А.Ю. КРИМСЬКИЙ

ВИБРАНІ СХОДОЗНАВЧІ ПРАЦІ

Том І

До 90-річчя
Національної академії
наук України

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ім. А. КРИМСЬКОГО

А. Ю. Кримський

ВИБРАНІ СХОДОЗНАВЧІ ПРАЦІ

В П'ЯТИ ТОМАХ

ТОМ І
АРАБІСТИКА

КИЇВ – 2007

ББК 63.3(5)+83.3(0)9
К 82

Друкується за рішенням Вченої ради Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України (протокол № 5 від 22.10.2007 р.)

Редакційна колегія:
Матвєєва Л. В. – головний редактор, Бубенок О. Б., Василюк О. Д., Дубровіна Л. А., Кочубей Ю. М., Мавріна О. С., Онищенко О. С., Радівілов Д. А., Рибалкін В. С., Хамрай О. О., Циганкова Е. Г.

Відповідальний редактор тому Радівілов Д. А.
Видається завдяки субсидії ЮНЕСКО

Кримський А. Ю.
К 82 Вибрані сходознавчі праці: В 5 т. / НАН України. Ін-т сходознавства ім. А. Кримського. – К.: [ВД «Стилос»], 2007 –
ISBN 978-966-8518-85-0
Т. І: Арабістика. – 2007. – 432 с.
ISBN 978-966-8518-86-7

Вперше до уваги читачів пропонується повне перевидання праці академіка А. Ю. Кримського (1871–1942) «История арабов и арабской литературы, светской и духовной». Робота складається з трьох частин, різних за науковим спрямуванням: перша частина присвячена розвиткові арабської мови та історії арабської літератури; у другій частині подано широкий нарис історії арабів і мусульманського суспільства – від доісламської Аравії до падіння мамлюцького Єгипту під натиском Османів; третя частина присвячена історії і літературі мусульманської Іспанії, а також середньовічним державам Магриба.

Праця охоплює найважливіші періоди історії Арабського Сходу – від зародження ісламу до політичного й інтелектуального розквіту та занепаду арабо-мусульманської цивілізації, вражає обсягом фактичного матеріалу, енциклопедичною широтою його охоплення. Знайомство з твором А. Кримського, написаним майже сто років тому, за умови його критичного сприйняття й осмислення на рівні сьогоднішнього стану історичної й філологічної наук, становитиме безсумнівну користь для всіх, хто вивчає арабську мову і літературу, цікавиться історією мусульманського Сходу.

ББК 63.3(5)+83.3(0)9

ISBN 978-966-8518-85-0
ISBN 978-966-8518-86-7

© Інститут сходознавства НАНУ, 2007

Передмова

АРАБІСТИКА АГАТАНГЕЛА КРИМСЬКОГО

АРАБІСТИКА АГАТАНГЕЛА КРИМСЬКОГО

Наукова творчість академіка Агатангела Юхимовича Кримського (1871–1942) – етапна для російського й радянського сходознавства, наріжна для сходознавства українського, втілена у сотнях праць – великих і малих, наукових, публіцистичних і науково-популярних, – становить для нас закономірний предмет дослідницького інтересу, вартий найглибшого осмислення. У науковому доробку А. Кримського – видатного сходознавця, славіста, перекладача, літератора, організатора науки – вагоме місце належить роботам з історії Арабського Сходу, арабської філології, історії ісламу. Арабістика й ісламознавство А. Кримського складають главу з історії знань про Схід, служать свого роду точкою відліку для української арабістики і всього українського сходознавства, є важливим свідченням часу, в якому жив і працював учений.

Арабіст-філолог за основною освітою, А. Кримський ніколи не замикався у колі суто лінгвістичних і літературознавчих проблем: ґрунтовна теоретична і практична мовна підготовка, отримана в стінах спеціальних класів московського Лазаревського інституту східних мов і під час перебування на Сході, в Лівані, дозволяла вченому почуватися впевнено у багатьох галузях сходознавчої науки, необхідною передумовою компетентності у якій завжди було вільне володіння першоджерелами. Маючи широку історико-філологічну освіту, Агатангел Юхимович справедливо сприймав східну філологію, історію народів, релігійних і філософських вчень Близького Сходу як єдиний комплекс знань. Вчений писав: «...Область арабской словесности и языка и область истории мусульманства – это две смежные научные области. <...> Каждый арабист вместе с тем бывает и историком мусульманства»[1].

Першим свідченням професіоналізму молодого сходознавця стало його дисертаційне дослідження «Перевод и толкование философского трактата Аль-Фараби: Главные вопросы философии», під час роботи над яким Агатангелу Кримському довелося проявити цілий спектр знань і умінь: від перекладу з арабської літературної мови й основ текстологічного й джерелознавчого аналізу до фонових знань у галузі історії та філософії[2].

Ще будучи студентом Московського університету, А. Кримський пу-

[1] Крымский А. Е. История мусульманства. – М., 2003. – С. 18.

[2] Базиянц А. П. Лазаревский институт в истории отечественного востоковедения. – М., 1973. – С. 123.

блікує свої перші переклади староарабських поезій, казок з «1001 ночі», у цей же час його рецензії на нові російські видання з арабської мови і літератури, історії ісламу друкуються на сторінках петербурзького «Этнографического обозрения». З-поміж публікацій, рецензованих молодим Кримським, – роботи відомих дослідників – П. Коковцова («К истории средневековой филологии и еврейско-арабской литературы»), М. Меднікова (переклад з німецької монографії А. Мюллера «Der Islam im Morgen und Abendlande»), П. Хомутова (переклад з німецької книги І. Гаурі «Ислам в его влиянии на жизнь его последователей»).

Серед ранніх наукових робіт Агатангела Юхимовича – дослідження, присвячені суфізму – містико-аскетичному напряму в ісламі, який протягом віків сформував величезний масив багатомовної літератури. Інтерес А. Кримського до суфізму – проблеми його виникнення, ідейного наповнення, історії – виник під впливом захоплення молодого вченого суфійською поезією. Спеціальні роботи Агатангела Юхимовича із цього питання – реферати і повідомлення 1896 р. «О происхождении суфизма», «Очерки развития суфизма в I и II вв. гиджры», «Суфизм в III в. гиджры», «Исмаилитское влияние на суфизм в III веке гиджры», «Очерк развития суфизма до конца III века гиджры», виголошені на засіданнях Східної комісії Імператорського Московського археологічного товариства і згодом опубліковані у його Працях, – не можна вважати самостійними розвідками вченого-початківця. Основні відомості про історію суфізму, більшість концепцій щодо етимології самого терміна «тасаввуф», соціальних та ідеологічних передумов виникнення суфізму, походження суфійських доктрин, ступінь їх відмінності від сунітського чи шиїтського ісламу, як і інші російські дослідники кінця XIX – початку XX ст. – П. Позднєв, В. Жуковський, О. Шмідт, – А. Кримський запозичує з робіт західноєвропейських орієнталістів – С. де Сасі, Ф. Толюка, А. фон Кремера, Р. Дозі. Однак саме у цих розвідках Агатангела Юхимовича про суфізм ми вперше спостерігаємо властивий науковцю і незмінно присутній у його подальших роботах глибокий, критичний підхід до верифікації даних, що застосовується під час розробки малодосліджених або зовсім не вивчених проблем ісламознавства, намагання дати власну оцінку висновкам знаменитих західноєвропейських дослідників, а з деяких питань – вступити у заочну дискусію з ними. Умовиводи А. Кримського щодо соціально-економічних причин виникнення суфійської аскези на етапі ранньої історії мусульманського суспільства, про ідейну близькість між суфізмом, шиїзмом та ісмаїлізмом – сміливі, іноді неординарні, проте здебільшого залишаються непідтвердженими. Недооцінка вченим власне мусульманських коренів суфізму й, відповідно, перебільшення ролі немусульманських, зовнішніх впливів на його виникнення й розвиток, специфічності суфійських учень, аж до твердження про їхню абсолютну чужість ісламові, пояснюються загалом рівнем і тенденціями тогочасної орієнталістики в Європі, під

впливом якої перебував молодий учений і в руслі якої формувалася його наукова індивідуальність[3].

З 1894 р. ісламознавчі й арабістичні студії двадцятитрирічного А. Кримського виходять на нове поприще – популяризації наукового знання про Схід. Відтепер А. Кримський стає незмінним дописувачем авторитетного Енциклопедичного словника Ф. Брокгауза й І. Ефрона: йому належить близько 200 словникових статей, серед яких є й такі, що, попри свій скромний обсяг, за широтою охоплення фактичного матеріалу виходять за межі суто довідкових. А. Кримський є автором практично усіх статей словника, які так чи інакше пов'язані з мусульманським, зокрема Арабським Сходом. Серед них нариси, присвячені діячам мусульманської історії, науки, літератури, – статті «Ибн-аль-Асир», «Ибн-аль-Фарид», «Ибн-Бейтар», «Ибн-Котейба», «Ибн-Тофейль», «Ибн-Фодлан», «Ибн-Хальдун», «Ибн-Хелликан», «Идриси», «Истахри», «аль-Кинди», «Макризий», «Масудий», «Моавия», «Мохаммед», «Осман», «Омар ибн-Хаттаб», «Сибавейги», «Союты», «Фатима», «Фараздак», «Хадиджа», «Халиль», «Шахрастаний», «Якут» та інші; невеличкі довідки про основні поняття й інститути мусульманської догматики і ритуалу, релігійно-політичної й політико-правової доктрини ісламу: «Иджтигад», «Имам», «Кади», «Кааба», «Коран», «Кибла», «Махдий», «Моэззин», «Муршид», «Сунна», «Фатиха», «Фетва», «Фикх», «Хаджи», «Хадис», «Халиф», «Халифат», «Харадж»; короткі огляди з історії й ідеології деяких ідейно-політичних, релігійно-філософських напрямів і течій в ісламі – «Исмаилиты», «Кадариты», «Карматы», «Сунниты», «Суфизм», «Ханифиты», «Хариджиты», «Шиитство» та інші; і, звичайно ж, статті про персоналії й терміни, пов'язані з історією арабської літератури, про деякі пам'ятки арабської художньої словесності: «Локман», «Моаллака», «Макама», «Ибн-аль-Фарид», «Хамаса», «Тысяча и одна ночь» та інші. Пізніше А. Кримський продовжить співробітництво з видавництвом Брокгауза і Ефрона, але вже на сторінках Нового енциклопедичного словника, а з 1910 р. стане постійним автором Енциклопедичного словника Гранатів. Саме завдяки зусиллям А. Кримського, як зізнається представник петербурзької арабістики академік І. Крачковський, «в области пропаганды и популяризации востоковедения московская школа восполнила пробел, который в значительной мере чувствовался в деятельности петербуржцев»[4].

Першою значною роботою А. Кримського слід вважати монографію «Мусульманство и его будущность» (1899 р., український варіант роботи виданий 1904 р.), написану вченим у 1897–1898 рр., під час перебування

[3] Сучасну критику студій А. Кримського про суфізм див.: Кныш А. Д. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. – М., 1991. – С. 149–150.

[4] Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики. – М.–Л., 1950. – С. 169.

на Близькому Сході. Книжка мала підзаголовок «Прошлое ислама, современное состояние мусульманских народов, их умственные способности, их отношения к европейской цивилизации», який анонсував полемічні наміри автора і привертав увагу не тільки наукової, а й широкої читацької публіки. Ця робота А. Кримського, наполовину наукова, наполовину публіцистична, викликала значний резонанс і чисельну, здебільшого позитивну критику.

На сорока сторінках невеликого формату А. Кримському вдалося подати повноцінний нарис історії мусульманського Сходу – від днів пророцтва Мухаммада до колонізації мусульманських країн європейцями – англійцями, росіянами, французами (Глава I «Мохаммед и Коран» і Глава II «Краткий очерк истории ислама»). Стиль А. Кримського лаконічний, майже конспективний, його судження оціночні, визначення яскраві, емоційно забарвлені, хоча не завжди влучні, а іноді занадто категоричні: «нервовий» Мухаммад, «індиферентні» араби, «прогресивний» Абу Ханіфа, «грубий» і «пуританські-нетерпимий» Ібн Ханбал, «демократичні» хариджити, «вільнодумні» Буїди, «дике володарювання» Надір-шаха. Наслідуючи відомих західних дослідників, А. Кримський іноді неправомірно використовує терміни, що іменують або означають поняття й інститути християнської традиції, для позначення й характеристики схожих, проте не тотожних християнським, понять та інститутів в ісламі: закят називається десятиною; будь-яка релігійно-політична або догматична течія, відмінна від сунітського чи шиїтського ісламу, – це секта або єресь; духовний лідер мусульман – первосвященик.

Обмежений скромним обсягом книжки, А. Кримський, все ж таки, знаходить місце, аби торкнутися тем, які ставали предметом дискусій західноєвропейських ісламознавців середини й другої половини XIX ст., іноді приймає висновки колег, подеколи пропонує власні міркування. Слідом за авторитетними попередниками, А. Кримський пояснює пророцтво Мухаммада й особливий стан, в якому той перебував під час отримання одкровень, «видіннями», що стали наслідком психічного захворювання – епілепсії або «мускульної істерії»; вчений абсолютизує значення перських впливів у розвитку мусульманської догми й релігійно-правової доктрини; суфізм – «не ісламський за духом» – А. Кримський вважає результатом взаємодії «індо-перського шиїтства» й мусульманського аскетизму. Не менш цікавими й ще більш спірними видаються умовиводи А. Кримського про роль ісламу в історії мусульманських народів, зокрема арабів : «Историческое значение ислама сводится к тому, что он выдвинул к исторической жизни арабскую расу, которая затем, независимо от ислама, сберегла сообща с покоренными ею народами античную культуру. <...> Прямых культурных заслуг для человечества признать за исламом нельзя...»[5]. А. Кримський критикує твердження колег, згідно з

[5] Крымский А. Е. Мусульманство и его будущность. – М., 1899. – С. 40.

яким іслам став консолідуючою силою для мусульманських народів, основою їхньої духовної і культурної єдності. Молодий дослідник дотримується іншої думки: «Никакой единой, однородной и оригинальной мусульманской культуры мы не знаем»[6], – оскільки, залежно від регіону, мусульманська традиція накладалася на різні культурні субстрати – візантійський, перський, берберський, тюркський, а синкретичні традиції, що виникли на території ісламу, на думку вченого, слід сприймати не як єдину культуру, а як конгломерат подібних, проте різних мусульманських культур.

А. Кримський, досі, здавалося б, цілковито занурений у перипетії середньовічної історії Сходу, віддалені у часі і майже нереальні літературні сюжети й образи, присвячує добру частину «Мусульманства» (Глава III «Современное положение ислама» і Глава IV «Вопрос о жизненности ислама и его способности к усвоению нашей цивилизации») новій для себе темі – сучасному стану суспільств мусульманського Сходу. Поштовхом для зміни наукового інтересу стали враження вченого від першого близького знайомства з реаліями тогочасного Лівану – Лівану справжнього, а не книжного, романтико-екзотичного, особисті спостереження за повсякденним життям ліванців – мусульман і християн, що дбайливо фіксувалися Агатангелом Юхимовичем у листах додому. У заключній главі монографії вчений міркує про подальшу долю мусульманського, зокрема арабо-мусульманського, світу, торкається гострих на той момент геополітичних питань – імперсько-колоніальної політики Великобританії та Росії на Близькому й Середньому Сході, перспектив Османської імперії у її стосунках із Заходом, майбутнього арабських країн, при чому свідомо дотримується категоричної риторики, ніби провокуючи дискусію. Чи не вперше на сторінках своєї праці Агатангел Юхимович висловлює глибоко скептичне ставлення до інноваційних здібностей тюрків, заперечуючи можливість саморозвитку тюркських народів без стороннього впливу європейських націй. А. Кримський віддає перевагу генію арабів і персів, вважає їх від природи схильними до творчого мислення, вбачає у них потенціал культурного зростання. Своє критичне ставлення до тюркських народів, у тому числі турків, а ще більше – до Османської Туреччини часів правління султана Абдул-Хаміда II, А. Кримський демонструватиме й у подальших роботах, іноді наражаючись на гостру критику російських мусульман[7]. На думку вченого, причина відсталості народів мусульманського Сходу криється не в ісламі – вона полягає у тому, що протягом кількох століть у мусульманському світі політично домінувала «тюркська раса», на думку вченого, духовно другорядна по відношенню до арабів і персів. А. Кримський доходить висновку: передати

---

[6] Крымский А. Е. Мусульманство и его будущность. – М., 1899. – С. 39.

[7] В одному з листів із Бейрута, коментуючи політичну ситуацію в Османській імперії часів зулюму, А. Кримський зізнається: «Я Туреччині величезний ворог». – Кримський А. Ю. Твори в п'яти томах. Т. V, кн. І. – С. 304.

тюркам імпульс розвитку спроможні лише європейці, а найкращою умовою європеїзації турків є повне політичне підкорення Туреччини великими державами Заходу. Такі гострі й безапеляційні висновки А. Кримського почасти пояснюються публіцистичним стилем, у якому написана робота, почасти – європоцентричністю всього орієнталістичного дискурсу, учасники якого – гранди європейського ісламознавства – становили для молодого вченого джерело певних кліше і стереотипів[8]. Разом із тим А. Кримський наголошує на спроможності мусульманського Сходу, арабського і перського, розвиватися, відзначає, що іслам не є гальмом на шляху прогресу арабів і персів, мимоволі вступаючи у дискусію з тими, хто вважав мусульманські народи здатними на ідеологічну експансію, але не на розвиток[9]. Для А. Кримського «сам собою іслам не погана віра (у арабів, персів), але в тюркського племені він вилився в такі форми, що став ворогом усякого поступу»[10]. Свої думки щодо сучасності й майбутнього мусульманського світу, вперше сформульовані у «Мусульманстве и его будущности», А. Кримський повторюватиме на сторінках періодичних видань: української «Буковини» («Листи з Сірії»), а пізніше – російських «Столичной молвы», «Русского слова», «Проблем Великой России». Через сім років після написання «Мусульманства», у передмові до україномовної версії книжки, А. Кримський не без задоволення констатував, що, попри значний період часу, який минув від першого її видання, новий величезний досвід наукової і практичної роботи, набутий за ці роки, йому не довелося піддавати текст серйозній редакції: адже ця праця писалася з урахуванням останніх досягнень західноєвропейської ісламістики, в ній транслювалися найновіші погляди західної науки на сучасний стан ісламу і перспективи мусульманського світу. А. Кримський підкреслював: «...Всі мої думки і всі погляди, висловлені мною тоді, у мене тепер не тільки не змінилися, ба навпаки – ще більше скріпилися протягом тих семи літ»[11].

---

[8] У 1899 р. А. Кримський пише про себе так: «...Мене справді виховували деякі російські впливи (виключно т[ак] зв[аних] "западників"), але ж сформували мене впливи українські, *а ще більше – західно-европейські* (курсив наш. – *Д. Р.*)». – Епістолярна спадщина Агатангела Кримського (1890–1941). Т. І. – К., 2005. – С. 282.

[9] За рік до того, як А. Кримський розпочав роботу над «Мусульманством», російський філософ В. Соловйов, спираючись на праці тих самих авторитетів європейського ісламознавства – А. Шпренгера, Ю. Велльхаузена, А. Мюллера – і поради свого консультанта – академіка барона В. Розена, дійшов такого висновку: «...Идея прогресса, как и самый факт его остаются чужды магометанским народам. <...> Тем не менее религия Мухаммеда еще имеет будущность; она еще будет если не развиваться, то распространяться». Соловьев В. С. Магомет. Его жизнь и религиозное учение. – Санкт-Петербург, 1992. – С. 69.

[10] Кримський А. Ю. Твори в п'яти томах. Т. V, кн. І. – С. 289.

[11] Кримський А. Мусульманство і його будучність. Нове, перероблене видання. – Львів, 1904. – С. V.

Більшість умовиводів, прогнозів А. Кримського – а їх теж достатньо у цій невеликій роботі – безнадійно застаріли, сьогодні можуть здаватися поспішними, подекуди – політично тенденційними, проте всі вони становлять для нас неабиякий інтерес саме тому, що несуть на собі відбиток часу – існуючого на той момент міжнародного політичного контексту (режим зулюму Абдул-Хаміда II, ослаблення Порти й очевидність її скорого падіння, розширення присутності європейських держав на мусульманському Сході, визначення подальшої долі Туреччини й арабських країн, участь у цьому Російської імперії і т. п.), характеру й тематики тогочасних ісламознавчих дискусій як у Європі, так і в Росії, зрештою красномовно вказують на деякі особисті якості молодого сходознавця, достатньо кваліфікованого, аби заявити про власні професійні амбіції.

У наступні роки А. Кримський видає низку робіт із семітології, арабістики й ісламознавства: виходять друком його переклади староарабських пісень з «Хамаси» Абу Таммама ат-Та'і, поезій Абу-л-'Ала' ал-Ма'аррі (1901 р.), посібник «Ислам, его возникновение и старейший период его истории» для другого курсу спеціальних класів Лазаревського інституту (1901 р.), «Лекции по истории семитских языков, читанные в 1901–1902 академическом году» (1902 р.), «Лекции по Корану. Суры старейшего периода. Перевод с объяснениями» (1902 р.), «Источники по истории Мохаммеда и литература о нем» (1902 р.), – поява яких зумовлена розширенням меж педагогічної діяльності вченого.

Як відомо, викладацьку роботу А. Кримський розпочав рано – у 1898 р., ще до того, як 1899 р. отримав звання магістра арабської словесності. До 1900 р. в Лазаревському інституті східних мов Агатангел Юхимович викладав лише мовні дисципліни – курси із семітських мов (у тому числі історію семітських мов), арабської словесності, середньовічної арабської літератури, арабської поезії і поетики. Проте у 1900/1901 навчальному році за рекомендацією свого вчителя професора В. Герьє А. Кримський береться за новий курс – історії мусульманського Сходу – на кафедрі історії Сходу. Як згадує сам учений, необхідність викладання великого за обсягом історичного курсу не захопила його зненацька – як арабіст він мав досвід висвітлення деяких питань історії Близького і Середнього Сходу в окремих лекціях для студентів-словесників. А. Кримський писав: «...Я давно уже посвящаю изучению истории ислама и исламского Востока никак не меньше сил и времени, чем своей прямой и ближайшей специальности – арабской словесности. Правда, какой-нибудь большой, полный свод по истории Востока мной до тех пор не был еще издан, потому что еще не являлось для меня настоятельной необходимости в таком издании»[12]. Таким чином, найнагальнішим завданням Агатангела Юхимовича у цей час стало укладання авторського курсу з історії мусульманського Сходу.

[12] Крымский А. Е. История мусульманства. – М., 2003. – С. 18.

Як зізнається сам А. Кримський, спочатку його лекції з історії Сходу сприймалися студентською аудиторією важко: Агатангел Юхимович посилався на першоджерела, часто цитував їх в оригіналі, до того ж специфіка предмета примушувала вченого в кожній лекції викладати таку величезну кількість фактів, дат, імен, що студенти фізично не встигали занотовувати їх у себе в конспектах і після завершення курсу не мали повного тексту лекцій, за яким могли б самостійно готуватися до іспиту. Того часу основним посібником з історії мусульманського Сходу була робота А. Мюллера «Der Islam im Morgen und Abendlande» (1885–1887 рр.), відома російському читачеві у перекладі М. Меднікова під назвою «История ислама с основания до новейших времен» (1895–1896 рр.), – добротний довідник, який, на переконання А. Кримського, страждав на описовість і заплутаність викладу. Сам Агатангел Юхимович віддавав перевагу роботам Р. Дозі, зокрема його «Essai sur l'histoire de l'islamisme» (1879 р., оригінальна версія роботи Р. Дозі під назвою «Het Islamisme» опублікована 1863 р.) і чотиритомній «Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides» (1861 р.), яку вважав хрестоматійною, а також дослідженням І. Гольдциєра, передусім його «Muhammedanische Studien» (1889–1890 рр.). Роботи Р. Дозі А. Кримський вважав безумовно корисними, однак почасти неактуальними, тому пропонував деякі їхні розділи доповнювати відповідними місцями з більш сучасних досліджень І. Гольдциєра – за висловом А. Кримського, «одного из самых ученых между современными арабистами и историками мусульманства»[13]. Про свої нові обов'язки по кафедрі історії А. Кримський писав: «Робота це дуже важка, бо немає ніякісіньких підручників на жодній європейській мові, а є тільки матеріали»[14].

За конспектами прочитаних лекцій вже наступного академічного року А. Кримський видає новий посібник для слухачів другого і третього курсів спеціальних класів – «История арабов, их халифат, их дальнейшие судьбы и краткий очерк арабской литературы» (1903 р.). Мовний і літературний розділи в ньому служать лише додатком до розділів історичних, основних: «Аравия и арабы», «Источники и пособия для истории халифата», «Обзор истории халифата», «Первый век гиджры», «Сирия и Египет», «Испания» и «Мавры африканские». Зміщення дослідницького інтересу А. Кримського у бік історії позначається також на тематиці тогорічних повідомлень вченого, виголошених на засіданнях Східної комісії Московського археологічного товариства, – «Зарождение историографии у арабов» и «История секты исмаилитов и ее организации».

Значним доробком А. Кримського стала укладена ним у той самий час «История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и допол-

[13] Там само. – С. 23.

[14] Кримський А. Ю. Твори в п'яти томах. Т. V, кн. І. – К., 1973. – С. 353.

ненные переводы из Дози и Гольдциера». Перше видання «Истории мусульманства», за самокритичною оцінкою самого Агатангела Юхимовича, являло собою «наскоро смастеренное экзаменационное пособие»[15]. У другому, «значительно измененном и дополненном» виданні, яке побачило світ 1904 р., участь А. Кримського вже не обмежувалася коментарями й примітками до перекладів стовпів європейського ісламознавства – Агатангел Юхимович подає в ньому власні, здебільшого бібліографічні екскурси: «Источники и пособия для изучения истории Мохаммеда», «Литература о Коране», «О пособиях для изучения мусульманского права», – а також хоча й невеличкі, проте самостійні розвідки «Загадочные инициалы некоторых сур», «О толкованиях на Коран и пособиях для его понимания», «Рукописи и издания арабского текста Корана и переводы на другие языки», які, за задумом А. Кримського, повинні були доповнити матеріали Р. Дозі у перекладі В. Каменського. Підрозділ «Истории мусульманства», присвячений сунні, практично весь складався з авторського тексту А. Кримського. Матеріали з «Muhammedanische Studien» І. Гольдциєра, з яких укладено другу частину «Истории мусульманства», А. Кримський залишає без будь-яких коментарів, обмежуючись редакторською правкою і коректурою перекладу з німецької, виконаного Б. Блумом. Главу четверту першої частини «Истории мусульманства» – «Источники и пособия для изучения истории Мохаммеда» – А. Кримський розвинув у самостійну розвідку і видав окремою брошурою (Крымский А. Источники по истории Мохаммеда и литература о нем // Труды по востоковедению. Выпуск XIII. – М., 1902): вже під час друку «Истории мусульманства» з'ясувалося, що ця глава занадто об'ємна і призначається, скоріше, для добре підготовлених фахівців-орієнталістів, аніж для студентської аудиторії, оскільки перевантажена цитатами зі східних джерел, докладними коментарями і примітками до них, величезним науковим апаратом.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. російське сходознавство, арабістика й ісламознавство зокрема, помітно поступалося рівню провідних сходознавчих шкіл світу – французької, голландської, британської, німецької. Наслідком і водночас свідченням цього стали непоодинокі переклади і компіляції робіт західноєвропейських авторів їхніми російськими колегами. Іноді такі переклади були першими серйозними роботами молодих російських сходознавців, які згодом ставали визнаними авторитетами в галузі орієнталістики (В. Мінорський – автор перекладу роботи Т. Ньольдеке «Die Semitischen Sprachen», виданого 1903 р. в обробці А. Кримського; І. Крачковський – автор перекладу роботи І. Гольдциєра «Die Religion des Islams», виданого за редакцією і з передмовою О. Шмідта 1911 р.). Переклади і компіляції західноєвропейських робіт, популяризуючи ідеї і теорії їхніх авторів, видавали також відомі російські сходознавці –

[15] Крымский А. Е. История мусульманства. – М., 2003. – С. 21.

В. Гіргас, В. Розен, М. Медніков, В. Бартольд. Такі роботи закладали підвалини наукової орієнталістики в Росії, яка, народившись на два віки пізніше за західну, за образним висловом І. Крачковського, протягом одного століття наздогнала її і посіла достойне місце у першому ряду старших попередників[16].

Агатангел Юхимович добре усвідомлював, що «История мусульманства» не може вважатися у повній мірі його самостійним дослідженням, і був далекий від переоцінки власної ролі в укладанні посібника, навпаки, А. Кримський неодноразово зазначав, що у роботі над книгою, поява якої була продиктована гострою потребою забезпечити навчальний процес необхідною літературою, брали участь В. Каменський і Б. Блум, переклади яких Агатангел Юхимович піддав власній літературній обробці, доповнив своїми екскурсами, коментарями і поясненнями. Підготовка перекладів до видання у тому вигляді, в якому це замислив А. Кримський, забирала в нього багато сил і часу. У листі своєму товаришеві Б. Грінченку Агатангел Юхимович зізнавався: «...На свою біду, я згодився зредагувати <...> переклад «Essai sur l'histoire de l'islamisme» Дозі; переклад – поганий, і я мушу виправляти кожен рядок, <...> а що книга і неповна, і трохи застаріла, то доводиться робити рясні додатки, які збільшують переклад трохи чи не на половину проти первопису»[17].

Відповідаючи одному з рецензентів «Истории мусульманства», який закидав А. Кримському наукову несамостійність роботи, непослідовність і недостатню цільність у подачі матеріалу і закликав вченого скористатися своєю величезною ерудицією, щоб написати власне дослідження з історії ісламу, Агатангел Юхимович парирував: «В ответ на этот доброжелательный и лестный для меня упрек позволю себе заметить: хотя первоначально, до получения рукописи В. И. Каменского, лично, пожалуй, не имел в виду издавать перевод Р. Дози, тем не менее, раз это уже случилось, то ведь книга Дози – чересчур крупное и выдающееся явление в ориенталистике, чтобы кто-нибудь слишком мог сокрушаться о временной замене ею части моих лекций об исламе, которые к тому же со временем, после издания других, более настоятельных работ, появятся в свет своим чередом, да понемногу уже и появляются, только очень медленно»[18].

---

[16] Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики. – М.–Л., 1950. – С. 201.

[17] Кримський А. Ю. Твори в п'яти томах. Т. V, кн. І. – К., 1973. – С. 353–354.

[18] Як виявляється з литування Агатангела Юхимовича із Б. Грінченком, той факт, що в «Истории мусульманства» авторський текст Кримського лише доповнює переклад робіт Дозі і Гольдциєра, крім суто наукових чинників, пояснюється економічними причинами і волею перекладача – В. Каменського. А. Кримський пише: «"Ист[орія] мус[ульманства]" могла б була складатися виключно з моїх

Після першої публікації «Истории мусульманства» Агатангелу Юхимовичу довелося вислухати також претензії іншого ґатунку – його звинувачували у зверхності, а подекуди й ворожості до тюркських народів, навіть у неповазі до пророка Мухаммада. Такі закиди на адресу вченого надходили від деяких російських мусульман і сприймалися А. Кримським з усією серйозністю: у передмові до другого видання книжки Агатангел Юхимович був змушений давати пояснення: «...Если мной или кем-нибудь другим выдвигаются на свет мелочные, скажем даже, темные черты в облике Пророка, то ознакомление с ними нисколько не должно, да и не может сделать Пророка менее симпатичным или менее почтенным в глазах тех, кто до знакомства с этими чертами относился к нему с симпатией и уважением»[19]. На звинувачення своїх критиків у тюркофобії А. Кримський відповідає не менш прямолінійно, апелюючи до наукових аргументів: «В силу многих исторических, экономических, климатических, бытовых и пр. причин тюркская раса не развила в себе большой способности к отвлеченному мышлению и не успела переработать свою умственную недаровитость в даровитость, а потому, когда тюрки пользуются политической самостоятельностью, которая благоприятствует сохранению в них косности, они мало двигаются вперед по пути прогресса и обнаруживают узкий, обыкновенно наступательный религиозный фанатизм, которого – заметим – бывает гораздо меньше или вовсе не бывает у мусульман нетюркской расы»[20]. Не вдаючись до розгляду контроверсійних тез А. Кримського, які, безумовно, є плодом свого часу, лише зазначимо, що вчений сприймав подібні претензії як антинаукові і неісторичні, не намагався «виправдатися» перед мусульманською частиною своєї аудиторії, «сподобатися» їй за рахунок сумнівних, політкоректних компромісів, хоча вважав за обов'язок підтримувати зворотний зв'язок із читачами, прекрасно розуміючи, що серед них є не тільки студенти-сходознавці і колеги-науковці, а й люди зовсім далекі від науки, заангажовані конфесійно або політично. У передмовах до своїх робіт А. Кримський закликає читачів повідомляти йому про всі помічені вади тексту, аби в наступному виданні самому уникати недоліків. Бажання за будь-яких обставин бути

власних статей, але тоді вона мала б друкуватися моїм власним коштом або коштом Лаз[аревського] інституту. А тепер вона друкується здебільша коштом д[обродія] [В.] Каменського, бо він, бажаючи визначитись якою-небудь літературною працею наукового характеру, переложив "Essai sur l'histoire de l'islamisme" Dozi і попрохав мене зредагувати його переклад, надати йому зовсім научний вигляд, доповнити своїми власними розвідками і т. п., а за те він видрукує "Історію мусульманства" своїм коштом. <...> Я згодився». – Епістолярна спадщина Агатангела Кримського (1890–1941). Т. І. – К., 2005. – С. 338–339.

[19] Крымский А. Е. История мусульманства. – М., 2003. – С. 26.

[20] Там само. – С. 29.

максимально чесним і об'єктивним перед читачем стає невід'ємною рисою А. Кримського.

Іншими якостями Агатангела Юхимовича були його самокритичність і вимогливість до себе. Науковець визнавав: часто-густо його роботи готувалися до друку в умовах гострого браку часу, що, безумовно, негативно позначалося на якості публікації. У передмовах до своїх видань А. Кримський змушений попереджати читача про помічені ним самим похибки тексту, деякі невідповідності у науковому апараті, транскрипціях тощо. Їхню наявність у публікаціях Агатангела Юхимовича можна пояснити лише надзвичайною завантаженістю вченого викладацькою роботою, його гострим бажанням якомога швидше забезпечити своїх студентів і всю російську читацьку аудиторію якісними російськомовними посібниками, які б могли служити гідною альтернативою роботам відомих західноєвропейських орієнталістів – Г. Вейля, Г. Флюгеля, У. М'юіра, А. Мюллера, Т. Ньольдеке, Р. Дозі, А. фон Кремера, І. Гольдциєра, Ю. Вельхаузена. До того ж, слід пам'ятати про тогочасний більш ніж скромний технічний арсенал науковця, який не йде ні в яке порівняння із сучасними можливостями електронного набору та обробки тексту і перетворює видання А. Кримського, в яких одночасно використовувалися кирилична, латинська, арабська, грецька графіки, подавалася неймовірна кількість іншомовних власних імен, бібліографічних описів, посилань, дат тощо, на поліграфічні шедеври свого часу. Нам залишається лише уявити, скільки інтелектуальної і фізичної праці вченого криється за кожним із цих видань, адже зазвичай, готуючи роботу до друку, Агатангел Юхимович поєднував в одній особі автора, редактора і коректора. Відчуваючи повну відповідальність перед власною гідністю і читачем, у науці А. Кримський звик покладатися лише на власні сили.

У передмові до другого видання «Истории мусульманства» А. Кримський визначає принципи кириличної транскрипції/транслітерації арабських слів, яких він, із незначними змінами, дотримуватиметься у своїх подальших роботах з арабістики й історії ісламу. У виборі засобів транскрибування А. Кримський був обмежений можливостями друкарні, отже мусив віддавати перевагу спрощеній системі перед філологічно точною – з усіма необхідними діакритичними позначками. До того ж, на думку вченого, в історичному дослідженні не було сенсу наводити повноцінну транскрипцію, яка б лише ускладнювала зорове сприйняття і без того перенасиченого тексту. Не розмежовуючи до кінця транскрипцію і транслітерацію, в передачі звучання/написання арабського слова А. Кримський намагався бути максимально акуратним, вважаючи точну транскрипцію, поряд із якомога більш повною бібліографією питання, необхідним свідченням науковості публікації. Засади транскрибування А. Кримський формулює так: «...Русская буква "г" передает собой не только арабский ġ, но изредка и арабское ه (h), которое, впрочем, обыкновенно воспроизводится <...>

посредством буквы "х". <... > Это же русское "х" по необходимости служит также к обычному обозначению арабских букв (или звуков) خ и ح»[21]. Для позначення арабських фонем, відсутніх у російській мові, вчений іноді використовує латинські графеми – h, q, w – для передачі, відповідно, арабських [h] – ه, [q] – ق, [w] – و, а також грецькі θ, γ, δ – для передачі, відповідно, [ṯ] – ث, [ġ] – غ, [ẕ] – ذ. Кирилична, латинська і навіть грецька графеми можуть застосовуватися одночасно для позначення одного й того ж арабського звука або літери – «к» і q для [q] – ق, «л», l і λ для [l] – ل, «х» і h для [h] – ه, «в» і w для [w] – و. Спрощення транскрипції досягається за рахунок того, що одна кирилична графема може позначати два і навіть три арабські звуки або літери: «т» для [t] і [ṭ] – ت і ط; «с» для [s] і [ṣ] – س і ص; «д» для [d] і [ḍ] – د і ض; «з» для [z], [ẓ] і [ẓ] – ز, ذ і ظ; «х» для [h], [ḥ] і [ḫ] – ه, ح і خ. Стосовно передачі арабського [ǧ] – ج А. Кримський зазначає: «Буква ج транскрибируется чаще всего через "дж"; иногда же, несмотря на то что я сам не так еще давно <...> обширно доказывал большую старинность произношения "дж" над "ж", все же невольно подчинялся и обычному произношению арабов Сирии и Палестины, с которым я сроднился в живом разговоре, и оттого у меня частенько попадается для ج транскрипция "ж"»[22]. У способах подачі арабських слів А. Кримський наслідував досвід знаменитих західноєвропейських колег – Т. Ньольдеке і Г. Флюгеля: при першому згадуванні імені А. Кримський подає його повну транскрипцію з усіма необхідними підрядковими і надрядковими знаками, відображаючи у ній довгі голосні, а також приголосні [ʿ] – ع і [ʾ] – ء. Якщо всі склади арабського слова містять лише короткі голосні звуки, у його транскрипції позначається наголос. Коли одне й те саме слово трапляється у тексті далі, А. Кримський дає його спрощену транскрипцію, опускаючи усі позначки, не притаманні російській графіці. Проте якщо арабське слово вживається у тексті часто, А. Кримський нагадує його звучання, час від часу подаючи точну транскрипцію. Попри наукову акуратність вченого, йому не завжди вдається дотримуватися єдиної системи транскрипції в межах однієї публікації – пов'язано це передусім із технічною обмеженістю і трудомісткістю тогочасного друкарського набору. Є для цього і суб'єктивні причини – зазвичай кожній значній праці А. Кримського передувала низка його менш об'ємних розвідок, котрі, перед тим як перетворитися на розділ великої праці, видавалися автором у вигляді окремих робіт, а темп, у якому звик працювати А. Кримський, іноді не залишав йому часу на те, щоб узгодити між собою колись самостійні тексти, об'єднані тепер у єдиний твір.

Вихід у світ «Истории мусульманства» став визначною подією як для російських наукових кіл, так і для мусульманства Росії: рецензіями на книжку відгукнулися сходознавці В. Бартольд і В. Мінорський, не оминув

[21] Крымский А. Е. История мусульманства. – М., 2003. – С. 37.

[22] Там само.

її увагою у своєму «Переводчике» (№ 30 за 1904 р.) кримськотатарський просвітитель І. Гаспринський.

«Истории» А. Кримського, а їх до появи «Истории мусульманства» і після неї була ціла низка, розраховані передусім на студентську аудиторію, завжди емпіричні, виконані у кращих традиціях позитивістської історіографії межі XIX–XX ст. і загалом віддзеркалюють стан тогочасної історичної науки в цілому. Дослідники наукової спадщини А. Кримського змушені визнати: в цих роботах мало аналізу, гіпотез, трактувань, теоретизувань, проте завжди багато фактажу – подій, дат, імен, назв. «Передовсім Кримський розглядав історію як розвиток держав і династій. <...> Історія династій простежується насамперед через історію родів, життєписи правителів, візирів, експансій, завоювань, міжусобиць, воєн та ін. <...> Сюжети про економіку або соціальні аспекти життя за певного халіфа, султана, хана, еміра є лише незначними відхиленнями від головного наративу про зміну династій, держав, їхніх кордонів та правителів. Якоїсь вищої логіки за зміною династій Кримський не бачить і в аналітичні чи історіософські екскурси не вдається»[23]. У роботах з арабістики й ісламознавства викристалізовується наукове кредо й індивідуальний почерк А. Кримського-історика: надзвичайна увага і гранична точність у висвітленні фактів, критичне ставлення до даних першоджерел і матеріалів дослідницької літератури і разом із тим доступність та популярність викладу. Мету своєї місії науковця Агатангел Юхимович сформулював так: «Задача моя – не широкие обобщения давать, а фиксировать те историко-литературные факты, которые документально неоспоримы и представляют достоверный материал для заключений. <...>Я соблюдаю правило – ни одной личной догадки не сообщать иначе, как с осторожными оговорками»[24]. В історичних працях А. Кримський розкривається як надзвичайно прискіпливий бібліографіст – практично кожний розділ своєї роботи він супроводжує оглядом найважливіших джерел із певного питання, доповнює його широкою бібліографією з робіт європейських і російських сходознавців, завжди доводячи список літератури до найновіших видань. Бібліографічні розділи в роботах А. Кримського самі по собі становлять окремі розвідки – вчений вважає за потрібне не просто висловитись із приводу тієї чи іншої роботи, вказати на її сильні і слабкі сторони, Агатангел Юхимович ділиться своїми враженнями від якості тексту, пропонує власні кон'єктури, пояснення, коментарі, дає поради читачеві, у якій із наведених публікацій питання розкривається якнайповніше, що вже застаріло і потребує переосмислення, а що становить останнє слово в літературі з певного предмета. Для А. Кримського бібліографія – не формальність, а невід'ємна,

[23] Павличко С. Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: складний світ Агатангела Кримського. – К., 2001. – С. 165.

[24] Цит. за: Веркалец М. М. Проблема духовности тюркских народов в исследованиях А. Е. Крымского. – К., 1994 (на обкладинці – 1995). – С. 82.

значуща частина наукової праці, без якої дослідження та й історична наука як така неможливі. Саме бібліографістику Агатангел Юхимович справедливо вважав сильною стороною своєї наукової діяльності[25].

До певної міри етапною у науковій творчості А. Кримського як арабіста й ісламознавця стала його тритомна праця «История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фыкха, сунны и пр.)», вперше опублікована у серії видань «Труды по востоковедению» Лазаревського інституту східних мов (випуск XV, Москва, 1911–1913 рр.). На момент написання «Истории арабов и арабской литературы...» А. Ю. Кримський – автор багатьох посібників, лекційних курсів, перекладів, рецензій, доповідей, який розкривається перед нами як неперевершений знавець мусульманського Сходу, вчений із безпрецедентно широким колом наукових інтересів, поліглот і талановитий перекладач, критик і публіцист. Поява «Истории арабов...» підготовлена самовідданою викладацькою, дослідницькою і перекладацькою діяльністю А. Кримського, десятками наукових публікацій ученого, в яких збиралися й систематизувалися факти, закладалися підвалини для майбутніх висновків та узагальнень. Дослідження становить підсумок багаторічних наукових пошуків А. Кримського у царині арабістики й ісламознавства, являє собою першу в російському сходознавстві велику оглядову роботу, в якій середньовічна історія Близького Сходу розглядається компетентно, комплексно і вичерпно, на межі історії й філології – у наукових нарисах історичного, історико-філологічного й історико-літературознавчого характеру.

Робота складається із трьох частин – книг, різних за обсягом і науковим спрямуванням. Її перша, найбільша, частина (1911 р.) присвячена історії арабської мови та писемності, історії арабської літератури, як художньої, так і наукової – світської і релігійної. Друга частина «Истории» (1912 р.) становить собою широкий нарис історії арабів і мусульманського суспільства – від давніх цивілізацій Аравії до падіння мамлюцького Єгипту під натиском Османів. Третя частина (1913 р.) – найменша за обсягом – цілковито присвячена мусульманській Іспанії (VIII–XI ст.) і династіям Магриба – від завоювання Північно-Західної Африки мусульманами (друга половина VII – початок VIII ст.) до колонізації Алжиру французами (1830 р.). «История арабов и арабской литературы...» охоплює найважливіші періоди мусульманської історії – від зародження ісламу до політичного й інтелектуального розквіту та занепаду арабо-мусульманської цивілізації, вражає обсягом фактичного матеріалу, енциклопедичною широтою його подачі.

---

[25] Академік О. Пріцак, учень А. Кримського, згадував, як Агатангел Юхимович, жартома чи всерйоз, порівнював себе із турецьким ученим, «що вміє робити вибірки та мозаїчні компіляції з чужих писань, або складати пильну бібліографію чужих творів». – Пріцак О. Передмова // Павличко С. Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: складний світ Агатангела Кримського. – К., 2001. – С. 8.

Вперше до уваги читачів пропонується повне перевидання «Истории арабов и арабской литературы», здійснене за примірником, що належав авторові, а нині зберігається в Науковій бібліотеці Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України[26]. Редакційна колегія вважала за необхідне максимально точно зберегти версію першого видання роботи А. Кримського, тому модифікації, що відбулися у тексті, торкнулися здебільшого його орфографічної сторони, і то частково. Збережено авторське членування тексту, текстові способи виділення, застосовані А. Кримським (за виключенням розрядки, яка була замінена на курсив), до певної міри – оригінальна пунктуація, особливості подачі А. Кримським іншомовних власних імен і термінів, застосованої автором системи транскрипції і транслітерації (за винятком позначення довготи голосних звуків і наголосу), не виправленими залишилися допущені в першій публікації твору випадки непослідовності у подачі імен власних і деяких реалій (наприклад, «'Абдаль-Малик» и «'Абдальмалик», «Глязер» і «Глазер», «Хаджжадж» і «Хажжаж», «Альхамбра» і «Альхамра» і т. п.), а також нетипові скорочення, до яких вдавався автор. Часто вживані географічні назви і слова іншомовного походження подаються відповідно до сучасної орфографічної норми: наприклад, «Ефрат» → «Евфрат»; «Пиринейский полуостров» → «Пиренейский полуостров»; «соннитский» → «суннитский». Арабські імена, що в російській транслітерації мали закінчення *-ий* або *-ый*, наводяться у формі, яка не відмінюється (наприклад: «Мас'удий» → «Мас'уди», «Соютый» → «Союты»), що відповідає традиції подачі арабських імен у сучасній фаховій літературі європейськими мовами.

Суттєві доповнення, зроблені особисто А. Кримським на полях власного примірника книги вже після її виходу у світ, включені у тіло тексту, що перевидається. Похибки тексту, пропуски, помічені А. Кримським і виправлені ним у додатках до перших двох частин роботи, також були враховані під час підготовки перевидання.

На наше глибоке переконання, знайомство з твором А. Кримського, написаним майже сто років тому, за умови його критичного сприйняття й осмислення на рівні сьогоднішнього стану історичної й філологічної наук, становитиме безсумнівну користь для всіх, хто вивчає арабську мову і літературу, цікавиться історією мусульманського Сходу. Повернення «Истории арабов и арабской литературы» до широкого наукового обігу – данина пам'яті великого співвітчизника, іще один крок у відновленні історичної справедливості до постаті вченого і його літературного доробку.

Д. Радівілов

---

[26] 1974 р. перша частина «Истории арабов и арабской литературы» була перевидана частково, без розділів «Аравия и арабы», «Историческая литература», «Землеведение», «Математика и астрономия», «Медицина и естествознание», «Философия» глави четвертої, у томі «Сходознавство» видання: Кримський А. Ю. Твори в п'яти томах. – К., 1972–1974.

А. Е. Крымский

ИСТОРИЯ АРАБОВ И АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, СВЕТСКОЙ И ДУХОВНОЙ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Аравия и арабы

Арабский язык

Арабская литература
(*Литература художественная.*
Литература научная светская.
***Литература религиозная*)**

АРАВИЯ И АРАБЫ

(Вступительный общий очерк)[1]

Внешние очертания

Аравия – большой полуостров, по пространству равняющийся ¼ Европы и расположенный в юго-западном углу Азии между 12° и 30° сев. широты; в римское время к нему причислялась и Южная Сирия с ее арабским населением. По-арабски Аравия называется «Джезирет аль-араб», т. е. «остров арабов», «остров кочевников», и, хотя это название случайно, оно оказывается во многих отношениях очень удачным: нечто специально островное в положении Аравии действительно есть. С трех сторон территория Аравии обособлена морем: с востока – Персидским заливом и морем Оманским, с юга – Индийским океаном, с запада – Красным морем (иначе – Аравийским заливом). С севера полуостров прилегает сушею к Африке и Азии; но от Африки он отделен пустыней Синайского полуострова и Суэцкого перешейка (теперь прорытого), а жгучая Сирийская пустыня разъединяет его с Азией (Сирией и Нижнеевфратской Месопотамией). Таким образом, в сущности, Аравия расположена *совершенно особняком*, и в арабском наименовании ее «островом» невольно заключается значительная доля истины. Дело не меняется от того, что на двух южных, друг другу противоположных оконечностях полуострова пролив Хормузский, отделяющий Аравию от Ирана, и пролив Баб-эль-Мандебский, отделяющий ее от Абиссинии, не слишком широки и допускают общение с противоположными берегами путем переправы.

Изолированное положение полуострова усиливается тем, что он на своих границах *замкнут* в виде треугольника еще и *тремя горными цепями*. Две ограничивающие его цепи гор тянутся с севера на юг, расходясь одна в юго-западном, а другая в юго-восточном направлении. Первая есть продолжение Ливана и Антиливана и простирается, под именем гор Хиджазских и Йеменских, от Синайского полуострова с ʻАкабским заливом вдоль всего берега Красного моря до самого пролива Баб-эль-Мандебского, служащего воротами из Красного моря в Индийский океан;

---

[1] Во 2-ом издании «Истории Арабов» (1909–1910) соответствующий вступительный очерк занимал стр. 1–21, с таким распределением страниц: «Внешние очертания»=стр. 1–2; «Деление на области»=стр. 2–5; «Климат и орошение»=стр. 5–6; «Произведения страны и занятия населения»=стр. 6–3; «Кочевническая Аравия; нравы бедуинов»=стр. 8–11; литература вышеизложенного=стр. 11–13; «Общий взгляд на историю арабов»=стр. 14–21; библиография историческая=стр. 21.

непосредственно прибрежная, низкая ее полоса называется Тыhама; цепь эта – происхождения вулканического, но с XIII века мы не знаем извержений. Другая цепь гор идет между восточной окраиной Сирийской пустыни и Евфратом, вдоль его нижнего течения, потом вдоль вод Персидского залива и доходит до пролива Хормузского, служащего выходом из Персидского залива в Индийский океан. Обе цепи, достигши этих двух проливов (Баб-эль-Мандебского и Хормузского), которые выходят в Индийский океан на двух противоположных южных оконечностях полуострова, соединяются между собою посредством третьей (с еще не угасшими вулканами), которая под именем гор Хадрамавтских и Маhрских отгораживает всю южноаравийскую полосу Индийского океана от внутренности полуострова.

Деление страны на области

Таким образом, огромная внутренняя долина Аравии, занятая низменностями и плоскогорьем, с песчаными пустынями и травянистыми степями, всегда была очень *малодоступна* как для завоевателей, так и для путешественников. У древних не было об Аравии отчетливых представлений – это видно не только у писателей старых греческих (как Геродот V в. до Р. Х.), но даже у писателей греко-римских (как Диодор Сицилийский времен Цезаря и Августа, Страбон, Плиний I в. по Р. Х. и др.), которые, например, приписывали почве самой Аравии вывозимые через нее путем торговли индийские товары.

Наиболее хорошо знал и описал Аравию египетский житель, географ *Птолемей* (живший в Александрийскую эпоху II в. до Р. Х.). Ему же принадлежит деление Аравии на три части: Аравию *Каменистую* (северо-западный угол, Набатена), Аравию *Пустынную* (северная и северо-восточная половина полуострова) и Аравию *Счастливую* (южная часть), где Птолемей, в Йемене и далее на восток, насчитывал 56 народов с 166 городами.

Птолемеево деление удовлетворительно оттеняет климатические различия страны, но оно никогда не было известно самим арабам и мусульманским географам, номенклатуре которых следуют европейцы теперь. У арабов центральная область полуострова называется Неджд, а пограничные, омываемые морем, – Хиджаз, Йемен, Хадрамаут, Маhра, Оман, Бахрейн, не считая более частичных подразделений. Хиджаз, Неджд и Бахрейн – это Аравия Северная; Йемен и остальные области – Аравия Южная. Север и юг пустыней разъединены, и историей тоже.

Внутренняя область *Неджд* представляет собою плоскогорье, и самое слово «неджд» (точнее «наджьд») значит «высота». К нему примыкает с северной стороны огромная песчаная пустыня Нофуд (=«наносы»), составляющая переход к палящей пустыне Сирийской (точнее бы: Сирийско-Месопотамской), а с юга или, точнее, с юго-востока примыкает тоже огромная центрально-аравийская песчаная «Голодная Степь»,

по-арабски «ар-Роб‘ аль-Хали», букв. «пустая четверть (мира)» (иначе по частям называемая Dahna, т. е. «красный песок», Ахкаф=«наносы» и др.). Неджд – кочевая пастушеская область, идиллически прославленная в арабской поэзии, несомненная прародина или общеэтнический этап арабов, да полагают – и других семитов[2]. Живущие в Неджде бедуины независимы и значительная их часть образует так называемое Bahhабитское государство, теперь «княжество Шаммарское» со столицей Хаилем, – после того как прежняя главная Bahhабитская династия, резидировавшая в г. Рияд, была шаммарцами низложена. Неджд – одна из наиболее неизвестных и не исследованных областей всего мира, а его недоступные пустыни – в особенности. «Для северного полюса, для луны мы имеем лучшие карты, чем для Внутренней Аравии!» – не без комизма замечает один миссионер[3]. Возможно, что внутри колоссальной Голодной Степи есть вода, растительность и фауна (дикие верблюды «хушиййе» в том числе); пожалуй, есть там и люди, «говорящие на непонятном языке», которые иногда, случается, могут забрести из Голодной Степи в собственно Неджд[4].

Простирающаяся от Неджда до берега Красного моря северо-западная область Аравии, родина пророка Мохаммеда, называется *Хиджаз*; а юго-западная, плодоносная область полуострова, территория классического царства Сабейского, омываемая с запада тем же Красным морем, с юга – ‘Аденским заливом Индийского океана, называется *Йемен*. Вдвоем, Хиджаз и Йемен, прилегающие оба к Красному морю, могут быть названы Западной Аравией. К востоку от Йемена, т. е. к юго-востоку от Неджда, вдоль Индийского океана, тянется гористая классическая «страна ладана», т. е. прежде всего *Хадрамаут*, и, еще восточнее, *Mahpa* с Шыхром, с их особым арабским языком. Все эти четыре области (Хиджаз, Йемен, Хадрамаут и Mahpa) фактически или номинально подчинены туркам; но, так как они лежат на пути из Египта в Индию, то на побережьях успели вкрапиться владения англичан или распространиться их политическое влияние.

Две остальных области занимают Аравию Восточную. Юго-восточный угол Аравии, выдающийся в море по направлению к Индостану в виде

---

[2] Мы не будем здесь касаться этого вопроса. Некоторые семиты, напр. вавилоно-ассирияне, могли, после выхода прасемитов из Африки, сразу же отделиться от прасемитского ядра очень рано и, не сворачивая к Неджду, могли сразу направиться от Синайского перешейка в Сирийско-Евфратскую пустыню, а оттуда вторгнуться в Междуречье, в IV тысячелетии до Р. Х. Срвн. у нас в «Семитских языках и народах», ч. II. (М., 1910), стр. 220–221, особенно сноску.

[3] Zwemer: Arabia (1900), стр. 143.

[4] M. von Oppenheim: Vom Mittelmeer zum Persischen Golf, II, 332 (Берл., 1900). Сам Оппенхейм полагает, что эта их непонятная для наджджских арабов речь есть какой-нибудь mahрийский говор, т. е. остаток минейско-сабейского языка.

особого полуострова и омываемый как с юга, так и с востока Индийским океаном, а с севера – уже водами изгиба Персидского залива, занят областью *'Оман*. Оман составляет самостоятельное государство, в котором официально исповедуется учение хариджитской секты (ибадизм) и султан которого известен у европейцев под титулом «Маскатский имам» (по прибрежной своей резиденции, городу Маскату). Наконец, северо-восточная область Аравии, к северу от 'Омана до Евфрата и к востоку от Неджда до Персидского залива, называется *Бахрейн* (то же имя носят и прилегающие к ней острова на Персидском заливе, с знаменитыми жемчужными ловлями); она подчинена Турции. Иное ее название – Хаджар (по главному городу) или, более позднее, аль-Ахса, Ляхса.

Климат. Орошение почвы

В *климатическом* отношении вся Аравия отличается сухостью и зноем, но Северная Аравия (от Хиджаза до Бахрейна) несравненно суше Южной (от Йемена до 'Омана).

Больших *рек* вообще на целом полуострове нет. Однако в Южной Аравии некоторые маленькие реки (напр. Вади-Забид, Ми'дан около 'Адена, Вади-ль-Кяср в Хадрамауте) продолжают течь и во время лета и бывают судоходны; между тем в Северной Аравии они текут только в зимнее, т. е. дождливое, время года, достигая среди ливней даже очень значительного полноводья, а *летом пересыхают*, так что в арабском языке слово «вади» одинаково значит и «долина», и «река»[5]. Сравнительно богатое присутствие воды в Йемене отчасти объясняется также уменьем хорошо сохранять зимнюю воду на лето в колодцах, цистернах, удачно устроенных водоемах и т. п. и доведенною до совершенства системою *искусственного орошения* (особенно на Сабырском горном хребте, «князе гор Йеменских»).

К тому же, в Южной Аравии (Йемене и Хадрамауте) *по ночам* наступает прохлада и спадает довольно обильная роса. Между тем в Северной Аравии ночная прохлада бывает только в горных местностях, особенно в Неджде, а на равнинах температура, которая днем обыкновенно стоит на 45° по Цельсию, ночью опускается только до 37°. Наиболее жаркое место, быть может, на всем земном шаре – песчаное побережье Красного моря (причем и йеменская береговая полоса отсюда не исключается); там в течение двух летних месяцев не заметно ни малейшего движения воздуха. Да и ветер далеко не всегда приносит прохладу: при переменах времен года это бывает восточный, жгучий, иссушающий *«самум»*, проникнутый, по мнению бедуинов, серным запахом; он удушлив и на побережьях, а

[5] Черта – свойственная и другим восточным языкам. Срвн. тюркское «дере», означающее и «долину», и «поток». В Испании арабы термином «вади» называли и очень значительные реки, напр., «аль-Вади ль-кебир» (Guadalquivir, «большая река»).

безводную пустыню он обращает в бушующее и бурлящее море песчаных волн, которые грозят путешественникам гибелью и могут бесследно занести караван. Впрочем, европейские путешественники находят, что зной аравийского прибережья Персидского залива невыносимее зноя ‘Адена, который считается типичным жгучим местом у входа в Красное море.

Произведения страны. Занятия населения на юге и на севере

В связи с характером почвы, орошения и климата существует между Северной Аравией и Южной отличие в царстве *растительном*, отчасти *животном*, равно как в характере *занятий населения*.

Богаче всего юг.

Йемен и *Хадрамаут* со «страной ладана», земли классического цветущего царства Минейского и Сабейского, доныне сохранили много старых городов: Сан‘а (главный город Йемена), Мариб, запущенный Зафар (бывшая хымъярская столица), Забид, Джанад, Таызз (бывшая столица Расулидов XIII–XV вв.) и др. Исстари Южная Аравия была земледельческой областью, с садами пальм, плодовых, пряных и бальзамических деревьев и растений. Исстари славились во всем мире южноаравийские благовония, алоэ, смола ладанного дерева и т. д.[6] и финики, которыми, впрочем, богаты и многие места Аравии Северной. Теперь в качестве предмета вывоза важна еще так называемая аравийская камедь («гумми-арабик», «ас-самг аль-араби»), вытекающая из акации (тальх), а с XIV–XV вв. лучшим богатством Йемена и Хадрамаута оказался открытый тогда кофе, превосходнейший в мире. Его возделывают или им торгуют особенно у Мохи («мокко»), Ходейды, ‘Адена, Макаллы в Хадрамауте и др. портов, связанных подъездными путями с городами внутренними; так, Ходейда – порт г. Сан‘а и лежащей между ними Манахи, главного кофейного складочного места[7]. В новые времена акклиматизировано много деревьев и растений Индии. Табаководство, убитое в XVIII веке религиозным вahhабитским движением, едва вновь возрождается, но несомненно обещает развиться. Богатым предметом вывоза изнутри Йемена в прибрежные города Тыhамы служит антинаркотик «кат» (celastrus edulis), именно почки этого растения. Растет в Йемене и пшеница, которая в других местах Аравии появляется разве как предмет роскоши. В Дымаре (к югу от Сан‘а) процветает коневодство.

Горцы Хадрамаута, трудолюбивые, предприимчивые, в очень многих отношениях напоминают собою швейцарцев. Так, между прочим,

[6] Известный семитолог Хоммель в статье «Arabien vor dem Islàm» (1910 в «Enzyklop. des Isl.», I, 397) следующими словами характеризует культурное влияние Южной Аравии на древний мир: «Mit den zwei Schlagwerten *Weihrauch und Mondkult* ist am besten angedeutet, in welcher Richtung der Einfluss dieses Volkes sich auf seine näheren und ferneren Nachbarn, vor allem Herbräer und Griechen, geäussert hat».

[7] Теперь здесь предположено проведение железной дороги.

ежегодно значительные партии хадрамаутской молодежи отправляются на заработки и поиски счастья на сторону: в порты Аравии, в Египет, в Британскую и Нидерландскую Индию, и почти все арабы, живущие в Индии, оказываются исключительно «хадрамийцами».

Область к востоку от Хадрамаута, *Mahра* (с Шыхром), собственная «страна ладана», уже не так плодоносна, как западные части юга. Культура ладанного дерева, некогда славного на весь мир, теперь здесь очень ограничена. Торговля слаба, и гавань Мырбат (прежний порт Зафара) очень запущена. Пищу для жителей доставляет море, которое здесь до того рыбно, что рыбы (сардин, по местному «варq», «'айд») хватает, по рассказам и старых, и новых путешественников, даже на корм для верблюдов. Чем дальше на восток к 'Оману, тем страна беднее и скуднее. Но зато эти места славятся породою быстрых верблюдов, так называемых «mahри», «mahари». Местные кочевники приписывают их быстроту случке своих верблюдиц с внезапно налетающими на стадо «джиннами» (духами), под которыми надо, вероятно, понимать диких верблюдов, набегающих из внутреннеаравийской пустыни.

'Оман по соседству с Mahрой беден и малоплодороден, но вообще-то 'Оман плодороден почвою в горах, а в прибрежной полосе богат гаванями, в числе которых – Маскат, главный город. К северу от него – очень торговый Сохар (иначе г. 'Оман), «врата к Китаю». Жители 'Оманского залива – исстари мореплаватели и рыбаки, благо залив очень изобилует рыбою; пиратства тоже не чуждаются. Известный предмет вывоза – финики. Культивируется здесь (и еще в Бахрейне) также рис.

Иное дело – Аравия Северная.

Земледелие в Северной Аравии развито несравненно менее, особенно внутри полуострова, в степях и пустынях. Это преимущественно страна кочевников (*«бедуинов»*; ед. ч. «бадави»). Земледельческие (с плантациями финиковых пальм) или оседлые торговые города рассыпаны в Северной Аравии на ее западных и восточных приморских окраинах – Хиджаз (к которому с севера прилежат области Хыджр и Синай, а с юга 'Асир) и Бахрейн.

В *Хиджазе* находятся свв. города *Мекка* и *Медина*, пункт паломничества, с их гаванями Джиддой и Янбо', и славный розовыми садами Таиф, недалеко от Мекки. В Мекке, между прочим, продается смола бальзамного дерева (Ancyris opobalsamum), собираемая повсюду в Хиджазе.

В *Бахрейне* главный город – Хофуф, или аль-Ахса (вульг. Ляхса), основанный в X в. сектантами-карматами у древнего г. Хаджара; а в старину славился приморский бахрейнский г. Хатт, куда из Индии привозился бамбук для бедуинских копий. Ляхса богата финиками, обилие которых вошло в пословицу: «В Хаджар финики везти» – все равно, что «В Тулу с самоваром ездить». В новое время выдвигается порт Ковейт на песчаном побережье, ближайший к Басре, управляемый шейхом, который почти

независим от Турции. Шумное оживление и торговое движение развиваются в Бахрейне во время жемчужной ловли на Бахрейнских островах, когда для меновой торговли стекаются на побережье Персидского залива разные бедуинские племена из глубины страны. В остальное же время торговля замирает: бедуины опять уходят в глубь страны, купцы уезжают в Индию и Персию, города пустеют, все побережье Персидского залива от Омана до Басры является для мореплавателей одним из самых печальных и безлюдных, и, по насмешливому замечанию поэта Абу-Новаса (времен Харуна ар-Рашида), разве только тонкорунные бахрейнские овцы оглашают воздух своим блеянием. Пиратство – тоже исконное занятие бахрейнского побережья.

