 67*, 68, 72
Ибн Изари (Ибн Азари), 266, 435*, 439*, 447*
Ибн Исхак, Мухаммед 254, 256, 277, 322*, 324, 546, 547, 550, 557, 569, 571, 572, 574*, 599, 615
Ибн Ияс 39, 46*, 57, 58*, 60, 61, 62*, 63—67, 68*, 69, 71*
Ибн ал-Кифти 262, 655
Ибн Кудейд 106
«Ибн Кустантин» 596; см. Аббас, сын Валида I
Ибн Кутейба 276, 329*, 508, 511, 513, 519, 549, 595, 596*, 603*, 674
Ибн Луббаде 653
Ибн Малик (ошибочно вм. Малик б. Анас) 406
Ибн Мискавейх 260, 261, 268, 325, 326, 492, 493*, 499*, 500, 621
Ибн Мукаффа' (ал-Мукаффа'), Абдаллах 123, 381, 500*, 669
Ибн Мукла — см. Абу Али Мухаммед
Ибн ан-Недим 255, 476*, 492, 605, 607
Ибн Рабах — см. Билаль
Ибн Русте 323, 363, 446, 540, 598*
Ибн Рушд (Аверроэс) 153, 171, 310
Ибн Са'д 282, 284, 330, 474*, 505*, 506, 509*, 512, 513, 515*, 519*, 524, 531, 532, 545, 555*, 556*, 567, 570
Ибн Серапион (Сухраб) 478*
Ибн Сина (Авиценна, ابو علی) 153, 180—183, 620, 624, 625
Ибн Тагрибирди 37*
Ибн Теймия 132, 133
Ибн Тулун — см. Ахмед б. Тулун (IX в.)
Ибн Тулун, Мухаммед б. Али («дамаскинский аноним»), автор хроники XVI в. 57*, 58*, 490*
Ибн ал-Факих 323, 346, 363*, 489, 604*, 652, 669, 670
Ибн ал-Фурат — см. Абу-л-Хасан Али б. ал-Фурат, Ахмед б. ал-Фурат, Мухассин б. ал-Фурат
Ибн Хаджар 21*, 557, 567
Ибн Хазм 264
Ибн Хайян 267, 268
Ибн Халдун 41, 172, 173, 267—269, 281, 316—319, 370, 371, 380, 381*
Ибн ал-Халидж 606
Ибн Халликан 265, 484*, 498*, 500*, 670, 671
Ибн ал-Хатиб 269
Ибн Хаукаль 28*, 167, 260, 336, 581*, 585, 652, 653

Ибн Хишам 254, 546, 557
Ибн Хордадбех 177, 323, 346, 363*, 369, 444, 445, 483, 521*, 617
Ибн Шебиб Зайят 496
Ибн Шихаб аз-Зухри — см. Зухри
Ибн Юнус 309*
Ибрахим, везир 480
Ибрахим, имам 602, 603
Ибрахим, Сельджукид 580
Ибрахим б. ал-Аглаб 348, 349, 354, 357, 444, 447
Ибрахим б. Адхам 116
Ибрахим Бейхаки 597
Ибрахим б. Джибраиль 358
Ибрахим б. Мухаммед б. Ахмед б. Абу-н-Неджм — см. Ибн Абу Аун
Ибрахим Халеби 66*
Игнатий, патриарх константинопольский 460
Игнатий, яковитский епископ 461
Идрис, коранич. 127, 494
Идрис Битлиси 56, 59
Идриси 172, 267, 363*, 435*, 662
Идрисиды 25
Иероним, св. 94, 144, 151, 235
Изз ад-дин Кайкавус 663
Иисус Христос (Христос, Учитель, Спаситель, عيسى) 81, 86, 91, 94, 97, 98, 103, 120, 124, 133, 135, 136, 148, 151, 212—214, 218, 221, 254, 290, 352, 362, 396, 404, 410, 415—418, 426, 457*, 494, 518, 537, 562, 576—578, 583, 584, 616, 628, 630—632, 640, 645
Икрима б. Абу Джахль 546—548, 567, 569, 638
Илия 136
Иль-Арслан 610
Ильбарс-хан 611
Илья, Ильяс, библ. 116
Илья Нисибинский 598*
Имад ад-дин Исфахани (ал-Исфахани) 30*, 32*, 322, 323, 610
Имам-Кули 315*
Имран б. Муса 673
Иностранцев К. А. 285, 346*, 442, 604—606
Иоанн, еванг. 86, 396
Иоанн, монах 457
Иоанн, патриарх 453
Иоанн, пресвитер 457
Иоанн, св. 328, 581*
Иоанн XVIII 594
Иоанн Грамматик александрийский 627
Иоанн Дамаскин 122, 124, 235, 585, 652, 654
Иоанн Комнин 658,
Иоанн Креститель 136, 151, 158
Иоанн мервский 656
Иоанн Цимисхий 580
Иоанн Эфесский 578
Иоаннидис 438
Иоасаф 386
Иов антиохийский 452*, 584, 585, 654
Иона, библ. 93
Иосафат Барбаро — см. Барбаро, Иосафат
Иосиф, библ.-коранич. 93, 180, 465, 471, 627*
Ираклий 91*, 150, 161, 217, 256, 322, 415, 418, 472*, 480*, 581, 651, 658
Ираншехри 182
Ирина, императрица 358, 361, 440, 455, 653
Иса б. Муса 671
Исаак, библ. 234
Исаак (Isak) (VIII в.) 342*, 343, 346*, 348, 349, 351, 354, 355, 357, 361, 444—447, 449
Исайя 518
Исидор Севильский 355, 524
Искендер [б. Кара-Юсуф] 52
Исма'ил, библ.-коранич. 97, 178, 474, 641
Исма'ил, имам 170
Исма'ил, Саманид 27
Исма'ил б. Аббад, *сахиб* 618*, 627
Исма'ил бар Салих 362
Исма'ил Сефеви, шах 54, 55, 59, 60, 72, 73, 427
Исма'ил-бек Гаспринский 402
Испахан [б. Кара-Юсуф] 52
Израиль 97
Истахри, ал-Истахри, географ 167, 260, 331*, 336, 581*, 583*
Истахри, законовед 331*
Истрин В. М. 584*
Исфаанни 621, 622
Ишояб II 657
Ияд 480

Йездигерд I 214, 578
Йездигерд III 217, 419
Йезид б. Абу Хабиб 110
Йезид б. Мухаллаб 520, 595, 600
Йезид б. Унейс 477*

Йезид I [б. Му'авия] 108, 161, 463*, 464, 597
Йезид II [б. Абд ал-Мелик] 518, 521, 523, 525, 527, 530, 534, 600, 654
Йезид III [б. ал-Валид] («Уменьшитель») 520, 535, 596, 600—602
Йорга Н. (Jorga N.) 56*, 57*

Ка'б 471*
Кабус б. Вашмгир 183, 204
Кавад 215
Кавам ад-дин 189
Каджарская династия, Каджары 202, 393
Кадир 71, 311*, 488*, 628
Казан-хан 44
Казвини, Хамдаллах 478, 663
Казем-Бек 388
Казимирский 408; см. Биберштейн-Казимирский
Кази-заде Руми 196
Каим 30, 32, 488*
Калантарян А. 377
Калаун 663
Калидаса 249
Калоним 349*
Кальвин 82
Канка 356*
Кансуве Гаури 58, 62, 68*, 69
Карагеоргиевичи 20
Кара-Коюнлу (Черного барана туркмены), династия 52, 424
Кара-Юсуф 52
Карл V 57
Карл Великий 29*, 342—353, 355*, 356, 357, 361—364, 402, 432*, 433—441, 443—445, 446*, 447—450, 454—460, 461*, 592—594, 607, 608
Карлус 363; см. Карл Великий
Каролинги 594
Касим, внук Абу Бекра, мединский факих 509*, 510
Касим [б. Убейдаллах б. Сулейман] 502
Касим [б. Харун ар-Рашид] 358
Касим ширванский 69
Каспари 275
Кассель 349*, 449
Катари 599
Катиб Челеби — см. Хаджжи Халифа
Кауфман К. П., фон 26*
Кахир 502, 586*
Кахтаба б. Шебиб 671
Каэтани Л. (Caetani L.) 82, 283, 284, 295, 378*, 405, 474, 532, 551, 555, 556, 558, 560, 570*, 572, 573
Кекелидзе К. С. 377
Келлер 297
Кемаль-бей 66
Керим-хан 397
Кешфи 58*
Кизеветтер А. 294
Кинди, ал-Кинди (Alkindus) 139, 165, 167, 371, 617, 625
Кинди, ал-Кинди, историк 266, 451*, 507
Киплинг Р. 136, 488
Киприан, св. 343, 449
Кир 256
Кириак, патриарх 362, 451
Кириак, св. 362
Кирпичников 288
Китченер 132
Кифти — см. Ибн ал-Кифти
Клавихо 161
Кодера 267
Козегартен 257, 276
Козьма Индоплаватель 446
Коковцов П. К. 388*, 449, 461*
Колумб 370
Комнины 658
Кондаков Н. П. 453*, 459*, 576
Константин 596
«Константин, сын Льва» 363
Константин III 651
Константин IV Погонат 596, 598
Константин V 579
Константин VI 440
Константин IX Мономах 454, 591
Константин X Дука 454*, 461, 591
Константин Багрянородный 450*
Константин Великий 81, 213, 222, 575, 576, 581, 652
Конфуций 133, 209, 247, 412, 633
Коркут 194
Корш 288
Коссен де Персеваль (Caussin de Perceval A. P.) 274, 290
Крачковский И. Ю. 138, 139, 155, 261, 269, 277, 281, 287, 289, 297, 378*, 383*, 386, 432*, 461*, 484*, 485, 594*, 617, 629*
Крезо 431
Кремер А. (Kremer A. von) 17*, 26*, 76*, 131, 277—281, 288, 294, 353*, 388, 390*, 473, 504*, 522*, 523

Крижанич, Юрий 429
Крум 421
Крумбахер (Krumbacher K.) 208
Крымский А. Е. 138, 204, 288, 294, 296, 325*, 337, 505*
Ксенофонт 156, 232
Ксеркс 209
Кудама 323
Куртуби 476*
Кусайир 21*, 525
Кутб ад-дин, астроном 189
Кутб ад-дин меккский 38*, 42, 56*, 67, 68*, 69*, 70, 72
Кутейба б. Муслим 405, 670
Кушейри — см. Абу-л-Касим Кушейри
Кылыч-Арслан 660
Кюль-тегин 490*

Лависс 291
Лазарь, король 427
Лайэль (Ch. L. Lyall) 474*, 551, 558
Ламменс Г. (Lammens H.) 18, 138, 273, 282—284, 390, 405, 499*, 532, 536, 545, 631, 632, 634, 636
Лантфрид 342*, 348, 349, 444*
Лат 87, 91, 423, 637, 643
Лахмиды 86, 87, 232, 233, 338
Лев, кесарь 363
Лев, отец Константина 363
Лев III, император византийский 457*, 514, 518, 585*, 654
Лев III, папа 343, 345, 357*, 455, 457
Лев IV, император 363*
Лев V, император 363*, 458
Лев VI, император 588, 605
Лев X, папа 71
Лев Великий, папа 577*
Левенклау, Иоанн (Leunclavius I.) 72, 73
Лейла — см. Умм Асим
Ленорман 336
Леонтий 518, 520
Лермонтов 116
Лессинг 97
Лидзбарский (Lidzbarski M.) 486
Линднер Т. (Lindner T.) 291—293
Лисимах 210
Лиутпранд 607*
Лот, библ.-коранич. 93, 545
Лотарь 442
Лутфи-паша 56, 71
Лэн-Пуль С. (Lane-Poole St.) 285, 290, 301, 302, 609—612
Людовик II, папа 593
Людовик IV Заморский 607
Людовик XIV 202
Людовик Благочестивый, сын Карла Великого 343, 352, 353, 438, 439, 441, 442
Лютер 82

Ма'адд 234
Маврикий, император 600
Маврикий, св. 352
Магомет 289, 466; см. Мухаммед
Мадаини, ал-Мадаини (علي بن محمد) 276, 323, 324, 326, 331*, 505, 513, 514*, 515, 582
Маймун б. Михран 531*
Иль-Макаг, Аль-Макхи, Макх, аль-Макху ('Almaqah, Almakhu) 336; см. также Альмак Хирранский
Макар 460
Макдиси (Мукаддаси) 22, 29, 330*, 346*, 347, 457*, 464, 478*, 542, 581*, 583*, 621, 652
Макдональд 546
Македонская династия 586
ал-Макин 154
Маккари (ал-Маккари), Ахмед 269, 439*
Макризи 46*, 61, 139, 266, 451*, 476*, 591*
Малик б. Анас 110, 111, 123, 406, 613
Малов С. Е. 490*
Мамун 17, 22, 25, 27, 61, 124, 164, 167, 175, 177, 195, 274, 276, 353, 356, 381, 441, 452*, 469, 475*, 479, 481—483, 510, 525, 543, 562, 584—587, 607, 654, 673,
Манат 87, 91, 423, 637, 643, 644
Мангыты, династия 612*
Мани 86, 97, 214, 479*
Манка 356*
Маннерт 335*
Мансур (ал-Мансур) 152, 163, 164, 168, 169, 254, 352, 355, 356, 381*, 436, 437, 444, 447, 450*, 456*, 481, 536, 631, 669, 671, 674
Мансур б. Джумхур 601
Мансур б. Серджун 652
Мансур I, Саманид 166
Мануил, португальский король 71*
Мануил Комнин 592, 658
Манукчи 396*
Марвак 674

Марголиус Д. (Margoliouth D.) 474, 492, 551, 574
Марджани 133
Мардук 212
Марема 384
Марен (Marin) 301
Мари бар Товия 657
Марий б. Сулейман (Марэ бар Шелемон) 657
Мария, Марьям, библ.-коранич. 94, 97, 98, 148, 418
Мария Латинская, св. 344, 453, 456*, 459, 594
Марк, св. 453
Маркварт И. (Marquart J.) 363, 383*
Марко Поло 31, 191, 250, 405
Марков А. К. 611
Марр Н. Я. 54*, 248, 377—379, 380*, 381—386, 389*, 432, 450, 452*, 489, 580, 656
Марс 212
Мартенс Ф. Ф. 461*
Мартинович Н. Н. 139
Марьям — см. Мария
Марьям, сестра Моисея и Аарона 94
Марэ бар Шелемон — см. Марий б. Сулейман
Масарджуя (Масарджис) 529
Маслама — см. Мусейлима
Маслама б. Абд ал-Мелик 514, 516, 517, 531, 600, 621, 670
Маслама б. Мухаллад 506—507
Масрур, брат Йезида III 601
Массиньон Л. (Massignon L.) 500
Мас'уд (السلطان مسعود), Сельджукид 311*, 312, 626
Мас'уд II, Сельджукид 661
Мас'уди, ал-Мас'уди 19*, 22*, 23, 235, 259, 260, 322, 323, 346*, 355, 356, 359*, 363, 443, 456, 457, 463, 476*, 484*, 499*, 503, 505*, 525, 571, 581, 586*, 588, 596*, 600, 603, 605*, 607, 619, 628, 652, 671, 672
Ма'сум-шах 612
Матвей Эдесский 580
Маурья 210
Махди, ал-Махди 123, 152, 226, 356, 478, 510, 521, 536, 655, 671, 674
Махди-хан 611
Махдум-и А'зам 118
Махир 349, 449
Махмуд (ошибочно вм. Мухаммед в имени Абу-л-Фазл Мухаммед [Битлиси]) 56*
Махмуд, Газневид 175, 180, 181, 331*, 621
Махмуд б. Вели 49, 315*
Махмуд Кашгарский 243, 490*
Машанов М. А. 336, 339, 461*
Ма'юф б. Яхья 360
Медников Н. А. 138, 265, 274, 286. 320—332, 346*, 347*, 362, 378*, 531*, 581*, 589*—591*, 652
Мели (Mély M. F. de) 352
Меликшах 422
Мелиоранский П. М. 596*
Менке 356*
Менучехр 256
Мерван 464—466
Мерван, основатель династии в Курдистане (X в.) 464
Мерван, поэт 553
Мерван I [б. Хакам] 462, 463, 465*, 466, 506, 507, 509, 510, 525, 529, 541, 597, 601—603
Мерван II (Μερουαν, Marvan) 463, 464, 465*, 480, 535, 595
Мерван б. Абдаллах 602
Мерваниды, ветвь династии Омейядов 23*, 222, 462, 464, 508*; см. также Пэньни Мохуань
Мерваниды, династия в Курдистане 464
Мессия 97, 363, 645; ср. мессия — в указателе терминов
Мехмед V, султан (XX в.) 461
Мец А. (Mez A.) 617—623
Минерва 71
Минорский В. Ф. 396*
Минская династия 370
Мир Али-Шир 196, 197, 245
Мираншах 51*
Мирхонд 197
Митридат II парфянский 211
Михаил, синкелл 458
Михаил III, император 458
Михаил Рандабе 588*
Михаил Сирийский 461*
Михаэлис 275
Моисей, библ.-коранич. 93, 94, 97, 116, 127, 133, 256, 417, 463, 495, 630, 640
Молоствова Е. В. 139
Мордтман И. Г. 664
Му'авия 18*, 20—24, 76, 89, 105, 107, 108, 123, 221, 222, 306, 311, 317

405, 464, 466, 472, 476, 522, 525, 533, 554, 571, 582, 596, 597, 653, 654, 670
Муаммаль [б. Аббас б. ал-Валид] 599
Мубарек 622*
Мубариз ад-дин Мухаммед 46, 314*
Мубаррад 628, 629
Муваффак 28
Муджжа'а б. Мурара 569—573
Музаффар 26*
Музаффариды 46, 189
Му'изз 357
Му'ин ад-дин Сулейман Перване 661
Мукаддаси — см. Макдиси
Муканна' 392
Муктадир 256, 356, 481, 492, 497, 498, 606
Муктафи 32, 256, 312, 442, 604, 605
Мунеджжим-баши 609
Мунис, военачальник 502
Мункир 126, 128
Мунтасир 257
Мурад II 48*, 426
Мурад III 59*, 72, 73
Муса б. Иса 451
Муса б. Окба (Укба) 547
Муса [б. Яхья], Бармакид 671—673
Мус'аб б. Зубейр 597*, 598
Мусейлима (Маслама?) 88, 220, 473, 474, 549—551, 558—574, 646
Муслих ад-дин-бек 70*
Муста'ин 40, 313
Мустакфи 46
Мустамсик 64, 65, 67*
Мустансир, Аббасид (XIII в.) 34
Мустансир, египетский халиф 38, 313*
Мустансир, Фатимид (XI в.) 357, 454, 591
Мустансир, Хафсид 38*
Мустаршид (المسترشد بالله) 311*, 312*, 526
Муста'сим 34—36, 37*, 45*
Мустафа 491; см. Мухаммед, пророк
Му'тадид 22*, 390*
Му'тамид 28, 169
Му'тасим 71, 124, 168, 169, 273, 452*, 584, 654
Мутеваккиль, Аббасид (IX в.) 27, 111, 125, 169, 276, 330*, 417, 442, 460, 484*, 525, 586, 653, 654, 655*
Мутеваккиль I, египетский халиф (XIV в.) 40
Мутеваккиль II 42, 65*
Мутеваккиль III 39, 46*, 63—68, 72, 75—77, 314
ал-Мути' 452*
Мухакким б. Туфейль (Мухакким йсмамский) 570, 571, 573
Мухаллаб 600
Мухаммед, индийский султан (XIV в.) 314*
Мухаммед, ихшид 590
Мухаммед, отец Мервана II 464
Мухаммед (Mohammed, Мустафа), пророк 18—20, 22—24, 41, 42, 53, 59, 81, 82, 85, 87—107, 109, 114—116, 119—122, 127, 132—135, 138, 157, 160, 172*, 217—221, 233, 237, 247, 254, 256, 257, 261, 272, 274, 276, 277, 281—284, 287, 289, 293—295, 304—307, 310, 317, 329*, 330, 333, 337, 338, 339*, 361*, 387*, 391, 392, 395, 400, 401, 404, 409, 411*, 412, 414, 415, 417—420, 423, 426, 465, 469—475, 491, 493, 495, 500, 518, 522, 532, 533, 537—539, 541—551, 556—558, 560—565, 567, 569, 570, 574, 579, 583, 615—617, 620*, 630—648, 670
Мухаммед, хорезмшах — см. Мухаммед б. Текеш
Мухаммед I, султан османский 53, 71, 427
Мухаммед II 55, 428
Мухаммед Абдо 133
Мухаммед-Али (Мадали), кокандский хан 612
Мухаммед-Али, шах, 397
Мухаммед Алп-Арслан — см. Алп-Арслан, Мухаммед
Мухаммед ал-Кельби 562
Мухаммед ал-Шейбани — см. Шейбани, Мухаммед
Мухаммед б. Абд ал-Ваххаб 132
Мухаммед б. Абу Бекр 20
Мухаммед [б. Али] 108, 109, 307*
Мухаммед б. Али б. Мукла 493*; см. Абу Али Мухаммед
Мухаммед б. Али б. Тулун 57*; см. Ибн Тулун, автор хроники XVI в.
Мухаммед б. Али термезский 115, 116
Мухаммед б. Али аш-Шельмегани — см. Ибн Абу-л-Азакир
Мухаммед б. ал-Аш'ас 436, 445*
Мухаммед б. Ба'ис 177
Мухаммед б. Джахм ал-Бармаки 673
Мухаммед б. Исхак — см. Ибн Исхак

Мухаммед б. Кара-Юсуф 52
Мухаммед б. ал-Касим 475
Мухаммед [б. Каспм б. Убейдаллах] 502
Мухаммед б. Керрам 117
Мухаммед б. Меликшах 32, 71
Мухаммед б. Мерван 518, 519
Мухаммед б. Муса ал-Хорезми (Algoritmi) 166
Мухаммед б. Нусайр 499*, 500
Мухаммед б. Сирин 109, 613
Мухаммед [б. Текеш], хорезмшах 33, 35, 186, 189, 194, 649
Мухаммед б. Тоглук 45
Мухаммед б. Убейдаллах Хакани 499*
Мухаммед б. Халид 673
Мухаммед б. Юсуф 527
Мухаммед [б. Яхья] 671, 673
Мухаммед-Вефа Керминеги 611
Мухаммед Исфахани 59
Мухаммед Тогрул-бек — см. Тогрул-бек, Мухаммед
Мухаммед-шах 394*
Мухаммед-Эмин бухарский 611
Мухаммед-Эренг 611
Мухасиби 115
Мухассиль ад-дин Мас'уд 661
Мухассин б. ал-Фурат 492*, 498—500
Мухтар 108, 477*
Мухтеди 649
Мьюр В. (Muir W.) 272—274, 278, 287, 295, 296
Мюллер А. (Müller A.) 275, 286, 287, 290, 292, 294, 311*, 337, 504*, 539, 540

Навави 506, 526
Навуходоносор 256
Наджип Э. Н. 424*
Надир-Мухаммед 49
Надир-шах 611—612
Накис («Уменьшитель») — см. Йезид III
Накшбенд — см. Беха ад-дин Накшбенд
Наливкин В. 410*
Наливкина М. 410*
Наллино 586*, 620*
Накир 126, 128
Наполеон 402
Насир, халиф 32, 33, 35, 36
Насир ад-дауля Хасан б. Абдаллах б. Хамдан 501
Насир ад-дин (каджарский) 394*
Насир ад-дин Туси 36, 185, 190
Насир Мухаммед (начало XIV в.) 38*, 44
Насир Мухаммед (XV в.) 68*
Насир-и Хусрау 138, 184, 322, 391*, 453*, 457*, 591
Наср — см. Шибл ад-дауля Наср
Наср, брат Махмуда Газневида 621*, 622
Наср, хаджиб 500, 501
Наср б. Ахмед 492
Нахар б. Унфува — см. Раххаль
Недим, ан-Недим — см. Ибн ан-Недим
Нёльдеке Т. (Nöldeke Th.) 257, 275, 276, 286, 287, 295, 338, 383, 394, 436*, 469, 473*, 477, 504*, 551, 556, 615, 632
Немврод 494
Нергаль 212
Нершахи 621
Несеви 36*
Несторий 149, 581
Нефиса 65
Низак 670
Низам ад-дин б. Джухейр 610
Низам ал-мульк 184, 301, 302, 392
Низами 185
Низамуддин 263*
Низар 234
Никита, патриций 350
Никита, сицилийский патрикий 440
Никифор, патриарх иерусалимский 590
Никифор I 350, 358—362, 421, 440, 447, 457, 588
Никифор Фока 589, 655
Николаев 138, 407*, 408, 409
Николай, св. 359
Николай Мистик 588
Ниметуллах керманский 118
Нисабури 472*, 550*
Ной, библ. 93, 133, 416, 494, 641
Нувейри 439*

Обреновичи 20
Огуз-хан 193
Окунев Н. Л. 377
Олеарий (Olearius A.) 54*
Омар, сын Мутеваккиля III 67
Омар I 19, 20, 22—24, 43, 92, 103—108, 114, 123, 128, 135, 151, 153, 159, 161, 220, 221, 273, 274, 284, 307*,

328, 331, 381, 383*, 395, 405, 411, 418, 469, 470, 489, 504, 506, 508, 510, 515, 516, 523, 524, 527, 533, 538, 571, 582, 620*, 646, 652
Омар II (б. Абд ал-Азиз) 17, 19*, 20, 21, 24, 34, 71, 109, 222, 233, 273, 401, 420, 421, 457*, 504—506, 508—531, 534, 581, 601, 654
Омар б. Мухаммед 497
Омар Хайям 625, 626
Омар Хильми-Эфенди 412
Омари — см. Абу Джа'фар б. Мухаммед б. Осман ал-Аскери
Омейяды 17, 19*, 20—25, 76, 95, 105—109, 111, 112, 122, 123, 158, 160, 161, 164, 194, 221—224, 252, 254, 255, 273, 274, 281, 282, 287, 306, 308, 310, 329, 390*, 391, 401, 405, 420, 451*, 452*, 462—464, 472, 480, 490, 504, 507—510, 521, 523, 526, 527, 529, 530, 532—536, 553, 582, 583, 589, 601, 602, 621, 642, 649, 652, 671
Омейяды испанские (Испании) 25, 28, 344, 436—440
Онкен 286
Орест, патриарх иерусалимский 448*, 590
Оркун Х. Н. 490*
Ормузд 212
Осман (искажение: Оттоман), Османчик, султан 52, 61, 71, 72, 314*, 425, 430
Осман, сын Мутеваккиля III 67
Осман, халиф 19—22, 95, 105—108, 110, 221, 306, 307*, 405, 462, 466, 504, 523*, 529, 533, 535, 541*, 642, 648
Осман б. Хайян 511
Османиды 462
Османчик 425; см. Осман, султан
д'Оссон М. (d'Ohsson M.) 66*, 75, 76, 316*
Остроумов Н. П. 138, 333, 334, 336, 339, 340
Оттоман 430; см. Осман, султан
Оттон I 347, 363*

Павел, апостол 91, 114, 310, 363, 458, 460*, 537, 616, 628, 632
Павел Диакон 440
Павел Перс 149
Павленков Ф. 289
Пазвари 240
Пальгрев (Palgrave W. G.) 408*, 552, 574
Пантелеон, св. 449
Пахомов Е. А. 377, 385
Педерсен (Pedersen J.) 543
Пелагий 122
Пентефрий 180
Перикл 380
Петр, апостол 345, 363, 455, 458, 460*, 576, 583
Петр Великий 24*, 374, 395, 429, 665
Пико 131*
Пипин (Pippin) Короткий 343, 352, 353, 435—438, 443, 445, 447
Пир-Мухаммед 46, 48
Пирр эпирский 210
Пифагор 209, 633
Платон (افلاطن) 148, 166, 168, 310, 311, 380, 620*, 624, 625
Плотин 166
Полибий 380
Поло, венецианские купцы 191; ср. Марко Поло
Помпей 144
Пор 210
Порфирий, епископ 321
«Продолжатель Фредегара» (анонимный автор) 352
Прокопий 479*
Пруденций 450*
Птолемей 87, 167, 369, 380, 617
Пуквиль (Pouqueville) 342, 343, 364
Пьетро делла Валле — см. делла Валле
Пэньни Мохуань (بنو مروان) 463; см. Мерваниды
Пэньни Цишэнь (بنو هاشم) 463; см. Хашимиды

Раббат А. 432*
Равенди 32*
Радберт 350
Раджа б. Хайва 505, 515
Раджжаль 563; см. Раххаль
Ради, халиф 39, 493, 497, 502
Радлов В. В. 315*
Рази 182
Райнер 519
Рамбо 291
Рассиды 67*
Расулев — см. Зайнулла Расулев
Рахма 355
Раххаль (или Раджжаль), Нахар б. Унфува 563, 564, 570, 572

Ра́шид, халиф (XII в.) 38, 312*
Раши́д 360; см. Харун ар-Рашид
Рашид ад-дин 29*, 44, 185, 191—193, 200, 363, 369, 370, 486
Рашида 357
Рейске 275, 276
Реклю 335
Ренан, Эрнест (Renan E.) 81, 82, 211, 230, 274, 281, 387*, 404, 576
Рено Ж. (Reinaud J.) 342*, 343, 433, 607
Ризауддин Фахруддинов 133
Рихульф 346*
Роберт Гюискар 594
Родриг испанский 22*
Рожер II 172
Розен В. Р. 31*, 35*, 138, 281, 287—290, 320, 321, 326, 327*, 331, 339, 366, 378*, 388, 389, 398, 409*, 590*, 619
Розенберг О. О. 633
Розенталь Ф. 268*
Рокульф 457, 458*
Роланд 583
Роман III 454*, 590, 592, 655
Роман Диоген 422, 657
Роман Лекапин 588
Ростовцев 645
Рубрук 657
Рудеки 178, 198, 241
Рукн ад-дин Кылыч-Арслан 661
Руссо, Жан-Жак 50*
Рустемиды 25
Рэмер (Roemer H.) 139, 388*, 389, 392, 399
Рюккерт (Rückert F.) 276

Са'ада (سعادة الخازن) 626
Са'алиби 480*
Сабит б. Курра, Абу-л-Хасан 484, 624
Сабит б. Синан 492, 497, 498*, 500
Саблуков 138, 407*, 472
Сабр-шшо III 657
Сава, св. 362, 457
Савская царица, библ. 84
Са'д (искажение: Сеид) б. Абу Ваккас 294, 381*
Са'д ад-дин 314*
Саджах 568
Са'ди 189
Саиб, брат Зубейра 571
Са'ид, правнук халифа Османа 21
Са'ид [б. Абд ал-Мелик] 517, 524
Са'ид б. Мусейяб 509, 510
Сайкс, автор пакта 131*
Сайкс, путешественник по Ирану 399*
Са'лаб 622, 628, 629
Са'лаба 439*
Саладин (Салах ад-дин) 34, 42*, 301, 422, 424, 489, 499*, 522
Салах ад-дин Мухаммед 69
Салгуриды 189
Салит б. Амр 557, 569*
Салих, пророк 494, 595, 630
Салих [б. Али б. Абдаллах] 614
Салих б. Кейсан 599
Салье М. А. 263*, 264*, 265*
Сальмон 356*
Сам'ани 499, 613, 621*
Саманиды 27, 29, 30*, 126, 166, 177—179, 181, 184, 194, 302, 673
Самман или Саммак — см. Абу Джа'фар б. Мухаммед б. Осман ал-Аскери
Самойлович А. Н. 139, 244
Самхуди 540, 541*, 542*
Санджар (سنجر) 183, 185, 620, 626
Сан-Яго 23*, 426*
Сарра 235, 457*
Сартактай 187; ср. сарт, сартак — в указателе терминов
Сары Салтык Деде (Баба Салтук) 664
Сасаниды 84, 86, 144, 149, 165, 174, 178, 179, 187, 211, 212, 214—217, 220, 239, 240, 256, 257, 308, 310, 361, 414, 475, 483, 633, 659
де Саси — см. Сильвестр де Саси
Саул, библ. 593
Сафван б. Умейя 547
Саффариды 27
С.-Галленский монах, анонимный автор 343, 346*, 351
Себуктегин 331*
Север 519*
Сеид — см. Са'д б. Абу Ваккас
Сейид-Батталь 583; см. также Батталь
Сейид-Мухаммед-Рахим 612
Сейф б. Омар 326, 562, 565, 566, 568, 570, 572, 573
Секкаки 197
Селевк 210
Селевкиды 369
Селим I (Селим-хан, Селим-шах) 39, 55—66, 68—73, 75—77, 314, 315, 378*, 427, 428
Селим II 72, 73, 201, 429, 430
Сельджук 184

Сельджукиды 29, 31, 32, 42, 43, 184—186, 311, 489
Сельма б. Умейр 572, 573
Сельман (VII в.) 109
Сельман (XVI в.) 70
Сембат 415
Семенов А. А. 139, 462, 464, 466
Сергий, армянин-ткач 657
Сергий III, папа 604, 605
Сефевиды 54, 199, 203, 316
Сибт б. ал-Джаузи 327*
Сигизмунд 342*, 348, 349, 445
Сид 583
Сильвестр де Саси 275, 276
Сильвия 576*
Симондс Дж. А. (Symonds J. A.) 616
Симсон (Simson B.) 448, 457*
Синан, архитектор (XVI в.) 201
Синан, глава исманлитов (XII в.) 499*
Синджари 269
Сирин 109
Сиф 127, 477
Скот Эригена — см. Эригена Скот
де Слэн (de Slane) 67*, 498*
Смирнов В. Д. 66*, 72*, 288, 426*
Смирнов Я. И. 285, 351, 352, 355, 448*, 489, 608
Снук-Хургронье (Snouck-Hurgronje C.) 131, 133, 136, 139, 281, 371, 390*, 395, 404, 487
Соколов И. И. 452*, 460*
Сократ 165, 380, 624
Соловьев Вл. 138, 289, 290, 539, 636, 645
Соломон, библ. 84, 93, 494
София, св. 222, 578, 583
Софокл 380
Софроний, александрийский патриарх 585
Софроний, иерусалимский патриарх 581, 582, 652
Спаситель — см. Иисус Христос
Сперат 449
Ставракий 359—361
Стефан Лазаревич 427
Страбон 144, 156, 211, 236, 335, 414
Субки 621
Субхи-Эзель 388, 392, 393
Суджуди 56, 58*
Суй, династия 216
Сулейман, халиф (VIII в.) 24, 157, 222, 420, 505, 512—517, 521, 525, 526, 528, 530, 534, 584, 599, 653
Сулейман б. Вахб 502
Сулейман Великолепный 56, 63*, 66—68, 72, 73
Сулейман б. Йоктан ал-А'раби (Ebi larbius, ал-А'раби, Ибн ал-Араби) 439
Сули 493*, 501*
Султан-Хусейн 196, 198
Султан-шах 610, 611
Сумама б. Усаль 557, 558, 560, 563, 565, 567, 568, 570
Суфьян 504*
Суфьян ас-Саури (искажения: ат-Тсаури, аз-Заури, ас-Сури) 406
Суфьяниды, ветвь династии Омейядов 22, 222, 390*, 462, 463
Сухейб б. Синан 105
Сухейли 560
Сухраб — см. Ибн Серапион
Суюти, Шемс ад-дин 39*, 41—43, 65*, 321, 560
Сэлль (Sell E.) 406*, 407*, 408
Сюань Цзан 669

Табари 19*, 21, 24*, 28, 139, 177, 178, 249, 256—258, 260—262, 273, 276, 282, 284, 297, 326, 327, 330*, 331, 338*, 339*, 355, 356*, 358—361, 390*, 446, 447*, 462, 469, 483, 502*, 505—508, 509*, 511—513, 515*, 516, 521, 526, 531, 532, 544, 546, 550*, 557, 559, 562, 565, 567—570, 571*, 572, 583*, 595, 596*, 597—599, 601—603, 605*, 610, 655, 670, 673
Тадевосян 385
Таи' 356*, 478*
Такайшвили Е. 377
Тальха 20
Тальха (Тулейха), пророк 549
Тамерлан — см. Тимур
Таммуз 476, 486
Тан, династия 216
Тантави 373
Таухиди — см. Абу Хайян
Тахир 26*, 175
Тахириды 175, 177, 629
Тацит 144, 211, 229, 272, 292, 414
Тевено 478
Тейфель 611
Текеш 33, 610—611
Телемак 93
Теодора 604—608; см. также Феодора
Тизенгаузен В. Г. 285, 480*
Тимофей 456*

Тимур, Тимур-Ленг, Тамерлан 44, 46—49, 51, 52, 54, 71, 77, 165, 195—198, 202, 313*, 405, 426—428, 526
Тимуриды 49, 197, 198, 202
Тиу 212
Тихонравов Н. 584*
Тогрул, Сельджукид (XII в.) 32
Тогрул-бек Мухаммед 29, 30*, 422
Тодд 434*
Толстой, Лев 401
Томсен В. (Thomsen V.) 489*, 490*
Тор 212
Траян 84
Трепов 131
Трубецкой Е. 577
Туклук-Тимур 197, 204
Тулейха — см. Тальха
Тулуй 44
Тулуниды 27
Туман-бай 58, 62, 64, 65, 69
Туманский А. Г. 388—390, 391*, 393*, 394*, 397*, 398
Тураев Б. А. 147, 204, 207—209, 212, 220, 377, 386, 636
Тьерри Огюстен 277

Убейдаллах б. Абдаллах б. Тахир 305*
Убейдаллах б. Сулейман 501, 502
Узбек 663, 664
Узза 87, 88, 91, 339, 637, 643
Укба б. Джа'фар 360
Улджэйту 51, 190
Улугбек 196, 197
Умай 649
Уманец С. 409
Умейр б. Вахб 547
Умейя б. Абу-с-Сальт 474
«Уменьшитель» — см. Йезид III
Умм ал-бинин 511, 512
Умм Асим (Лейла) 506
Умм Хаким 546, 547
Урва [б. Зубейр] 510
Урхан 425, 426, 649
Усаль (Усāл, отец Сумамы?) 565
Усама (VII в.) 322
Усама б. Мункиз 265, 423, 424
ал-Утби младший 331*, 621
ал-Утби старший 331*
Учитель — см. Иисус Христос

Фадл б. Раби' 673
Фадл [б. Яхья] 670*, 672, 673
Фаньян 267
Фараби, Абу Наср 153, 166, 168, 180, 620, 624, 627
Фараон, коранич. 93, 494, 508
ал-Фаси 37*, 38*, 51*
Фатима, дочь Абд ал-Мелика 508, 531
Фатима, дочь Мухаммеда 89, 99, 108, 170, 525
Фатимиды 28, 71, 72, 170, 171, 178, 186, 308, 309, 356, 357, 453, 485, 490, 589, 655
Фауст 181
Фахр ад-дин Асад 184
Фахруддинов — см. Ризауддин Фахруддинов
Феликс 350
Феодор (تيادوقس البطريق) 322
Феодора 442; см. также Теодора
Феодосий, иерусалимский патриарх 460
Феодосий, св. 362
Феодосий II 214, 581
Феодосий Великий 219, 400, 410, 575
Феодот 458
Феофан 19*, 322, 328*, 358, 359, 361, 362, 458, 595, 596, 599, 600, 603
Феофано 361
Феофил, император 442, 452*, 586
Феофил Эдесский 152, 586
Феофилакт, константинопольский патриарх 452*, 588
Феофилакт, консул 442, 604, 605
Фераздак 24, 474*, 513, 599
Ферганн — см. Абу Мухаммед Абдаллах б. Ахмед
Феррейро 267
Филипп Македонский 165, 209, 380
Фильби (Philby H. St. J. B.) 551—554, 559, 567, 574
Фирдауси 175, 179, 180, 185, 578
Фируз, внук Абу Муслима 392
Фируз, индийский султан 314*
Фируз-шах III 46
Флавий Леон 457*; см. Лев III, император
Флейшер (Fleischer H. O.) 463*
Флосс (Floss H.) 351
Флотен, ван (van Vloten) 284
Флюгель (Flügel G.) 56*
Фома, мятежник 452*, 584, 654
Фома, патриарх иерусалимский 350, 351, 457, 458, 460
Фома Аквинский 129, 172
Форбигер А. 335*