Кочевническая Аравия. Нравы бедуинов

Как в Хиджазе, так и в Бахрейне наряду с оседлыми арабами живут всюду и кочевники-бедуины. Но прославленной, классической областью кочевников остается плоскогорье Неджд и вообще вся *Центральная Аравия* – к северу ли от Неджда (песчаное море Нофуд, Сирийская пустыня) или к юго-востоку от него (песчаная пустыня Дahна, Ахкаф).

В Неджде много есть холмов и равнин песчаных, но много также прекрасных *оазисов* («wахат») с постоянными отличными *пастбищами*. Здешние кони (их не так и много) и верблюды славятся на весь мир своей крепостью и быстротой, причем отличают верблюда вьючного (баир) и верхового (hаджин). В стадах много овец (без курдюков) и коз; есть и прирученные газели. Собаки имеются сторожевые (они вроде шакалов) и борзые. Кошки побольше европейских. В дождливое время года травой покрывается на три-четыре месяца вся страна, и тогда бедуины из обычных племенных становищ переселяются вглубь, пока солнце не спалит пастбищ. Сочность тогдашней травы избавляет животных (кроме коней) от необходимости пить воду; а люди пьют молоко. Разведение коз и, тем более, верблюдов даже в обычно безводных местах незатруднительно оттого, что эти животные охотно питаются не только травой, но и всякими колючими кустарниками (любимый – са'дан), акациями, тамарисками (исиль) и т. п. Коней, нуждающихся в воде и ячмене, могут иметь лишь большие богачи; цена кровной кобылы – 25 верблюдов. Зато незаменимые услуги всюду оказывает арабу именно верблюд: он перевозит араба и его имущество («корабль пустыни», сафинет аль-барр), кормит своим молоком или мясом (говядина почти неизвестна), одевает своей шерстью, – словом, играет в жизни бедуина самую первую роль. Так как воды мало, то моча верблюдиц употребляется для подмывки детей от их детских нечистот, для мытья головы у взрослых людей и т. п.[8] При этом, уживается всеполезный

[8] Пословица «Все для бедуина служит мылом» общеизвестна. Мне приходилось ее слышать даже в таком далеком от пустыни пункте, как г. Бейрут в Сирии.

верблюд на сухой, бесплодной почве Аравии легче всех прочих животных и, как сказано, довольствуется самой неприхотливой едой, какую может дать пустыня. Впрочем, пустыня даже для человека доставляет иногда очень недурную растительную еду: дикий, поспевающий к июлю хлебный зерновой злак «самх» (mesembryanthemum, вкуснее овса и ячменя), трюфели, красную смородину и др.

Окружающая кочевье дикая *животная природа* не слишком разнообразна, но и не бедна. Любовная лирика отмечает соловьев, горлинок, жаворонков, венценосных удодов. Для охотника в степях и песчаных равнинах водятся дикие газели, антилопы, дикие ослы, считающиеся у охотников лакомыми («венец охоты – джawф аль-фара»), каты (род дрофы), страусы; а по зубчатым скалам и горным кряжам ютится каменный баран, серна. Там же гнездятся и орел с коршуном. В низменных равнинах бывает много саранчи, которая – по примете, каждый седьмой год – производит опустошения, но служит также предметом пищи: ее жарят или варят в рассоле, набивают в мешки и продают. К съедобным предметам охоты относятся также большие ящерицы (дабб). По ночам, среди одинокой тиши в этой природе, вдруг завоет шакал или волк, захохочет гиена, иногда начнет рычать голодный лев или пронзительно стонет филин – и даже отважному бедуину-наезднику чудятся голоса злых духов («джиннов») и упырей («гулей»). Львы, правда, теперь почти вымерли, и крупный хищный зверь Аравии – это пантера («намир»), напрасно смешиваемая с тигром, и барс («фаһд»).

Где-нибудь, если в том месте через пустыню лежит торговый путь, среди ночного безмолвия может раздаваться унылое побрякивание бубенчиков, привешенных к шеям верблюдов *каравана* (qафиле), которому передвигаться ночью удобнее, чем среди знойного дня. Незадолго перед рассветом, когда люди, по выражению доисламского поэта, понемногу напьются сна и потеряют обычную чуткость, производятся молодецкие *набеги* на отдыхающий ли караван (разбой, «газw», ведь считается удалою доблестью), на чужой ли источник, чтобы привезти оттуда воды для коней, или на такое враждебное племя, которое хотят наказать по долгу кровной мести.

Обычай обязательного потомственного *кровомщения* – испоконвечная арабская черта: за убийство родича мстит целый род и даже целое племя. И, хотя позволяется взять и виру, месть в результате не раз доводит до того, что два враждебные племени совершенно уничтожают друг друга. К *родовой чести* араб чрезвычайно ревнив, тем более, что вне своего племени бедуин, как древнегреческий «ксенос», есть бесправное существо.

Главы племен обыкновенно избираются наследственно, не раз по старшинству, хотя в принципе власть над племенем вовсе не есть наследственная. Они называются шейхами («старейшинами»); так же

могут называться и главы отдельных родов; иногда они носят титул эмиров («князей»), сеййидов («господ»), каидов («вождей») или ‘акыдов и т. п. Теоретически предполагается, что все эти князья и вожди только «советуют», а не повелевают. В племени может находиться, также, наследственный судья («кады»), основывающийся в своих решениях на обычае («‘аде», или «‘орф»), который с мусульманским правом может и не совпадать. Сверх таких аристократов, имеющих фактическую власть, есть еще аристократы наследственные, часто живущие в нищете, но обладающие титулами «шериф» («благородный», «дворянин»), опять «сеййид» («господин»), – это потомки исторических знатных родов, родственников Пророка, предполагаемых его сподвижников и т. д.

По понятиям благородного бедуина, *достойные занятия* – только скотоводство, торговля, охота и грабеж, а земледелие, ремесла, мореходство – занятия низменные. Оттого в *мирное* время араб живет ленивой жизнью в своем шатре, вся его работа ограничивается засыпкой корма верблюдам, а кто богаче – коням; пасет стада наемный пастух, а домашние работы исполняются женой и дочерьми. Жена приносит топливо и воду, доит скот, готовит масло, стряпает, занимается тканьем. Единоженство преобладает, и бедуинка значительно, при том, свободнее, чем горожанка. Старые матроны часто имеют в племени вес. Фата далеко не в ходу; однако для женщин имеется в шатре своя особая половина, отгороженная висящим ковром. Шатер – около сажени в высоту, сажени три в длину и более сажени в ширину; для предохранения от дождя шатер покрывается непромокаемым войлоком из овечьей шерсти. В город бедуин привозит на продажу масло, шерсть, домашние шерстяные ткани, пригоняет скотину или коней, а приобретает зерновой хлеб, финики, одежду, утварь, также кофе, табак, ружейные припасы.

Обычная пища араба – бурголь (крупа из проваренной пшеницы или кукурузы), реже – хлеб (в виде лепешки) и, преимущественно кислое, молоко. Посредством кипячения приготовляются в запас сгущенные молочные консервы («кытты»); но сыр не в ходу. Где есть финики, т. е. почти всюду, там главная пища они. Иногда пищу разнообразит дичь: по случаю праздника или гостей закалывают козу или ягненка; но вообще мясо – пища нечастая.

Араб *гостеприимен*, великодушен и не только ничего не жалеет для гостя, но готов грудью защищать его; однако в обыкновенных сношениях с *чужими* он жаден, корыстолюбив и нечестен.

К *религиозным* вопросам араб-бедуин очень равнодушен, но иногда национальные и хищнические побуждения способны его втянуть в политико-религиозное движение, как это показала в VII веке история ислама, а в XVIII веке – ваhhабизм. Араб-горожанин гораздо более склонен к религиозным запросам.

Литература географии и быта современной Аравии

Материал дается описаниями европейских путешественников с XVIII в., каковы К. Нибур (1772 и др.), Вельстедт (1838) и др. Особое внимание свв. городам уделили переодетые *мекканскими пилигримами* европейцы: Буркхардт (Лонд., 1829 сл.), Бёртон (Лонд., 1855 сл.), Мальтцан (Лейпц., 1865 и др.); из очень обстоятельных – одетый шейхом и спокойно сфотографировавший мекканские торжества Снук-Хургронйе (Лейд., 1880 сл.). Для малодоступных местностей Сев. Аравии очень важен «A narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia 1862–1863» иезуита *В. Дж. Пэльгрэва* (2 тт., Лонд., 1865; 3-е изд. 1866; нем. перев. Лейпц., 1867–1868; франц. перев. 1866, сокращ. 1873); *С. М. Doughty*: «Travels in Arabia Deserta», 2 тт., Кембр., 1888 – подробная и живая картина бедуинской жизни; *Max von Oppenheim*: «Vom Mittelmeer zum Persischen Golf (с 'Оманом включительно), durch den Hauràn, die Syrische Wüste und Mesopotamien», 2 тт. (Берл., 1899–1900). Для Южной Аравии – «Reisen» *Л. Хирша* (Лейд., 1897).

Суммарные сведения относительно всех областей полуострова до 1845 г. прекрасно подведены в «Erdkunde» *Риттера* (тт. XII–XIII), далее – в компиляции Альбр. Цеме (*Zehme*): «Arabien und die Araber seit hundert Jahren» (Халле, 1875). В обобщительном направлении см. «Travels in Arabia» американского поэта-путешественника, потом дипломата, Баярда *Тэйлора* (ум. 1878) и у английского миссионера *S. Zwemer*'а в его иллюстрированной «Arabia, the cradle of Islam; studies in the geography, people and politics of the peninsula with an account of Islam (в обличительном духе) and mission-work» (Эдинб. и Лонд., 1900); на стр. 414–426 обстоятельная библиография. Наконец, *D. G. Hogarth*: «The penetration of Arabia, a record of the development of Western knowledge concerning the Arabian peninsula» (Лонд., 1905; стр. XV+348).

Русская библиография

на этот счет очень небогата. Отметим:

а) Русские переводы и извлечения из пилигримских путешествий *Буркхардта* и *Бертона*, которые перечислены у меня в «Истории мусульманства» (1903), ч. II, стр. 14 (причем цифры страниц, относящиеся к «Атенею» 1829 г., должны читаться: 270–283).

б) *Г. фон Мальтцан*: Нравы жителей южной Аравии. Всемирный Путешественник, 1873, № 1, стр.1–49. Извлечение из немецкой книги.

в) Из *Пэльгрэва*: 1) Очерк Аравийских бедуинов – Всемирный Путешественник, 1868, № 32, 33, 34; – 2) Ив. Коптев: Отрывок из сочинения Пальгрева: «Год путешествия по внутренней Аравии 1862 и 1863» – Журн. Коннозаводства, 1874, № 2, стр. 80–96; – 3) Джиффорд-Пальгрев: Путешествие по средней и восточной Аравии. Перев. с английского. Издание ред. журн. «Знание», СПб., 1875, стр. 435. Рецензии на этот

перевод – в Голосе (1874, № 354), Русском Мире (1874, № 304), Деле (1874, № 12, стр. 51–60) и Новом Времени (1877, № 371, под заглавием: «Как у нас переводят книги»).

г) *А. Цеме*: Характеристические черты арабов. Всемирный Путешественник 1873, № 8, стр. 246–292.

д) *А. Елисеев*: 1) Обитатели Каменистой Аравии (Антропологический очерк). – Журн. Мин. Народн. Просвещ., 1882, № 6 (стр. 207–234), № 10 (стр. 251–285), № 12 (стр. 312–352); 2) Мусульманские паломники. Из путешествий по Аравии – Вестник Европы, 1884, № 6 (стр. 651–694), № 7 (стр. 30–71).

е) *Н. П. Остроумов*: Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама. Издание Сырдарьинского Областного Статистического Комитета. Ташкент, 1910, стр. 3–276. Сводный труд, изданный для офицерских курсов, отчасти приуроченный и к потребностям миссионерства.

Литература исторической географии Аравийского полуострова

Выше перечисленные сочинения касаются, на первом плане, *современной* географии и этнографии Аравийского полуострова. Но она очень часто не понятна без исторической перспективы, и обыкновенно географ Аравии имеет склонность быть и историко-археологом. Так дело обстояло уж и с арабо-мусульманскими географами Аравии, из которых наиболее важен йеменский патриот *Хамдани* (ум. 945), автор географического описания всего Аравийского полуострова и археологического (к сожалению, далеко не сполна до нас дошедшего) описания Йемена[9]. Таким же образом ценные историко-археологические сведения дает в аравийском отделе географический свод «Джиһан-нюма» трудолюбивого турецкого компилятора XVII века *Хаджи-Хальфы* (напеч. в Констант. 1145=1732). Таким же образом дело обстоит и у новых *европейских путешественников*, у которых географическое описание современной Аравии обыкновенно переплетается с историко-археологическими исследованиями (Нибур и пр.; новее – Мюллер, Халеви, Эйтинг, Глязер, Хирш, Ландберг, Рейниш и др.).

За последние годы снаряжаются широко задуманные, специальные ученые европейские экспедиции для изучения Аравии, преимущественно с целями то археологическими и историко-географическими, то лингвистическими, участники которых, впрочем, попутно прихватывают и современный быт.

---

[9] И географический (1884), и археологический (1879–1880) труды Хамдани издал Д. Х. Мюллер; анализ трудов и биография Хамдани – у него же в «Südarabische Studien» (1877). Библиографию о Хамдани см. у Брокельмана: «Gesch. der arab. Litter.», I (1898), 229, № 12; добавить можно Кремера: «Culturgesch. des Or.», II (1877), 421–422; Никольсон: «A Liter. hist. of the Arabs» (1907), 11–12; Хартман: «Der islam. Orient», II (1909), 519–520.

Одна экспедиция 1890-х гг. – в страны Южной Аравии: *Südarabische Expedition* Венской Академии Наук. Лингвистические труды ее, обработанные Рейнишем, Мюллером и др., уже образуют 9 тт. (1900–1909). В стороне от нее и иногда с резкой на нее критикой дал работы Ландберг, очень наблюдательный этнограф, не только археолог-лингвист[10]. Но географо-археологические результаты трудов ее, покамест, еще не могут быть надлежащим образом использованы.

Для Аравии Северной важна огромная археологическая работа *R. E. Brünnow* und *A. von Domaszewski*: Die Provincia Arabia. Auf Grund zweier in den Jahren 1897 und 1898 unternommenen Reisen und der Berichte früherer Reisender, unter Mitwirkung von J. Euting (Страсб., 1904 и след.). К 1909 году вышло три тома in folio, со множеством карт, рисунков и таблиц, и с атласом. Издание это – исчерпывающий свод сведений по местной топографии, по местным римским, византийским и арабским древностям и по эпиграфическим памятникам.

С окончанием опубликования всех новопредпринятых работ возможен будет более или менее удовлетворительный обобщающий свод сведений по исторической аравийской географии. Покамест см. *A. Sprenger* (который работал еще без надписей): Alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwickelungsgeschichte des Semitismus (Берн, 1875)[11]; *E. Glaser*: Skizze (1890) с дополнительными работами; *Fr. Hommel*: Grundriss der Geographie und der Geschichte des alten Orients, I (Мюнх., 1904). Сверх того, см. соответствующие места в больших трудах *по истории* арабов, начиная с некритического Коссена де Персеваля (1847) и кончая «последним словом науки» (1910) – сжатою статьею «Arabien» де Гуе и Хоммеля в лейденской «Enzyklopädie des Islâm», I, 384–398. Труды эти перечтены будут после нижеследующего исторического очерка.

Общий взгляд на историю арабов

В истории арабов надо отличать историю южной половины полуострова от северной.

В стариннейшие времена, за много веков до Р. Хр., когда Северная Аравия жила своей испоконвечной, первобытной кочевой жизнью, мы в *Южной Аравии*, именно в плодородном приморском Йемене со «страною

[10] О лингвистических трудах «Südarabische Expedition» и Ландберга подробнее сказано у меня в «Семитских языках и народах», ч. III (1911), стр. 315–316. Но там отмечено только четыре тома, а их к 1909 г. было уже девять.

[11] Кроме того, немало собрано сопоставлений у Шпренгера в его известном труде «Das Leben und die Lehre des Mohammad» (2-е изд. Берл., 1869) и в других географических его работах, в числе которых имеется анализ сведений Хамдани (ум. 945) об Аравийском полуострове («Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.», т. 45= 1891, стр. 361–390).

ладана» (Хадрамавтом и Маһрою), на торговом пути между Индией и Сирией, находим около 1200 г. до Р. Хр. богатое царство, с цветущей культурой, *Минейское*, с г. Ма'ином, а лет 500 спустя – еще и другое царство, *Сабейское*, с г. Саба (Ма'риб), которое ко временам персидской монархии приобрело перевес над Минейским и заставило народную память перенести даже прежнюю славу минейцев на имя сабейцев. Царства эти окутаны были в представлении народов Востока дымкой волшебного обаяния и являлись символом чудесной пышности и блеска, так что, например, для доказательства славы Соломона библейское предание делает его другом царицы Савской. Сабейское царство было феодальное, и одним из сильных княжеств во II веке до Р. Хр. было Хымъярское, или Рейданское (у Баб-эль-Мандебского пролива). Около 115–100 гг. сабейскому царю удалось в сложной междоусобной борьбе сломить Хымъярское княжество, включить его прямо в свою область и перенести даже столицу в хымъярский Рейдан (Зафар)[12]. С тех пор Сабейское царство называется *Сабо-Рейданским*, а короче – Хымъярским (у греков – Гомеритским).

Во времена римских императоров, когда корабли с индийскими товарами могли уж не разгружаться в Южной Аравии, а прямо шли к египетским портам на Красном море, Йемен перестал быть складочным торговым государством и *обеднел*. Народное предание (долго считавшееся и исторической аксиомой) уверяет, будто упадок произошел оттого, что около половины II века по Р. Х. прорвалась оросительная *плотина* Ма'рибская; наводнением и песчаными заносами было произведено в Сабе, будто бы, непоправимое опустошение, после чего населению осталось только покинуть страну и уйти на север, в Хиджаз и Центральную Аравию, где этих выселенцев, обномадившихся, очень недружелюбно встретили местные северяне-кочевники. В этом предании та часть, которая говорит якобы о непоправимой порче плотины во II в., безусловно неверна: из новонайденных надписей мы знаем, что и незадолго до Мохаммеда (в VI в.) плотина Марибская работала исправно. Но другая часть предания, о выселении людей из Южной Аравии в Северную, может быть и верна; возможно только, что в старом Йемене, на окраинах, были собственные кочевники, и они-то, а не культурные горожане, и эмигрировали на север. Одна ветвь по-видимому выселившихся йеменцев была вытеснена из Средней Аравии далее, к южным пределам Сирии (*Гассаниды*), а другая ветвь – к Нижнему Евфрату (*хирцы*).

На обеднелой в римскую эпоху и несколько опустелой йеменской территории царство *Хымъярское* («Гомеритское», по византийской терминологии), управляемое своими «*тобба'ми*» (pl. табаби'а; sg. тобба'=царями), просуществовало до VI в. по Р. Хр. С севера оно истощилось в борьбе

[12] M. Hartmann: «Der islamische Orient», II (1909), стр. 141–153 и 468–470; срвн. II, 38.

с арабами-хиджазцами (у которых Мекка была тогда уж более или менее общим, хотя и не единственным, языческим центром), а с юга, из Африки, страну теснили эфиопы, которые в 525 году свергли, наконец, династию тоббов. Для избавления от эфиопов, около 572 г. Йемен добровольно поддался шаху Хосрову I Ануширвану и потом (597) – Хосрову II Первизу и уж до времен Мохаммеда (ок. 628) продолжал быть наследственным *персидским* наместничеством, а по языку ассимилировался со своими северными врагами, варварами-хиджазцами, почти совсем потерявши свое старое культурное наречие – сабейское.

Что касается *Северной Аравии*, кочевой, то она, в противность остальным семитам (вавилоно-ассирийцам, хананеям, арамейцам, юго-арабам), долгое время вовсе не жила исторической жизнью, и в мировой истории принимали известное участие только ее *окраины*, прилегающие к Сирии или к Месопотамии. Так, в IX веке до Р. Х. в вассальной зависимости от торгового Дамаска мы видим возникшее невдали от него, в пустыне, купеческо-номадское «Арабское царство» (Ариби), а в эпоху последних ассирийских царей, грозных Саргонидов (VIII–VII вв.), играла политическую роль так называемая «Египетская Аравия» (*Мусри*; в Библии – просто «Египет», к югу от Мертвого моря, по Синайскому полуострову и в Хиджаз), которая постоянно возбуждала Сирию и Палестину к отпадению от ассирийцев. Можно считать, что еще в конце ассирийского периода[13] на месте «Египетской Аравии» основалось торговое арабское царство *Набатейское*, подчинившееся затем Риму (Arabia Petraea, с гг. Петра и Газа, и со включением Дамаска) и упраздненное только в 106 году по Р. Хр. Траяном. Сто лет спустя, в блестящем греко-арамейском, подвластном Риму, царстве *Пальмирском*, которое было расположено в оазисе Сирийской пустыни между Вавилонией и Дамаском, основателем правящей династии оказался Оденат (т. е. «Озейне»; 212 г. по Р. Хр.), по происхождению один из местных арабских шейхов, и его династия, с последней царицей Зенобией, просуществовала до разрушения Пальмирского царства Аврелианом в 273 г. А с персидской стороны тогда же, да еще и раньше, арабские царьки или князья со своими дружинами стояли во главе местного арамейского населения в городах *Северной Месопотамии* (Эдессе, Хатре и др.) и принимали деятельное участие в мировых войнах Рима с Персией (Парфией), и, например, в 199 году хатрский царек (или комендант) Барсемий со своей арабской конницей помог парфянам отстоять честь парфянского оружия против императора Септимия Севера.

К началу III века по Р. Хр. (условно считают ок. 195) со стороны Персии, в правой области Нижнего Евфрата, было выдвинуто особое, полуоседлое, арабское государство *Хирское*, с династией Лахмидов; а для противо-

[13] Срвн. у меня в «Семитских языках и народах», ч. II (1910), стр. 268 (срвн. 250–251 и 255) и ч. I (1903), стр. 134.

веса ему, в конце III в. (условно ок. 292), со стороны Римской империи, после падения Пальмиры, на пустынных окраинах Сирии и Палестины, было создано такое же полуоседлое царство *Гассанское* (со столицей Дамаском); оба с генеалогией йеменской. И в течение IV, V и VI вв. между арабами обоих царств шла непрерывная борьба с той неукротимой потомственной яростью, которая свойственна арабской расе. (Как упомянуто выше, и гассанцы, и хирцы северными арабами были, вероятно, лишь по языку, а по крови они или их вожди, по-видимому, были на самом деле потомками йеменцев). Тем временем, около середины V столетия, началось было образование, в центре Аравии – Неджде, третьего и притом наиболее мощного северноарабского царства – *Киндийского*, тоже с генеалогией йеменской, по крайней мере – династической[14], которое сильно потеснило хирских Лахмидов; но в начале VI века Лахмидам (Мюнзыру III) удалось его сломить, и оно распалось, несмотря на поддержку византийского императора Юстиниана Великого и энергию последнего киндийского царя, поэта Имрулькайса (ум. в 530-ых годах). Оба названные пограничные арабские царства, вассально-римское Гассанское и вассально-персидское Хирское, были посредствующими звеньями, через которые даже к бедуинам Внутренней Аравии, а тем более Хиджаза, понемногу проникало знакомство с высокой культурой цивилизованных народов; а в VII в. они послужили воротами для завоевательного движения арабов полуострова, объединенных деятельностью *Мохаммеда* (ум. 632).

Руководимые преемниками Мохаммеда, «халифами», арабы завоевали себе обширнейший *«халифат»*, среди земель которого ими были заселены или арабизованы Месопотамия, Сирия, Египет, Северная Африка и Испания, равно как острова Средиземного моря (Сицилия, Балеарские, Мальта и др.). В первом веке ислама, в период владычества династии дамасских халифов *Омейядов* (до 750 г.), еще кое-как кастово соблюдался расовый, чисто аравийский дух покорителей, которые, расположившись в завоеванных странах как бы военными гарнизонами, не желали смешиваться с покоренными. Но со вступлением на халифской престол халифов *'Аббасидов* (с резиденцией в Багдаде) водворилось под объединительной оболочкой арабского языка нивелирующее общеисламское настроение и ассимиляция. Восток Халифата (Персия) сумел при этом сохранить свое неарабское национальное чувство, а жители западнохалифатских стран, от Месопотамии до Испании, арабизовавшись по языку, стали и именовать себя арабами, хотя по своим расовым, антропологическим и психологическим особенностям они далеко не сходны с аравитянами. Так называемые теперь «арабы сирийские и месопотамские» – это, в основе, арамейцы; «арабы» египетские – те же хамиты, что и копты; «арабы»

[14] Киндийское царство составилось из коалиции южноаравийского племени Кинде и двух северноаравийских племен: бану-Бакр и бану-Таглиб.

североафриканские – берберы-мавры; «арабы» андалусские отчасти были пришлыми аравитянами и берберами, но чаще всего – иберийцами и вестготами, как и христианские испанцы; «арабы» средиземных островов (Сицилии, Мальты и др.) бывали те же итальянцы.

К половине X века, после отпадения Персии, Багдадский халифат *распался*, причем Аравия, кроме свв. городов, осталась в руках своих шейхов и эмиров, Месопотамия продолжала считаться номинальным владением багдадского аббасидского халифа, а в Северной Месопотамии и Северной Сирии утвердилась династия Хамданидов. Хамданиды признали власть халифата Египетского, или Фатымидского, в состав которого входили Южная Сирия с Палестиною, Египет, свв. города, значительная часть Северной Африки и Сицилия. В Марокко остались потомки ʻАли. Испания представляла собою особый, так называемый Кордовский, халифат (с династией Омейядов, бежавших в Испанию из Сирии в VIII в.). Значит, в X веке было три арабских халифата.

Во времена *Крестовых походов* одними местами Палестины и Сирии завладели крестоносцы, другими местами Сирии с Палестиной, Северной Месопотамии и красноморского побережья Аравии – преимущественно Саладин (Салахеддин), свергший также династию Фатымидов в Египте, где затем и его так называемую «Эйюбидскую» династию сменили султаны мамлюкские (XIII–XVI вв.). Багдадский халифат был сокрушен в половине XIII века монголами. Сицилию норманны отняли у арабов еще в 1071–1086 гг. А на Пиренейском полуострове власть арабов, урезанная в XI веке (предание о Сиде), сильно пошатнувшаяся в 1212 году (Лас-Навас и оттеснение мусульман в Гранаду), окончательно пала в 1492 году; вытесненные из Испании, арабы удалялись в независимую «Мавр́скую» Северную Африку.

В XVI веке *турки-османы* сделались владыками мусульманского мира, в том числе почти всех арабских областей (в 1517 г. отнятие Египта от мамлюков). Независимыми тогда остались такие земли, как бедуинская Аравия и малодоступная и малокультурная область Верхнего Нила (Северный Судан, который, впрочем, в те времена был арабизованным еще лишь в небольшой степени). Довольно самостоятельными оказались, с ослаблением Османов после XVI в., страны Северной Африки, так называемые «маврские»: Триполи, Тунис и Алжир, с совсем независимым Марокко-Фесом, которые до XVIII века причиняли европейцам беспокойства своим пиратством на Средиземном море, да и в настоящее время не совсем расстались с пиратским промыслом (кабилы северномароккского побережья).

В *настоящее время* из маврских стран независима только Марокко (с Фесом), султан которого считает себя законным халифом, а турецкого султана – самозванцем; Алжир (с 1830 г.) и Тунис (с 1881 г.) подчинены Франции, Триполи – по-прежнему Турции (с 1551 г.). Египет оккупирован (с 1882 г.) англичанами, хотя номинально принадлежит египетскому

хедиву, который, в свою очередь, есть номинальный вассал Турции; они же оказывают влияние и на Судан[15]. В Сирии Ливан имеет (с 1860-ых гг.) самоуправление под властью христианского губернатора, а остальная часть Сирии, Палестина, Месопотамия и почти вся невнутренняя Аравия входят в непосредственный состав Турецкой империи, подвергаясь, однако, известному политическому влиянию европейцев (Сирия – Франции, Южная Аравия – еще большему влиянию Англии). Центральная Аравия и Оман – самостоятельны.

Для изучения общей истории *старинных* арабов на основании полулегендарных источников мусульманско-арабских (притом часто не из первых рук, а из поздних переработок) служит *Коссен де Персеваль*: «Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme... et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane» (Париж, 3 тт., 1847–1848; точное переиздание 1902), а на основании достоверных данных археологических – *Э. Глязер*: «Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammed» (Берл., 1890), дополняемый другими работами Глязера же: «Zwei Inschriften über den Dammbruch» (Берл., 1897 с общим пересмотром) и «Altjemenische Nachrichten» (Мюнх., 1906). В связи с вавилонско-ассирийскими исследованиями *Винклера* и др. составлена компактная резюмирующая статья-брошюра ассириолога *Отто Вебера*: «Arabien (южн. и сев.) vor dem Islam» (Лейпц., 1901, из энциклопедической серии: «Der alte Orient»=III, 1); а важный библиографический указатель дан в его «Studien zur südarabischen Altertumskunde» (III, Берл., 1908). Новый критический пересмотр и исторических, и археологических данных (южн. и сев.) в связи с общими экономическими законами истории произведен *M. Hartmann*'ом: «Der islamische Orient», т. II (Лейпц., 1909). Отчасти против Хартмана, подведение последнего слова науки дал *Ф. Хоммель* в сжатой энциклоп. статье «Arabien vor dem Islám» (1910) в лейденской «Enzyklopädie des Islâm», т. I, 395–398.

Для истории северноарабских вассально-персидских и вассально-византийских *окраинных* царств – Th. Nöldeke: «Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus Tabari» (Лейд., 1879); его же: «Die Ghassánischen Fürsten» (Берл., 1887, в «Abhandlungen» прусской Академии Наук); Gust. Rothstein: «Die Dynastie der Lachmiden in al-Hîra» (Берл., 1899).

Для истории *послеисламской*: Вейль (1846 сл.), Дози (1861 сл.), Кремер (1868 сл.), Ранке (1881 сл.), Авг. Мюллер (русск. перев. 1895–1896), Мьюр (1883 сл.), Гольдциэр (1889–1890), Велльхаузен («Skizzen und Vorarbeiten», IV и след.), Эдв. Браун («Liter. history of Persia», т. I, 1902), И. Пицци

[15] Судан, покоренный хедивами в первой четверти XIX столетия, подвергся быстрой арабизации. Англичане овладели Суданом совсем недавно, уж после начала Бурской войны.

(«L'islamismo», 1903 – живо, но с неприятными промахами), Никольсон («A liter. hist. of the Arabs», 1907), экономич. – М. Хартман (тоже в «Der isl. Or.», т. II, 1909)[16].

Мои: «Семитские языки и народы» (I–III, М., 1903–1911), «История Сасанидов с указанием главных моментов политич. истории вассальных Ирану арабов» (М., 1905); «История арабов» (1-е изд. 1903; 3-ье 1911 и след.). Вступительный общий очерк «Аравия и арабы», помещенный в 1-ом и 2-ом изданиях моей «Истории арабов» (1903 и 1909–1910), вошел, с некоторыми сокращениями, в 6-ое и 7-ое издание московского «Настольного Энциклопедического Словаря» Граната (1903; 1910, т. III, стр. 347–359); а одноименный вышепредложенный вступительный очерк нынешнего, 3-ьего, издания «Истории арабов» входит, отчасти с сокращениями, отчасти с физико-географическими (не моими) дополнениями, в петербургский «Новый Энциклопедический Словарь» Брокгауза и Ефрона (1911, т. IV).

[16] Характеристике всех этих трудов посвящена у меня в «Истории арабов» специальная глава: «Источники и пособия для изучения истории Халифата».

АРАБСКИЙ ЯЗЫК

Положение его среди семитских

Арабский язык относится к семитской группе, т. е. сродни вавилонско-ассирийскому, еврейскому, арамейскому, эфиопско-абиссинскому. Но он богаче их всех в звуковом, морфологическом и, особенно, словарном отношении. Обыкновенно он оказывается и архаичнее их всех, хотя выступил на мировую арену значительно позже других.

Две арабских ветви

Насколько нам позволяют судить имеющиеся у нас данные, арабский язык исстари распадался на две ветви: 1) *северную*, или собственно арабский язык, письменные памятники которого начинаются поздно, и 2) ветвь *южную*, условно называемую – язык сабейский, в который входят поднаречия более древние – минейское и собственно сабейское. По-минейски принудительный вид глагола и 3-ье лицо местоимений образуется через c, по-сабейски – через h. Памятники южноарабского языка обоих поднаречий сохранились в виде многочисленных надписей в Йемене; через купцов они бывали начертаны и еще кое-где (минейские – в Северной Аравии, сабейские – в Абиссинии).

Памятники южноарабского языка

Насколько древние памятники *южноарабского* языка?

Некоторые из не датированных южноарабских памятников минейских, вероятно, современны еврейскому царю Соломону (X в.), к которому, по Библии, являлась «царица Савская» (т. е. минейская) во всей славе своей. Из памятников сабейских для старейшего, на основании синхронистической надписи ассирийского царя Саргона, которому «Ит'амра-сабеец» уплатил дань, с точностью надо признать за дату 715 г. до Р. Хр. Значительное же количество южноарабских памятников происходит из времен так называемого царства Хымъярского, т. е. сабейско-рейданского и сабо-рейдано-хадрамавто-всейеменского (все вместе – приблизительно от 115 г. перед Р. Хр. до VI в. по Р. Хр.).

Вероятно около VI в., незадолго до ислама, южноарабский язык оказался уж почти вытеснен северноарабским. Впрочем, на южноаравийском побережье Индийского океана, от Шихра до Mahры, да еще на о-ве Сокотре до сих пор сохранились живые остатки минейско-сабейской речи. К южноарабскому языку близок язык эфиопский (геэзский, абиссинский).

Старейшие письменные памятники языка североарабского

А с каких пор начинаются письменные памятники языка *северноарабского*?

От языка северноарабского (или северноарабского наречия) очень старинных памятников нет, потому что язык этот долго был некультурным. Правда, набатейцы, имевшие задолго до Р. Хр. на Синайском полуострове и юге Палестины свое царство (существовавшее до 106 г. по Р. Хр.), были по языку северо-арабы, но писали-то они на культурном языке арамейском; попадаются в их надписях арабские слова и формы, но только изредка, так же, как лишь изредка проскальзывают арабизмы в греческих и арамейских надписях сирийской Пальмиры (пала в 273 г.) и некоторых городов Месопотамии (Хатры, Эдессы и др.), напр., в именах собственных. Старейшими чистыми северноарабскими памятниками, и то необильными, скудными, оказываются начертанные посредством сабейских букв так называемые надписи *лыхъянские* (в Северном Хиджазе и Южной Сирии, времен Птолемеев) и *сафские* (к югу от Дамаска, с намеками на события конца Набатейского царства, ок. 106 г. по Р. Хр.). От более позднего, хорошо нам известного классического языка (мо'аллак, Корана и т. под.) язык скудных лыхъянских и сафских надписей мало уже чем отличается; а в совсем передисламских надписях: *Забадской* (513, под Алеппо) и *Харранской* (568, под Дамаском), которые начертаны христианско-арабскими буквами, заметны начатки даже так называемого новоарабского языка, с его потерей падежных флексий.

Классический арабский язык

Лучшие классические памятники северноарабского языка – *доисламские стихотворения* V–VII вв. (в редакции, впрочем, уже века VIII–IX) и тождественный с ними в грамматическом отношении *Коран* Мохаммеда (ум. 632). На основании этих классических памятников и филологических наблюдений над *живой речью бедуинов* VIII–IX вв. установлена была закономерная доныне грамматика арабского языка (Халилем, Сибавейhом, Кисаи и др.)[17].

Разговорные наречия

С течением времени разговорный арабский язык, отчасти в силу естественного развития, отчасти под влиянием усвоивших его инородцев Халифата, распался на *наречия*, довольно несходные взаимно: аравийские, сирийско-месопотамские, египетское и варварийское. Последнее иначе называется маврским; в связи с ним стоит также жаргон Мальты, а прежде к этой маврской группе принадлежали говоры арабов Андалусии и Сицилии. Число говорящих на арабском языке, по самому скромному подсчету, должно быть в наше время свыше 50 миллионов. В антропологическом

[17] Подробнее см. отдел «Арабская литература», ниже (в главе об арабской филологии).

отношении они разны. На Аравийский полуостров приходится, вероятно, ок. 15 миллионов; никак не менее 5 миллионов приходится на переднеазиатскую Турцию (Сирию, Месопотамию), более 20 миллионов – на Египет с Нильской областью, более 10 миллионов – на Северную Африку; во Внутренней Африке территория арабского языка продолжает значительно расширяться, потому что негры, принимая ислам и имея торговые отношения с арабами, усваивают арабский язык.

Современный литературный язык

От классического грамматического типа все разговорные арабские наречия отступили сильно. Писать, однако, всегда арабы принципиально старались и *доныне стараются* не на живой речи, а на *умершем* классическом языке. Только, под их пером классический тип не мог постепенно не подвергнуться невольным изменениям и кое-каким невольным уклонениям в сторону живой разговорной речи, если не в области склонений и спряжений, то в области синтаксиса и подбора слов. Оттого литературная (мертвая) речь, напр., современных нам арабов очень непохожа на речь коранскую (как ее ни ставят за образец себе), ни даже на речь классическо-халифатскую; приблизительно настолько непохож был письменный церковно-славянский язык у русских книжников эпохи Алексея Михайловича на подлинную старославянскую речь времен Кирилла и Мефодия, или латынь Средневековья – на римскую.

Научная разработка арабского языка европейцами

У *европейцев* научное изучение арабского языка началось в Возрождение и сперва сопровождалось большими затруднениями. Поиски бельгийца Клейнертса (Clenardus) за учителем арабского языка представляют очень интересную эпопею[18]. Только *Сильв. де Саси* поставил к XIX веку изучение на твердую научную почву.

Пособия для изучения арабского языка

Обстоятельные арабские *грамматики*:

самая полная – M. S. Howell'я (Аллахабад, 1880–1900; 4 тт.), по-английски. По-французски – Сильвестра де Саси (2 тт., 1831) и Д. Верньe (Бейрут, 2 тт., 1891–1892). По-немецки – Каспари (1841; 5-ое изд. в обработке Авг. Мюллера, Халле, 1887; английская обработка Райта 1874, 3-ье изд. 1896–1898, 2 тт.). По-русски – Навроцкого (СПб., 1867).

Учебные грамматики:

по-немецки – Социна (Берл., 1904, в обработке Брокельмана) и, с отличным практическим курсом переводов, – Хардера (Harder, Хейдельб., 1898). По-французски – Бело (Бейрут, 2-ое изд. 1902), Перье (2-ое изд., Пар., 1910) и лучшая, с практическим курсом, – Армеза (Armez, Хейдельб., 1907):

---

[18] См. у А. Крымского: «Очерки из истории востоковедения в XVI веке» (М., 1903, оттиск из II тома «Древностей Восточных»).

переделана из Хардера. По-русски: теоретическая – А. Хащаба (СПб., 1910) и практическая – М. Аттаи: «Практическое руководство для изучения арабского языка» (новое изд., Москва, 1910, с ошибками); ключ к ней А. Крымского (М., 1907). Изучать «Руководство» М. Аттаи без поправок нельзя.

Большие словари:

арабско-латинский – Г. Фрейтага (4 тт., 1830–1837, in 4°) и переделанный из него арабско-французский Казимирского (2 тт., Пар., 1860, но лучше 4-томное, исправленное и дополненное, египетское переиздание Джолляба); по-французски – «Supplément aux dictionnaires arabes» Р. Дози (2 тт., 1881); по-английски – Лэна (8 тт., 1863–1893).

Подручные словари:

чрезвычайно удобный и дешевый бейрутского иезуита Бело, по-французски (6-ое изд., 1899), и по-английски – иезуитский Хава (Бейрут, 1899); малый арабско-латинский Г. Фрейтага (1837); арабско-немецкий Вармунда (1898) и Хардера (1902); арабско-русский В. Гиргаса (Казань, 1881) и арабско-русский же М. Аттаи; этот полнее, но с ошибками (М., 1911); русско-арабский – П. Жузе (Казань, 1903, 2 тт.).

Пособия к изучению простонародного языка.

Для Сирии и Палестины: по-немецки – учебник М. Хартмана (карманный «Sprachführer», Лейпциг, 1881) и по-французски – Харфуша: «Le drogman arabe» (Бейрут, 1901); по-английски – Ф. Кроу (Лонд., 1901) и для Палестины – Spoer (Иерусалим, 1909); по-русски – Кельзи: «Русско-арабские общественные разговоры» (СПб., 1863; без транскрипции выговора). Для Египта: по-немецки грамматика Спитты Бея (Лейпц., 1880) и К. Vollers'a (Каир, 1890; англ. перевод Беркит, Кембридж, 1895); по-итальянски – Наллино (Милан, 1900). Для Алжира: по-французски – Ле-Сюэр (Монтобан, 1894) и французско-арабские разговоры Белькасем бен-Седира (4-ое изд., Алжир, 1900). Для Туниса – Х. Штумме (Лейпц., 1896). Для Марокко: по-испански – Ф. Лерчунди (Танжер, 1902, 3-ье изд.; английский перевод Маклеода, 1900). Для мальтийского наречия – G. Letard: итальянско-английско-мальтийские разговоры (Мальта, 1905, 7-ое изд.), и мальтийско-итальянский словарь с грамматикой А. Каруаны (Мальта, 1903 и след.).

Сравнительно-филологические труды

Филологический анализ арабского языка см. у *Брокельмана*: «Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen» (Берлин, 1907–1909) и, короче, в его же: «Kurzgefasste vergleichende Grammatik» (1908; франц. перевод 1910); *Th. Nöldeke*: «Die Semitischen Sprachen» (Лейпц., 1899, компактная энциклопедическая брошюра; русская обработка А. Крымского, М., 1903); *G. Kampfmeyer*: «Arabische Dialekte» – в I томе лейденской «Enzyklopädie des Islâm», вып. 7 (1910), стр. 412–419.

Обстоятельная характеристика арабского языка с подробной библиографией исследований, характеристикой учебников и проч. – у *А. Крымского*: «Семитские языки и народы», три чч. (М., 1903–1911), специально же т. III (2-ое изд., 1909–1911), в «Трудах по востоковедению» Лазаревского Института Восточных Языков.

АРАБСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Деление на периоды. Источники и пособия

Арабская литература распадается на *периоды*:

а) староарабский (=доисламский и омейядский), V–VIII вв.

б) классический халифатский, VIII–XI вв.

в) послеклассический, XI–XV вв.

г) упадок, XVI–XVIII вв.

д) новоарабское возрождение под влиянием европеизма.

Из них только самый старый период, да еще, пожалуй, и самый новый, являются собственно арабскими. Литература же классического расцвета и упадка, ввиду того, что арабский язык был тогда священным и научным органом всего мусульманского мира и всех мусульманских наций, есть скорее лишь арабоязычная, чем арабская, – все равно как средневековая латинская была общею для очень разных католических народов; только литература изящная, художественная, смеет и в ту пору более или менее (и то с оговорками) считаться национальным арабским достоянием. Оттого мы отдельно рассмотрим историю литературы художественной (поэзию с беллетристикой) и отдельно – литературу прозаическо-научную, разбивая и эту последнюю, в свою очередь, на отдельные рубрики: филологию, историю, богословие, точные науки и т. п. Лишь всю литературу новоарабского возрождения XIX в., и художественную, и научную, мы под конец совокупно рассмотрим как органически связное целое.

Главными *источниками* для истории арабской литературы служат нам:

а) основанные на более старых источниках литературно-антологические и биографические компиляции-хрестоматии IX–X вв. и следующих, например историко-литературные труды ибн-Котейбы (ум. 889) и его дополнителя-плагиатора андалусца ибн-ʻАбд-Раббиһи (ум. 940), превосходная колоссальная «Книга песен» Абульфараджа Испаханского (ум. 967), библиографический «Фиһрист» 988 г., и проч.;

б) биографические словари писателей и выдающихся людей, скомпилированные по старым источникам преимущественно в XIII веке и следующих: наибольшей славой и авторитетностью пользуется словарь ибн-Халликяна (ум. 1282).

Европейские *пособия*:

1) *К. Брокельман* «Geschichte der arabischen Litteratur», 2 тт. (1897–1902), сухой компендиально-библиографический свод. И три популяризации

этого сухого труда: на немецком языке – самого же Брокельмана под тем же заглавием в Амеланговой серии: «Die Litteraturen des Ostens», т. VI (Лейпц., 1901): на французском языке – *Cl. Huart*: «Littérature arabe» (Пар., 1902; англ. перев. 1903); на итальянском языке – *Italo Pizzi*: «Letteratura araba» (Милан, 1903) и его же: «L'islamismo» (1903). Кроме того, *Брокельман* дал сжатую руководящую статью «Arabische Litteratur» в 7-м выпуске I тома лейденской «Enzyklopädie des Islâm» (1910, стр. 429–432).

2) *Edw. Browne*: «A literary history of Persia», т. I (Лонд., 1902). В этом томе Браун отвел много места арабской литературе.

3) *R. Nicholson*: «A literary history of the Arabs» (Лонд., 1907).

Не потеряла значения живая «Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen» *Альфр. фон Кремера*, т. II (Вена, 1877), стр. 341–584.

По-русски:

1) *Вл. Гиргас*: «Очерк арабской литературы» (СПб., 1873), сжатые литографированные лекции.

2) *Ив. Холмогоров*: «Очерк истории арабской литературы» (1882), во II томе «Всеобщей истории литературы Корша и Кирпичникова». Устарел в момент своего появления, но содержит образцы, чего нет у Гиргаса.

3) *А. Крымский*: «Арабская литература в очерках и образцах» (М., 1911 и след.), в «Трудах по востоковедению» Лазаревского Института Восточных Языков, и его же: «Арабская поэзия в очерках и образцах» (там же, 1906).

В перечисленных пособиях, по крайней мере в бóльших из них, не в популярных, есть и *библиография*; специалисту в этом отношении Брокельману принадлежит, конечно, первое место. Но труд Брокельмана вышел в 1898–1902 гг., т. е. более десяти лет назад. Для дальнейшей библиографии см. журнал: «Orientalische Bibliographie» (Berlin, W. 9, Köthenerstrasse 4), издающийся с 1887 года. Из задуманной огромной «Bibliographie des ouvrages arabes» В. Шовена (Vict. Chauvin) вышло покамест 12 выпусков (Льеж, 1892–1911).

Литература художественная

I. ПЕРИОД СТАРОАРАБСКИЙ (до 750 г.)

а) Доисламская устная поэзия

Письменной литературы у арабов до времен ислама не было. Но в форме устной лирической поэзии (не только общенародных безличных песен, но и прекрасно выработанного личного стихотворства) арабская словесность процветала еще до времен мусульманства, именно в конце V–VII вв. К числу доблестей бедуинского витязя принадлежало уменье составлять стихотворения, в которых поэт рассыпался комплиментами («насиб») своей возлюбленной и прославлял («фахр») свои собственные доблестные подвиги и

свои благородные качества, напр. щедрость, уменье пить («хамр»); описывал («wасф») своего коня или верблюда и охоту («тард») за дичью; с особым рвением осмеивал («hиджа») врагов своих и своего племени и превозносил свое племя над всеми прочими; оплакивал («раса») убитого друга или родича, звал на кровную месть («тар») и т. п.; мог он, наконец, восхвалять («мадх») того или другого героя, шейха, князя, царя.

Стихотворения не записывались; однако при хорошем поэте имелся его паж «рави», который хранил в памяти запас произведений своего поэта-рыцаря. В вассально-персидском христианском царстве Хирском на Евфрате мы видим кое-какое применение арабского языка для письменности еще в VI веке; но собственно лишь в первые века ислама эти старинные лирические произведения V–VII вв. были собраны и записаны (больше всего для целей филологических и стилистических, отчасти ж и для целей эстетических и исторических) и, таким образом, дошли до нас преимущественно в виде сборников и антологий. Озаглавлены важнейшие из таких собраний разно. Наиранее записанные в VIII веке называются «Нанизанные стихотворения» (*«Мо'аллаки»*); их семь или девять. Другие – высокохудожественные «Песни доблести» (*«Хамаса»*, более полутысячи поэтов, редактир. ок. 844 г.); «Диван племени *Хозейль*» (диван – стихотворное собрание, классифицированное по рифмам); «Разбойничьи стихи»; «Мофаддалиййат» (стихи, собранные истолкователем Мофаддалем VIII в.); «Асма'ыййат» (стихи, собранные истолкователем-этнографом Асма'ы VIII–IX вв.); огромнейшая компилятивная (X в.) биографическая антология «Книга песен» (*«Китаб аль-агани»* – с массой староарабских образцов) и пр. Сохранялись также и были записаны в исламский период те или другие особые стихотворения какого-нибудь отдельного лица или даже целые «диваны» стихов лишь одного избранного автора; мы имеем, наприм., диван Имрулькайса (ум. в 530-х гг.), диван Набиги Зобъянского (ум. ок. 610 г.) и др.

Особо классическими мастерами формы считаются авторы 7 или 9 прославленных *мо'аллак*. Они следующие:

1) Уже упомянутый киндийский царь-изгнанник *Имрулькайс* (ум. после 530).

2) Великодушнейший *Тарафа*, коварно посланный на гибель со своим дядей Мюталяммисом Беллерофонтовской запиской хирского царя 'Амра ибн-Хинда (554–569).

3) и 4) Соперники *'Амр ибн Кюльсум* и *Харис ибн Хыллизе* VI–VII вв., представители племен, уже воевавших 40 лет «из-за бабиной верблюдицы» (ок. 494–534), которые, по преданию, будто бы выступали на третейском суде того же хирского царя 'Амра.

5) Поэтический судья на ярмарках под Меккою *Набига Зобъянский*, живавший то при евфратско-хирском дворе Но'мана V-го (ок. 580–602), то при окраинно-сирийском дворе царей-Гассанидов.

6) Степной витязь «войны из-за жеребца», тоже длившейся 40 лет (ок. 560–600), богатырь-мулат *'Антара 'Абсийский.*

7) Прославитель прекращения этой жестокой войны, глубокомысленный *Зоһейр* (ок. 600), дочь сестры которого *Ханса* – славная поэтесса-вопленница, а сын *Ка'б* – сперва враг, потом прославитель Мохаммеда.

8) Странствующий трубадур, гедоник, как вообще арабы, но притом монотеист – *А'ша* (ум. 629), доживший до возвышения пророка Мохаммеда и заочно его восхваливший.

9) Видевший и переживший Пророка *Лябид* (ок. 560–661).

Сверх них выделяются в доисламской поэзии:

С одной стороны – истые бедуины: разбойник-наездник диких, глухих пустынь черный *Шанфара* со своим младшим другом, тоже черным, бесстрашным богатырем-мулатом *Таабата-шарром* (ок. 570–620). Если не сам постоянный житель пустыни, то прекрасный описатель страуса в безбрежных песках и костей погибшего каравана – *'Алькама* (ум. ок. 612). Его современник – безгранично щедрый бедуин *Хатим-Тай.*

А с другой стороны – перед нами до ислама выступает человек утонченного персидского воспитания (дипломат шаха Хосрова II Первиза (590–628), хирский христианин, даровитый поэт вина – *'Ади ибн-Зейд*, который после беззаботной жизни трогательно погиб в хирской тюрьме Но'мана V (ок. 602). Христианином, внешним, по крайней мере, чуть ли не был еще Имрулькайс (кончил жизнь в 530-х гг. у императора Юстиниана), тогда как верный хранитель покинутого Имрулькайсом в Аравии имущества, поэт *Самуил ибн-'Адийа*, был по религии иудей.

Были и другие доисламские поэты с наружной религией христианской и иудейской, не все исключительно с языческой. Однако мировоззрение у всех доисламских арабских поэтов – одинаковое, бедуинско-племенное[19].

б) Форма доисламской поэзии

Стихотворная форма доисламских произведений оказывается тщательно отделана; стихосложение (метрическое, но с обязательной рифмой) отличается разнообразием и выработанной техникой, которая, конечно, не могла возникнуть сразу.

Арабские литературные предания с излишней определенностью и точностью сообщают, что до конца V в. арабы знали только импровизационный «раджяз» (ямб), а прочие метры и стихотворные виды (напр. «касыда») возникли после, во время 40-летней «войны из-за верблюдицы» (якобы 494–534). Вообще полагаться на арабские предания трудно; но что *раджяз* есть примитивный арабский метр – это несомненно. Он,

[19] Ближе каждый из поэтов характеризован у нас в «Арабской литературе в очерках и образцах» (т. I, 1911, и след.), часто с многочисленными выдержками из стихотворений каждого.

по выяснению Гольдциэра, выработался у арабов из рифмованной прозы (*«садж‘»*), бывшей в ходу у староарабских шаманов-кудесников и – первоначально сродных с ними по духу – «вещих» поэтов («ша‘ыр»), злобно-поносительное («hиджа»), вещее («ши‘р») слово которых должно было, как заклинательный заговор, колдовски навлечь вред и беду на поносимого врага. Дальнейшие размеры выработались из раджяза, а может быть и помимо него – по-видимому, не без участия мерной езды на верблюде и необходимости подгонять его погонщичьими припевами (мнение Якоба, М. Хартмана).

Имела ли на арабскую метрику известное воздействие (плохо удостоверенная в своем существовании, но, конечно, существовавшая) стихотворная техника *персидской* сасанидской поэзии через посредство нижнеевфратского двора арабских царей Хиры (догадка бар. Гинцбурга, принятая и акад. Коршем) – этот вопрос еще не подвергался обстоятельному обследованию. Да едва ли он и будет когда-либо решен с точностью, при полном отсутствии староперсидского (сасанидского) стихотворного материала[20].

в) Вопрос о доисламской прозе

Метрическая форма устных доисламских стихотворений не могла не предохранять их надолго от существенных искажений, и потому тот письменный вид, в каком мы знаем староарабскую поэзию из-под пера собирателей-филологов первых вв. ислама, должен быть очень близок к оригинальному устному доисламскому. Иное дело – судьба доисламской *прозаической* устной словесности, куда входят рассказы о славных подвигах предков и бесславии соседей, о памятных геройских боях, т. н. *«Эйям аль-‘Араб»* («Памятные дни арабов»). Хотя у старых арабов и существовали специалисты «сказители», которые хранили и передавали подобные повествования, но в силу своей прозаической, подвижной формы эти повествования, попавши в запись лет сто-двести спустя после ислама, несомненно успели за это время подвергнуться изрядным переделкам[21].

---

[20] Для знакомства с доисламской поэзией см., из старых, работы С. де Саси (20-ых гг.), Коссен де Персеваля (40-ых гг.), Фрейтага (Einleitung 1861). Критичнее – более новые исследователи: Нёльдеке (1864 и 1900-е гг.), Альвардт (1872), Гольдциэр («Abhandlungen» 1896) и др. По-русски: бар. Розен, «Древнеарабская поэзия и ее критика» (СПб., 1872). Очень популярная характеристика – у Рене Бассе: «La poésie arabe antéislamique» (1880). О стихотворной форме и происхождении метров – работы Фрейтага («Darstellung» 1830), Гюйяра (1875–1878) с его продолжателем бар. Гинцбургом (СПб., 1892), Г. Якоба («Studien», II), М. Хартмана (1896).

[21] Eug. Mittwoch: «Proelia Arabum paganorum (Ajjàm al-‘Arab), quomodo litteris tradita sint», Берл., 1899 (44 стр.). Рецензия C. F. Seybold’a в «Orientalistische Litteraturzeitung», II, стр. 239.

Менее, вероятно, пострадали в своей форме староарабские *пословицы*, очень обильные, записанные из народных уст тоже в исламскую пору[22].

г) Появление Мохаммеда. Поэтическая литература I-го века после ислама

Основатель ислама Мохаммед (ум. 632) для своего *Корана* избрал форму рифмованной прозы, которой держались в его времена, например, арабские шаманы; а под конец жизни Апостола, когда место вдохновения заняли длинные холодные рассуждения, Коран в большинстве случаев является прозой даже нерифмованной, или с нечастыми рифмами. Собран и дважды проредактирован Коран после смерти Пророка Зейдом ибн-Табитом, его секретарем, сперва в халифство Абу-Бакра (632–634), потом в халифство ‘Османа (644–656)[23].

Стихов Мохаммед не умел составлять и даже их не любил: поэзия для него была воплощением язычества, а общепризнанный у арабов вождь поэтов Имрулькайс – вождем их по дороге в ад. Исключение Мохаммед допускал для стихотворцев только религиозно-мусульманского направления, каким оказался бывший осмеятель, потом сразу панегирист Апостола *Ка‘б ибн-Зоhейр* и мединец-«ансар» *Хассан ибн-Табит* (ум. 674); этот второй многим пережил Пророка и, как поэтический апологет ислама, особенно прославился среди узкой группы набожных мусульман I в. хиджры.

Только, набожных мусульман в I-ом веке хиджры было маловато. Тогдашние арабы-завоеватели, заставившие весь мир своими победами говорить о себе и о халифах исламского Пророка, сами слишком мало интересовались идеалами Мохаммеда и его антипатиями к староязыческой поэзии. В войсках, или ордах, которые шли, например, покорять Месопотамию и Персию, выдвигались такие совершенно немусульманские герои-поэты, как воспеватель вина *Абу-Мыхджан*, завещавший и похоронить-то себя под виноградною лозою; халифом Омаром он был отправлен в ссылку (ум. после 637). Благочестивый Омар мог примерно наказывать и ядовитого Джарваля *Хотайю* (ум. 650) за его пасквильные стихи («hиджа») – и тем не менее этот воспрещенный Мохаммедом старобедуинский род поэзии превосходно продолжал и при Омаре развиваться. А уж совсем свободно, с любовью, могли арабы продолжать развитие

---

[22] G. Freytag: «Proverbia Arabum», 3 тт. Бонн, 1838–1843. Подробнейшая библиография пословиц – у В. Шовена в I выпуске его «Bibliographie des ouvrages arabes» (Льеж, 1892).

[23] Исчерпывающие сведения о Коране и библиографию о нем см. в «Истории мусульманства» *А. Крымского* (1904), стр. 107–144. Теперь прибавить можно для библиографии последние выпуски (X–XI) арабской библиографии *В. Шовена* (Льеж, 1907–1909) и новое, двухтомное, переработанное издание «Geschichte des Qoráns» *Нёльдеке* (переработал Швалли, Лейпц., 1909–1911).

своей старинной поэзии языческих времен тогда, когда наступило почти столетнее господство (661–750) халифов династии *Омейядской*, с резиденцией в Дамаске, – государей обширного Халифата, которые все (за исключением одного трехлетнего царствования, 717–720) были к исламу, как к религии, или равнодушны, или прямо враждебны.

Среди самих государей-Омейядов находились очень недурные и жизнерадостные, симпатичные поэты, как *Йезид I* (680–683), мать которого, гордая бедуинка, тоже составляла прекрасные стихи, где высказывала свою тоску от роскоши дамасских чертогов и сожаление о свисте бури в кочевнической палатке. Другой хороший царственный поэт-Омейяд – кощунственный осмеятель Корана халиф *Валид II*, павший (744) в междоусобной племенной борьбе арабов-йеменцев с арабами-хиджазцами: он известен как превосходный поэт хмельных пирушек, которому впоследствии, при Харуне ар-Рашиде, подражал Абу-Новас.

Еще больше было в эпоху омейядскую поэтов нецарственных. Как в Европе Ромео и Джульетта, так у арабов и потом на всем Востоке вошли в пословицу: обожатель Лейлы, дочери враждебного племени, бедуин-поэт *Маджнун* (ум. будто бы ок. 689), да кроме него – гейневский Asra: бедуин-ʻозриец *Джамиль*, обожатель своей дамы сердца Бютейны (ум. будто бы 701). Ученик-рави Джамиля, сирота *Кютейыр* (ум. 723), тоже общеизвестный между соплеменниками своею романтическою любовью к бедуинке ʻАззе, был шиит, сторонник низвергнутой династии ʻАли: но он явился и в Дамаск к двору славнейшего из Омейядов, халифа ʻАбдальмалика (685–705), и, талантливый поэт, состязался в панегиризме с наивысшей тогдашней поэтической знаменитостью, любимым придворным стихотворцем Омейядов, христианином-арабом из Месопотамии *Ахталем* (=«вислоухий», ум. 710). Сюда, к дамасскому двору ʻАбдальмалика, являлся и отъявленный подражатель всех технических приемов доисламской бедуинской поэзии *Зу-р-рюмма* (ум. ок. 725), и энергичная бедуинка-вопленница *Лейла Ахъялийская* (ум. 707), и др. Она находила хороший прием и в Куфе, при дворе грозного восточного соправителя ʻАбдальмалика, наместника Месопотамии Хажжажа (ум. 714). Панегиристом Хажжажа был *Джарир* («верблюжий недоуздок», ум. 728), классик бедуинской сатиры, такая же здешняя месопотамская знаменитость, как Ахталь в Дамаске. Джарир вступил в взаимно-поносительную стихотворную борьбу («ан-накаыд») с третьей тогдашней высшей поэтической знаменитостью, басрийским месопотамцем *Фараздаком* («невыпеченный, клейкий хлеб»; ум. 728), причем сторону Фараздака принял Ахталь, часто приезжавший из Дамаска кочевать в Месопотамию. Перипетиями этой долголетней стихотворной войны, языческо-племенной и бедуинско-грубой по приемам, отвратительной для воззрений мусульманства, увлекались самые широкие круги омейядского общества, не исключая и религиозно-воинственных сектантов-пуритан, хариджитов в Персии, которыми предводил пылкий поэт-вождь *Катари* (уб. 697).

При таком общем настроении и в свв. городах Мекке и Медине выдвигались поэты очень немусульманского типа, как дамские угодники мекканец *'Омар ибн Аби-Раби'а* (ок. 643–719) и мединец *Ахвас* (ум. ок. 728), ненавистные местным набожным мусульманам-ансарам.

II. ОБЩЕМУСУЛЬМАНСКИЙ КЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (ок. 750–1050)

Характер литературной деятельности в халифате Аббасидов

В 750 г. династию Омейядов свергли, при помощи персов, *'Аббасиды*. Они утвердили свою столицу вблизи Персии и дали в Халифате перевес персам. Те, с прежними сасанидскими подданными арамейцами, под внешней оболочкой языка арабского сумели восстановить свою старую сасанидскую (т. е. *персидско-греко-сирийскую*) культуру, науку и литературу.

С целью хорошо понимать арабский язык и ислам, они создали и новую науку – арабскую филологию; они научно разработали и мусульманское богословие, что отчасти началось даже еще при Омейядах.

Пользуясь арабским языком как родным (как немцы латынью в Средние века), персы в то же время провели в жизнь антиарабскую националистическую (*«шо'убийскую»*) теорию, что собственно арабская раса вовсе не выше прочих и не имеет никаких прав на преимущество в общественном строе.

Таким образом, с 'Аббасидов приходится говорить скорее о литературе и, особенно, науке *арабоязычной*, чем об арабской.

Художественная литература халифатско-классического периода

а) Переводы повестей индийско-персидских

Но замечательно, что, относясь с благоговением к греческой науке и созидая на ней свои высшие интеллигентные интересы, обитатели Халифата не чувствовали никакого вкуса к греческому эпосу – «Илиаде» и «Одиссее», которыми всегда восхищалась вся Европа[24]. В области изящной словесности чужое влияние проявлялось в арабской литературе *переводами* и обработками преимущественно пехлевийских повестей персидских, *персидско-индийских* и т. п., которые потом получили, не менее чем Библия, всемирную известность.

---

[24] Только в XX веке (Каир, 1904) появилась «Илиада» на арабском языке, в стихотворном переводе Солеймана аль-Бюстани (христианина из Сирии, европейски воспитанного). По-русски см. рецензию *И. Ю. Крачковского* в «Гермесе» 1909, № 2 (стр. 37–42).

Еще в конце омейядского периода переведены были басрийским персом ибн-аль-Мокаффою (ум. 757), с пехлевийского, буддийские притчи *«Калила и Димна»* и иранская *«Книга царей»*[25].

Вероятно, при 2-м аббасидском халифе Мансуре (754–775) оказались переведены три (или хоть одна из трех или даже из четырех) истории Будды (царевича Боддисатвы), из которых богатая притчами «Балаhwар и Бодасаф» (вар. «Йодасаф»; у христиан *«Варлаам и Иоасаф»*) приобрела, путем сложных и неоднородных стадий, особую мировую популярность и превратила язычника Будду в любимейшего и поэтичнейшего христианского святого – «индийского царевича Иоасафа», его же память у православных празднуется 16 августа, а у католиков – 27 ноября[26].

Не позже халифства сказочно-прославленного Харуна ар-Рашида (786–809) перс Асбаг Сиджистанский (дед которого принадлежал, по-видимому, к кругу ибн-аль-Мокаффы) дал по-арабски полную «Синдибадову книгу о женском коварстве», или *«Большой Синдибад»*[27]; а поэт Харуна и везирской семьи Бармеков, манихей Абан *Лахыкы* (ум. 815)[28] переложил арабский прозаический Асбаговский «Большой Синдибад» на стихотворную речь. Этот Лахыкы стихотворно же изложил «Калилу и Димну», «Балаhвара и Будасафа», равно как сасанидские «Деяния шаха Ардешира», «Деяния Ануширвана» и беллетристическую (не религиозную) «Книгу Маздака» (Маздак – буддийско-зороастрийский еретик нач. VI в.).