Фотий 588, 593
Франциск Ассизский 120
Фредегар 352
«Фредегара продолжатель» — см. «Продолжатель Фредегара»
Френель 373
Фридрих II Гогенштауфен 239, 292
Фридрих II прусский 292, 618*
Фукидид 272, 380
Фюкк И. (Fück J.) 263*

Хабиб б. Зейд 566, 567
Хавен, фон 275
Хадер-ильяс 116
Хаджжадж б. Юсуф 22, 110, 111, 329*, 339*, 478, 505, 511—513, 519, 521, 527, 596
Хаджжадж, торговец 509
Хаджи Халифа, Катиб Челеби 56*, 201, 373, 483*
Хаджи-Кутас 50
Хаджи-Мухаммед-хан 50
Хади, ал-Хади 356, 480, 671, 674
Хадиджа 89, 90, 95, 99, 545, 635, 636
Хаир-бек (Хайр-бек) 58, 61, 63*
Хайдер хорасанский 118
Хайдер-Шо 464, 466
Хайзуран 673
Хайр-бек — см. Хаир-бек
ал-Хакам, отец Мервана I 462
Хакам II, омейядский халиф в Кордове 166, 607
ал-Хаким, историк (XI в.) 621
Хаким, псевдоаббасид, египетский халиф (XIII в.) 39, 313*
Хаким, Фатимид 172, 448*, 460, 590
Халид, Бармакид 669—671, 674
Халид, сын Асида 547
Халид, сын Йезида I 161
Халид б. Абдаллах ал-Касри 511
Халид б. ал-Валид 102, 532, 559, 564, 567—574
Халид б. Кейсан 599
Халидов А. 263*
Халиль, дядя Мутеваккиля III 65
Халиль б. Ахмед 162, 476*
Халиль-Султан 48
Халиль-Эдхем 609, 611*, 612*
Халладж 492, 493*, 494*, 497*, 500—502
Хамдаллах Казвини — см. Казвини, Хамдаллах
Хамдани 552, 555, 556, 559, 569, 570, 574
Хамданиды 171, 326, 502
Хамза (Гамза) 92, 571
Хамид б. Аббас 497, 498, 502
Хаммер (Hammer J.) 56*, 57*, 72, 76*, 139
Хань, династия 210
Харис [б. Аббас б. ал-Валид] 599, 601
Харис б. Сурейдж 437*
Харитон, св. 362
Хартман М. (Hartmann M.) 335*, 336, 338*, 341, 432*, 609*
Хартман Р. (Hartmann R.) 38*, 57*
Харун 481; ср. Васик и Харун ар-Рашид
Харун ар-Рашид 25, 26, 33, 164, 168, 175, 274, 311*, 339*, 342—344, 349, 350, 352—354, 355*, 356—362, 364, 432*, 433, 435, 438, 439, 443, 444, 446, 449*, 450—452, 456, 458, 459, 481, 482, 608, 654, 655, 669, 670*, 671, 672*, 673, 674
Хасан Аскери 500
Хасан [б. Али] 19*, 51, 99, 108, 495, 613
Хасан б. Хусейн б. Ахмед ат-Тулуни 68*
Хасан Бармаки 673
Хасан ал-Басри (басрийский) 110, 122, 476, 613
Хасаниды — см. Гассаниды
Хассан б. Сабит 635
Хатиб, ал-Хатиб 258, 356*, 628
Хауза б. Али 473, 474, 556—558, 560, 562, 563, 569*, 574
Хаутсма М. Т. (Houtsma M. Th.) 284, 322, 469
Хафиз 189
Хафиз-и Абру 48
Хашим, род, предок рода 89, 294, 463, 545
Хашимиды 521, 526; см. также Пэньши Цишэнь
Хащаб А. Ф. 139
Хвольсон Д. А. (Chwolson D. A.) 469, 472, 475—477, 479—481, 483—486, 543
Хизр 115, 116
Хизр-хан 48
Хилаль Саби (ас-Саби) 261, 606, 621
Хилинский К. В. 355*
Хирт Ф. (Hirth F.) 31*
Хиршфельд (Hirschfeld H.) 545
Хитрово В. Н. 320, 330, 379*

Хишам, халиф 21, 24, 122, 460, 509, 519, 520, 523, 525, 527, 530, 534—536, 600, 651, 653, 654
Хишам б. Исма'ил Махзуми 509
Хишам б. ал-Калби (ал-Кельби) 549
Хоббс 50*
Ходжа Ахрар — см. Ахрар
Хорезми, поэт 424*
Хорезми, ученый 523*
Хосрой 352
Хосрой I Ануширван 85, 149, 215, 351, 479, 556, 578, 579, 641
Хосрой II Первиз 150, 217, 355, 356*, 415, 419, 556, 562
Христос — см. Иисус Христос
Христофор александрийский 585
Хубал 87, 637, 646
Хубейб [б. Абдаллах б. Зубейр] 505, 506
Худ, коранич. 494*, 630
Худжейр 571
Хулагу, Хулагу-хан 35, 44, 190
Хулейд б. Абдаллах 554
Хумейд, полководец 359; ср. Хумейд б. Ма'юф
Хумейд б. Ма'юф 360; ср. Хумейд, полководец
Хунейн б. Исхак 152, 655*
Хусайн (Husain) — см. Хусейн б. Али
Хусам ад-дин Асими 195
Хусам ад-дин Чопан 662
Хусейн, наместник Джидды (XVI в.) 69, 70
Хусейн, султан 49
Хусейн, ходжа 434
Хусейн, шах 67
Хусейн [б. Али] 99, 108, 408, 495, 509
Хусейн б. Касим б. Убейдаллах б. Сулейман б. Вахб 496, 497, 501, 502
Хусейн б. Рух, Абу-л-Касим 496—498
Хутайа 573

Цамбаур (Zambaur E.) 612*, 624
Цветков П. 139, 289, 404, 405, 407*, 408—410, 412
Цеттерстен (Zetterstéen K. V.) 595, 598, 603
Цинь, династия 210
Цицерон 403

Чагатаи, династия 248; см. Великие Моголы
Чагатай 245
Чандрагупта 210
Чернова А. Н. 289
Черного барана туркмены — см. Кара-Коюнлу
Черняев 423
Чингизиды 189, 191
Чингиз-хан 44, 47, 48, 187, 189, 190, 192—195, 226, 227, 245, 312, 313, 347, 369
Чобан 51

аш-Ша'би 508*
Шаванн Э. (Chavannes Ed.) 633
Шаддадиды 489
Шайбан, Шайбам — см. Шейбани
Шакьямуни 81, 400; см. Будда
Шапур I 149
Шафи'и (искажение: Шафи) 111, 407
Шах-Джехан 399*
Шах-Шуджа' 46, 314*
Шахристани 263, 471*, 477*, 499, 626, 627*
Шахрух, Шахрух-бахадур-хан 46, 48, 49, 51, 52, 63, 77
Шахфур б. Тахир Исфераини 499, 502
Шебиб б. Вассаб ан-Нумейри 486
Шевяков В. Т. 467
Шейбани (искажение: Шайбан, Шайбам), Мухаммед 49, 315*, 406
Шемс ад-дин ас-Суюти — см. Суюти
Шереф ад-дин 55
Шибл ад-дауля Наср 485
Шиллер 50, 381
Шир-Али 612
Шмидт А. Э. 138, 288, 289
Шпренгер А. (Sprenger A.) 274, 276—278, 281, 284, 290, 470, 471, 473, 481, 539, 540, 543, 546, 549—552, 560—563, 566, 569, 631
Шукри 60*
Шультенс 275
Шультхесс Ф. (Schulthess Fr.) 471, 473
Шуманн 265
Шурахбиль, сын Мусейлимы 570
Шурахбиль б. Хасана 567—569
Шурц, Генрих 288
Щербак А. М. 424*

Эвальд (Ewald G. H. A.) 275
Эвлия Челеби 201
Эгибальд 350; см. Георгий, монах
Эгинхард — см. Эйнхард

Эздра 97, 645
Эйнхард (Эгинхард) 342—344, 345*, 347—351, 438*, 440, 441, 448, 456*
Эйюб [б. Абд ал-Азиз] 514
Эйюб б. Шурахбиль 519
Эйюбиды 40, 42
Элагабал 653
Элий Галл 84
Эльхасай 469, 472, 475, 476
Эмин-бей 430
Эмир-Али 133
Эмир Хусрау 45*
д'Эрбело (d'Herbelot) 201, 271, 272, 372
Эригена, Скот 279
Эркамбальд 348

Юар (Huart Cl.) 388, 474*
Юл (Yule H.) 433*, 446
Юпитер 212
Юрий Крижанич — см. Крижанич, Юрий
Юстиниан 150, 215, 222, 226, 459*, 576, 578, 641
Юстиниан II 596, 598
Юсуф ал-Фихри 439
Юсуф хамаданский 117, 138

Яги-Басан 660
Якоб Г. (Jacob G.) 291
Я'куб, туркменский султан 59
Я'куб-Артин-паша 491
Я'куб б. Лейс 28
Я'куб-бек 315
Я'куби 19*, 21*, 182, 323, 329, 330*, 354, 358, 359, 436*, 447*, 483, 505, 506, 508*, 511, 513, 514, 516, 521, 524, 529, 530, 547, 560, 584*, 596*, 598, 602, 603, 672
Якут 31, 262, 280, 307*, 323, 327, 339, 360*, 361, 363*, 435*, 477—480, 490, 492, 494*—496*, 497, 499*, 502, 505*, 525*, 530, 531, 545, 549, 551—553, 556, 558—560, 562, 564, 567, 569, 573, 582*, 589, 598*, 613, 619, 622, 628, 652, 659
Яхья 627*; см. Иоанн Грамматик
Яхья, сын Мутеваккиля III 67
Яхья Антиохийский 321, 326, 327, 448*, 452*, 454*, 485*, 580, 587*, 589—591, 653
Яхья б. Адам 523, 524
Яхья б. Муса ал-Кинди 354, 355, 447
Яхья б. Халид 669, 671—674

Abdella — см. Абдаллах, посол
Abraham ben David ha-Levi 349*
Abraham Sacuto 349*
Ahmed el Mokri — см. Маккари

Basset R. 579
Bréhier Louis 434*, 459*, 461, 588*
Burckhardt J. 618

Chantepie de la Saussaye P. D. 284
Chauvin-Beillard 316*

Ebilarbius — см. Сулейман б. Йоктан ал-А'рабй

Glaser 335*
Guyard St. 264

Hughes Th. P. 490*

Lavoix 285

Migne 443*

Reckendorf 617

Salhani 386
Schleifer J. 551
de St.-Priest, граф 75

Teulet 343
Tschudi R. 56*

Umseyliny 574; см. Мусейлима

Weir T. H. 273, 274

ابو القسم الاستابادى 626
تاموس — см. Таммуз

تيادوقس البطريق — см. Феодор
جمال الملك بن نظام الملك 625*
سليمان بن الاعرابى 439* см. Сулейман б. Йоктан ал-А'раби
شافع الطبيب 620*
الطايع — см. Таи'
الكذّاب (искажение: el-kithāb) 574; см. Мусейлима
محمود بن الخوارزمى 626*
الناقص — см. Йезид III
يوانس الانسيبطوس البطريقوس المسدقوس 322*
يوحنا المَلَقّان 656

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ И ТОПОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Аббадан 335, 336
Аббасан 600
Абиссиния 38, 84, 85 95, 218, 238, 463, 544, 638—640, 642, 643
Абу Са'ида мечеть — см. мечеть Абу Са'ида
Авраама ключ — см. ключ Авраама
Австрия 429, 431
Адамауе 238
Адрианополь 59, 201, 428
Адриатическое море 351, 361, 440, 447
Азак 662
Азербайджан 54, 177, 190, 244, 395, 464, 671, 672
Азербайджанская ССР 244*
Азия 35—37, 41, 42, 83, 117, 143, 144, 148, 156, 167, 184, 188, 190, 209, 210, 229, 239, 242, 268, 279, 296, 341, 369, 372, 375, 379, 385, 440, 444, 448, 489
Азия Восточная 247, 250, 369, 656, 657
Азия Западная 313, 368
Азия Малая — см. Малая Азия
Азия Передняя — см. Передняя Азия
Азия Средняя — см. Средняя Азия
Азия Юго-Восточная 251
Азхар, Азхарская мечеть — см. мечеть Азхар
Айайна 559
Айла 330, 335, 507, 527
Аквитания 438
Ак-дениз 665; см. Мраморное море, Средиземное море
Акка 151, 597
Акр ас-Садан 499*
Акраба 559, 565, 569, 570, 573
Акроин 583*
Акьяб 248
Аламут 185
Албания (древняя) — см. Арран
Александрийская библиотека 381
Александрия 56, 58, 62*, 65, 69, 116, 147, 150, 152, 161, 223, 344, 357*, 362, 418, 445, 453, 577*, 581
Алеппо 38, 58, 131, 158, 261, 314, 335; см. также Халеб
Алжир 25, 26, 112, 119, 132, 154, 284, 375, 436
Аликантэ 437
Алмалык 36*
Альбистан 57
Альгамбра (ал-Ḳал'ат ал-ḥамрā', «Красная крепость») 173
Альпы 348
Амальфи 343, 459*, 593, 594, 608
Амальфитян монастырь — см. монастырь амальфитян
Америка 136, 200, 318*, 372, 396
Амид, Амида 234, 592; см. Дияр-Бекр
Аммарийя 559, 565
Амория 273
Амра мечеть — см. мечеть Амра
Аму-Дарья р. 115, 116, 158, 192, 241, 369
Анбар 335, 358
Англия 273, 365, 396, 397, 402
Англо-индийская империя (совр. Индия и Пакистан) 230, 241
Ангора (Анкира) 359, 428
Андалус, Андалусия 43, 131, 238, 285, 444*; см. также Испания и Пиренейский п-ов
Ани 385, 489
Анкира 359; см. Ангора
Аннам 249, 369
Антиохия 147, 149, 150, 152, 165, 223, 322, 347, 444, 484*, 517, 531*, 576, 577*, 581, 655
Апостола Павла гробница — см. гробница апостола Павла
Апостола Петра гробница (гроб) — см. гробница (гроб) апостола Петра

Арабистан, область в Иране 236, 251; ср. Сузиана и Хузистан
«Арабистан» (т. е. совокупность арабских стран) 251
Арабский халифат 428
Аравийский («арабский», جزيرة العرب) п-ов 37, 83, 84, 93, 97, 108, 156, 220, 231—234, 241, 250, 294, 295, 304, 305, 307, 335, 338, 339, 395, 415, 418, 419, 470, 527, 533, 546, 551—553, 561, 633, 642
Аравия 69, 82, 83, 85, 86, 91, 102—105, 109, 112, 122, 126, 134, 135, 156, 219, 223, 231, 232, 250, 272, 294, 305, 333—335, 338—340, 415, 418, 419, 472, 473, 538, 540, 545, 548, 549, 552, 554, 556, 561, 579, 630, 632—635, 639, 640, 643, 644, 646, 648
Аравия Восточная 555
Аравия Северная 103, 419, 641, 642
Аравия Средняя 551
Аравия Юго-Восточная 646
Аравия Южная 83, 339
Аравия, персидская провинция 232
Аравия, римская провинция 232; ср. Набатейское царство
Арарат — см. Масис
Арафат г. 330*
Ардебиль 54, 73
Арль 449
Армения 55, 154, 170, 240, 385*, 464, 518, 598*, 641, 671, 672
Арран (древняя Албания) 244
Аскалон 598
Астрахань 429
Асхабад 390
Атлантический океан 237, 370, 420
Аттока 248
Афганистан 175, 193, 197, 217, 240—242, 247, 313*, 405, 462
Афганистан Северный 260
Афины (Athīnās) 84, 430, 578, 607*, 641
Афладж (Фильдж) 559
Афон г. 53
Африка 31, 34, 143, 148, 166, 167, 207, 209, 210, 229, 236, 238, 267, 268, 307, 344, 356, 369, 379, 439, 440, 444, 448, 449, 579, 592
Африка (провинция халифата Ифрикия) 43, 347—349, 353—355, 357, 361, 406, 436, 437*, 447
Африка Северная — см. Северная Африка
Африка Средняя 250
Ахен 343, 345, 348, 350—352, 362, 445, 449, 455, 456
Ахенский дворец 350

Баб ар-рахадина (ворота в Кайраване) 347
Баб аш-Шаммасия (ворота в Багдаде) 606
Баба Салтык 664
Багдад (Мединат ас-селям) 26—32, 35—39, 41, 42, 51, 52, 64, 72, 77, 111, 112, 117, 125, 128, 160, 163—170, 173, 175, 177—179, 189, 224, 225, 254, 255, 258, 261, 280, 293, 297, 309, 312, 313, 322, 335, 347, 352*, 354, 356, 358, 359, 368, 379, 424, 425, 442, 447*, 453, 456*, 492, 497, 498, 501, 536, 587, 606, 608, 623, 628, 655, 656, 671—673
Багдад сел. 163
Бакаргандж 248
Бакинская губ. 244
Бактры 158, 369
Баликесри 426
Балис 335, 361, 486
Балканский п-ов 144, 147, 245, 426—428, 514, 593
Балтистан 248
Балх 115, 118, 158, 165, 167, 174, 175, 177, 669, 670, 672
Ба'льбекк 580, 599
Банда о-в 250
Барабинская степь 243
Бари 594
Барукан 158
Басора 334; см. Басра
Басра 51, 109, 110, 115, 125, 158, 161—163, 165, 179, 223, 255, 334, 446, 477, 499*, 519, 529, 555, 600, 613, 671
Бассора 334; см. Басра
Бафра — см. Пауре
Бахра замок 601
Бахрейн о-ва 83
Бахрейн приморский (область Аравии) 83, 85, 108, 294, 336, 554, 556, 557, 566—568
Бейрут 282, 373, 580, 614, 631
Бейхак 177
Белград 430
Белуджистан 242, 307

Бенгалия 248, 446
Берда'а 187
Берлин 276, 375
Берцеллами (совр. Vercelli) 348
Бессарабия 245
Биби-ханым мечеть — см. мечеть Биби-ханым
Библиотека Карла (в Иерусалиме) 344, 459
Бирма 248
Бистам 115, 116
«Благочестия» мечеть — см. мечеть «благочестия»
Блаженных о-ва — см. Острова Блаженных
Ближний Восток 145, 190, 199
Боз-тепе мыс 661
Болгар Великий (на Волге) 186, 192
Болгария (на Волге) 657
Боли 426
«Болота» (в дельте Тигра и Евфрата) 478, 479
Больница иоаннитов (в Иерусалиме) 343
«Большие ворота» (горный проход) 30
Большой Заб р. 603; см. также Заб
Бомбей 203
Босра (بُصْرَى; древн. Бостра) 334
Бостра (поздн. Босра) 86, 334
Босфор пролив 131, 217, 422, 583
Брокен г. 615
Бруса 194, 195, 425, 426
Булак (в Каире) 65
Бурана, минарет в Семиречье 197
Бургундия 444*
Бухара 35, 73, 74, 112, 118, 126, 166, 169, 177, 180, 181, 196, 202, 203, 224, 257, 315, 405, 672
Бухарское ханство 117, 197

Ваала храм — см. храм Ваала
Вабара, Вабра 569
Вавилон (Babilonys) 84, 86, 148, 170, 173, 213, 225, 368, 379, 381, 449, 546
Вавилония (поздн. Ирак) 83, 174, 217, 223, 232, 259, 335, 349, 367, 499*
Вади Аммарийя 559
Вади Курран 567
Вади Ниса (Нисах, Nisah) 554, 555
Вади نساح 554*
Вади Ханифа 554, 555, 559, 569
Валахия 429
Валлис кантон 352
Ванское оз. 464*
Васит 161, 339, 477, 478, 493*, 499*, 603
Ватикан 108
Вашм 559
Вейи 355*
Великий Болгар — см. Болгар Великий
Великий океан 370
Великобритания 466; см. также Англия
Вена 199, 428
Венгрия 429
Венецианская республика 429
Венеция 431, 440, 665
Верамин 190
Верхний Египет 115, 116, 156, 236
Византийская империя, Византия 19, 24, 26, 85, 86, 95, 105, 128, 148—150, 152, 153, 156, 159, 160, 168, 181, 191, 199, 208, 211, 214—218, 220, 222—225, 227—229, 243, 272, 293—295, 317*, 338, 344, 346*, 347, 350, 357, 358, 362, 370, 378, 379, 381*, 386, 402, 414, 415, 417, 418, 420, 421, 424, 438—443, 447, 452*, 455, 456, 461*, 514, 516, 533, 542, 575, 578—581, 583, 586, 587, 589, 591—595, 597, 598, 600, 605, 606, 608, 633, 641, 642, 647, 653—655, 657—660
Викентия св. мыс — см. мыс св. Викентия
Вифлеем 457
Волга р. 118, 151, 186, 187, 192, 203, 242, 243, 429, 657, 662, 663
«Ворота базара» (мединской мечети) 540
«Ворота милосердия» (мединской мечети) 540
Воскресения св. церковь (храм) — см. церковь (храм) св. Воскресения
Воскресения церковь — см. церковь Воскресения
Восточная Европа — см. Европа Восточная
Восточноримская империя 208; см. Византийская империя
«Вреда» мечеть — см. мечеть «вреда»

Газа (искажение: Гязен) 58, 89, 373, 407, 545
Газария, Газзария 659, 664
Газна 175, 621
Галис — см. Кызыл-Ирмак

Ганг р. 216
Гарильяно р. 606
Гарчистан 241
Гасан, Гассан (Хасан) (вымышленное название реки) 335
Гассанидское (искаженно: Хасанидское) царство 335
Гаухар-Шад мечеть — см. мечеть Гаухар-Шад
Генисаретское оз. 227
«Геракла укрепленнейший лагерь» 359; ср. Гераклея
Гераклея 358, 360
Герат 196, 200, 245, 434*
Германия 255, 274, 276, 286, 350, 365, 373, 396, 402
Гибралтар, Гибралтарский пролив 145, 207
Гиляи 28, 53*
Гиндукуш 146, 241
Гира — см. Хира
Гиркания (поздн. Джурджан) 181
Голгофа 343, 345, 455, 457
Голландия 139, 259, 275, 284
Горная область — см. Кухистан
Город благоденствия, Город мира 163; см. Багдад
Гостиница (hospitale) Карла (в Иерусалиме) 344, 459
Гота 276
Гранада, Гренада 55, 268
Гранадское княжество 269
Греция 136, 137, 145, 165, 252, 380, 633, 634, 645
Гринвич 250
Гроб господень 343, 345, 350, 351, 362, 435, 453—457, 459, 460, 583, 594
Гроба господня храм — см. храм Гроба господня
Гробница апостола Павла (в Риме) 363
Гробница (гроб) апостола Петра (в Риме) 345, 363, 454
— имама Али б. Мусы ар-Риза (в Мешхеде) 54
— Кабуса б. Вашмгира (в Джурджане) 183, 204
— Нефисы (в Каире) 65
— предков Сефевидов (в Ардебиле) 54
— св. Николая (в Мирах) 359
— султана Санджара (в Мерве) 183
— Туклук-Тимура — см. мечеть Туклук-Тимура
Грузия 154, 225, 385, 658
Гур 405
Гурганч 187; см. Ургенч
Гязен — см. Газа
Гянджа (поздн. Елисаветполь, совр. Кировабад) 158, 185

Даба 566
Дабик 58, 60, 64, 158, 514, 515
Давасир вади (средневеков. Дебиль) 552, 553
Дагестан 247, 672
Далмация 350, 440
Дальний Восток 145, 146, 190, 199, 209, 210, 230, 251, 347, 367, 402
Дамаск 22, 38, 39, 44, 47, 57—61, 62*, 64, 65, 69, 71*, 109, 151, 157, 158, 160, 163, 166, 195, 202, 222—225, 261, 280, 281, 322*, 328, 427, 490, 505—508, 510, 512, 516, 523, 526, 529—531, 534, 580, 583, 590, 602, 604, 614, 652
Дамасская мечеть — см. мечеть Омейядов
Дара'ийа 555
Дарданеллы пролив 131, 422, 514
Даренде — см. Таранда
Дацинь 211
Двин 415
Дворец Му'тасима (в Самарре) 169
Дворец Омейядов (в Дамаске) 158, 529
Дебиль вади (совр. Давасир) 552, 553
Дейр-Мурран 531
Дейр-Накира (Накира) 531*
Дейр-Сим'ан 530
Декан 249, 446*
Дели 45, 195, 230, 284, 405
Демавенд г. 671
Джабия 158, 347, 444
Джава — см. Ява
Джамида (Джавамид) 479
Джаник 660; ср. Джанит
Джанит 660; ср. Джаник
Джар 346
Джау («Место впадины») 554
Джа'фара сторона — см. «сторона Джа'фара»
Джезира 28*, 43, 335, 568; см. также Месопотамия, Северная Месопотамия
Джезира мосульская 469
Джейхан р. 517

Джеханшаха б. Кара-Юсуфа мечеть — см. мечеть Джеханшаха б. Кара-Юсуфа
Джи'ад 559
Джибаль 672
Джидда 69, 70, 71*, 335, 336, 346, 544, 547
Джиза 445*
Джиронна (Gerona, Gerunda) 607
Джохфа 335, 336
Джубейла 559
Джуди г. 641
Джундишапур 149, 361
Джурджан (Гиркания) 181, 183
Джурфа 513
Диамполис (совр. Замболи) 664
Диденхофен 352, 441
Дилем 553
Дияр-Бекр (бывш. Амида, совр. Дияр-бакыр, Диярбекир), город и область 234, 235, 589, 592
Дияр-Мудар 234
Дияр-Раби'а 234
Днестр р. 429
Доброй Надежды мыс — см. мыс Доброй Надежды
Добруджа 431, 664
Долина Иоасафата — см. Иоасафатова долина
«Дом науки» (в Каире) 172, 622
«Дом Мервана» (в Медине) 507, 509, 510, 541
Дон р. 662
Донгола, Донгольское царство 238
Дорилей (совр. Эскишехир) 583
Дулгадир 57
Дунай р. 431, 664
Дунбавенд, провинция халифата 672

Европа 35, 53, 61, 76, 83, 84, 131, 134, 135, 137, 143—146, 148, 154—156, 162, 165—167, 169, 171, 173, 176, 179—181, 190, 199—201, 203, 207—211, 225, 228—231, 233, 251—253, 259, 267, 269, 271, 275, 279, 294, 296, 297, 311, 318*, 347, 351, 367, 369—373, 384, 387, 394*, 402, 413, 414, 421, 434, 435, 438, 444, 445, 448, 461, 515 618, 633, 651
Европа Восточная 43, 190, 203, 242
Европа Западная 28, 50, 72, 143, 168, 191, 192, 199, 200, 204, 208, 226—228, 281, 282, 285, 363, 367—369, 372, 378, 381, 396, 429, 435, 442, 461, 587, 594, 608, 659
Европа Северная 143
Европа Юго-Восточная 367
Европа Южная 190
Евфрат р. 27, 32, 77, 84—86, 106, 109, 114, 122, 144, 148, 151, 156, 158, 161, 165, 166, 211, 214, 232—235, 259, 335, 347, 354, 358, 361, 444, 446, 469, 470, 472, 478, 486, 499, 523*, 524, 545, 546, 553, 633, 634, 639, 659, 671
Египет 20, 21*, 27, 34, 39—43, 45—48, 51, 52, 56—58, 60—69, 71, 77, 83—85, 110, 112, 116, 119, 129, 132, 139, 143, 145, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 156, 158, 159, 164, 165, 169—172, 191, 209, 217, 218, 220, 227, 236, 238, 243, 245, 251, 262, 265, 266, 283, 285, 294, 301*, 314, 337, 344, 346, 347, 354, 356, 360, 362, 367, 372—374, 378*, 402, 418, 420, 422, 427, 436, 444—446, 451, 452*, 453, 463, 506—508, 518, 519, 521, 522, 546, 566, 588, 590, 596, 606, 614, 627, 633, 641, 642, 650—653, 666
Египет Верхний — см. Верхний Египет
Египет Нижний 236
Еди-Куле замок (возле Константинополя) 66
Елисаветполь (совр. Кировабад) 158, 185
Елисаветпольская губ. 244
Енисей р. 167, 369

Желтая река (Хуанхэ) 245

Заб р. 436*; см. Большой Заб
Замболи 664; см. Диамполис
Занзибар 167
Занзибарский берег 355
Западная Европа — см. Европа Западная
Заура 30; см. Багдад
Зебед 86
«Зеленый дом», дворец (в Дамаске) 23
Земзем ключ (в Мекке) 89
Зеравшан р. 216, 240
Зеравшан Верхний 241
Золотая Орда 192, 193, 424*, 662—664
Зондские о-ва 250
Зондский архипелаг 250

Ибн Луббаде мечеть — см. мечеть Ибн Луббаде
Ибн Тулуна мечеть — см. мечеть Ибн Тулуна
Иверия 597*
Иерусалим (Илия, Элия) 17, 34, 58, 59, 85, 91, 100, 108, 109, 117, 138, 151, 158, 213, 220, 222, 226, 325*, 329—331, 343—346, 350, 352, 362—364, 384, 419, 422, 432*, 438, 440, 444, 445, 448, 452—458, 459*, 472, 476, 489, 513, 514, 537—540, 542, 555, 576, 577, 581—585, 589—592, 641, 652
Иерусалимская Скала 329; см. ас-Сахра
Измир (Смирна) 660
Илия 213; см. Иерусалим
Имама Али б. Мусы ар-Риза гробница см. гробница имама Али б. Мусы ар-Риза
Ингельхейм 442
Инд р. 167, 241, 248
Инд Верхний 248
Индийский океан 71, 73, 83, 145, 186, 200, 207, 250, 369, 545
Индия 22, 28, 44—48, 55, 73, 74, 77, 84, 109, 132, 135, 136, 144—146, 149, 150, 165—167, 181, 182, 186, 187, 191, 198—200, 202, 203, 207, 209—211, 216, 222, 226, 229, 230, 241, 242, 247—251, 263, 272, 284, 292, 308*, 337, 346, 347, 350, 355—357, 367—373, 375, 399*, 402, 405, 414, 420, 435, 444—446, 466, 487, 534, 578, 633
Индия Западная 249
Индия Северная 45, 249
Индия Северо-Западная 241
Индокитай 167, 249*, 375
Индокитай французский 249
Индокитайский п-ов 249
Индостан 250
Иоанна св. церковь (собор) — см. церковь (собор) св. Иоанна
Иоанна Крестителя св. церковь (собор) — см. церковь св. Иоанна Крестителя
Иоасафатова долина 345, 459
Иордан р. 22*, 514, 601
Иорданская гора 582, 652; см. также Фавор
Ипс 210
Ирак (العراق) 30, 42, 43, 68, 223, 224, 312*, 335, 395, 478, 505, 511, 520—522, 527, 553, 554, 600—602, 626*, 656; см. также Месопотамия и Джезира
Иран 54, 59, 84, 144, 145, 148, 159, 164, 178—180, 183, 184, 186, 189, 194, 195, 207, 212, 224, 239, 244, 247, 248, 251, 254*, 256, 259, 356*, 490
ал-Ирд (ирд Йемамы, Йемама), вади и область 554, 555, 558, 569, 573
Иртыш р. 167, 195, 369
Исландия о-в 661
Испания 22, 25, 30, 31, 34, 35, 43, 109, 119, 131, 153, 154, 166, 167, 170, 171, 173, 222, 228, 229, 238, 257, 261, 266—268, 278, 285, 292, 294, 344, 345, 357*, 369, 406, 436—439, 444, 524, 534, 592, 607
Иссык-Куль оз. 657
Исфахан 22, 26, 159, 167, 176, 179, 180, 183, 185, 186, 201, 464
Исфераини медресе — см. медресе Исфераини
Италия 35, 144, 210, 229, 349, 350, 357, 363, 445, 446, 448, 455, 577, 588, 592, 594, 615
Италия Южная 154, 607
Иудея 256

Йезд 52, 240
Йемама (Хидрима, Джау) город (селение) 554—556
Йемама ирд (вади) 554; см. также ал-Ирд
Йемама (اليمامة) обл. 83, 85, 88, 473, 474, 550—555, 557, 558, 560, 563—570, 572—574, 634, 646
Йемен 37, 45*, 67, 83—85, 87—89, 108, 129, 218, 231, 294, 295, 304*, 335—338, 484*, 527, 546, 547, 553, 556, 561, 563, 579, 633, 634, 638, 646

Ка'ба (Черный камень) 37, 52, 70, 87, 88, 90, 91, 93, 97, 100, 105, 108, 109, 112, 117, 133, 178, 286, 287, 329, 330*, 472, 474, 482, 489, 537, 538, 540, 544, 547, 634, 637, 638, 641, 642, 646
Кабул 247, 466
Кабуса б. Вашмгира гробница — см. гробница Кабуса б. Вашмгира
Кавказ 145, 151, 183, 187, 207, 244, 245, 248, 384, 403, 424

Кадисия 355*
Казвин 185
Каир (Миср) 28, 37—39, 41, 42, 57, 58, 63—70, 111, 112, 119, 132, 158, 170—172, 195, 236, 261, 265—268, 285, 294, 313, 425, 452*, 453, 507, 589, 590, 593, 606, 607, 608*, 622
Кайраван 158, 344*, 347, 354, 436, 438
Кайса о-в 186
Кала-Кутби кр. 477*
ал-Кал'ат ал-хамра — см. Альгамбра
Каликут 249
Калис (Кулайс, Экклесия) церковь — см. церковь Калис
Калькутта 203
Камбоджа 249
Камерун 238
Кампар 446
«Каналы приношения» (возле Багдада) 478
Кананур 249
Канаудж 216
Канджут (Канжут) 248, 462, 466
Каравийин мечеть — см. мечеть Каравийин
Кара-дениз 664, 665; см. Черное море
Каракорум 36, 657
Карла библиотека — см. библиотека Карла
Карла гостиница — см. гостиница Карла
Карловице 429
Кармасин 359
Кармона 437
Карфаген 154, 237, 344, 449
Карх, предместье Багдада 587
Касим, ал-Касим 559, 574
Каспий, Каспийское море 144, 167, 176, 178, 181, 187, 211, 217, 230, 240, 369, 659, 662, 665
Кастамуни 662
Кастель замок 600
Кастроджования 442
Каталония 607
Катар мыс 554
Катиф 334*
Кафа (совр. Феодосия) 664
Кафарбайа квартал (в Антиохии) 517
Кафиристан 247
Кашгар 197, 405
Кашмир 191, 369
Кербела 108
Керман 189, 397, 399*
Керчь 663
Кесарея каппадокийская 597
Кесарея палестинская 213, 576, 580*, 597, 598
Килон 446
Киннасрин 599—601
Кипр о-в 359, 360, 454, 527, 597
Киренаика 210, 237, 445
Кировабад 158*; см. Гянджа и Елисаветполь
Китай, Китайская империя 22, 31*, 43, 53, 84, 86, 109, 144—146, 149, 151, 167, 184, 186, 187, 190, 191, 200, 201, 210, 211, 216, 226, 241, 242, 245, 247, 250, 292, 346, 347, 355, 367—370, 373, 414, 433, 435, 444, 445, 463*, 633
Китайский Туркестан — см. Туркестан Восточный
«Ключ Авраама» (близ Харрана) 485
Кök мейдан («Синяя площадь») 58
Коканд 612*
Константина 154
Константинополь 31, 37, 52, 55—60, 63, 66, 67, 70, 75, 145, 147, 150, 197, 199, 201, 208, 222, 225, 245, 266, 278, 314, 347, 352, 357, 358, 361, 363, 411, 420, 427, 428, 440, 442, 443, 447, 452, 453, 455, 458, 461, 490*, 514—516, 534, 575—577, 581, 583—585, 588, 590, 592—594, 600, 660, 664; см. также Стамбул
Конья 57, 194
Копт 156, 236
Кордова 28, 166, 169, 224, 261, 293, 437, 607
Корейский п-ов 369
Корея 167
Коссово 427, 428
Крас 358
«Красная крепость» — см. Альгамбра
Красное море 83, 184, 223, 232, 238, 346, 527, 548, 553, 638, 639, 642
Креста св. монастырь — см. монастырь св. Креста
Крит о-в 406
Крым 75, 78, 245, 246, 315, 662—664
Крым (древн. Солхат, совр. Старый Крым) город 662, 663
Крымское ханство 74
Ктесифон (поздн. Маданн) 214
Кубá (близ Медины) 539, 541, 542
Куздар 307

Кукунорская обл. 247
Кулайс — см. Калис
Кульджа 36*, 197
Кульджинский край 36
Кум 108, 234
Кумис 672
«Купол скалы» 17, 542; см. ас-Сахра
Кура р. 187
Курдистан 55, 59, 463, 464
Курейя 573
Курран — см. вади Курран
Курс 573
Кусейр-Амра 22*
Кутайя 426
Куфа 26, 32, 106, 108—111, 115, 158, 161—163, 165, 223, 281, 334*, 339, 354, 451, 477*, 536, 649
Кухистан 185
Кушания 216
Кызыл-Ирмак (древн. Галис) р. 425*

Лавра св. Савы (в Иерусалиме) 457; ср. монастырь св. Савы
Ладикия 514
Лазика 579
Ланьчжоу 245
Левант 373
Лейден 612*
Ленинград 201*
Ливан 235
Ливия 362, 445
Лигань 337
Лигурия 348
Ликия 359
Липпе 669
Липпенгейм (на Рейне) 349
Лифляндская губ. 385
Ломбардия 363
Лондон 201, 258, 424*
Луара р. 352
Лукка 349*
Луны храм — см. храм Луны
Луристан 240
Лхаса 369
Лючера 239

Ма'арра 531
Мавераннахр 59
Мавзолей Тимура (в Самарканде) 51
— Чобана (в Медине) 51
Магреб — см. Ма'риб
Магриб 42, 62, 445*, 605; ср. Северная Африка
Магриб средний 43; см. также Африка (провинция халифата Ифрикия)
Мадагаскар 167
Мадаин 214, 477*, 673; см. также Ктесифон
Маджан кан. 159
Мадрас 203
Мазандеран 53*, 240, 395
Майсан (к северу от Басры) 110
Макораба 87, 335; см. Мекка
Малазкерд 660
Малакка 250
Малатия 516, 517, 597
Малая Азия 31, 48, 57, 61, 73, 118, 119, 150, 189, 193, 194, 210, 220, 244, 245, 285, 287, 353, 422, 424, 425, 427, 431, 452*, 489, 579, 584, 592, 649, 654, 660, 663
«Малые ворота», горный проход 30
Малька 559
Мальта о-в 239
Манкир 446*
Мансура (в Табаристане) 671
Манфуха 555, 559, 569, 573
Мар'аш 57, 518, 592, 597—599
Мардин 451
Ма'риб (مأرب, искажение: Магреб, Мириб) 335
Марид замок (в Манфухе) 555
Марии Латинской св. монастырь — см. монастырь св. Марии Латинской
Марии Латинской св. церковь (храм) — см. церковь (храм) св. Марии Латинской
Марии Латинской храм — см. церковь (храм) св. Марии Латинской
Марка св. церковь — см. церковь св. Марка
Марокко 25, 31, 41, 73—75, 112, 117, 119, 158, 251, 436, 661
Марсель 352, 353, 447
Марьют 453
Масис (совр. Арарат) г. 641
Масиса 517, 530
Масличная гора 345, 350, 455, 457, 459, 576*, 582, 584*, 652
Масмуган 671
Маусил — см. Мосул
Махачина 211
Махдия 28