Не позже халифства Мютаваккиля (847–861), б. м. ок. 850 г., сасанидская «Книга царей» (уже раз переведенная ибн-аль-Моккафою) еще раз была обработана по-арабски очень вольно *Мусой Кисрави*, который также (он у греков «Мусос ‘о Персис») покороче изложил уже известную арабам большую «Синдибадову книгу о коварстве женщин»; или иначе сказать – Муса Кисрави вместо прежнего «Синдибада Большого» (арабизованного Асбагом и Лахыкы) дал теперь по-арабски книгу *«Синдибад Малый»*, родоначальницу всемирно знаменитых «Семи мудрецов».

---

[25] Дошла до нас ибн-Мокаффина «Книга царей» в составе компилятивной всеобщей истории Табари (ум. 923).

[26] Примитивный арабский перевод, где Иоасаф еще не превращен в христианина, дошел до нас только в составе разных сборников, из которых старейший – шиитско-мессианистическое сочинение ибн-Бабавейhа Куммского (ум. 991).

[27] Судить о составе «Синдибада Большого» мы можем по новоперсидской переделке с того же пехлевийского оригинала – переделке, озаглавленной «Синдибаднаме» (X в.).

[28] Что Лахыкы был манихей, это я заключаю из сатир Абу-Новаса («Диван», Каир, 1898) стр. 180–181. Они переизданы, по-арабски, в моей хрестоматии при «Арабской литературе в очерках и образцах», т. I (М., 1911), стр. 25. Вариант – в «Китаб аль-хайawан» Джахыза (ум. 869), недавно изд. в Каире, т. IV, 1324=1906, стр. 143–144; там короче, чем в «Диване».

К IX же веку, если еще не к VIII-му[29], относится арабский перевод пехлевийской *«Хезар-эфсане»* (=1000 повестей), который в X веке послужил багдадцу Джаһшияри (ум. 943) образцом и отчасти источником для своей арабской компиляции «1000 ночей». Отсюда идет начало (но только еще начало) славных во всем мире т. н. «арабских сказок 1001 ночи».

Наконец, около X в., вероятнее всего в торговой, приморской Басре, скомпилированы были из всяких международных россказней, индийских в том числе, сказочные *«Странствования морехода Синдибада»*, потом тоже вошедшие в «1001 ночь».

И т. п.[30]

б) Другая беллетристика

Таким образом, в беллетристике аббасидского периода возобладал материал индо-персидский, общеизвестный и европейскому фольклору. Арабы, умелые рассказчики, привносили в беллетристику много своего собственного. Например, у них вносились в беллетристику рассказы о славном бедуинском прошлом Аравии, для чего существовали особые вечерние сказители даже при дворе халифов аббасидских, как прежде омейядских. Или же они беллетристически передавали жгучие и запутанно-интересные любовные повести семитского характера о страдающих влюбленных парах, как бедуинского типа, так и из городской месопотамской обстановки. Или создавали они свои скептично-юмористические анекдоты, с живой бытовой подкладкой. Все это смешивалось, перерабатывалось. Кое-что составило *багдадский слой* возникавшей тогда «1001 ночи», в основу которой лег упомянутый перевод старинной персидской «Тысячи повестей» ок. VIII–IX вв.

В беллетристике учено-образованного, разностороннего басрийца *Джахыза* (ум. 869) и индоевропейский, и семитский элементы удачно сливаются, хотя сам Джахыз был принципиальный враг персидских национальных притязаний. Он, в отпор персам, которые в арабской национальной доблести – безмерной щедрости – усматривали антигражданственную расточительность и варварство, составил объемистую юмористическую коллекцию анекдотов о скупцах: «Китаб аль-бюхаля»; анекдоты часто оказываются международного, бродячего типа.

---

[29] Срв. «Фиһрист» 305:5 при 304.

[30] См. работу бар. *В. Розена* о «Ходай-наме» Мусы Кисрави в факультетских «Восточных Заметках» (СПб., 1895). О «Книге Синдибада» – *С. Ольденбурга* в юбилейном сборнике бар. Розена (СПб., 1897). О «Калиле и Димне» и «Хезар-эфсане» – *А. Крымского* в VIII выпуске «Трудов по востоковедению» Лазаревского Института (М., 1905). Библиография – у *Шовена*, вып. II–VIII. Работа *А. Крымского* про Лахыкы и его деятельность должна появиться в ближайшем выпуске «Древностей Восточных» московского Импер. Археол. Общества; там же затронут вопрос и об Асбаге Сиджистанском.

По-видимому, скорее семитско-арабский жанр, чем персидский, – повести о похождениях остроумных шарлатанов-краснобаев. Сюда относится чрезвычайно непристойный, но полный занимательных бытовых подробностей роман из багдадской столичной обстановки IX–X вв. *«Абуль-Касым Багдадец»* Абуль-мотаhhара Аздийца, о юмористических похождениях тонкого старика-пройдохи в течение одних суток[31]. Приключения непосидчивого авантюриста-литератора, пролетарско-«богемского» типа, нашли свое выражение в *«макамах»* – прозаическом жанре, но с рифмами и вставочными стихами. Очень типичный создатель таких макам, сам из бродячей «богемы», – *Бади'аззаман* Хамаданский (ок. 967–1008); главную, однако, славу приобрел его подражатель басриец Харири (1054–1122) уже периода послеклассического.

Из сборников анекдотов о *дураках* и шутах себе на уме, фольклорно-бродячего типа, отделаннее других – сборник ибн-аль-Хабиба Нишапурского (ум. 1015). Но он не самый ранний[32].

в) Аббасидская поэзия

Подражание «джаhилийскому» классицизму и реакция против него; Абу-Новас (ок. 756–813). Другие поэты из багдадского круга Харуна ар-Рашида. Поэт-халиф одного дня ибн-аль-Мо'тазз, 908, и конец блеска поэзии багдадского периода. Другие меценатские центры у удельных династий X–XI века

Лирическая поэзия цветущего общемусульманского периода, в общем, никогда не теряла или, по крайней мере, не должна была терять своей национально-арабской окраски. Она старалась прямо рабски подражать доисламским бедуинским образцам, которые, как указывалось выше, были собраны филологами в антологиях (напр. «Мо'аллаки», «Хамаса», огромная «Книга песен» Абульфараджа Испаханского X в. и др.). Жизнь, конечно, свое делала; для многих багдадцев герои староарабской древности, напр. щедрый витязь Хатим-Тай, казались, в минуту откровенности, презренным «бедуинским отребьем», *аджляф аль-'араб*[33]; и тем не менее

---

[31] Текст «Абуль-Касыма» с примечаниями издал Ад. Мец (Гейдельб.,1902).

[32] Так, укажем сборник филолога ибн-Мазъяда, ум. 937 (о котором см. у Брок. I, 1898, стр. 154, № 6). Кроме того, анекдотам о глупцах, помешанных и т. п. отводились особые главы в стилистических и литературных антологиях. См., например, у *Джахыза* (ум. 869): «Байан», т. II (Каир, 1313), стр. 159 и след. (срв. I, 95:21; I, 100:6 след.); у *ибн-Котейбы* (ум. 889): «Источники известий», ч. IV (Лейд., 1908), стр. 427–450; у андалусца *ибн-'Абд-Раббиhи* (ум. 940): «Ожерелье», т. III (егип. изд. 1293), стр. 307–321.

[33] См. биографию поэта Абу-Теммама (ок. 805–845) в биографическом словаре ибн-Халликяна (ум. 1282), т. I, стр. 122:11, по егип. изданию 1310=1893.

поэты культурно-городского аббасидского периода, изнеженные роскошью, в стихах продолжали говорить о шатрах, о покинутых кочевьях своих возлюбленных, о прелестях жизни в пустыне, о простых, незатейливых бедуинских кушаньях – напр. кислом молоке (от которого в Багдаде они, конечно, с гримасой отвернулись бы) – и в эту бедуинскую рамку вплетали хвалу халифам или вельможам-меценатам. Это – в содержании своих стихов. А уж что касается формы, то поэты Аббасидского халифата всеми силами тщились приблизиться к доисламскому бедуинскому «классицизму» (фасаха), гордились, если им удавалось близко достигнуть этого недосягаемого идеала.

При таких условиях, при *антикварно-лингвистическом критерии* для оценки поэзии вместо критерия эстетического, эрудитные версификаторы без вдохновения, но с хорошей внешней техникой и безукоризненным знанием умершего классического языка «джаһилиййе», могли сходить за очень великих поэтов. Чему типичный пример – филолог X в. ибн-Дорейд (ум. 934), «ученейший из поэтов и поэтичнейший из ученых».

Однако совсем уйти от требований живой современности и от культурного влияния персидского и греко-сирского арабская поэзия не могла – ни в содержании, ни отчасти даже в форме (модификациях просодий в духе стихотворства персидского).

Уж и при дворе основателя аббасидского могущества халифа Мансура (754–775) куфиец *Моты' ибн-Аяс* творил стихи в духе утонченного городского гедонизма. Смесь староарабской пасквильной грубости и городского придворного лизоблюдства представлял другой придворный поэт Мансура, живший и при халифе Маһди, куфийский негр *Абу-Доляма* (ум. 777), шутовской тип придворного потешника, попрошайки к тому же, не лишенный, впрочем, иногда и философской рефлексии[34]. Ясно персидский, пожалуй, зороастрийский дух проникает собою вольнодумные стихотворения даровитого басрийца-перса *Бешшара ибн-Бюрда Слепого* (казн. Маһди в 783 г.). А знаменитейший арабский поэт двора халифа Харуна ар-Рашида, «арабский Гейне» *Абу-Новас* (ок. 756–813), по матери басрийский перс, прямо подверг доисламскую приторную манеру жестокому вышучиванию и меткому пародированию, которое на халифатскую публику должно было действовать так, как на Европу действовали травестированные Энеиды Скаррона и Блюмауэра, или на малорусов – малорусская «Перелицьована Енеїда» Котляревского. Абу-Новас призывал поэзию жить реальными интересами новой культурной жизни. Полстолетия спустя после Абу-Новаса историк-филолог ибн-Котейба (ум. 889) уже и *теоретически* узаконил новое направление поэзии, требуя прав гражданства для критерия эстетического, не

[34] Дюга поместил Абу-Доламу в свою историю философов. См. G. Dugat: «Histoire des philosophes et des théologiens musulmans», Пар., 1878, стр. 72–73.

исключительно для антикварно-лингвистического[35]. Всех, положим, ибн-Котейба не переубедил.

Остроумный и иногда разнузданный гедоник Абу-Новас был любимым поэтом при *дворе халифа Харуна ар-Рашида* (786–809), который, как правитель, был очень плох и деспотичен, но навеки оставил сказочную славу своим покровительством поэзии и блеском своего *багдадского двора*; фантастические легенды о Харуне и его обстановке образовали впоследствии (ок. X века) один из слоев не завершенного еще сказочного сборника «1001 ночь». При дворе Харуна жили филологи: Абу-'Обейда (ум. ок. 825), Кисаи (ум. 805) и неисчерпаемый фольклорист-повествователь Асма'ы (ум. ок. 831), также историк Вакыди (ум. 823). А поэтов теснилась при дворе Харуна ар-Рашида большая, разнообразная группа, среди которой, сверх главного Абу-Новаса, заметны: эротик *'Аббас ибн-аль-Ахнаф* (ум. ок. 806) и другой эротик *Сары' аль-гавани* (т. е. «жертва красавиц»), иначе Мюслим ибн-аль-Валид Ансари (ок. 750–803), со своим учеником *Ди'билем* (765–860), оба – манеры доисламской, хотя со значительными уступками духу времени. Тут же жил певец-композитор *Ибрагим Мосульский* (743–804) со своим сыном, продолжателем в музыке, Исхаком (767–849). Пожалуй, после Абу-Новаса, самым крупным талантом Рашидовых времен был друг Ибрагима Мосульского, вдумчивый пессимист, куфиец *Абуль-'Атагия* (748–828). Абуль-Атагия, крупный талант, но независимый, уклонялся от придворной, веселой сферы. В Басре жил соперник Абу-Новаса, много его переживший, тоже поэт вина – *Ибн-ад-Даххак* (ум. 864).

Вообще значительная часть поэтов плеяды Харуна ар-Рашида продолжала жить и при халифе *Ма'муне* (813–833), который покровительствовал не только философам, но и поэтам, хотя, несмотря на свой высоко передовой мо'тазилитский образ мыслей, бывал тяжкою грозою для неугодивших. Стихотворцу-панегиристу *'Акавваку*, за чрезмерную, почти кощунственную хвалу опальному вельможе, по приказу Ма'муна был вырван язык сквозь затылок (828).

Из поэтов, всецело принадлежащих уже IX веку, выделяются: личный противник Ди'биля, вычурный пурист в староарабском тоне *Абу-Теммам* Тайский (ок. 805–846) со своим учеником *Бохтори* (820–897): оба преимущественно придворные восхвалители, и они же составители двух антологических «Хамас». Внуком греческого раба был сатирик *ибн-ар-Руми* (836 – ок. 895; отравлен везирем за насмешливое стихотворение). Превосходен царственный поэт гедонического типа Абу-Новаса, но много эстетичнее и изящнее и благороднее его, – низвергнутый халиф одного дня *ибн-аль-Мо'тазз* (861–908). Ибн-аль-Мо'таззом и заканчивается собственно аббасидская поэзия, т. е. блестящий ее период.

---

[35] *Ign. Goldziher*: Abhandlungen zur arabischen Philologie, ч. I (Лейд., 1896), стр. 122–174: «Alte und neue Poesie im Urtheile der arabischen Kritiker».

X и XI вв., эпоха высокого расцвета т. н. арабской культуры, породили замечательных и первоклассных арабских поэтов, как и вообще замечательных писателей: философов, ученых, историков, географов. Только, сосредоточиваются они не при багдадском дворе обессиливших аббасидских халифов, а живут в новых культурных центрах, при дворах удельных государей.

Литературный круг Сейфеддовле в Сирии

Ученые и поэты при Сейфеддовле (944–967); Абу-Фирас (ум. 963) и Мотанабби (ум. 965). Поэт философского пессимизма Абуль-'Аля Ма'аррийский (973–1057)

Двор халябского (алеппского) Хамданида Сейфеддовле (944–967; короче – Сейф) был вообще очень оживленным, разносторонним национально-арабским умственным центром X в. Тут жил не только аристотелик-философ *аль-Фараби* (ум. 950), но и (попозже, правда) превосходный мусульманский проповедник-стилист, украшавший свою прозу рифмами, *ибн-Нобата аль-Хатыб* (946–984), очень полезный Сейфу для воодушевления его подданных к беспрестанной «священной» войне с малоазиатскими византийцами. Другой прозаист с рифмами – кочующий эпистолярист Абу-Бакр Хваризмо-Табарийский (935–993), племянник историка Табари. Грамматическое светило Сирии – наставник тамошних писателей – *ибн-Халявейh* (ум. 980); заезжал туда (952) и известный истолкователь Сибавейha *аль-Фариси* (ум. 987). Антологист доисламских и омейядских поэтов, составитель «Китаб аль-агани» *Абульфарадж Испаханский* (ум. 967) пользовался высоким и щедрым расположением Сейфа, а предпочтитель поэтов поздних, не «джаhилийского» типа, *Та'алиби* Нишапурский (961–1038) заполнил часть своей антологии поэтами Сейфова круга.

Из них одна знаменитость, поэт-рыцарь, приходился двоюродным братом и удельным соправителем самому Сейфу; это – доблестный, храбрый *Абу-Фирас* (932–968); прекрасная полоса его творчества, полная тоски по старушке-матери и по дорогой родине, протекла в плену у византийцев в Царьграде. Другая, еще более классическая, алеппская, поэтическая знаменитость, доныне усердно штудируемая арабами со школьной скамьи, – странствующий панегирист *Мотанабби* (915–965); ему войны Сейфа с византийцами (эпохи греческого былинного богатыря Дигениса Акрита) доставляли благодарный материал для выспренних, напыщенных од. Жадный Мотанабби готов был, впрочем, за деньги прославлять кого угодно и, получивши денег меньше ожидания, писать ядовитые сатиры на нетароватого покровителя, как это он сделал по отношению к египетскому ихшидскому правителю негру Кяфуру; все-таки талант его настолько ценился и гремел, что напр. фатымидского поэта *ибн-Хани* (ум. 973) в виде высокой похвалы называли «западным Мотанабби». Но звучит у Мотанабби и нотка мировой

скорби, которую затем мощно развил величайший арабский поэт-мыслитель пессимистического направления, слепец *Абуль-'Аля Ма'аррийский* (973–1057). Жил он вдали от хамданидского двора алеппских наследников Сейфа, но первоначальное литературное образование получил оттуда и был поклонником Мотанабби; побывавши в философских кругах Багдада, Абуль-'Аля отдался чисто пессимистическому творчеству, с безбоязненным обличением ненормальностей общественного строя и религиозного лицемерия. Он был также прекрасный классический филолог, ученик ибн-Халявейha; и сам он был учителем комментатора классических «Мо'аллак» и «Хамасы» – Тибризи (1030–1109)[36].

Андалусская литература X и XI вв.

Культурно-литературная зависимость захолустной Андалусии от восточного халифата в VIII–IX вв. Кордовский халифат с 929 г. и литературно-научное возвышение арабской Испании. Халиф-ученый Хакам II (961–976) и его учено-литературный круг. Реакция в Кордове. Удельные меценатские династии Испании XI в.; 'Аббадиды Севильские; севильский халиф-поэт Мо'тамид (1068–1091) и его элегии в плену у завоевателей-Альморавидов

Кордовские Омейяды, спасшиеся от кровожадных 'Аббасидов после переворота 750 г. из Сирии в Испанию (по-арабски «Андалусию»), отрезали Испанию от Аббасидского халифата только политически, но не литературно, и багдадский расцвет аббасидской литературы VIII–IX вв. приносил плоды и в Испании, где арабизовавшееся даровитое вестготское население склонно было к прогрессу знаний и мысли, а к поэзии – в самой сильной степени.

Первоначально, в VIII–IX вв., Багдад был для Испании тем, чем бывает блестящая столица для отдаленного захолустья. Чтобы довершить образование, андалусцы ездили на восток. Когда поэт-композитор перс *Зирйаб*, ученик Исхака Мосульского (767–849), приехал от двора багдадского халифа Маhди в Кордову, он, обворожительный артист, сделался для кордовского двора эмира 'Абдеррахмана II (822–852), не исключая прежде всего

[36] О круге Сейфеддовле см. у *Дитрици*: Mutanabbi und Seifuddaula (Лейпц., 1847) и введение к изданию дивана Мотанабби (Берл., 1858), равно как работу *Дворжака* об Абу-Фирасе (Лейд., 1895). Про Абуль-'Алю главная работа – *Альфр. ф. Кремера* в венских академических «Berichte» (1888), не считая его переводов в ZDMG. Сближение Абуль-'Али с Мотанабби – у *И. Ю. Крачковского* («Записки Вост. Отд.», 1909). Большой общий очерк творчества Абуль-'Али Ма'аррийского должен появиться в соответствующем томе *моей* «Арабской литературы в очерках и образцах»; покамест укажу на свои русские переводы в «Арабской поэзии» (М., 1906, стр. 235–262).

государевой семьи, законодателем всех утонченных вкусов, изящных манер, мод платья, столового меню и т. п.

За каких-нибудь лет полтораста после прибытия Омейядов, мусульманская Испания, при всем влиянии консервативного берберского духовенства, успела сделать незаурядные культурные успехи; и когда (929) энергичный объединитель Андалусии ʻАбдеррахман III Победоносный принял титул «халифа», то его новый *«Кордовский» халифат* очень скоро мог не только политически тягаться с разрушающимся восточным халифатом, но и культурно. При нем кордовский двор является видным меценатским центром среди других дворов X в. мусульманского мира. Одним из усерднейших (быть может, даже чересчур усердных) панегиристов ʻАбдеррахмана III-го Победоносного был известный литературно-исторический антологист *ибн-ʻАбд-Раббиһи* (860–940). Он же составил знаменитое антологическое «Ожерелье» (аль-ʻЫқд), т. е. литературную хрестоматию, где каждый из 25 отделов озаглавлен именем известного драгоценного камня. «Ожерелье» ибн-ʻАбд-Раббиһи в значительной степени оказывается плагиатом из «Источников известий» багдадца ибн-Котейбы (ум. в 889 г.), имя которого ибн-ʻАбд-Раббиһи замалчивает; но успех андалусской антологии, обширно дополненной сравнительно с трудом ибн-Котейбы, во всем мусульманском мире оказался несравненно выше, чем багдадского оригинала.

При сыне ʻАбдеррахмана III, славнейшем из Омейядов, даровитом, образованном халифе *Хакаме II* (961–976), создателе знаменитой архитектурно-стильной кордовской мечети, мы видим, что Андалусия покрыта сетью академий, высших и средних школ. Знание, клерикально осужденное упадочными аббасидскими халифами Багдада, тут, в Испании, ценилось выше всего. Халиф Хакам II собрал огромную библиотеку, содержавшую 400.000 томов, – значит, едва ли она была беднее, чем одновременная славная библиотека эмиров-Саманидов в Бухаре, приводившая в восторг философа ибн-Сину (Авиценну), – и, по гиперболическим словам историков, халиф Хакам II не только внимательно прочел все книги своего книгохранилища, но и сделал на полях свои приписки[37]. Дворец его в Кордове кишел переписчиками, а во всех главных городах востока у Хакама II были свои агенты, поставлявшие и старые рукописи, и новинки за дорогую цену; Абульфараджу за первый, заранее заказанный экземпляр его «Китаб аль-агани» было вперед послано от Хакама 1000 червонцев. Заботясь о всеобщем обучении, даже самых бедных классов, Хакам II открыл в столице Кордовы 27 бесплатных училищ. При нем – в то время, как в христианской Европе грамотны были только духовные, – почти каждый

[37] Понятно, что это лишь гипербола, невозможная физически. Ведь если прочитывать в день даже по 10 книг, то для прочтения 400.000 придется употребить более ста лет.

в Испании умел читать и писать, а университет кордовский славился во всем мире. Сверх духовно-юридического образования (необходимого для карьеры служебной), этот университет давал образование и гуманитарное, литературно-филологическое. А точные, математические науки Кордовы X в. привлекали к себе и более пытливых европейцев. Нагляднейший пример – ученик арабов Герберт, впоследствии прогрессивный папа Сильвестр II (ум. 1003). Теснился вокруг Хакама II и круг поэтов; из них крупнейший – *ар-Рамади* (ум. ок. 1013).

В регентство хитрого аль-Мансура (у европейцев Almanzor), опекуна Хишама II (976–1010), последовала в Кордове со стороны правительства известная реакция против философских наук: в угоду духовенству еретическая часть богатой библиотеки покойного Хакама II была публично сожжена (978). Потом, с наступившим падением андалусских Омейядов (1031), Кордова перестала быть общей столицей. Культурно она еще не замерла. Но теперь, с падением Омейядов, в арабской Испании явилась уже не одна, а несколько независимых удельных столиц, в каждой процветал свой собственный литературно-научный круг, и из них главным культурно-литературным центром Испании XI века сделалась *Севилья*, резиденция новообъявившихся халифов-'Аббадидов.

Возле третьего и последнего 'Аббадида, симпатичного и великодушного *Мо'тамида Севильского* (1068–1091), собралась блестящая поэтическая группа истинных талантов, где, кроме даровитейшего царственного поэта-халифа Мо'тамида, его жены-поэтессы Ромейкыйи (бывшей рабыни, погонщицы мулов) и поэта-везиря *ибн-'Аммара*, очень выделяются два. Один – переселившийся кордовец, тибулловского типа, *ибн-Зейдун* (1003–1071), который романтически был влюблен в кордовскую принцессу-поэтессу Валляду, дочь одного из последних (уб. 1025) омейядских халифов. Другой – убежавший из Сицилии после ее завоевания норманнами (1078) *ибн-Хамдис* (ок. 1050–1132), грациозный лирик, который сперва не мог никак забыть своей дорогой Сицилии и сравнивал себя с Адамом, изгнанным из рая.

Лучшие произведения самого Мо'тамида Севильского, по природе жизнерадостного, – его элегии, жемчужины всей андалусской поэзии. Но они относятся уж к его заточению в африканской тюрьме, куда побежденного халифа отправили берберы Альморавиды (1091), тупые фанатики и темные гасители духа, которые вторгнулись из-за Гибралтарского пролива и овладели всей мусульманской Испанией. Преданный ибн-Хамдис последовал за низложенным халифом в африканскую ссылку. Современник ибн-Хамдиса, поэт другого андалусского литературного круга, знаменитый вычурно-эрудитный *ибн-'Абдун* Эворский (ум. ок. 1126), риторический стихотворец и секретарь афтасидского эмира Бадахосского, не обнаружил к своему афтасидскому меценату подобной же чрезмерной преданности, когда того низложили Альморавиды (1092); оплакавши гибель Афтасидов

в блестящей элегии, которая по тщательной риторической отделке считается классической, ибн-'Абдун перешел на секретарскую же службу к победителям[38].

III. ПОСЛЕКЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (ок. 1050–1517)

Вопрос о датировке

У арабистов нет соглашения относительно того, что следует считать концом классического и началом послеклассического периода арабской литературы.

Мы лично думаем, что для Испании и Северной Африки вполне ощутительной поворотною эрою может служить нагрянувшее господство фанатичных, реакционнейших клерикалов и подавителей живой мысли – берберов-Альморавидов (1090), длившееся более полувека, а для Азии – нашествие и водворение тюрков-сельджуков (взятие Багдада 1055), которыми прочь сметены были все областные арабские и персидские династии Азии и основан один огромный правоверно-суннитский султанат, где первым государям (Алп-Арслан) даже правоверный толк благочестивого имама Шафи'ы казался полуеретическим. Разумеется, однако, нельзя упускать из виду, что культурное разорение Азии начато было еще раньше, на рубеже XI в., тюрками-Газневидами (завоеватель-султан Махмуд, 998–1030), и оттого Брокельман имеет свои основания датировать конец классического периода 1010 годом.

Далее, около середины послеклассического периода новым поворотным пунктом к худшему в судьбах оправившейся арабской (и вообще мусульманской) литературы и культуры оказываются события XIII века: в Азии – роковое нашествие монголов и их господство, а на западе – это, пожалуй, уже без таких роковых последствий – оттеснение мусульман христианами на самый юг Пиренейского полуострова (Гранада). Брокельман здесь, в XIII веке, полагает даже прямой конец послеклассического периода (1258 – взятие монголами Багдада), а дальнейшую литературу он относит,

---

[38] См. *R. Dozy*: Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'aux Almoravides (4 тт., Лейд., 1861); *Ad. von Schack*: Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien, 2 тт. (Берл., 2-е изд., 1877; 1-ое изд., 1865). По-русски на них основана живая, но слишком дилетантская компиляция *В. К. Надлера*: «Культурная жизнь арабов в первые века геджиры 622–1100 и ее выражение в поэзии и искусстве» (Харьк., 1869, отт. из протоколов у-та; 129 стр.). Можно еще указать на русском языке статью «Арабы в Сицилии и Испании» у *М. Карьера*: «Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Перевод (с немецкого) Е. Корша», т. III (М., 1874), стр. 176–191, – работа тоже неспециалиста, основанная преимущественно на фон Шаке.

очевидно, уже просто к упадочной. Мы, однако, считаем более основательным продлить датирование послеклассического периода еще на два с половиною столетия, т. е. до XVI века. Цифровыми хронологическими вехами для обозначения наступившего упадка могут, приблизительно, служить два события: одно на западе – изгнание арабов из Испании (падение Гранады 1492), а другое – водворение господства турков-османов на мусульманском Востоке (покорение Сирии и Египта 1517).

Изящная литература, с поэзией на первом плане, является очень верным и интересным отразителем явлений и стадий общественной жизни XI – нач. XVI в. Общности, совокупного творческого единства всех арабских областей в это время не было, так что художественная литература крайнего запада арабской территории (Андалусии, Северной Африки) представляет довольно существенные черты отличия от литературы восточных стран и окраин, которые, в свою очередь, представляют между собою ряд неодинаковых разветвлений. Несмотря на последнее обстоятельство, достаточно будет ограничиться делением арабской изящной литературы только на два течения: западное и восточное.

Художественная литература западноарабская в послеклассическую эпоху

(От Альморавидов XI века до падения Гранады 1492)

На крайнем западе конца XI в., в Испании и соседней Северной Африке, отделенной Гибралтарским проливом, начальные годы водворения реакционной, темной династии берберских фанатиков *Альморавидов* ознаменовались, как мы уже видели, лучшим проявлением лирического творчества злополучного *халифа Мо'тамида* Севильского, которого Альморавиды низложили (1091) и отправили в Африку на заточение в тюрьму. Мы видели также, что в противность *ибн-Хамдису* Сицилийскому риторический поэт *ибн-'Абдун* Эворский (ум. ок. 1126), оплакавши падение своего Бадахосского эмира в тщательно отделанной элегии, утешился на службе у новых государей-Альморавидов. Нашлось у них много и других восхвалителей. Один из них, Ибраһим *ибн-Хафаджа* (1058–1138), не старался, однако, всегда тереться при альморавидском дворе и, проживая у себя на родине около Валенсии, отдавался также просто любовной, прочувствованной лирике или воспеванию красот природы. Другой, напротив, был странствующий трубадур, приноситель панегириков альморавидским владетелям, их вельможам и богачам и живший с этого: талантливый *ибн-Козман* (по-исп. Guzman; ум. в Кордове 1160). Замечательна форма его стихотворений, заимствованная из простонародного, нелитературного стиля («заджаль»), с соблюдением простонародности языка.

Не в панегирическом, а в наставительном полубеллетристическом духе составлены в XII в. уроженцами Испании и Сицилии два «*домостроя* для

государей» – в эпоху Альморавидов же, только не для Альморавидов. Составитель одного, более серьезного, – уроженец г. Тортосы в Андалусии, философ-богослов *ибн-Аби-Рандака Тортуши* (1059 – ок. 1126); он покинул Испанию до вторжения в нее Альморавидов, поселился после многих странствований у Фатымидов в Египте и составил в 1122 г. свой моралистаторский «Светильник для властелинов», который и персы перевели на свой язык. Тортуши же принадлежит этико-богословский трактат, где проводится мысль, очевидно не слишком общепринятая у мусульман, что мастурбация («истимна»), с точки зрения мусульманской религии, есть грех[39]. Другой домострой, составленный в 1159 г. с целью разгонять дурное настроение сицилийского правителя Мохаммеда, – совсем беллетристическая «Живительная влага» («Сольwан») *ибн-Зафара* Сицилийца (ум. около 1169)[40]; для того же сицилийского правителя ибн-Зафар составил сборник интересных анекдотов из персидской истории.

К XII–XIII веку, к концу династии обскурантных Альморавидов и блестящему начальному периоду династии аль-Мовахидов (*Альмохадов*), относится составление многих прекрасных антологий западноарабской – и поэтической, и прозаической – литературы. Сперва выделяются гранадец с большим литературно-антологическим вкусом *ибн-Хакан* (казн. ок. 1134) и португалец *ибн-Бессам* (ум. ок. 1147). Несколько позже в XII в. кордовец *ибн-Башкуваль* (ум. 1183), продолжатель историка аль-Фарады (погиб 1012), предлагает в своем словаре андалусских ученых немало также поэтического материала до своих времен. Антологии этих авторов содержат превосходные данные для характеристики западноарабской поэзии начально-послеклассической эпохи.

При их изучении надо к ним добавить также биографические словари и антологии, составленные в XIII–XV вв., и также более поздние, если материал их касается не только позднего времени, но и более раннего периода. Например, в XIII в. валенсиец *ибн-аль-'Аббар* (казн. в Тунисе 1260) – тот, который составил продолжение к учено-биографическому словарю ибн-Башкуваля, – составил также интересную антологию произведений знатных испанцев и североафриканцев, занимавшихся поэзией, и там есть материал для литературной истории ранее XIII в. И кроме ибн-аль-'Аббара, в XIII в. ряд антологических западноарабских словарей дан другими авторами. В XIV в. хороший историко-литературный и антологический материал, относящийся и к предыдущему времени, предложен гранадским везирем,

[39] Срв. анекдот с богословом-остряком Ша'би (ум. 723) в «Источниках известий» ибн-Котейбы (ум. 889), ч. IV (Лейд., 1908), стр. 443:4–5.

[40] После отвоевания *Сицилии* норманнами от арабов в конце XI в. местные арабы не все покинули остров: часть осталась жить на острове под владычеством королей норманнских, а потом (1189) – Хохенштауфенов, и литературная деятельность сицилийских арабов не иссякала; наоборот, она оказывала влияние и на норманнов.

известным историографом *Лисанеддином ибн-аль-Хатыбом* (ум. 1374). Наконец, очень много западноарабского изящно-литературного материала для литературной характеристики лучшей послеклассической эпохи содержится в объемистой поздней компиляции марокканца *Маккари* XVII в.: «Веяние ароматов от нежной ветки Андалусии».

Изучая содержащиеся в антологиях поэтические произведения расцвета послеклассической мусульманской Испании, мы видим, что они чрезвычайно близки нашему европейскому вкусу, нашему европейскому настроению, и черты их художественности сплошь да рядом оказываются как раз те, которые и мы наибольше ценим. В частности, мы находим в арабо-андалусской поэзии значительное сходство с поэзией европейско-рыцарской, с ее идеальным воззрением на даму сердца, без специально-восточной чувственности. Все это, впрочем, и естественно, раз мы знаем, что многие авторы были обарабившиеся испанцы и вестготы, и лишь меньшее число – природные арабы и берберы.

Известное число послеклассических поэтов, как и прежде в классическую пору, доставлялось арабо-андалусской литературе также *евреями*. Интересен среди них в XIII веке принявший мусульманство севильец *ибн-Сahль аль-Исраили* (утонул, вместе с правителем Севты, ок. 1251). Стихотворения его, печатающиеся очень часто и в настоящее время, почти все посвящены одному еврейскому мальчику, в которого ибн-Сahль был влюблен.

Наряду с жизнерадостными темами замечаются в тогдашней испано-арабской поэзии и тоскливо-общественные или тоскливо-религиозные суфийские ноты, и чем ближе к упадку, тем сильнее они, эти тоскливые ноты.

Из элегий общественных памятен *плач* Абульбака Салыха Рондского о *падении Севильи* и ее завоевании Фердинандом III Святым (1248), что было, с ослаблением Альмохадов, одним из последних моментов той христианско-мусульманской борьбы XIII в., после которой у мусульман в руках остался только южный уголок полуострова – Гранада. В элегии Абульбака видно грустное предвидение грядущего полного изгнания мусульман с полуострова, «потому что все, дошедши до своего высшего предела, начинает убывать».

Элегическая поэзия характера религиозного – это преимущественно суфийско-аскетическая. Еще до падения Севильи, при Альмохадах, только поближе уж к концу альмохадского периода, очень известен *ибн-Яхлафтан* (ум. 1230), секретарь альмохадских наместников Андалусии и, вместе с тем, аскетический поэт и моралист. Несколько позже андалусец *'Али Шоштарский* (ум. 1269 в Египте) популяризовал суфийские доктрины в простонародной форме «мовашшахов», т. е. строфных стихотворений, написанных не по классической, а по новоарабской просодии.

Общеизвестно, что и после оттеснения в Гранаду, до конца пребывания «мавров» в Испании XIII–XV вв., там не переставало процветать

искусство, выразившееся преимущественно в прославленной «мавританской» архитектуре (замок-дворец аль-Хамра на горе у Гранады, исп. Alhambra, и т. п.). *Гранадская поэзия*, до конца существования мусульманской Гранады (1492), тоже далеко не лишена интереса. Историк-философ ибн-Хальдун (1332–1406) в своем «Историческом введении» отмечает, что в то время, как в других арабских странах школьное обучение детей направляется почти исключительно на Коран и священные предания, в мусульманской Испании ребенок с детства наставляется в поэзии и сочинительском слоге. Впрочем, крупных поэтических имен «маврская» Гранада XIII–XV вв. не представляет. То же приходится сказать и об одновременной североафриканской поэзии. Пессимистическое настроение захватывает в ней широкую полосу.

Художественная послеклассическая литература восточноарабская

Политическая, экономическая и умственная жизнь областей востока (с Египтом) слагалась в XI – нач. XVI в. иначе, чем в Магрибе (с Испанией), да и расовые особенности действовали там другие; оттого и художественная восточноарабская литература послеклассической эпохи носит несколько иные черты. Конечные результаты оказываются, однако, к XVI веку одни и те же.

1) Превосходный учено-литературный круг грубого варвара Махмуда Газневидского, 998–1030

Разорение, начатое в XI веке Газневидами и сельджуками, разумеется, налагало свой тяжелый отпечаток на судьбы арабской литературы, однако она не упала сразу. Даже от грозных губительных походов варвара-татарина *Махмуда Газневидского* (998–1030), который положил начало разорению, была, например, та польза, что, распространивши мусульманские владения в пределы Сев. Индии, походы Махмуда позволили аль-Бируни (ум. 1048), прекрасному естествоиспытателю, астроному, математику и историку, получше ознакомиться с индийской наукой и культурой и ввести в т. н. «арабскую» науку немало нового. Из моды, грубый султан Махмуд коллекционировал при своем дворе в Газне литераторов и ученых.

Как он с ними обращался – это другой вопрос; и знаменитый философ ибн-Сина (Avicenna), в противность своему приятелю аль-Бируни, благоразумно постарался спастись бегством от участия в «Круглом Столе» Махмуда; тем не менее в Газне сразу был собран очень хороший подбор писателей. Часть их была персидские поэты (Фирдовси в том числе, автор «Шаһ-наме»), но были поэты и беллетристы арабские, как творец «макам» Бади'аззаман Хамадани (ум. 1008) или вычурный лирик Абульфатх Бостский (971–1010). Из ученых, сверх гениального аль-Бируни, тут же жил хвалебный, но все же правдивый, историк походов султана Махмуда Газневидского перс 'Отби (ум. ок. 1036), который и к «художественному»

творчеству известное отношение имеет: он риторически писал победоносную историю Махмуда по-арабски и старался своим цветистым стилем «поддержать базар красноречия».

2) Месопотамия

Сельджуки и везирь Низамольмольк (ум. 1092). Макамы Харири (ум. 1122). Идеализация монголов

При сельджуках XI–XII вв., государях неграмотных, в восточных частях Халифата Багдад оказался очень оживленным научным и умственным центром, потому что здесь и администратором, и вдохновителем научно-литературной жизни явился многолетний бессменный везирь главных сельджукских султанов перс *Низамольмольк* (ум. 1092), друг персидского вольнодумного поэта Омара Хейяма (ум. 1123). Личность Низамольмолька привлекала к себе таланты панегиристов. Успехом здесь пользовался ученый богослов-профессор багдадской низамийи[41], и он же одновременно поэт, *Тантарани* (ум. в XII в.). Этот ученый с титулом «пособник веры и церкви» писал везирю льстивые панегирики, в которых вдохновение и чувство заменяются вычурно-ученой разработкой формы и игрою слов, но которые нравились. Другой придворный сельджукский сановник, перс *Тограи* (уб. 1121), значительно переживший Низамольмолька (которого он восхвалял), составил свою поэтическую славу лирической поэмой «Лямиййе» (1111), где Тограи, типичнейший перс-горожанин, подделывается под бедуина-верблюжатника: он высказывает разочарование в багдадской жизни, которая, по его мнению, дала ему мало почестей и богатства, приторно прославляет идиллическую простоту кочевого быта, рекомендует и аскетическое отречение от превратного мира и снабжает аскетическую свою проповедь отъявленно-эгоистическими соображениями.

С наступлением гибельных для целой Азии сельджукских междоусобий XII в., когда, в частности, Багдад и вся Месопотамия сделались полем раздора для воспрянувшего халифа и мелких династий, здесь, среди междоусобного лихолетья, было раздолье политическим и всяким авантюристам. И вот здесь басриец *Харири* (1054–1122) в своих «Макамах», затмивших не очень еще давние «Макамы» Бади‘аззамана Хамадани (ум. при Махмуде Газневидском 1008), мастерски и с увлечением рисует успешные похождения образованного нахала-проходимца Абу-Зейда,

[41] Высшие учебные заведения получили, по имени везиря Низамольмолька, название «низамиййе», которое и потом сохранилось в арабском языке в смысле университета. Конечно, они (как и европейские средневековые университеты) были школами схоластическими, и украшением низамий (багдадской, нишапурской) были выдающиеся светила науки богословской: Имам-аль-харамейн (ум. 1085), имам Газали (ум. 1111) и другие знатоки священного закона.

этого «арабского Гиль-Бласа». И его увлечение этим пройдохой заражало и других: увлекался им даже серьезный мо'тазилит Замахшари (ум. 1143), автор комментария на Коран. Почти одновременно с Харири знаток коранских разночтений [ибн-]*Серрадж* Багдадский (ок. 1027–1106) сложил из романических материалов периода омейядского и начально-аббасидского большой сборник рассказов «Злоключения влюбленных», который и в последующие времена вызывал переработки и выборки. Некоторое отношение и к беллетристике и, тем более, к поэзии имеет багдадское руководство по *музыке*, написанное (ок. 1252) Сафиеддином Урмийским для везирской семьи последнего аббасидского халифа, за несколько лет до взятия Багдада (1258) монголами.

В монгольский период художественная творческая деятельность разоренной Месопотамии сильно понизилась. Не оправдалась надежда историка ибн-Тыктаки (1302), что варвары-монголы, как некогда варвары-арабы, сперва внесут разорение, а потом расцвет культуры. Этот *ибн-Тыктака* имеет место не только в историографии, но и в изящной литературе, потому что одна половина его (небольшой, но яркой) всеобщей истории представляет собою этико-художественное руководство для государей («альфахри»), род домостроя, на которые в XIII в. был вообще спрос[42]. Из месопотамских поэтов монгольского времени, вообще немногочисленных, выделился только один – *Сафиеддин Хыллъский* (1278–1349), направления отчасти хвалебного – в честь мардинской княжеской династии Ортокидов, но больше – морализаторского или вычурно-стилистического.

3) Сирия и Египет от Эйюбидов до Османов

Романы времен Крестовых походов. Мистицизм ибн-аль-Фарыда (ум. 1235). Мамлюкская эпоха; кукольный театр; египетская редакция «1001 ночи» ок. XIV–XV века. Энциклопедист-суфий Союты (ум. 1505) как беллетрист и поэт. Характерное замечание Шя'рани (ум. 1565) о причинах пессимистического отречения от мира

Сирия и Египет, после династии Фатымидов, в период домонгольский XII–XIII вв., оказались в руках Эйюбидской династии курда Сала[хед]дина (ум. 1193), и там шла борьба с крестоносцами, которая продолжалась и в мамлюкский период XIII в. В изящной литературе эта борьба наложила свою печать на целую серию длинных простонародных *воинственных романов* – «лубочных», как мы бы их назвали, – полных нетерпимости к христианству, хотя бы сюжет их относился и к эпохе до Крестовых походов. Таков, например, фанатичный роман про царя 'Омара-Но'мана и борьбу его с греками, или длиннейший рыцарский роман в 32 частях,

[42] Срв. домострои западноарабские, указанные выше.

приобретший не увядающую доныне популярность, про доисламского богатыря мулата-'Антара, творца всяких удалых подвигов, который знатным витязем сделался из раба. Сюда же относится лубочная «Повесть про султана Бейбарса» (мамлюк, царств. 1260–1277), равно как бесконечные повести про подвиги наездников «бану-Хиляль», где выступают с одной стороны ливийцы и крестоносцы, а с другой стороны – уже и Тимур, и персы. Все эти простонародные повести вошли в репертуар рассказчиков в египетских и сирийских кофейнях.

Эту «лубочную», т. е. вульгарную, эйюбидскую литературу Крестовых походов мы упомянули на первом месте именно ввиду ее «лубочной» простонародности – черта, которая нынешними европейскими литературными историками всегда с интересом подчеркивается в письменностях прежних времен. Сами арабы, однако, ценили (и ценят) в эйюбидском периоде подъем словесности лишь искусственной, «красноречивой», высших, образованных кругов общества. Для такого подъема очень живую роль литературно-научного поощрителя сыграл важный вельможа Саладина, каирский кады *Фадыль* (1135–1199), сам литератор-стилист, друг историков, библиофил[43].

В *лирике* эйюбидской, но уж послесаладиновской, домонгольского периода XII–XIII вв., замечательнейшее явление – экстатические стихотворения пылкого египетского суфия 'Омара *ибн-аль-Фарыда* (1181–1235): они проникнуты стремлением уйти из жизни, предаться мистическому аскетизму и опьянеть от соединения с Божеством, как пьяница пьянеет от вина. Слава высокоталантливого ибн-аль-Фарыда затмила прочих эйюбидских поэтов, хотя между ними есть очень незаурядные, например нравящийся и европейскому вкусу тонкий лирик *Бехаддин Зохейр* (ум. 1258), эйюбидский сановник-придворный. В религиозно-мусульманском отношении прославился и препрославился стихотворец *Бусыри* (1211–1294), набожно-суеверный восхвалитель Пророка в своей опошленно-пресловутой касыде «Бюрда» (=Плащ).

Бусыри концом жизни входит уж в *мамлюкскую* эпоху. Завоевание Сирии монголами XIII в. временно сперва разъединило Сирию от мамлюкского Египта, но потом египетские мамлюки опять сумели отвоевать Сирию и воссоединить с собою, так что и литература обеих стран вновь стала общей. Впрочем Египет, куда всегубители-монголы не прошли и где людям жилось легче, остался после XIII в. главным литературным очагом вообще всей арабской литературы.

Во многих мамлюкско-египетских произведениях XIV–XV вв., и как раз в простонародных, брызжет неподдельное жизнерадостное веселье

---

[43] Новейшая работа о нем – *A. N. Helbig*: Al-Qádi al-Fádil, der Wezir Saladin's. Eine Biographie. Берлин, 1909 (стр. III+75). Срв. и у Брокельмана: «Gesch. der arab. Litter.», I (1898), стр. 316, сноска.

и юмор, очень нечуждые, впрочем, и общественно-сатирического элемента, для которого живая действительность давала благодарные темы. Появляется *кукольный*, или теневый, *театр*, заимствованный, вероятно, из Китая[44], – и первую письменно-литературную обработку этой комичной простонародной драмы дает в Египте *ибн-Данийаль* (ум. 1310), родом из Мосула[45]. Этот кукольный театр вскоре же получил на Востоке широкое распространение, и особенно он стал известен благодаря турецкому петрушке-Карагёзу. Но уж прямо всемирную знаменитость снискала мамлюкская сказочная и новеллистическая *«1001 ночь»*, основа которой, конечно, относится к Багдаду X в. (не считая более ранних индо-персидских элементов), но которая только в мамлюкском Египте между XIV и XV вв. получила свою *окончательную* редакцию. Для восполнения как раз цифры «1001» во многие списки сборника вносились и такие длинные произведения, как отмеченный сирийский роман про царя Но'мана, скристаллизовавшийся еще во времена Крестовых походов, или же мелкие басенки, напр. из «Калилы и Димны». Вероятно, ок. века XIV-го появился арабский перевод, с христианской сирской обработки, греческих басен Эзопа под именем *«Басен Локмана»*; та их сирская обработка, с которой именно, повидимому, и сделан арабский перевод, имеет на себе дату: 1299.

Если простонародные беллетристические произведения мамлюкского Египта XIV–XV вв., вроде «1001 ночи», вообще полны юмора и беззаботности, и лишь изредка прорывается в них струя аскетическо-унылая или злостно-обличительная (напр., против подкупных судей, духовенства и пр.), то в одновременной (XIV–XV вв.) поэтической литературе египтян (и сирийцев) образованных чем ближе подходит пора упадка, тем сильнее замечается именно *аскетический пессимизм*, переходящий по временам и в ханжество. Крупных лирических имен, вроде тех, какие были в Египте в предыдущую эйюбидскую эпоху (подарившую арабской поэзии вдохновенного суфия ибн-аль-Фарыда XII–XIII вв.), при мамлюках египетско-сирийская поэзия уже не дает; и достаточно с нас отметить не имена, а общее настроение. Это тоскливое или ханжеское настроение XIV–XV вв. врывается не только в лирику интеллигентных мамлюкских подданных Египта или Сирии, но и всюду. На пессимистической суфийской подкладке составлены многие сборники даже забавных анекдотов XV в. Напр., очень нечужд этому теченью наставительный домострой «Десерт для халифов» Тимурова поклонника-дееписателя *ибн-'Арабшаһа* Дамасского (1389–1450), переделанный из персидской «Мерзбан-наме» X в. Еще яснее суфийско-аскетическая тенденция – в занимательных и часто шутливых анекдотических антологиях сирийско-хаматского уроженца *ибн-Хыжже*

[44] хотя *пути* заимствования мы проследить не можем.

[45] *E. Littmann*: Arabische Schattenspiele, Берл., 1901; *G. Jacob*: Stücke aus Ibn-Danijal, 1910.

(1366–1434), которого «Плоды среди листьев» часто теперь печатаются в одной книге вместе с остроумно-поучительным *«Мостатрафом»* египетского шейха-суфия Ибшиһи (иначе «Абшиһи», ок. 1388–1446). Пессимизм и отречение от мира проповедуют и такие признанные миром ученые, как энциклопедист *Союты* (ум. 1505), он же и поэт разных родов, до остроумно-плутовских «макам» включительно.

Откуда же эта всеобщая идеализация аскетизма? Пожалуй, насчет Союты допустимо думать, что его отшельническая проповедь и жизнь могли вызываться просто стремлением к славе, обидами его болезненного самолюбия и, наконец, отвлеченно-философскими побуждениями. Быть может, часть этих же соображений надо применить и к энциклопедисту-преемнику Союты, между прочим и стихотворцу, писателю не менее самолюбивому и тоже очень плодовитому, египетскому суфию *Шя'рани* (ум. 1565). Но Шя'рани дает и свое, очень характерное, объяснение. Жил он в ту пору, когда турки-'османы, низложившие мамлюков, уже стали владыками мусульманского мира и своим правлением принесли с собою умственную и материальную гибель Востоку. Шя'рани идеализирует времена мамлюков как якобы райские и прямо заявляет, что при нынешнем всеобщем обеднении народа, при тяжких податях, взимаемых турками за год раньше, при изнурительных поборах и вымогательствах турецкого правительства Сулеймана Великолепного и своего местного духовенства сделаться египтянину нищим-дервишем и не иметь недвижимого имущества есть не потеря, а прямое практическое благо: «Йа фараха ман ля ляһу мюлькя!»=«О, какая радость тому, у кого нет владения!»

Шя'рани, разве, своими юными годами относится еще к эпохе послеклассической. В общем же это писатель *периода упадочного*.

IV. ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА УПАДКА (конца XV – нач. XIX в.)

Трехсотлетняя эпоха с конца XV-го и начала XVI в. вплоть до начала XIX в., при владычестве тупых турков на востоке и реакционных мавров в Северной Африке, была эпохой падения арабской литературы, хотя Османское государство XVI века, в лице османских представителей мусульманской «науки», поставило ряд новых и трудолюбивых работников, писавших на языке арабском, не чуждавшихся и стихотворства.

Количественно арабоязычная литература упадочных XVI–XVIII вв. продолжала быть довольно богатой, и число писательских поэтических имен может быть названо в этот промежуток обильное. Но ничего нет в них талантливого, оригинального; и дело идет так вплоть до начала *новоарабской* литературы, о которой речь будет у нас гораздо ниже, в самом конце изложения, в связи с общим очерком культурно-научного арабского движения, заслуживающего назваться «Возрождением».

Можно было бы назвать в упадочный период несколько очень ценных литературных *антологий*; но о них мы скажем в отделе филологии и истории. Отметим зато *сборники анекдотов*, часто культурно-исторического содержания. Из их составителей в высшей степени популярным доныне остается египтянин-врач Кальюби (ум. 1658); а в Сирии успехом пользуется остроумная «Услада сердец» (*Hoshet аль-хawатыр*) неизвестного собирателя 1700-х гг., со многими простонародными особенностями сирийского говора и с записью простонародных пословиц.

АРАБСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ

Пособия. *Gust. Flügel*: «Die grammatischen Schulen der Araber. Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischten Schulen», Лейпц., 1862, стр. XII+265 (=«Abhandlungen» Восточного Немецкого Общества, II, № 4). *Влад. Гиргас*: «Очерк грамматической системы арабов», СПб., 1873 (докт. дисс.). *А. Крымский:* «Семитские языки, ч. III. Арабский язык», Москва, 1911 (=«Труды по востоковедению» Лазаревского Института Восточных Языков, вып. V, 3). Для библиографических справок важен *Carl Brockelmann*: «Geschichte der arabischen Litteratur», т. I (Веймар, 1898), стр. 96–133, 278–313: т. II (1902), стр. 21–28, 161, 181–183, 193–195, 220, 223, 237–239, 259, 284–289, 373, 380–381, 400, 410–411, 416, 423–424, 456, 477–479, 494–496 и др. Так как для наведения быстрых справок Брокельман сплошь да рядом бывает практически очень неудобен[46], то мы в дальнейшем нашем изложении будем при каждом имени отмечать в скобках соответствующий том и страницу труда Брокельмана, где о данном писателе можно найти библиографические указания. Наших несогласий с Брокельманом мы не отмечаем, а хронологические ошибки или опечатки Брокельмана мы, разумеется, исправляем – tacita manu.

Зачатки филологии в Басре (VIII в.)

Еще в омейядский период Халифата (до 750 г.) инородцам-персам в Месопотамии, многочисленным и в Куфе, а еще больше – в порубежной Басре, приводилось озаботиться о точном изучении арабской речи. Это нужно им было и для целей светско-практических (например, после введения халифом ‘Абдальмаликом 685–705 арабского языка в канцелярское делопроизводство), это нужно им было, в особенности, для понимания священного и законодательного Корана. Персами при Омейядах и были положены первые основы для создания арабского языковедения, и первым местом зарождения арабской филологии явилась Басра, приморский город, лежащий на пограничье между областями арабов и персов.

---

[46] Например, известный словарь арабского языка «Разлившиеся волны» Сагани (1181–1252) мы напрасно бы искали у Брокельмана где-либо в отделе филологии. Его надо искать в отделе литературы священных преданий (т. I, стр. 361), потому что автор был и богослов.

Уж и реформа азов, преобразование арабской *азбуки*, приспособленной до Омейядов только к сирским звукам, преданием связывается с именем басрийца. Предание гласит, что при Омейядах усовершенствовал азбуку применительно к арабскому, более богатому, звуковому составу басриец *Абуль-Асвад* (ум. 688? Бр. I, 42), современник ʻАли. Впрочем на самом деле несомненно, что здесь приложил свою руку «школьный учитель из Таифа» – заботливый об интересах подданного ему населения, деловитый месопотамский правитель Хажжаж (ум. 714).

Коран, конечно, должен был считаться образцом языка; но ведь одного Корана было недостаточно. Хорошие образцовые материалы для изучения классической арабской речи дал при Омейядах куфийский перс, рави *Хаммад* (694–771; Бр. I, 63), записавши отборные староарабские «мо'аллаки», – это старейшая запись староарабской поэзии; потом пошли и другие. А в то же время ряд языковедных толкований и наблюдений относительно речи Корана и староисламских стихотворений сделан был группою омейядских басрийцев, закончивших свою деятельность уже при Аббасидах. Таковы *Сакафи*, ум. 766 (Бр. I, 98); его друг *Абу-ʻАмр* ибн-аль-ʻАля, ум. 770 (Бр. I, 99), с учеником *Юносом*, ум. 798 (Бр. I, 99), и др. – и так подготовлялся материал для будущего создания арабской грамматики.

Тогда же широкообразованный басрийский перс *ибн-аль-Мокаффаʻ* (казн. 757; Бр. I, 151) – тот, который переводил с персидского (пehлевийского) языка на арабский язык индийские притчи о шакалах «Калиле и Димне» и иранскую «Книгу царей», – перевел также некоторые философские сочинения Аристотеля, между прочим «Περι ἑρμηνειας» с грамматическим делением речи на три части: имя, глагол и служебные части речи.

Филология при Аббасидах от VIII до XI в.

Школа басрийская Халиля и Сибавейha. Школа куфийская Кисаи. Эклектизм X–XI вв.

Все это было еще при Омейядах. При ʻАббасидах в VIII в., на основании принципов Аристотелевой «Пери ʻерминеиас» (и, как догадываются, не без знакомства с принципами грамматики индийской), друг ибн-аль-Мокаффы, переживший его басриец *Халиль Фарahиди* (ум. 791; Бр. I, 100) и ученик-преемник Халиля перс *Сибавейh* (ум. 793; Бр. I, 101) составили арабскую *грамматику*. Труд Сибавейha – основа всех последующих грамматик[47].

[47] Появился труд Сибавейha в редакции его ученика, перса же, *Ахфаша Среднего* (ум. ок. 835; Бр. I, 105), а у потомства особенно был популяризован обработками персов *Сирафи* (ум. 978; Бр. I, 113) и *Фариси* (ум. 987; Бр. I, 113–114).

Халилем был также составлен первый арабский *словарь*, расположенный в физиологическом порядке букв: «Китаб аль-'айн»=«Книга 'айна»; в начале были помещены корни, изглашаемые на звук 'айн. Порядок этот оказался у арабов вытеснен алфавитным только к началу послеклассического периода (Джауhари, ум. 1003).

Близкие предшественники и современники Халиля, как и многие преемники, собирали словарный материал или без порядка, или по бытовым, природно-естественным и логическим категориям (так поступал фольклорист *Асма'ы*, ум. ок. 831; Бр. I, 104), или по омонимическим принципам (*Кутроб*, ум. 821; Бр. I, 102), или по принципам синонимики (*Хамадани*, ум. 932; Бр. I, 127), или по иному непрактичному, громоздкому распорядку (*ибн-Дорейд*, ум. 934; Бр. I, 111). В X веке *Азhари Хератец* (ум. 980; Бр. I, 129) в своем десятитомном словаре и андалусец *ибн-Сида* (ум. 1066; Бр. I, 308) в своем еще большем, 17-томном, словаре держались буквенно-физиологического принципа Халиля; а по обыкновенному алфавитному порядку составлен в X в. доныне очень ходкий словарь *Джауhари* (ум. 1003; Бр. I, 128), вытеснивший Халиля.

Тем же патриархом арабской филологии Халилем установлена, для правильного анализа староарабской поэзии, система *арабской метрики* («'аруд», просодии), оставшаяся авторитетной вплоть до нынешних времен.

Школа Халиля и Сибавейhа называется *басрийской*.

Немногим позже этой педантичной «басрийской» школы возникла более пытливая и критичная т. н. *«куфийская»* школа, представителем которой был воспитатель в семье халифа Харуна ар-Рашида перс *Кисаи* (ум. 805; Бр. I, 115), ученик оставшегося в тени Роаши, основателя школы (Бр. I, 115); а выдающийся ученик Кисаи – тоже перс *Ферра* (ум. 822; Бр. I, 116). В противность чересчур строгим «басрийцам», школа «куфийская» разрешала делать кое-какие незначительные грамматические отступления от типа старинной речи в пользу живого, разговорного языка. Представители школы вели публичные диспуты и часто ненавидели друг друга лично; срв. отношения Сибавейhа и Кисаи или их непосредственных преемников – басрийца *Мобаррада* (ум. 898; Бр. I, 108) и куфийца *Та'ляба* (ум. 904; Бр. I, 118).

И теми и другими, т. е. и басрийцами и куфийцами, велась живая работа над установлением образцовой арабской фразеологии и синонимии, для чего руководствовались тремя принципами: 1) языком доисламских стихотворений; 2) языком Корана; 3) наблюдениями над речью современных филологам кочевых, примитивных бедуинов II–III вв. hиджры. Пришлось заняться собиранием и сводами записей староарабских стихов, хранившихся устно, и бедуинского фольклора, с истолкованием, чему начало положил, как указано, еще рави конца омейядского периода куфийский перс Хаммад (ум. 771) своей записью

староарабских «мо'аллак». В составлении сборников доисламских стихотворений действовали тогда, конечно, и побуждения просто эстетико-художественные да историко-литературные; так, это вполне можно сказать про составление «Хамасы» поэтом Абу-Теммамом (ум. янв. 846; Бр. I, 84) или «Книги песен» Абульфараджем Испаханским (ум. 967; Бр. I, 146). Но, например, богатый запас староарабских стихов в «Кямиле» упомянутого Мобаррада есть лишь иллюстрация для грамматики.

В IX–X вв. выдаются следующие филологи-собиратели и истолкователи из обеих школ:

Предшественник Халиля, персидский еврей-басриец *Абу-'Обейда Ма'мар* (род. 728, ум. 825, знаток староарабского «бесславия», «масалиб»; Бр. I, 103).

Одновременно жили: составитель сборника «Мофаддалиййат» куфиец *Мофаддаль Дабби* (ум. 786; Бр. I, 116) с учеником-басрийцем *Абу Зейдом* (ум. 830; Бр. I, 104) и знатоком стихотворений 80 племен куфийцем Абу-'Амром *Шейбани* (ум. 821; Бр. I, 116).

Любимец Харуна ар-Рашида – блистательный басриец *Асма'ы* (ум. ок. 831; Бр. I, 104) и его ученики: *Абу-'Обейд* ибн-Селлям Хератец (ум. 837; Бр. I, 106), *Абу-Хатим* Сиджистанский (ум. ок. 864; Бр. I, 107) и редактор «Хозейлитского дивана» *Сюккари* (ум. 888; Бр. I, 108).

Куфийцы – *ибн-аль-А'раби* (ум. 846; Бр. I, 116) и *ибн-ас-Сиккит* (уб. 857; Бр. I, 117).

Энциклопедист-басриец *Джахыз* (ум. 869; Бр. I, 152).

Басриец *Мобаррад* (ум. 898; Бр. I, 108) с любимым учеником *Зажжажем* (ум. ок. 922; Бр. I, 110) и виртуозом лексики картавым *ибн-Серраджем* (ум. 929; Бр. I, 112).

Куфийцы *Та'ляб* (ум. 904; Бр. I, 118) и *Анбари* (ум. ок. 939; Бр. I, 119).

Басрийцы – *ибн-Дорейд* (ум. 934; Бр. I, 111) с учеником *Роммани* (ум. 994; Бр. I, 113).

Около X века обе школы *эклектически* слились в третью – багдадскую. Один из ранних представителей – стилист *ибн-Котейба* (ум. 889; Бр. I, 120); он же – защитник-теоретик новых путей в поэзии и литературный историк.

Другие выдающиеся филологи-эклектики, преимущественно багдадцы:

Ученик обоих врагов – Мобаррада и Та'ляба – историко-литературный *Вашша* (ум. 936; Бр. I, 124). Грамматист *Ахфаш Младший* (ум. 927; Бр. I, 125). Толкователь *Наххас* (Бр. I, 132, утоплен 950 в Ниле суеверным невеждой как колдун).

Пересадитель науки Ахфаша в Испанию *Кали* (ум. 967; Бр. I, 132) со своим учеником *ибн-аль-Кутыййе* (ум. 977; Бр. I, 150).

Грамматист-сириец *ибн-Халявейh* (ум. 980; Бр. I, 125); он учитель поэта

Абуль-'Аля Ма'аррийского (973–1057; Бр. I, 254), который являлся и превосходным филологом[48].

Антологист *'Аскари* (ум. 1005; Бр. I, 126).

Ученики *Фариси* (ум. 987; Бр. I, 113–114; истолкователя Сибавейhа) – *ибн-Джинни* Мосульский (ум. 1002; Бр. I, 125) и *Джорджани* (ум. 1078; Бр. I, 287).

Разносторонний спайщик – *Та'алиби* Нишапурский (ум. 1038; Бр. I, 284).

Похож на него магрибский пиитик-антологист – *ибн-Рашик* Кейраванский (ок. 980–1064; Бр. I, 307).

И иные.

Науки филологические послеклассического периода

В послеклассический период (с XI–XII вв.) удары, нанесенные культуре сперва тюрками, потом монголами, естественно отразились на характере арабской филологии. Для спасения классического арабского языка, этой своего рода мусульманской «латыни», основательное знакомство с которым, ввиду постепенного уменьшения класса образованных людей, заметно ослабевало, понадобились новые филологические работы в разнообразных направлениях, но не столько творческие, сколько эклектические и компилятивные. Тут сперва особенно выдвинулись профессоры и питомцы сельджукских «низамий» XI–XII вв., напр. в Багдаде Тибризи (ум. 1109), Джаваликы (ум. 1145), ибн-Хамдун (ум. 1167), ибн-ад-Дahhан (ум. 1173), ибн-аль-Анбари (ум. 1181) и др., о которых речь ниже.

а) Послеклассические заботы о классицизме и пуристике

Пуристические руководства. Комментирование классиков. Антологии XII–XV вв.

Для руководства в стиле и фразеологии составлялись больше, чем прежде, перечни тех разговорных выражений (*лахн*), которых пишущий должен избегать. Выделяются пуристы – макамист-басриец *Харири* (1054–1122; Бр. I, 276), багдадец *Джаваликы* (1073–1145; Бр. I, 280).

Или составлялись перечни и толкования синонимических оттенков, по классическому образцу словаря синонимов Та'алиби Нишапурского (961–1038; Бр. I, 284). Это т. н. «законоведение языка» (*фыqh-аль-лога*).

Перс-хивинец *Замахшари* (1074–1143; Бр. I, 289), всесторонний и восторженный арабский филолог (он и знаменитый комментатор Корана), ради удобопонятности в разъяснениях синонимических тонкостей, прибег даже к помощи своего родного языка и составил арабско-персидский словарь. В этом, однако, он уже имел предшественников. Напр., перс *Зузени* (ум. 1093;

[48] Учеником Абуль-'Али Ма'аррийского был багдадский профессор Тибризи (1030–1109; Бр. I, 279), который и пешком притащился из Тебриза в Ма'арру, неся на спине в мешке тяжелый словарь Азhари Хератского (ум. 980).