Махмуда медресе — см. медресе Махмуда
Махра 83, 232
Махтули 664
Медаин-Салих 574
Медина (древн. Ятриб) 23—25, 30, 37, 38, 40, 47, 51, 53, 56, 61, 68, 69, 77, 81, 82, 87, 89, 91, 95—100, 102, 104, 105, 107—112, 122, 131, 132, 219, 221, 222, 224, 254, 256, 261, 296, 304, 305, 314, 335, 346, 374, 387*, 401, 415, 417, 419, 478, 505—507, 508*, 509—511, 513, 515, 520, 521, 525, 529, 537, 539—541, 545, 550, 554, 557, 561, 563, 564, 566, 567, 582, 583, 598, 615, 631, 632, 635, 636, 643—646
Мединат ас-селям 163; см. Багдад
Медресе Исфераини (в Нишапуре) 621, 622
— Махмуда (в Газне) 621
— Насра (в Нишапуре) 621*, 622
— Тиллякари (в Самарканде) 202
— Улугбека (в Бухаре) 196
— Улугбека (в Самарканде) 196
— Чобана (в Медине) 51
— Ширдар (в Самарканде) 202
Мекка (Макораба) 21, 23, 25, 26, 28, 30, 34, 37—40, 47, 51—53, 56, 68—70, 71*, 77, 81, 87—89, 92, 93, 95—97, 99, 102—111, 121, 131—133, 157, 172*, 217—219, 226, 250, 256, 269, 280, 281, 286, 293, 305, 314, 329, 330, 335, 340, 346, 354, 358, 359, 415—419, 427, 472, 478, 489, 507, 511, 513, 520, 528, 532, 533, 539, 541, 544—547, 550, 553, 557—559, 561—563, 582, 596, 598, 615, 620*, 631, 632, 634, 635, 637—639, 641—644, 646, 648, 673
Мекленбург-Шверин 385
Мелитина 461
Мерага 190
Мерв 27, 117, 157, 159, 177, 183, 492, 611, 622*, 626, 656
Мервана дом — см. «Дом Мервана»
Мердж-Рахит 507
Мерсина 373
Мертвое море 84, 545, 600
Месджид ал-Акса 329*, 472*
Месопотамия 34, 151, 156, 170, 189, 211, 214, 231, 232, 261, 305, 335, 368, 375, 381, 382, 385*, 480, 517, 568, 589, 602, 606; см. также Джезира и Ирак
Месопотамия Северная 43, 150, 215, 234, 464; см. также Джезира
«Место впадины» — см. Джау
Мец 352, 443
Мечеть Абу Са'ида (в Верамине) 190
— Азхар, Азхарская (в Каире) 111, 372, 375
— Амра (в Каире) 158, 507
— Биби-ханым (в Самарканде) 195
— «благочестия» (в Куба́) 539, 541, 542
— «вреда» (в Куба́) 542, 563
— Гаухар-Шад (в Мешхеде) 189
— Джеханшаха б. Кара-Юсуфа (в Тебризе) 55
— Ибн Луббаде (в Химсе) 653
— Ибн Тулуна (в Каире) 294
— Каравийин (в Фесе) 112
— Мутеваккиля (в Самарре) 169
— Омара [I] (неправильное название мечети в Иерусалиме) 108*, 220
— Омара II (в Дамаске) 530
— Омейядов, омейядская, Валида I (в Дамаске) 22, 158, 222, 490, 510, 530, 534, 583, 613
— пророка [Мухаммеда] (в Медине) 105, 222, 505, 506, 510, 539, 540, 598
— Селима II (в Адрианополе) 201
— Софийская (в Стамбуле) 66
— Сулеймана — Омара II (в Рамле) 530
— (гробница) Туклук—Тимура (к северо-западу от Кульджи) 197, 204
— Улджэйту (в Султании) 190
Мешхед 54, 177, 189, 213
Мина 330*, 528
Минервы храм — см. храм Минервы
Мириб — см. Ма'риб
Миры 359
Миср 195; см. Каир
Монастырь амальфитян (в Иерусалиме) 594
— св. Креста (грузинский, в Иерусалиме) 453
— св. Марии Латинской (в Иерусалиме) 453
— св. Савы (в Иерусалиме) 362

— св. Харитона и Кириака (в Иерусалиме) 362
Монголия 36, 151, 187, 189, 242, 245, 369
Монте Дженерозо г. 615
Море русов 659; см. Черное море
Москва («третий Рим») 386, 434, 593
Московия 131
Мосул (Маусил) 28*, 234, 235, 261, 354, 501, 671
Мраморное море (Ак-дениз) 422, 660
Мультан 28, 308*
Мурсия 34, 439
Мусаккаб кр. 530
Му'та 322, 331
Му'тасима дворец — см. дворец Му'тасима
Мутеваккиля мечеть — см. мечеть Мутеваккиля
Мухашшима 559
Мыс св. Викентия 151, 453*
Мыс Доброй Надежды 200
Мюнхен 386

Набатейское царство 84, 232; см. также Аравия, римская провинция
Наджран — см. Неджран
Накира — см. Дейр-Накира
Нарбонн, Нарбонна 349, 436, 449, 517
Насра медресе — см. медресе Насра
Наубехар 669, 670
Нахраван 359
Неджд 83, 132, 557, 558, 574
Неджд йеменский 83, 336
Неджд хиджазский 83, 336
Неджран 85, 88, 218, 338, 473, 474, 527, 552, 553, 555, 634, 639
Неджран (новый) (близ Куфы) 339*
Нефисы гробница — см. гробница Нефисы
Никейская империя 660
Никея 425, 649
Николая св. гробница — см. гробница св. Николая
Нил р. 115, 158, 236, 238, 294, 445
Ниневия 173
Нишапур 177, 621, 622, 625*
Новая Гвинея 250
Новый Рим (т. е. Византия) 84, 424
Новый Рим (т. е. Константинополь) 577*
Нубия 110, 236, 238

Оболла 110, 347
Обсерватория Улугбека (в Самарканде) 196
Овиедо 438
Олонецкая губ. 385
Оман 83, 107, 238, 294, 305*, 528, 554, 566, 567
Омара [I] мечеть — см. мечеть Омара [I]
Омара II мечеть — см. мечеть Омара II
Омейядов дворец — см. дворец Омейядов
Омейядов, омейядская, Валида I мечеть — см. мечеть Омейядов, омейядская, Валида I мечеть
Орлеан 444*
Ормуз 69*, 186
Орнач — см. Ургенч
Османская (Оттоманская) империя 56, 73, 76, 430, 434—435; см. также Порта Блистательная и Турция
Османчик кр. 425*
Остров арабов 232; см. Аравийский («арабский») п-ов, Аравия
Острова Блаженных (Fortunatae) 607
Отрар 189
Оттоманская империя — см. Османская империя
Оход г. 532, 564, 571, 637

Павия 348, 454*
Падерборн 439
Пакистан 241*
Палермо 154
Палестина 23, 55, 58, 89, 91, 95, 117, 158, 213, 232, 235, 320—322, 325—327, 329, 331, 332, 345, 350, 378*, 407, 432*, 433, 435, 444, 445, 447, 450, 453, 456—458, 460, 461, 472, 512, 514, 538, 580, 582, 594, 640, 651, 652
Пальмира 337
Памир 241
Париж 370, 389
Пауре (совр. Бафра) 660
Пенджаб 135, 248
Передняя Азия 43, 47, 51—53, 84, 85, 103, 129, 143—147, 155, 159, 167, 171, 189, 191, 199, 210, 243, 294, 365, 367, 373, 414, 422, 425, 632, 633, 647, 649
Персидский залив 53, 83, 84, 186, 545, 553
Персия (Persida) 18, 22*, 26, 28, 29, 42, 44, 46, 47, 49, 54, 57, 59, 60, 73,

77, 84—86, 105, 108, 110, 112, 113, 115, 118, 119, 128, 129, 134, 135, 148—150, 153, 154, 156—160, 165, 170, 171, 174—176, 178, 179, 181, 183—185, 190—194, 196, 197, 199—201, 203, 212, 214—217, 220, 223, 227, 229, 234, 236, 240, 241, 244, 245, 247, 251, 256, 293, 295, 304, 306, 308, 313, 316, 318*, 337, 338, 348, 352, 368, 370, 371, 373, 376, 382, 385*, 387, 392, 394—399, 401, 402, 410, 414, 415, 417, 427—430, 451, 475, 485, 490, 522, 533, 562, 577—579, 581, 633, 634, 641, 647, 656, 657
Персия Восточная 27, 31, 108, 115, 160
Персия Западная 128, 181, 184, 368, 382
Персия Северная 53
Персия Средняя 108, 234
Персия Южная 46, 189
Петербург — см. С.-Петербург
Петра (Рекем) 337
Петра св. храм — см. храм св. Петра
Петроград 201; см. также С.-Петербург
Пиза 348, 454*
Пирей 373
Пиренеи 435*, 436, 439
Пиренейский п-ов 55, 238, 268, 269, 436, 438, 453
Поволжье 246
«Позолоченный дом» (الدار المذهبة) (в Каире) 507
Помпеи 157
Понт (Понт Эвксинский, Понтос) 660, 664, 665
Порта Блистательная 74, 75; см. также Османская империя и Турция
Порт-Саид 373, 444
Португалия 151
Поршинив (на Памире) 464
Предков Сефевидов гробница — см. гробница предков Сефевидов
Призрен 429
Пророка [Мухаммеда] мечеть — см. мечеть пророка [Мухаммеда]
Пумбадита 347
Пьемонт 348

Раван 669
Радва г. 109
Ракка 166, 234, 354, 358—361, 446*, 447*, 486, 497, 502, 524, 603, 673
Рамла 117, 158, 512, 514, 530, 577, 590, 614
Рафика 360, 361
Рахба 486
Рашид (Розетта) 65
Рей (الرىّ) 179, 181, 186, 359, 627*
Рейн р. 349
Рекем — см. Петра
Риги 615
Ридания 58, 62
Рим, город 31, 35, 145, 147, 173, 214, 275, 282, 345, 363, 440, 442, 443, 454*, 455, 458, 576, 577, 581, 583, 593, 594, 604, 606—608, 631
Рим, Римская империя 29, 84—86, 143—145, 147, 148, 153, 172, 207, 210—215, 233, 243, 272, 337, 383*, 414, 433, 575, 578, 579, 588, 605, 637, 659
Рим Новый — см. Новый Рим
Рияд — см. Эр-Рияд
Родос о-в 62, 359, 597
Рождества Христова церковь — см. церковь Рождества Христова
Розетта — см. Рашид
Россия 74, 75, 78, 131, 132, 136, 143, 158, 169, 187, 190, 193, 203, 204, 227, 228, 230, 241, 245, 247, 253, 281, 285, 286, 315*, 340, 365, 366, 375, 376, 378*, 385, 395, 397, 402, 403, 412, 429—431, 466, 594, 609, 630, 631, 640
Россия Южная 187, 662
Руан 453
Рум (т. е. Малая Азия) 31*, 42, 57*
Рӯмийа ал-кубрā, Рӯмийа ал-кабӣра, Рӯмийа ай-ʿуẓмā, «величайший Рим» [т. е. Рим, Римская империя?] 604*
Румия [=Рим, Римская империя?] 442
Румыния 431
Русафа 600
Русский Туркестан — см. Туркестан Русский

Савад 521*; см. также Ирак, Месопотамия
Савы св. лавра — см. лавра св. Савы
Савы св. монастырь — см. монастырь св. Савы
Саганиан 670
«Сад смерти» (в Йемаме) 220, 565, 569, 570; см. также Убад
Садду (Siddus) 574
Саддус 559

Салихия (предместье Дамаска) 64
Самалу кр. 671
Самарканд 27, 48, 51, 107, 117, 151, 177, 178, 195, 196, 200, 202, 216, 241, 245, 315*, 336, 405, 483*, 650, 675
Самаркандская обл. 197
Самарра 168, 169, 177, 224, 330*, 417
Самсун 660, 663, 664
Сана 88, 218
С.-Петербург 252, 366, 380*, 386
Сарагосса 439*
Сарай 192
Сарайчик 193
Сарахс — см. Серахс
Сафа скала 93
Сафсаф кр. 354
Сафсаф проход 358
Сахара 53, 83, 238
ас-Сахра, «Купол скалы» (в Иерусалиме) 329, 489
Святая Земля [=Палестина] (Terre Sainte) 344, 348, 351, 435, 438, 454, 456, 576, 594
Святой город [=Иерусалим] 325*
Священная Римская империя 593
Себзевар 108, 177
Северная Африка 28, 41, 62, 119, 129—131, 146, 153, 154, 156, 167, 171, 172, 227, 238, 260, 261, 266, 267, 355, 368, 382, 444, 445, 507, 579, 605, 661
Севилья 436
Сеистан (سجستان) 466, 624*
Селевкия 147, 149, 214
Селима II мечеть — см. мечеть Селима II
Сельджукская империя 302
Семиреченская обл. 247
Семиречье 197, 204, 657
Серахс 287
Сербия 429
Сибирь 143, 199, 243, 429, 487
Сивас 660
Синай г. 582, 652
Синайский п-ов 84, 507
Синд 248, 356, 446, 673
Синоп, Синопе 423, 426, 660—664
«Синяя площадь» (около Халеба) 58, 64; см. также Кök мейдан
Сион (Sion, Syon) г. 455*
Сирийская пустыня 355, 337
Сирия (Шам, Syrie) 22, 23, 25, 27, 34, 35, 37, 43, 47, 55—58, 60, 63, 64, 66, 83, 84, 86, 87, 89, 105, 112, 147, 150, 151, 153—158, 160, 161, 170, 171, 185, 217, 220, 221, 223, 224, 227, 232, 235—237, 259, 261, 265, 285, 301*, 305, 306, 334, 335, 337, 340, 344, 347, 359, 360, 362, 368, 378*, 382, 385*, 405, 407, 411, 419, 422, 425, 444, 446, 462, 463, 466, 480, 507, 514*, 517, 521, 545, 555, 582, 589, 590, 596—599, 603*, 613, 614, 634, 635, 642, 643, 651, 652, 656, 672, 674
Сирия Северная 86, 148, 161, 485, 499*, 514, 524, 530, 531, 655
Сиффин 361, 526
Сихан (около Басры) 671
Сицилия 154, 167, 172, 225, 238, 266, 267, 357, 401, 411, 442, 662
Скала иерусалимская — см. ас-Сахра
Скопле 429
Смирна (совр. Измир) 195
Собор (церковь) в Химсе — см. церковь св. Иоанна (в Химсе)
Собор св. Иоанна Крестителя — см. церковь св. Иоанна Крестителя
Собор св. Софии — см. Софийский собор
Согд 240, 241
Согдиана 241
Соединенные Штаты [Америки] 388, 396
Солнца храм — см. храм Солнца
Солхат 663; см. Крым город
Софии св. церковь (собор) — см. церковь (собор) св. Софии
Софийская мечеть — см. мечеть Софийская
Софийский (св. Софии) собор (в Константинополе) 151
София 430
Сохар 250
Специя 348
Средиземное море (Ак-дениз) 184, 223, 237, 406, 435*, 517, 592, 660, 663, 665
Средняя Азия 44, 47, 49, 59, 117—119, 130, 136, 145, 149, 160, 164, 165, 167, 186, 191, 196, 207, 209, 216, 222, 226, 230, 241—243, 245, 247, 315, 356, 368, 369, 373, 382, 405, 423, 424, 430, 453, 463, 464, 465*, 534, 539, 578, 611, 612, 656, 657, 662, 663, 675
Средняя Африка — см. Африка Средняя

Сринагар 136
Стамбул 65—67, 201*; см. также Константинополь
Старый Крым 663; см. также Солхат и Крым город
Старый Рим — см. Рим, Римская империя
Старый Свет 145, 192, 370
«Сторона (нāхийа) Джа'фара» (в Ираке) 478
Страна африканских озер 145, 207
Сугдак (Сугдайя, Сутак, совр. Судак) 659, 662—664
Судан 237, 238
Сузиана 236; см. Арабистан и Хузистан
Сулеймана — Омара II мечеть — см. мечеть Сулеймана — Омара II
Сулеймановы горы 241
Султана Санджара гробница — см. гробница султана Санджара
Султания 190, 195
Суматра о-в 290, 446
Сура 347
Сус (в Ираке) 477
Сус (в Марокко) 444*
Сутак — см. Сугдак
Суэцкий кан. 131, 230, 373
Суэцкий перешеек 444
Сыр-Дарьинская обл. 197
Сыр-Дарья 209, 241, 369

Табаристан 671, 672
Табария — см. Тивериада оз.
Табук — см. Тебук
Тавриз 389; см. Тебриз
Таврический п-ов 659, 662; см. также Крым
Таиф 89, 103, 157, 533
Таманский п-ов 660
Тангут 370
Танджа (Танжер) 444*
Танта 119
Таранда (совр. Даренде) 517
Тарс 360, 589
Тахт-и Сулейман — см. Шиз
Ташкент (древн. Шаш) 107*, 177, 263*, 281, 333, 334, 423
Ташрабат, каравансарай (в Семиречье) 197
Тебриз (Тавриз) 52, 55, 59, 190, 202, 373, 389
Тебук 103, 419
Тегеран 179, 190, 202, 389, 397
Текрит 32
Термез 115
Тиана, Тианы 359, 360, 596
Тиб 477
Тибет 369
Тивериада город 23
Тивериада (Табария) оз. 582
Тигр р. 27, 32, 77, 84, 85, 109, 122, 147, 148, 149, 161, 163, 165, 168, 169, 214, 217, 224, 234—236, 347, 417, 469, 470, 472, 473, 477*, 478, 523*, 546, 553, 641
Тиллякари медресе — см. медресе Тиллякари
Тимура, мавзолей — см. мавзолей Тимура
Тир 151, 597
Тифлис 452
Тихама 83, 545, 547
Тихама йеменская 83
Тихама хиджазская 83
Тобольск 197, 245
Токмак 197
Трансильвания 429
Трапезунд 59, 583, 660, 664
Трапезундская империя 660
Тревизо 350, 448, 449
Триполи (африканск.) 154, 436, 445
Триполи (сирийск.) 34, 132, 580
Троицк 118
Тувейк г. 559
Туклук-Тимура мечеть — см. мечеть Туклук-Тимура
Тунджа р. 664
Тунис 26, 41, 43*, 158, 375, 436, 444—447
Тур-Абдин 235
Турецкая империя — см. Турция; ср. Османская (Оттоманская) империя и Порта Блистательная
Туркестан 112, 117, 118, 126, 127, 129, 159, 160, 166, 167, 170, 177, 187, 189, 192—195, 198, 202, 234, 240, 243, 245, 246, 248, 262, 333, 341, 405, 420, 437*, 552
Туркестан Восточный (Китайский) 118, 187, 241
Туркестан Русский 59, 466
Туркестанский край 403
Туркменская ССР 129*
Туркреспублика 246
Турфан 36