Бр. I, 288) дал список арабских масдаров (– неопр. наклонений) с переводом и толкованием их синонимических оттенков на персидском языке и таким же образом составил именной и глагольный арабско-персидский словарь к Корану[49]. Зузени же комментировал доисламские «Мо'аллаки».

Классики, наглядный образец языка, вообще вновь *комментировались* очень усердно.

Так, после Зузени (ум. 1093) доисламские «Мо'аллаки» и «Хамасу» комментировал ученик сирийца Абуль-'Али Ма'аррийского, багдадский профессор *Тибризи* (1030–1109; Бр. I, 279); макамы Харири – авторитетный синтаксист хорезмиец *Мотарризи* (1143–1213; Бр. I, 293) и испанец *Шериши* (ум. ок. 1222; Бр. I, 277:14); Харири и Мотанабби – багдадец *'Окбари* (1138–1219; Бр. I, 282). И т. п., и т. п.

Делались для укрепления классицизма *антологические выборки* из староарабской поэзии, из знаменитых поэтов.

Например, к XII веку появились, как своды меткости языка, огромные сборники классических арабских пословиц (*«амсаль»*): лексиколога-нишапурца *Мейдани* (ум. 1124; Бр. I, 289); всестороннего филолога *Замахшари* (1074–1143; Бр. I, 289). Ценную и в историческом отношении, реально комментированную староарабскую антологию «Тазкира» в 12 тт. дал багдадец *ибн-Хамдун* (1101–1167; Бр. I, 280). Других хрестоматий-антологий – масса. Изобилуют художественные хрестоматии андалусских поэтов с XII в., о которых мы отчасти говорили, отчасти скажем ниже, в отделе биографических словарей.

Очень занимателен не только по языку, но и по остроумному суфийско-дидактическому содержанию, *«Мостатраф»* египетского шейха Ибшиhи (ок. 1388–1446; Бр. II, 56), ходячие изречения и цитаты из которого и сейчас у всех на устах, и многочисленные хрестоматии, часто с юмором, современного ему каирского сирийца, немало путешествовавшего *ибн-Хыдджe* (1366–1434; Бр. II, 15). Ибн-Хыддже – образец и канцелярского красноречия, автор канцелярского письмовника.

Но сугубая забота послеклассической эпохи направлена на словари-«океаны» и на грамматики.

б) Словари XI–XV вв.

Выше мы видели, что наряду с удобным подручным, но не детальным «Сахахом», т. е. словарем «имама лексикологов» Джауhари (ум. 1003; Бр. I, 128), успели еще на рубеже между классической и послеклассической эпохой появиться такие *исполинские словари*, как десятитомное «Улучшение языка» Азhари Хератского (ум. 980; Бр. I, 129) и 17-томный «Точный» андалусца ибн-Сиды (ум. 1066; Бр. I, 308). В послеклассическую эпоху располнение словарей продолжалось.

---

[49] О комментариях к Корану см. ниже, в отделе наук богословских.

В XIII в. багдадский индус *Сагани* (1181–1252; Бр. I, 360) дал 20-томный словарь «Разлившиеся волны».

Каирец-полигистор ибн-Мокяррам *ибн-Манзур* (1232–1311; Бр. II, 21) слил Джаухари и огромного, но крайне неудобного ибн-Дорейда (ум. 934; Бр. I, 111) в 20-томный словарь «*Лисан аль-'араб*»=«Язык арабов». Словарь «Лисан аль-'араб» и полезен, и довольно удобен. Вообще же ибн-Манзур написал не менее 500 томов историко-филологических работ.

В эпоху Тимура всех затмил ширазский перс *Фирузабади* (1329–1414; Бр. II, 181), разъезжающий почетный гость всех мусульманских дворов, – затмил своим 60-томным всеобъемлющим сводом, из которого, однако, до нас дошло только знаменитое двухтомное извлечение «Океан» (*Камус*). Оно представляет лексикологическую квинтэссенцию и сделано было самим Фирузабади для своих учеников. Фирузабадиев «Камус» стал отправной точкой для дальнейших работ: комментариев, добавок, поправок и т. п. Самое слово «камус» стало у арабов и прочих мусульман нарицательным для любого словаря[50].

в) Грамматики XI–XV вв.

Так обстояло дело с лексикологиею.

В области же послеклассического разрабатывания *грамматики*, напротив, тенденция скорее была в пользу краткости.

Положим, грамматический свод «имама грамматистов» Сибавейһа (ум. 793), сам по себе уже громоздкий и непрактичный, был раздут комментаторами до колоссальнейшего объема: выше упоминавшиеся бовейһидские Фарисиевы (ум. 987) толкования Сибавейһовой грамматики ученик Фариси *Джорджани* (ум. 1078; Бр. I, 287) комментировал в 30 томах. Однако, тоже не раз упоминавшийся всесторонний историко-филолог, хорезмиец *Замахшари* (1074–1143; Бр. I, 289) составил свое «Подробное руководство» (аль-Мофассаль) уже по возможности без многоглаголания.

С XIII века всеобщую симпатию приобрели и доныне ее сохраняют два небольшие и удобные грамматические руководства:

а) легкая для школьного зазубривания, раджязная стихотворная *«Альфийе»* (=Тысячестишная) сирийца ибн-Малика (1203–1274; Бр. I, 298)[51] с комментарием египетского кады *ибн-'Акыля* (1294–1367; Бр. II, 88)[52];

---

[50] Напр. из уст любого простолюдина можно и сейчас услыхать: «қамус москоби»=«русский словарь», «қамус тальяни»=«итальянский словарь» и т. п.

[51] Зазубривают ее школьники нараспев, причем слушателю можно уловить род своеобразной, унылой мелодии.

[52] Мой русский перевод начальных глав комментария ибн-'Акыля на «Альфийю» приложен к III части «Семитских языков», М., 1911 (и ко II части 1-го издания, М., 1905).

и б) *«Кяфие»* (=Достаточная) египтянина ибн-Хаджиба (ум. 1248; Бр. I, 303) с комментарием известного персидского поэта *Джами* (ум. 1492; Бр. II, 207).

Несколько раньше сирийца ибн-Малика составил грамматическую «Альфийю» каирец *ибн-Мо'ты* (ум. 1230; Бр. I, 302), и она тоже имела успех.

С XIV века доныне остается пресловутым сжатым школьным катехизисом и *«Аджюррумиййе»* марокканца-бербера ибн-Аджюррума (ум. 1323; Бр. II, 237).

Серию удобных и знаменитых грамматических компендиев, причем среди них «Могни-ль-лябиб»=«Руководство, заменяющее умному все грамматические книги», дал каирец-богослов Джемаледдин *ибн-Хишам* (1308–1360; Бр. II, 23).

Все эти компендиальные руководства XIII–XIV вв., сделавшись новыми отправными пунктами и далеко не всегда совпадающие с классической филологией IX–X вв., вызвали в XIV–XV вв. и продолжают вызывать обильную литературу комментариев на них, глосс, добавок и пр. – иногда действительно разъяснительную, иногда затемнительную.

г) Филологические энциклопедии XIII–XV вв.

Энциклопедические эклектические очерки всех филологических наук (грамматики, стилистики, риторики, пиитики и пр.) входили иногда в общенаучные энциклопедии[53], но чаще слагались в специальные своды «арабской филологии».

Выделяются в XIII веке хорезмиец *Саккяки* (1160–1229; Бр. I, 294) со своим «Ключом [филологических] наук» и брат известного историка, месопотамец Дыяэддин *ибн-аль-Асир* (1163–1239; Бр. I, 297), везирь Эйюбидов, литературно-исторический критик.

Подручную и, как все его труды, очень умную энциклопедию филологических знаний дал всезавершитель-египтянин Джеляледдин *Союты* (1445–1505; Бр. II, 143), и даже собственно не одну, а целый ряд их: «Лиру (*Мызhар*) словесных наук», грамматический «Сборник сборников» и др. Трудолюбивый аскет-ученый, сын турчанки, этот египтянин был заключительным воплощением послеклассического знания по всем отраслям наук, и его именем нам не раз еще придется завершать почти каждый отдел арабской научной литературы перед ее упадком.

Филология упадочного периода XVI–XVIII вв.

И в упадочную эпоху арабской литературы (с XVI в.) филологию поддерживала, не в пример прочим наукам, никогда не прекращавшаяся настоятельная необходимость изучать арабский язык, мертвую классическую речь, в качестве органа письменности.

---

[53] Общим энциклопедиям отведена у нас ниже особая рубрика.

Создавались новые словарно-стилистические руководства; старые компилировались воедино. Так (1767), по своему объему и усидчивому исполнению не остается и доныне бесплодным суммарный, колоссальный десятитомный словарь *«Тадж аль-'арус»* – «Венчальная корона в деле изъяснения [Фирузабадиева] Камуса» египтянина Зебиди (1732–1791; Бр. II, 287).

Кое-что в филологии принимало характер скорее историко-литературный, чем лингвистический, как, напр., очень ценная для старинно-арабского периода 4 тт. «Сокровищница литературы» (*Хызанет аль-адаб*) ученейшего библиофила, багдадца 'Абдалькадыра (1621–1682; Бр. II, 286), который использовал много важных старинных памятников, теперь утерянных.

Абдалькадыр-багдадец слушал лекции в медресе при каирской мечети *Азhар*, этом славном всемусульманском схоластическом университете. Азhарская медресе упадочного периода вообще была и продолжает быть доныне очагом арабской филологии, наряду, конечно, с главной своей схоластической наукой, т. е. богословием и мусульманской юриспруденцией. Отчасти здесь развивалась и историография.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Историография на арабском языке – очень богатая отрасль письменности. Библиограф XVII века Хаджи-Хальфа насчитывает до 1200 историков, писавших по-арабски.

Европейские пособия библиографического характера:

а) *F. Wüstenfeld*: «Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke». Гёттинг., 1882–1883 (из 28-го и 29-го тт. «Abhandlungen» Гётт. Учен. Общ.). Стр. VIII+307 in 4°. Этот хронологический обзор содержит около 600 №№.

б) *C. Brockelmann*: «Geschichte der arabischen Litteratur», т. I (Веймар, 1898), стр. 64–65, 133–151, 313–351; т. II (Берл., 1902) во многих местах, разбросанно. Страницы труда Брокельмана, крайне важного собранною библиографиею, у нас будут указываться в скобках для справок.

Очень полезны бывают историографические введения к диссертациям – *В. В. Бартольда*: «Туркестан в эпоху монгольского нашествия» (СПб., 1900) и *Н. А. Медникова*: «Палестина от завоевания ее арабами до Крестовых походов по арабским источникам. I. Исследование источников» (СПб., 1902).

Зарождение арабской историографии при Омейядах

После смерти пророка Мохаммеда верные его мединские сподвижники («ансары») и другие благочестивые люди занялись собиранием преданий (*хадисов*) о Пророке для целей религиозных, богословских, богословско-юридических. К концу I века hиджры, когда Халифат принадлежал Омейядам (с 661), хадисоведение уж было развито[54].

[54] Подробно о хадисоведении и его истории см. ниже особую рубрику.

Так как многие хадисы содержали выразительные биографические данные для истории Пророка Божия, то тогда же, между I–II вв. хиджры, живший в Медине *'Орва ибн-Зобейр* (ум. 713), который приходился внуком халифу Абу-Бакру и племянником 'Аише (жене Пророка), задумал собрать устные биографические хадисы (предания) о Пророке в записанный свод. Его примеру успешнее последовали куфиец Шя'би ибн-Шярахыль (ум. 723) и ученик 'Орвы *Зоhри* (ум. 742; Бр. I, 65). Эти два богослова были беспристрастнее и терпимее к Омейядам и переехали на жительство к халифскому милостивому и радушному двору в Дамаск, в Сирии, где и явились распространителями первой писанной, хоть и не обработанной еще, священной *истории Мохаммеда*[55].

В Дамаск к Омейядам пришли и из старокультурного Йемена некоторые просвещенные арабы-южане, перешедшие в мусульманство из христианства и иудейства, – знатоки ветхозаветной истории и сказаний о славном прошлом Йемена; эти йеменцы (*'Абид* ибн-Шария, ум. при Абдальмалике 685–705, и беззастенчивый фантазер *Bahб* ибн-Мюнаббih, ум. ок. 728–732; Бр. I, 64) в угоду Омейядам положили начало, на арабском языке, писанию *истории всеобщей* с преобладающим характером библейским[56].

Эти писатели ютились в Сирии. А несирийский житель *Абу-Мыхнаф*, который, впрочем, (как сторонник дома 'Али) против Омейядов настроен был враждебно и писал не с целью угодить им, положил начатки *собственно арабской*, обыкновенной светской, историографии мусульманского периода: он изложил завоевание 'Ирака арабами и события до 749 г.[57] Там же в 'Ираке басриец-перс *ибн-аль-Мокаффа'* (казн. 757; Бр. I, 151) переводил на арабский язык *староиранскую* историю «Книгу царей», как и многие другие персидские повествовательные произведения, с содержанием неисторическим[58].

---

[55] Об этом см. у *А. Крымского*: «Источники для истории Мохаммеда и литература о нем. I. От 'Орвы до ибн-Исхака» (М., 1902, в серии «Трудов по востоковедению» Лазаревского Института Восточных Языков, вып. XIII).

[56] О Bahбe – а) *V. Chauvin*: «Récension égyptienne de 1001 Nuits», Льеж, 1899, приложение, стр. 51–108; б) *Cl. Huart*: «Wahb ben Monabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yemen» – в «Journ. Asiat.», 1904, т. IV, стр. 331–350; в) *И. Ю. Крачковский*: «Легенда о св. Георгии», СПб., 1911, стр. 13–18 (отт. из «Живой Старины», 1910, кн. III).

[57] Об Абу-Мыхнафе см. введение Ю. Велльхаузена (*J. Wellhausen*) к «Das arabische Reich und sein Sturz» (Берл., 1902) и в диссертации *Н. А. Медникова*: «Палестина. I. Исследование источников» (СПб., 1902), стр. 128–129.

[58] Срв. стр. 42. Про ибн-аль-Мокаффу см. у *А. Крымского* в VIII вып. «Трудов по востоковедению» Лазаревского Института (М., 1905), стр. LXIV и след.

Развитие историографии при первых ‘Аббасидах

а) Священная и церковная история VIII–IX вв.

Биографы Пророка: ибн-Исхак, ум. 768, и др. Историки святынь

Мы видели, что жизнеописательные хадисы о Пророке были еще при Омейядах собираемы в письменный свод мединцем ‘Орвою (ум. 713) с его учеником Зоһри (ум. 742) и куфийцем Шя‘би ибн-Шярахылем (ум. 723). Сюда еще относится мединец *Муса ибн-‘Окба* (ум. 758; Бр. I, 134) и др.[59]

На основании их материалов и еще других хадисов мединец-ученик Зоһри *ибн-Исхак* (†768; Бр. I, 134), который переселился в новую столицу 2-го аббасидского халифа Мансура – Багдад, составил старейшую дошедшую до нас *биографию Мохаммеда* «Житие Посланника» (Сирет ар-расуль). Мы ее имеем в редакции египетского жителя ибн-Хишама Грамматика (ум. 834; Бр. I, 135)[60].

Другую историю Мохаммеда, насчет событий после бегства его в Медину («аль-Магази»), составил *Вакыди* (747–823; Бр. I. 135). А прочие изобильные, не использованные им материалы («Табакат»), касающиеся Пророка, его сподвижников и хадисных передатчиков, обработал его секретарь *ибн-Са‘д* (ум. 845; Бр. I, 136)[61].

Историю св. города Мекки, в виде преданий о ее старинных достопримечательностях-святынях, составили:

а) *’Азракы* (ум. ок. 858; Бр. I, 137), потом переработанный Фаси-дядей (ум. 920) и Фаси-племянником (ум. после 961);

б) летописнее – *Факиһи* (пис. 885; Бр. I, 137)[62].

б) Светская историография VIII–IX вв.

Светская историография, ускоряемая и честолюбивыми мотивами генеалогическими, и подражанием Библии, анналистике сирийцев, персов и других старокультурных народов, как мы видели, наметилась еще при Омейядах: уже указаны были фантазер-йеменец Вahб ибн-Мюнаббиһ (ум. ок. 732), куфиец Абу-Мыхнаф (ок. 749) и др.

---

[59] Про Мусу ибн-‘Окбу см. у *А. Крымского*: «Источники для истории Мохаммеда», М., 1902, стр. 126–128.

[60] О «Сирет ар-расуль» см. у *А. Крымского*: «Источники для истории Мохаммеда», 3 выпуска (М., 1902, 1906, 1910), с извлечениями по-арабски и в русском переводе.

[61] Предпринятое лет восемь тому назад европейскими востоковедами издание «Табакат» ибн-Са‘да приближается к концу.

[62] И старейшие, и более поздние историки Мекки входят в свод *Ф. Вюстенфельда*: Die Chroniken der Stadt Mekka, 4 тт., 1857–1861.

При первых, т. е. еще могущественных Аббасидах (VIII–IX вв.), выделяются:

умерший при Харуне ар-Рашиде (786–809) историк завоеваний, куфиец *Сейф* (б. м. 720–800)[63];

знаток генеалогий и вообще доисламской арабской старины *Кяльби* (ум. 819; Бр. I, 139);

и составитель многочисленных монографий о различных моментах и лицах как доисламской, так и исламской истории, *Мадаини* (753 – около 840; Бр. I, 140).

Сюда же хронологически относится историк завоевания Египта и Магриба *ибн-'Абдальхакам* (ум. 871; Бр. I, 148).

Расцвет историографии в период аббасидского ослабления IX–XI вв.

Ибн-Котейба, ум. 889; Табари, ум. 923; Мас'уди, ум. 956, и др. Андалусские историки. Историки культуры и литературы: «Китаб аль-агани» X в. Историографы суфийства, ересей и пр.

Однако наилучший, богатый расцвет классической историографии наступает только в IX–X вв., в период халифского не блеска, а ослабления, причем среди арабоязычных историков-составителей всецело преобладают персы.

Выделяются с конца IX в.:

историк завоеваний («Фотух аль-больдан») *Балазори* (ум. 892; Бр. I, 141);

летописатель Багдада ибн-аби-Тахир *Тейфур* (819–893; Бр. I, 138); он же – автор антологии «Книга прозы и стихов»[64];

историко-филолог, знаток поэзии *ибн-Котейба* (828–889; Бр. I, 120);

Абу-Ханифа *Динавари* (ум. 895; Бр. I, 123), он же – филолог; его «Долгие известия» важны особенно для истории омейядского периода;

Я'куби (он же – географ, ум. после 891; Бр. I, 226);

автор маленького компендия *Хамза* Испаханский (нач. X в.; Бр. I, 145);

своего рода арабский Нестор-Летописец, только пообъемистее, компилятор колоссального свода всеобщей истории *Табари* (838–923; Бр. I, 142)[65];

---

[63] О Сейфе – в предисловии *Ю. Велльхаузена* к «Das arabische Reich» (Берл., 1902) и в особой статье *Н. А. Медникова* в юбилейном сборнике бар. Розена (СПб., 1897), стр. 53–66.

[64] См. про ибн-Тейфура статью бар. *В. Розена* в «Записках Вост. Отделения», т. III (1888), стр. 261–270, и у *А. Крымского* в «Арабской литературе в очерках и образцах», т. II (М., 1911), стр. 12–15.

[65] О Табари по-русски см. во введении к диссертации *В. Бартольда*: «Туркестан» (СПб., 1900), 3–4, и к диссертации *Н. Медникова*: «Палестина. I. Исследование источников» (СПб., 1902), стр. 35–138.

александрийский православный патриарх Евтихий *ибн-Батрик* (ум. 939; Бр. I, 148), продолженный *Яхъею* Антиохийским (ок. 1012)[66];

Мохаммед Абу-Бакр *Сули* (ум. ок. 946; Бр. I, 143) – важный для истории литературы и культуры блестящего аббасидского периода[67];

Мас'уди (ум. 956; Бр. I, 144) – один из самых замечательных среди историков X в.; в его «Золотых лугах» много данных по истории литературы, культуры, религиозной мысли, чужих религий и т. п.;

ибн-Мискавейh (ок. 982; Бр. I, 342), автор не только всеобщей истории, но и филологических, разносторонних философских и др. трудов, бовейhидский казначей и врач.

В *Испании* X в., при омейядском ученом кордовском халифе Хакаме II (961–976), профессор филологии *ибн аль-Кутыййе* (ум. 977; Бр. I, 150)= «сын готянки», т. е. потомок вестготской принцессы, оказался также важным, хотя довольно наивным историком дохалифатской мусульманской Испании. Одновременно с ним выделяется дополнитель Табари по истории Испании, кордовец *'Ариб* (Бр. I, 143), а вскоре затем – другие историки-кордовцы. Эти разносторонние, умные кордовцы: богатый сообщениями об андалусской науке и культуре *Фарады* (962–1012; Бр. I, 338) и колоссально объемистый *ибн-Хайян* (987–1075; Бр. I, 338). Современник второго – историк религий и сект ибн-Хазм (994–1064), а его ученик, перенесший знание андалусской истории в Багдад, – *Хомейди* (ум. 1095; Бр. I, 338).

На афгано-индийской окраине султан-разоритель Махмуд Газневидский (998–1030) нашел своего хвалебного дееписателя, не лишенного, однако, справедливости, в лице 'Отби (ум. ок. 1036; Бр. I, 314), который по напыщенности и вычурности – тип уже вполне послеклассического периода[68].

Много исторических и археологических экскурсов имеется у одновременной с историками IX–X вв., превосходной серии *географов*, о которых речь будет ниже, и среди которых тут же отметим, с преобладающими историческими интересами, южноарабского археолога *Хамдани* (ум. 945; Бр. I, 229) да еще хронолога-энциклопедиста *аль-Бируни* (973–1048; Бр. I, 475).

Из вышеперечисленных историков многие не ограничивались политическим летописанием, но касались и литературы, и культуры. А есть и специальные историки культуры и литературы:

андалусец *ибн-'Абд-Раббиhи* (860–940; Бр. I, 154), автор «Ожерелья», на базе плагиаторства из ибн-Котейбы;

---

[66] О Яхъе – диссертация бар. *В. Розена*: «Император Василий Болгаробойца», СПб., 1883, в 44 томе «Записок Акад. Наук».

[67] О Сули см. у *А. Крымского*: «Араб. лит. в очерках и образцах», т. II (1911), стр. 15–18.

[68] Про 'Отби – в диссертации *В. Бартольда*: «Туркестан» (СПб., 1900), введение, стр. 20–21.

не раз уже названный автор драгоценнейшей «Книги [староарабских] песен» («Китаб аль-агани») *Абульфарадж* Испаханский (ум. 967; Бр. I, 146);

составитель *«Фиһриста»*, т. е. историко-библиографического обзора и тогдашней, и предшествовавшей литературы, [ибн-]Надим-багдадец (в 988; Бр. I, 147). Как дополнение к нему может служить «Фиһрист книг шиитских» багдадца Туси (995–1067; Бр. I, 405).

Чуть уж не в послеклассическую эпоху заходят историки литературы:

упоминавшийся уже не раз антологист-биограф *Та'алиби* Нишапурский (ум. 1038; Бр. I, 284), автор «Йетимет ад-даһр», с его испанским продолжателем («Дюмйет аль-каср») хорасанцем *Бахарзи* (уб. 1075; Бр. I, 252);

магрибский антологист и теоретик пиитики *ибн-Рашик* Кайраванский (ок. 980–1064; Бр. I, 307) с другим кайраванским антологистом *Хосри* (ум. б. м. 1061; Бр. I, 267), который в своей одной книге рассчитывал дать замену всем книгам[69];

и, наконец, хронологически совсем уже входит в область послеклассического периода автор 14-томной багдадской сводной литературной истории [ибн-]*Хатыб* Багдадский (1002–1071; Бр. I, 329).

Историки-теоретики *суфийства*[70], все хорасанские персы: нишапурец *Солами* (941–1021); нишапурец *Кошейри* (986–1074; Бр. I, 432); св. *Ансари*, шейх Хератский (1005–1088; Бр. I, 433), пользовавшийся Солями.

Историк религиозных *сект*, ересей и философских вольнодумств – андалусский заһырит *ибн-Хазм* (994–1064; Бр. I, 400). Он – и предшественник, и источник хорасанца Шаһристани (ум. 1153; Бр. I, 428), о котором – ниже.

Послеклассическая историография (от конца XI в. до 1517)

Общий ее характер

Среди всеобщего эклектического направления, которое господствовало в послеклассической науке, историки – а их было много – тоже с большой охотой отдавались резюмированию сведений о пережитом и исчезающем славном прошлом, причем некоторые вникали и в причины упадка. Иные из историков составляли компендиальные справочники в виде историко-биографических словарей; другие – придерживались летописно-хронистического изложения; история святынь и мусульманской церкви тоже находила для себя тщательных работников. Богатая количественно, исто-

[69] О Хосри и его «Цвете словесности» см. у *А. Крымского* во введении ко II т. «Араб. литер. в очерках и обр.» (1911).

[70] О суфийстве см. II т. «Истории Персии, ее литературы и дервишеской теософии» *А. Крымского* (1-е изд. М., 1906; 2-е готовится), где особая глава посвящена источникам и пособиям для изучения суфийства.

риография и по своему содержанию есть одна из наиболее ценных литературных отраслей послеклассической эпохи на арабском языке.

а) Биографические словари XII–XV вв.

Мы на первом месте подчеркнули, что очень многие из историков занимались составлением биографических словарей отдельных лиц – тех лиц, которые отличились в правительственной и общественной жизни, науке, литературе, жизни религиозной (напр. в святости, в достоверном собирании хадисов и т. п.). Чтобы отметить лишь главнейших таких составителей, нам придется назвать не менее трех десятков имен.

Историко-биографические словари XII века

Автор словаря «генеалогий», т. е. словаря преимущественно биографического, расположенного по генеалогическим и фамильным прозвищам, особенно важного своими сведениями насчет иранцев и среднеазиатцев, – мервец *Сам'ани* (1113–1167; Бр. I, 329). Его потом вновь перерабатывал всеобщий историк ибн-аль-Асир (ум. 1232; Бр. I, 345) и энциклопедист Союты (ум. 1505; Бр. II, 146);

сект – хорасанец *Шаһристани* (ум. 1153; Бр. I, 428, продолжатель андалусца ибн-Хазма (XI в.);

филологов (часто, значит, и стилистов-поэтов, вообще же литераторов, «одаба») – багдадец *ибн-аль-Анбари* (1119–1181; Бр. I, 281);

славных испанцев, включая сюда и поэтов с превосходными из них антологиями:

гранадец *ибн-Хакан* (казн. ок. 1134; Бр. I, 339);

португалец *ибн-Бессам* (ум. ок. 1147; Бр. I, 339);

кордовец *ибн-Башкуваль* (Авен-Паскуаль, 1101–1183; Бр. I, 340); продолженный уже в XIII в. валенсийцем *ибн-аль-'Аббаром* (казн. в Тунисе 1260; Бр. I, 340).

В XIII-й же век заходят андалусские историки-антологисты: валенсиец, переехавший в Египет, *ибн-Дыхъя* (1149–1235; Бр. I, 311) и составитель хрестоматий испанских как поэтов, так и прозаиков, *Фиһри* (1234; Бр. I, 352).

Биографические словари XIII века. Ибн-Халликян, ум. 1282

Биографических словарей XIII века – множество. Испанцев мы сейчас назвали. Другие важнейшие составители из XIII века:

словаря ученых («Иршад») – путешественник грек *Якут* (1179–1229; Бр. I, 479). Он же – автор известного превосходного географического словаря;

богословов, преимущественно хадисных передатчиков, багдадец, ученик ханбалита-энциклопедиста ибн-аль-Джаузи (ум. 1201; Бр. I, 502) *ибн-Надджар* (1183–1245; Бр. I, 360), потом эксцерпируемый дамаскинцем Заһаби (ум. 1348; Бр. II, 46) и другими;

греческих философов (с их мусульманскими последователями) – перс *Шahразури* XIII в. (Бр. I, 468)[71];

философов и ученых – эйюбидский везирь [ибн-]аль-*Кыфты* (1172–1248; Бр. I, 325);

всевозможных знаменитых людей в хронологическом порядке: «Зерцало времени» – багдадец *Сыбт ибн-аль-Джаузи* (1186–1257; Бр. I, 347; зять энциклопедиста ибн-аль-Джаузи, ум. 1201; Бр. I, 502);

врачей – любимец Эйюбидов, ученик ботаника ибн-Бейтара *ибн-Аби-Осайби'а* (1203–1270; Бр. I, 325);

знаменитых шафиитов и др. – дамаскинец *Навави* (1233–1278; Бр. I, 394). А, наконец,

выдающихся писателей и деятелей всех направлений – «арабский Плутарх», высокоавторитетный для науки месопотамец *ибн-Халликян* (1211–1282; Бр. I, 326), который составлял свои «Некрологи (=биографии) знаменитостей» с 1256 г. в Каире. Ибн-Халликяновы «Некрологи» («Вафайат») – самый известный из всех биографических словарей на арабском языке.

Биографические словари XIV века

В XIV в. продлил ибн-Халликяна своими «Фават аль-вафайат» дамаскинец ибн-Шакир *аль-Кютоби* (ум. 1363; Бр. II, 48).

Другие известные составители словарей в XIV веке:

словарного свода всевозможных знаменитостей в алфавитном порядке, в 50 тт. («аль-Вафи»), – сириец Халиль *Сафади* (ок. 1296–1363; Бр. II, 32);

славных гранадцев – гранадский везирь, друг историка-прагматика ибн-Хальдуна *Лисанеддин ибн-аль-Хатыб* (1313–1374; Бр. II, 260);

знатоков Корана и преданий («хоффаз») – шафиит-дамаскинец *Заhаби* (1274–1348; Бр. II, 46), который черпал из ибн-ан-Надджара (1183–1245) и которого потом перерабатывал Союты (ум. 1505). Заhаби есть также объемистый всеобщий историк, заполнивший свою 20-тт. всеобщую историю преимущественно биографиями ученых: «Тарих аль-ислям».

Биографические словари XV века. Союты, ум. 1505

В XV веке писали:

составитель «Ысабе», словаря сподвижников Пророка и их хадисных преемников, – *ибн-Хаджяр Аскалонский* (1372–1449; Бр. II, 67);

---

[71] Из показания Брокельмана выходило бы, что мусульманских последователей греческой философии Шahразури вовсе не касается. А это не так. У Шahразури, например, помещено одно из интереснейших сообщений насчет знаменитого персидского поэта Хейяма, почитателя философии ибн-Сины. См. у *нас* в «Истории Персии», т. I, вып. 4 (1909), стр. 362; *В. А. Жуковский*: «Странствующие четверостишия», стр. 326–332, в юбилейном сборнике бар. В. Р. Розена.

шафиитов – ибн-кады *Шюһба Дамасский* (1377–1448; Бр. II, 51);

ханифитов – ученик ибн-Хаджяра, каирец *ибн-Кутлубуга* (1399–1474; Бр. II, 82).

50-томного Сафади (ум. 1363) продлил известный историк Египта, мамлюк *Абуль-Махасын ибн-Тагрибырди* (1411–1469; Бр. II, 41).

Биографии знаменитостей этого самого мамлюкского IX=XV в. дал в 5 тт. каирец *Сахавы* (1427–1497; Бр. II, 34).

А кто особо любил специализировать всех по отраслям и разрядам и компилировать отдельные словари для деятелей каждой отрасли и разряда – это энциклопедист-египтянин шейх *Союты* (1445–1505; Бр. II, 156).

б) Послеклассическая историография, общая и летописи (кон. XI – нач. XVI в.)

Характер историй предмонгольских (до 1258). Ценность областных монографий

В период домонгольский, приблизительная конечная грань для которого есть взятие Багдада монголами 1258, наиболее ценными оказываются не всеобщие, не всеисламские истории, хотя и тут, например, чрезвычайно важны общеисторические труды багдадского энциклопедиста-ханбалита, врага хадисов *ибн-аль-Джаузи* (ум. 1201; Бр. I, 502). Главный же интерес в передмонгольскую эпоху представляют *монографии*, посвященные отдельным местностям, отдельным лицам, отдельным периодам.

Историографы Мавро-Испании до серед. XIII в.; Маррекоши 1224; ибн-аль-'Изари

Так, в испано-африканском государстве сперва реакционных Альморавидов (XI–XII вв.), потом – культурных Альмохадов, пришедших Альморавидам на смену (1150), мы отчасти уж видели в XII веке (в отделе биографич. словарей) длинный ряд превосходных литературных историй Андалусии, которые одновременно имеют широкоисторическое значение, т. е. вне области литературы (ибн-Хакан, казн. ок. 1134; ибн-Бессам, ум. ок. 1147; ибн-Башкуваль, ум. 1183, и др.). А есть историки Магриба и не словарные, достойные продолжатели ибн-Кутыйи (ум. 977), ибн-Хаййана (ум. 1075) и Хомейди (ум. 1095):

политическую историю Альмохадов заканчивают 'Абдальвахыд *Маррекоши* (в Египте, в 1224 году; род. в Марокко 1185; Бр. I, 322) и другой марокканец – *ибн-аль-'Изари* XIII в. (Бр. I, 337);

разносторонний гранадец, много странствовавший *ибн-Са'ид Магрибский* (1208–1274; Бр. I, 337) принадлежал в равной мере Египту и Азии и приезжал, вместе с алеппским историком Халяби, пожить к монгольскому хану Хулагу (1256–1265).

Из историографии Южной Аравии до XIII в.

В Южной Аравии XII века баснословно изображали йеменское сабейско-хымъярское прошлое местные патриоты:

филолог *Нашьван* Хымъярский, автор «Хымъярской касыды» (ум. 1177; Бр. I, 300), – полная противоположность критическому археологу Хамдани X в. (ум. 945);

и казненный в Египте эйюбидским завоевателем Сала[хед]дином за сношения с иерусалимским королем франков Наджмеддин *'Омара Йеменский* (ок. 1121–1175; Бр. I, 333).

Из историографии Сирии и Египта до полов. XIII в. Дееписатели султана Саладина

Сирийский подданный Эйюбида Саладина, владетеля Сирии и Египта, уважаемый султаном дамаскинец Абуль-Касым *ибн-'Асакир* (1105–1176; Бр. I, 331) дал, по образцу огромной писательской «Истории Багдада» ибн-Хатыба Багдадского (ум. 1071; Бр. I, 329), еще большую, 80-томную культурную «Историю Дамаска», а его сын Касым (ум. 1203; Бр. I, 331) и внук (1203–1247; Бр. I, 332) – культурную историю Иерусалима.

Автобиография горного, много скитавшегося сирийского эмира *Осамы* ибн-Монкыза (1095–1188; Бр. I, 319) характерно обрисовывает борьбу с крестоносцами, особенно времен Саладина.

На истории Саладина (ум. 1193), при его жизни, сосредоточились приезжий перс, автор напыщенных трудов с замысловатыми заглавиями *'Имадеддин Испаханский* (1125–1201; Бр. I, 314) и палестинско-сирийский кады ибн-Шеддад *Беһаддин* Халябский (1145–1234; Бр. I, 316). Из них 'Имадеддин Испаханский дал также, на основании персидских источников, вычурно озаглавленную, напыщенную историю сельджуков, которую потом, в четверти XIII века, попроще передал для Саладинова племянника *Бондари* Испаханский (1226; Бр. I, 321), арабский переводчик Фирдовсиевой «Шаһнаме».

Ибн-Маммати (1147–1209; Бр. I, 335), эйюбидский везирь-историк, сложил также известную сатиру, вошедшую в народный словесный репертуар, на управление Египтом другого эйюбидского везиря, тюрка Каракуша (ум. в Каире 1201). Для большей меткости сатиры, ибн-Маммати приписал Каракушу ряд анекдотических поступков, какие передаются в международной бродячей словесности про глупых судей и правителей, и с тех пор имя «Каракуш» сделалось в народной словесности нарицательным для тупоголовых «помпадуров», так сказать пошехонского типа.

Состояние Египта при Эйюбидах основательно описал приезжий врач-багдадец *'Абдаллатыф* (ок. 1162–1231; Бр. I, 481).

Посмертную историю Саладина (и предшествовавшего ему атабека Нуреддина), под заглавием «Два сада», и конец Эйюбидов изложил дамаскинец *Абу-Шамс* (1203–1268; Бр. I, 317).

Культурную историю Халяба (Алеппо), одну 10-томную алфавитную, другую меньшую – хронологическую, составил *ибн-аль-'Адим Халяби* (1191–1262; Бр. I, 332), который сперва бежал от монгольского разорения из Сирии в Египет, а потом, как и его друг, известный уже ибн-Са'ид Магрибский (ум. 1274; Бр. I, 337), вернулся к Хулагу-хану.

Свидетель конца Эйюбидов и водворения мамлюков в Египте, прозаический и стихотворный восхвалитель султана Бейбарса – *Мохйиддин Са'ди* (1221–1293; Бр. I, 318), впоследствии один из важных источников Макрызи XV в.

Из арабской историографии Ирана до серед. XIII в.

В Персии, где мы уж видели напыщенную историю-монографию султана Махмуда Газневидского, составленную до 1036 г. 'Отби, нашествие монголов Джингиз-хана описал (1241), тоже в виде монографического жизнеописания, *Нисаи* (Бр. I, 319), секретарь главного их противника-хорезмшаха Джеляледдина Мынгбурни (ум. 1231), бежавший со своим государем из Средней Азии в Азербайджан.

Историография XIII в., времен монгольского водворения. Более отличительная ее черта

Весь перечисленный ряд монографий относится, как сказано, к периоду домонгольскому, к XII–XIII вв., или к началу водворения монголов. Далее, XIII век, век монгольского водворения и лихолетья, богатый, как мы видели, сводными-компендиальными биографическими словарями (ибн-Халликян, ум. 1282, и др.), оказался богат и сводными-компендиальными *всеобщими историками*. Они – самые важные представители историографии со второй четверти XIII века и до конца столетия.

Главные всеобщие историки XIII в., монгольского периода; ибн-аль-Асир, ум. 1232, и др.

Из всеобщих историков с XIII века начальный и главный – это свидетель наступления монгольского погрома, критический автор основательного и добросовестного «Полного свода» (=«Кямиль»), месопотамец *'Иззеддин ибн-аль-Асир* (1160–1232; Бр. I, 345). После архаичного Табари (ум. 923) это, пожалуй, самое известное имя во всей арабской историографии.

Зять полигистора-ханбалита ибн-аль-Джаузи (ум. 1201; Бр. I, 502) багдадец *Сыбт ибн-аль-Джаузи* (1186–1257; Бр. I, 347) связал в своем исполинском «Зерцале времени» всеобщую историю с хронологично-биографическим словарем; это упомянуто выше.

Трое хороших всеобщих историков XIII в. – христиане-монофизиты:
каирский иаковит-чиновник аль-*Макин* (1205–1273; Бр. I, 348),
другой каирец – диакон *Бутрос ар-Рахиб* (ум. после 1282; Бр. I, 349),
и месопотамский восточно-иаковитский митрополит, писатель не

только арабский, но и сирский, полигистор – *Абульфарадж бар-Эбрей* (1226–1286; Бр. I, 349).

Моралистатор *ибн-ат-Тыктака* (род. ок. 1262; Бр. II, 161), автор т. н. «Фахрийского домостроя для государей», к которому приложен небольшой и несамостоятельный, но выразительный в культурном отношении очерк прошлых судеб Халифата (пис. в Мосуле 1302), видя торжество грубых варваров-монголов над цивилизацией, проводил в своем историческом очерке оптимистическое соображение, что ведь и арабы, завоевывая Иран, явились было сокрушителями цивилизации, а потом оказались ревностными ее двигателями. Эту свою мысль ибн-Тыктака иллюстрировал наиболее характерными историческими примерами.

Историки XIV века. Абульфыда, ум. 1331; Новейри, ум. 1332; прагматик магрибинец ибн-Хальдун, ум. 1406

В XIV веке и составление всеобщих сводов продолжалось, и возник ряд исчерпывающих монографий по отдельным областям.

Начнем с Сирии.

Любимый всеобщий историк первой четверти XIV в., он же и географ, потомок Эйюбида Сала[хед]дина – это сирийский вассально-мамлюкский удельный князь *Абульфыда* (1273–1331; Бр. II, 44), продолженный сирийцем Зейнеддином *ибн-аль-Варди* (ок. 1290–1349; Бр. II, 140) и (до Тимура 1403) алеппским кады *ибн-аш-Шыхною* (1348–1412; Бр. II, 141) – тем ибн-аш-Шыхною, который известен особенно в качестве составителя стихотворных энциклопедических компендиев.

> Одновременно с Абульфыдою, в бывшем эйюбидском владении, *Йемене*, у династии Расулидов, сменивших там (1229) династию Эйюбидов и властвовавших два века, оказался обстоятельный местный дееписатель *Джянади* (ум. 1332; Бр. II, 184), а к концу века – тоже обстоятельный *ибн-Bahhac* (ум. 1409; Бр. II, 184).

В египетском (а потом – египетско-сирийском) государстве *мамлюков* XIV века выделяются в области историографии:

автор энциклопедии, где один из отделов – история, знаток сект, по службе – военный, *Новейри* (род. ок. 1280, ум. 1332; Бр. II, 139);

там же у мамлюков, 20-томный всеобщий историк, профессор-дамаскинец *Заhаби* (1274–1348; Бр. II, 46), «Историю ислама» которого мы выше с полным правом могли поместить и в разряд учено-биографических словарей;

историк преимущественно Египта, дамиеттский наместник *ибн-Докмак* (ок. 1350–1406; Бр. II, 50).

На крайнем западе ислама в XIV в. важен сводный историк *Магриба*, в томе числе послемохадского, *ибн-Аби-Зар'* Фесский (ум. после 1326; Бр. II, 240) и два превосходных всеобщих историка:

гранадский везирь, он же не только всеобщий историк, но и литературный исследователь, уже упоминавшийся (в отделе биографич. словарей как составитель гранадских биографий) *Лисанеддин ибн-аль-Хатыб* (1313–1374; Бр. II, 262);

и его друг, тунисский испанец, украшение всей арабской историографии, «арабский Монтескье» – вдумчивый *ибн-Хальдун* (1332–1406; Бр. II, 242). Ибн-Хальдун постарался в 7 тт. дать прагматическую историю всего мусульманского мира и отдельных народностей, прагматическую – насколько его сил хватило, и снабдил труд бессмертным введением о философии истории, где указал и на влияние экономических факторов[72].

Историки XV века. Египтяне Макрызи, ум. 1442, Абульмахасын, ум. 1469, и другие мамлюкские, с Союты включительно

В XV веке солиднейшая историография сосредоточивается почти исключительно в мамлюкском *Египте* с *Сирией*.

Так, около начала XV века внутренний строй и культуру мамлюкского государства и его географию представил в разных сочинениях *Калькашанди* из-под Каира (ум. 1418; Бр. II, 134), которого мы еще раз отметим далее, теснее среди географов; он же – учитель изящного канцелярского слога.

Тоже уж известную нам алфавитную, 10-томную, интеллигентную историю Алеппской Сирии, составленную в XIII в. ибн-аль-'Адимом (ум. 1262; Бр. I, 332), продолжили для алеппцев мамлюкского периода в XV в.:

тоже алфавитно – *ибн-Хатыб ан-Насырийе* из Джибрина под Халябом (1372–1439; Бр. II, 34),

и алфавитно, и хронологически – сын упомянутого в предыдущем веке алеппского кады-энциклопедиста (ум. 1412; Бр. II, 141), каирский шейхуль-ислям *ибн-Шыхна* (ум. 1485; Бр. II, 42; I, 332, сноска); он же – редактор всеобщей исторической работы своего отца.

Сводную историю приморского среднесирийского города Бейрута с Ливаном дал в XV в. ливанский горный эмир *Салых ибн-Яхъя* из бану-Бохтор (ум. после 1436; Бр. II, 38), а продлил его сын.

Побывавший в самаркандском плену у Тимура и вообще странствовавший всю свою жизнь дамаскинец *ибн-'Арабшаh* (1389–1450, он же беллетрист; Бр. II, 28) – один из важных, хотя хвалебных и цветистых, Тимуровых биографов.

---

[72] Этими славными именами, Лисанеддином и ибн-Хальдуном, собственно и заканчивается лучшая историография Магриба, хотя потом, в XVII в., поселившийся в Египте и в Сирии марокканец *Маккари* (ум. 1632; Бр. II, 296; о нем см. ниже) составил по андалусской культурно-литературной истории огромный и занимательный реперторий, который в широком обиходе приобрел, пожалуй, наибольшую славу.

А особенно ценны из XV века три всеобщих историка египтян, с преобладанием, однако, интереса, среди общеисторического изложения, к событиям и отношениям египетским, по крайней мере у первых двух; они же все трое – разносторонние чиновники и мамлюкские чиновники-администраторы:

сириец родом, *'Айни* (1360–1451; Бр. II, 52), он же и филолог-словесник, и богослов;

превосходный, разносторонний *Макрызи* (1364–1442; Бр. II, 38); он и знаток земельных отношений, и археолог Каира;

и ученик Макрызи, тюрк-мамлюк *Абульмахасын* ибн-Тагрибырди (1411–1469; Бр. II, 41). У этого «Звезды» должны бы быть полной специальной историей Египта от завоевания страны мусульманами, но сплошь да рядом изложение заполняется событиями общехалифатскими, а собственно египетские отсутствуют.

И завершение всех этих египтян, историк всего – все тот же неутомимый энциклопедист *Союты* (1445–1505; Бр. II, 156);

со своим учеником, историком Египта *ибн-Иясом* (1448 – ок. 1524; Бр. II, 295).

В других местностях из историографов XV века заслуживает внимания в Йемене, где после династии Расулидов (1229–1454) водворилась династия Тахиридская (1446–1517), дееписатель Тахиридов и их столицы Зебида *ибн-ад-Дейба'* Зебидский (1461–1537; Бр. II, 400), видевший завоевание страны турками-османами.

Здесь же, предвосхищая уж историографию новых веков (где мы отдельных имен почти не назовем уж никаких), добавим, что конец самостоятельности Йемена и историю завоевания его Османами изложил в «Йеменской молнии» мекканский индус, мюфтий *Котбеддин Нахравали* (1511–1582; Бр. II, 381).

В сущности, все наиболее интересное для нас в арабской историографии кончается с XV в. Замечательных историографических явлений в упадочную эпоху XVI–XVIII вв. найдется очень уж немного, хотя (ниже мы этого еще коснемся) летописание на арабском языке далеко не заглохло и в упадочную эпоху.

в) Послеклассические историки свв. городов XII – нач. XVI в. (и дальнейшие)

Святые города Мекка и Медина всегда состояли под властью государей Египта, и политические сведения о них можно найти у историков египетских. Церковную же историю святынь писали обыкновенно паломники, приезжавшие на поклонение. Для старейшего периода святой Медины в основу полагались сведения, восходящие к не дошедшей до нас «Истории Медины» ибн-Забале (814), а насчет Мекки – то сведения, какие дает в описании святынь Мекки Азракы (ум. ок. 858), потом

переработанный Фаси-дядей (ум. 920) и Фаси-племянником (ум. после 961), и составитель «Истории Мекки» Факиhи (885). Сообщения этих старейших источников (а мы о них уж и говорили) естественно должны были дополниться новыми наросшими легендами и записями подлинных событий дальнейших времен. Сводку данных и брали на себя чаще всего приезжие богомольцы. Мы остановимся на трех именах XII–XV вв.

В 1196 г. новую обработку сведений и преданий о прошлом Медины «Ахбар аль-Мадине» сделал приехавший сюда на богомолье багдадец *ибн-ан-Наджджар* (1183–1245; Бр. I, 360), автор известного словаря хадисных передатчиков.

В мамлюкский период, в нач. XV века, набожным компилированием прежних известий о Мекке в большой свод, известный и в кратких редакциях, занялся мекканский кады, родом из Северной Африки, *Такыйеддин Фаси* (1373–1429; Бр. II, 172),

а о Медине (оконч. 1481) – приезжий мамлюкский египтянин *Самhуди* (Бр. II, 173), который принимал деятельное участие в реставрации мединской мечети после пожара; он ум. в 1505 в звании мединского шейхуль-исляма.

Наиболее объемистые своды историко-религиозных сообщений о Мекке относятся уже не к мамлюкскому, т. е. не к послеклассическому, а прямо к османскому времени, XVI веку. Чтобы больше не возвращаться к этому отделу историографии, назовем их здесь же, именно два:

десятилетний труд «Свод о святынях пречестной Мекки» исконного мекканца *ибн-Зоhейры* (1553; Бр. II, 381);

и свод 1577 г. «Книга извещений о памятниках заповедного дома Божия» того мекканского индуса, который упоминался выше среди йеменских историографов начально-османской эпохи, мекканского мюфтия *Котбеддина Нahравали* (1511–1582; Бр. II, 381). Труд Котбеддина был составлен для османского султана Мюрада III (1574–1594) и приобрел у мусульман особую популярность в турецком переводе[73].

Сверх названных сочинений, есть еще много других в этой области историографии.

История свв. городов занимает середину между собственно историей и т. н. священной историей.

г) Послеклассическая священная история (с XI в. до XVI-го)

Общая послеклассическая тенденция – составлять исчерпывающие

[73] См. издание *Ф. Вюстенфельда*: «Die Chroniken der Stadt Mekka», Лейпц., 1857–1861, 4 тт., где летописатели Мекки или изданы, или хоть пересказаны во введениях. Самhудиева история Медины изложена у Вюстенфельда в «Geschichte der Stadt Medina» (Гёттинг., 1864).

своды – отразилась и в священной истории: истории пророков вообще и истории пророка Мохаммеда особо.

Сборники легенд о доисламских пророках вообще называются *Кысас аль-анбийа*. Старейшие «Кысас аль-анбийа», ибн-Исхака (ум. 768; Бр. I, 135), автора «Жития Посланника», до нас не дошли. Составленные же в начале XI в. коранским комментатором *Та'ляби Нишапурским* (ум. 1036; Бр. I, 350) и его современником *Кисаи* (Бр. I, 351) «Кысас аль-анбийа» разрастались в объеме у дальнейших сводчиков и служили образцом для таких же сборников на других мусульманских языках, в том числе на тюркском («Легенды о пророках» Рубгузи, составленные в 1310-м году, оказываются одним из самых ранних дошедших до нас тюркских памятников)[74].

Однако несравненно больше полнела в объеме, на основании хадисов, и принимала совершенно баснословный характер *история пророка Мохаммеда*. Старинный источник, т. е. ибн-Исхаково «Житие Посланника» редакции египтянина ибн-Хишама (ум. 834), обстоятельно комментированное испанским историко-филологом Cohейли (1114–1185; Бр. I, 413; он же – комментатор Корана), оказалось для послеклассической читающей публики слишком коротким и мало чудесным. Более подробная и менее достоверная обработка, т. н. «Книга исцеления» («Шифа») XII в. андалусско-магрибского кады 'Ияда (1083–1149; Бр. I, 369), снискала гораздо более широкую популярность и вызвала бесчисленное множество комментариев.

Но и после нее продолжали возникать своды преданий о жизни Пророка пополнее, славнейшие из которых в XIV веке:

«Наилучшие сообщения» («'Оюн аль-асар»); автор – каирец *ибн-Сейид-ан-нас* (1263–1334; Бр. II, 71);

и, в самом конце XIV в.: «Книга блаженства» («Сифр ас-са'аде») долго жившего в Мекке перса *Фирузабади* (1329–1414; Бр. II, 181). Автор «Книги блаженства» – тот самый лексиколог Фирузабади, которому принадлежит знаменитый словарь «Камус».

Сто лет спустя, к концу послеклассической эпохи, в мамлюкском Египте энциклопедически скомпилировать все известные материалы об истории Мохаммеда решил, по своему обыкновению, каирский всеобъемлющий шейх Союты в конце XV века. Но его работою плагиаторски воспользовался (1494) современный ему каирец *Касталлани* (1448–1517; Бр. II, 73), и, несмотря на скандальный для него исход судебного процесса у шейхуль-исляма, Касталлани своим сводом «Мавахиб» («Заветные дары») затмил Союты в глазах потомства; по Касталлани доныне изучают историю Мохаммеда, напр. в 'Азharской медресе в Каире.

---

[74] См. замечание бар. *Розена* по поводу рукописи Рубгузи XV в. Британского музея – в «Записк. Вост. Отд.», т. III (1888), стр. 287–288, и изданный *П. Мелиоранским* отрывок о пророке Салихе – в юбил. сборнике бар. Розена 1897, стр. 279–308.

Впрочем, у потомства еще большую славу приобрели если не столь объемистые, как «Дары» Касталлани, то никак не менее легендарно-фантастичные своды биографий Пророка, которые сложены были уже в османский период:

1) «Полностью выстроенная история» («аль-Хамис», 1574) мекканского кады *Диярбакри* (Бр. II, 381);

2) «Дамасское житие» каирского дамаскинца *Салыхи* (ум. 1536; Бр. II, 304)

и 3) «Зеница очей» (иначе «Алеппское житие»=*«Сире Халябийе»*) каирца Нуреддина Халяби (1568–1634; Бр. II, 307).

Из них «Хамис» – обычнейшее доныне мусульманское чтение[75].

Упадочная историография

XVI–XVIII вв., период падения для других отраслей арабской литературы, не могут быть признаны за прямое падение для историографии. В области истории, к которой мусульмане всегда чувствовали чрезвычайную склонность, мы и в упадочный период видим деятельность довольно живую. Летописание арабское не прекращалось, хроники тоже.

Один из христианских историков антиохийской церкви, православный антиохийский патриарх *Макарий*, араб по происхождению, остался известен и в русской истории времен царя Алексея Михайловича своим путешествием (1654) в Малороссию и Московию (и в другие православные страны: Молдавию, Грузию), которое изложил ездивший вместе с ним его сын Павел Алеппский[76].

Превосходный сводный исторический памятник – не раз нами цитированная большая история арабской Испании, история преимущественно культурная, которую умело и художественно составил марокканец *Маккари* (ок. 1591–1632; Бр. II, 296) под заглавием «Веяние ароматов от нежной ветки Андалусии»; он же – элегический поэт.

ЗЕМЛЕВЕДЕНИЕ

Пособия на европейских языках для изучения арабской географической литературы:

F. Wüstenfeld: Die Literatur der Erdbeschreibung bei den Arabern – в «Zeitschrift für vergleichende Erdkunde», I (Магдебург, 1842).

Введение Рено (*Reinaud*), озаглавленное «Introduction générale à la géographie des Orientaux» и предпосланное его французскому переводу географии

---

[75] См. *мои*: «Источники для истории Мохаммеда», вып. 1 (М., 1902), стр. 95–100.

[76] «Путешествие Макария» переведено на русский яз. в 5 выпусках *Г. А. Муркосом* (М., 1836–1900), отт. из «Чтений в Обществе Истории и Древностей». Недостающее у Муркоса пребывание в Грузии издал и перевел П. Жузе в «Православном Собеседнике», 1905 (и отд. отт., Казань, 1905, 63 стр.).

Абульфыды: «Géographie d' Aboulféda», t. I (Paris, 1848). *Его* же: Notices sur les dictionnaires géographiques arabes – в «Journal Asiatique», 1860, XVI.

J. Lelewel: Géographie du moyen âge, 4 тт. (Брюссель, 1850–1857).

P. Schwarz: Die ältere geographische Litteratur der Araber – в «Hettner's Geographische Zeitschrift», III (1897), Heft 3.

По-русски очень полезными для справок об отдельных географических писателях бывают введения к диссертациям *В. В. Бартольда*: «Туркестан» (1900) и *Н. А. Медникова*: «Палестина» (1902), отмеченным выше. А кроме того – более старая диссертация *А. Гаркави*: «Сказания мусульманских писателей о славянах и русских» (СПб., 1870) и труды на эту же тему акад. Д. Хвольсона (про ибн-Росте) и бар. В. Розена (про аль-Бекри и др.).

У *К. Брокельмана* в его «Geschichte der arabischen Litteratur» подведена библиография для каждого писателя. См. т. I (1898), стр. 225–230 и стр. 475–482; в т. II (1902) указания очень разбросаны. Для справочных целей мы, в скобках, везде будем обозначать при каждом авторе соответствующую страницу Брокельмана.

Начатки и общий характер классического арабского землеведения

«Джаграфия». Перевод Птолемея и др. Хараджные побуждения. Интерес к иноземной этнографии

Географическая литература начинается на арабском языке только со времен аббасидских, под влиянием греко-сирской науки. Самый термин «география» (*джаграфийа*) был арабским языком сохранен из греческого.

В *космогеографии* общая система землеведения не пошла у халифатских ученых много дальше *Птолемея* (II в. до Р. Х.). Он появился на арабском языке благодаря той переводческой коллегии, которую из сириян учредил в Багдаде ученый халиф Ма'мун (813–833) для перевода греческой науки и философии. Птолемея тогда же обрабатывал философ Кинди (ум. ок. 861; Бр. I, 209), потом Табит ибн-Корра (ум. 901; Бр. I, 217) и др.

Но зато *местная* география Халифата, начатки которой самодеятельно вытекали из необходимости описывать отдельные области государства для податных (*хараджных*) целей, разработана была арабами очень хорошо; старые кадастральные книги шаха Хосрова I Ануширвана (531–579) служили известным пособием.

География *иноземная* практически вызывалась политическими и торговыми отношениями всемирного Халифата к соседям, воспоминаниями пленников (срв. рассказы освобожденного Мюслима Хоррамийца про византийцев, 831), послов-путешественников, предприимчивых арабских купцов и пр. Этот род географических сообщений про далекие края был занимателен даже для самого среднего арабского читателя; для таких утерянная теперь «Книга стран» (*«Китаб аль-бюльдан»*) энциклопедически-

разностороннего басрийца Джахыза (ум. 869; Бр. I, 152) предлагала этнографическую (изрядно легковерную) географию в удобочитаемой, почти в беллетристической форме[77], как и соответствующие места энциклопедических «Источников сведений» багдадца *ибн-Котейбы* (828–889; Бр. I, 120), у которого мы находим смесь сведений серьезных и баснословных, арабско-мусульманских и греко-классических.

Если для халифатского читателя рассказы о далеких странах служили не раз просто для развлечения, то для нынешних европейцев, для русских тоже (срв. докладную записку ибн-Фадлана про русов Игорева времени), не раз заключается в описательных географических арабских сочинениях первостепенный интерес исторический относительно их собственного прошлого, т. е. европейского или русского; он требует, конечно, большого критического отношения.

Арабоязычные классические географы и путешественники IX–XI вв.

От ибн-Хордадбеһа (844–848) до Макдиси (985) и аль-Бируни (973–1048)

Особенно важные арабоязычные географы и путешественники относятся к IX–X веку.

В IX веке:

начальник почты (важная политическая областная должность) *ибн-Хордадбеһ*, пис. 844–848 (Бр. I, 225);

и *Я'куби*, описатель Магриба, 891 (Бр. I, 226); он же – историк.

Из X века:

разносторонняя «Книга хараджа» *Кодамы* Багдадского (ум. 922, но писал, по-видимому, ок. 902; Бр. I, 228), вскоре же использованная ученым бухарским сановником Саманидов *Джейһани* (кажется, ок. 907; Бр. I, 228);

«Книга стран» *ибн-аль-Факыһа* Хамаданского (ок. 903; Бр. I, 227), в числе источников которого была «Книга стран» Джахыза (ум. 869);

географическая часть энциклопедии *ибн-Росте* (тоже ок. 903; Бр. I, 227); не «ибн-Даста», как сперва прочитал его имя Хвольсон[78];

---

[77] О значении «Книги стран» Джахыза в общем ходе развития географических знаний Халифата см. у *Рено* во введении к географии Абульфыды, т. I, стр. LII–LIII (1848). Мас'уди (ум. 956) говорит в «Золотых лугах», I, 206–207 (Пар., 1861) про книгу Джахыза: «Сочинение – превосходнейшее, но с ошибками о тех странах, где сам автор не путешествовал. Мы знаем точно, где начинаются истоки реки Инда, а Джахыз утверждает, будто Инд вытекает из Нила, и оттого в Инде есть крокодилы» (срв. II, 52). Ошибка Джахыза заимствована им из воззрений греко-классического мира.

[78] *Д. А. Хвольсон*: Ибн-Даста, известия о Хазарах, Буртасах, Болгарах, Мадьярах, Славянах и Руссах. СПб., 1869.

путешествовавший по земле хазар и Волге и видевший русов в Итиле *ибн-Фадлан* (921–922; Бр. I, 227), докладную записку которого («Рисале») к халифу Моктадиру сохранил для нас географический словарь Якута (ум. 1229)[79];

Бальхи (ум. 934; Бр. I, 229), ученик Кинди, автор географии с картами (921), которую потом обрабатывали *Истахри* (951; Бр. I, 229) под заглавием «Книга путей и стран» и, под тем же заглавием, *ибн-Хаукаль* (977; Бр. I, 229).

Особняком стоят очень доверчивые описатели чудес экзотического немусульманского Востока (иногда вроде «Путешествий Синдбада»):

басрийский *Абу-Зейд* ибн-Йезид (ок. 916; Бр. I, 523), автор «Известий об Индии и Китае»,

автор «Чудес стран» *Абу-Доляф* (ок. 942; Бр. I, 228), аравитянин, живший у Саманидов в Бухаре и ездивший в Индию послом,

и корабельный капитан *Бозорг* Рамhормузский (после 953; Бр. I, 523), составитель «Чудес Индии» (архипелага).

Прекрасный йеменский археолог *Хамдани* (ум. 945; Бр. I, 229), автор «Аравии» и южноаравийского археологического «Венца».

Составитель культурно-географического «Танбиh»-а, славный *Мас'уди* (ум. 956; Бр. I, 144); он же – историк («Золотые луга» и др.).

Описатель Месопотамии и Багдада *ибн-Серапион* Багдадский (после 945; Бр. I, 227).

«Книга творения и истории» *лже-Бальхи* 966 г. (Бр. I, 522 внизу и II, 694). Мы ее здесь упоминаем, собственно, из-за имени географа Бальхи, которому она приписана. На деле же это не исключительно космография и география, а целая научно-философская обобщительная энциклопедия, которую мы еще не раз будем цитировать в разных отделах. Подлинный автор ее – некий Мотаhhар ибн-Таhир Макдиси – не тот критичный ибн-Ахмад Макдиси 985, который будет назван ниже, а совсем другой «Макдиси» (=иерусалимец), который писал в Восточном Иране для одного сановника бухарских Саманидов 966[80].

Интересный для славян западный путешественник, испанский еврей Ибраhим *ибн-Я'куб* (965; Бр. I, 523) непосредственно не дошел до нас и сохранился в географическом своде кордовца аль-Бакри XI века[81].

---

[79] Из очень обширной литературы про ибн-Фадлана отметим только C. M. Frähn: Ibn-Foszlan's Berichte (СПб., 1823), *Гаркави*: «Сказания» (1870), статью бар. *Тизенгаузена* в «Зап. Вост. Отдел.», 1900, т. XIII, стр. 024–032, и бар. *Розена* – там же, т. XV, 1903, стр. 39–73: «Пролегомена к новому изданию ибн-Фадлана».

[80] Издана и переведена энциклопедия лже-Бальхи в Париже *Кл. Хюаром*, 4 тт., 1899–1907.

[81] Записку ибн-Якуба издали с русским переводом акад. Куник и бар. Розен (СПб., 1878): «Известия ал-Бекри». И еще см. рец. бар. Розена на труд Ф. Вестберга о ибн-Якубе – в «Зап. Акад. Наук», 1902, т. VI.

Один из критичнейших географов X в., завершающий славную серию, – это ибн-Ахмад Мокаддаси, или *Макдиси* (985; Бр. I, 230)[82].

К этому перечню выдающихся географических сочинений X века добавим еще «Книгу монастырей» 'Ирака и Египта – фатымидского библиотекаря *Шябюшти* (ум. 998–1000; Бр. I, 523–524). Христианские монастыри бывали интересны для мусульман как место, где можно достать вина и устроить оживленный пикник, часто с литературными развлечениями.

В XI веке, еще на рубеже классической и послеклассической эпохи, могут быть поставлены два среднеазиатца:

замечательный историко-географ (автор «Индии») и хронолог, хивинец Абу-Рейхан аль-*Бируни* (973–1048; Бр. I, 475);

и новый обработчик Птолемея под заглавием «Сурет аль-ард» – ибн-Муса аль-*Харизми* (1036; Бр. I, 225)[83].

Сравнительно поздний кордовец аль-*Бакри* (1040–1094; Бр. I, 476) сохранил в своем суммарно-географическом своде ценную докладную записку X в. упомянутого испанского еврея Ибрahима ибн-Я'куба о посольстве 965 г. в Германию (к императору Оттону) и, позднее, в славянские земли.

Арабская география перешла и к средневековым европейцам. Но учитель европейцев, заезжий путешественник князь *Идриси* (род. 1099) вполне принадлежит уже к поре послеклассической (1154), и с него мы начнем следующий отдел.

Послеклассические географы, путешественники и космографы

Учитель европейцев Идриси, 1154. Сводный «Словарь стран» Якута, ум. 1229. Сводные космографии: Казвини, ум. 1283, и др. Путешествия ибн-Батуты, ум. 1377, и др.

Землевед и путешественник князь *Идриси* (род. 1099 в Сеуте; Бр. I, 477) по приглашению норманнского короля обеих Сицилий Рожера II приехал к нему в Сицилию и составил для него очень ценный всесторонний географический свод в 1154 г. Свод этот в своем изложении был приспособлен к семипоясному плоскошарию, которое Идриси из серебра сделал для Рожера II, и снабжен был географическими картами. Эти карты 3 ½ века переписывались Европой.