Турция 55, 57, 62, 63, 67, 68, 72, 74, 75, 132, 196, 200, 201, 203, 229, 234*, 245, 246, 304, 306, 313, 315, 319, 373, 401, 402, 412, 413, 425, 427—431, 451, 650
Тус 177, 179, 180, 184, 357
Тьмутаракань 660
Тюбинген 57*, 490

Убад 559, 565, 569, 570, 573
Узбекская ССР 129*
Улджэйту мечеть — см. мечеть Улджэйту
Улугбека медресе — см. медресе Улугбека
Улугбека обсерватория — см. обсерватория Улугбека
Ўние — см. Энеон
Урал р. 18, 193
Ургенч (Гурганч, Орнач) 50, 187
Урмия оз. 177, 235
Урфа (древн. Эдесса) 148

Фавор г. 580*, 582, 652; см. также Иорданская гора
Фадак 99, 525
Факй, Факий (فقّي, فقيّ) (в Йемаме) 555, 573
ал-Фарама 346, 444
Фарс 30, 43, 167, 185, 189, 260, 314*, 395, 519*
Фейшан (فيشان) 559, 573*
Феодосия (Кафа) 664
Фергана 166, 202, 405, 675
Ферганская область 197, 373, 410*
Фес 112, 158
Фиваса (Θήβασαν) 359
Фильдж 559; см. Афладж
Финикия 232
Фракия 514, 516
Франкфурт 593
Франция (France, Frankreich) 29*, 75, 202, 363, 365, 396, 434, 444, 445, 448, 449*, 461, 517, 593
Франция Южная 86
Фригия 358
Фустат 158, 170, 294

Хабур р. 156
Хаддар северный 558, 559, 567, 573, 574
Хаддар южный 559
Хаджр город (селение) 555, 558, 560, 565, 567—569
Хаджр ирд (вади) 554
Хадиса 499
Хадрамаут 83, 238, 250, 555, 567
Хазарское море 659; ср. Каспийское море и Черное море
Хайбар 335
Хайдерабад 263*
Хайсия г. 559
Хайсия перевал 559, 567
Халеб (Алеппо) 38, 58, 59, 62*, 64, 68, 335, 485, 486, 514, 530, 531*, 589, 600
Хама 264
Хамадан 157, 180, 185
Харам аш-Шериф (на г. Сион) 455*
Хардж 552, 553
Харитона и Кириака свв. монастырь — см. монастырь свв. Харитона и Кириака
Харран 152, 165, 215, 235, 381, 470, 477*, 479, 480, 482, 484—486, 587, 602, 603, 641
Хасан — см. Гасан
Хасанидское царство — см. Гассанидское царство
Хауран 334
Хвалимское (Хвалынское) море — см. Хорезмийское море
Хеврон 514
Хива 203, 434
Хивинское ханство 50, 129, 166, 244; см. также Ургенч и Хорезм
Хиджаз 61, 83, 85, 87—89, 95, 108, 466, 505, 508, 510, 511
ал-Хиджр — см. Эгра
Хидрима 554 — 556, 559; см. также Джау и Йемама город
Хизра о-в 116
Химс (Himç) 161, 499*, 517, 530, 531*, 555, 581*, 589, 595, 602, 652, 653; см. также Эмеса
Хира (искаженная транскрипция: Гира) 87, 109, 114, 115, 233, 338, 354, 451, 545, 546, 555
Хира г. 615—616
Хиракла (هرقلة) 361; ср. Гераклея
Хлат 489
Холм Йемамы (ثنية اليمامة) 569
Хорасан 30, 43, 49, 53*, 117, 162, 177, 181, 184, 185, 197, 395, 397, 492, 517, 519, 656, 672, 673

Хорезм (خوارزم) 166, 181, 186, 187, 189, 197, 202, 244, 611, 626*, 656, 657, 662
Хорезмийское (Хвалынское, Хвалимское) море 187; см. Каспийское море
Хорив г. 582, 652
Храм Ваала (в Эмесе) 653
— Воскресения — см. церковь Воскресения
— Гроба господня (в Иерусалиме) 222, 576, 590, 591
— Луны (в Харране) 485, 486, 587*
— Марии Латинской — см. церковь св. Марии Латинской
— Минервы (в Риме) 71
— св. Петра (в Риме) 576, 583
— Солнца (в Эмесе) 161
Хуанхэ — см. Желтая река
Хубаша рынок (в Тихаме) 545
Хувейза 478, 479
Худейбия 465*, 557, 562
Хузистан (искаженно: Чозистан) 32, 149, 236, 240, 248, 407, 477; см. также Сузиана и Арабистан, область в Иране
Хульван 32, 507
Хунаспра 530
Хэчжоу 245

«Царская площадь» в Исфахане 201
Цейлон о-в 249, 250, 446
Церковь Калис (Кулайс, Экклесия) (в Сане) 88, 101
— на мысе св. Викентия 453*
— Рождества Христова (в Вифлееме) 457
— св. Иоанна (в Дамаске) 328
— св. Марка (в Александрии) 453
— (собор) св. Иоанна (в Химсе) 581*, 652—653
— (собор) св. Иоанна Крестителя (в Дамаске) 151, 158
— (собор) св. Софии (в Константинополе), 222, 578, 583
— (храм) св. Воскресения (в Иерусалиме) 459*, 460
— (храм) св. Марии Латинской (в Иерусалиме) 344, 459, 594
— Эмесская 581*; ср. церковь св. Иоанна (в Химсе)
Цинь 210; см. Китай

Чалдиран 55
Чарбаг, аллея (в Исфахане) 201
Черное море (Понт, Кара-дениз, Mare majus) 203, 230, 429, 579, 659—665
Черный камень 329; см. Ка'ба
Читрал 247, 462, 466
Чобана мавзолей — см. мавзолей Чобана
Чобана медресе — см. медресе Чобана
Чозистан — см. Хузистан

Шам 83; см. Сирия
Шатт ал-Араб 32, 53, 110, 116, 158, 334, 335, 337, 347
Шаумбург-Липпе 669
Шахабад кан. 611
Шаш 177; см. Ташкент
Швейцария 616
Шиз (совр. Тахт-и Сулейман) 490
Шираз 158, 160, 179, 189, 195, 398
Ширдар медресе — см. медресе Ширдар
Штутгарт 388
Шу'айба 544
Шугнан 462, 466
Шурта (الشرطة), округ 499*

Эбро 439
Эгейское море 660, 663
Эгра (ал-Хиджр) 84
Эдесса (совр. Урфа) 148, 149, 235, 479, 480, 486, 581, 590, 655
Экклесия — см. церковь Калис
Элиополь 599
Элия 213, 576; см. Иерусалим
Эмеса (совр. Химс) 161, 480, 589, 595, 602, 652
Эмесская церковь — см. церковь Эмесская
Энеон (Ўнис) 660
Энос 663
Эпоредия (совр. Ivrea) 348
Эрзерум 422, 658
Эрмитаж (в Ленинграде) 35*, 611
Эр-Рияд 555, 574
Эскишехир (греч. Дорилей) 583

Юннань 370, 405

Ява (Джава) о-в 250
Ягноб р. 241
Япония 318, 374

Ясриб, Ятриб (поздн. Медина) 87, 89, 95, 561, 643

Aigyptos 236; см. Египет

Babylonis 225; см. Вавилон

Francia 349; ср. Франция

Hierusalem 362; см. Иерусалим

Ivrea — см. Эпоредия

Mare clausum 660; см. Черное море
Mare Maggiore, Mare majus, Mare nigrum, Mavri thalassa, Mer Majeur 665; см. Черное море

Persida 348; см. Персия
Porto Venere 348

Romae secundae 441*; см. Новый Рим
Sahaba 554
Sellus (на Луаре) 352, 444*

Vercelli 348; см. Верцеллами
Vorderasien 287

Γαρὶς 599; ср. Ба'льбекк
Θήβασαι 359; см. Фиваса

ابا ض — см. Убад

الاحِيسَى 567

ارض ملهم 567*

بصره 334; см. Басра

بُصْرَى 334; см. Босра

ثقب 573*

ثنية الاحِيسَى 559, 569; см. Хайсня, перевал

ثنية اليمامة — см. Холм Йемамы

درب حدث 360

ذو دوران 567*

روم 363*, 364*; см. Рум

السيوح 573*

شلمغان 493*

ضرية 552*

ضيق 573*

الطوانة 360; см. Тиана

العرقة 573*

الغبراء 573*

فرنكستان 364*; см. Франция

فَقِيّ فَقُّى, — см. Факй, Факий

فيشان — см. Фейшан

قدس 364*; см. Иерусалим

قصبات 573*

قلتين 573*

كوهستان, горная область Кабула 466.

لنبرديه 364*; см. Ломбардия

مأرب — см. Ма'риб

المجازة 573*

محقّق 554

مخرفة 573*

مرأة 573*

المسجد الاقصى — см. ал-Меджид ал-Акса

المصانع 573*

هرقلة — см. Хиракла

الوتر 554*

اليمامة — см. Йемама

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

абиссинцы 85, 88, 95, 218, 295, 338, 415, 546, 548, 571, 633, 634, 642
абхазы 580
австрийцы 74, 429
агаряне 458, 588
азиаты 143, 209, 272
аккадийцы 231
аланы 659
албанцы (балканские) 593
албанцы (кавказские) 203
алтайцы 242
амальфитяне 594
американцы 135
амир 560
англичане 131, 136, 203, 272, 285, 374, 375, 434
арабы 38, 56*, 61, 62, 63*, 72, 97, 101, 105, 109, 110, 114, 115, 133 149, 150, 152—160, 162, 165—168, 173, 175—178, 183, 192, 194, 199, 200, 216—220, 223, 225, 228, 231—234, 236—239, 241, 242, 244, 247—251, 254—256, 258—260, 263—265, 267, 268, 274, 276, 282, 291, 293, 304, 305, 306*, 307*, 317, 321*, 335, 336, 338—340, 353, 357—359, 367, 369, 380, 381, 383, 391, 406, 407, 416, 420, 422, 423, 426, 428, 435, 436, 438, 440, 442, 445, 451, 471, 472, 477, 479, 480, 482, 484, 485, 495, 514, 523, 526, 530, 533, 535, 543, 549, 553, 562, 579—581, 583, 584, 587, 592, 597, 598, 602, 606—608, 628, 630, 633, 634, 636, 638, 643, 645, 646, 649, 651, 653, 654, 657, 659, 660—662
арабы африканские 354, 357, 436, 441, 442, 606, 661
арабы испанские 357*, 437, 439, 440, 442
арамейцы 232, 256; ср. набатеи, набатейцы
армяне 60, 75, 78, 154, 179, 241, 244, 345, 384, 425, 427, 518, 594, 597, 657
асад 549, 560
ассирийцы 381
аус, ауситы 87, 96, 541, 563, 643, 644
афганцы 241, 242
афиняне 361
африканцы 259

багдадцы 34
балкары 244
басрийцы 182
бахтиары 240
башкиры 118, 336
беджа 238
бедуины 39, 51, 58, 101, 102, 173, 231, 234, 236, 237, 266, 313*, 339, 411, 511, 529; см. также бедеви — в указателе терминов
бекр 234
белуджи, белучи 242
бену-ади (بنو عدىّ) 559
бену-зухль (بنو ذهل) 559
бену-темим, темимиты 554, 556, 566, 568, 574
бену-усайид, усайидиты 565, 566
бену-хабиб 421
бену-ханифа, ханифиты 85, 88, 473, 474, 549, 551, 554, 556—560, 562, 564, 566—574, 634
бену-хашим 89, 634, 635; см. также Хашим — в указателе имен
бену-л-хариш (хурейш?) 559
берберы 229, 237, 439, 579, 661
берберы сахарские — см. туареги
бирманцы 248
болгары (волжские) 186, 187, 192, 662
болгары (дунайские) 168, 225, 421, 428, 592, 593, 664
брахуи 242
бурушаски 248
бухарцы 612*

ваиль 234
вандалы 237, 238
варвары 143, 170, 173, 199, 203, 215, 229, 272, 351, 372, 383*, 384, 401, 460

варвары германские 147, 414
варвары европейские 233
варвары прикаспийские 184
варвары-узбеки 202
венецианцы 74, 229
вестготы 268
византийцы 31, 237, 244, 295, 358, 359, 415, 416, 419, 422, 442, 490*, 530, 589, 592, 593, 641, 642, 653, 659, 660

гагаузы 245
гарча, гальча 241
гатафан 560
гахар 248
геба 248
гебры (парсы) 174, 240, 396*, 483*
генуэзцы 664
германцы 144, 156, 190, 212, 243, 292, 293, 383*, 414, 588
герраи 335
греки 56*, 91*, 95, 103, 105, 124, 125, 143, 144, 150, 160, 161, 165, 167, 168, 172, 201, 207—209, 211, 225, 234, 237, 241, 255, 258, 259, 306, 322*, 345, 350, 362, 368, 369, 379, 381, 419, 421—423, 425, 428, 430, 431, 440, 441, 447, 451, 457*, 460*, 472, 486*, 513, 517*, 542, 583, 587, 590, 593, 595—599, 605, 606*, 649, 654, 655, 661, 663; см. также эллины
грузины 154, 179, 244, 345, 384, 422, 658
гунны 272, 293; см. также хунны

давасир 553
дейлемиты 30
дунгане 245

евреи 82, 85, 87, 88, 93, 94, 96—98, 101, 107, 109, 111, 133, 149, 150, 153, 159, 164, 166, 182, 183, 191, 213, 215, 217, 225, 227, 228, 235, 240, 256, 259, 263, 282, 294, 343, 346—348, 354, 361*, 396*, 398, 400, 411, 414—418, 444, 445, 448, 449, 470, 474—477, 482, 484, 518, 538, 541, 553, 561, 578, 587, 626, 630, 635, 639, 643—647
европейцы 71, 73, 77, 108*, 135, 144, 154, 155, 157, 165, 166, 167, 183, 185, 191, 200—203, 209, 211, 227, 229, 230, 235, 248, 250, 259, 340*, 363, 369, 370, 371, 374, 375, 379, 380, 387, 394*, 427, 428, 430, 460, 552, 641
египтяне 51, 52, 62, 259, 427, 486
египтяне древние 381

зейрбадийцы 248
зухль — см. бену-зухль

иерусалимляне 454
израильтяне 494
индийцы 135, 165, 210, 226, 247, 249, 255, 259, 263, 630
индоевропейцы 146, 292, 293, 596*
иранцы 177, 183, 187, 239, 241, 243—245, 247, 248, 262
иранцы восточные 263
иранцы западные 240
иранцы среднеазиатские 226, 242
испанцы 34, 172, 285, 619*
итальянцы 57, 119, 606*
иудеи 98, 120, 539, 545; см. также евреи

йемамцы 564, 565, 567, 570
йеменцы 234, 527

казаки — см. русские казаки
казахи 675*; см. также киргизы (ошибочное название казахов)
кайситы 223, 224, 234, 511, 535, 599, 600
кайтаки 247
калмыки 193
караимы 245
карачаевцы 244
кафиры 146, 247; ср. кафир — в указателе терминов
кейнука‘ 545
кельбиты 223, 234, 511, 535, 600
кераиты 657
кипчаки 660, 662
киргизы (ошибочное название казахов) 336, 339, 596*, 675
китайцы 55, 118, 161, 191, 200, 202, 210, 211, 226, 245, 250, 251, 255, 259, 369, 370, 412
копты 122, 236, 381, 382, 418, 463, 518, 594, 599*, 651
корейшиты 87, 88, 90, 93, 96, 98, 157, 217, 219, 231, 261, 417, 419, 495, 544, 545, 547, 550, 557, 560, 561,

563, 564, 568, 571*, 572, 619, 634, 637, 641, 644, 646
кумыки 244
курды 69, 70, 203, 240, 463
курейза 643

латиняне 155, 345, 461
ливийцы 237, 259
литовцы 146
луры 240

ма'адд, ма'аддиты 234
мавры 449*
магрибинцы 62*
македонцы, македоняне 144, 209
малайцы 249, 250
маппиля (шулия) 249
медийцы 96, 98, 100, 506, 510, 541, 561, 643
моголы (в Афганистане) 247
монголы 33—39, 41, 43—46, 48, 51, 71, 77, 156, 171, 173, 186, 187, 189—193, 226, 227, 243, 246, 247, 266, 292, 293, 312, 313, 369, 370, 373, 422, 425, 486, 657, 662, 663
мудар, мудариты 234, 562

набатеи, набатейцы 232, 256, 337, 478
надир 643
негры 102, 238, 478*
неджранцы 339*, 527
немцы 375, 389, 429
низар, низариты 234
ногайцы 244
норманны 228, 442, 592
нубийцы 110

огузы 194
османцы, османы 57, 58, 61—64, 69, 70, 72, 73, 203, 246, 314, 430, 490, 663, 665

парсы (гебры) 174, 411
парфяне 143, 211, 217, 239, 659
персы 54, 56*, 73, 74, 85, 86, 92, 105, 109, 111, 115, 149, 150, 152, 156, 160, 165, 174, 176, 179, 192, 194, 199, 209, 212, 213, 215—218, 223, 224, 225, 234, 239—242, 250, 251, 255, 256, 259, 260, 306, 307*, 313*, 321*, 348, 350, 372, 373, 380, 381, 394*, 401, 402, 407, 411*, 414, 416, 418, 419, 422, 427, 440, 461, 472*, 555, 579—581, 633, 641—643, 651, 659, 669, 670
«персы» (т. е. подданные халифата) 348, 350, 440
половцы 244
помаки 245
португальцы 69, 370

раби'а, раби'иты 234, 562
рамын — см. румыны
римляне 84, 94, 144, 154, 207, 211, 213, 218, 259, 363, 483*, 588, 604, 641
ромеи, ромейцы (=византийцы) 457, 588, 589, 592, 593; см. также румийцы, румцы
румийцы, румцы (=византийцы, греки) 61, 580, 595; см. также ромеи, ромейцы
румцы, الروم (=турки-османы) 62*, 490
румыны 431
русские, русы 74, 107, 187, 200, 246, 340, 429, 659, 660, 662
русские казаки 431

сабейцы (سبأ) 335, 337, 484; ср. сабии — в указателе терминов
сакифиты 157
саксины 662
салары 245
самаритяне 235, 477
самуд, самудийцы 84, 494*, 595, 596
саракины, сарацины (ساراقينوس) 31, 120, 234, 334*, 348, 352, 353, 440, 447, 450, 457*, 461*
сарты 243, 244, 410*, ср. сарт — в указателе терминов
сельджуки 302, 580
семиты (Semiten) 259, 291—293, 339*
сербы 20, 427—429, 431, 593
сирийцы, жители Сирии 522
сирийцы, народность 153, 154, 159, 164, 235, 345, 383, 597, 657
славяне 147, 243, 424, 428, 429, 439
согдийцы 240, 483*

таглиб, таглибиты 234, 339, 568
таджики 241, 243, 244

тай 241, 641
татары 246, 318, 429
татары волжские (казанские) 133, 203, 246
татары крымские 429, 664
татары (=татаро-монголы) 485, 486
темимиты — см. бену-темим
тиамы (шамы) 249
тибетцы 248
тогузгузы 483*
толмукгуны 247
«трапезундцы» 661
туареги (сахарские берберы) 237
туркестанцы 427
турки (Turcs, الاتراك) 39, 54, 61*, 74—76, 115, 129, 164, 173, 175, 179, 187, 192—194, 197, 199, 217, 226, 228, 229, 241—248, 255, 259, 283, 293, 313*, 315, 318, 336, 340, 371—374, 401, 410, 421—423, 426—431, 461, 490, 517, 580, 592, 626*, 627*, 649, 661, 662, 665
турки-евреи — см. караимы
туркмены 50, 52, 55, 60, 339
турчин 431; см. турки
тюрки 246, 660—664

узбеки 198, 202, 203, 248
усайидиты — см. бену-усайид

франки 29, 31, 56*, 62*, 70*, 71*, 133, 161, 191, 211, 217, 225, 343, 346, 347, 353, 363, 369, 402, 421—425, 435, 436*, 438—442, 444, 445, 447, 449, 457, 458, 588, 592, 604—607, 661
французы 132, 285, 375
фулы, фульбе 238