Арабофильскую Сицилию, наравне с мусульманскими странами Средиземного моря, по дороге в Аравию посетил и все посещенные страны занимательно описал младший современник Идриси, наблюдательный

---

[82] Почти все главные географы IX–X вв. изданы у *де Гуе* в лейд. «Bibliotheca geographorum arabicorum» (1870–1894).

[83] Не надо его смешивать с одноименным более ранним математиком аль-Харизми (ок. 820; Бр. II, 215), от имени которого произошло слово «логарифм».

паломник в Мекку (1183–1185) *ибн-Джюбейр* (1145–1217; Бр. I, 478), секретарь альмохадского князя в Гранаде.

Ибн-Джюбейр, хотя и паломник, описывал вообще все интересные явления, какие встречал на своем пути. А собственно религиозный маршрут-путеводитель по всем святым местам мусульманского Востока, от островов Средиземного моря до Индии, дал суфийский шейх *'Али Хератский* (ум. 1214; Бр. I, 478).

В первой четверти XIII века замечателен ученый исследователь-путешественник, он же и критический компилятор прежних описаний, составитель ценнейшего шеститомного историко-географического словаря *«Мо'джям аль-бюльдан»* (=«Алфавитный перечень стран»), энциклопедист *Якут* из сирийской Хамы (1179–1229; Бр. I, 479). Между прочим только из Якута мы знаем ибн-Фадланово описание русов X в., с выражением сомнений насчет достоверности ибн-Фадлана[84]. Якут был человек очень интеллигентный и образованный, что видно и из его биографического словаря ученых («Иршад»).

Современник Якута, всесторонний описатель природы и древностей Египта – багдадский врач-путешественник *'Абдаллатыф* (ок. 1162–1231; Бр. I, 481).

К монгольскому периоду, во второй половине XIII и нач. XIV в., относятся две *всеобщие космографии* астрономо-географо-природоописательного содержания, с историко-литературными или филологическими отступлениями, доныне составляющие очень любимое чтение Востока. Одну обработал месопотамский кады Закария *Казвини* (ок. 1203–1283; Бр. I, 481), под заглавием «Чудеса мироздания» ('Аджаыб аль-махлукат); другую, под заглавием «Чудеса суши и моря», составил сирийский суфий Шемседдин *Димишкы* (ум. 1327; Бр. II, 130). Вторая – не так популярна среди читателей, как первая, Казвиниевская.

Путешественник того же времени *'Абдари* из Валенсии (1289; Бр. I, 482) в своем «Путешествии по Африке» («Рахле») вместо географических описаний прямо предпочитает давать сведения и впечатления о тех ученых и писателях, которых он встречал в разных городах Африки; прием еще новый, но скоро нашедший подражателей.

Напротив, незадолго перед тем, разносторонне образованный литератор, историк и путешественник, о котором мы говорили в отделе историографии, гранадец *ибн-Са'ид Магрибский* (ок. 1208–1274; Бр. I, 336) в своей эпитоме из Идриси «Джаграфия» дает дополненную теоретическую географию по Птолемею, которая, конечно, далека от современных жизненных интересов.

---

[84] О критичности *Якута* и о его сомнениях насчет ибн-Фадлана см. у бар. *В. Розена*: «Пролегомена к новому изданию ибн-Фадлана» в «Записках Вост. Отдел.», т. XV (1903), стр. 39–73.

При мамлюках в XIV веке очень дельную сводку всеобщей географии «Таквым аль-бюльдан», пользуясь постоянно и ибн-Са'идом Магрибским, составил известный историк, потомок султана Саладина, сирийский удельный князь Хамы *Абульфыда* (1273–1331; Бр. II, 44).

Большой свод «Фонун аль-адаб» мамлюкского египтянина, войскового ревизора в Сирии *Новейри* (ок. 1280–1332; Бр. II, 139) есть преимущественно географо-космографическая и естествоведная энциклопедия, заканчивающаяся ценным сводом истории.

Ко второй и третьей четверти того же XIV века принадлежит путешественник-исследователь, объездивший весь мусульманский мир от Атлантического океана до Китая и побывавший также в Золотой Орде, марокканец *ибн-Батута* (1303–1377; Бр. I, 256).

Историко-географ, канцелярский стилист и знаток управления мамлюкской Сирии и Египта – *Калькашанди* (ум. 1418; Бр. II, 134), отмеченный уже нами как административный историк. У Калькашанди много бытовых подробностей.

Из трудов XV века, все еще мамлюкской эпохи, чрезвычайно любима в простой публике «Харидет аль-'аджаыб» (=«Жемчужина чудес»), крайне баснословная и притом плагиированная всеобъемлющая космография Сираджеддина *ибн-аль-Варди* (ок. 1446; Бр. II, 131)[85]. Она буквально списана с одного более раннего такого же египетского труда («Свода наук» Наджмеддина Харранского, ок. 1332; Бр. II, 130; I, 512).

Для завершения обзора арабской землеведной литературы может быть отмечен из начального периода упадка пленный марокканец, окрещенный в Риме (1517), – *Лев Африканский*; он дал и по-арабски, и по-итальянски описание Африки.

МАТЕМАТИКА И АСТРОНОМИЯ

Европейские пособия по литературе математической и астрономической, создавшейся на арабском языке:

а) *Délambre*: Histoire de l'astronomie au moyen âge. Париж, 1819.

б) Из менее старых заслуживают внимания многочисленные работы *L. A. Sédillot* как по общей истории математических наук у восточных народов сравнительно с греками (богатые «Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux», 2 тт., Париж, 1845–1849), так и по множеству частных вопросов: напр. об астрономических приборах (1834–1835), о происхождении цифр (1865), очерк арабоязычной астрономии в «Prolégomènes des Tables astronomiques d'Olung-beg», 2 тт. (1847–1853), и др. Подведение итогов своим трудам в

[85] Не надо смешивать космографа ибн-аль-Варди, как это часто делается, с историком и поэтом-филологом Зейнеддином ибн-аль-Варди (1290–1349; Бр. II, 140), продолжателем истории Абульфыды.

этой своей специальности дал Седилльо в посмертной «Histoire générale des Arabes», t. II (Paris, 1877), где особая глава (стр. 1–68) посвящена популярному очерку развития математико-астрономических знаний на арабском языке, а в приложениях указана литература предмета (стр. 185–192) и дан ряд экскурсов по отдельным вопросам и отраслям (стр. 232–450). Преимущественно на работах Седилльо основан и живой очерк *Альфр. фон Кремера* в «Culturgesch. des Orients», т. II (1877), стр. 440–449.

в) Работы Фр. Вёпке (*Woepcke*) в «Journal Asiatique», преимущественно 1852–1863, а в особенности – введение и толкования к «L'algèbre d'Omar al-Khayyami» (Пар., 1851).

г) *Bernardino Baldi*: Vite di matematici arabi cón note di M. Steinschneider (Рим, 1874). Что касается *Штейншнейдера*, то о математических и астрономических писателях он не раз дает сведения и в своих многочисленных трудах по переводной греко-арабской литературе (1889 и др.), которые будут нами указаны в отделе философии. В труде *Леклерка* об арабских врачах (1876), который мы отметим в отделе медицинской литературы, тоже встречаются важные сведения об арабских математиках и астрономах.

д) *M. Cantor*: Vorlesungen über Geschichte der Mathemathik, т. I (Лейпц., 1880).

е) *H. Suter*: Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke (Лейпц., 1900=Abhandlungen zur Geschichte der mathem. Wiss., Heft X).

ж) По-русски довольно много писал об арабских математиках прив.-доц. москов. у-та *В. В. Бобынин*, неарабист, читающий историю математики. См., напр., его заметки в редактированном им журнале «Физико-математические науки» (1885–1905) или в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона. См. также, для справок, изданную им «Русскую физико-математическую библиографию», 3 тт. (1885–1900).

з) У *К. Брокельмана* в «Geschichte der arabischen Litteratur», т. I (1898) собраны ценные библиографические указания на стр. 215–224 и 469–474, а кроме того – разбросанные сведения во многих других рубриках; еще разбросаннее и неудобнее – во II томе (1902). Мы при каждом имени будем указывать страницу Брокельмана.

Начатки математических и астрономических наук на арабском языке

Индийское и греко-сирское влияние. «Синд-hинд», ок. 773. Ма'муновский «Бейт аль-хыкме» IX в.

Математика и астрономия, знакомство с которыми вызывалось, например, практической мусульманской потребностью определять лунный год или заманчивой надеждою знать будущее через звезды, заимствованы были арабской литературой из индийской и греческой, точнее сирогреческой.

Влияние Индии сказывается даже в усвоении десятичных цифр, т. н. «арабских»[86]. Индийский астрономический свод «Сиддhанта» был переведен на арабский язык по желанию одного из первых аббасидских халифов, Мансура, ок. 773 г. (*«Синд-hинд»*).

Что касается греко-сирской науки, хранившейся в христианских иаковитских и несторианских монастырях Сирии и Месопотамии[87], или с примесями – в северомесопотамском языческо-сабейском городе Харран, или в пехлевийской (персидской) литературе, то астрономические ее идеи в форме волшебной астрологии, сочетавшейся с алхимией, привлекли к себе внимание арабов еще в омейядский период Халифата (до 750 г.)[88]; но научное водворение греческой математической и астрономической мудрости состоялось на арабском языке только при ученом халифе, сыне персиянки Ма'муне (813–833). Ма'муном был учрежден в его столице Багдаде научно-переводческий *«бейт аль-хыкме»* (=«дом мудрости») с обсерваторией и библиотекой, и эта переводческая коллегия, составленная из сирских христиан, дала на арабском языке (с сирского) лучшие произведения греческой философии и науки, в том числе математики. На арабском языке появились Эвклид, Архимед, Птолемеева «аль-Миджисты» (т. е. «ἡ Μεγιστη Συνταξις»)[89], Эратосфен и др. Одновременно индийская математика и астрономия тоже продолжали находить своих распространителей на арабском языке, и индийское математическое влияние сочеталось с греко-сирским; да только, греческой науке принадлежит в Халифате превосходство.

Далее сами арабы (или арабизованные инородцы-мусульмане) сильно двинули точную науку вперед. Алгебра и тригонометрия, развитые ими, если не изобретенные, не без основания называются арабскими науками.

Математика и астрономия до XI века

а) Алгебрист Харизми, ок. 820; отвлеченная математика; оптик аль-Хайсам, ум. 1038

Разграничить математиков и астрономов довольно трудно. В более тесном смысле *математиками* являются следующие великие имена IX–XI века:

---

[86] Только арабами эти цифры были популяризованы среди европейцев, хотя возможно (срв. диссерт. киевского проф. Бубнова, 1908), что и до появления арабов Европа отчасти уж пользовалась этими т. н. «арабскими» цифрами. Усвоены арабами цифры позже, чем обыкновенно полагают. Лже-Бальхи в своей энциклопедической «Книге творения» (966) приводит индийские цифры в виде почти курьеза; значит, они стали обычны у арабов лишь после X века.

[87] См. мой «Очерк сирской литературы» во II части «Семитских языков и народов» (М., 1910).

[88] В отделе естествоведения мы ниже увидим алхимиков – из омейядского дома, и астролого-алхимика Джабира Харранского – начальных времен аббасидских.

[89] Продолжаю держаться этого филологического объяснения, хотя в ходу теперь более вычурное.

Великий и для европейцев, первоучитель алгебры Мохаммед ибн-Муса аль-*Харизми* (ок. 820; Бр. I, 215–216), ученый халифа аль-Ма'муна, проверщик таблиц Птолемея[90]. Латинский переводчик его алгебры назвал аль-Харизми *«Algoritmi»*, откуда термин «логарифм».

Инженерная семья *Мусы ибн-Шакира* (ум. 872; Бр. I, 216), тоже из Мамунова круга,

и ее друг, отвлеченный («теория чисел») математик-сабеец из Харрана, отлученный единоверцами, великий *Табит ибн-Корра* (836–901; Бр. I, 217; он же – врач-практик) с сыном Синаном (ум. 942; Бр. I, 218) и геометром-внуком Ибрahимом (ум. 946; Бр. I, 218).

В X–XI веке, в эпоху удельных династий, жили:

плодовитый алгебраист-астролог *Сыджзи* (Бр. I, 219), т. е. систанец;

арифметик *Кархи*-багдадец (ок. 1016; Бр. I, 219) из бовейhидского круга;

геометр и оптик, басриец *ибн-аль-Хайсам* (ум. 1038; Бр. I, 469), неугодивший египетскому фатымидскому халифу Хакиму, который его вызвал из Басры в Египет в надежде регулировать разлития Нила. У европейцев он известен под именем *Alhazenus*, автор «Opticae thesaurus».

Это специальные математики.

б) Астрономы багдадской школы до XI в.; тригонометр аль-Баттани, ум. 929. Астрологи и уранографы

Астрономами же были многие из математиков. А специальнее, как астрономы, из самых старых отличаются:

Фазари (Бр. I, 220), изготовил при халифе Мансуре ок. 773 упомянутый перевод индийской «Сиддhанты», по-арабски «Синд-hинд»,

и, из времен халифа Мамуна, старейший популяризатор-астролог *Карши Касранский* (ок. 815; Бр. I, 221).

Очень известен в IX в. и как астроном, и как астролог *ибн-Кетир Ферганский* (съездил в Египет и, в 861 г., устроил новый нилометр; Бр. I, 221). Это тот звездный мудрец *Alfraganus*, который цитируется в «Валленштейне» Шиллера[91].

Еще знаменитее и на Востоке, и у средневековых европейцев:

Albumaser, т. е. Абу-Ма'шар Бальхский (ум. 885; Бр. I, 221; ученик Кинди),

и астроном-тригонометр *аль-Баттани*-сабеец из Харрана (ум. 929; Бр. I, 222), по-европейски *Albategnius*. Введение тригонометрии в Европу связывается с его именем.

---

[90] Конечно, не надо его смешивать с одноименным переработчиком Птолемея XI в.

[91] Но не в русском переводе Шиллера.

При славном бовейhидском султане ʻАдод-эд-довле жил хороший описатель неподвижных звезд и астрономических приборов – *ʻАбдаррахман-суфий* Рейский (904–986; Бр. I, 223); его «Уранография» издана петербургской Академией Наук (1874).

Великий его современник – *Абуль-Вафа* Бузджанский (939–997; Бр. I, 223) – он редактор вновь исправленных астрономических таблиц «Зидж», и, кажется, на шестьсот лет раньше он предвосхитил Тихо-Брахе (1546–1601) в открытии третьего лунного неравенства. Он же усовершенствовал тригонометрию своего предшественника аль-Баттани.

в) Астрономия небагдадская X–XI вв.; аль-Бируни, ум. 1048

Все это были представители школы багдадской. Однако и в других местах астрономия хорошо развивалась.

В Египте у Фатымидов в начале XI века действовал ученик великого Абуль-Вафы, автор таблиц четырехтомного «Зиджа, проверенного для халифа Хакима» («аз-Зидж аль-Хакими»), египтянин *ибн-Юнос Садафи* (ум. 1008; Бр. I, 224); он же – применитель маятника.

В Испании *Масляма*-мадридец («Маджриты», ум. 1007; Бр. I, 243 и 214), который будет нами отмечен ниже среди чернокнижников-алхимиков, был также хорошим математиком и астрономом, который переработал восточные греко-арабские астрономические исчисления и методы применительно к западным странам. Масляма много содействовал развитию астрономии и математики в Испании, и страна вообще далеко пошла по пути точных наук. В области прикладной математики дело доходило до изобретения летательных машин[92].

В Африке – *Albohazen*, т. е. астролог магрибинец Абуль-Хасан ибн-Аби-р-риджаль (ок. 1010; Бр. I, 224).

Великий, недосягаемый, дальновидный ученый, среднеазиат *аль-Бируни* (973–1048; Бр. I, 225) завершает классическую эпоху как астроном, геометр, математик-хронолог и пр.

Математика и астрономия послеклассические (XII до конца XV в.)

От Хейяма, ум. 1123, до Улуг-бека, ум. 1449

Математика с астрономией, не в пример прочим чисто светским наукам, довольно долго продолжали давать ряд прогрессирующих крупных работников.

До монголов, в XII веке, выдается сельджукский алгебраист-астроном и всемирно знаменитый персидский поэт-философ *ʻОмар Хейям* (ум. 1123; Бр. I, 471). Он реформатор солнечного календаря («Джелаледдинова эра», 1079), и его високосная система – точнее европейской.

[92] См. у Маккари, европ. изд. II, 873. Изобретатель сумел подняться на воздух, но в конце концов свалился.

В XIII в. прославился монгольско-хулагидский астроном и тригонометр, и разносторонний ученый, философ-перс *Насыреддин Тусский* (род. 1210, ум. 1273 в Багдаде; Бр. I, 508). Монгольский хан Хулагу построил для него в Мараге обсерваторию, имевшую высокое научное значение: монголы могли не ценить науки, но таинственная астрология их интересовала, и оттого астрономия с математикой (алгеброй, тригонометрией), нужные для астрологии, процветали и в монгольскую пору. В памяти потомства Насыреддин Тусский остался жив больше всего не как солидный ученый, а как предвещатель-звездочет. Доныне на всем Востоке ходят с его именем астрологические таблицы гаданий по песку (*«рамль»*) при помощи метаемой небольшой кости, которая падает на зодиакально исчерченный песок: у арабов, персов, тюрков, между прочим в русской Средней Азии. Среднеазиатскими рамлевыми таблицами заинтересовались в последнее время русские этнографы Туркестана, и в областных «Памятных книгах» можно теперь найти изданный два года назад текст Насыреддинова сочинения. Эта гадательная наука «'ыльм ар-рамль» гораздо раньше эпохи Насыреддина успела проникнуть в Византию под именем «персидского искусства равлия» (или «раблия», «рамплия») и упоминается у византийских писателей раньше X в.; в Западной Европе книгу «Raffla» (rafle, Raffel) мы можем с полнейшей достоверностью отметить в XV веке; в Московской Руси XVI в. против *«Рафлей»* ополчаются Стоглав и Домострой, как и против других астрологических книг, заимствованных Русью из Западной Европы. История русских «Рафлей» все еще не окончательно выяснена, и будущие исследователи должны будут, в виде пособия, привлечь рамлевый текст также Насыреддина Тусского[93].

В XV веке внук Тимура *Улуг-бек* (уб. в 1449 г.; Бр. II, 212) и сам был очень ученым астрономом, и собрал в своей самаркандской обсерватории (она откопана В. Л. Вяткиным в 1909 г.) группу ученых. Их астрономические таблицы исчислений, привлекавшие особое внимание европейских новых астрономов, теперь могут быть лучше проверены благодаря откопанным через В. Л. Вяткина остаткам обсерватории. Один из ученых астрономов Улуг-бекова круга *Али-Кушджы* Самаркандский (ум. 1474; Бр. II, 234) закончил эти таблицы, а затем, после путешествия в Мекку, попал в Константинополь, недавно доставшийся туркам, и оказался великим светилом-философом османской науки у Мохаммеда II

[93] О русских «Рафлях», с обозрением всего, что до сих пор сделано для их исследования, см. у *М. Н. Сперанского*: «Из истории отреченных книг. I. Гадания по Псалтири» (СПб., 1899, в серии «Памятников древней письменности», № 129), стр. 62–75 и, особенно важно, стр. 159–165. М. Н. Сперанский не знал еще среднеазиатского рамлевого текста, который был опубликован десять лет спустя после появления его диссертации, но и без знакомства с восточными текстами проявил большую проницательность.

Завоевателя[94], причем, как полагалось тогда у ученых, писал все по-арабски.

Вне связи с астрономическими потребностями изучение математики постепенно ослабевало и понижалось и низводилось до чисто практических прикладных нужд. Типичен египетский математик Шиһабеддин *ибн-аль-Хаим* (чит. «ha'ым»; ум. 1412; Бр. II, 125), который свои арифметические руководства приспособляет к законам о дележе наследства; а законы эти в мусульманском праве построены на очень запутанных правилах о пропорциональности. Для лучшего запоминания Ибн-аль-һаым иные свои сочинения даже версифицирует. Он имел немало подражателей.

МЕДИЦИНА И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

Европейские пособия:

а) *A. Sprenger*: De originibus medicinae arabicae sub Khalifatu, 2 чч. (Лейд., 1840);

б) *F. Wüstenfeld*: Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher (Гёттинг., 1840);

в) *E. Meyer*: Geschichte der Botanik, т. III (Кёнигсберг, 1855);

г) *Clément-Mullet*: Essai sur la minéralogie arabe (Париж, 1868, 248 стр.), оттиск из «Journal Asiatique»;

д) *L. Leclerc*: Histoire de la médecine arabe. Exposé complet des traductions du grec. Les sciences en Orient, leur transmission à l'Occident par les traductions latines, 2 тт. (Пар., 1876);

е) Кое-что по-русски у *Ковнера*: «История медицины», в киевских «Университетских Известиях» за 1890-е годы;

ж) *E. Wiedemann*: Ueber die Naturwissenschaften bei den Arabern (=Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, B. V, Heft 97, Гамбург, 1890);

з) *M. Berthelot*: La chimie au Moyen âge, 3 тт., in 4° (Пар., 1893). Ближайшее отношение к арабам имеет том II, составленный вместе с Р. Дювалем: «L'alchimie syriaque», и т. III, составленный с О. Худа (Houdas): «L'alchimie arabe, comprenant une introduction historique»;

и) *H. Schelenz*: Geschichte der Pharmazie (1904), стр. XI+935. Начинается с Египта и Индии; особый отдел отведен врачеванию арабскому;

к) В курсе «Минералогии» акад. *В. И. Вернадского*, издаваемом Академией Наук, очень много ценных справок по истории изучения каждого металла и минерала. Вышло два выпуска;

л) *C. Brockelmann*: Geschichte der arabischen Litteratur, т. I (1898), стр. 230–244, 482–498 и др., разбросанно; а еще разбросаннее во II томе. По обычаю, мы будем у себя для библиографических справок указывать в скобках при каждом имени страницу Брокельмана.

---

[94] В философии Али Кушджы был последователем ширазского кады Иджи (ум. 1355; Бр. II, 208), у которого философия смешивалась с мистицизмом суфийства.

Начатки врачебно-естествоведной литературы в Халифате

Одною из первых естествоведных отраслей, которая получила письменную обработку на арабском языке, была химия, в ее суеверной, таинственно-колдовской форме *алхимии*. Возникла эта «наука», по всем видимостям, в Египте, и еще в императорскую эпоху она стала известна из Египта греко-римскому миру. Иногда она вызывала против себя официальные преследования (так, император Диоклетиан, 284–305, издал указ относительно сожжения египетских писаний об искусстве делать золото), но в общем это чернокнижие дожило до времен мусульманского завоевания VII в. Внук основателя омейядской династии Моавии, член царствующего в Дамаске (и, конечно, над Египтом) халифского дома *Халид ибн-Йезид* (ум. 704, при халифе ʻАбдальмалике; Бр. I, 67)[95] занялся алхимией под руководством христианского монаха Мариана (Morienus Romanus), и записанные им алхимические принципы потом были переведены на средневековую латынь (в 1182 г.), причем Халид назван был «Calid, rex Aegyptiorum». Учеником Халида считается харранский сабеец, процветавший уже при аббасидских халифах в месопотамской Куфе, – *Джабир ибн-Хаййан* (ок. 776; Бр. I, 241)[96]. Мы его уже встречали как астролога, но он же – патриарх средневековой алхимии, высокий авторитет последующих алхимиков Европы, которые, пользуясь его многочисленными руководствами, его знают под именем «Geber philosophus» и, чаще, «Geber, rex Arabum» (по смешению с его царственным учителем Омейядом). Уж и у него мы, наряду с колдовством, видим знание физики, начатков химии и т. п.

Вскоре же после алхимической, при первых Аббасидах, зародилась на арабском языке литература *врачебная*, с ее необходимыми естествоведными отраслями. Ее зарождение сложнее.

Еще до появления арабов, в эпоху сасанидских шахов, знаменитый шах-Сасанид Хосров I Ануширван (531–579) учредил в г. Гондишапуре Нижней Месопотамии (точнее – Хузистана) академию для развития медицинских (да и философских) знаний, с составом из сириян-несториан, которые в сасанидской Персии играли огромнейшую культурную роль. Гондишапурская (или по арабскому выговору *Джюндисабурская*) академия, в виде клиники с преподаванием, благополучно пережила водворение арабов, век халифов омейядских и дожила до халифского аббасидского периода. Наследственно подвизавшаяся в ней семья (своего рода «династия»)

---

[95] К библиографии, данной у Брокельмана, надо добавить «Золотые луга» Мас'уди (ум. 956), париж. изд., т. VIII (1874), стр. 175–176, со стихотворной алхимической формулой Халида, и английский перевод Слэна ибн-Халликянова словаря, I, 481–484.

[96] К библиографии о Джабире следует добавить *фон Кремера*: «Culturgesch. des Or.», II (1877), стр. 450–452.

врачей *Бохтишу'* поставила придворных врачей и второму аббасидскому халифу Мансуру (754–775), и славному Харуну ар-Рашиду (786–809), и ученому Ма'муну (813–833), и другим. Кроме Гондишапура оставались в Халифате после Сасанидов и иные пункты, где с любовью продолжалось хранение греческой и иной науки, с медициной в том числе, – напр. не раз нами упомянутый северомесопотамский языческо-сабейский город Харран, откуда вышел алхимик-астролог Джабир ибн-Хайян, или многие иаковитские и несторианские монастыри Сирии и Месопотамии, монахи которых знавали и врачевание. Хранилась медицина и евреями. Все это, так сказать, греко-сирский источник арабской медицины.

Одновременно со стороны Индии вторгалось медицинское влияние *индусское*. Ведь начальные аббасидские халифы Мансур и Харун ар-Рашид, покровительствуя врачебно-естествоведным наукам своих сирских медиков, имели в виду прежде всего цель практическую: быть здоровыми. И если эта их потребность и этого рода их запросы могли удовлетворяться не из греческой мудрости, а из иного источника, то они охотно обращались и к иному тому источнику. При дворе Харуна ар-Рашида был не только гондишапурский врач Бохтишу', но и врач-индус *Манка*, которого Рашид выписал из Индии по совету одного перса и который состязался с халифатскими врачами-манихеями (см. у Табари, III, стр. 747–748). Кроме Манки, был выписан еще целый ряд индусов, и они привезли с собою свои книги (см. «Байан» Джахыза, I, 40:18 sq., где они названы по именам).

С распространением греко-сирских и индийских медицинских знаний среди арабов, явилась потребность и в *письменной* их передаче на *арабском* языке. Появились, в арабской обработке гондишапурских Бохтишуев, Диоскорид, Гален и другие греческие врачи-естественники. Главным же образом содействовал массовому водворению греческой естествоведной литературы на арабском языке переводческий «Дом мудрости» халифа аль-Ма'муна (813–833) в Багдаде, где, наряду с другими произведениями греческой науки, были даны по-арабски, через сирский язык, сочинения главнейших греческих врачей и естествоведов. Переводчики-сирияне обыкновенно и сами знали медицину, так что могли не только переводить древних, но и самостоятельно творить. Индийское вышеуказанное влияние перекрещивалось с греко-классическим; даже в X веке, когда халифатская медицина стояла высоко, Мас'уди (†956) дает в своих «Золотых лугах» (I, 391) самый лестный отзыв об индийском врачевании и физиологии. Евреи тоже вносили свою лепту в науку.

Своеобразно содействовал популяризации естествоведных стремлений в Халифате басрийский беллетрист и энциклопедист *Джахыз* (ум. 869; Бр. I, 152). Мы его видели уже как автора полной россказней «Книги стран»; приблизительно такая же – его «Китаб аль-хаяван»

(=«Книга животных»)[97]. И все же она есть зоология и стоит в связи с греческим знанием: Брокельман (I, 152) заходит слишком далеко, отказываясь считать Джахызову «Книгу животных» за зоологию, все равно как за ботанику – «Книгу растений» Абу-Ханифы *Динавари* (ум. 895; Бр. I, 123; он же – историко-филолог). Правда, животные и растения трактуются здесь не столько в научном духе, сколько в литературном: для беллетристического наслаждения, для удачного освещения и сопоставления разных цитат из староарабской поэзии, – и, по выражению Хаммера, звери помещены в «Книге животных» Джахыза приблизительно так же, как они помещались в Ноевом ковчеге. Но ведь и сам Аристотель, с эпитетом «творец Диалектики» (сахыб аль-Мантык), цитируется у Джахыза как высокий авторитет и почтительно приводятся сообщения из Аристотелевой «Книги животных» (напр. ч. V, стр. 80:14, по егип. изд. 1324=1906 г.; первый попавшийся пример). Оттого надо признать, что полубеллетристические сочинения IX века, вроде Джахызовой «Китаб аль-хаяван», были тоже одним из шагов в естествоведной науке Халифата и несомненно имели значение для популяризации и возбуждения естествоведных интересов в халифатском обществе – все равно как в классическом и средневековом европейском мире – «фисилоги» («бестиарии»), тоже полубеллетристического характера. И затем мы видим, что не только уж иноверцы Халифата (христиане, евреи и др.), но и мусульмане ведут дальнейшую работу в этих отраслях, делая подлинно научные новые успехи в физике, химии, естествознании, медицине.

Мы отдельно рассмотрим писателей с преобладающими интересами врачебными, и отдельно – с преобладающими интересами собственно естествоиспытательными или оккультистическими. Заранее, однако, оговоримся, что такое разделение может быть только приблизительным, потому что врачи обыкновенно бывали и натуралистами, а натуралисты обыкновенно умели применять свои познания и к врачеванию болезней. К медицинским или ботаническим писателям отнести славного ибн-Бейтара XIII в. с его «Сводом простых лекарств»? Казалось бы, к медицинским; но ведь это скорее всего ботаник.

Главнейшие арабские писатели по медицине

Из писателей-врачей (они же – «хакимы», что значит «мудрецы») сперва выделяется ряд сириян-гондишапурцев *Бохтишу'*, среди которых – медик Харуна ар-Рашида Гавриил (ум. 828). Бохтишуйский выученик – тот

[97] Печатно издана «Книга животных» Джахыза очень недавно (7 чч., Каир, 1323–1325=1905–1907). По-немецки обзор ее – в IV томе «Lit.-Gesch. der Araber» *Хаммера* (Вена, 1853, стр. 480–482). У *Мас'уди* (ум. 956) в «Золотых лугах» был сделан обзор и анализ книги Джахыза; Мас'уди переведен по-французски *Барбье де Мейнаром* (см. париж. изд. 1864, т. III, 22–25; срв. 4–5 и 17; I, 387–388).

многолетний медик ученого халифа Ма'муна и еще двух дальнейших халифов, которого Европа знает под именем *Joannes Damascenus*, а Восток – под его настоящим именем: Яхъя ибн-Масавейh (ум. 857; Бр. I, 232; он же и переводчик с греческого). Далее, придворным врачом халифа Мотаваккиля (847–861) был сын доктора-еврея из прикаспийского Табаристана 'Али *ибн-Рабн* (Бр. I, 231), «Гигиена» которого составлена и по греческим, и по индийским источникам, и который был учителем славного Рази.

К X веку и началу XI-го, к эпохе удельных династий, относятся самые замечательные, творческие гении средневековой внутренней медицины, авторы врачебных корпусов, три перса:

а) Абу-Бакр *Рази* (ум. ок. 923; Бр. I, 233), ученик еврея ибн-Рабна, знакомый и с индусской «Сушьрутой». Из его трудов особенно славно «Полное руководство» («аль-Хави»), которое и в Европе сохранило свой титул: «Liber Helhavy», а автор называется у европейцев Abubetrus Rhases;

б) 'Али аль-*Маджуси* (ум. 994; Бр. I, 237), придворный врач бовейhидского великого султана 'Адод-эд-довле. По-европейски он – Haly, автор «Liber totius medicinae» (ар. «Кямиль»). Одна из стариннейших рукописей его труда (изготовленная во времена Крестовых походов) вывезена мною из Сирии и пожертвована в библиотеку Специальных Классов Лазаревского Института Восточных Языков (№ 6340);

в) врач-философ *ибн-Сина* (980–1037; Бр. I, 452), по-европейски – Avicenna, мировая знаменитость; жил в Бохаре, у Саманидов, и других государей. Для философов важна его энциклопедия «Исцеление души»; а для врачей почти священно-авторитетным и непреложным (даже доныне на Востоке!) остался его медицинский «Канон», хотя он не всегда легок для понимания, в противность «Кямилю» Маджуси[98].

Хирург и терапевтик – Абулькасим аз-Заhрави Кордовский (ум. ок. 1010; Бр. I, 239), *Albucasis Alsaharavius*, как его называют европейцы, врач кордовского халифа Абдеррахмана III Победоносного (ум. 961), ученого халифа Хакама II (961–976) и его преемника Хишама II (976–1010), опекаемого регентом Almanzor'ом. Одно из авторитетнейших его сочинений – руководство по хирургии («'Амаль аль-йад»).

Секретарь обоих кордовских халифов, Абдеррахмана III и Хакама II, *ибн-Са'ид Кордовский* (Бр. I, 236) составил по приказанию Хакама II акушерское руководство (964).

Врачом халифа Хишама II (976–1010) был и критический *ибн-Джюльджоль* (Бр. I, 237). Ибн-Джюльджоль, с помощью комиссии, в

[98] Насчет Маджуси историк-морализатор ибн-Тыктака (1302; см. выше) в своем предисловии к «Фахриевой книге» сообщает, что из-за его удобопонятности «большинство врачей, оставляя Канон ибн-Сины, обращаются к своду Маджуси как более доступному для уразумения по легкости слога». Конечно, в словах ибн-Тыктаки есть преувеличение, и Маджуси не вытеснил ибн-Сину.

которую входил присланный от византийского императора греческий монах Николай, проверил и точно исправил, на основании греческого текста, аббасидский арабский перевод растительной фармакологии Диоскорида и устранил сбивчивость лекарственной терминологии, неприятную в серьезной, точной науке.

Изъяснитель гигиены и макробиотики (книга «Таквым ас-сыхха»=у европейцев: «Tacuini sanitatis») – багдадский христианин *ибн-Ботлан* (ум. ок. 1063; Бр. I, 483).

И с окончанием классического периода арабской литературы арабские врачи, преимущественно испанские и египетские, продолжали всемирно славиться, до самого конца Средних веков.

По-арабски все врачи называются «хакимы», т. е. мудрецы, но два из них действительно были и знаменитыми врачами, и чрезвычайно знаменитыми философами, как раньше ибн-Сина. Оба относятся к XII веку, и оба – кордовцы, из блестящего альмохадского периода Испании:

а) Аверроэс, по-араб. *ибн-Рошд* (1126–1198; Бр. I, 461) – как медик, он автор терапевтики;

б) переселившийся в Египет к Саладину и оттого называемый «Моисей Египтянин» – еврей *Маймонид* (1139–1204; Бр. I, 489).

На них обоих мы подробнее остановимся ниже как на философах.

А кроме того, замечательна в XII в. на арабском западе целая медицинская придворная династия *Авензоаров* (ед. ч. по-арабски ибн-Зоhр): дед, его сын, внук. Среди них славнейший – это сын, гигиенист Абу-Мерван ибн-Зоhр (ум. 1162 в Севилье; Бр. I, 487), превознесенный и у фанатичных Альморавидов, и у их заместителей Альмохадов.

Все эти имена XII века: Аверроэс, Маймонид, Авензоар – были священно-непреложными и для мусульманских, и для европейских медиков, наряду с прежними авторитетами: Разесом (Абу-Бакром Рази, ум. ок. 923 г.) и угнетающе авторитетным Авиценною (ибн-Синою, ум. 1037), – которые продолжали по-прежнему списываться по-арабски, переводиться на латинский, делаться известными для самых простых классов европейского общества. В Боккачьевом «Декамероне» (XIV в.) образцом высшей медицинской мудрости являются, в устах одного из героев 9-й новеллы VIII дня, параллельно: Иппократ и Авиценна, имя которого герой, впрочем, коверкает на «Ванначенна». Русь не осталась без их влияния. В Киеве, а потом в Новгороде и Москве, ересь т. н. «жидовствующих» XV в. распространила энциклопедический домострой «Аристотелевы Врата» (о нем – далее) и другие подобные книги, из которых и русский читатель напаялся врачебной премудростью Рази, ибн-Сины, Авензоара, ибн-Рошда, «Моисея Египтянина», интерполированной в более старый текст «Врат». И особенно успешно эти арабские медицинские светила были популяризованы в Европе с изобретением книгопечатания, несмотря на наступление новых веков, новых веяний, новых научных

приемов. Один «Канон» ибн-Сины был напечатан европейцами свыше 30 раз, и из технически превосходных изданий арабского текста одно вышло в типографии Медичи XVI в.

Сделаем ко всему краткую добавку. В XIII веке очень известны имена:

дамаскинец *ибн-Аби-Осайби'а* (1203–1270; Бр. I, 325), медик Эйюбидов, больше, впрочем, памятный своим биографическим словарем арабских врачей,

и дамасский профессор Карши *ибн-ан-Нафис* (ум. ок. 1288; Бр. I, 493), умелый сократитель объемистого «Канона» ибн-Сины и комментатор Ипократа.

Про книгу учителя ибн-Аби-Осайбии «Свод простых лекарств», *ибн-аль-Бейтара* (ум. 1248), мы скажем в отделе ботаники.

На более поздних трудах не будем вовсе останавливаться.

Писатели на арабском языке по естествоведению: алхимики, натуралисты, агрономы и пр.

Врачи, почти все без исключения, занимались и естествознанием: нужной для них химией, физикой, ботаникой и т. п. (да кроме того, обыкновенно, и философией). Оттого в произведениях вышеназванных писателей очень многое относится к литературе естествоведной.

В особую рубрику мы поэтому, оговорившись заранее, выделяем лишь тех, кто более специализировался на естественных науках.

Алхимики и оккультисты классической эпохи VIII–XI вв., от Джабира до Маслямы Мадридского

Хронологически на первом месте арабского естествознания приходится поставить науку с чудесным оттенком – алхимию VIII–XI вв.

Мы видели уже греко-христианского выученика, царственного алхимика-Омейяда *Халида ибн-Йезида* (Бр. I, 67), который умер в 704 г. при славном дамасском халифе-завоевателе 'Абдальмалике (685–705). Видели и его ученика, патриарха средневековой алхимии *Джабира ибн-Хайяна* (ок. 776; Бр. I, 241), которого европейцы называли «Geber, rex Arabum», и в произведениях которого, сверх таинственного ведовства, можно проследить знание основных законов химии и физики. Далее, в IX веке, отличаются оккультисты:

египетский суфий-мистик и чародей *Зу-н-нун* (ум. 859; Бр. I, 198) – человек убежденный, которому в последнее время английские востоковеды (Браун, Никольсон) приписывают чрезвычайное значение и в деле развития исламско-религиозного мистицизма, т. н. «суфийства»;

и *ибн-аль-Вахшиййе* Набатеец (=«халдеец») из Ирака (конца IX в.; Бр. I, 242) – сознательный шарлатан, якобы старовавилонский-халдейский оккультист. В своей агрономической книге «Набатейское земледелие» (904) ибн-аль-Вахшиййе, в отпор господам-арабам, старался доказать

превосходство старовавилонской культуры и из головы придумывал ряд поддельных фактов и фальшивых литературных ссылок. Российский семитолог акад. Д. А. Хвольсон принял было все это за чистую монету (1859: «Die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen»), и его разоблаченная ошибка сделала имя ибн-Вахшиййе отрицательно знаменитым в европейской востоковедной науке.

Несомненное, хотя не непосредственное, старовавилонское («халдейское») влияние мы зато должны априорно подозревать в особой суеверной области литературы – *снотолковании*. Жившему еще при Омейядах собирателю хадисов *ибн-Сирину* (ум. 728; Бр. I, 66) приписывается тот самый, доныне очень ходкий сонник, который и в настоящее время печатно издается по-арабски для легковерной арабской публики, и который для средневековой Европы хорошо был известен через греческие и латинские переводы. Трудно, однако, утверждать с уверенностью, чтобы этот так называемый ибн-Сиринов сонник был несомненным произведением старинного ибн-Сирина VIII века. Из арабских произведений этого рода, уж не оспариваемых в своей дате, старейшим дошедшим до нас является *«Кадыров сонник»* Насра Динаварского X–XI вв. (Бр. I, 244), составленный для багдадского халифа Кадыра (991–1031). Тогда же пресловутый фатымидский египетский халиф Хаким (996–1021) сам пописывал по чудодейственным наукам (алхимическая касыда; Бр. I, 243).

Одновременно с ними, в Испании X–XI вв., и славное, и заслуженное для Андалусии имя – *Маджриты* (ум. 1007; Бр. I, 243), иначе Масляма Мадридский, выдвинувшийся при ученом кордовском халифе Хакаме II (961–976). Масляма был и философом неоплатонического типа, пропагандистом басрийской энциклопедии «Верных Друзей» X в., был и солидным математиком-астрономом, писал он и по зоологии и ботанике, и он же был составителем руководства по алхимии и другого руководства – для изготовления талисманов и амулетов – «Гайет аль-хаким».

Литература по изучению трех царств природы в классическую эпоху VIII–XI вв., включительно с хозяйствоведением. Смешение в ней суеверия и баснословия с научностью

Чудесно-баснословный, только уж не оккультный, а беллетристический и историко-литературный, характер проникает и старейшие специальные книги о предметах и явлениях царства *животного* и *растительного* – книги, которые аналогичны с греко-римскими бестиариями=«фисилогами» и «гербариями», полными баснословия. Мы имеем в виду упомянутые выше «Книгу животных» басрийского энциклопедиста *Джахыза* (ум. 869; Бр. I, 152), «Книгу растений» Абу-Ханифы *Динаварского* (ум. 895), II-ю и IV-ю книгу «Источников сведений» историка-филолога *ибн-Котейбы* (ум. 889; Бр. I, 120), соответствующие главы в III томе андалусского «Ожерелья» X в. и др. С одной стороны, они примыкают к чисто

филологическим арабоведным работам Асма'ы (ум. ок. 831; Бр. I, 104), а с другой стороны – обнаруживают знакомство и с доисламскими персидскими (пехлевийскими) сочинениями о приметах (срв. у ибн-Котейбы, II, стр. 186 sqq.), и с Аристотелевыми «Рассказами о животных» (там же, IV, 458 sqq.), с «Геопониками» (II, 193; IV, 463 sqq.) и т. п.; а статьи в «Ожерельи» андалусца ибн-'Абд-Раббиһи (ум. 940; Бр. I, 155) пополняются выписками из халдейско-шарлатанской «Книги земледелия» ибн-аль-Вахшиййе IX в. (напр. об орле, «'Ыкд», изд. 1293, т. III, стр. 355:12). Серьезное изучение переводов науки с греческого обогатило арабоязычную литературу более научным разумением этих отраслей, и мы у *врачей* (с ибн-Синою, или Авиценною, в центре; ум. 1037) находим наилучшее их знание.

На границе с практической зоологией надо поставить старейший дошедший до нас труд по *коннозаводству* «аль-Форусиййе» ибн-Аби-Хизама (Бр. I, 243), шталмейстера багдадского халифа Мо'тадыда (892–902).

Приблизительно то же, что про ботанику и зоологию, надо сказать про характер арабской *минералогии* классической эпохи.

У того же Джахыза (ум. 869), у того же ибн-Котейбы (ум. 889) мы найдем сообщения о чудесных свойствах драгоценных камней, восходящие то к арабоведной филологии, то к классической науке или лженауке (срв. у ибн-Котейбы ссылку на Аристотеля, IV, 490:10). Одним из первых специалистов-минералогов этого рода был *'Отарыд*-Кятиб (ок. 900; Бр. I, 243), автор старейшего дошедшего до нас арабского лапидария: «Манафи' аль-ахджар» (=«Полезные свойства камней»). И в его, и в дальнейших лапидариях, как и в греко-римской науке, врачебно-охранительное суеверие смешивалось с интересами ювелирными и с основами подлинной минералогии, которые с течением времени получали дальнейшее научное развитие в Халифате.

Более научные естествоведы, по всем трем царствам природы, естествоведы в нашем смысле, – это уж писатели периода послеклассического, и к ним мы ниже перейдем еще. Сперва, однако, отметим наличность естествоведных отделов в довольно многочисленных энциклопедиях наук X–XI века. Подробнее и систематичнее об этих энциклопедиях нам придется говорить и в главе о философах, и в особой рубрике «Энциклопедии». Но и здесь, в главе о естествоведении до XI в., мы их должны упомянуть, потому что, как все энциклопедические словари вообще, они представляли, так сказать, последнее слово и картину науки в данный момент и содействовали широкому укреплению и популяризации добытых результатов.

Популярные энциклопедии X–XI вв. на арабском языке с естествоведными отделами: лже-Бальхи, 966, и «Ключи наук» Хваризми у Саманидов; «Подарок Верных Друзей», ок. 975 в Басре;

«Книга исцеления души» гения ибн-Сины, ум. 1037. Экскурс о «Тайне тайн», или «Аристотелевых Вратах»

В отделе литературы географической мы, главным образом из-за имени Бальхи, упоминали «Книгу творения и истории» *лже-Бальхи*, которую в 966 г. составил для бухарской династии Саманидов какой-то Мотаһһар ибн-Таһир Макдиси (Бр. I, 522; II, 694), палестинец, писавший в Восточном Иране. Естествоведение посильно представлено и в этой гуманитарно-философской энциклопедии[99]. Однако больше известности, а потому и больше значения для естествоиспытательных стремлений X–XI века, имел другой саманидский же энциклопедический свод – «Ключи наук» *Хваризми* (Бр. I, 244), посвященный везирю государя Нуха II (976–997). В «Ключах наук» две части: науки арабские и науки греко-персидские. К естествоведению причастен собственно II отдел «Ключей наук», где в сумме изложены науки философского круга (тривиума и квадривиума), а среди них – медицина, алхимия и т. н. «хыяль», т. е. физические фокусы. Относительно последних заметим, что книги о «хыялях» известны на арабском языке с IX в.; так, до нас дошла «Китаб аль-хыяль» инженера ибн-Шакира (Бр. I, 216), где, например, указывается способ, как при помощи одной добавочной капли можно устроить так, чтобы вся вода из наполненного стакана выбежала вон.

Приблизительно около того же времени в X в., когда эти две энциклопедии составились у Саманидов в Средней Азии, в Нижней Месопотамии, во владении бовейһидских султанов, в г. Басре, общество философов-неоплатоников, т. н. «Верных Друзей», составило ок. 975 г. свою собственную, чрезвычайно популярную энциклопедию *«Гостинец Верных Друзей»* (=«Тохфет Ихван ас-сафа»; Бр. I, 213)[100]. Распадаются их энциклопедии на три отдела: знания светские, религиозные и философские. В первом отделе к естествоведению относятся рубрики: приметы и ворожба, алхимия, земледелие; в третьем отделе есть свои особые рубрики, отведенные естествознанию, антропологии с медициной, психологии. Все это изложено так, чтобы было понятно для самой широкой публики.

Менее популярно, с большей глубиной, солидно трактуются и излагаются естественные науки у врача-философа, среднеазиатского перса *ибн-Сины* (Авиценны, ум. 1037; Бр. I, 452) в соответствующих местах его

---

[99] Издана энциклопедия лже-Бальхи с французским переводом *Кл. Хюара* в Париже: «Le livre de la création», 4 тт., 1899–1907.

[100] К библиографии Брокельмана надо добавить *Эдв. Брауна*: «A literary history of Persia», т. I (Лонд., 1902), стр. 378–381, и *мою* «Историю Персии и ее литературы», т. I, вып. 4-ый (М., 1909), стр. 200–201. Освещение энциклопедии Верных Друзей принадлежит преимущественно Дитерици, автору многих работ о ее отделах.

философской и всеобъемлющей энциклопедии «Книга исцеления души» (=*«Китаб аш-шифа»*)[101]. Распадается колоссальный свод на два отдела: метафизический отдел «логики» и отдел «философии», причем второй названный отдел содержит 13 частей. Вот из этих-то тринадцати частей 2-го отдела восемь первых частей посвящено описанию мироздания (остальные же – математике), и сюда, в восемь частей, входит изложение всех естественных наук: геологии, атмосфероведения и метеорологии, химии, физики (с оптикой), ботаники, зоологии и пр., и пр.; медицины нет, потому что она особо изложена в тоже колоссальном «Каноне». Огромный свод «Книга исцеления» ибн-Сины и по объему, и по своему значению есть для Средних веков то, чем был для мира классического аналогичный свод Аристотеля (384–322 до Р. Х.)[102], и если вся «Книга исцеления» является вообще лучшим воплощением средневековой научной мысли X–XI века, то в частности для естествознания она является лучшей картиной тогдашнего серьезно-научного уровня.

Наряду с названными четырьмя энциклопедическими сводами, возникшими из побуждений философских и отвлеченных, мы должны остановиться еще на одной своеобразной энциклопедии сведений, да только характера чисто практического, научно-прикладного, «домостройного»; для иллюстрации обиходного состояния естествоведения среди *широкой* публики X–XI века она, пожалуй, характернее других сочинений. Это пресловутая «Тайна тайн» (*«Сирр аль-асрар»*; Бр. I, 203), или, как она озаглавлена в жидовствующем киевском переводе XV века, *«Аристотелевы Врата»*. Ввиду ее интереса международного, а в частности – русского, мы ей уделим больше внимания и посвятим особый, довольно длинный экскурс.

Экскурс об «Аристотелевых Вратах»

«Аристотелевы Врата», или «Тайная тайных» (латин. «Secreta Secretorum», араб. *«Сирр аль-асрар»*), есть очень замечательный арабский, своего рода энциклопедический, домострой[103] халифской эпохи упадка – домострой, который после Крестовых походов, через версии латинскую и еврейскую, обошел западноевропейские и славянские литературы и имел важное значение в истории русской «ереси жидовствующих» XV века.

[101] Крайне важен будет, когда окончен будет, предпринятый ученый немецкий перевод ибн-Сины *M. Horten*'а. Покамест вышел I том (Лейпц., 1909; 800 страниц), содержащий метафизику ибн-Сины и составляющий по объему около $^1/_5$ целого свода.

[102] А в свою очередь ибн-Сина является как бы прообразом христианско-средневекового Альберта Великого.

[103] «...ли та'сис ас-сийасе wa тартиб axwaль ар-рийасе», как сказано в подзаглавии сочинения; это длинное арабское подзаглавие с порядочной точностью может быть передано кратким русским: «домостройное руководство».

Написан он в виде систематического цикла практических наставлений, который Аристотель преподает Александру Македонскому насчет повседневного, всестороннего обихода: и в семье, и вне семьи, и в области личной гигиены и физиологии, и в области государственной политики и общественной жизни; причем все свои советы Александру Аристотель обосновывает интересными «научными» данными, особенно астрологией и толковым уяснением того влияния, которое звезды оказывают на малейшую мелочь жизни.

Автором «Тайны тайн» назван сам Аристотель, а переводчиком с греческого языка на арабский предисловие называет некоего *Яхъю* (или Иоанна) *ибн-Батрика*. Первые исследователи памятника усматривали этого арабского переводчика (или компилятора) в лице известного литературного арабского деятеля ок. 815 года, того Яхъи ибн-Батрика (Бр. I, 203), который, вместе с другими сириянами-несторианами, был участником багдадской переводческой коллегии, устроенной халифом Ма'муном (813–833) для обогащения арабской литературы произведениями греческой науки[104], хотя, впрочем, под заглавием «Сирр аль-асрар» есть арабское сочинение одного очень известного астролога и алхимиста еще ок. 776 г.[105] Однако Фёрстер (1888–1889) счел имя ибн-Батрика таким же псевдэпиграфом, как и Аристотеля, и, на основании культурных соображений, находил нужным приписать скомпилированные «Тайны тайн» какому-либо арабу X–XI вв.[106] Если такое датирование (X–XI вв.) подтвердится, то нельзя ли

---

[104] См. M. Steinschneider: а) статью в «R. Virchovs Archiv für pathologische Anatomie und Psychologie», т. 52 (стр. 362); б) «Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen» в «Centralblatt für Bibliothekswesen», VI (1889), § 368. Ср. еще одну раннюю его работу: «Spanische Bearbeitungen arabischer Werke. III: Secreta Secretorum» – в Jahrbücher für romanische und englische Litteratur, XII (1871).

[105] Именно, известный сабеец из Харрана Джабир ибн-Хайян (у средневековых европейцев – Geber rex Arabum), один из самых ранних арабских астрологов и алхимиков (процветавший в Куфе ок. 776 г.), в числе многочисленных своих сочинений оставил и «Сирр аль-асрар». Оно не издано (см. у Брокельмана: «Geschichte der arabischen Litteratur», т. I, 1898, стр. 241), но имеется в рукописи Британского музея (см. описание араб. рукописей Брит. музея Рье, 1871, стр. 637). Кроме того, могу указать, что какие-то (лже)-Аристотелевы послания к Александру обработал по-арабски даже еще в омейядский период, при дамасском халифе Хишаме (724–743), его секретарь-перс; см. библиографический «Фихрист» (988), изд. Флюгеля, стр. 117:30.

[106] R. Förster: а) «De Aristotelis quae feruntur Secretis secretorum commentatio» (Киль, 1888); б) Scriptores physiognomici graeci et latini, ed. Teubner, I, prolegomena, стр. CLXXVIII–CLXXIX; в) «Handschriften und Ausgaben des pseudo-Aristotelischen Secretum secretorum» – в Centralblatt für Bibliothekswesen, VI (1889), стр. 1–22, 57–76.

признать автором компиляции все-таки Яхъю ибн-Батрика, только другого? Именно, т. н. Яхъю ибн-Батрика Антиохийского (Бр. I, 148), продолжателя (ок. 1012 г.) истории египетского православного патриарха Евтихия ибн-Батрика X в. С такой догадкой сходилось бы утверждение предисловия «Тайны тайн» о том, что «переводчик» ибн-Батрик был именно египтянин. Окончательно решить этот вопрос мы не беремся, пока не будет печатно издан арабский текст «Сирр аль-асрар».

В XII веке с арабского языка было сделано два латинских перевода: один, менее популяризовавшийся, – в Испании, Иоанна Испанского; другой – в Сирии, в Антиохии, клирика Филиппа для епископа крестоносцев Гвидона Триполийского. Латинские «Secreta Secretorum» Филиппа Триполийского широко распространились всюду по Западной Европе, порождая также переводы на разные европейские языки. С XV века и латинские переводы, и европейские версии стали издаваться печатно. Было и три славянских перевода, с латинского текста Филиппа Триполийского: хорватский и два чешских (второй, Бавора Родовского 1574 г., сделан уже с хорватской версии).

Арабский текст существовал также в более короткой редакции, кое в чем переделанной. С этой особой арабской редакции был сделан средневековый перевод кастильский – «Poridad de las poridades», и *еврейский* – «Сод ha-содот». Еврейский текст оказался осложнен вставками из врача Разеса (X в., ум. ок. 923) и Маймонида (1139–1204)[107] – ученика ибн-Рошда, которого он и цитирует. Переводчик – испанский еврей XIII века Йегуда аль-Харизи, произведения которого затем очень были любимы среди евреев возникшей Турции[108]. Главы в еврейском «Сод ha-содот» назывались так, как и по-арабски: «ворота» (араб. «абwаб»). Оттого когда в Юго-Западной Руси XV в. развилась ересь жидовствующих, с центром в Киеве[109], и когда лже-Аристотелево сочинение было переведено с еврейского языка на юго-западный русский, то русский перевод получил заглавие *«Аристотелевы Врата»*.

---

[107] М. Н. Сперанский в своей важной работе об «Аристотелевых Вратах» (1908, стр. 110) подтвердил принадлежность вставочных мест Маймониду, кроме главы, озаглавленной в малорусском переводе XV в.: «О мужьстве». Но и это взято из Маймонида, именно из его трактата «фи-ль-джима'» т. е. «de coitu» (о нем см. у Брокельмана: «Gesch. der arab. Litter.», т. I, 1898, стр. 490). Понятие «coitus» передается в малорусском переводе через «мужьство» очень часто.

[108] С началом еврейского книгопечатания в Турции в числе первых печатных еврейских изданий оказались произведения Йегуды аль-Харизи, в том числе переделанные с арабского макамы («Тахкемони», Конст., 1540 и след.), которые дали повод Гейнриху Гейне сказать про аль-Харизи в одном из романсеро («Jehuda ben Halevy»), что он за шестьсот лет до Вольтера был уж вольтерьянцем.

[109] А. И. Соболевский: «Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.», СПб., 1903 (Сборник Акад. Н., т. 74), стр. 397–398.

Из дошедших рукописей старейшая – Виленская XVI в., которую издал М. Н. Сперанский (СПб., 1908) с обстоятельным, уже цитированным у нас историческим введением. Переписчик XVI века был белорус, и М. Н. Сперанский ошибочно предположил, что и самый перевод XV в. был белорусский. На деле же из-под белорусского налета Виленской рукописи сквозит множество ярких малоруссизмов (напр., обильное смешение *и* и *ы*, *ѣ* и *и*; б*ѵ*вати 152=бывати; п*ѵ*т 182 и 215, *ѵ*нь 193, в*ы*йна 194 и т. п.=пôт, ôн, вôйна), и не может быть сомнения, что переводчик «Аристотелевых Врат» XV в. был еврей, говоривший по-малорусски, – в частности, говором г. Киева, центра ереси жидовствующих.

Когда, с переездом киевского князя Михаи́ла Олельковича и еврея Схарии из Киева в Новгород в 1471 г., ересь жидовствующих распространилась в Великороссии, «Аристотелевы Врата» сделались одной из любимейших книг еретического и вообще *западнического* чтения, как прикладная энциклопедия мудрых наук, в частности соблазнительная широким применением астрологии. Вместе с другими астрологическими книгами, пришедшими в Новгород с Запада, «Аристотелевы Врата» вызвали обличение со стороны православной партии (Геннадия Новгородского с Иосифом Волоцким, Максима Грека, Стоглавого собора 1551 г. и пр.) и попали в индекс запрещенных книг наряду со всякими Звездочетцами, Альманахом и Рафлями[110].

Заманчивая книга, однако, не была искоренена. В XVII веке она имеется и в библиотеке патриарха Никона, с его вкладной записью (Синод. № 359 – разве что вместо «врат» здесь читаются «главы»), да и в библиотеке царя. Она же подробно описана, среди самых почтенных писаний, в «Оглавлении книг, кто их сложил» XVII в., автором которого был, вероятнее всего, православнейший Епифаний Славинецкий. В третьей редакции Хронографа отрывки из «Аристотелевых Врат» вошли в историю Александра Македонского. Широко вошла книга разными своими частями в смешанные сборники и простонародные лечебники XVII–XVIII вв.[111]

Такова история «Аристотелевых Врат». Обозрение всех прежних исследований дано в не раз цитированной превосходной работе М. Н. Сперанского «Из истории отреченных книг. IV. Аристотелевы Врата, или Тайная Тайных», СПб., 1908 (изд. Общ. Любит. Древн. Письм.; стр. VII+318).

Некоторые наши несогласия с исследователями мы попутно отметили. Отметим еще, разве, решительное несогласие наше с мнением

[110] См. Н. С. Тихонравов: «Памятники отреченной русской литературы», т. I, (М., 1863), предисловие, стр. IX–X.

[111] В. Флоринский: «Русские простонародные травники и лечебники» (Казань, 1879), преимущ. стр. 184–187; Змеев: «Русские врачебники» (СПб., 1895, изд. Общ. Любит. Древ. Письм.).

М. Н. Сперанского о возникновении еврейской редакции на почве Зап. Европы, именно Германии; вопрос этот потому особенно интересен, что сугубо важный для нас русский перевод сделан ведь с еврейского. М. Н. Сперанский (стр. 113 и 95) основанием для своей догадки о Германии приводит упоминание «Аристотелевых Врат» о «немцах» с их «белостью» (л. 29=стр. 189 изд.) и, при этом, упоминание о их глупости («кол[ь] дурны!», стр. 95). Он считает это за злую вставку со стороны озлобленного *германского* еврея – тем более, что в старолатинском переводе (который тоже приложен к изданию М. Н. Сперанского) упомянут другой народ, именно сказано: «Parthorum albedo» (стр. 309), т. е. «белизна персов». Но дело-то в том, что персы называются по-арабски «'Аджам», а это слово по своему основному смыслу значит: «говорящий невнятно и непонятно», – то, что по-славянски «немец». В доисламский период слово «'Аджам» применялось арабами специальнее всего к абиссинцам, после завоевания Персии – теснее всего к персам, не переставая при этом сохранять свой смысл: «неарабы», как у греков «варвары». Нельзя сомневаться, что в арабско-еврейском оригинале употреблено было как раз слово «'Аджам», которое латинский средневековый переводчик передал через «Parthorum», а малорусский еврей XV века – через «немцев». И самый эпитет «белость» в применении к персам вполне соответствует арабскому словоупотреблению[112].

Думаем поэтому, что вести арабско-еврейские «Аристотелевы Врата» в Южную Русь через Германию вовсе не к чему. В Новгород из Германии действительно тогда шли в XV веке аналогичные книги с астрологической подкладкой, восходящие к арабской литературе («Рафли» и т. п.); но насчет пути арабо-еврейских книг в Южную Русь гораздо естественнее предполагать, что они проникали к нам с юга, через Турцию с Крымом. Турция в это время переживала расцвет своей политической силы (1453 взятие Царьграда) и расцвет культурного и литературного развития, включая сюда и философию, и астрологию, и даже вполне научную астрономию; это отражалось и на литературных интересах входящих в нее инородцев, в частности – чутких евреев, международных посредников.

Мы долго останавливались на «Аристотелевых Вратах» главным образом из-за их огромного значения международного, захватывающего и широкие круги Европы до Новых веков включительно. Мы однако заранее подчеркнули, что и в области изучений собственно арабского (или арабо-

[112] Араб только себя признавал брюнетом (асвад); арийца-перса он находил блондином, румяным (ахмар), рыжим или русым (ашаб), все равно как грека – желтым (асфар). В арабской халифатской литературе эти эпитеты получили характер национальных обозначений. См. у *Альфр. фон Кремера*: «Culturgesch. des Orients», т. II (1877), стр. 155, и у *Игн. Гольдциэра*: «Muhammedanische Studien», т. I (1889), стр. 268–269; также см. статью Гольдциэра «Asfar» в «Enzyklopädie des Islâm», т. I, вып. 8 (1911), стр. 495.

язычного) естествоведения X–XI века популярный памятник этот, «Сирр аль-асрар», не может не занимать выдающегося места как характерный показатель знаний обыкновенного читателя.

Главнейшие естествоведные писатели послеклассические

Оставляя в стороне славных врачей послеклассической эпохи, преимущественно андалусцев (семью ибн-Зоhров, или Авензоаров, XII в.; альмохадского ибн-Рошда, ум. 1198; Маймонида, 1139–1204) и др., которые были не только медиками, но и естествоиспытателями, мы ограничимся указанием лишь на нескольких характерных специалистов-обобщителей по отдельным отраслям изучения природы.

Так, в Испании того же XII в., но еще до Альмохадов, хозяин-агроном *ибн-аль-'Аввам* Севильский (ок. 1130; Бр. I, 494) написал большую и содержательную «Китаб аль-фалаха»=«Книгу о земледелии». Ибн-аль-'Аввам пользовался для своей книги источниками греческими и прибавлял собственные сельскохозяйственные наблюдения. Земледелие в Испании стояло на очень высокой ступени, что видно из самой «Книги о земледелии» ибн-аль-'Аввама, а кроме того, в ней есть много материала для истории вообще агрикультуры[113].

Лет сто спустя, в Азии, незадолго до губительного появления монголов, житель Северной Месопотамии, родом дамаскинец, *Джаубари* (Бр. I, 497) составил ок. 1221 г. для удельного северомесопотамского государя (из мелкой атабекской династии Ортокидов) поучительный сборник «Раскрытие тайн и разоблачение». Книга эта научным образом разоблачает всякие якобы сверхъестественные фокусы и обманы – очень здравое явление при господстве алхимических бредней в обществе.

В тех науках, которые мы теснее всего называем «естественными», т. е. минералогии, ботанике, зоологии, послеклассические ученые XIII–XIV вв. дали по-арабски несколько трудов очень заметных, хотя, конечно, с специфическою окраскою своей эпохи. Труды эти имеют еще то значение, что по ним мы недурно представляем себе те конечные результаты, каких достигла минералогия, ботаника и зоология в мусульманском мире к завершению Средних веков, все равно как земледелие – по «Книге земледелия» ибн-аль-'Аввама. Отчасти же можем мы оттуда наблюдать и историю постепенного развития этих трех наук за период Средневековья, все равно как историю развития мусульманской средневековой медицины – по одновременному «Словарю врачей» ибн-Аби-Осайбии.

Так, минералогию с указанием симпатических свойств драгоценных камней дал *Тейфаши* (ум. 1253; Бр. I, 495): «Цветы размышления

[113] См. франц. перев. *Клеман-Мюлле*: «Le livre de l'agriculture», 3 чч. (1864–1867), со вступительным историческим очерком земледелия в древности.

относительно свойств драгоценных камней», и др.[114] Он же – врач импотентности у мужчин, не без изрядной наклонности к порнографии.

Обширнейшими ботаническими сведениями отличается «Джами' мофрадат аль-адwыйе»=«Свод простых лекарств» эйюбидского врача и главы египетских аптекарей, испанца *ибн-аль-Бейтара* из Малаги (ум. 1248 в Дамаске; Бр. I, 492). Ибн-аль-Бейтар (=«сын ветеринара») ради ботанических исследований объездил Египет, Малую Азию и Грецию и описал до 1400 растений[115]. Упоминавшийся историк медицины *ибн-Аби-Осайби'а* (1203–1270; Бр. I, 325), автор биографического «Словаря врачей», – это ученик ибн-Бейтара. Книгу ибн-Бейтара в 1311 г. проверил и алфавитно переработал багдадец Джовейни ибн-аль-Кютоби (Бр. II, 169).

И как зоолог, и как литератор, обширно и интересно описал «Жизнь животных» египетский шейх *Дамири* (ум. 1405; Бр. II, 138)[116] в форме алфавитного зоологического словаря. По заявлению Дамири, словарь составлен на основании 560 прежних ученых трудов, космографий, путешествий, хадисов и 99 староарабских стихотворных диванов. В каждой статье дается сперва зоологическое описание соответствующего зверя, птицы и т. п.; потом предлагаются историко-литературные сообщения и выписки, особенно из стихотворений; сообщаются толкования законоведов-улемов, например о дозволительности или недозволительности мяса этой породы для еды; отмечается, что значит увидать это животное или птицу во сне и т. п.

Кроме того, о царстве животном, растительном и минеральном много сведений дают и специальные *космографы* послеклассической эпохи, как Казвини (ум. 1283; Бр. I, 481), этот «арабский Плиний»[117], и др.; авторы *географических словарей* (Якут, ум. 1229; Бр. I, 479); соответствующие части *энциклопедий* (напр. 2-я, 3-я и 4-я части энциклопедии Новейри, ум. 1332; Бр. II, 139)[118] и пр.

---

[114] Эта работа Тейфаши послужила основою для очерка арабской минералогии Клеман-Мюлле в «Journ. Asiat.», 1868.

[115] Немецкий перевод свода ибн-Бейтара дан *Зонтхеймером* (2 тт., Штутг., 1870–1872), французский – *Леклерком* (1883, в «Notices et extraits»), автором истории арабских врачебных наук.

[116] У Брокельмана, разумеется, еще не указан предпринятый европейский перевод «Жизни животных» Дамири, именно английский, индийского полковника Джаякара (*A. S. G. Jayakar*): «Ad-Damiri's Hayat al-hayawan, a zoological lexicon», Бомбей, т. I, 1906 (стр. XXX+875)=от А до Р; т. II, ч. I, 1908 (стр. 1–604)=от З до Ф.

[117] выражение С. де Саси, который в своей «Chrestomathie arabe» (т. III, 1827) дал из Казвини критический перевод наиболее характерных естествоиспытательных частей о всех трех царствах природы.

[118] Из энциклопедии *Новейри* более или менее опубликована только историческая часть, т. е. последняя, 5-я. Часть 1-я – небо и земля; 2-я – человек; 3-я – царство животное; 4-я – царство растительное. Задумано фототипическое «хедивское» издание этого важного памятника.

Отражение арабской науки в европейских языках

Европейские пособия общесправочного филологического характера:

а) *Дози и Энгельман*: «Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe» (Лейд., 1869; 424 стр.). Ввиду корнесловных объяснений, словарь этот пригоден и для других европейских языков;

б) *Marc. Devic*: «Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale» (Пар., 1876; 279 стр.).

Отдельных работ и статей по частным вопросам – много. Сюда, например, относится книга J. Hyrtl: Das arabische und hebräische in der Anatomie (Вена, 1879), на которую была и по-русски рецензия: «Професс. Гиртль – Арабский и еврейский языки в анатомии» – в «Отголосках», 1879, № 10. Кое-что отмечено мною в приложении к отделу «Арабский язык» в III части «Семитских языков и народов» (М., 1911).

Как след хранения и разработки классической науки арабами (или правильнее – на языке арабском) во времена европейского варварства, множество арабских слов доныне остались всеобщими научными терминами. Напр., эликсир, сироп, алкоголь, тальк, нашатырь, висмут (из «иθмид»), алкали, алгебра, цифра, зенит и азимут («ас-самт»), надир («назыр ас-самт» букв. «соответствующий зениту»), алидада («аль-'ыдаде») и пр., и пр.

ФИЛОСОФИЯ

Европейские пособия:

а) *A. Schmölders*: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Париж, 1842 (главным образом на основании анализа полемического автобиографического трактата Газали «Предохранитель от заблуждения»). Раньше Шмёльдерс издал: Documenta philosophiae Arabum, edidit, latine vertit, commentario illustravit A. Schmölders (Бонн, 1836).

б) *S. Munk*: Mélanges de philosophie juive et arabe. Париж, 1859. В книге есть общий обзор арабских философов с изложением их учения.

в) *E. Renan*: Averroès et l'averroïsme. Париж, 1861 (2-е издание). В начале – общий взгляд на развитие арабской философии. Русский перевод (Киев, 1903) не может заменить подлинника.

г) *F. Ueberweg*: Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. 4-е издание, Берлин, 1877, § 26: «Arabische Philosophen im Mittelalter». Компактный, небольшой, но чрезвычайно содержательный очерк.

д) *L. Leclerc*: Histoire de la médecine arabe, 2 тт., Париж, 1876 (см. выше). Имеет отношение к философии потому, что медицина и философия обыкновенно совмещались на Востоке.

е) *G. Dugat*: Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. Париж, 1878. Необработанный сбор сырого материала, недостаточного к тому же.

ж) *F. Dieterici*: введения и послесловия к его многочисленным изданиям и переводам частей из басрийской философской энциклопедии Верных

Друзей X века и аль-Фараби (Берлин, Лейпциг, Лейден, 1858–1895), в общем свыше полутора десятка книг. Из них важнее всего, как наиболее поздние, введения и послесловия Дитрици к аль-Фараби (Лейд., 1890, 1892, 1895), к которым можно присоединить и посмертную работу Дитрици, опубликованную П. Брённле: «Die Staatsleitung von Alfarabi. Metaphysische und ethisch-politische Studie eines arabischen Philosophen» (Лейд., 1904, стр. LVI+91).

з) *Léon Gauthier*: La philosophie musulmane. Париж, 1900. Популярная лекция, изданная в серии «Bibliothèque orientale Elzévirienne» (№ LXXV).

и) *T. J. de Boer*: Geschichte der Philosophie im Islam, Штутгарт, 1901; английский перевод 1903. Довольно популярный компендий, небольшого объема, книга де Бура – удобная и полезная, хотя слаба насчет библиографических указаний.

к) *C. Brockelmann*: Geschichte der arabischen Litteratur, т. I (Вейм., 1898), стр. 208–215 и 452–469: в т. II (Берл., 1902) указания очень разбросаны. Ввиду библиографической (печатной и рукописной) важности указаний Брокельмана, мы всюду будем отмечать страницы его «Geschichte». Философского изложения идей у Брокельмана вовсе нет.

л) *Carra de Vaux*, две большие монографии: об Авиценне (Париж, 1900) и Газали (1902), – в серии: «Les grands philosophes» Ф. Алькана.

м) *M. Horten*: широкозахватывающая, дальновидная работа об аль-Фараби (1906) и предпринятый обстоятельно комментированный перевод всего огромного философского свода ибн-Сины (вышел т. I. Die Metaphysik Avicennas, Лейпциг, 1909; 800 стр.).

н) *J. Y. Parkinson*: Essays on islamic philosophy. Лонд., 1909. Небольшая книжица, интересная лишь тем, что нова.

о) *Игн. Гольдциэр*: Исламская и еврейская философия – 1910, во Всеобщей истории философии (изд. товарищества «Общественная Польза»). Переводчик – Постман (не подписал себя). Это перевод помещенного в серии «Die Kultur der Gegenwart» (Берл.–Лейпц., 1901) очерка «Die islamische und die jüdische Philosophie» (стр. 45–77).

Зачатки арабской философии

Арабская, т. е. арабоязычная, философия (VIII–XIII вв.) есть продолжение *греко-сирской* – аристотелевой и неоплатонической, которые прекрасно культивировались сирскими христианами в Персидской империи шахов-Сасанидов, вплоть до момента, когда страну завоевали арабы в VII веке[119].

Сирияне (несториане) имели важное культурное значение в империи Сасанидов, и их литература пользовалась благоволением и

[119] См. с библиографическими указаниями *мой* «Очерк истории сирской литературы» во II части «Семитских языков и народов» (М., 1910), особенно стр. 180–201. Также см. мою «Историю Сасанидов» (М., 1905), особенно стр. 71–87.

покровительством самих шахов. Великому Хосрову I Ануширвану (531–579) несторианин-придворный Павел Дершаһрский преподнес с посвящением свой сирский перевод логики Аристотеля, снабженный очень интересным введением, где он защищает знание перед верой. Слава о любви Хосрова I к греческой философии привела к тому, что последние языческие философы-неоплатоники (Дамасций со своими учениками), которые терпели гонение в Византии после указа 529 года, изданного Юстинианом I и воспрещавшего преподавать философию, переехали было из Афин в Персию ко двору Хосрова I, надеясь там найти царство философии. Положим, они испытали разочарование в своих преувеличенных ожиданиях и вернулись назад в Грецию, но в договор 549 года Хосрова I с Юстинианом I включено было условие: полная неприкосновенность этих философов в Византии. Все это показывает, что Ануширван, если сам не был знатоком философии, то умел ее ценить. Нам уж приходилось упоминать, что в г. Гондишапуре области Хузистана (она прилегает с востока или составляет часть Нижней Месопотамии) была основана Хосровом I Ануширваном академия, с составом из сириян-несториан, для развития знаний и медицинских, и философских, и что эта Гондишапурская академия, в виде клиники с преподаванием, дожила и до завоевания Персии арабами, и до багдадского Аббасидского халифата VIII века. Наследственно орудовавшие ею врачи Бохтишу‘ занимались, конечно, прежде всего медициной; но и философию они хранили. Главное же прибежище греко-сирской философии от времен шахов-Сасанидов до багдадских халифов-Аббасидов – это были христианские монастыри, несторианские – в Персии и Месопотамии, иаковитские-монофизитские и православные – в Сирии.

Первое влияние, которое восприняли от греко-сирской философии грубые победители-арабы VII века, было далеко не отвлеченным: не метафизика привлекла сперва их внимание, а другая сторона, попроще и пониженнее. Философ им представлялся ведь как мудрец, знаток всех наук, обладатель всевозможных знаний. Он не исключительно занят отвлеченностями, что сами по себе мало кому интересны, но и больного при помощи своей мудрости уврачевать может, и «философский камень» найти сумеет – тот дивный камень, при посредстве которого удастся не только золото сделать, но и жизненный эликсир добыть. Если для достижения таких преполезных знаний требуется сперва метафизические книги читать, то, очевидно, и книги эти заслуживают внимания. Вот первое впечатление у арабов от философии.

Еще в период владычества дамасских халифов-*Омейядов* VII–VIII вв. философия, благодаря этой своей побочной практически-прикладной черте, успела заинтересовать кое-кого, по-видимому, даже среди членов династии. Так, это можно подозревать насчет выдающегося алхимика Омейяда Халида ибн-Йезида, который умер при халифе ‘Абдальмалике в 704 году и учился у греческого христианского монаха Мариана (Morienus

Romanus). Про Халидова ученика, харранского сабейца Джабира ибн-Хайяна (дожил до Аббасидов; Бр. I, 241), мы наверное знаем, что у него алхимия сочеталась с греческою философиею, – знаем, потому что наряду с сочинениями Джабира о философском чудодейственном камне до нас дошли и его сочинения, относящиеся к Платону. Можно поэтому предположить, что и у его учителя, Омейяда Халида, существовал кое-какой, допустим, вполне элементарный, поверхностный и второстепенный интерес к греческой философии, к каким-либо воззрениям Платона, Аристотеля. Или еще пример. При омейядском халифе Хишаме (724–743) его секретарь-перс Салим, живший с халифом в его резиденции, т. е. в Сирии, в Дамаске, обработал по-арабски какие-то Аристотелевы послания к Александру Македонскому («Фиһрист» 988 г.). Сомнительно, чтобы под этими «Аристотелевыми посланиями» надо было понимать что-либо метафизически-философское; вероятнее, что речь идет о домостройной энциклопедии вроде известных «Аристотелевых Врат», где мудрые советы, хозяйственные, медицинские, политические и иные, влагаются в уста Аристотелю в виде наставлений, преподаваемых его питомцу Александру Македонскому. В «Фиһристе» не сказано, с какого языка перевел «Аристотелевы послания» перс Салим. Не со своего ли родного, пехлевийского?

Те же практические соображения о пользе философских знаний не могли не действовать и на начальных халифов аббасидских, которые (750) низвергнули Омейядскую дамасскую династию и утвердили свою резиденцию в Багдаде. Историк Мас'уди (ум. 956), широко распространяясь о переводах, которые сделаны были на арабский язык по приказу халифа *Мансура* (754–775), больше всего перечисляет астрономические и математические сочинения, изучение которых нужно для определения влияния звезд на судьбу людей, на события, словом, для познания будущего; но тут же Мас'уди указывает и «книги Аристотеля из логических отраслей» («кютоб Аристаталис мин аль-мантыкыййат», т. VIII, 1874, стр. 291), которые тоже были переведены по приказу халифа Мансура.

Такое практическое, утилитарное отношение к философии продолжалось у аббасидских халифов до начала IX века, до халифства Ма'муна, со времен которого начинается расцвет философии на арабском языке.

Первый расцвет философской литературы на арабском языке в IX веке

Халиф аль-Мамун (813–833) и философ Кинди. Переводческий «Дом мудрости». Главные переводчики с греческого IX–X вв.

Сын персиянки, халиф *аль-Ма'мун* (813–833), известный возведением рационалистического богословия («мо'тазилизма») на степень госу-

дарственного вероисповедания[120], бескорыстно покровительствовал специально *отвлеченной* науке и философии греческого направления. Его оба преемника, брат Мо'тасым (833–842) и племянник Васик (842–847), хоть и не отличались такою же высокою степенью интеллигентности, как Ма'мун, но продолжали поддерживать его дело. Оба были по вероисповеданию тоже мо'тазилиты.

Басрийский аристотелик *Кинди*, патриарх арабской философии, живший при Ма'муне и его преемнике (ум. после 861; Бр. I, 209), получил от Ма'муна поручение представить на арабском языке по возможности всего Аристотеля. А так как гондишапурские врачи Бохтишу' обрабатывали преимущественно сочинения лишь медицинские (Диоскорида, Галена и др.), то Ма'мун учредил у себя в столице Багдаде из христиан-сириян (главным образом несториан) особую коллегию переводчиков, вообще для греческой науки и философии, под титулом *«бейт аль-хыкме»* (=«дом мудрости»), с обсерваториею и библиотекою.

Переводчики переводили с греческого языка не прямо на арабский. Они с греческого переводили сперва на свой сирский или брали уже готовые старинные сирские переводы, а затем уже с сирского переводили на арабский. Так они обогатили арабскую литературу лучшими плодами греческой науки (Эвклид, Архимед, Птолемеева «аль-Миджисты», Эратосфен и пр.), а в частности греческими философскими произведениями – и в платоно-аристотелевском, и в неоплатоническом духе. Несколько эннеад Плотина (IV–VI) переведены были при этом для халифа Мо'тасыма (ок. 835), под именем «толкований Порфирия на Аристотеля» (=«Тафсир Форфуриус»), или так называемой «Аристотелевой теологии» (=«Саулужия Аристуталис»), и в качестве неотъемлемых составных частей Аристотелевой философии усваивались всеми, кто занимался в Халифате философией. Поэтому Дитрици (Alfarabi, 1892, стр. XXXVII) не без основания называет всю арабскую философию не перипатетической, а неоплатонической.

Назовем главных переводчиков; они же – составители и самостоятельных трактатов:

Хадджадж ибн-*ибн-Матар* (Бр. I, 203). Этот больше математик;

Яхъя *ибн-Батрик*, ок. 815 г. (Бр. I, 203). В числе прочих трудов ибн-Батрику приписывается и перевод того лже-Аристотелевского домостроя *«Тайна тайн»*, который впоследствии, через египетско-еврейскую передачу, попал в XV в. в русскую литературу под именем «Аристотелевых Врат» («врата» – абwаб, т. е. «главы») – любимая книга пресловутой «жидовствующей ереси». Мы указывали, что первая арабская основа этой книги могла быть еще омейядская;

'Абдальмасих *На'име* (ок. 835 г.; Бр. I, 203). Им переведены

[120] Об этом см. ниже.

вышеотмеченные IV–VI эннеады Плотина, под именем «Аристотелевой теологии»;

Коста ибн-Лука Ба'альбеккский; ок. 835 (Бр. I, 204), очень плодовитый труженик;

придворный врач Яхъя *ибн-Масавейh* (ум. 857; Бр. I, 232)=«Iohannes Damascenus»;

плодовитейший *Хонейн ибн-Исхак* Хирский (ок. 809–873; Бр. I, 205) – одинаково славный и как философ, и как врач (у европейцев «Ioannicius»)[121], со своим сыном, больше философом, чем врачом, *Исхаком ибн-Хонейном* (ум. 910; Бр. I, 206), племянником *Хобейшем* (Бр. I, 207) и учеником *'Исой* ибн-Яхъей (Бр. I, 207).

Более поздние переводчики:

Абу-Бишр *Матта* (ум. 940; Бр. I, 207) и его ученик-иаковит Яхъя *ибн-'Ади* (893–974; Бр. I, 207);

'Иса ибн-*ибн-Зар'а* (ум. 1008; Бр. I, 208).

Все это были люди, которые являлись не простыми механическими переводчиками, но и специалистами тех ученых и философских знаний, которые ими теперь предлагались на арабском языке[122].

Влияние философских знаний на религиозное исламское мировоззрение IX и X вв.

Суфийство; присутствие в нем неоплатонизма. Мо'тазилизм, его происхождение и его сочувствие к греческой философии. Официально-государственное господство мо'тазилитства при халифе аль-Мамуне (813–833) и его двух преемниках. Борьба с правоверием. Правоверный «калям» принужден воспользоваться научно-философскими приемами

Так появилась в Халифате IX-го и X века на арабском языке обильная переводная научная литература по высшей философии и ее пропедевтике: математике, астрономии с астрологией, географии, космографии, физике и естественным наукам, не говоря уже про общежеланную медицину. Под

---

[121] Хонейном ибн-Исхаком совершен также перевод *Ветхого Завета*, с текста 70 толковников, на арабский язык – дело необходимое, потому что в IX веке живым языком большинства бывших сирских христиан успел сделаться арабский. У православных в IX–X веке происходит и перевод всего *богослужения* на арабский язык. У нас ниже, в заключительном приложении к «Очерку арабской литературы», дана будет библиография христианской литературы на арабском языке.

[122] О переводах с греческого и сирского на арабский язык см. преимущественно разыскания *М. Штейншнейдера*: «Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen» в «Centralblatt für Bibliothekswesen» (1889 и 1893), и другие – в Вирховском «Archiv»-е (1891), «Zeitschr. der D. Morg. Ges.», т. 50 (=1896) и пр.

влиянием напора греко-научного мировоззрения самая область религиозно-мусульманской догматики должна была всколыхнуться и претерпеть существенную переработку.

Одна из областей религиозного мусульманского мышления, где мы должны предположить значительное влияние греческой философии, именно Плотиновского теософского неоплатонизма, – это мистико-пантеистический дервишеский *суфизм*, или суфийство («тасаввоф»). Суфийство – явление очень сложное; явное участие в образовании его принимали и христианский мистический аскетизм, и индо-персидские буддийские веяния; но оно своей системою представляет так много черт сходства и с неоплатонизмом, что надо в образовании суфийства допустить воздействие и неоплатонических идей. Проникать в суфийство они могли отчасти от христиан Палестины еще до времен аль-Ма'муна: под именем писаний св. Дионисия Ареопагита и его учителя Иерофея ходили среди христиан Палестины и Сирии мистико-пантеистические сочинения, появившиеся еще в V–VI веке, т. е. раньше мусульманского завоевания. Могли неоплатонические воззрения воздействовать на развитие суфийства и путем т. н. «Теологии Аристотеля», т. е. вышеупомянутой арабской обработки IV–VI эннеад Плотина ок. 835 года[123].

Суфийство, однако, не вступало в открытую борьбу с мусульманским правоверием. Архиеретическое по сути, оно, как везде всякий мистицизм, очень тонко присасывалось и приноравливалось к ортодоксальности. В резкую, догматическую борьбу с ортодоксальными воззрениями вступило другое движение, проникшееся греческой философией: рационалистическое сектантство *мо'тазилитство*.

Возникло мо'тазилитство раньше не только времен философа-халифа аль-Ма'муна (813–833), но даже раньше перехода Халифата (750) к багдадской Аббасидской династии от дамасской Омейядской. Основатель мо'тазилизма *Васыль ибн-'Ата* басрийский (Бр. I, 66–67), который «отщепился» («и'тазаля») от правоверной школы св. Хасана Басрийского, умер в 748 году. Святой Хасан Басрийский (ум. 728; Бр. I, 66), подлинный основатель исламского монашества (современник христианского православного догматиста Иоанна Дамаскина и великого несторианского[124] аскета аввы Исаака Ниневийского), проводил учение о несвободной воле и гнетущем предопределении. Против его пессимистического учения возражали умеренные сектанты-мюрджиты, которые веровали в беспредельную божескую милость[125], а резким

[123] Очерк истории и развития суфийства см. у меня во II томе «Истории Персии, ее литературы и дервишеской теософии» (М., 1906; готовится новое издание).

[124] почитаемого и православной церковью. См. у меня в «Семитских языках и народах», ч. II (М., 1910), стр. 192.

[125] Из рядов мюрджитов впоследствии вышел и правоверный имам Абу-Ханифа ум. 767 (Бр. I, 169).

отщепенцем («мо'тазиль») от Хасана Басрийского оказался его ученик, упомянутый Васыль ибн-'Ата. Он учил и о свободной воле у человека, и о «сотворенности» Корана, который, поэтому, не должен считаться непреложным в каждой своей букве, но должен быть разбираем с рассуждением. Последователи идей Васыля, рационалистические сектанты-*«мо'тазилиты»*, доживши до времен халифа аль-Ма'муна и эры переводов с греческого, с горячностью ухватились за философские произведения, появившиеся на арабском языке и очень соответствовавшие их пониманию религии. Халиф аль-Ма'мун (813–833) и оба его преемника (аль-Мо'тасым 833–842 и аль-Васик 842–847) объявили мо'тазилитскую догматику *официально-государственным* мусульманским исповеданием. Правоверно-суннитское исповедание не только было отменено, но, вследствие его грубого учения об атрибутах Божества, провозглашено было мо'тазилитскими халифами за многобожие; а набожное, буквальное понимание слов святого Корана: «Бог *сидит*», «Бог держит в *руках*» и т. п. – провозглашено было за недостойный, гнусный антропоморфизм.

Выдающиеся мо'тазилитские догматисты, проникнутые влиянием греческих идей, т. е. богословы-философы:

Наззам (выдвинулся ок. 835 года),

Абу-Хозейль 'Алляф басриец (752–841),

известный басрийский энциклопедист Джахыз (ум. 869; Бр. I, 152),

Джюббаи-басриец (ум. 914)[126].

Провозглашенные за антропоморфистов, идолопоклонников, приверженцы четырех главных правоверных толков: ханифиты, шафииты, маликиты, ханбалиты – чувствовали себя подавленными, загнанными. Святые имамы-основатели двух из этих толков были в могиле и не могли видеть господства еретиков-мо'тазилитов на троне (имам Абу-Ханифа умер в 767 году, имам Малик – в 795); имам Шафи'ы умер вскоре же (820); оставался суровый, непреклонный св. ибн-Ханбаль (ум. 855)[127]. С ним мо'тазилитское правительство так же мало постеснялось, как мало постеснялось бы правительство наших времен с каким-либо упорствующим «вожаком старообрядчества». При аль-Ма'муне ибн-Ханбаль был сослан в Малую Азию, в Тарс. После смерти Мамуна (833) он вернулся из ссылки. Но тут, при новом халифе Мо'тасыме (833–842), устроен был мо'тазилитским правительством против упорствующих староверов род сыскного приказа

[126] Литература по мо'тазилизму: а) *H. Steiner*: Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam (Лейпц., 1865; 110 стр.); б) *Alfr. von Kremer*: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Лейпц., 1868, стр. 26–35); в) *T. W. Arnold*: Al-Mu'tazilah (Лейпц., 1903; новые, сырые материалы); г) *Henri Galland*: Essai sur les Mo'tazelites, les rationalistes de l'Islam (Женева, 1906); д) *Ign. Goldziher*: Vorlesungen über den Islam (Хейдельберг, 1910, стр. 94–106).

[127] О них четырех см. Брок. I, 169; I, 175; I, 178; I, 181.

или инквизиции («мыхне»)[128], и святой имам, как самый обыкновенный упорствующий сектант «из вредных», был подвергнут допросу насчет своей веры и получил 38 батогов[129].

Против физического насилия мо'тазилитских властей правоверные прекрасно сумели бы бороться одним мученическим терпением, почерпая силу в своей преданности правоверию. Но надо было бороться и силою мысли, силою доказательств; а мо'тазилизм был превосходно вооружен знаниями, логикою. Правда, верилось, что Аллах и без логики поможет своим преданным слугам в спорах – и, положим, тот же имам ибн-Ханбаль, по общесохранившемуся преданию, получал против мо'тазилитских хитросплетений поддержку от самого Господа Бога[130]. Практика, однако, показала, что этого слишком мало, – и правоверно мыслящие богословы, опровергая мо'тазилитов, должны были сами поотчетливее формулировать свою догматику, мотивируя ее *«калямом»*, т. е. логическими построениями. А для успешности «каляма», для поражения мо'тазилитов логическими доказательствами, приходилось правоверам-«мотакаллимам» брать приемы доказательств из той же греческой науки логики, которая так была дорога мо'тазилитам.

Действительную силу ортодоксальный «калям» впервые развил только с наступлением X века, в полемических сочинениях обратившегося мо'тазилита, о котором будет речь ниже, басрийца *Аш'ари* (873–935; Бр. I, 194) и в систематизированном догматическом катехизисе туркестанца-ханифита *Маториди Самаркандского* (ум. 944 в Самарканде; Бр. I, 195). 'Аш'ари – светило правоверной догматики в Багдаде и Передней Азии, Маториди – в Средней Азии. Оба, однако, действовали уже в ту пору, когда мо'тазилитство не имело официального господства, потому что против него и против философии воспоследовала у багдадских халифов реакция.

Клерикальная реакция халифов с половины IX века

Еще при жизни патриарха арабской философии басрийца *Кинди* (ум. ок. 861) началась, со вступлением на престол Мотаваккиля (847–861), правительственно-клерикальная реакция против философских идей и уж не прекращалась. Подсказываема она была соображениями политическими, замечающимся упадком власти аббасидских халифов: видя разложение Халифата и отпадение Персии, они (именно с халифа Мотаваккиля) заключили союз с мусульманскими клерикалами и, выступая как

---

[128] См. монографии американца *Walt. Patton*'а: Ahmed b. Hanbal and the Mihna (Лейд., 1897). Срв. «Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.», т. 52 (1898), стр. 155 и след.

[129] Мас'уди (ум. 956), париж. изд., т. VII (1873), стр. 115, под 219=834 годом.

[130] Так, см. «Ноджум» Абульмахасына ибн-Тагрибырди (ум. 1469), лейд. изд., т. I, 650:13 (1855).

первосвященники и преемники Мохаммеда, объявили ересью и стали преследовать рационалистическое богословие мо'тазилитов, догматика которых, как мы знаем, много усвоила из греческих философских идей, объявили ересью и самую философию, и все естественные и точные науки. Тот же философ Кинди, который видел начало господства философско-научных знаний в Халифате при аль-Ма'муне, видел и начало правительственных гонений на философско-научные знания и сам потерпел.

С началом X века на помощь официальным главам Халифата пришел выученик мо'тазилитов, только что упомянутый басриец *'Аш'ари* (873–935; Бр. I, 194), разочаровавшийся ученик мо'тазилита-Джюббаи. Он, покинувши своего учителя Джюббаи (912) и отпавши из философского мо'тазилизма в исламское суннитское правоверие, применил привычные ему философские приемы, философские сведения и образ мышления для догматической борьбы против мотазилизма. Он пересоздал правоверный «калям». И если прежде термин «калям» мог просто обозначать собою сознательное, думающее богословие, то от времен 'Аш'ари «калям» есть правильная ортодоксально-исламская *схоластика*, которая все мелочи правоверного ислама обосновывает и отстаивает философски. И недаром, поэтому, изуверные ортодоксы, непримиримые приверженцы принципа о слепой, нерассуждающей вере, отнеслись с одинаковой неприязненностью и к еретическому мо'тазилитству, и к строго правоверному аш'арийству: какова бы ни была конечная цель того и другого, и то и другое было в их глазах философия, принципиально непозволительная для верного мусульманина. Ту же нетерпимую мерку изуверы прилагали и к догматическому катехизису Аш'ариева современника Маториди (ум. 944; Бр. I, 195; его мы уж упоминали), который действовал на восточной окраине мусульманского мира, в Самарканде. Понадобилось после того еще целое столетие и даже больше, пока, как увидим, схоластическое богословие в лице имама Газали окончательно перестало внушать большинству подобных правоверов опасение[131].

Полемика между приверженцами аш'арийской догматики и приверженцами мотазилизма очень часто, особенно в вопросах об атрибутах Божества, есть как будто предвосхищение средневековой католической борьбы «реалистов» с «номиналистами».

Схоластическая школа Аш'ари считается победительницей мо'тазилитства X–XI вв., хотя мо'тазилитство даже еще в XII веке дало такого блестящего представителя, как хивинец Замахшари (1074–1143; Бр. I, 289–293). Ослабление мо'тазилизма не означает еще, однако, остановки умственного движения среди просвещенных кругов общества. И для

[131] Об Аш'ари – работы Г. Хутсмы (1875), Спитты (1876) и Мерена (1879), перечисленные точнее у Брокельмана, I (1898), 194–195. Надо добавить *Игн. Гольдциэра*: «Vorlesungen über den Islam» (Хейдельберг, 1910), стр. 110 и след.

философии предстояло еще светлое будущее, вне придворного круга багдадских халифов.

Философия у удельных династий X в.

Багдадские клерикальные халифы X века охотно бы помогли аш'арийцам истребить и мо'тазилитов, и всех философов просто физической силой, если бы могли. Но, к горю правоверия, сами халифы к середине X века лишились политической власти, и философы нашли себе пристанище при дворах усилившихся областных княжеских династий, иногда шиитского исповедания (Хамданиды в Северной Сирии, Бовейhиды в Персии), из которых одна (Бовейhиды) захватила в свои руки и столицу Багдад (945), где держала реакционера-халифа бессильным пленником, как бы инославным первосвященником.

В Северной Сирии при дворе халябских (алеппских) Хамданидов проживал тогда «второй Аристотель» («аль-мо'аллим ас-сани»), родом из Средней Азии, бухарец аль-Фараби (ум. 950; Бр. I, 210–213)[132]. Уроженец просвещенного, культурного государства Саманидов[133], Абу-Наср аль-Фараби закончил свое образование в Багдаде, и уж оттуда переехал в Сирию к меценатскому двору Сейфеддовле Халябского. Титул аль-Фараби «второй Аристотель» не должен вводить в заблуждение насчет его аристотелизма: как и все т. н. арабские философы, аль-Фараби был в значительной степени неоплатоником, с учением об эманации и т. п. чертами. Аристотеля и Платона он очень легко примирял, и один из более объемистых трактатов аль-Фараби так и называется: «Общность мнений обоих мудрецов, Платона и Аристотеля». Ценилось его изложение Аристотелевой *логики*, и к аль-Фарабиеву логическому руководству охотно обращались и последующие поколения[134].

Недалеко от халифской резиденции Багдада, где халифы-Аббасиды жили пленниками с 945 г. у неортодоксальной шиитской династии Бовейhидов, около 975 года в нижнемесопотамской *Басре* образовалось обширное философское «братство» неоплатоников-энциклопедистов. Общество это, с масонскими приемами, называлось *«Ихван ас-сафа»*,

---

[132] Об аль-Фараби важнейшие работы дали Дитрици (Лейд., 1890–1895, 1904) и M. Horten (1906).

[133] Фараб – в настоящее время станция Закаспийской железной дороги, первая после переезда через Чарджуйский мост на Аму-Дарье, не доезжая 117 верст до Бухары.

[134] Как учителя логики, знала аль-Фараби и Старая Русь с XV века, но только не под именем «аль-Фараби», а под именем *«Авиасаф»*. Дело в том, что еврейские переводы иногда называют аль-Фараби «Ави-йеша», а на Русь знакомство с аль-Фараби пришло как раз через посредство еврейского языка, именно через «жидовствующий» перевод «Логики» Маймонида (XII в.), который перерабатывал аль-Фараби.

т. е. «Верные Друзья» или «Братство Верных Друзей»[135]. Оно стремилось иметь отдельные ложи в других городах Месопотамии, и в том же Багдаде, и вообще в мусульманском мире. Вполне возможно[136], что эта философская ассоциация, склонная к прозелитизму и тайной пропаганде, возникла в связи с прозелитско-воинствующим сектантским движением «исмаилитов» – той тайной секты, которая создала и африканский Фатымидский халифат в X в.; кажется, что «Братство Верных Друзей» представляло ее высшие тайные стадии. В целях философского пропагандирования (пригодного и для расчистки почвы исмаилитской политике), братство «Верных Друзей» составило около 980 года объемистую, очень популярно изложенную философскую *энциклопедию* наук (тривиума и квадривиума). В этот энциклопедический свод, о котором у нас уже была речь[137], входили, в качестве пропедевтики, также науки естественные и, на самом первом месте (сейчас же после грамматики), – науки математические, ненавистные клерикалам за то, что они приучают человека точно мыслить и полагаться только на логические доказательства. Свод этот («Гостинец Верных Друзей») представлял собою неоплатоническую пропаганду явную. А насколько успешна была тайная, масонская пропаганда басрийского «Братства Верных Друзей», об этом судить трудно. В Багдаде у них была ложа, по-видимому, с 983 года. Математик-алхимик Масляма Мадридский (*Маджриты*, ум. 1007; Бр. I, 243 и 214), выдвинувшийся при ученом кордовском халифе Хакаме II (961–976), при котором Андалусия блистала наукою и образованностью, перевез басрийскую энциклопедию с востока в Испанию.

На далеких окраинах Персии – в саманидской Бухаре и в прикаспийских областях – вскоре заблистал в философии славный врач и комментатор Аристотеля, бухарец-перс *ибн-Сина* (980–1037; Бр. I, 452–458)[138], переделанный средневековыми европейскими переводчиками в Авиценну. Родом он из-под Бухары, воспитался в саманидской Бухаре же и, между прочим, почерпнул знания из превосходной бухарской библиотеки Саманидов, которую описал и в своей автобиографии[139]. Завоеватель

[135] Обычный перевод «Ихван ас-сафа» через «Чистые братья», которого придерживается и Брокельман (I, 1898, 213), неверен. См. замечания И. Гольдциэра у меня в «Истории мусульманства», ч. II (М., 1903), стр. 50–51.

[136] *P. Casanova*: Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins – в «Journal Asiatique», 1898, стр. 172 и след.

[137] См. стр. 119. Там же отмечена, в сноске, библиография.

[138] К обильной библиографии Брокельмана, где существенное место занимают труды Мерена 1889–1899, надо добавить чрезвычайно важную монографию *Carra de Vaux*: Avicenne (Пар., 1900, в серии «Les grands philosophes» Ф. Алькана) и предпринятый немецкий критический перевод *M. Horten*'a: Das Buch der Genesung der Seele (в 1909 году вышел один огромный том, не из начальных).

[139] См. у меня в «Истории Персии», т. I, вып. 1 (М., 1909), стр. 52.

Махмуд Газневидский (998–1030) имел намерение перетащить ибн-Сину в свою Газну, в Афганистан, но тот (в противность аль-Бируни) благоразумно спасся от этой неприятной чести и живал, в качестве сановника, в удельных бовейhидских владениях, напролет работая по ночам. Ибн-Сина – воплощение всей «арабско-аристотелевой» философии и всей науки, и одинаково знамениты для всего Средневековья, восточного ли, европейского ли, оба его колоссальных свода: медицинский «Канон» и энциклопедический свод всей мудрости и философии: *«Китаб аш-шифа»* (=«Книга уврачевания души»), о составе которого мы уж имели случай говорить. Мы уж указывали, что «Книга исцеления» (а это не одна книга, но совокупность очень многих объемистых книг) распадается на два отдела, неравных по объему; один меньший – неметафизический – «логика»[140], другой – больший – «философия». Во втором, философском, отделе имеется 13 частей, из которых восемь посвящены естествоведным знаниям, четыре – математическим (с музыкою), а заключительная 13-я часть есть уже собственно метафизическая философия[141]. В европейском переводе эта последняя часть представит свыше полуторытысячи страниц, а весь свод «Исцеление» – около 4000 страниц.

Ибн-Сина – как бы прообраз средневекового европейского Альберта Великого.

«Крушение философов» и «Оживление религиозных наук» в Азии X–XI века (Газали, 1059–1111)

Около конца XI века, в начальную сельджукскую эпоху, арабская философия получает ощутительный удар и урезки в лице разочаровавшегося философа-скептика, хорасанского перса, имама аль-*Газали* (1059–1111; Бр. I, 419–426), который принадлежал к культурному кругу знаменитого сельджукского везиря Низамольмолька (ум. 1092). Газали, как он сам картинно и обстоятельно повествует в своем автобиографическом «Предохранителе от заблуждений»[142], перебывал во всех вольнодумных сектах и философских толках, нигде не нашел истины и перешел на сторону мусульманских клерикалов: он обратился к мусульманскому правоверию, но с мистической окраской.

В роли правовера аль-Газали прежде всего провозглашает «крушение философов». Так и озаглавлен один из его трактатов: «Tahафот аль-фала-

[140] Надо на стр. 120:3 поправить опечатку и читать: «неметафизический».

[141] Именно эту, заключительную, часть и начал переводить *М. Хортен*. Выпущен им огромный том: «Die Metaphysik Avicennas, enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik» (Лейпц., 1909); в нем 800 страниц, но это, покамест, лишь половина 13-ой части свода.

[142] Есть изящный, не-«ориенталистический» французский перевод – *Barbier de Meynard*: «Le préservatif de l'erreur», Париж, 1877 (оттиск из «Journal Asiatique»).

сифе» – трактат, который произвел самое сильное влияние на умы; ниже мы увидим, что даже более поздние философы считали своею обязанностью писать опровержения против Газалиева «Крушения философов».

Однако признавши, что философия сама по себе не может не потерпеть полного крушения, Газали не думает отказываться от ее помощи совсем. Напротив. Ступая по пути, уже проторенному Аш'ари (873–935), Газали является если не создателем, то истинным утвердителем мусульманской схоластики, авторитетным своего рода Фомою Аквинским, со священным титулом *«ходджет аль-ислям»* («Доказательство ислама»). Один из главных его трудов – нечто вроде большой богословско-духовной энциклопедии: «Ыхйа 'олюм ад-дин» – «Оживление религиозных наук». Эта энциклопедия «Ыхйа», как и вся плодовитая литературная деятельность имама Газали, направлена была к тому, чтобы научным образом, всесторонне, до тонкостей обосновать правоверную мусульманскую догматику (причем, кстати сказать, и суфийский мистицизм, в сущности несогласный с духом Корана, был Газали навеки узаконен в исламе). Умозрительная философия и точные науки Газали к делу привлекаются, но они низведены на чисто служебную роль пособников богословия – совпадение с католическо-схоластическим принципом: «philosophia – ancilla theologiae»[143].

В азиатских областях ислама, где к тому же довольно скоро начался и культурный упадок (период губительных сельджукских междоусобий и нашествие монголов), Газалиево направление одержало победу. Чистая философия действительно потерпела там крушение[144].

Перекочевка философии в альмохадскую Испанию XII века

Ибн-Баддже, ум. 1138, и его защита разума. Философское настроение первых альмохадских государей. Ибн-Тофейль, ум. 1185; его философский роман. Ибн-Рошд, ум. 1198, и его ученик талмудист Маймонид, ум. 1204. «Логика жидовствующих»

Но новое прибежище чистая философия нашла себе на западе – в мусульманской Испании (и Северной Африке) второй половины XII века, где после фанатичных и обскурных реакционеров аль-Моравидов

[143] Кажется, что выражение впервые употребил католический защитник аскетизма Петр Дамиани, ок. 1050. Срв. его «Opera», издание Каетана (Париж, 1743), т. III, стр. 312.

[144] Она еще довольно долго продолжала входить в круг знаний схоластически, как «служанка богословия» (если мы будем держаться католического термина) или как придаток к суфийской теософии (напр. у ширазского кады Иджи, ум. 1355; Бр. II, 208), и в таком виде дожила даже до появления государства Османов XIV века, этих новых владык Востока.

воцарилась (1145) династия «унитариев», по-арабски аль-Моваххыдов, или по испанскому произношению – *аль-Мохадов*. Династия эта основана была одним из учеников багдадской Газалиевской же школы[145], но как раз под альмохадским царским покровительством жили те философы, которые и полемически, и практической деятельностью опровергали Газалиево «Крушение философов». Если прибавить сюда несколько более раннего, доальмохадского философа ибн-Баддже, то надо будет в Испании XII века назвать знаменитых философских имен три: ибн-Баддже, ибн-Тофейль, ибн-Рошд. Четвертое громкое имя (Маймонид) завершает этот славный венец.

Из них *ибн-Баддже* (ум. 1138; по-европейски Avenpace; Бр. I, 460) жил, как сказано, еще до воцарения просвещенной Альмохадской династии. Это был довольно молодой испанский философ, родом из Сарагосы, ближайший по времени к Газали и его антагонист. У Газали разум унижен, первое место занимает вера. По ибн-Баддже (например в «Руководстве для уединившегося»), человек с помощью разума, с помощью наук, с помощью философского совершенствования мысли может достигнуть отождествления со Всемирным Разумом; а это и есть высшая цель человеческого бытия. Ибн-Баддже занимался также теорией и практикой музыки и был врачом. Пока он оставался в Испании (с 1118 года он жил в Севилье), его убеждения не навлекали на него беды. Но он вздумал поехать, как врач, к альморавидскому двору в Африку, в Фес; придворный врач ибн-Зоhр постарался обвинить ибн-Баддже перед изуверным государем в безбожии, и ибн-Баддже был отравлен (1138).

Другой из названных испанских философов XII века – альмохадский везирь в Марокко Абу-Бакр *ибн-Тофейль* (ум. 1185; Бр. I, 460), мечтательный идеалист. Ибн-Тофейль – уже представитель наступившего гуманно-просвещенного, философского владычества Альмохадов XII века. Он, конечно, есть неоплатонико-аристотелик, но больше всего он известен не обычными у арабских философов деловыми комментариями на греческую философию, а своей философско-беллетристическою «робинзониадою», философским романом «Хайй ибн-Якзан», герой которого рождается и вырастает на необитаемом острове. На своем необитаемом острове Хайй ибн-Якзан (имя это значит: «Живой, сын Бодрствующего») сам доходит до

[145] Или точнее – аш'аритско-газалиевской. Имя основателя династии – ибн-Тумарт (т. е. ибн-Омар, по-берберски). В Багдад он съездил учиться в низамольмольковой низамии ок. 1108 г., а затем, вернувшись на родину в Африку, на почве религиозного «унитарного» движения, основал свою династию в Африке же, и лишь после его смерти (а он умер ок. 1130 года) Альмохадами была завоевана Испания. Сочинения ибн-Тумарта сохранились (см. Брок. II, 400–402); их исследовал *Иган. Гольдциэр* (в «Z. D. M. G.», 1887), а книгу о Единстве даже издал (Алжир, 1903), снабдивши превосходным, обстоятельным введением.

познания всего: до открытий культурных и до открытия единого Божества и высших философских истин. Роман ибн-Тофейля проникнут лучшими идеалами альмохадского направления[146].

Выше всех – третий испанский философ, ученик ибн-Тофейля, кордовец *ибн-Рошд* (1126–1198; Бр. I, 461). По комментаторским трудам ибн-Рошда, под именем Аверроэса, долго затем преподавали Аристотелеву философию и в европейских университетах (пока, наконец, гуманизм и Возрождение не водворили подлинного Аристотеля)[147]. Главные сочинения ибн-Рошда – это именно комментарии его на разные произведения Аристотеля. Более же эффектную известность имеет полемический трактат ибн-Рошда, направленный на «Tahафот аль-фаласифе», т. е. «Крушение философов» аль-Газали (ум. 1111), и озаглавленный: «Tahафот ат-Tahафот» (=Крушение «Крушения»). Авторитетен ибн-Рошд и как врач-терапевтик[148].

Жизнь ибн-Рошда не протекла до конца так благополучно, как жизнь его наставника ибн-Тофейля. Сперва ибн-Рошд жил в почете как придворный врач второго альмохадского государя (Юсофа Абу-Я'куба, 1164–1184). Со смертию этого государя и вступлением на престол третьего Альмохада (Я'куба аль-Мансура, 1184–1199) кончилось царственное покровительство всяким философским занятиям; наступила *клерикальная реакция*, и ибн-Рошд, по обвинению в неверии, не только был удален прочь из Марокко, от альмохадского двора, но даже подвергся заточению в тюрьму. Под конец жизни он, великий врач, все-таки был вызван из Испании опять в Марокко.

Завершителем блестящего периода арабской философии является еврей-талмудист, ученик и ибн-Тофейля, и ибн-Рошда, Моисей ибн-Меймун Кордовский, или равви *Маймонид* (ок. 1139–1204; Бр. I, 489)[149].

Иначе он называется «врач Моисей Египтянин». Последнее прозвание дается Маймониду оттого, что свою родную Испанию, где он на-

---

[146] Новейшее издание и французский перевод романа ибн-Тофейля дал Готье (*Gauthier*), Алжир, 1900.

[147] *E. Renan*: Averroès et l'averroïsme, 2-е изд., Париж, 1861. Русский перевод (с изъянами) – *Э. Ренан*: «Аверроэс и аверроизм», Киев, 1903 (241 стр.).

[148] С этой стороны знает его и русская литература т. н. «ереси жидовствующих» XV–XVI вв., под именем «Авен-Рошда».

[149] Брокельман, впрочем, вовсе не касается философских сочинений Маймонида, всецело относя их к области литературы талмудической, еврейской, а не арабской, и отсылает для библиографических справок к *М. Штейншнейдеру*: «Hebräische Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher» (Берлин, 1893). О Мойсее Маймониде см. подробно у Гретца (*Graetz*): Geschichte der Juden, 2-е издание, т. VI, стр. 287–358. И еще см. в «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1903, т. X, стр. 449–457.

сильно был приведен в ислам, он покинул и переехал в Египет, и там он поступил на службу к султану Сала[хед]дину (1169–1193) и его т. н. Эйюбидской династии. Через Маймонида, аверроизм, т. е. философия его учителя ибн-Рошда, стала известна и в Египте, но на службу к Эйюбидам Маймонид поступил лишь как придворный врач, а не как философ. В суннитско-правоверном сирийско-египетском государстве Эйюбидов духовенство имело силу, и лессинговским Натанам Мудрым грозила там жестокая судьба теософа Cohраверди: тот в Алеппо (1191) за свою суфийско-неоплатоническую проповедь был, по настоянию улемов, осужден указом султана Саладина на казнь (голодную смерть), несмотря на покровительство алеппского князя Ма́лика-Заһыра, сына султана Саладина[150].

В области философии Маймонид в Египте действовал уже в качестве лица, совершенно чуждого мусульманству: не как мохаммеданин, а как еврей-талмудист. Писал он, однако, почти все на языке арабском, не только в области медицины, но и в области талмудической философии, – и своего великого талмудиста, рабби Маймонида, еврейская литература вполне к себе присоединила уже путем перевода на еврейский язык. Одно из Маймонидовых сочинений, *«Логика»*, переделанная им из логики аль-Фараби X века и переведенная Моисеем ибн-Тиббоном на еврейский язык («Milloth higgaion»), получила очень широкую известность и в христианской Европе, причем и в Старой Руси, пожалуй, не позже, чем в Западной Европе[151]. Именно, в XV веке Маймонидова Логика была переведена с еврейской версии на западнорусский язык, а когда знаменитая «жидовствующая ересь» перешла из Киева в Новгород и Москву и увлекла своей научностью интеллигентные классы, перешла туда и Маймонидова «Логика»; архиепископ Геннадий в обличительном послании к архиепископу Иоасафу 1489 года упоминает и «жидовствующую Логику»[152].

---

[150] Про Cohраверди кое-что будет еще сказано ниже, с указанием библиографии.

[151] Латинский перевод Себастиана Мюнстера: «Voces logicae, quas construxit Mosche ben Maimon, cum duobus commentariis» был напечатан в Венеции 1550; повторение – Кремона, 1566. В рукописях «Логику» Маймонида Европа могла знать и раньше.

[152] См. у *А. Соболевского*: «Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы» (СПб., 1903, в 74 томе «Сборника» Академии Наук), стр. 401–409. Описаны тексты Синодальный XVI в. и киевские Михайловского монастыря (один 1483 г.). Но упущен из виду текст Соловецкого м-ря, находящийся в Казанской Духовной Академии, хотя он очень важен, потому что содержит те части, которых нет ни в Синодальном отрывке, ни в киевских; о соловецком тексте см. в давно изданном «Описании рукописей Соловецкого монастыря» (Казань, 1881), I, 408.

Теперь эта «Логика жидовствующих» по киевскому списку 1483 года уж напечатана[153].

Выше мы отмечали, что и как врача Старая Русь знала Маймонида («Моисея Египтянина»), например, через интерполяции в домостройных «Аристотелевых Вратах».

Конец арабской философии

Так как философские занятия в мусульманском мире были всегда более или менее экзотичным, нежным цветком, нуждающимся в холе, то прекращение к XIII веку правительственной альмохадской заботливости о философии и наступление клерикальной реакции отразилось на судьбе испанской философии неблагоприятно. В странах востока тоже не было в XIII веке благоприятных внешних условий для ее развития. Тем не менее, в круг научного изучения для передовых умов философия еще продолжала входить, и в XIII веке можно указать несколько явлений, достаточно характерных.

В случае нужды, и альмохадские государи XIII века, и другие исламские государи о философах вспоминали – например, когда требовалось угодить императору Фридриху II Хохенштауфену (1194–1250) с его сыном Манфредом, королем *Сицилии* (ум. 1266), поклонникам и меценатам арабской культуры.

Так, мурсийцу *ибн-Саб'ину* (ум. 1269; Бр. I, 465), философу-суфию, жившему некоторое время в Сеуте, официально поручено было от альмохадского государя составить научнейше обставленный письменный ответ на философские запросы Фридриха II, которые тот прислал к сеутским ученым[154].

Из Египта, недавно превратившегося в мамлюкское государство, был отправлен от нового султана Бейбарса в 1261 г. знаток философии Джемаледдин ибн-Салим (араб-сириец; 1207–1298; Бр. I, 322) в качестве посла к королю Манфреду в Палермо. Проживая довольно долго при палермском дворе, ибн-Салим составил для Манфреда курс логики *«аль-Эмберорийе»* (=«Императорское руководство»). По возвращении, ибн-Салим был поставлен на должность верховного кады в северносирийском

---

[153] *С. Л. Неверов*: Логика иудействующих по рукописи 1483 года. Введение и текст. Киев, 1909; 62 стр. (оттиск из киевских «Университетских Известий», 1909, август). Собственно текст занимает стр. 41–62, а все остальное – палеографическое введение. Вслед за А. И. Соболевским, С. Л. Неверов тоже упустил из виду чрезвычайно важный соловецкий отрывок, который, таким образом, еще ждет своего издателя.

[154] См. *A. F. Mehren*: Correspondance du philosophe-soufi Ibn Sab'în 'Abdalhaqq avec l'empereur Fréderic de Hohenstaufen – в «Journal Asiatique», 1879, т. XIV (7-ой серии), стр. 341 и след.

г. Хаме и профессора тамошней высшей медресы (ум. 1298).

Показателем продолжающихся интересов мусульманского мира к философии могут служить и биографические *словари философов*, например перса Шаһразури XIII в. (Бр. I, 469) или эйюбидского везиря [ибн-]аль-Кыфты (ум. 1248; Бр. I, 325).

В общем, однако, надо признать, что с XIII века философия в мусульманском мире заметно чахнет. Великие имена, вроде прошлых ибн-Сины и ибн-Рошда, больше уж не повторяются. XIII-ый век, являющийся поворотною гранью для всех отраслей науки, отразился на судьбах философии более, чем на какой-либо другой научной отрасли.

Кое-как прошедши через тяжелую монгольскую эпоху, частенько под покровом суфийства[155], философия дотянулась и до османского периода, до новой политической эпохи в жизни мусульманского Востока. Насчет одного из османских константинопольских философов XV в., писавшего по-арабски и выросшего под влиянием пришлого астронома-философа Али-Кушджы Самаркандского[156], именно – насчет *Моллы Лютфи Токатского* (казнен за вольнодумство 1494), можно подозревать, что он свои философские сведения черпал не только из арабского источника, но – а это уж полная редкость на Востоке – черпал и прямо из греческого[157]. Но это, во всяком случае, пример единичный.

Что собственно понимается под термином «арабская философия»?

Под именем «философии» (по-арабски «фальсафе») и «философов» (по-арабски ед. ч. «филасуф», мн. ч. «фаласифе») понимается в исламском мире и в арабском языке только чистое *греко*-философское направление. Мусульманские сектанты своего местного философского оттенка (не исключая и мо'тазилитов как таковых) и еретики типа негреческого (например т. н. «зендики», с философскими воззрениями манихейского или парсийско-дуалистического характера) не назывались по-арабски «филасуфами».

Не титулуется философией и мусульманская мистико-пантеистическая теософия («суфийство»), хотя в образовании суфийства принимал участие, кажется, и греко-сирский неоплатонизм VII–IX вв., а не только буддийские веяния. Неоплатонизм вливался в суфийство иногда и в более позднюю пору. Так, у основателя дервишей-«иллюминатов» («нурбехшийе», «ышракыйин»), позднего суфия XII в. шейха Шиһабеддина Яхъи Сохраверди, которого, по настоянию правоверных, казнил в Алеппо

---

[155] Ширазский кады *Иджи* (ум. 1355; Бр. II, 208) уже был нами случайно отмечен.

[156] Об Али-Кушджы Самаркандском (ум. 1474) см. стр. 109.

[157] *А. Крымский*: История Турции и ее литературы, т. II (М., 1910), стр. 39–41.

(1191) сын султана Саладина, причудливо слиты ислам, староиранские идеи и, больше всего, греческий неоплатонизм со включением его пропедевтики[158].

Если понимать «арабскую философию» исключительно в узком объеме арабского термина «фальсафе», т. е. только в смысле продолжения философии греческой, то нельзя не согласиться с метким замечанием Ренана, что вся арабская философия есть не более как «незначительный эпизод» в истории развития арабоязычного мышления. Да только, при своей незначительности количественной, эпизод этот качественно блистателен, и очень блистателен. И если, в сущности, все этапы арабоязычной философской литературы сводятся к каким-нибудь восьми или семи великим именам: аль-Кинди, аль-Фараби, «Верные Друзья», ибн-Сина, аль-Газали, ибн-Баддже, ибн-Тофейль, ибн-Рошд, – то не надо забывать, что почти все эти имена имеют значение мировое.

ЛИТЕРАТУРА РЕЛИГИОЗНАЯ

а) КОРАН

Коран (точнее выговор: *qop'ан*) – священная книга мусульман, которая для них имеет такое же значение, как для евреев Библия и для христиан Евангелие. Коран есть многолетнее, по отрывкам создававшееся произведение Мохаммеда (571–632), апостола Божия («расуль Аллаh»), которого Бог призвал проповедать арабам и всему миру правильное учение своих прежних апостолов: Авраама, Моисея, Иисуса.

Ввиду необыкновенной важности Корана для мира вообще, а для истории развития мусульманской религиозной литературы в частности, мы должны остановиться на нем с большей подробностью, чем это было сделано по отношению ко всем прочим произведениям арабской литературы в нашем сжатом обзоре. Биографии Мохаммеда касаться здесь не будем, потому что ей отведено место в соответствующем политическом отделе «Истории арабов».

Вся сколько-нибудь существенная литература о Коране перечислена у меня в «Истории мусульманства», ч. I (М., 1904), стр. 107–110 и далее, а с полной подробностью – у *В. Шовена*: Bibliographie des ouvrages arabes, ч. X (Льеж, 1907). Самые важные исследователи, с Нёльдеке в центре:

а) *Г. Вейль*. Сверх монографии: Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre (Штутгарт, 1843), специально к Корану относится: Historisch-kritische Einleitung in den Koran (Билефельд, 1844; 2-е изд. 1878). Вторую

[158] Про этого Яхъю Cohраверди см. у *Альфр. фон Кремера*: «Geschichte der herrschenden Ideen des Islams» (Лейпц., 1868), стр. 89–100. Перечень сочинений – у *Брокельмана*: «Gesch. d. arab. Litter.», т. I, 1898, стр. 437–438.

работу (она небольшая) перевел с 1-го издания на русский язык антиисламский миссионер *Еф. Малов*: «Историко-критическое введение в Коран» (Казань, 1875) в VI вып. «Противомусульманского Сборника» (стр. 151–244), сделавши очень неуместные пропуски. Кроме того, окончательные взгляды Вейля формулированы в его введении к Geschichte der islamitischen Völker (1866);

б) *Ern. Renan*: Histoire générale des langues sémitiques (Париж, 1858; 4-е изд. 1863), кн. IV, гл. 2;

в) *Th. Nöldeke*: 1) Geschichte des Qoráns. Гёттинген, 1860; 2) новое, переработанное издание Швалли, 2 тт. Лейпциг, 1909–1911. Статья «Der Korán» в сборнике Нёльдеке: «Orientalische Skizzen» (Берлин, 1892), стр. 21–62. Нёльдеке – высший авторитет в деле изучения Корана;

г) Основные эпохальные труды *А. Шпренгера* (1861–1865) и В. Мьюра (1858–1861) о жизни Мохаммеда. К ним добавить – у Мьюра: «The Coran, its composition, teaching and testimony to the Holy Scripture» (Лонд., 1873), а у *Шпренгера*: «Mohammed und der Koran» (Гамб., 1889);

д) *H. Grimme*: Mohammed. Zweiter Theil: Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie. Мюнстер, 1895;

е) *H. Hirschfeld*: New researches into the composition and exegesis of the Qoran. Лондон, 1902;

ж) *Ign. Goldziher*: Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1910 (в серии «Religionswissenschaftliche Bibliothek» В. Штрейтберга и Р. Вюнша), стр. 1–34: «Muhammed und der Islam».

По-русски:

Из миссионерских работ на первом месте должна быть названа эрудитная книга *Г. Саблукова* (переводчика Корана): «Сведения о Коране», Казань, 1884. Компилятивными работами о Коране заполнен весь «Миссионерский Противомусульманский Сборник», изд. Казанской Духовной Академии с 1870-х годов.

Чужды миссионерских интересов:

а) *А. Мюллер*: История ислама, т. I (СПб., 1895), гл. 4. Без библиографии.

б) *А. Крымский*: История мусульманства (М., 1904), глава V: «Коран» (стр. 107–145); в основу положен очерк Дози, а под строками даны мои дополнительные экскурсы. И еще см. введение, стр. XIX–XXIX. С обильной библиографией.

а) Общее понятие о составе Корана. Присутствие в нем христианских и иудейских элементов

Слово «qor'ан» значит «чтение». Как видно из очень многих мест Корана, Мохаммед желал этим словом выразить, что каждое откровение «прочитано» ему свыше – через архангела Гавриила или другого посредника («Святого духа», 16:104), в припадочном шаманском наитии

Мохаммеда или во сне. Все то, что Мохаммед получал в откровении, он считал отрывками из большой вышней книги («матери писания», 43:3; «сокровенного писания», 55:77; «хорошо хранимой скрижали», 85:22), которая находится на небе и написана руками «высоких писцов», 80:13. Ниспосылаемые ему откровения Мохаммед называл или «кораном», или еще «знаменьями», или «чудесами», по-арабски «айат»; впоследствии это слово сделалось определенным термином для обозначения каждого отдельного стиха Корана. Совокупность нескольких «знамений» (аятов), представлявших собою нечто цельное, сам Мохаммед называл «сура» (т. е. «ряд»)[159]; слово это стало означать «главу».

Откровения, заключенные в 114 сурах Корана, имеют самое разнообразное содержание. В них Мохаммед крайне редко говорит от собственного 1-го лица («я»; напр. 6:104); обыкновенно во всех сурах откровение излагается по формуле: «Мы открыли тебе», «Мы велим Нашему пророку» и т. п., – и Бог от своего 1-го лица поучает людей о своем величии, о своем единстве, об обязанностях людей к нему-Богу и к друг другу, дает правила нравственные, дает законы юридические и т. п. Для большей убедительности Бог, от своего 1-го лица («Мы»), повествует людям рассказы и предания о прежних пророках, о прежних библейских лицах, о прежних судьбах людей и пр.

И в этих исторических рассказах, и в законоположениях, и в мелких предписаниях Корана есть много элемента иудейского и христианского, взятого из еврейской Хаггады и христианских евангелий и апокрифов, но с крайней неточностью и даже с грубыми извращениями. Например, Аман (советник Артаксеркса) обращен в советника Фараона; Марьям, сестра Моисея, отождествлена с матерью Иисуса; плодородие Египта приписывается, словно в Аравии, дождю, а не Нилу (12:42); тайная вечеря обращена в получение пищи с неба (5:112) и т. п. Ясно, что источники заимствований были у Мохаммеда не письменные, а устные[160]; кроме неточности в передаче еврейского и христианского текста и мысли, в этом нас убеждает и та искаженная форма собственных имен, какую мы встречаем в Коране.

Еврейский элемент искажен менее, чем христианский, потому что с евреями Мохаммеду приходилось иметь более частые сношения (вспомним Медину), и эти евреи были не совсем невежественны. Поэтому, на-

[159] Из еврейского «шура». См. у де Лагарда в гёттингенских академических «Nachrichten», 1889, стр. 293–322. Первоначальное значение этого слова было «ряд камней в стене», а оттуда – «строка писания». В славянских языках «ряд», «рядок» тоже означает строку.

[160] Срв., например, Коран 7:48 с Лукою 16:24; Кор. 46:19 с Лук. 16:25; Кор. 21:105 с Псал. 37:29; Кор. 1:5 с Псал. 27:11; Кор. 5:35 с Мишной, Санх. 4:5; Кор. 2:182 с Мишн., Берах. 1:2.

пример, Коран 5:35[161] совпадает почти слово в слово с Мишной (Санх. 4:5). Замена воды, при омовении, чистым песком (Кор. 4:46) показывает, что до сведения Мохаммеда иногда могли доходить даже мелкие правила Талмуда (срв. Мишн., Бер., 15а).

Европейские пособия (сверх общих трудов, как Нёльдеке):

Раввин *Geiger*: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Бонн, 1833. Переиздание fac-similé, Лейпциг, 1902.

Silv. de Sacy – статья в «Journal des Savants», 1835, март.

Gerok: Christologie des Korans. Umbreit, Studien und Kritiken. Гамбург, 1841.

G. Weil: Biblische Legenden der Muselmänner. Франкфурт, 1845.

В казанском «Миссионерском Противомусульманском Сборнике», с определенной полемической окраской:

Вып. VII: а) *А. И. Заборовский*: Мысли Алькорана, заимствованные из христианства; б) *Я. И. Фортунатов*: Места Корана, благоприятные для обращения мухаммедан в христианство; в) Что Мухаммед заимствовал из христианства? Перевод с английского. Казань, 1875.

Вып. VIII: священник *А. И. Светлаков*: История иудейства в Аравии и влияние его на учение Корана. Казань, 1875.

H. Hirschfeld: Jüdische Elemente im Koran. Берлин, 1878. Отчасти см. его же: New researches into the composition and exegesis of the Qoran. Лондон, 1902.

L. Leblois: Le Coran et la Bible hébraïque. Париж, 1887.

Testimony of the books or passages of the Bible and Koran compared. Лондон, 1888. По-арабски.

H. Preserved Smith: The Bible and Islam. Л., 1898.

В. П. Наливкин: Ислам и закон Моисея – в Справочной книге Самаркандской области за 1898 (изд. Областного Статистич. Комитета в Самарканде), вып. VI, стр. 1–93. Довольно подробное сопоставление законов Пятикнижия и Корана.

S. Sycz: Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran. Франкфурт-на-Майне, 1903 (64 стр.). Рецензия Родоканакиса в «Wiener Zeitschr. für die K. des Morg.», 1903, стр. 281–286.

I. Schapiro: Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans, 1907 (Heft 1).

C. H. Becker: Christentum und Islam. Тюбинген, 1907; 56 стр. Это один из выпусков серии: «Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, hsg. von F. M. Schiele» (=III Reihe, 8 Heft). Написан самым общедоступным образом, причем автор (свободомыслящий христианин) исходит из мысли, что нынешний ислам так же мало имеет общего с

[161] Коран 5:35: «По этой причине Мы написали в законе для сынов Израилевых: кто убьет человека – кроме человека, распространяющего нечестие на земле, – тот как бы убьет всех людей; а кто сохранит жизнь его, тот как бы сохранит жизнь всех людей».

проповедью Мохаммеда, как католичество или протестантство – с проповедью Иисуса.

L. Caetani: Studi di storia orientale. Vol. I. Islam e cristianismo. L'Arabia preislamica. Gli Arabi antichi. Милан, 1911.

История составления Корана[162]

Написан Коран не самим Мохаммедом, не его рукою, хотя отчасти при его жизни.

Откровения Мохаммеда вообще не бывали длинными. Повествования (напр. об Иосифе, сура 12, о Моисее, 20, и т. п.) бывали, конечно, подлиннее; но обыкновенно Пророк получал наития от Господа в виде коротких отрывков, и если они не пропадали без свидетелей[163], то, без особого труда в силу их краткости, нередко записывались присутствовавшими верными слушателями тут же на месте, иногда даже по приказанию самого Пророка[164], и это было еще до бегства в Медину. Однако чаще всего слушатели просто запоминали, без всяких записей, выслушиваемый ими Коран. Память у людей в те малописьменные времена вообще была превосходна, а кроме того, являлись особые специалисты-знатоки отрывков Корана: они помнили изречения своего учителя, один – одни, другой – другие, и не было особой нужды в записи.