хабиб — см. бену-хабиб
хазарейцы 247
хазары 150, 659, 660
хазрадж, хазраджиты 96, 541, 561, 643, 644
халдеи, халдейцы 259, 381
хамиты 238
ханифиты — см. бену-ханифа
харранцы 476, 477, 479—483, 486, 543
хашим — см. бену-хашим
хиджазцы 69, 70
химьяриты 231
хорезмийцы 33, 405, 657, 662
хуза'а 305*
хунны 210; см. также гунны

чагатаи 248; см. также Чагатаи — в указателе имен
черкесы 56, 58, 60, 61, 63, 491

шамы (тиамы) 249
шугнанцы 462
шулия (маппиля) 249

эбер 259; см. евреи
эллины 143, 144, 209, 368, 379, 543; см. также греки

яванцы 250
якуты 242
яфетиды 248

barbari 237; ср. берберы и варвары
بنو الحارث بن مسلمة بن عبيد 549*
بنو حذيفة 471*
بنو الحريش — см. бену-л-хариш (хурейш?)
بنو عدىّ — см. бену-ади
بنو ذهل — см. бену-зухль
اليونانيّون 624*; см. греки и эллины

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ[1]

абар 259
аватара 135
агора 93
адаб 623
'адалетхане ('*адālатхāне*) 397*
адиб (*адīб*) 168, 619, 620, 623
адль ('*адл*) 123
адмирал 200
азакирии ('*азāкирī*) 499
азери 244
āййāн 522
акль ('*акл*) 123
алим ('*ālим*, мн. ч. '*улемā*') 168, 619, 622; см. также улемы
амīр ал-му'минīн 450*; см. также эмир мусульман, эмир правоверных
амират 348; см. эмир
ансар (*ансāр*), ансары 98, 104, 109, 511, 571*
аркан-уд-дин (*аркāн ад-дīн*) 406*; ср. рукн
аркаун 656, 657
аса ('*асā*) 101
аср са'адат ('*аср са'āда*) 107
асхāб ал-кур'āн 622
асхāб ал-хадīс 622
аулия — см. вали
ах (*ах*) 426
ахи (*ахī*) 118, 426
ахл ал-калам 674
ахмедии (*ахмадī*) 136
ашраф — см. шериф
ашура-хане ('*ашурā-хāне*) 408

баб (*бāб*) 496, 497, 498*, 500
бабиды (бабиты, бабисты) 139, 318*, 388, 390—395, 396*, 397, 398
базар 159
бакт (*бакт*, pactum) 236
Бармак 669
батīха, мн. ч. *батā'их* 478
бахр (*бахр*) 545, 638
бедеви (*бадавī*) 231; ср. бедуины — в указателе этнических названий
безан, безант 228
бейт ал-'адль (*байт ал-'адл*) 397
бек 422, 425
бек великий 429, 430
бекташи 118, 119, 391, 426
берид (*барīд*) 160
беханисты 135, 388, 389, 396—398, 399*
бид'а 33, 41
брахман 216
бурда 42

вади (*вādī*) 553, 554, 559
вансовцы 136, 139
вакф (*вакф*), вакуфы 70, 356*, 412, 453*, 518
вали (*валī*), мн. ч. аулия (*аулийā'*) 115
варрак (*варрāк*) 255
ал-васанīйа 482*
ваххабиты 132, 395, 555
везир (*вазīр*) 32, 33, 66, 164, 180, 184, 261, 301, 302, 311, 323, 471, 480, 485, 493, 497, 498, 499*, 501, 502, 606, 607, 610, 618*, 623, 625—627, 661, 670, 671, 673
витр 469
вихара 112, 669

газават, газат (*газāт*, мн. ч. *газāвāт*) 411, 420, 422

[1] Курсивом показана точная транскрипция (транслитерация), преимущественно терминов арабского и персидского происхождения (в том числе и тех, которые в тексте приведены только в арабской графике); когда в тексте такой транскрипции нет, она дается в скобках, после транскрипции Бартольда.

гази (*ғазӣ*) 26, 421
ғайба 503*
гар 241
гарем (*ҳарӣм*) 586*; см. также харим
геджра — см. хиджра
главный казий — см. казий казиев
гносис 86, 214
гностики 214
григорианцы 657
гуджарати 249*
гумбез (*гумбаз*) 183
гурган (*гӯргӑн*) 44
гурия (*ҳӯрӣйа*) 636; см. также хурия
гуситы 132

да 211
дабир (*дабӣр*) 111
дабиристан (*дабӣристӑн*) 111
данишменд (*дӑнишманд*) 623, 673
дар (*дӑр*, мн. ч. *дийӑр*) 234, 556
дӑр ал-фӣл 356*
даруга (*дӑруға*) 313*
дастур (*дастӯр*) 251
дервиш (*дарвӣш*) 73, 115, 117, 118, 132, 228, 315, 395, 426, 427, 675
деркавии 119
джабр 122*, 127
джаграфия (*джуғрӑфӣйа*, geografia) 258
джадль (*джадл*) 622
джама'а, джама'ат (*джамӑ'а*) 20, 23, 107
джами' (*джӑми'*) 653
ал-джебр (*ал-джабр*) 165
джехангир (*джахӑнгӣр*) 193
джизья (*джизйа*) 419, 523, 524, 527
джинны 87, 94
джихад (*джихӑд*) 100, 106, 109, 395, 400, 401, 411, 420, 421, 517
джунд 160
дӣбӑдж 360*
диван (*дӣвӑн*) [учреждение] 33, 159, 163, 164, 411
диван запада 500
дӣвӑн ар-расӑ'ил 671
диван хараджа 670
дӣвӑн-и 'азӣз 33*
диз 159
динар (*дӣнӑр*) 159, 160, 164, 172, 228, 330, 354, 360, 446, 459, 506, 507, 509, 521, 525—527, 530, 580, 598*, 620, 622
диофиситы 657
дирхем, диргем (*дирхам*) 66, 159, 160, 164, 172, 180, 188, 311, 360, 361*, 385, 386*, 501, 509, 516, 521, 522, 527, 529, 620, 621, 661, 671
дихкан (*дихқӑн*) 175, 176
дияр (*дийӑр*) — см. дар
докетисты 98*
друзы 499*, 500

завия (*зӑвийа*) 119
зайл 59*
закат (*закӑт*) 92, 99, 100, 416
заммии (*зиммӣ*) 495*
захир (*ẓӑхир*) 264
захириты 264
зенд 239
зидж (*зӣдж*) 164
зиммии (*зиммӣ*) 323
зиндик (*зиндӣқ*) 123
зирӑ' 363*
зороастрийцы 152, 220, 396*, 475, 482, 484*, 647
зубейриты 463

ибад ('*ибӑд*) 115
ибадиты 307*
иблис (*иблӣс*) 94, 127, 128, 494
иджма (*иджмӑ'*) 112, 281
иезуиты 191
иидга 241
ал-илах (*ал-илӑх*) 87; см. также Аллах — в указателе имен
илек-ханы 29
'илм ('улӯм) ал-ава'ил 587, 618
'илм ас-сийӑса 624
ильбаиты 495*
имам (*имӑм*) 18, 19, 27, 28, 30—32, 33*, 41, 45, 49, 50, 54, 67*, 71, 73, 77, 101, 134, 135, 157, 170, 177, 203, 305—307, 309, 310, 312, 315*, 363*, 392, 407, 420, 465, 488, 496, 497, 500, 519, 525*, 602, 603, 613, 620*
имам скрытый 307
имамиты 497
индустани (хиндустани) 249
иоанниты 343, 424, 426
ирд ('*ирд*) 554
ислам (*ислӑм*) 94, 217, 218*, 407, 409, 416, 519*

исмаилиты 71, 170, 180, 185, 391, 392, 394, 462, 464, 499*
иснад (*иснāд*) 30, 254
иҳвāн ас-ṣафā 625*
ихшид (*иҳшīд*) 590
ишан (*īшāн*) 675

йезидии, йезидия 464, 466, 486

каба́ турки́ 198
каббала еврейская 115
каган 49*, 520, 535, 600
кадар (*ḳадар*) 122, 127
кадариты 122, 123, 582
кадиб (*ḳадīб*) 101
кадирии (*ḳādирī*) 117, 119
казий (*ḳāḍī*) 32, 36, 40, 57*, 60, 63—65, 67, 69, 106, 113, 164, 311, 497, 511, 513, 530, 661, 662, 665
казий казиев (*ḳāḍī-л-ḳуḍāт*) 164
ḳайюм 506
калам (*калāм*) 622, 623
калиф — см. халиф
капудан-паша 200
кара (*ḳārā*) 665
караван-сарай (*кāрвāн-сарāй*) 197
карматы 498, 500*
карья (*ḳарйа*) 635
касида (*ḳаṣīда*) 157
каср (*ḳаср*) 183
ḳаṭā'и' 523
кататиб — см. куттаб
ḳаṭī'а 523*
кāтиб 670
кафир (*кāфир*) 54, 59, 90, 106, 127, 313*, 317*, 402, 427, 560; ср. кафиры — в указателе этнических названий
кахин (*кāхин*) 88
квадривий (quadrivium) 162, 181
квестор 159
керрамийцы 117, 126
кесарь (*кайсар*) 22*, 31, 363, 411, 419, 420, 427, 430, 520, 535
кибла (*ḳибла*) 100, 472, 474, 537—539, 541
кияс (*ḳийāс*) 112, 124
кӯдак-и дāнā 392
кӯра 457*
курчи (хорчи) 313*
куттаб (*куттāб*, мн. ч. *катāтīб*) 111
куфр 674
кэшик 313*

лāхӯт 500
логарифм 166

магзар (*маҳḍар* ?) 74
маги 475; см. также маджус
маджус, маджуси (*маджӯс*, *маджӯсī*) 409; см. также маги
маздакиты 149, 215, 394
мазхаб (*мазҳаб*) 111
макраб 87
максура (*маḳṣӯра*) 540, 541
маламат (*малāма*) 120
ал-малик 335; см. мелик
малик Ṭāвус 486
маликиты 110, 124, 125, 406
мамлюк (*мамлӯк*) 40, 58, 60, 63, 72
мандеи, мандейцы 235, 469, 472, 475—478
манзил 360
манихеи 86, 123, 151, 182, 187, 214, 215, 263, 475, 479*, 481, 483*
маратхи 249*
маронит 581, 652
маср (*маṣр*) 160
матран (*маṭрāн*) 656, 658
мауля (*маулā*) 36, 233
мауляй 462
махдий (*махдī*) 73, 109, 132, 135, 392—395, 510
мевлеви (*маулавī*) 118, 119, 424, 426
меджлис (*маджлис*) 397
медина (*мадīна*) 159
медресе (*мадраса*) 51, 112, 126, 138, 196, 202, 620—622
мектеб (*мактаб*) 111
мелик (*малик*) 18, 24, 30, 31*, 42, 43, 235, 363*, 556*, 557
мелик ан-намса 389
мелькиты 148, 235, 362, 651—658
мервани (*марвāнī*) 462
мерваниты 462—466
месджид — см. мечеть
мессия 109, 132, 135, 218, 463, 494, 541, 578, 643, 645
мечеть, месджид (*масджид*) 20—22, 26, 27, 30, 52, 60, 87, 89, 91, 92, 100, 101, 103, 105, 108*, 111, 112, 114, 118, 135, 151, 158, 159, 161, 163, 169, 184, 189, 190, 195, 197, 201, 202, 220, 222, 247, 294, 359, 369, 372, 375, 396, 402, 419, 420, 423, 425, 429, 472,

489, 490, 505—507, 510, 516, 517, 525, 530, 534, 538—542, 563, 581*, 582, 583, 591, 598, 599, 613, 649, 650, 652, 653, 661—663, 665, 672, 674
мизан (*мӣзӑн*) 126
мизар (*ми'зар*) 528
минарет (*манӑра*) 109, 197, 583, 664
минбар (*минбар*) 101, 310*, 530
михна (*миҳна*) 124
михраб (*миҳрӑб*) 109, 582
михрджан (*михрджӑн*) 522
млек 148, 235; ср. мелик
монофизиты, монофиситы 383, 581, 592, 594, 651, 657
мударрис (*мударрис*) 57*
муджтахид (*муджтахид*) 397
мукарриб, мукарраб 87
мулла (*муллӑ*) 59, 129, 316
мурабит (*мурӑбиṭ*) 119
мурджиты 127, 407
мурсал 22
муршид (*муршид*) 675
муслим (*муслим*), уменьш. мусейлим (мусейлима?) 94, 218*, 416, 524, 549, 641
мусульман 218*
мусульмани 248
мутазилиты (*му'тазила*) 122—128, 279, 500
мутекаллим (*мутакаллим*) 622, 623
муфтий (*муфтӣ*) 60, 72, 76, 316, 428
мухаджир (*мухӑджир*) 104, 105, 547
мухаккик (*муҳаққиḳ*) 622, 623
мухтасар (*муҳтаṣар*) 620*
мухтасиб (*муҳтасиб*) 46, 70
муэззин (*му'аẓẓин*) 571, 661, 662
мэджуси — см. маджус
мюрид (*мурӣд*) 54, 118, 625, 675

назаряне 98, 640; ср. насара
наиб (*нӑ'иб*) 60
накшбенди (*наḳшбандӣ*) 118
намаз (*намӑз*) 32, 92, 178, 247, 416, 465, 466
насара (*наṣӑрӑ*) 640; ср. назаряне
нӑсӯт 500
науруз (*наурӯз*) 522
нахарары 518
нӑҳийа 478
нахр аṣ-ṣилат 478
небий (*набӣ*) 30
негус 22*, 95, 218, 416—418, 633
несториане 148, 235, 346, 362, 456*, 581, 651, 656—658
ниметуллахи (*ни'маталлӑхӣ*) 118, 119
нур (*нӯр*) 123
нусайрии, нусайрийцы (*нуṣайрӣ*) 396, 499, 500

османи (*'уṣмӑнӣ*) 23, 462
османиты 23, 462

падишах 47
параклет 86, 396
паша (*бӑшӑ*, *пӑшӑ*) 70
пашто, пушту 242*
пир (*пӣр*) 675
пушту — см. пашто

рабат (*рибӑṭ*) 119, 622*, 672
ра'ӣс ал-баҳр 661
рай (*ра'й*) 124
райя (*ра'ӣйа*, мн. ч. *ра'ӑйӑ*) 428, 430
рак'ат (*рак'а*) 465
ракуси 640
рамазан (*рамаḍӑн*) 36, 37, 105, 121, 672
расӑ'ил — см. *дӣвӑн ар-расӑ'ил*
рӑхдӑн 346
рахиб (*рӑхиб*) 87, 640
рахман (*раҳмӑн*) 473, 550, 560—562, 564—566, 646
рашид, ар-рашидун (*рӑшид*, мн. ч. *рӑшидӯн*) 17, 107
рибат — см. рабат
ридда 549
рӯф 559
рукн (мн. ч. аркан) 100
рустак (*рустӑḳ*) 160

сабий, сабии, сабейцы (*ṣӑби'*, мн. ч. *ṣӑби'ӯн*) 335, 469—473, 475—479, 481—484, 543, 587*
садака (*ṣадаḳа*) 99, 527, 528
садин (*сӑдин*) 88
салӑм 613
салат (*ṣалӑт*) 92, 100, 247, 416

ṣаман аṣ-ṣуḫуф 522*
самум (*самӯм*) 94
сарт (*сӑрт*), сартак, сартактай, сартаул 187, 226
саум (*ṣаум*) 100
ṣӑḫиб 557
ṣӑḫиб ал-барӑд 506*
сахра (*ṣаḫрӑ'*) 238
сахра-нишин (*ṣаḫрӑ'-нӑшӑн*) 334*
сейид (*сайиид*) 36, 51, 53*, 160, 402, 572, 600, 602
сенуси (*санӯсӣ*) 119
сербедары (*сарбадӑр*) 53*
сиданат (*сидӑна*) 88
сикка (*сикка*) 27
сикхи 135
силат (*ṣила*) 605
синдхи 249*
сира (*сӣра*) 82, 138, 470, 544, 631
сират (*ṣирӑт*) 126
сифат (*ṣифа*, мн. ч. *ṣифӑт*) 123
скрытый имам — см. имам скрытый
аṣ-ṣуғӯр 362
султан (*сулṭӑн*) 27—49, 51, 52, 55—78, 106, 107, 118, 119, 171, 173, 175, 180, 183, 185, 186, 189—191, 194, 197, 201, 224, 228, 305, 309—316, 340, 402, 409, 411, 413, 420, 422, 425—431, 461, 488, 522, 620, 621, 626, 649, 660—663, 665
ас-султан ал-а'зам (*ас-сулṭӑн ал-а'ẓам*) 43
султан ислама 47, 51, 59, 77, 224, 314*
султан султанов 43
султан-халиф 488
сунна 20, 23, 41, 42, 62, 104, 108, 110—113, 123, 125, 127, 129, 137, 221, 223, 307—309, 318, 395, 409, 515, 520, 527, 534—536
сунниты (*суннӣ*) 20, 25, 28, 54, 59, 73, 107, 117, 123, 125, 128, 186, 203, 372, 396, 402, 427, 462, 465, 487, 500, 592
сура (*сӯра*) 81, 82, 85, 87—96, 116, 122, 132, 355, 407*, 409, 412, 416, 418, 494*, 538, 542, 562—564, 627*, 651
суф (*ṣӯф*) 114
суфий (*ṣӯфӣ*) 53, 114—119, 122, 318*, 398, 424, 500, 530, 626
суффа (*ṣуффа*) 114, 411*
суфьяни (*суфйӑнӣ*) 23, 462
суфьяниты 23, 462
схоластика 166

тай (*тӑй*) 187
Такур (t'agawor) 660
тамга (*тамға*, *тамга*) 336
тамплиеры 424, 426
таравих (*тарӑвӣḫ*) 105
тарикат (*ṭарӣḳа*, мн. ч. *ṭарӣḳӑт*) 118
тариф (*та'рӣф*) 169
таухид (*тауḫӣд*) 123
тафсир (*тафсӣр*) 82, 469, 470, 479, 550*, 627*
таḫфӣфӑт 61*
ṭуллӑб ал-адаб 621
ṭуллӑб ал-ḫадӣṣ 621
ṭу'ма 523*
туман (*тӯмӑн*) 313*

уджӯр аḍ-ḍаррӑбӣн 522*
уджӯр ал-фуйӯдж 522*
улемы ('*уламӑ'*) 52, 68, 310, 371; см. также алим
умм (*умм*) 90*
умма 90
уммий (*уммӣ*) 90
умра ('*умра*) 407
упанишады 399*
урду 249
устад (*устӑз*, *устӑд*) 675
усуль (*уṣӯл*) 112

фаддан (*фаддӑн*) 527*
фай' ал-муслимӑн 524
факир (*фаḳӯр*) 114, 115
факих (*фаḳӣх*) 110, 126, 179, 482, 497, 509—511, 513, 587, 622, 623
фана (*фанӑ'*) 115
фараḍ 465
фарис (*фӑрис*) 599
фарсах (*фарсаḫ*) 346, 363, 444, 669
фарук (*фӑрӯḳ*) 221
ал-фатӑ ал-'ӑлим 392
фатиха (*фӑтиḫа*) 92, 408
фельс (*фалс*) 159
ферман (*фармӑн*, *фирмӑн*) 315*
фетва (*фатвӑ*) 60, 63*
фикх (*фиḳх*) 110, 112, 113, 138, 620—622
фульк (*фулк*) 544