Вскоре после смерти Мохаммеда произошла битва при Йемаме (633) с лжепророком Мосейлимой. Многие из «хранителей Корана» были убиты, и Омар посоветовал халифу Абу-Бакру (632–634) собрать те разрозненные отрывки Корана, которые ходят среди мусульман. Абу-Бакр поручил это дело *Зейду ибн-Табиту*, бывавшему секретарем для Мохаммеда. Этому мединцу Зейду было 22 года. Пророк не только часто пользовался его услугами, когда требовалось что-нибудь написать, но, как передают арабские историки, заставил его выучить даже еврейское письмо. Зейд, под руководством Омара, собрал отовсюду отрывки Корана, записанные на пергаменте, на костях, на пальмовых черенках листьев, на камешках, или хранимые памятью («фи содур ар-риджаль»); последних было наибольше. Сборник был отдан на сбережение Хафсе, одной из вдов Пророка. Он но-

---

[162] Источниками сведений являются для нас сборники преданий (аль-Бохари IX в. и др.); а сжато и вполне рельефно изложена вся история в библиографическом «Фиһристе» 988 г. (по изд. Флюгеля 1871, стр. 24 и след.).

[163] Иногда ведь откровения ниспосылались ночью, наедине (срв. 73:4–5), и затем Мохаммед не всегда мог их вспомнить (87:7).

[164] См. рассказ Зейда о добавке к откровению – про необязательность священной войны для калек, подчеркнутый еще у Сильвестра де Саси в Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles lettres, L, 308 (а оттуда – у Ренана: Histoire générale des langues sémitiques, 4-е изд., Париж, 1863, стр. 364). У Нёльдеке такие сообщения рассмотрены еще в 1-м издании (1860), стр. 34 и след.

сил название *«ас-сохоф»* (листы, или свитки) и предназначался для частного употребления Абу-Бакра и Омара, к которому перешел по наследству в Халифате. Официального значения эти «ас-сохоф» не имели.

Остальные мусульмане продолжали читать Коран по своим отрывкам или по памяти – так, как хотели, и понемногу отдельные редакции откровений стали различаться между собой. Так как подобное положение дел порождало пререкания, в том числе между войсками разных областей (а это был период великих завоеваний), то для устранения пререканий халиф *Осман* (644–656) решил ввести одну общую и обязательную для всех редакцию Корана. К этому его побудил около 651 года Хозайфа (победитель персов при Нehавенде). Опять обратились к Зейду ибн-Табиту, который несколько лет назад собрал первую редакцию, «ас-сохоф». Вручили ему «ас-сохоф» и отобрали у владельцев все записи Корана, какие только возможно было разыскать. В помощники Зейду даны были три корейшита. Зейд вторично редактировал Коран, исходя в работе от своего первого, прежнего, экземпляра, разделил текст на суры, или главы, и изготовил с помощью трех корейшитов четыре экземпляра окончательного, канонического Корана. Один экземпляр был оставлен в Медине[165], другие – отправлены в Куфу, Басру и Дамаск (ок. 651). Отобранные у владельцев листы уже не были им возвращены, а были сожжены, чтобы разом покончить со всеми спорами, и чтобы редакция Зейда была окончательной, каноничной. Даже листы, собранные первый раз Зейдом («ас-сохоф»), были вскоре уничтожены мединским наместником Марваном: для водворения канонического текста необходимо было, чтобы ни малейших вариантов не существовало. С тех пор даже вполне подлинные отрывки Корана, которые не успели сразу попасть во вторую редакцию Зейда (потому что не все же записи он мог сосредоточить в своих руках), уж больше не вносились в Коран, а могли сохраняться только в качестве преданий, «хадисов».

Правда, и после Османова кодекса продолжали некоторое время циркулировать и пропагандироваться другие – например *ибн-Мас'уда*, одного из старейших учеников Пророка и врагов Османа, и *Обейя* ибн-Ка'ба[166]. Судя по перечню сур, входивших в коранский список Обейя, можно думать, что он имел все те же составные части, как и наш канонический текст; только, должно быть, Обейй воспользовался первой, а не второй редакцией Зейда. Кроме того, у Обейя имелось еще две, вовсе не нужные молитвы. Что касается редакции ибн-Мас'удовой, то перечень сур, входивших в ее состав, показывает, что у ибн-Мас'уда принцип располагать суры Корана по уменьшающейся длине их был проведен гораздо последовательнее, чем у Зейда, и кроме того, у него отсутствовали сура 1-я («аль-фатиха») и коротенькие 113-я и 114-я.

---

[165] Нёльдеке выставил соображение, что это был все тот же, прежний, экземпляр Зейда, первой редакции.

[166] Оглавление их кодексов см., напр., в «Фиһристе» 988, по изд. Флюгеля стр. 26–27.

Как бы то ни было, но в конце концов сохранилась только одна редакция – Османовская.

Когда Зейд с помощниками изготовляли списки, арабское письмо – по утверждению арабских историков – не знало обозначения гласных букв и диакритических (различительных) точек над буквами. Возможно было поэтому и канонический текст Зейда читать с разными огласовками и понимать очень и очень неодинаково. В эпоху Омейядов – так сообщают арабские историки – введены были и диакритические точки, и знаки для гласных букв, равно как известные знаки препинания, и с тех пор коранский текст оказался, можно (с оговорками) сказать, окончательно установленным. Когда это случилось? Абуль-Асвад, баснословно называемый творцом этой правописной реформы, умер, вероятно, в 688 году (Бр. I, 42; Рекендорф в «Enz. des Islâm», I, 1908, 83)[167].

Но и эту установленность текста надо принимать с оговорками. Одного *безусловно общего для всех* способа читать текст Корана так и не удалось установить. Ниже, в главе о литературе «кораночтения», мы увидим, что исстари *семь* чтений (т. е. и семь разных пониманий текста) считались в исламском мире одинаково правоверными. Да и теперь, наряду с широкораспространенным т. н. Хафсовым чтением Корана, сохранилось еще (в Северной Африке, к западу от Египта) т. н. чтение Нафиево.

Загадочные инициалы некоторых сур

Перед некоторыми сурами Корана (2-ой, 3-ей, 31-ой и др. – всего перед двадцатью девятью) находятся непонятные буквы: ал, алр, ṭh, алмр, хм, н и т. п.

Наиболее естественным представляется мне старое объяснение Нёльдеке, что это – сокращенное обозначение имен тех лиц, которым

[167] Вопрос о времени изобретения диакритических точек сложен. Археологические открытия (напр. папирусы в Египте времен мусульманского завоевания) показывают, что сверх куфийского угловатого письма (им писаны старинные Кораны и надписи на монетах) *исстари* существовало у арабов упрощенное круглое (нынешнее общеупотребительное) письмо «насхи»; а оно по необходимости рано потребовало диакритических точек. Новейшие исследователи арабского письма склонны думать, что некоторые точки, позволяющие различить, например, б от т, применялись арабами-христианами еще до появления ислама. См. статью «Die arabische Schrift» *Б. Морица* в лейденской «Enzyklopädie des Islâm», т. I, вып. 7 (1910), стр. 401. Поэтому и введение точек в текст Корана не к чему соединять с именем Абуль-Асвада, мнимого изобретателя их. Важно лишь знать, что коранский текст редакции Зейда ибн-Табита не имел различительных точек и огласовок, и что затем еще понадобилось снабдить текст ими.

принадлежали экземпляры записей Корана, использованных Зейдом; так, например, «алр» могло бы означать «ал-Зобейр»[168], «th»=«Тальхah», «алмр»=«ал-Могира», «хм» и «н» – «'Абдаррахман» и т. п.

Впоследствии Нёльдеке придумал другое, менее правдоподобное объяснение, что эти таинственные буквы введены были самим Мохаммедом, который не придавал им никакого реального смысла, а просто хотел дать ими мистический, непонятный намек на небесный подлинник Корана[169]. Шпренгер в этих инициалах хотел подыскать заглавие, соответствующее содержанию суры; поэтому, например, в инициалах «khi'c» суры 19-ой, которая говорит об Иоанне и Иисусе и которая, по преданию, была послана абиссинскому царю-христианину, Шпренгер прочитал: «Иисус Назорей, царь Иудейский». Высказывались европейцами и другие догадки.

Гораздо более глубокие тайны разыскивали в таких буквах богословы мусульманские.

Конечно, поле гипотез безгранично.

Вопрос о подлинности Корана

Насчет общей подлинности Корана, насчет его неапокрифичности и общей принадлежности самому Пророку никогда ни у кого не возникало сомнений. Коран, дошедший в редакции Зейда, отличается – по замечанию Ренана – таким беспорядком, такою массою внутренних противоречий и такою очерченною физиономией каждого отрывка, что нечего сомневаться в общей его неподдельности.

Но насчет частностей сомнения возникали. По мнению Вейля, Зейд в угоду Осману должен был бы внести в свой список кое-какие подправки, например с целью ослабить претензии Али на халифство и подкрепить законность прав Абу-Бакра, Омара и Османа. Мьюр и Нёльдеке держатся противоположного мнения, а с ними – вообще все новейшие ученые. В пользу добросовестности Османа говорит уж одно то обстоятельство, что его список был принят всеми мусульманами, хотя Османа вообще не любили, а также неудача ибн-Мас'уда: ведь его нападки на Османовский текст не произвели никакого действия на людей, из которых многие слышали Пророка лично и еще помнили его слова.

Иное дело – сомнение насчет доброкачественности того материала, который был в распоряжении Зейда при его редакторской работе. Вполне возможно, что какой-либо из «хранителей Корана», не понимая иного места хранимой им суры, делал в нее пояснительную вставку, и с такою

[168] Nöldeke: Geschichte des Qorans, 1-е изд. (1860), стр. 215.

[169] Orientalische Skizzen (1892), стр. 50–51.

вставкою, не всегда удачною, сура могла быть внесена добросовестным Зейдом в его редакцию[170].

Восстановка хронологического порядка сур

Зейд ибн-Табит, имея в своих руках множество сур (т. е. отдельных связных откровений, или отдельных больших глав), не мог их расположить ни по содержанию, ни в хронологическом порядке.

Руководиться содержанием редактор не мог главным образом потому, что сам Мохаммед в одном и том же откровении говорил нередко о нескольких, совсем неодинаковых вещах. Это не был особый, личный недостаток Мохаммеда: несвязное, нелогическое перепрыгивание скачками от одного предмета к другому, совсем постороннему, мы часто видим, например, и в доисламских стихотворениях. Во всяком случае, черта эта мешала Зейду располагать суры по содержанию, не расчленяя их[171].

Располагать суры хронологически была бы задача еще более трудная. Во-первых, сам Мохаммед иногда пополнял ту или иную прежнюю, старую суру новыми откровениями, новыми добавочными стихами и вставками в нее. Во-вторых, едва ли не каждая сура, в том виде, в каком она была доставлена Зейду, содержит в себе стихи, данные в совершенно разные эпохи, но записанные владельцем записи на одном и том же листке. Это обстоятельство известно даже из хадисов, сообщающих о причине появления того или другого отрывка («Асбаб аннозуль»), а еще больше оно обнаружено европейской критикой[172]. При Зейде уже не было никого в живых, кто мог бы в точности ему давать указания насчет каждого стиха каждой суры: в какое именно время он был ниспослан Пророку? Входил ли он в состав записи сразу или пристегнут позже?

---

[170] См. статью *А. Фишера*: Eine Qorán-Interpolation – в юбилейном сборнике в честь Нёльдеке: «Orientalische Studien», т. I (Гиссен, 1906), стр. 33–55. Фишер, стараясь объяснить филологически суру 101 («Поражающий удар»), желал бы признать стихи 7–8 за вставку старинного непонятливого коранского «хафыза». Можно не соглашаться с Фишером насчет данного места, но вообще-то мысль его о возможности интерполяций в Коране со стороны старинных «хафызов», конечно, верна. *Гольдциэр* в «Vorlesungen über den Islam» (1910, стр. 33) отнесся с полным одобрением к догадке Фишера и, с своей стороны, указал на аналогичную возможность интерполяции стихов 60–61 в суре 24-ой.

[171] Есть европейский перевод Корана, где текст разбит на кусочки и распределен по содержанию: по каждому вопросу собраны все подходящие стихи Корана. Это *Jules La Beaume*: Le Koran analysé, d'après la traduction de M. Kazimirsky. Париж, 1878.

[172] Хотя, по сознанию Нёльдеке в «Orientalische Skizzen» (1892, стр. 26), и сам он, и другие заходили чересчур далеко в стараниях расчленить все суры.

Поэтому Зейд разместил суры *по длине*: самую длинную – в начале, самую короткую – в конце, и затем поставил одну короткую суру во главе, в виде введения («аль-фатиха»). Легкое уклонение от этого правила Зейд допустил только в конце свода. Сура 114-я (всех сур в Коране 114) оказывается все-таки длиннее, чем соседняя же 108-ая и 112-ая. Вероятно, постановка 114-ой (равно как и 113-ой) суры на самом конце Корана объясняется содержанием 113-ой и 114-ой сур: обе они представляют собою заклинания против нечистой силы, которыми завершить священную книгу вполне подобало[173].

В силу такого приема Коран представляет собою *хаотическую смесь* без всякой внутренней связи. И к тому же в нем, от такого приема, оказалась масса монотонных повторений: один и тот же стих, который в рукописи одного владельца был включен в одну суру, а в рукописи другого – в другую, сохранялся Зейдом в обоих случаях.

Уж и мусульманские богословы пытались установить *хронологический порядок* сур; но именно потому, что они были богословами и были стеснены религиозностью и догматикой и традицией, они подступить к делу не могли с чисто научными приемами. Оттого составленные ими таблицы оказываются в ряде пунктов очень произвольны[174]. Таблица Гримме (II, стр. 24), который стал вместе с ними на их религиозно-догматическую, а не на историческую точку зрения, и потому во многом сошелся с ними в выводах о коранской хронологии, ничуть не более убедительна, поскольку не подтверждается иными основаниями.

Другие европейские ученые (Нёльдеке, Шпренгер, Мьюр и пр.) совершали ту же попытку не без некоторого успеха. О полном успехе, т. е. о безусловно точной хронологии, не может быть и речи: мы, например, не знаем даже, в каком году Мохаммед выступил как пророк. В лучшем случае можно ожидать хронологии для многих сур мединских и восстановления простой последовательности для прочих мединских сур, без точного определения года. Для сур мекканского периода успех меньше. Все-таки кое-что сделать было можно.

Для некоторых сур хронология подсказывается сразу же, биографией Мохаммеда или намеками на исторические события. Так, мы знаем, что первым откровением Пророку был, на горе под Меккою, призыв через архангела Гавриила к апостольству; это сура 96-ая («Письменная трость»).

---

[173] В суре 113-ой: «Скажи: ищу убежища у Господа рассвета..., от злотворности ночной темноты..., от злотворности колдуний, дующих на узлы...». В суре 114-ой: «...от злобы тайного наустителя, наущающего сердца людей, от злых духов и людей».

[174] Для примера см. хронологическую таблицу сур в библиографическом «Фихристе» 988 г. (изд. Флюгеля, стр. 25–26), с иснадными ссылками, восходящими к ранним биографам Пророка.

Значит, 96-ую суру можно отнести приблизительно к 610 году. Если верен рассказ об обращении Омара, от которого была спрятана его сестрою сура 20-я («Та-he»), то 20-я сура должна была существовать в мекканской записи еще до 615–616 года, когда состоялось обращение Омара. Сура 30-я («Римляне»), где 1-ый стих говорит о поражении римлян в соседней стране, может на этом основании быть датирована 614 годом (весною 614 г. византийцы потерпели поражение от персов недалеко от Дамаска); эта датировка подтверждается и мусульманским преданием. Некоторые мекканские суры есть такие, года которых, пожалуй, определить нельзя, но зато можно прямо из них же выяснить их взаимную последовательность. Или возьмем еще мединскую суру 73-ую. В ней упоминание о состоявшейся священной войне (73:20) показывает, что сура могла быть произнесена лишь после битвы при Бадре (624), а выражение «ссужайте Бога хорошей ссудой» – до битвы при 'Оходе (625), потому что затем Мохаммед это выражение принужден был бросить, из-за еврейских насмешек. Можно отыскать и еще ряд сур или отдельных стихов с такой же внешне ясной хронологией.

Но подыскан европейцами и другой критерий. Язык или стиль каждой суры сам по себе есть *психологическое* указание на время ее составления. Мохаммед ведь не мог говорить одним и тем же языком в начале и в конце своей пророческой деятельности: в дни унижений и преследований, и в дни торжества и власти; в дни деятельности среди зарождающейся маленькой общины и в дни возрастающего распространения ислама по всей Аравии; в дни первоначального перевеса стремлений религиозных и в дни перевеса целей политических; да и вообще, в родной Мекке и в чужой Медине; он не мог, наконец, говорить одним и тем же языком в дни молодости и старости. Основываясь на таких соображениях и, понятно, на многих *биографическо-исторических* намеках, рассыпанных по сурам[175], ученым и удалось установить, что короткие, пылкие и энергичные суры, помещенные Зейдом в конце Корана, относятся к наиболее раннему, меккскому периоду деятельности Пророка, а длинные, сухие суры, помещенные Зейдом в начале сборника, – к мединскому периоду, к концу жизни Пророка. Главная заслуга и наибольшая авторитетность в этой области принадлежит Нёльдеке.

В *большинстве* случаев результаты исследований европейских ученых не идут вразрез с датировкой, которую указывает мусульманское предание. Но только в большинстве; в других случаях оказывается серьезное разногласие. Полного единогласия нет, впрочем, и между европейскими исследователями. Психологический принцип, как-никак, дает волю субъективизму, и оттого заключения исследователей не всегда могут быть одинако-

[175] В том числе на именовании Бога талмудическим термином «Рахман». Некоторое время Мохаммед желал именем «Рахман» (=Милосердный) заменить старинное «Аллаh», напоминавшее о язычестве.

вы, особенно в тех случаях, где отсутствует параллельная помощь историко-биографических указаний, исторических намеков. «К сожалению, мы здесь оказываемся на обширном поле гипотезы, – говорит сам Шпренгер, который своею эпохальною биографиею Мохаммеда содействовал установлению хронологии многих мест Корана, – и, пожалуй, никогда и не выйдем на расчищенный путь». А Дози прибавляет: «Сомневаюсь, чтобы когда-либо удалось предложить такое распределение, на которое единодушно согласились бы все сведущие люди»[176].

Родуэлль (*Rodwell*) дал такой перевод Корана на английский язык, где суры распределены не в обычном мусульманском порядке, а в посильном хронологическом (Лондон, 1861; новое издание 1876). Родвелль, конечно, и сам сознательно относился к делу: но главный его авторитет, разумеется, был Нёльдеке.

Нёльдеке, принимая в расчет труды своих предшественников и выставляя свои собственные соображения, рассматривает в «Geschichte des Qorâns» (1-е изд. 1860, 52–174; срв. 2-е изд., I, 87–234) коранские суры в следующем, по возможности, хронологическом порядке:

1. *Мекканские* суры: а) первого периода: 96, 74, 111, 106, 108, 104, 107, 102, 105, 92, 90, 94, 93, 97, 86, 91, 80, 68, 87, 95, 103, 85, 73, 101, 99, 82, 81, 53, 84, 100, 79, 77, 78, 88, 89, 75, 83, 69, 51, 52, 56, 70, 55, 112, 109, 113, 114, 1;

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

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

2. *Мединские* суры (=четвертого периода): 2, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22, 48, 66, 60, 110, 49, 9, 5.

Более точную характеристику сур каждого из этих периодов мы дадим в следующей главе, об эстетической оценке Корана.

Эстетическая оценка Корана. Эпохи в художественном творчестве Мохаммеда

По мнению верующих мусульман, Коран не сотворен во времени: он существовал в своем нынешнем виде на арабском языке прежде веков, и потому Коран есть самая совершенная книга как по содержанию, так и по форме. Каждый стих Корана, по их убеждению, вполне правильно называется «чудом» («айе», или «аят», значит «знамение», «чудо»). Из истории Халифата мы, однако, знаем, что целый ряд свободомыслящих литераторов был очень невысокого мнения о художественных достоинствах Корана[177].

---

[176] *R. Dozy*: Essai sur l'histoire de l'islamisme. Лейден, 1879, стр. 116. По русскому переводу у меня в «Истории мусульманства» (М., 1904), ч. I, стр. 119.

[177] Сведения собраны, например, у *Гольдциэра*: Muhammedanische Studien, II (1890), в заметке: «Nachahmungen des Koran» (стр. 401–404).

Европейцы, все без исключения, признают беспорядочное расположение сур убийственно скучным; но относительно стиля Мохаммеда их мнения различны. Можно указать и ряд восторженных европейских отзывов о поэтической стороне Корана, и ряд отзывов самых нелестных.

Что Кораном, по крайней мере последними сурами, могут восхищаться люди с неоспоримым эстетическим вкусом, видно из примера *Пушкина* (1799–1837), который писал (очень неудачные, впрочем) стихотворные «Подражания Корану». Из ученых ориенталистов, беспредельно восторгавшихся художественностью Корана, можно назвать, например, великого востоколюба *Хаммера* (Hammer-Purgstall)[178]. Далее, неарабист, а все-таки человек, знакомый с Востоком (автор исследования о Будде), *Бартелеми Сент-Илер* в «Mahomet et le Coran» (Париж, 1865) относится с огромною симпатиею не только к личности Мохаммеда, но и к его художественным дарованиям. Такое же отношение мы находим и в популярной «Histoire générale des Arabes» *Седилльо* (Sédillot, Париж, 1877, 2 тт.), в связи с увлечением личностью Пророка. Есть специальная книжка Стэнли Лэн-Пуля (*Stanley Lane Poole*) «Le Coran, **sa poésie** et ses lois» (Париж, 1882).

«Странно, – замечает по поводу всяких таких европейских воззрений ориенталист с высоким художественным талантом – Дози, – странно, что религиозный предрассудок мусульманский мог иметь на нас больше влияния, чем следовало бы ждать. Напыщенную риторику и тот, часто совсем бессмысленный, набор образов, какой оказывается в мекканских сурах, очень серьезно принимали за поэзию и, поэтому, восхищались ею!»[179] Дози однако напрасно обобщает европейские восхищения: целый ряд очень авторитетных арабистов, являющихся в то же время людьми с чрезвычайно развитым художественным чутьем, относится к поэзии Корана без всякого увлечения. Такие громкие имена, как Ренан и Нёльдеке, очень сближаются в своей оценке Корана с Дози.

Конечно, желая быть объективными, они не полагаются лишь на свое собственное ощущение и свой личный эстетический критерий и стараются

---

[178] Хаммер проявлял свою симпатию к художественной стороне Корана во многих из своих многочисленных работ (он издавал и переводы Корана: Вена, 1810, 1811, 1816), но с особенным энтузиазмом восхваляет он поэтические достоинства Мохаммеда в «Literaturgeschichte der Araber», т. I (Вена, 1850), стр. 381, след., стр. 393–406. Из послесловия Хаммера к «Geschichte der Goldenen Horde» (стр. 593) видно, что Хаммер мог восторгаться даже такою сурою, как 109-я («Неверные»; ниже мною будет дан ее перевод). Между тем, эта сура – явная обмолвка со стороны Мохаммеда, который повторялся в ней на разные лады, пока наконец нашел желательную для себя форму.

[179] *R. Dozy*: Essai sur l'histoire de l'islamisme. Лейден, 1879, стр. 117. По русскому переводу у меня в «Истории мусульманства» (М., 1904), I, стр. 120.

выяснить, какие эстетические достоинства мог заключать в себе Коран не для нашего нового вкуса, а для современных ему арабов.

Ренан, посвятивший Корану особую главу в своей «Histoire générale des langues sémitiques» (4-е изд. 1863), находит, что Коран был стадией прогресса в развитии арабской литературы, так как он знаменует собою переход от стихотворного стиля к прозе, от поэзии – к простой речи. *Нёльдеке*, одинаковый специалист и по истории Корана, и по староарабской литературе, напоминает, что, например, многие вещи, усвоенные нами из Библии с детства и потому кажущиеся избитыми, были для современников Мохаммеда совсем новыми и потому могли представляться поразительными образами[180]. Другие образы, нам тоже мало говорящие, были для арабов необыкновенно живыми; напр., доказательство Божия величия и всемогущества ссылкою на благодетельные последствия дождя в знойной пустыне. Вводить же эстетику и поэзию в те откровения Корана, где даются, например, законы о наследственном праве, было бы даже неуместно. Если говорят, что и в других сурах Коран есть все же не поэзия, а лишь риторика, то ведь известный риторический пыл, раз он производит впечатление на слушателя или читателя, имеет тоже свои неотъемлемые достоинства, хотя бы и не поэтические, и вознаграждает за недостаток поэтичности. Наконец, – добавляет Нёльдеке,[181] – все недостатки Корана надо извинять и потому, что ведь это была первая на арабском языке попытка создать сколько-нибудь значительное прозаическое произведение (стиль у доисламских арабов был хорошо выработан только для стихов).

Становясь, однако, на европейскую точку зрения, и Ренан, и Нёльдеке, и большинство других исследователей дают Корану нелестную оценку.

Ренан заявляет, что долго читать Коран (за исключением последних сур) – вещь невыносимая. Нёльдеке при всей своей осторожности сознается, что чисто эстетического наслаждения Коран для непредубежденного читателя может дать очень мало («Or. Sk.», 34), что в Коране поэзию заменяет риторика (ib., 36), и что с нашей точки зрения мы совсем должны отказать Мохамеду в праве зваться поэтом (ib., 36).

Самое убийственное осуждение эстетическим качествам Корана высказано у *Дози*.

«Среди всех сколько-нибудь известных староарабских произведений, – говорит *Дози* в своей статье о Коране[182], – я не знаю ни одного, в котором проявлялось бы так много безвкусицы и так мало оригинальности и которое было бы так растянуто и скучно, как Коран. Даже против

---

[180] Соображение это спорное, и мы к нему вернемся ниже.

[181] Orientalische Skizzen (Берлин, 1892), стр. 39–40.

[182] По русскому переводу у меня в «Истории мусульманства» (М., 1904) см. стр. 121–122. По французскому «Essai sur l'histoire de l'islamisme» (Лейд., 1879) см. стр. 117–118.

повествований – а ведь это лучшая его часть – можно сказать многое. Арабы вообще считаются мастерами рассказывать; читать их рассказы, те, например, какие в огромном количестве собраны в «Книге Песен»[183], – это прямое художественное наслаждение! До того все там представлено увлекательным и драматическим способом! Мохаммед тоже рассказывает часто; он сообщает легенды о прежних пророках, какие, большей частью, находятся и в Ветхом Завете, и в Талмуде, и какие он слыхал от иудеев. Но какими холодными и бесцветными кажутся эти сказания, если перед этим прочтешь прекрасную чисто арабскую историю!»... Или если прочтешь ветхозаветный оригинал, – добавим мы к словам Дози. Надо полагать при том, что мы должны понимать повествовательную часть Корана гораздо лучше, чем могли ее понимать современные Мохаммеду арабы, потому что рассказанные там библейские истории мы уже знаем из первоисточника, из Библии, а для слушателей Мохаммеда сделанные им пропуски и недомолвки должны были затруднять понимание смысла и потому – ослаблять художественное впечатление. «Недаром мекканцы – а вкусы их не так уж были плохи – предпочитали слушать индийские или персидские сказки, чем Мохаммедовы повествования», – заканчивает Дози[184].

Если бы понадобилось *мне* лично высказаться о художественных достоинствах Корана, мне пришлось бы признаться, что в первые годы моих занятий востоковедением Коран наводил на меня томительную скуку, какая вообще является при чтении поэтов третьестепенных: отдельные искорки поэзии не вознаграждают за ту водянистую риторику, которая преобладает в целом. Я еще могу припомнить затруднительное положение, в которое я был поставлен даже в 1892 г. просьбой проф. П. Г. Виноградова – указать для издаваемой им Хрестоматии по истории Средних веков несколько образцово-поэтических сур Корана: я останавливался на суре XVI – и чувствовал, насколько она ниже аналогичного псалма 103-го (о сотворении мира); я останавливался на суре LXVIII (об истребленном садовом урожае) – и с сожалением вспоминал прекрасное описание нашествия саранчи у малого пророка Иоиля. Но после того мне пришлось много вчитываться в историю Мохаммеда и

[183] «Книга Песен» (Китаб аль-агани), не раз упоминавшаяся, скомпилирована Абульфараджем Испаханским ок. 963 г.; но сборники, вошедшие в ее состав, относятся к более старому времени.

[184] Мекканский поэт *Надр ибн-Харис* успешно отвлекал слушателей от Мохаммеда, рассказывая им известные ему персидские былины о героях Ростеме и Исфендияре, – значит, нечто вроде тех сказаний, какие мы знаем из Фирдовсиевой «Шах-наме». См. «Житие Апостола» ибн-Хишама (ум. 834), изд. Вюстенфельда, 191–192=нем. перев. Вейля, 1864, I, 142–143; 235–236=нем. I, 175–176. Когда впоследствии, после битвы при Бадре (624), Надр попал в плен к Мохаммеду, он был беспощадно казнен (ибн-Хишам, 458=нем. I, 342).

освоиться с его психологией, пришлось долгое время жить среди арабов на Востоке и часто слушать благоговейное чтение Корана в мечети, при торжественной, возвышенной обстановке, – и в результате оказалось, что незаметно для себя я Коран прямо полюбил: когда читаю его, то испытываю удовольствие, с каким, напр., читаешь произведение симпатичного и близко знакомого человека, хотя бы это был талант довольно дюжинный. Мне кажется, что чувства арабиста в этом отношении близко подходят к чувствам верующего мусульманина. Но у своих слушателей-студентов я всегда замечаю прямое отвращение к Корану, хотя они бывают уж подготовлены к нему чтением «Жития Апостола» ибн-Хишама и т. п.

Обыкновенно делят стиль Корана по *периодам* деятельности Мохаммеда: эстетическая оценка ставится в связь с вопросом о хронологии сур Корана, и обе области исследования (вопрос о хронологии и эстетичности) взаимно дополняют одна другую своими результатами.

Для *Вейля* (1843, 1844, 1866) было достаточно разбить коранские суры на *две* группы по степени их художественности. Одна группа – суры, отнесенные им к первому периоду деятельности Мохаммеда (в Коране они, по порядку, последние); это те, которые составлены складом, близким к складу еврейских поэтов и авторов притч. Другая группа сур – это первая по месту, но более поздняя по времени половина Корана; она – мерная проза, которая, если и напоминает способ изложения израильских пророков, то разве в те минуты, когда тон израильских пророков наименее возвышен.

Нёльдеке этим не довольствуется и насчитывает в творчестве Мохаммеда целых четыре периода: три мекканских и мединский.

В *начале* пророческой деятельности Мохаммед произносил откровения, которые дышали диким могуществом страсти, воодушевленным, хоть и не богатым, воображением; слова, хоть и рифмованные, здесь представляются не подобранными, а как-будто вырвавшимися невольно; речь отрывиста, словно у шамана; разные странные, малопонятные клятвы придают этим сурам еще больше сходства с колдовскими вещаниями; с возрастающим исступлением Мохаммед говорит о дне Страшного суда и воскресении мертвых и рассыпает угрозы своим противникам (одному из первых – Абу-Ляhабу с женою). За эти суры он получил от врагов прозвище «бесноватого» (*«маджнун»*). Восторженные описания неба и ада и более спокойные картины Божия величия в природе и в деле развития зародыша бывают у него даже почти поэтичны. Изредка, как в суре XCIII, – трогательная простота: лирическое воспоминание о своем сиротском детстве. По-видимому, более спокойные суры первого периода являются наиболее старыми: страстность тона возрастала вместе уж с противодействием, которое Мохаммед встречал к своей проповеди. Возможно, что сур первого периода было произнесено Мохаммедом больше, чем мы

имеем в Коране: многие из них, наиболее ранние, могли остаться незаписанными или забыться.

В сурах *второго* («рахманского») периода *воображение слабеет*; пыл и одушевление еще есть, но тон становится все прозаичнее; краткость исчезает; существование истинного Бога и его заповедей не только проповедывается, но и доказывается – отчасти прежними указаниями на его силу в природе и в тайне развития человеческого зародыша, отчасти – примерами из истории прежних народов; упреки и насмешки врагов не просто отрицаются, но и опровергаются доказательствами, очень слабыми и запутанными; о прежних пророках встречаются и длинные повествования. Так как мыслителем Мохаммед был гораздо более неудачным, чем он был энтузиастом, то впечатление, получаемое нами от чтения сур второго периода, несравненно слабее, чем от сур периода первого; но во всяком случае известное впечатление еще не теряется и здесь. К этому периоду или, может быть, к концу первого относится «Фатиха», или вступительная сура Корана, которая играет у мусульман роль нашего «Отче наш». Вот перевод этой простой, но чрезвычайно выразительной и содержательной суры: «Во имя Господа милосердого, милостивого! Хвала Богу, Господу миров, милосердному, милостивому, владыке Судного дня! Воистину Тебе мы поклоняемся и у Тебя просим защиты. Наставь нас на путь правый, на путь тех, кого Ты облагодетельствовал, не на путь тех, против кого ты гневаешься и кто заблуждается». (Считается душеполезным делом читать «Фатиху» как можно больше раз подряд).

Суры *третьего* периода – почти исключительно *прозаические*; их всего больше в Коране. Откровения здесь чрезвычайно растянуты, да и отдельные стихи длиннее, чем в сурах прежних. Изредка блеснет поэтическая искра, но вообще тон – *ораторский*, риторический. Эти поучительные суры нам очень скучны и кажутся нам даже вообще неубедительными для кого бы то ни было; но известно, что в деле распространения ислама между языческими арабами главную роль сыграли именно они.

Суры *четвертого* периода, или *мединские*, для нас ясны и в историческом отношении, потому что этот период жизни Пророка наиболее известен в подробностях; каждая сура или прямо указывает на известный факт, или содержит ясный намек. По стилю они близки к последним мекканским: это – чистейшая проза с риторическими украшениями. Оживленнее (но и то скучны) – те места, где Мохаммед обращается к своим верным последователям, побуждая их стоять твердо за ислам и идти в бой, или утешая в испытанных несчастиях. Известная живость встречается и в обращениях, направленных против «притворяющихся» и «сомневающихся», а также против иудеев. Совсем сухи суры чисто законодательные, указывающие чин совершения обрядов или заключающие в себе гражданские и уголовные постановления.

Оценка Корана со стороны формы. Рифмованная проза. Влияние рифмы на форму и на содержание. Ошибки из-за рифмы против правильности языка

Ко временам Мохаммеда у арабов успели выработаться две литературных формы: рифмованная проза (*садж'*) и стихи (*ши'р*). Рифмованная проза (она архаичнее, чем стихи) применялась для заклинаний, для шаманских вещаний, для проповеднических целей. Стихи имели более широкое применение, и почти всякий доблестный араб умел их слагать; чтобы осмеять врага, восхвалить себя, воспеть милую, оплакать павшего друга-родича и т. д., и т. д. – для всего этого выражением служили стихи[185].

Мохаммед составлять стихи вовсе не умел. Про него сохранился анекдот, что, пожелавши однажды процитировать стих, он переставил в нем слова так неискусно, что стихотворный размер оказался потерянным. «Апостол Божий! – заметил ему Абу-Бакр. – Стих (а это был стих Лябида) произносится не так». «Ну, я не поэт!» – возразил Пророк. Находились, впрочем, арабские мудрствующие филологи, которые утверждали, что стоит порыться – найдутся правильные по метру стихи и в Коране, например начало суры 111-ой: «Да погибнут руки у Абу-Ляhаба и да погибнет он!» (=«Таббат йада Аби-Ляhабин wa табба!»). Но на такие мудрствования верно замечал басрийский энциклопедист Джахыз (ум. 869), что в таком случае надо стихотворством признавать и выкрик торговца: «Эй, кто купит баклажаны!» (=«Ман йаштари базинджан!»), – или что-нибудь в этом же роде[186].

Не владея стихами, Мохаммед избрал формою для коранских откровений *рифмованную прозу*, суть которой состоит в том, что мысль выражается группою коротких фразок, снабженных одинаковою рифмою. Это та форма, какою составлены великорусские прибаутки раёшников или – в случае большей близости к стихам – малорусские думы кобзарей[187]. В доисламской Аравии этою формою пользовались, как сказано, шаманы-вещуны[188]. Выставлена была догадка (едва ли основательная) *Д. Х. Мюллером* (1895),

---

[185] О стариннейших формах арабской поэзии, о происхождении стихов из рифмованной прозы дал прекрасные исследования *Гольдциэр* («Abhandlungen», 1896), хотя вообще на эту тему писано немало. По-русски см. у *меня* главу: «Зарождение стихотворства у арабов и происхождение стихотворных метров» в I томе «Арабской литературы в очерках и образцах» (М., 1911, стр. 132–144, in 4°), где с достаточной подробностью изложены взгляды Гольдциэра на происхождение рифмованной прозы у арабов и на эволюцию ее.

[186] *Джахыз*: «Китаб аль-байан wa-т-табеййон», Каир, т. I (1311=1894), стр. 113.

[187] Хаммер, Рюккерт и Кламрот переводили Коран на немецкий язык, сохраняя и в переводе эту рифмованную прозу.

[188] Подлинных отрывков речи староарабских предсказателей мы, пожалуй, не имеем, но судить о ее стиле можем по более поздним подражаниям ей.

что Мохаммед ввел в рифмованную прозу некоторое новшество: деление на строфы, которое он мог узнать от своих еврейских и христианских учителей, но которое, однако, старался скрывать от своих учеников и затушевывал его, чтобы форма его откровений сохраняла для учеников прелесть полной оригинальности[189].

Главные качества, при которых рифмованная проза может с внешней стороны быть привлекательной, – это хорошие рифмы и – так как при длинных фразах впечатление рифмованности исчезает – недлина рифмованных фраз. В старейших сурах Мохаммеду вполне удавалось соблюдать эти черты. Но затем у него с рифмою пошли неудачи – и фразы у него сделались гораздо длиннее, чем позволяет музыкальность. Объясняется это, должно быть, тем, что старческая фантазия слабела; оттого рифма стала даваться Мохаммеду с трудом. В результате у Мохаммеда обнаружилось рабство перед рифмой, перед формой, в ущерб смыслу. Он начал насиловать стиль, искажать слова, повторяться и т. п. Неприятное впечатление от всех таких ломаний смысла и языка ради формы усиливается от того обстоятельства, что бóльшая часть сур, в которых произведено все это, крайне прозаичны по содержанию, и старания Мохаммеда облечь в вычурную форму, годную разве для поэтических сюжетов, какое-нибудь юридическое предписание порождают впечатление еще большей искусственности и диссонанса между формой и содержанием.

Надо заметить, что *процесс творчества*, т. е. облечение божественных откровений в словесную форму, и вообще-то происходил у Мохаммеда *нелегко*. Стилист от природы был он неважный: в строении фраз у него сплошь да рядом оказывается анаколут, так что подлежащее и сказуемое не соответствуют грамматически друг другу; иногда предложение начинается союзом «когда» или «в тот день, когда» и затем повисает в воздухе, не имея себе аподосиса, и т. п. А стоит вникнуть в общий склад той или другой суры – и не раз перед нами с ясностью восстает факт, что Апостол далеко не всегда мог сразу найти точные выражения или слова для воспроизведения нужной ему мысли: произнесши предложение, он начинает поправляться, повторяет то самое в несколько ином виде, видоизменяет, пока наконец мысль облечется в желательную для него форму. Муки творчества осложнялись у него и тем обстоятельством, что, по его же сознанию, он боялся забывчивости: уловивши, бывало, в минуту наития и вдохновения какой-нибудь подходящий способ выражения, Мохаммед боялся позабыть его к тому времени, когда надо будет полученное откровение произнести и дать для записи (срв. его же слова в суре 87:6–7 и объяснения комментаторов). В иных сурах Корана, с их тавтологическими

[189] *D. H. Müller*: Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poësie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie. 2 тт., Вена, 1895.

предложениями, где лишь оттенки колеблются, можно целиком, in crudo (сырьем), наблюдать весь черновой процесс Мохаммедова творчества, совершавшегося при таких обстоятельствах. Особенно характерный пример – сура 109 («Неверные», или «Гяуры»), которую мы переведем как можно буквальнее: «О, неверные! Я не поклоняюсь тому, чему вы поклоняетесь, и вы не поклонники того, чему я поклоняюсь, и я не поклонник того, чему вы поклонились, и вы не поклонники того, чему я поклоняюсь. У вас своя вера, у меня – своя». Верующие мусульмане, с детства привыкнувши к этой необработанной 109-ой суре, не только не скучают от нее, но даже находят ее сугубо выразительной; в минуты народного возбуждения против гяуров (например, во время войны с христианами) эта сура «Гяуры», в хорошем чтении муллы, производит на мусульман даже потрясающее впечатление. На свежего же человека она производит впечатление плохого черновика с помарками, указывающими на нелегкий ход творчества.

Главной причиной обмолвок и странностей в форме Корана надо считать, как сказано, погоню за рифмованностью и *рабство перед рифмою*.

Поразительны из-за нее бывают, например, злоупотребления числом двойственным. Так, в суре 55-ой говорится о *двух* райских садах, где в каждом по *два* источника и по два рода плодов; почему? Потому что окончание двойственного числа «ан» совпадает с рифмой, выдержанной в этой суре. Думаю, по той же причине, ради рифмы «ейни», в суре 90:10 говорится о возведении человека сразу на две высоты («наждейни», с которых, однако, спуск один). В суре 69:17 число ангелов, носящих трон Господень, навряд ли было бы определено цифрою 8 («саманият»), если бы не потребовалась рифма на «ият»; но еще очевиднее, что исключительно ради рифмы «ар» число ангелов, стерегущих ад, оказалось 19 («тис'ата-'ашяр», сура 74:30), и недаром мекканцы подняли это сообщение на смех[190].

Не находя рифмы, Мохаммед был способен прямо *коверкать* слова. В суре 95:2 гора Синай называется «Синин» вместо обычного «Сина» (срв. 23:20); в суре 37:130 Илия назван «Ильясин» вместо обычного «Ильяс» (см. 37:123; 6:85); все это – ради рифмы.

Частенько для заполнения рифмы Мохаммед вставлял, крайне некстати, не только лишние слова, но даже целые фразки лишние (поучительного содержания), не находящиеся ни в какой логической связи с контекстом. Зато благодаря им получалась рифмованность.

В глаголах из-за этой причины иногда употребляется Мохаммедом н.-б. время там, где мы ждали бы прошедшего.

---

[190] Силач Абуль-ашядд для издевательства заявил, что из этих девятнадцати он, так и быть, разделается с семнадцатью, а с остальными двумя авось кто-нибудь справится и без него.

Насчет порядка слов в предложении сами мусульмане подметили, что в Коране он иногда бывает необычен: это потому, что рифменное слово поставлено в конце фразы, и из-за этого приходилось Мохаммеду всю фразу употребить в странном обороте[191].

Общая фразеология Корана из-за рабства перед рифмой настолько проявляет неестественности и искусственности, противоречащие духу арабского языка, что известный семитолог и арабист *Ю. Велльхаузен*, сравнивая построение речи в Коране с построением речи в классических староарабских стихотворениях, называл Коран *«совсем не арабскою речью»*[192]. Конечно, для мусульманина такое мнение покажется дикой нелепостью: с детства воспитанный на слоге Корана, мусульманин с детства же приучается считать речь Корана за идеал арабского стиля и высшее арабское совершенство. К тому же, в Коране есть места, из которых при желании нетрудно вывести заключение, что вера в полное совершенство речи Корана предписывается Богом в качестве неоспоримого догмата.

Вопрос о грамматической правильности арабского языка в Коране и его лексической чистоте

Сам Господь возвестил, что Коран составлен на чистейшем арабском, или чисто арабском, языке («би лисанин ‘арабиййин мюбинин» 16:105; 26:193–195; срв. 46:11)[193]. Таким образом, верующий мусульманин не имеет права в этом сомневаться.

Мы видели уже, что обороты речи у Мохаммеда бывают искусственные, странные. Но искусственность оборотов и странность стилистики Мохаммеда сами по себе еще не являются достаточным основанием для оспаривания того факта, что язык Корана есть чисто арабский. Ведь вот современные русские «модернисты» – каких только странностей стиля и искусственных вычурностей не употребляют, и однако же их язык, на котором они пишут, остается чистейшим русским. Так и язык Мохаммеда, при всей натянутости его коранской фразеологии есть чистейший арабский,

---

[191] С полной объективностью много примеров из Корана, освещающих несовершенство его формы, которое вызвано рабством перед рифмою, приведено у Нёльдеке. С беспощадной ядовитостью они осмеяны на стр. 304–307 «Législation musulmane, filiation et divorce» (СПб., 1893) Нофаля (Joseph Nauphal), араба-христианина, который свою бутаду заканчивает на арабский лад: «consonnance rhythmique, dissonance logique».

[192] Der Koran ist in einem *ganz* unarabischen Arabisch geschrieben und [er ist] philologisch von weit geringerer Bedeutung, [als die altarabische Poesie]. См. *J. Wellhausen*: Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft (Берлин, 1884), стр. 105.

[193] Слово «мюбин» собственно значит «очевидный», «явный». В применении к понятию «язык» можно это перевести «чистейший», «подлинный».

тождественный с классическим языком староарабских стихотворений и записанною филологами бедуинской речью первых веков хиджры[194].

Правда, как горожанин, житель города Мекки, Мохаммед говорил несколько менее архаичной речью, чем кочевые бедуины, составители классической поэзии. В его склонениях, спряжениях изредка проскальзывают такие черты, которые в позднейшем живом арабском языке сделались обычны, но которые арабской филологией и школьной грамматикой причисляются к категории грамматических «ошибок», не допускаемых в литературе. Сюда, между прочим, относятся случаи смешения винит. и имен. падежей мн. ч. – напр. «ас-сабирина» (Кор. 2:172) вм. ожидаемого «ас-сабируна»[195]. Менее резкие черты уклонений Корана от староарабского бедуинского классицизма удалось арабской филологии затушевать, потому что одною из основ для создания халифатской грамматической арабской речи оказался ведь Коран, и его уклонения от староарабского классицизма возводились филологами в правила или узаконивались как дозволительные исключения[196].

Менее всего имел бы прав Мохаммед считать язык своего Корана совершенно чистым от *лексических* (словарных) инородных примесей. Чужие, неарабские, слова в Коране имеются, и притом не так уж их и мало. Это было отчасти неизбежно, потому что для новых религиозных идей, которые проповедывались ханифами и Мохаммедом, арабский язык не имел слов, так что в таких случаях арабу поневоле приходилось брать чужие (главным образом еврейско-арамейские и греко-сирские) термины иудейского и христианского происхождения. Замечательно, что даже такой элементарный термин, как *«салат»* (=«молитва»), пришлось взять из языка арамейских христиан или евреев[197]. А вообще *иностранных слов* в

---

[194] *Th. Nöldeke*: Die semitischen Sprachen. Eine Skizze (1899), стр. 52–56. У *меня* в III части «Семитских языков и народов» (М., 1910–1912) см. стр. 338–347. С иным освещением, с переходом на сторону Брокельмана против Нёльдеке, см. конечную формулировку вопроса у *Г. Кампфмейера* в лейденской «Enzyklopädie des Islâm», т. I, вып. 7 (1910), стр. 411, в статье «Das Schriftarabische».

[195] Причастие множ. числа от глагола «сбр» – «терпеть». Больше примеров см. у меня в «Семитских языках и народах», ч. III (М., 1910–1012), в главе «Следы развития особой народной речи еще в начале I века хиджры», стр. 371–381.

[196] Библиографию см. в «Семит. яз.», ч. III, стр. 390–391. Содержательна работа *К. Vollers'a*: Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien (Страсбург, 1906), хотя слишком не непреложна по выводам. Далеко не непреложные выводы формулирует и в «Enzyklopädie des Islâm», т. I, вып. 7 (Лейд., 1910), составитель уже упомянутой статьи «Das Schriftarabische» *Г. Кампфмейер* (стр. 411).

[197] См. *И. Гольдциэр*: «Идеалы староарабские и идеалы Мохаммеда» – у меня в «Истории мусульманства», ч. II (М., 1904), стр. 81 и 83.

Коране немало[198]: употреблять иностранные религиозные термины и другие слова Мохаммед прямо любил, хотя часто пользовался ими неправильно. Шпренгер подмечает, что Мохаммед употребляет чужие или сам придумывает новые термины с целью, также, щегольнуть или придать речи больше важности и таинственности. Впрочем, то же делали современные ему поэты-язычники.

Как пример *наивного* употребления чужих слов у Мохаммеда, можно указать *форқан*, которое по-арамейски значит «избавление», а у Мохаммеда (в связи с корнем «фрқ»=«разделить») употребляется в смысле «откровение». *Милле* (по-арамейски «слово») у Мохаммеда означает «религия». Странное название небесной книги «'Иллиййун» объясняется из еврейского «эльйон» (=«Всевышний»). Арамейское слово «матһнитһа» (срв. евр. «мишна»), т. е. раввинское решение, понято было Мохаммедом в смысле «речение», «законченное предложение» (39:24), так что «семь *матһани*» у него обозначает, вероятно, первую суру, состоящую из семи стихов (срв. 15:87).

Попадаются в Коране и слова эфиопские (абиссинские). Из них *шейтан* существовало у арабов, вероятно, давно. Из числа слов, введенных Мохаммедом (уж в мединских сурах), заслуживают внимания *хаwарииййун* (=«апостолы») и *маиде* (=«стол»). Комментаторы[199] относят к абиссинским словам и *нашиэ* (=«всенощное бдение», 73:6).

При объяснении подобных слов арабские комментаторы, не знавшие другого языка, кроме своего родного, иногда давали неверные толкования, стараясь уловить их истинный смысл. Европейские семитологи в этом отношении действуют счастливее, потому что знают другие языки. Все-таки насчет некоторых странных слов Корана и у них остаются недоумения: *гыслин* (69:36, адское питье), *сидджин* (83:7–8; книга нечестивых), *тасним* (83:27) и *сальсабиль* (76:18, имена источников) и другие остаются по происхождению слишком неразгаданными. Выставлялась догадка, что эти странные слова нарочно выдуманы Мохаммедом для внушения торжественности и загадочности.

Оценка Корана современниками Мохаммеда

Благочестивые мусульманские предания из жизни Пророка передают о случаях обращения в ислам просто из-за того, что человеку пришлось

---

[198] *З. Френкель* (S. Fraenkel): De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis (Лейд., 1883); *он же*: Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen (Лейд., 1886); *Р. Дворжак* (Dvor'ak): Zur Frage über die Fremdwörter im Koran (Мюнх., 1884); *С. Сыч*: Ursprung und Widergabe der biblischen Eigennamen im Koran (Франкф.-на-Майне, 1903; 64 стр.). И соответствующие места у Шпренгера, Нёльдеке, Гримме.

[199] Срв. у *Шпренгера*: Das Leben, I, 317, о «нашиэ».

услыхать такой-то или такой-то отрывок Корана; одна из версий про обращение Омара основана на этом[200]. Отсюда впоследствии делались выводы, что на современников Мохаммеда оказывала влияние художественная, ни с чем не сравнимая сторона Корана. Как бы в поддержку этой мысли является факт: Коран сам не раз с торжеством повторяет, что его противники не в силах создать даже одну такую суру, каких Мохаммед получает от Бога множество.

Однако такое неуменье противников Мохаммеда заключалось вовсе не в том, чтобы для них оказывалась недосягаемою *художественность* Корана. Речь шла не об этом: просто, они-неверующие не могли, без риска показаться смешными, создавать *откровения от Бога*; для этого требовалось действительно веровать в свое посланничество, как веровал Мохаммед, и этого у них не было. Вопроса же о художественности своего Корана не поднимал, при своем обращении к противникам, и сам Мохаммед, да и не решился бы поднимать, потому что в этом отношении слишком много слышал на свой счет насмешек[201] и был бы посрамлен первым попавшимся стихотворцем.

Восторженность отдельных лиц, современных или близких по времени к Мохаммеду, перед языком и стилем Корана, поскольку рассказы о их восторженности не относятся к области благочестивых *легенд*, каких в истории каждой религии много, является единичной. Подлинная же история первого века хиджры, почерпнутая из старинных арабских источников, показывает совсем другое: никаких восторгов Коран в арабах не вызывал, и они от него лишь скучали. «Нет конца, – замечает Гольдциэр[202], – рассказам, где обрисовывается равнодушное отношение истых арабов из пустыни к молитве, незнание ими самых существенных мусульманских обрядов, их равнодушие к Святой Книге и их полное невежество насчет важнейших ее частей. Арабы всегда с бóльшим удовольствием слушали языческие песни своих витязей, чем благочестивые строки Корана. Один из полководцев (Гольдциэр ссылается на «Агани», VI, 7) имел привычку призывать своих воинов, когда они отдыхали от тревог битвы «за веру», к себе в палатку. Пришли к нему однажды два ратника. «Что вам

---

[200] См. «Житие Посланника» ибн-Хишама (ум. 834), изд. Вюстенфельда, стр. 226=нем. Вейль, I, 169. У меня по-арабски в «Источниках для истории Мохаммеда», вып. III (М., 1906), стр. 20=русский перевод, литограф. студентами Лазаревского Института (1910), стр. 61.

[201] Больше десяти лет проповедь Мохаммеда в Мекке не вызывала ничего среди корейшитов, кроме насмешек, и «Житие Посланника» приводит достаточно сообщений об этой их нечувствительности к Корану.

[202] В «Muhammedanische Studien» (1889), в главе «Идеалы староарабские и идеалы Мохаммеда», которая в русском переводе издана у меня в «Истории мусульманства», ч. II (М., 1904); см. стр. 86–87.

приятнее? – сказал он им. – Чтобы я вам из Корана прочитал или стихи сказал?» «Коран, – ответили они уклончиво, – мы знаем так же, как тебя самого... Почитай нам лучше стихи!» «Ах вы, безбожники! – сказал им ʻОбейда (это был он). – Так я и знал, что вы стихи предпочтете Корану!» Чтобы находить Коран прекрасным и возвышенным, – говорит Дози[203], – требовалось, чтобы вера сперва уж заглушила здравый смысл; а громадное большинство народа еще не дошло до того.

В Басре VIII–IX века, где зародилась арабская филология, каких только кощунственных шуток не позволяли себе насчет коранского стиля местные интеллигенты, создатели филологии! В присутствии Халиля Фарагиди, патриарха арабской грамматики, поэт Башшар ибн-Бюрд (уб. 783), выслушавши то или другое стихотворение, говаривал, что это будет почище такой или такой суры Корана[204]; поэтические красоты своих собственных стихов он тоже ставил выше коранских[205]. Из истории мы знаем[206] целый ряд опытов составить суры вроде коранских, только художественнее и по стилю, и по классичности языка. Одну пору, когда в Аббасидском халифате официально было принято исповедание мо'тазилитское (при халифе аль-Ма'муне, 813–833, и его двух преемниках) и когда даже в качестве канонического исламского догмата была провозглашена «сотворенность» Корана, критика художественных качеств Корана резко всплыла наверх. И, например, мо'тазилитский богослов Наззам (выдвинулся ок. 835 г.) формулировал учение о художественной и филологической несравненности Корана такими уклончивыми выражениями, которые обнаруживали, что сам он не верил в подобное учение[207].

Коранское вероучение

На вероучении Корана, на его догматах мы здесь не будем подробно останавливаться, потому что этому посвящена в «Истории арабов» особая глава «Ислам», вслед за биографией Мохаммеда[208]. Достаточно указать, что в своих представлениях о Боге и о дьяволе, об ангелах и о бесах, о загробном воздаянии, о библейской истории Ветхого и Нового Завета Коран представляет слишком много сходства с двумя предшествующими монотеистическими религиями – еврейской и христианской. А так как

---

[203] См. по русскому переводу у меня в «Истории мусульманства», I (М., 1904), стр. 129. В французском «Essai» (Лейд., 1879), стр. 121.

[204] *Абульмахасын* ибн-Тагрибырди: «Ноджум», лейд. изд., 1, 2 (1855), стр. 420–421.

[205] *«Китаб аль-агани»*, т. III, 55:9.

[206] Примеры собраны в «Muhammedanische Studien» *И. Гольдциэра* в экскурсе: «Nachahmungen des Koran», т. II (Халле, 1890), стр. 401–404.

[207] См. у *Шахристани*: «Китаб аль-миляль», стр. 39=нем. перев. Haarbrücker'a, I, 57.

[208] Там приведена и библиография научных работ об этом.

догмат троичности решительно Мохаммедом отрицается (хотя сам Иисус Христос признается за великого пророка, непорочно рожденного от девы, и чудотворца), то коранское учение о едином Боге – ближе к еврейскому, чем к христианскому. Обязанность веровать в единого Бога представляет собою первую из обязанностей мусульманина и выражается формулой: «Нет божества, кроме Аллаха, а Мохаммед – апостол Аллаха». Иначе сказать: «Надо веровать в Единого Бога согласно учению Мохаммеда, последнего и заключительного из пророков».

Остальные четыре главных обязанности мусульманина, «столпы ислама», это: 1) пятикратная в день молитва, 2) пост в месяце Рамадане, 3) взнос положенной милостыни (закят) и 4) если человек здоров и небеден, путешествие на богомолье в Мекку.

Что касается прочих нравственных обязанностей, то они по Корану приблизительно такие же, как и во всех религиях, т. е. основаны на доброте к ближнему, хотя не с такими чрезмерными требованиями самоотверженности, как в христианстве. Половая нравственность значительно легче по своим требованиям, чем в христианстве, а описание загробного блаженства до такой степени проникнуто картинами половой чувственности, что одно оно, само по себе, способно внушить христианину пренебрежительную неприязнь к мусульманству и является главным источником ходячей мысли о неоспоримой крайней грубости мусульманской религии.

Так как откровения, ниспосылавшиеся Богом Мохаммеду, касались не только догматов веры в Бога и идеалов нравственного совершенства, но касались и общественных отношений, более ли широких или более узких (напр., вопроса о дележе наследства), то в тесной связи с догматикой Корана находится и его юристика. Ниже, в отделе наук богословских, мы найдем, поэтому, и юриспруденцию как тоже богословскую науку.

Рукописи и печатные издания Корана. Переводы на другие языки; толкования. Словари и конкорданции[209]

а) Рукописи:

В силу благоговейного отношения мусульман к *рукописям Корана,* вполне естественно, что до наших времен сохранились чрезвычайно старинные списки или отрывки Священной Книги, начертанные архаичным куфийским письмом. Есть такие, которые с полной достоверностью можно

[209] Вся эта глава представляет собою сокращение того, что дано мною в «Истории мусульманства», I (М., 1904), стр. 135–144 и XIX–XXIX, и за более подробными сведениями и библиографическими ссылками читатель должен обращаться туда. Кроме того, многое теперь можно почерпнуть в X части арабской библиографии Шовена (Льеж, 1907).

отнести к I–II веку хиджры, и среди них замечательнейший по древности хранится в святом городе Пророка, *Медине*; очень древний экземпляр также – Коран *Мекканский*. Есть очень древние списки в Константинополе. Сильное впечатление производит коранохранительный зал Хедивской Публичной Библиотеки в Египте, в Каире, сплошь занятый древними рукописными Коранами, которые собраны из различных мечетей. Между каирскими один, происходящий, быть может, от 76-го года хиджры (=698 христ. эры), описан (со снимками) русским А. Шебуниным[210].

Шебунину же принадлежит по-русски описание еще одного замечательного древнего Корана, который уже лет сорок хранится в Петербурге. Это т. н. *«Коран 'Османа»*. На нем есть пятна, которые русскими мусульманам считаются за пятна крови халифа Османа (644–656), потому что, по их преданию, именно эту рукопись прижимал к груди злополучный старик-халиф, когда его убивали. Хранилась достопамятная рукопись прежде в Туркестане, в самаркандской мечети Ходжи-Ахрара. При завоевании страны русскими генерал фон Кауфман в 1869 году захватил из мечети священный этот «Коран Османа» и отправил в Петербург, и теперь на поклонение этому экземпляру мусульманские богомольцы являются в Императорскую Публичную Библиотеку[211]. Таких «Коранов Османа» со следами крови его считается в мусульманском мире много, и они истари показывались тот в Египте, тот в Палестине, тот в Кордове (потом в Марокко, с XII века), тот в Константинополе и т. д.[212], причем каждый претендует на неподдельность. Есть один такой очень старинный экземпляр в Англии, в библиотеке «India Office»; на нем, во устранение сомнений, имеется якобы собственноручная подпись: «писан 'Османом, сыном 'Аффана». Там же, в библиотеке «India Office», есть Коран, писанный, будто бы, рукою *халифа 'Али* (656–661). Все это очевидные подделки, хотя и очень старинные.

Для критического издания Корана все эти рукописи еще могут очень пригодиться[213].

---

[210] в «Записках Восточного Отделения», т. XIV (1902), стр. 119–154.

[211] Петербургский «Коран Османа» описан А. Шебуниным в «Записках Вост. Отдел.», в т. VI (1891), стр. 69–133. Там изданы и снимки с этой рукописи. Несколько лет тому назад уж и весь список издан, в виде точного fac-similé.

[212] К выпискам из Макрызи (ум. 1442), которые приведены у меня в «Истории мусульманства», I (М., 1904), стр. 137, надо прибавить другие интересные данные об «Османовых Коранах» в «Muhammedanische Studien» И. Гольдциэра, II (1890), стр. 364, сноска 4. Гольдциэр рассматривает возникновение культа «Османовых Коранов» в связи с общим развитием культа святынь в исламе.

[213] *Швалли* намерен посвятить III-й, дополнительный, том «Geschichte des Qorâns» критическому обзору старинных рукописей и обрывков Корана, которые рассеяны в разных местах европейской и азиатской Турции.

б) Издания:

Наиболее критичным является лейпцигское издание *Г. Флюгеля* под латинским заглавием «Coranus arabice». Впервые оно вышло в 1834 году и с тех пор (пересмотренное Редслобом) часто переиздавалось и продолжает переиздаваться стереотипно там же в Лейпциге, представляя собою очень изящную, чрезвычайно четкую книгу в 532 страницы (последнее издание 1908). Кое-где, несмотря на стереотип, попали в издание опечатки (напр., «би-хаджаратин», 105:4, с фатхою вместо «би-хыджаратин» с кясрою), но вообще это лучшее и надежнейшее из изданий. Вполне критическим, с европейско-научной точки зрения, Флюгелевское издание, однако, не может называться[214]. Раньше Флюгеля в ходу было у европейцев издание *Л. Мараччи* (Падуя, 1698), сделанное с разрешения папы и сопровождавшееся латинским переводом и опровержением ислама. Более ранние попытки издать Коран встречали со стороны католической церкви резкий отпор и пресечение; венецианское издание Паганини нач. XVI века было по требованию папы сожжено; Коран в этом отношении разделял судьбу еврейского Талмуда (вспомним знаменитый «Рейхлиновский спор» начала XVI века против кельнского духовенства из-за выкреста Пфефферкорна)[215].

Мусульманских изданий Корана, печатных и литографированных, нескончаемое множество, но в смысле четкости и удобства пользования все они значительно уступают Флюгелевским. В России наибольшим распространением пользуются казанские, представляющие один большой том in 4°; крупная печать и дешевизна содействуют их распространению. Гораздо изящнее – литографированные бахчисарайские, выходящие из типолитографии татарской газеты «Терджиман» (=«Переводчик») И. Гаспринского[216].

Заслуживает внимания факт, что *первое* печатное издание Корана в *России* имело почин не от мусульман, а от русского *правительства*, и вызвано было побуждениями не полемики, а веротерпимости.

---

[214] *А. Фишер* в статье «Eine Qorân-Interpolation», помещенной в юбилейном сборнике Нёльдеке (Гиссен, 1906), доходит до крайнего пессимизма: «Leider fehlt es noch immer an einer *auch nur einigermassen* kritischen Ausgabe des Qorân» (т. I, стр. 33). Ему вторит *Р. Гейер* в «Götting. Gel. Anzeig.», 1909, стр. 51, а с тем печально соглашается *И. Гольдциэр* в «Vorlesungen über den Islam» (1910), стр. 33.

[215] Срв. подробнее *мои* «Очерки из истории ориенталистики в XVI веке», М., 1903, (отт. из III тома «Древностей Восточных» Импер. Моск. Археол. Общ.), в частности стр. 3–4 и 13.

[216] Для практического пользования следует выбирать из бахчисарайских изданий то, которое отлитографировано форматом большим (in 8°, в 1 рубль), а не миниатюрным (в 30 коп.). Это второе, более ходовое, плохо читается невооруженным глазом.

Это было петербургское издание конца XVIII века (1787), сделанное насчет императрицы Екатерины II, которая желала проявить свою всеобщую веротерпимость. По поручению императрицы, изданием заведовал мулла Осман Исмаил, и он дал свои сопроводительные примечания и филологические пояснения. Мусульманские казанские издания пошли уж по почину правительственного петербургского. В новейшее время (1905) появилось православно-миссионерское казанское издание, которое отпечатано параллельно *с русским переводом* Г. Саблукова. Хотя появление его вызвано (в контраст екатерининским временам) интересами противоисламскими, полемическими, самое издание свободно от неприятных полемических придатков и, сопровождаясь русским текстом, представляет много удобств для пользования. Арабский текст по внешнему виду, по шрифту вполне совпадает с мусульманскими казанскими.