хаварий (*хавāрī*) 98, 628*
хадж (*хаджж*) 26, 100, 329, 330, 359
хаджиб (*хāджиб*) 500, 673
хадим (*хāдим*) 606*
хадим ал-харамейн (*хāдим ал-харамайн*) 51
хадис (*хадīс̣*) 30—32, 42, 43, 71, 73, 82, 109, 110, 112, 122, 124, 138, 281, 391, 404, 411, 469, 470, 474, 545, 621
хайдерии (*хайдарī*) 118, 119
хакан (*хāқāн*) 49
хакикат (*хақīқа*) 118
халиф (*халīфа*), калиф 17, 18, 19*, 20—43, 45—49, 51, 53, 54, 56, 59—61, 63—68, 70—78, 88, 89, 92, 95, 104—111, 113, 114, 122—125, 128, 135, 151, 152, 157—161, 163—166, 168—170, 172—175, 177, 178, 185, 186, 189, 195, 220—222, 224, 226, 228, 229, 233, 243, 252, 254, 256, 257, 260, 273, 274, 279, 282—284, 287, 305—309, 310*, 311—316, 329, 330, 338, 340, 342—364, 368, 381, 385, 390*, 395, 401, 404, 405, 410, 411, 417, 418, 420—422, 424—426, 432*, 434—457, 459—466, 469, 470, 476, 478—482, 488—490, 492, 493, 496—498, 501, 502, 504—516, 517*, 518—522, 524, 525, 527—536, 540, 542, 543, 562, 565, 571, 579, 582, 584—592, 595—602, 603*, 604—607, 626, 628, 631, 632, 636, 642, 646—649, 651—656, 657*, 670—674
халиф бога 24, 25, 33*, 49, 72, 427, 582*
халиф посланника божьего 19, 36, 533
халиф халифа (халифов) 19*, 72
халифат (*хилāфа*) 19*, 35, 36, 40, 42, 45—49, 52, 55, 61*, 63, 64, 66—70, 72—77, 108, 314, 315, 409, 410, 425, 430, 463—465, 517*
хан (*хāн*), титул 35, 36, 39, 44, 46—50, 71, 74, 75, 77, 190, 192—194, 197, 202, 216, 315, 316, 373, 411, 420, 422, 425, 434, 611, 612, 649, 663, 665
хан белый 429, 430
ханака, ханках (*хāнқāх*) 117, 119, 138, 530, 675
ханафиты 113, 124, 186
ханеф, ханфа 482
ханиф (*ханīф*, мн. ч. *хунафā'*) 88, 415, 470, 471, 473—475, 482, 483, 543
ханфа 482, 543; см. ханеф
харадж (*харāдж*) 521*, 522*, 523, 524, 527, 670
харам 565, 566
харас (*харас*) 160
хариджиты (*хавāридж*) 20, 25, 76, 107, 123, 127, 306, 307, 463, 518, 521
харим (*харīм*) 169; см. также гарем
хатиб (*хат̣īб*), оратор 474, 556*, 619
хатиб (*хат̣īб*), проповедник 27, 37, 661, 662
хафиз (*хāфиз̣*) 59
хафир (*хāфир*) 490
хашиш (*хашīш*) 185
хашишиюн (*хашīшīйūн*) 185
х^{в}аджа — см. ходжа
хедив (*хидив*) 266
хиджра (геджра) 44, 104, 256, 327, 328, 405, 406, 439*, 472, 606, 618, 642
ходжа (*х^{в}аджа*) 69, 118, 316, 434, 675
хорезмшах (*х^{в}āразмшāх*) 186, 610, 649
хорчи — см. курчи
хосрой 520
худавендкар (*худāвандкāр*) 61, 426; см. также хункар
худуд (*худūд*, ед. ч. *хадд*) 106
хумс (*хумс*) 528
хункар (*хункāр*) 61, 426; см. также худавендкар
хурия (*хӯрīйа*) 94; см. также гурия
хуррийет (*хуррīйа*) 397*
хуруфи (*хурӯфī*) 391
хутба (*хут̣ба*) 26—28, 30, 34, 36, 37, 40, 48, 51, 52, 58, 64, 68, 69, 591

чадра 273
чалма (*чāлмā*) 61, 385, 511, 516, 519
чек 228
челеби (*чалабī*) 426

ша'āб 559
шā'ир 88, 474*, 556*, 619
шайтан (*шайт̣āн*) 94

шариат (*шарӣ'а*) 46, 48, 49, 71, 74, 112, 118, 316, 411, 475*, 495, 497, 502*, 620, 625, 627, 648
шафииты (*шāфи'ӣ*) 113, 124, 125, 186, 407, 621*
шах (*шāх*) 30, 54*, 55, 67, 72, 73, 154, 155, 160, 201, 316, 394*, 420, 422, 426*, 427, 461
шахада (*шахāда*) 100
шаханшах (*шāханшāх*) 18, 28, 29, 31, 178, 309, 411, 420
шахристан (*шахристāн*) 159, 183
шейх (*шайх̣*) 53, 54, 117, 118, 134, 160, 195, 316, 372, 373, 375, 521, 571, 625*, 675
шейх ал-ислам (*шайх̣ ал-ислāм*) 76, 113, 316
шейхи (*шайх̣ӣ*) 397, 398
шериф (*шарӣф*), мн. ч. ашраф (*ашрāф*) 68—70, 72, 554—555, 560, 570
ши'а (*шӣ'а*) 108, 128
ши'б (*ши'б*), мн. ч. шу'уб (*шу'ӯб*) 152
шииты (*шӣ'ӣ*) 25, 28, 54, 55, 74, 107, 108, 117, 123, 124, 129, 170, 175, 183, 186, 203, 306, 307, 372, 390, 391, 402, 405, 427, 487, 498, 500, 592
шииты-«дюжинники» 391
шурта (*шурṭа*) 160
шу'уб — см. ши'б
шу'убийя (*шу'ӯбӣйа*) 152

эвиониты 639—640
эзелисты 389, 396—399
эльхасаиты 469, 472, 473
эмир (*амӣр*; искажение: амират) 18, 19*, 26, 27, 34, 50, 51, 104, 117, 132, 166, 200, 247, 305, 316*, 330*, 348, 349, 357, 420, 436*, 444, 452, 490, 492, 533, 588*, 612, 620*, 662
эмир арабов 533
эмиры джундов 160
эмиры масров 160
эмир мусульман 31; см. также *амӣр ал-му'минӣн*, эмир правоверных
эмир правоверных 19—21, 23—26, 28, 31, 33, 34, 36, 40, 41, 63, 67, 104, 305, 316, 348, 533, 584; см. *амӣр ал-му'минӣн*
энджумен (*анджуман*) 397
эфенди (*афандӣ*) 396

яковиты 148, 235, 236, 346, 362, 456*, 651, 657—658
янычары 60, 118, 426—428
ярлык 50

Amarmoli, Amarmolus (искажение от *амӣр ал-му'минӣн*) 348
amiralmum-minin 352; см. эмир правоверных
Amormuni (искажение от *амӣр ал-му'минӣн*) 352
ángaros 160
artes liberales 162
assassin 185; см. хашишиюн

denarius 159; см. динар
drachme 159; см. дирхем

eleemosyna 454

Filioque 457, 461
fossaton 158

Halife Alem 73; см. халиф
histeria muscularis 91, 277, 631

inquisitio 124
Irká-i-dín 406*; искажение от *аркāн ад-дīн*

machrab, makrab 335*
maha 211
mal Allah 305*
marabouts 119

nōva vihāra 669

Oberpriester 279
obolos 159; см. фельс
occupatio 528

pactum 236; см. бакт
pahlau, pahlava, parthava 239
pax 441
potestas 454, 456

quadrivium 162; см. квадривий

Senioratsrecht 279
Subba, Subbuje 477*

t'agawor 660; см. такур

Theuerdank 192
trivium 162

utraque lingua 384

veredus 160
Wahlrecht 279

ἀρχηγός 19*
ἀμηρᾶς 19*
βασιλεύς 24*
διαβολος 94
στρατηνός 19*

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ

Авеста 239
Ахбар маджму'а (анон.) 437*, 439*
Ахкям-уль-эвкаф (Ахкам ал-ауқаф) Омара Хильми-Эфенди 412
«Ашик-Кериб» Лермонтова 116

Байан ал-хакк («Изъяснение истины», «Откровение») Баба 134, 135, 393*
Библия 83, 144, 232, 233, 341, 641

Ветхий завет 86, 137, 148, 213
«Вис и Рамин» 184
«Водопои арабов» — см. *Манахил ал-'араб*
«Восемь раев» Идриса Битлиси 59*

Деяния Апостольские 158

Евангелие 85, 86, 92, 94, 97, 98, 101, 109, 114, 124, 127, 218, 338, 384, 396, 416, 418, 537

«Житие св. Григория Хандзтийского» 452
«Житие пресвитера Михаила, синкелла города Иерусалима» 458

«Записка о домах господних (господа) и монастырях» 345, 459; см. Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis
«Золотые луга» — см. *Мурудж аз-захаб*

«Изъяснение истины» — см. *Байан ал-хакк*

ал-'Икд ал-фарид Ибн Абд Раббихи 323
Илиада 152, 154, 155, 278, 340*, 380
Иршад Якута 494*
«История ислама» Захаби 498
«История пророков и царей» Табари 256

Кабус-наме 192
«Калила и Димна» 149, 193
«Канон» Ибн Сины (Авиценны) 181
Китаб ал-агани («Книга песен») 176, 529, 531, 568, 674
Китаб-е Акдас, Китаб Акдас («Священнейшая книга») Бехауллы 134, 389
Китаб-и Деде Коркуд («Книга о Коркуде») 423, 649
Китаб ал-мава'из Макризи 476*
Китаб ат-танбих Мас'уди 322
Китаб аш-шифа' («Книга исцеления») Ибн Сины (Авиценны) 181
Книга Даниила (كتاب دانيال الدردوق) 110, 144, 508, 584*
«Книга доводов в пользу имамства Омейядов» 23
«Книга исцеления» — см. *Китаб аш-шифа'*
Книга Марвака 674
«Книга о везирах» Джахшияри 606
«Книга о везирах» Хилаля ас-Саби 606, 621
«Книга о верах» 182
«Книга о глиняных сосудах» (كتاب البرانيات) Ибн Абу-л-Азакира 503
«Книга о завете» (كتاب فى الوصية) Ибн Абу-л-Азакира 503
«Книга о Коркуде» — см. *Китаб-и Деде Коркуд*

«Книга о милосердии» (كتاب الرحمة) Джабира б. Хайяна 503
«Книга о наставлении на истинный путь» (كتاب الهداية) Ибн Абу-л-Азакира 503
«Книга о нравах философов» 627
«Книга о предании себя на волю божью» (كتاب التسليم) Ибн Абу-л-Азакира 503
«Книга о (философском) камне» (كتاب الحجر) Ибн Абу-л-Азакира 503
«Книга о царях» — см. *Шах-нāме*
«Книга о шестом чувстве» Ибн Абу-л-Азакира 496, 502
«Книга об опьяняющих напитках» (كتاب الخمائر) Ибн Абу-л-Азакира 502
«Книга об отсутствии» (كتاب الغيبة) Ибн Абу-л-Азакира 503
«Книга песен» — см. *Китāб ал-аḡāнӣ*
«Книга ханифов, они же сабии Авраамовы» 481
«Книга ханифов» 481; см. также كتاب الحنفاء
Комментарий Ибн Абу-л-Азакира к «Книге милосердия» Джабира б. Хайяна 503
Коран, 20, 22, 27, 32, 33, 42, 45, 59, 60, 73, 81, 82, 84, 85, 87—94, 96—104, 106, 107, 109—112, 114, 115, 117, 119, 121, 123—129, 132—138, 152, 153, 172, 178, 180, 214, 218, 219, 221, 222, 232, 233, 249, 250, 254, 256, 264, 276, 282, 289, 290, 307—310, 317, 318, 333, 337, 341, 355, 367, 383*, 391, 400, 402, 404—409, 411—413, 416—419, 428, 430, 465, 466, 469—473, 475—477, 482, 483, 494*, 506, 514, 518, 519, 525, 528—531, 535—538, 541—546, 548, 561—564, 582, 583, 585, 595, 615, 620, 622, 627, 631, 632, 635—642, 644—646, 648, 651, 671, 674

Лисāн ал-'араб 471

Манāхил ал-'араб («Водопои арабов») Абу Джа'фара Мухаммеда б. Идриса б. Абу Хафсы ал-Йемами ал-Хафси 553

«Мартиролог Адона» 449
Муджмил 356*
«Мужество» — см. *Хамāса*
Мурӯдж [аз-заҳаб] («Золотые луга») Мас'уди 322, 323, 499*, 503*
Муḥаббат-нāме Хорезми 424*

«Натан Мудрый» Лессинга 97
Никоновская летопись 434
Новый завет 86, 121, 135, 137, 247, 382
Нузхат ал-кулӯб Хамдаллаха Казвини 663

«Оглавление» — см. *Фихрист*
Огуз-нāме 194
Одиссея 93, 152, 155, 380
«Оживление наук веры», Газали 311*
«Откровение» — см. *Байāн ал-ḥаḳḳ*
«Откровение Мефодия» 584*; ср. «Слово Мефодия Патарского»

Патрология 443*
«Персидский Табари» Бал'ами 257
Псалмы 127
«Путешествие в Сирию» Вольнэ 76
Пятикнижие 97, 98, 101, 127

Рисāла-и Искандарӣйа 389

«Сакунтала» Калидасы 249
Сафар-нāме Насир-и Хусрау 322
Ṣaḥӣḥ Бухари 411*
«Священнейшая книга» Бехауллы 134, 135, 389, 397; см. также *Китāб-е Аḳдас*
Селӣм-нāме Кешфи 58*
Селӣм-нāме Суджуди 56
Селӣм-нāме Шукри 60*
Сийāсат-нāме Низам ал-мулька 301
«Слово Мефодия Патарского» 584*; ср. «Откровение Мефодия»

ат-Та'рӣḫ ал-манṣӯрӣ Абу-л-Фадаила Мухаммеда ал-Хамави 485
Та'рӣḫ-и Джадӣд 396*
Та'рӣх-и Джāнӣ Абу-л-Фазла Гульпаигани 389
Та'рӣḫ-и Систāн 624*
Та'рӣх-и Фӣрӯз-шāхӣ 46*
Тафсӣр Багави 479*
Тафсӣр Табари 469

«Теология» Аристотеля 166
Тора 640
«Трактат удаляющий» (الرسالة المذهبة) Ибн Абу-л-Азакира 503
«Тысяча и одна ночь» («1001 ночь») 25, 168, 276, 344, 353

«Указатель» — см. *Фихрист*

Фихрист («Оглавление», «Указатель») [Ибн] ан-Недима 255, 331*, 476, 479, 481, 482, 486, 492, 502, 605—607

Хамāса («Мужество») Абу Теммама 276
«Хроника Адона» 449
Худāй-нāме 673
Худūд ал-'ālам 483*

«Чудеса св. Генесия» 448

Шāх-нāме («Книга о царях») Фирдауси 175, 179, 180, 194, 380, 578

«Энеида» 380

Annales Francorum 345, 348—351
Annales Laureshamenses 349
Annales Lauissenses minores 348
Chronicon Moissiacense 348
Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis 345

Gesta Dei per Francos 271

Itinerarium Burdigalense 576*

Recueil de dom Bouquet 343

Sēfer Jūhasīn 449
Sēfer ha-Kabbala (ha-Qabbālā) 349*, 449
Sēfer Qabbālath ha-Hāsīd 449

Vita Antichristi 584*

اتمام التتمة 620*
تهافت الفلاسفة Газали 627*
زبدة الحقائق Абу-л-Ма'али Абдаллаха б. Мухаммеда Миянджи 626
صوان الحكمة Абу Сулеймана Седжези 620*
قصص الانبياء 494*
الكتاب الحنفى ' الكتاب الحاتفى ' كتاب الحنفاء 481; см. также «Книга ханифов»
كتاب الحيوان Абу Убейдаллаха Джуздджани 625*

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

Предисловие 5
Халиф и султан 15

Ислам

<Предисловие> 81
1. Политическая и религиозная жизнь Аравии до Мухаммеда 83
2. Проповедь Мухаммеда в Мекке 89
3. Мухаммед в Медине 96
4. Ислам после пророка. Отделение церкви от государства. Сунна пророка . . 104
5. Мистицизм в исламе 114
6. Мусульманская догматика. Секты 121
7. Ислам и современная культура 131
Библиография 138

Культура мусульманства

<Предисловие> 143
1. Христианский Восток и его значение для ислама 147
2. Начало халифата и арабской культуры 156
3. Багдад и дальнейшая культурная жизнь арабов 163
4. Персидская культура и ее влияние на другие страны. 174
5. Монгольское завоевание и его влияние на персидскую культуру 185
6. Мусульманский мир после XV века 199
Библиография 204

Мусульманский мир

1. Определение понятия «мусульманский мир». История мусульманского мира как часть всемирной истории 207
2. Этнографический состав мусульманского мира. Значение арабского языка и арабской литературы 231
3. Главные труды на арабском языке по истории ислама и его культуры . . . 254
4. Труды европейских ученых по истории ислама и его культуры 271
5. Современные пособия. Пособия на русском языке 286

Статьи и рецензии

Рецензия на книгу: Lane-Poole, Saladin and the fall of the kingdom of Jerusalem (1898) 301
Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве 303
Рецензия на книгу: Н. А. Медников, Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам (1897—1902) 320

Рецензия на книгу: Н. П. Остроумов, Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама (جزيرة العرب) (1910) 333
Карл Великий и Харун ар-Рашид 342
От редакции <журнала «Мир ислама»> 365
Рецензия на журнал: Христианский Восток, т. I, вып. 1, 1912 377
Рецензия на книгу: H. Roemer, Die Bābī-Behā'ī (1912) 387
Панисламизм 400
Рецензия на книгу: П. Цветков, Исламизм, т. I—IV (1912—1913) 403
Турция, ислам и христианство 413
К вопросу о франко-мусульманских отношениях 432
Мусульманская секта мерванитов 462
От редакции <журнала «Мусульманский мир»> 467
К вопросу о сабиях 469
Рецензия на книгу: C. Snouk Hurgronje, Mohammedanism (1916) 487
К вопросу о полумесяце как символе ислама 489
К истории религиозных движений X века 492
Халиф Омар II и противоречивые известия о его личности 504
Эпоха Омейядов по новейшим исследованиям 532
Ориентировка первых мусульманских мечетей 537
Сабии и ханифы 543
Коран и море 544
Мусейлима 549
Рецензия на книгу: А. А. Васильев, Лекции по истории Византии, т. I (1917) 575
Христианское происхождение омейядского царевича 595
Посольство из Рима в Багдад в начале X века 604
Рецензия на книгу: E. de Zambaur, Manuel de généalogie et de chronologie (1927) 609
Ал-Авза'и 613
К вопросу о призвании Мухаммеда 615
Ученые мусульманского «ренессанса» 617
<О Мухаммеде> 630
Первоначальный ислам и женщина 648
Ислам и мелькиты 651
<Ислам на Черном море> 659

Статьи из «Энциклопедии ислама»

Бармакиды 669
Ишан 675

Приложения

Библиографическая справка 679
Сокращения 685
Библиография (цитированная литература) 689
Указатель имен 730
Указатель географических и топографических названий 752
Указатель этнических названий 768
Указатель терминов 772
Указатель названий сочинений 780

ОПЕЧАТКИ

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
355	19 св.	قرس	رقس
359	21-22 св.	Апгоры	Ангоры
462	1 сн.	يذك	يذكر
464	14 сн.	زيرك	(زيرك)
504	4 сн.	Ghalifen	Chalifen
522	6 сн.	الضربين	الضرّابين
531	17 св.	حّى الوجو	حىّ الوجوه
555	19 сн.	فَقِىّ	فَقِىّ
643	10 св.	удотворетворено	удовлетворено
672	7 св.	Та'рй	Та'рӣх
712	18 св.	Муххаммед	Мухаммед
717	1 св.	t. I-VI	t. I-IV
753	4 св.	163-170	163-171