в) Переводы:

Переводы Корана на мусульманские языки

Мусульманских хороших переводов нет, потому что переводить Коран с арабского на другие языки считается не очень правоверным делом: хороший мусульманин должен читать свою Святую Книгу в подлиннике. Оттого вместо перевода предлагаются при арабском тексте комментарии на языке читателя, которые в сущности вполне заменяют перевод, или же издается (литографией) арабский текст таким образом, чтобы под каждым мало-мальски непонятным арабским словом помещен был мелкими буквами точный его перевод на язык издателя.

Старейшие европейские переводы Корана до изобретения книгопечатания

В Европе Коран имеется почти на всех языках и выдерживает в переводах много изданий.

Впервые стали изготовляться европейские переводы Корана, с целями обличительно-миссионерскими, только с XII столетия. Раньше, когда ислам победоносно занял полмира в виде огромного Халифата, о переводах Корана христиане не думали, и задумались об этом лишь тогда, когда в Азии начались Крестовые походы и отвоевано было у мусульман Иерусалимское королевство, а в Египте христиане Пиренейского полуострова отвоевали у ослабевших мавров (последних Альморавидов) бóльшую часть полуострова. Правда, полемическая, обличительная противоисламская литература началась рано, с первых же времен Халифата, на языке арабском и греческом[217];

[217] Из византийской письменности антиисламская полемика, через болгарское посредство, проникла вместе с христианством на Русь.

но мысль о том, чтобы перевести на христианский язык всю полностью религиозную книгу грозных и сильных врагов Христа и дать ее в руки всем желающим, – такая мысль, очевидно, внушала христианам суеверный ужас и казалась чем-то дьявольским. Удивляться силе этого средневекового воззрения мы не можем, если вспомним, что даже на рубеже XVIII века ужас к напечатанию или переводу Корана разделялся еще очень многими, притом не только католиками[218], но и протестантами: представлялось, что за всякое содействие популяризации Корана Бог накажет преждевременной смертью[219]. Со стороны же средневекового католицизма отвращение к переводу Корана было тем понятнее, что ведь и свою христианскую Библию католицизм разрешал читать далеко не каждому католику.

И вот, после начала Крестовых походов, незадолго до половины XII века, проявил на этот счет либеральную мысль *Петр Достопочтенный* (род. 1094), аббат Клюнийского монастыря (1122–1156), друживший с известным вскоре проповедником Второго крестового похода Бернардом Клервальским и лично побывавший в Испании, где соседями были мавры-мусульмане. С точки зрения рыцарей, крестоносцев ли, испанцев ли, целесообразнее было истреблять мусульман (как вообще еретиков), чем думать о их обращении. А у Петра Клюнийского возникла по тем временам либеральная мысль, что не мешает христианству познакомиться из первоисточника с подлинной религией сарацинов, о которой ходили в западном мире совершенно запутанные представления, и что следует обнажить против нее бескровный, духовный меч доказательств, в то время как рыцари-крестоносцы будут поражать сарацинов кровопролитным мечем вещественным. Самому Петру Клюнийскому времени изучить арабский язык не было, но он в Испании, куда съездил по делам своей общины (1141–1143), нашел трех подходящих людей, изучивших арабский язык для целей астрономических. После отговорок, они согласились исполнить просьбу Петра Достопочтенного и в 1143 году изготовили для него латинский перевод Корана. Главный переводчик был *Роберт Ретинский* (Robertus Retenensis), обыспанившийся англичанин; вскоре он был сделан архидиаконом Пампелунской церкви. По-видимому, у переводчиков не было никаких пособий в виде комментариев, и оттого этот латинский перевод Корана, представленный ими Петру Клюнийскому, оказался очень ошибочным и неверным, так что и Петр Клюнийский, и

---

[218] Срв. опровержения, которые должен был развивать по этому поводу *Мараччи* в своем предисловии к латинскому переводу Корана (1698).

[219] См. сведения, собранные *Tenzel*'ем в «Monatliche Unterredungen», 1692, стр. 917 и след. Выписка из Тенцеля переиздана у *В. Шовена* в Études sur la vie et les travaux de Nicolas Clénard (Брюссель, 1900), стр. 143–145.

последующие обличители ислама, пользовавшиеся трудом Роберта, не могли все-таки иметь правильного понятия об исламе[220].

До конца Средних веков и в начале Новых состоялось еще несколько рукописных переводов, для целей обличительных и миссионерских. Самый интересный среди этих переводов – выкрещенного мусульманского богослова («факыһа») ибн-'Абдаллаха Валенсийского, который в крещении (1487) получил христианское имя *Хуан Андрес*. Он, вместо своего прежнего духовного звания мусульманского, наделен был званием священника католического – следовательно, одинаковым был специалистом в богословии и мусульманском, и христианском. Хуан Андрес немало содействовал обращению в христианство многих мусульман Гранады, только что покоренной Фердинандом Католиком, и затем направил свою миссионерскую деятельность на Арагонию. Здесь-то, после смерти своей покровительницы, королевы Изабеллы (1504), выкрест-факыһ Хуан Андрес и изготовил свой перевод Корана на простонародный арагонский язык, с благословения арагонской инквизиции[221]. К сожалению, этот высокоинтересный перевод до нас дошел только в цитатах, причем параллельный арабский текст передается в них латинскими буквами, с тем произношением, с каким читался Коран в мечетях у испанских арабов конца XV-го и начала XVI века[222].

Первые печатные переводы Корана XVI–XVII веков и тяготевшая на них папская проскрипция. Мараччи и Сэль

Ни один из рукописных средневековых переводов не затмил старого и плохого клюнийского, т. е. Роберта Ретинского 1143 года. Этому, когда в XVI веке в Европе везде распространилось книгопечатание, досталась честь – быть первым печатным переводом Корана. Напечатан он был не католиками: папская власть, которая в начале XVI века потребо-

[220] Ознакомившись с мусульманством по искаженному и непонятному этому переводу Корана и еще двух других книг, переведенных теми же переводчиками («Жития Пророка» и арабского «Прения между мусульманином и христианином»), Петр Клюнийский составил полемическое сочинение «Contra sectam sive haeresin Saracenorum», которое затем пользовалось в течение Средних веков и начале Новых самым широким распространением. Бóльшая часть последующих вздорных и странных европейских представлений о Мохаммеде и исламе имеет своим источником не столько клюнийский перевод, сколько именно эту нелепую книгу Петра – нелепую, несмотря на благие намерения автора (изд. в 189 томе Патрологии *Миня*).

[221] Из дальнейшего увидим, что инквизиция в этом случае проявила более широты взгляда, чем папство.

[222] Образцы таких латинобуквенных его цитат см. у меня в «Истории мусульманства», I (1904), стр. XXVII–XXVIII.

вала сожжения арабского оригинала в венецианском издании Паганини, так же отрицательно держала тогда себя и в вопросе о печатании какого-либо коранского перевода. Старинный, строго католический клюнийский труд напечатан был в Швейцарии в 1543 году протестантом Теодором Бухманом, или, как он себя называл по тогдашней моде, *Т. Библиандром*: «Machumetis Saracenorum principis, ejusque successorum vitae, ac doctrina ipseque Alcoran (Базель, 1543). В Библиандровом издании приняли участие вожди реформации, Лютер и Меланхтон. Они дали свои предисловия, в которых Мохаммеду не делалось никакой поблажки. Меланхтон, в других отношениях добрейший, кроткий и терпимый, славившийся «всею аттическою утонченностью», принял совершенно неидущий к его характеру, гневный, неумеренный тон, когда коснулся мусульманства в своем предисловии: «Mahometi secta est confusio quaedam ex blasphemiis, latrociniis et flagitiosis libidinibus conflata», – выразился он (предисл., стр. 3)[223]. Кроме того, к Библиандрову изданию были приложены антиисламские опровержения старинных католических полемистов.

Библиандрово латинское издание 1543 года подверглось папской проскрипции. Можно бы думать, что поводом к запрещению послужили ненавистные для папы имена Лютера и Меланхтона. Однако проскрипции также подвергся вскоре последовавший итальянский перевод *Андрея Арривабене*: «L'Alcorano di Macometto» (Венеция, 1547), который, впрочем, был сделан с Библиандровского еретического латинского издания. Но и потом, даже более ста лет спустя, когда распространился еще один новый, вполне католический печатный французский перевод *Андре дю Рие* (du Ryer): «L'Alcoran de Mahomet» (Париж, 1649)[224], собор римских цензоров при папе Александре VII (1655–1667) наложил, для католиков, формальное запрещение на всякое издание или перевод Корана[225].

Тем временем оба напечатанных перевода: клюнийский латинский, в Библиандровом издании 1543 (и особенно в итальянском переводе Арривабене 1547), и французский дю Рие 1649 – заинтересовали Европу. С них делались дальнейшие переводы на европейские языки (немецкий, голландский, английский, вскоре – из Рие на русский, 1716), а сам дю Рие преспокойно переиздавался по-французски в Париже. Наконец, римская курия уступила: необходимость, для миссионерских и

---

[223] Экземпляр Библиандрова издания 1543 года есть в библиотеке Специальных Классов Лазаревского Института Восточных Языков, № 7848 печ. катал.

[224] Перевод дю Рие, французского дипломата в Константинополе, сделан был с арабского при турецком посредстве, и оттого часто представляет скорее вольное переложение, чем перевод.

[225] См. об этом ясное указание Мараччи в предисловии к его переводу Корана (Падуя, 1698), стр. 3.

апологетических целей, напечатать хороший, правильный текст и перевод Корана была признана, и эту задачу исполнил с благословения папы *Людовик Мараччи*. В Падуе 1698 г. им был напечатан арабский текст Корана, *с латинским переводом*, с филологическими и реальными комментариями и – это подчеркнуто было в заглавии издания – с подробным опровержением (refutatio) ислама. Труд так и озаглавлен: «Refutatio Alcorani, in qua ad Mahumetanicae superstitionis radicem securis apponitur et Mahumetus ipse gladio suo jugulatur» (Patavii, 1698). Перевод Мараччи отличается толковостью вообще, да сверх того, имеет при себе, в каждом сколько-нибудь затруднительном случае, выдержки из арабских комментаторов (Замахшари, Бейдави, Союты и др.), и эти выдержки тоже сопровождаются латинским переводом. Труд Мараччи до сих пор не потерял своей цены, а в свое время он был замечательным и эпохальным явлением. Он послужил основой для очень полюбившегося *английского* перевода арабиста Джорджа Сэля (*G. Sale*, Лонд., 1734), который и до сих пор продолжает переиздаваться[226]. Сэль, как и Мараччи, тоже предпослал своему переводу объяснительное введение (preliminary discourse) о «лжепророке» Мохаммеде и об исламе, а сзади приложил нерасплывчатые, существенные комментарии. Для своего времени и перевод Сэля, и его введение, и комментарии были очень хороши; и хотя в большинстве случаев они не самостоятельны, а заимствованы у Мараччи, удобный английский перевод Сэля вытеснил в европейской литературе громоздкую латинскую работу Мараччи. Сэль много раз переиздавался, переводился на другие языки (в том числе на русский А. Колмаковым 1792) и имел немалое влияние на распространение в обществе тех или других воззрений на ислам в течение XVIII–XIX века; а один из требовательных современных германских арабистов (А. Фишер, 1906) находит, что новейшие переиздания старого перевода Сэля даже с нынешней научной точки зрения могут найти себе оправдание[227]. Не надо только забывать, что достоинства Сэля – это в значительной степени достоинства Мараччи.

Новейшие европейские переводы. Переводы на русский язык

Таким образом, Европа получила сносные переводы Корана всего лет двести тому назад. Дальнейшие успехи арабистики вызывали появление все новых и новых переводов с арабского подлинника. Из них мы

[226] Пастор *Э. Уэрри* (Wherry) обработал труд Сэля, снабдивши его множеством новых дополнений, и потому озаглавил издание: A comprehensive commentary on the Qurán, comprising Sale's translation and preliminary discourse, with additional notes and emendations together with a complete index, 4 тт.; 1-е изд. Лонд., 1882–1886; 2-е изд. 1896.

[227] *A. Fischer*: Eine Qorán-Interpolation – в юбилейном сборнике Нёльдеке, I (1906), стр. 34, сноска.

остановимся лишь на главных, опуская второстепенные или сделанные на не очень известный язык.

По-французски после приблизительного дю Рие (1649 и др.) появился много точнее перевод Савари (1783 и др.), которого в свою очередь затмил более стилистический А. Казимирский (1-е изд. 1840). Перевод Казимирского пользуется всюду широкою популярностью, постоянно переиздается по-французски и постоянно переводится на другие языки (по-русски Николаевым, 1864, и др. до наших времен).

По-немецки сперва в XVII и XVIII вв. давались переводы с итальянского Арривабене, французского – дю Рие, латинского – Мараччи, английского – Сэля, а потом с конца XVIII в. пошел ряд работ своих собственных арабистов. До недавних времен популярнейшим немецким переводом был А. Ульльмана (1-е изд. 1840; 9-е, Лейпц., 1897). В 1901 г. в серии общераспространенного Рекламовского издания классиков (№ 4206–4210) напечатан перевод M. Henning'a (переводчика «1001 ночи»). И Ульльман, и Хеннинг заставляют многого желать. В художественном отношении выделяется поэтический перевод избранных сур Фр. Рюккерта (Франкф., 1888), не просто рифмованный (по образцу арабского подлинника), но метрический; а без метричности, просто с рифмами, изготовлена выборка M. Кламрота: «Die Funfzig ältesten Suren» (Гамб., 1890). Поразительно для аккуратных и любящих филологию немцев, что оставшийся в рукописи перевод их знаменитого арабиста Флейшера, этого «шейха ориенталистов», не увидел света.

Лучше всех прочих – переводы *английские*, не считая, конечно, перевода с французского из дю Рие. После Сэля (1734 и др.) важны: «Выборки» (Selections) Эд. Лэна (Lane, Лонд., 1843; пересмотрены Стэнли Лэн-Пулем, 1879); хронологически расположенный перевод Родвелля (Л., 1861; 1876); и E. Palmer'a (Оксф., 1880; 1900; в серии «Sacred Books of the East»).

Русских переводов Корана совсем нет хороших. При Петре I переведен был из дю Рие П. Постниковым «Алкоран о Магомете» (=Alcoran de Mahomet), СПб., 1716. При Екатерине II новый русский перевод M. Веревкина (СПб., 1790–1791) произведен был опять с того же плохенького перевода дю Рие, и лишь год спустя А. Колмаков перевел с английского перевод *Сэля* (СПб., 1792; 2 тт.). Далее, французский перевод *Казимирского* неважно переведен был К. Николаевым при Александре II (M., 1864), и он вновь и вновь переиздается для широкой читающей публики (1876; 1880; 1901). Гораздо менее известен сделанный с арабского подлинника миссионерский противоисламский перевод Гордея *Саблукова* (Казань, 1879; 2-е изд. 1896; с параллельным арабским текстом, 1905). У Саблукова есть достаточное количество погрешностей, но, конечно, не это обстоятельство отпугивает обыкновенных читателей, а очень тяжелый стиль переводчика: Саблуков старается быть мертвенно-буквальным, так что во многих местах и понять его нельзя, если не смотреть одновременно

в арабский оригинал[228]; оттого новое издание его перевода с параллельным арабским текстом нельзя не одобрить. Мой комментированный русский перевод «Суры старейшего периода. Лекции по Корану, читанные в 1905 году» издан студентами лишь литографически (М., 1905).

г) Основательного, полного *европейского* коранского *комментария*, который был бы составлен систематически и европейски-научно и резюмировал бы результаты ученых исследований, до сих пор нет. Много материала, конечно, собрано при европейских переводах (Мараччи и др., особенно у пастора Уэрри, 1896); еще больше научного материала разбросано в общеизвестных сочинениях по истории Корана – Вейля, Шпренгера, Мьюра, Нёльдеке, Хиршфельда; но сводного европейски-научного комментария нет. Надо поэтому всегда обращаться к мусульманским авторитетным арабским толкователям, где важнейших – четыре (Табари, ум. 923; Замахшари, ум. 1143; Бейдави, ум. 1286; Союты, ум. 1505), о которых см. ниже в отделе корано-толковательной литературы.

д) Существует у европейцев несколько *специальных словарей* к Корану: арабско-английский – Дж. Пенрайса (Penrice, Л., 1873), арабско-немецкий – Ф. Дитерици (Лпц., 1881), арабско-русский – В. Гиргаса (Казань, 1881; 915 стр.) и, более ранний, Готтвальдта (Каз., 1863), маленький итальянский – К. Наллино (Лпц., 1893). Здесь же можно упомянуть Ch. Torrey: The commercial theological terms in the Coran (Лейд., 1892). Из истории арабской филологии XI века мы уже видели, что и у мусульман издавна составлялись особые словари к Корану, например арабско-персидские. Да и для самих арабов нужны новоарабские словари. Например, в Булаке 1309=1892 издан подстрочный новоарабский словарь Юсофа-Эфенди аль-Асира аль-Хосейни под заглавием «hадиййет аль-ихwан».

е) Конкорданции:

Конкорданции – алфавитный указатель всех слов и форм, встречающихся в святой книге, с отметкой, где именно встречается данное слово и притом в данной форме. Если и для Ветхого, и для Нового Завета, при их значительной систематичности, очень полезны конкорданции (по православному «симфонии»), то для Корана, с его хаотичностью, конкорданции прямо необходимы: богослов ли, филолог ли, постоянно в них нуждается ради справок. Минуя более старые и, что главное, неудобные конкорданции[229], отметим

[228] Так, переводчик «Эволюции собственности» Летурно хотел было цитировать Коран не по Казимирскому, но по Саблукову, однако не мог ничего в нем понять и заметил (стр. 222): «В переводе г. Саблукова мы находим места совершенно непонятные, даже просто бессмысленные».

[229] Таковы: «Noodjoom-ool Foorkan, an arabic index to the Koran» Мустафы ибн-Мохаммеда Саида (Калькутта, 1226=1811); Казембек: «Concordance complète du Coran» (СПб., 1859); Салых Назым: «Далиль аль-хейран» (Булак, 1318=1902).

очень удобные *Густ. Флюгеля*: «Concordantiae Corani arabicae, ad literarum ordinem et verborum radicem» (Лпц., 1842; новое издание 1898). Хорошее также – индийское издание *A. Shah*: Miftâhul Qurân. A concordance with a complete glossary of the Qurân» (Бенарес, 1906; 315 стр. in 4°).

По замыслу, приближается к конкорданциям французское издание *Jules La Beaume*: «Le Koran analysé d'après la traduction de M. Kasimirski» (Париж, 1878; 793 стр.). Здесь Коран распределен по содержанию; по поводу каждого вопроса, богословского ли, юридического ли, исторического ли и т. п., приводятся все места из Корана, какие касаются этого вопроса.

б) КОРАНОВЕДНЫЕ НАУКИ[230]

Отчасти филологическое, но гораздо больше догматическое и юридическое вникновение в Коран привело арабо-персов Халифата к созданию двух особых *корановедных* наук: кораночтения и кораноизъяснения.

1) Кораночтение

Возникновение разночтений в неогласованном Османовом тексте. «Семь чтецов» канонических. Дальнейшее развитие науки

Кораночтение (*'ыльм аль-кыраат*) – это наука о коранских *разночтениях*, произошедших от того, что канонический текст 'османовской редакции еще не имел различительных точек и огласовок. Уж одно отсутствие огласовок ведет к сбивчивости. Например, обращение Бога к Пророку: «w wждк далл ф hдй» (93:7), означающее: «Бог нашел тебя заблуждающимся язычником и вывел на правый путь», может с другой огласовкой быть переведено: «Тебя (=Мохаммеда) нашел заблуждающийся язычник и был выведен на правый путь». Чересчур ревнивые к благочестию Пророка кораночтецы готовы были даже в поздние времена принять не первое (общепринятое), а второе чтение[231]. А сколько возможно было других, прямо вредных, чтений Корана! Ясно стало, что меры, принятые в омейядские времена при умном халифе Абдальмалике (685–705) и его восточном соправителе Хадджадже для установления точного текста османовского Корана, еще недостаточны. И с наступлением аббасидского периода началась более точная работа.

---

[230] Европейские пособия: а) введение к III тому *А. Шпренгера*: Das Leben und die Lehre des Mohammad (Берл., 1865); б) *Т. Нёльдеке*: Geschichte des Qoráns, 2-е изд. в обработке Швалли, т. I–II (Лейпц., 1909–1911); в) *У Брокельмана* в Geschichte der arabischen Litteratur, I–II (1898–1902), ценна сводка библиографических указаний.

[231] *Alfr. von Kremer*: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Лейпц., 1868), стр. 149.

В установлении правильного чтения коранского текста принимали участие выдающиеся филологи и басрийской, и куфийской школы, как Абу-'Обейд ибн-Селлям (ум. ок. 837; Бр. I, 106) и Кисаи (ум. 805; Бр. I, 115), что не помешало, конечно, распространяться и очень ложным чтениям. «Большою книгою чтений» аш'арита *ибн-Мюджаһида*-басрийца (859–936; Бр. I, 189) только *семь* «чтений» Корана признаны за одобрительные, т. е. правоверные и достойные канонизации, а все остальные – за недопустимые. Эти канонические «семь» не содержат крупных отличий друг от друга.

Но развитие и разработка науки о кораночтении и после этого продолжались, и лет сто спустя после ибн-Мюджаһида, на почве его книги, кордовец Абу-'Амр *ад-Дани* (=из испанского г. Дении, 981–1053; Бр. I, 407) составил объемистое сводное руководство «Тейсир» (=«Облегчение»), которое стало общепринятым.

Еще лет полтораста спустя, в XII веке, каирский испанец *ибн-Фирро* (fierro=железо) *Шатыби* (1143–1194; Бр. I, 409) подверг денийский «Тейсир» архивычурной стихотворной обработке, и эта обработка, т. н. «Шатыбийская касыда», затмила собою самый «Тейсир». На нее есть много комментариев (см. у Хаджи-Хальфы № 4468=т. III, стр. 43–49).

В наши времена практикуются у мусульман лишь два из семи вариантов чтений. Преобладающая часть исламского мира пользуется текстом Корана в чтении Хафса (ум. 805), а в маврских странах употребляется т. н. рецензия Варша, ученика Нафи' (ум. 812; Бр. I, 189).

2) Кораноизъяснение

Спорное понимание многих мест Корана. Ибн-'Аббас, ок. 622–687, старейший источник коранского экзегесиса. Полные своды толкований в IX веке; Табари, ум. 923. Замахшари, ум. 1143, Бейдави, ум. ок. 1286, и Союты, ум. 1505

Другая коранская наука – кораноизъяснение (*'ыльм ат-тафсир*), иначе коранская экзегетика. Это обширнейшая литература богословско-филологических *комментариев* на Коран.

Потребность в комментариях созналась рано. Редактор Корана Зейд ибн-Табит внес в Коран ведь все записи, какие мог собрать, и не дерзал подвергать их критической отборке. Но, как известно, Мохаммед часто свои приказания отменял, ссылаясь на то, что Бог посылает ему некоторые откровения лишь на время (16:103; 2:100 и пр.). Отсюда в Коране Зейда явилось много правил, взаимно противоречивых – между прочим по таким, например, существенным пунктам, как отношения мусульман к язычникам и иноверцам: в Мекке говорилось одно, в Медине – другое, более строгое. Кроме того, Мохаммед предупредил (3:5), что некоторые суры нельзя понимать буквально: они имеют аллегорический, сокровенный смысл. Далее: сжа-

тая, отрывочная форма Корана была вполне понятна только современникам Пророка, хорошо знавшим каждое событие, на которое Коран делал намек; но для последующих поколений многие места Корана делались уже непонятными по своей стилизации. Наконец (это уж позже), с течением времени делалось непонятным точное значение того или иного отдельного слова и выражения, употребленного Пророком. Вот почему рано ощутилась необходимость в разъяснительных толкованиях на Коран – толкованиях исторических, реальных, богословских, потом филологических и т. п.

Основателем коранских комментариев может считаться еще двоюродный брат пророка Мохаммеда ʻАбдаллах *ибн-ʻАббас* (род. ок. 622, ум. ок. 687; Бр. I, 190), прозываемый «аль-Хабр» (=«книжник», или «первосвященник»). Он, с набожным самозванством, взялся авторитетно истолковывать неясные места Святой Книги, хотя казалось бы, что ему трудновато было бы помнить про Мохаммеда что-нибудь отчетливо: ведь ибн-ʻАббасу было всего лет тринадцать или, как установил Масʻуди (ум. 956), только десять лет, когда Мохаммед умер[232]. Быть может, многого ибн-ʻАббас сам не понимал и лишь потому истолковывал неверно (например, еврейские слова и выражения), но гораздо чаще мы в его объяснениях находим извращения безусловно умышленные, сделанные ради благочестивого обмана или нежелания признаться в своем неведении по поводу какого-нибудь места в Коране. После него его ученики и другие люди, ссылаясь на ибн-Аббаса или на другое предание, продолжали истолкование Корана.

При Аббасидах, во II–III веке hиджры, ввиду потребностей инородцев, число комментариев сильно возросло, причем дело не ограничивалось чисто филологическими доказательствами и соображениями, но, для авторитетности, каждое толкование, путем ретроспективной цепи ссылок (иснад), по возможности возводилось к сотоварищам Пророка, преимущественно же к «книжнику» (хабр) ибн-ʻАббасу.

Сперва это не были сводные комментарии на всю Св. Книгу, а только разные частичные объяснения, отдельных ли слов и выражений (собств. *«тафсир»*), общего ли смысла контекста (*«таʼwиль»*). Но в III=IX в. хорошими филологами составляемы были уж и полные своды, и работа их выразилась, наконец, лучше всего в исполинской 30-томной объединительной компиляции «Тафсир» перса *Табари* (838–923; Бр. I, 142; он же – трудолюбивый сводчик-историк). Неуклюжий, громоздкий этот «Тафсир» издан не так давно в Каире, 1902–1903, и с указателем образует 31 тт. Он очень важен как сырой материал.

---

[232] *Масʻуди*: Золотые луга, т. V (Париж, 1869), стр. 231–232. Сам ибн-ʻАббас ссылался на помощь свыше. По его словам, Пророк (да благословит его Бог и да приветствует!) помолился Господу о нем, ибн-ʻАббасе: «Боже! Дай ему ведение в законе веры и научи его истолкованию!» (Аллаһюмма! фаqqыһ-hу фи д-дин waʻаллим-hу фи т-таʼwиль! – Масʻуди, V, 124).

Из ближайших к Табари комментаторов периода классического, или близкого к классическому, лучший – перс Ахмад *Та'ляби* Нишапурский (ум. 1036; Бр. I, 350), автор «Аль-кяшф wa-ль-баян»=«Раскрытие и ясное изложение»; он же – историк пророков. По мнению Шпренгера, «Кяшф» – вообще наилучший из всех известных комментариев на Коран[233]; но в мусульманском мире он не приобрел исключительного значения, хотя рукописей дошло до нас много.

Ученик Та'ляби, Абульхасан 'Али аль-*Вахыди Нишапурский* (ум. 1075; Бр. I, 411), автор знаменитой книги «Асбаб ан-нозуль», объясняющей поводы и обстоятельства, при которых была ниспослана Пророку та или другая сура Корана (изд. в Каире 1315=1898), и автор филологических комментариев на стихотворения Мотанабби (ум. 965), составил также ряд комментариев на Коран, которые еще ждут издателя.

На Та'ляби основывается и эрудитный хадисовед *Хосейн Багави*, тоже хорасанец (ум. 1122; Бр. I, 363), комментарий которого озаглавлен «Ма'алим ат-танзиль» (=«Признаки наития»). Преимущественно это комментарий исторический. Багави делает большие уклонения в пользу установившихся богословских взглядов (литогр. в Бомбее 1269=1852; печ. в Каире 1310=1893).

Число комментаторов Корана огромно. Перечни имен комментаторов и заглавия их трудов сами по себе могут составить порядочную книгу[234]. Но признанных главных комментаторов – четыре:

1) Только что упомянутый перс-историк, автор крайне объемистого 30-томного свода *Табари* (838–923). Его «Тафсир» важен как объединение всего, что было сделано до него, и для науки чрезвычайно ценен, но в живом обиходе он был оттеснен другими, более удобными для пользования.

2) Абуль-Касым Махмуд *Замахшари* (1074–1143; Бр. I, 289), перс-хивинец, живший долго в Мекке; превосходный филолог. Его коранский комментарий «Кяшшаф»=«Раскрыватель»[235] вызвал множество

---

[233] *А. Шпренгер*: Das Leben und die Lehre des Mohammad (Берл., 1865), т. III, введение, стр. XCIX.

[234] См., например, отдел «'Ыльм ат-тафсир» в библиографии *Хаджи-Хальфы* XVII в., по константиноп. изд. I, 297–317 in 4°. Один из лучших обзоров в этой области – свод энциклопедиста Союты (ум. 1505) «Табаqат аль-мофассирин»= «Разряды изъяснителей», изданный в Лейдене с латинским переводом: Sojuthii liber de interpretibus Korani, edidit A. Meursinge, Лейд., 1839.

[235] Комментарий Замахшари напечатан был сперва с удобными европейскими приемами в Калькутте 1854–1861, 2 тт. in 4°, изд. *W. Nassau Lees* с помощью двух туземцев, под заглавием «The Qoran with the commentary» и т. д. Восточные издания, египетские – 1307, 1308 (с толкованиями Али Джорджани). Новейшее египетское – Булак, 1318–1319, 3 тт. (1474 стр.). Введение к «Кяшшафу» и комментарий на суру XII («Иосиф») перевел *Сильв. де Саси* в «Anthologie grammaticale arabe», Пар., 1827, стр. 281–314, снабдивши ценными примечаниями и (стр. 269–270) биографическими сведениями о Замахшари.

дополнительных толкований, и немало из них даже напечатано (Бр. I, 289–293), но всюду в них сделаны подправки в правоверном духе, потому что сам Замахшари был богослов свободомыслящий, *«мо'тазилит»*. Его комментарий так и начинался словами: «Хвала Богу, который *создал* (халаqа) Коран»; а теперь в издаваемых текстах «Кяшшафа» мы читаем переделку: «Хвала Богу, который *ниспослал* (анзаля) Коран».

Хронологически вскоре после Замахшари заслуживает большого внимания энциклопедист-перс Фахреддин Мохаммед *ар-Рази* (1149–1209; Бр. I, 506), т. е. Рейский (Рей приблизительно там, где теперь Tehран). Его коранский комментарий – «Мафатих аль-гейб» (=«Ключи тайн»), или «Ат-тафсир аль-кябир» (=«Большое толкование»). Изд. в Египте 1289=1872; 1307–1309=1890–1891; Констант., 1307. Статья М. Шрейнера в «Z. D. M. G.», т. 52 (1898), 506 сл.

3) Переработчик Замахшари – кады 'Абдаллаh *Бейдави* (ум. ок. 1286; Бр. I, 416), перс из атабекского Фарса, из города Бейды под Ширазом, ум. в Азербайджане, в г. Тебризе. У мусульман его комментарий «Анвар ат-танзиль» (=«Светочи наития»), или проще «Тафсир», считается за наилучший, наиавторитетнейший, и каждое его слово – почти святое. Бейдави отличается, действительно, сжатостью и, в то же время, затрагивает много предметов: история, лексикография, грамматика, диалектика, варианты чтения – все у него затронуто; «но вместе с тем, – доканчивает характеристику Бейдави Нёльдеке, – он очень неточен, и ни одной области, которой он касается, он не исчерпывает вполне достаточно». Из Замахшари Бейдави берет так много, что библиограф Хаджи-Хальфа XVII в. считает «Тафсир» Бейдави просто за обработку или за эксцерпт из труда Замахшари. Печатных изданий Бейдави много[236]. Само собою понятно, что «святой» тафсир кады Бейдави («казы Бейзави», по турецко-татарскому произношению) вызвал целую литературу дальнейших комментариев на себя[237]. Кое-что из Бейдави переведено на европейские языки[238].

---

[236] Лучшее научное издание дал *Флейшер*: «Beidhawii commentarius in Coranum», 2 тт., Лпц., 1846–1848; к нему указатель «Indices» *В. Фелля*, Лпц., 1878. *Восточные* издания – Булак, 1282–1283=1866; Констант., 1285=1868; очень четкое константиноп. 1296=1878; Каир, 1303=1886; 1320=1901 и пр., обыкновенно с каким-нибудь еще другим комментарием на полях.

[237] См. перечень у Брокельмана, I (1898), стр. 417–418. Там указано также, что издано в свет.

[238] Толкования Бейдави на 2-ую суру («Корова») перевел *Сильв. де Саси* в своей «Anthologie grammaticale arabe», Пар., 1827, стр. 1–62, с ценными примечаниями эрудитного переводчика и биографическими материалами о Бейдави. Английский перевод комментария на 3-ю суру («Семейство 'Имрана») – *Маргольеса* (D. S. Margoliouth): «Chrestomathia Baidawiana, the commentary of el-Baidawi on sura III, translated and explained for the use of students», Лонд., 1894.

4) В истинно научном отношении гораздо выше стоит всезнающий эклектик, шейх *Джеляледдин Союты* (1445–1505; Бр. II, 143), выдающийся египетский полигистор конца мамлюкской эпохи. Союты написал по коранской экзегетике много сочинений[239], из которых важнейшие – «Тафсир» и «Итqан». Первое точнее называется «Тафсир аль-*Джялялейн*»=«Комментарий обоих Джелялей», потому что работа начата была еще учителем Союты Джеляледдином Махалли (1389–1459; Бр. II, 114), а ученик Махалли, еще молодой Джеляледдин Союты, закончил труд в 1465 г. «Тафсир обоих Джелялей» настолько оказывается толковым и практичным, что с 1840 года постоянно издается и издается (в Индии, Египте, Константинополе); иногда на полях тафсира Бейдави. Что касается второго сочинения, называемого *«Итqан»* (подробнее: «Аль-итqан фи ‘олюм аль-Qор’ан»=«Точное исследование коранских наук»), то это не есть комментарии в прямом смысле, а справочная энциклопедия корановедения, которая может служить чрезвычайно полезным введением к изучению Святой Книги. О хорошем издании этого всестороннего «Иткана» озаботился известный историк Мохаммеда Шпренгер в серии «Bibliotheca Indica» (Калькутта, 1852–1857) и снабдил издание своею сопроводительною статьею (an analysis)[240]. Ученый-энциклопедист Союты, чрезвычайно умный филолог, оказывается одним из толковейших изъяснителей Корана (до его хвастливости своей эрудицией нам нет дела), хотя, конечно, и он, как богослов, не мог избежать известного влияния общепринятых воззрений на смысл того или другого места в Святой Книге.

Из более поздних комментаторов, им же имя легион, стоит упомянуть разве *Хаккы-Эфенди*, Константинополь, 1306, 4 тт., 3400 стр.

Многое можно поставить в укор коранским истолкователям в смысле научности, тем не менее европейская наука должна им быть благодарна: без их помощи многое в Коране осталось бы навеки для нас непонятным. Правда, не надо забывать, что очень часто истинный смысл Корана бывает яснее непредубежденному глазу европейского арабиста, чем самим мусульманам, которые стеснены предрассудками, усвоенными с детства. И тем не менее, европейская наука всегда будет относиться к мусульманскому корановедению с признательностью.

О шиитских комментариях

Последние слова не могут касаться только комментариев *шиитских*. Хотя толкования шиитские имели и имеют на образ мыслей шиитов огромное влияние, в них совсем нет научности, и они полны нелепостей и лжи.

По времени комментарии шиитов – довольно поздние. Авторитетный

---

[239] Перечень рукописей, что дошли до нас, собрал Брокельман, т. II (1902), стр. 145–146.

[240] Египетские издания «Иткана»: 1278=1861; 1306=1889 и др.

для шиитов и обиходный (изд., напр., в Tehране 1245=1829)[241] шиитский коранский большой комментарий *«Мäджмä‘ оль-беян»* (=«Свод ясного объяснения») надписывается именем Абу-Джа‘фара ибн-Хасана ибн-‘Али Тусского XI века (о нем Бр. I, 405), но на самом деле принадлежит Радыяддину Абу-‘Али Табарси (ум. 1153; Бр. I, 405, № 3) и закончен в 1141 году. Другие истолкователи, более поздние, появляются вплоть до наших времен и следуют за «Мäджмä‘ оль-беян».

Для характеристики шиитских комментаторских нелепостей достаточно отметить, например, что к числу «монафыков» (мединских «притворяющихся», в глубине души враждебных Мохаммеду и строивших против него тайные козни) отнесены Абу-Бакр и Омар! Для шиитов оба они ненавистны, потому что впоследствии сделались халифами в ущерб шиитскому кумиру ‘Али, и оттого коранские комментаторы-шииты не постеснялись приписать этим двум высокозаслуженным друзьям и сподвижникам Пророка даже вражду к Пророку. После такого дико-чудовищного искажения истории, менее изумительно, если в толкованиях на суру 3-ю при рассказе об ’Оходской битве шиитские комментарии не задумались приписать Али те подвиги, которые на самом деле совершил ненавистный шиитам Омар. Или вот еще пример шиитского комментаторства. По поводу слов Бога о Коране (2:1): «в этой Книге руководство для вас», – делается замечание, что под «этой Книгой» надо разуметь Али.

И т. п., и т. п.

Очень естественно поэтому, что европейская наука совершенно не считается с шиитскими истолкователями Корана.

в) МУСУЛЬМАНСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ЮРИСПРУДЕНЦИЯ

Четыре основы мусульманского права. Влияние права римского и, вероятно, персидско-сасанидского. Главные законоведные толки. Второстепенные законоведные толки, с zaḥыритами в их числе

Мусульманское право («фыqh»), нераздельно соединенное с богословием, основано на четырех началах:

1) предписаниях Корана[242],

2) предании («сунна», «хадисы»),

---

[241] Имеется в библиотеке Лазаревского Института, № 1471 печ. кат. На языке арабском, не персидском.

[242] Коран служит источником мусульманского права потому, что в нем одновременно с религиозными предписаниями помещен ряд таких, чисто практических, повелений и запрещений, которые регулируют повседневную жизнь человека в семье и вне дома, отношения членов семьи между собою, отношения членов общества друг к другу в юридических вопросах (напр., при суде между собою, при дележе имущества и т. п.).

3) соглашении старинных церковных авторитетов («иджма‘»)
и 4) логике или, как говорилось, заключениях по аналогии («қыяс»).

Принципы эти, более или менее, наметились богословами в Медине еще при Омейядах (свергнуты 750), имевших столицу в Дамаске, в Сирии.

При багдадских халифах Аббасидах работа над установлением научной системы права, по образцу права греко-сирского (т. е. *римского*), да должно быть также и сасанидско-персидского (неизвестного нам), привела к возникновению шести или даже большего количества правоверных богословско-юридических школ, или толков («мазаһиб»), расходящихся сильнее всего в вопросе о применении аналогии, т. е. расширенного толкования предписаний Корана.

Из них четыре школы продолжают жить доныне. Имамы-основатели или, во всяком случае, эпонимы этих четырех:

консервативный мединский араб *Малик* (715–795; Бр. I, 175);

либеральный месопотамский перс *Абу-Ханифа* (ок. 699–767; Бр. I, 169); он – главный проводник «аналогии»;

умеренный *Шафи‘ы*, род. в Палестине 767, ум. в Египте 820 (Бр. I, 178);

антропоморфически грубый багдадец *ибн-Ханбаль* (780–855; Бр. I, 181), о котором уже была речь выше, по поводу его стычки с мо‘тазилитским правительством.

Наиболее популярными толками оказались ханифитство и шафиизм и такими остаются доныне, и их литература обильна. Что касается исчезнувших законоведных толков, то они в историю литературы значительно меньше входят.

Так, толк куфийца Софьяна *ас-Саври* (715–777) не оставил литературы. Основатель, вернее всего в силу отвращения к письменности, сознательно завещал ученикам сжечь его сочинения[243].

Несравненно более глубокий след оставила школа испаханского перса Дауда *Заһырита* (ум. 883; Бр. I, 183), настаивавшего на следовании елико возможно лишь букве Корана и букве преданий, без предательской «аналогии» и без следования мнениям авторитетов. Положим, до наших дней она не дожила; но в свое время заһырийские идеи (мазһаб аз-заһыр) имели успех во многих восточных местах Халифата IV=X в., а наряду с маликитством эта школа довольно долго держалась и на крайнем западе,

[243] Про сочинения имама Абу-Абдаллаха Софьяна ас-Саври см. *«Фиһрист»* 988 г. (стр. 225:5–18), где отчасти даны и биографические сведения. Для биографии см. *ибн-Котейбу* (ум. 889): «Ма‘ариф», изд. Вюстенфельда (Гётт., 1852), стр. 249–250; у *ибн-Халликяна* (ум. 1282), ег. изд. 1310=1893, т. I, стр. 210=англ. перев. Слэна, I, 576–578. У *Кремера* см. в статье «Das Recht» в Culturgeschichte des Orients, т. I (1875), стр. 503; у *Гольдциэра*: Vorlesungen über den Islam (Хейдельберг, 1910), стр. 60 и 77.

в Андалусии. Заһыритом был и известный историк религиозных сект, андалусец *ибн-Хазм* (ум. 1064; Бр. I, 400)[244].

Юридико-богословская школа *Табари* (ум. 923; Бр. I, 142; он известный историк и коранский комментатор) широким распространением не пользовалась, равно как неопределенная школа Яхъи ибн-Адама (ум. 818; Бр. I, 181), автора «Китаб аль-харадж».

Европейские пособия по изучению истории и сути мусульманского права

Мы не будем здесь приводить списка всех европейских пособий для изучения истории развития мусульманского права и сущности его. Обильная библиография, с русскими даже мелкими работами включительно, собрана в *моей* статье «О пособиях для изучения мусульманского права» в «Истории мусульманства» (М., 1904), ч. II, стр. 28–38, и ч. I, стр. XXX–XXXII. Дальнейшие дополнения можно найти в очень содержательных рецензиях *А. Э. Шмидта* на нововышедшие европейские работы по мусульманскому праву – в «Записках Восточного Отделения», т. XIX (1909), стр. 091–0102, и т. XX (1911), стр. 0102–0109, равно как в библиографическом приложении к русскому переводу (исполненному *И. Ю. Крачковским* и вышедшему под редакцией А. Э. Шмидта) статьи Гольдциэра «Ислам» (СПб., 1911). Ограничимся поэтому указанием лишь на небольшое количество наиболее полезных пособий:

а) *А. Казем-бек*: Мюхтасар-юль-вигкает. Казань, 1845. Сама-то книга издана по-арабски, но в обширном русском введении Казем-бек излагает основы мусульманского права и главнейшие моменты его истории. Конечно, во многом эта работа теперь устарела, но в небогатой русской литературе не приходится ее забывать;

б) Ряд работ на русском языке бар. *Н. Торнау* (1850–1882);

в) *Alfr. von Kremer*: Culturgeschichte des Orients, т. I (Вена, 1875), глава «Das Recht» (стр. 470–547). *Русский* перевод этой главы издан Эйхгорном: «Мусульманское право – Кремера» (Ташкент, 1888);

г) *Фан ден Берг* (Van den Berg): Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу-Ханифы и Шафии, перев. проф. В. Гиргаса. СПб., 1882;

д) О *моей* «Истории мусульманства», М., 1904, упомянуто выше;

е) *C. Snouck Hurgronje*: Le droit musulman – в «Revue de l'histoire des religions», т. 37 (=1898);

ж) *Duncan B. Macdonald*: Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory. Нью-Йорк, 1903. Много библиографических сообщений;

---

[244] *Ign. Goldziher*: Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Лпц., 1884.

з) *M. Hartmann*: Der Islam. Ein Handbuch. Лейпциг, 1909. Учебник;

и) *Th. W. Juynboll* (чит. «Яйнболл»): Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der Schafiitischen Schule nebst einer allgemeinen Einleitung, 2 чч., Лейден, 1908–1910. Здесь подведен итог всем новейшим исследованиям по мусульманскому законоведению;

к) *Ign. Goldziher*: 1) Vorlesungen über den Islam (Хейдельберг, 1910), глава «Die Entwicklung des Gesetzes» (стр. 34–79); 2) Из более ранних работ Гольдциэра важнейший материал содержится в «Die Zahiriten» (Лейпц., 1884, специальнее – стр. 3–19) и во II томе «Muhammedanische Studien» (Halle, 1890). О них и о работах Гольдциэра по альмохадству дан обстоятельный отчет по-русски бар. *Розеном* в «Записках Восточного Отделения», т. VIII (1893–1894), стр. 170–194; 3) Статья Гольдциэра 1906 года из «Die Kultur der Gegenwart» переведена по-русски *И. Ю. Крачковским*: «Ислам, под редакцией и с предисловием А. Э. Шмидта», СПб., 1911; см. там стр. 13–21;

л) О ценных статьях *А. Э. Шмидта* в «Зап. Восточн. Отд.», 1909–1911, упомянуто выше.

Юридические писатели ханифиты[245]

Из писателей ханифитов (толка, доныне самого распространенного в мусульманском мире) выдаются в классический период:

Имам-основатель, месопотамский перс Но'ман *Абу-Ханифа* (699–767; Бр. I, 169; Кр. II, 32) и его ученики (Бр. I, 171; Кр. II, 32): *Абу-Юсоф* (ум. 798) и *Шейбани* (ум. 804).

К концу классического периода – багдадец Кодури (972–1036; Бр. I, 174; Кр. II, 32), автор очень удобного и небольшого компендия «Мохтасар»=«Сокращенное пособие», которое и доныне служит самым обычным справочным руководством и переиздается, между прочим, часто в Казани.

В послеклассическую эпоху ханифитское право, не забывая прежнего небольшого «Мохтасара» *Кодури*, обогатилось большим, до сих пор чрезвычайно употребительным сводом *«Хидая»* (точнее «hидайе»=«Руководительство») среднеазиатца Бурhанеддина Маргинанского (ум. 1197; Бр. I, 376; Кр. II, 32–34). Ввиду высокой практической юридической важности Хидаи для русского Туркестана, она, под редакцией бывшего военного губернатора Сырдарьинской области Н. Гродекова, переведена была на русский язык: «Хидая, комментарии мусульманского права» (Ташкент, 1893, 4 тт.); да только, русский перевод сделан не с арабского языка, но с английского, а английский перевод, в свою очередь, сделан не с подлинника, но с персидского перевода.

---

[245] Так как у меня в «Истории мусульманства» собрана о каждом юристе печатная библиография, то сверх страницы Брокельмана я буду в скобках указывать (под сокращенным обозначением «Кр.» также страницы «Истории мусульманства».

В османский период ханифитство сделалось официальным юридическим исповеданием огромной Турецкой империи. И, в эпоху султана Сулеймана Великолепного (1520–1566), важное реально-практическое значение имела письменно-юридическая работа двух законоведов на арабском языке:

Один, природный араб из Алеппо *ибн-Ибраһим Халябский*, воспитался еще при мамлюках (ум. глубоким стариком в 1549; Бр. II, 432; Кр. II, 35). Его свод ханифитского права «Слияние морей» («Мольтака ль-абхор») до сих пор служит руководством у правоведов Османской империи и породил обильную литературу комментариев.

Другой – константинопольский всеученый мюфтий, курд *Абу-Су'уд* (ок. 1492–1574; Бр. II, 439), главный редактор «Законоположения» Сулеймана Великолепного и тончайший юрист, имя которого вошло у турков в поговорку.

Оба они, и ибн-Ибраһим Алеппский, и Абу-Су'уд, как и длинный ряд многих других арабоязычных юристов Османской империи, с полным правом могут относиться к литературе турецкой, а не к арабской[246].

Шафииты

Выдающиеся писатели-шафииты классического периода – это сам имам, корейшит, уроженец Палестины Мохаммед аш-Шафи'ы (767–820) с учеником Исмаилом *Мюзанийцем* (ум. 878; Бр. I, 178–180; Кр. II, 35). Их самих, однако, не слишком теперь читают; их сочинения не печатаются, а в ходу – дальнейшие обработки.

Важные и читаемые писатели шафиитского толка относятся к эпохе уже послеклассической.

Незадолго до того времени, когда вся мусульманская Азия вошла в состав единой Сельджукской империи XI века, багдадец-шафиит *аль-Маверди* (ок. 972–1058; Бр. I, 386; Кр. II, 35–36) начертал теоретическую картину желательного государственного устройства.

Хорасанец Джовейни *Имам-аль-Харамейн* (1028–1085; Бр. I, 384), выдающийся профессор права в нишапурской низамии при сельджукском везире Низамольмольке, дал очень комментируемое руководство по основам шафиитского права.

Наиболее употребительный доныне практический компендий шафиитов – «Сокращенное пособие» («Мохтасар») басрийского кады *Абу-Шоджа'* Испаһанского, ок. 1042–1106 (? или в конце XII века? Бр. I, 392; Кр. II, 36).

Также и всеведущий египетский шейх *Союты* (1445–1505; Бр. II, 152; Кр. II, 37) составил в числе своих бесчисленных работ также практическое руководство по шафиитскому праву.

---

[246] См. о них у меня в «Истории Турции и ее литературы», т. II (М., 1910), стр. 96 сл. и стр. 164.

В Египте, где жил при мамлюках Союты, шафиитская юриспруденция доныне остается господствующей. Кроме того, она действует в некоторых суннитских местностях Кавказа.

Маликиты

После имама-основателя маликитской юриспруденции, мединца *Малика ибн-'Анаса* (715–795; Бр. I, 175; Кр. II, 37), автора юридического свода «Торная тропа», все важнейшие писатели маликитского толка оказываются магрибцами, т. е. испанцами и североафриканцами. В Испании, где наряду с маликитством распространился еще заһыризм, маликитство исчезло после ее отвоевания христианами. В Северной Африке, в т. н. варварийских владениях, этот толк продолжает господствовать и в наши времена.

Проникло маликитство на запад очень рано. Из прямых учеников имама Малика, впервые перенесших науку своего учителя в Магриб, – замечательнейший 'Абдаррахман *ибн-аль-Касым* (719–806; Бр. I, 176; Кр. II, 23), составитель «Свода» («аль-Модавване») маликитского права.

Этот свод «Модавване» после смерти ибн-аль-Касыма был вновь обработан его учеником, кейраванским кады *Сахнуном* (ум. 854; Бр. I, 177).

Далее, в X веке, выдающееся правоведное маликитское имя – магрибинец, родом испанец *ибн-Аби-Зейд* Кейраванский (928–996; Бр. I, 177; Кр. II, 37), со своим сводом маликитского права «Рисале» (=«Трактат»). Именно в его времена маликитский толк сильно вытеснил приверженцев ханифитства в Северной Африке и вкоренился в Испании, где попал в высоконаучную обстановку эпохи кордовского халифа Хакама II (961–976).

В послеклассическую эпоху маликитское право обогатилось, в XIV веке, действующим доныне юридическим руководством каирца *Халиля ибн-Исхака* Джундийского (ум. 1365; Бр. II.; Кр. II, 37; в просторечии: «сиди Халиль»), под обычным для руководства заглавием «Мохтасар» (=«Сокращенное пособие»). Ввиду его важности для современных юридических отношений в Алжире, компендий Сиди Халиля не только переведен на французский язык (Перроном; 2-е изд. Пар., 1877), но к нему составлен и указатель «Concordances» (Э. Фаньян; Алжир, 1889). Комментариев к нему – изобилие, и мной напечатаны по нескольку раз.

Ханбалиты

В классическую аббасидскую эпоху, после багдадца имама *ибн-Ханбаля* (780–855; Бр. I, 181; Кр. II, 38) с его «Иснадным сводом» («Мюснад»), выделяется в следующем X веке багдадец 'Омар аль-*Хыракы* (ум. 945; Бр. I, 183; Кр. II, 38), который из-за народного недовольства на ханбали-

тов принужден был переселиться в Дамаск. Сколько-нибудь большим распространением суровый ханбалитский толк, помимо ʻИрака и (доныне) кое-каких мест Аравии, не пользовался, и старинных ханбалитских писателей дошло до нас крайне мало.

Очень интересных писателей дал он уже в послеклассическую эпоху, когда в XII–XIV веке этот толк, вообще-то не очень многочисленный, проявил большое оживление, выступая против чрезмерной веры в накопившиеся хадисы и против Газалиевской мистико-исламской догматики. В связи с антихадисной борьбой и заботами об очищении ислама от наслоений ожила у ханбалитов и законоведная писательская деятельность. Наиболее знамениты в эту пору два писателя:

Ханбалит-багдадец *ибн-Джаузи* (ум. 1201; Бр. I, 499–506), известный энциклопедист,

и ханбалит-дамаскинец *ибн-Теймийе* (1263–1328; Бр. II, 100–105) со своими учениками (преданный ибн-Каййым аль-Джаузиййе, 1292–1350; Бр. II, 105; и др.).

Вокруг их личностей сосредоточились все богословско-правовые споры в Сирии и Египте XIII–XIV вв., и ребром был поставлен вопрос: кто же авторитет для церкви? Газали или ибн-Теймиййе? При этом, за пуританские призывы ханбалитов вернуться к примитивному исламу и очистить религию и право от наслоений, в число которых они, например, включали и мусульманское паломничество к гробнице Пророка, им пришлось от господствующих толков терпеть.

Bahhабизм, всколыхнувший потом Аравию в XVIII-м в., и разоривший святыни, как суннитские (Медину с Меккой), так и шиитские (Кербелу), находится в прямой генетической связи с идеями ибн-Теймиййе. Основатель этого реформаторского движения ибн-ʻАбдальвahhаб (1703–1791; Бр. II, 390) не только знаком был с идеями ибн-Теймиййе, но даже собственноручно переписал его сочинения[247].

Из шиитской правоведной литературы

Старейшие законоведные сочинения шиитов дошли до нас в очень небольшом количестве (Бр. I, 184–188), и то, что дошло, не пользуется известностью среди нынешних шиитов.

В послеклассическую эпоху, несомненно после водворения власти сельджуков в мусульманском мире, появился очень важный свод шиитского права «Шераы‘ аль-ислям»=«Исламские (шиитские) законоположения», которым доныне руководятся шииты, не исключая пределов российских. (Оттого часть «Шераы‘ аль-ислям» стала было появляться в русском переводе проф. Казембека, СПб., 1862, по правительственному побуждению; Кр. II, 31). Автор – месопотамец шейх Абулькасым Мохаккык Хыллъский

[247] Bahhабитству отведена у меня в «Истории арабов» особая, очень обстоятельная глава.

(*Абуль-Гкасим аль-Мухагкык*, по транскрипции русского перевода); он жил между XI–XIII вв., не раньше 1044 года, не позже 1277 года.

Подспорьем для изучения *шиитского права* могут не раз служить труды бар. *Н. Торнау* (1850–1882, преимущественно на русском языке), и специальнее:

A. Querry (consul de France): Droit musulman, recueil des lois, concernant les musulmans shyites. Париж, 1872, 2 тт. (русская рецензия в «Кавказе», 1872, № 148).

А. Е. Крымский

ИСТОРИЯ АРАБОВ И АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, СВЕТСКОЙ И ДУХОВНОЙ

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Старинная история Аравии Южной

Мохаммед

Ислам

Обзор истории Халифата (632–1258)

Источники и пособия для истории Халифата

Приложение. Ваххабиты

СТАРИННАЯ ИСТОРИЯ АРАВИИ ЮЖНОЙ

от древневавилонских времен до подчинения страны пророку Мохаммеду

Литература предмета указана у меня отчасти в «Истории арабов и арабской литературы», ч. I (1911), при общем очерке «Аравия и арабы», отчасти же в III части «Семитских языков и народов» (1909–1912, стр. 311–312, стр. 315–316 и стр. 606, в отделе о южноарабском языке). Главным образом мы должны считаться в настоящее время с обобщительными работами последних двух десятилетий: Глязера 1890–1906, Винклера 1898–1905 с Отто Вебером 1901, Хоммеля 1904–1910, Гримме 1904, Март. Хартмана 1909. Но, конечно, мы не можем забывать и собирателей-дешифровщиков сырого эпиграфического йеменского или иного материала (от старого Нибура, 1772, до более новых: Халеви 1870, того же Глязера, с его четырьмя путешествиями 1882–1894, Эйтинга и др.), равно как обобщительные работы тех ученых арабистов, которые работали еще без помощи эпиграфических данных, каковы Коссен де Персеваль, 1847, и Шпренгер, 1875.

Источники – надписи, клинообразные вавилонско-ассирийские и «мюснадные» южноаравийские; сведения греческих и греко-римских писателей; сообщения арабо-мусульманских авторов.

Из них арабо-мусульманские сообщения о прошлом Йемена носят сильно легендарный характер, и оттого труд Коссена де Персеваля «Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme» (1847), доверчиво резюмирующий то, что говорит о Йемене историография арабская, слишком далек от подлинной, достоверной истории, какая обнаруживается из эпиграфического материала. К тому же, Коссен даже арабские сведения брал часто не из первых рук, а из более поздних компиляций, и важнейший для истории Йемена мусульманский историк, йеменский археолог Хамдани (ум. 945) остался Коссеном не использован.

Ниже, когда мы дойдем в нашем изложении до периода сасанидского, мы будем иметь случай не раз характеризовать мусульмано-арабские источники с несколько большей подробностью.

От древнейших времен Римской империи

В Южной Аравии, именно в плодородном приморском Йемене со «страною ладана» (Хадрамавтом и Mahрою), на торговом морском пути между Индией и странами Средиземного моря (Сирией, Египтом), очень рано развился оседлый, культурный быт, и торговый, и земледельческий, в то время как Северная Аравия жила своей испоконвечной первобытной жизнью.

Начатки йеменской цивилизации

С какого же времени начинается йеменская цивилизация? Был ли Йемен культурно-оседлым уже во времена старейшей Вавилонии, т. е. в 3-ьем тысячелетии до Р. Хр.?

С документальной точностью ответить на это нельзя. Аравию, во всяком случае, старейшая Вавилония знала, и в состав огромной мировой старовавилонской державы, которую основала династия Агадская (ок. 2800–2600 до Р. Хр.), входила также Аравия. Именно, второй царь этой династии *Нарамсин Агадский* покорил «Дильмун, Маган и Мелуху, победил 17 царей с 30.000 людей». Дильмун – это жемчужные острова Бахрейн на Персидском заливе (конечно, с прилежащей береговой полосой), Маган – приблизительно Восточная Аравия, Мелуха – Западная Аравия[1]. Под этой властью Вавилонии Аравия оставалась до самого конца Агадской династии; это видно из того, что один из самых поздних вассалов (патеси) Агадской династии, царь-строитель Гудеа Лагашский (ок. 2600) привозил на кораблях (sic!) материал для своих построек и из Магана (Вост. Аравии), и из Мелухи (Зап. Аравии). Сообщение Вавилонии с Западной Аравией вплоть до юга Сирии «на кораблях» должно было производиться, очевидно, через Персидский залив и вокруг всего Аравийского полуострова[2] с проездом, значит, возле Йемена и посещением Йемена. Но клинописные надписи, покамест, умалчивают, имел ли Йемен в это время (ок. 2600 г. до Р. Хр.) культурную оседлость.

А затем, после эпохи Агадской династии, Вавилония чуть ли веков не на двадцать вообще прекращает морские отношения с Аравией; причина, по-видимому, заключается в образовании особого государства на тигро-евфратском взморье Персидского залива: оно отрезало Вавилонию

[1] «Маган» – сумерийская передача местного имени «Ma'ân» (поздн. «Ma'în»), а с сумерийским «Мелух» Хуберт Гримме удачно сопоставил ветхозаветное «'Амалек» (т. е. предполагаемое арабск. множ. число «'Amâlîq» от ед. «'амлуq»). Срвн. *Х. Винклер*: «Mussri, Melucha, Ma'în» (Берл., 1898) и *Ф. Хоммель*: «Arabien vor dem Islâm» (1910) в лейденской «Enzyklopädie des Islâm», I, 394.

[2] Это – общепринятое воззрение ассириологов. См. заключительное слово у Хуго Винклера: «Auszug aus der vorderasiatischen Geschichte» (Лейпц., 1905), стр. 8 и стр. 70; срвн. также Хоммеля в «Enzykl. des Islâm», I, 394б (1910). В противность этому, общепринятому, предлагалось другое объяснение – что материалы могли доставляться из Аравии через Нильский канал в Финикию, из Финикии доставлялись *сухим путем* до Северного Евфрата, а по Евфрату – опять на судах вниз по реке до Вавилонии (Hubert Grimme: «Mohammed», Мюнхен, 1904, стр. 11–12). Если бы так, то под Мелухой надо было понимать лишь небольшую часть Восточной Аравии у Синая (где библ. «Амалекитяне»), а под Маганом – Северный Хиджаз. Но этого толкования не принимают, потому что для него пришлось бы слишком насиловать вполне ясное свидетельство надписи.

от моря. Однако очень трудно предполагать, чтобы Йемен остался изолирован от воздействия вавилонской культуры. «Нет ничего невероятного, – говорит новейший исследователь истории Йемена[3], – что со временем найдена будет переписка южноарабских царей с каким-нибудь вавилонийским царем, на таких же глиняных таблетках, как знаменитая Телль-эль-Амарнская переписка XV в. до Р. Хр.». Нет ничего невероятного, что и религия Вавилонии оказывала свое воздействие на Йемен. Мы знаем йеменскую религию, пожалуй, лишь в 1-ом тысячелетии до Р. Хр., но многое в ней отражает, конечно, более старинную пору. Как и в Вавилонии, это был преимущественно культ светил: эротический бог утренней звезды ʻAθтар (срвн. вавилонский культ богини Иштар-Венеры), богиня солнца Шямс (срвн. вавилонск. бога солнца Шамаш); бог месяца, любимый аравийский бог, назывался в разных местах Йемена разно[4] и между прочим так, как в Вавилонии, – Син[5]. Трудно, конечно, выяснить, что здесь – общесемитское, что – подверглось воздействию Вавилонии.

Минейское царство

Лет за тысячу перед Р. Хр. в Йемене ярко выступает совсем готовая, чрезвычайно блестящая, богатая и достаточно своеобразная земледельческая и иная культура, которая в глазах Востока осталась окружена каким-то волшебным, сказочным ореолом; Йемен – страна фимиама и страна чудес. Библия для наглядного доказательства славы Соломоновой (X в. до Р. Хр.) сообщает, что этот премудрый и блестящий царь находился в дружественных сношениях с самою «царицей Савской» («царицей Южской», как она еще именуется по-славянски); и доныне про эту «царицу Савскую» (называемую у арабов «Былqыс») существует ряд легенд, как на Востоке, так и на Западе. Очень возможно, что подобная царица в Йемене действительно существовала в X веке; по крайней мере, обстоятельное описание китайского морского путешествия X века в неведомую область полусказочной царицы[6] относится, вероятнее всего, к Южной Аравии с Абиссинией. Только, название ее, «царица Савская», есть предвосхищение позднейших событий: южноарабское йеменское государство в те времена было еще не сабейское, а *маинское* (главный город был Ма'ин), или, по более обычному, позднему греческому выговору александрийской эпохи, *минейское*.

Начало царства, называемого Минейским, не установлено. Обыкновенно относят его возникновение тысячи за полторы лет до Р. Хр., самое

---

[3] Martin Hartmann: Der islamische Orient, Bd. II, Die arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens (Лейпциг, 1909), стр. 426.

[4] В Ма'ине – Вадд, в Сабе – Хаубас هوبس.

[5] Син чтился в Хадрамавте.

[6] Об этом путешествии, на основании работы А. Форка (1904), мы с большей подробностью говорим ниже.

позднее – ок. 1200 года до Р. Х., и согласно с этим определяют срок его существования лет в пятьсот-семьсот[7]. Пределы торгового Минейского царства не ограничивались Йеменом: минейцам в Южной Аравии принадлежала и «страна ладана» Хадрамавт, а на севере минейцы в пору своего расцвета сумели распространить свою власть очень далеко: вдоль красноморского побережья Северной Аравии до юга Палестины, сквозь землю бедуинов; по этой линии лежала караванная дорога, которая вела в Газу; торговля производилась ладаном, миррою, индийскими и африканскими пряностями; ладан – особенно знаменит[8]. На протяжении этой караванной дороги минейцы устроили в оазисах Северной Аравии, среди земель кочевников-бедуинов, ряд остановочных укрепленных пунктов-«факторий», как сказали бы мы по-нынешнему. К числу таких принадлежала Макраба (вероятно, позднейшая Мекка)[9], Ясриб (позднейшая Медина) и, в Северном Хиджазе, оазис аль-'Оля, чрезвычайно важная северная колония-фактория минейцев, доныне испещренная их надписями. Наконец, едва ли можно сомневаться, что колонией минейцев (ма'инцев) был также еще более северный город Маан (позд. Петра), лежавший на пограничье Египта, Аравии и Палестины[10].

---

[7] Otto Weber: Arabien vor dem Islâm (Лпц., 1901=Der alte Orient, III, № 1), стр. 26; Hugo Winckler: Auszug (1905), стр. 70. Пожалуй, Мартин Хартман во 2-м томе своего «Der islamische Orient» (Лейпциг, 1909), где у него дано новое исследование археологии Йемена, желал бы отодвинуть образование Минейского царства попозже (см. стр. 130–132); но его скептицизм мне не представляется убедительным (как не представляется убедительным и Хоммелю, 1910, в «Enzykl. des Isl.», I, 395–396). Во всяком случае, М. Хартман оспаривать считает нужным раннее возникновение лишь царства Минейского, но не возникновение йеменской культуры.

[8] «Ладан и культ месяца – вот чем характеризуется мировое влияние этого народа», – высказывается Хоммель (1910), полную цитату из которого мы цитировали в другом месте («История арабов», ч. I). Он же подчеркивает Ἀδραμυττιον (т. е. поселение хадрамаутских торговцев ладана) в Ликии и Троаде.

[9] По очень правдоподобной догадке Э. Глязера, можно сказать создателя йеменской археологии, «Макораба» древних есть не что иное, как арабское «макраб» или «микраб», т. е. святилище, – обозначение, ближе всего подходящее к Мекке. См. E. Glaser: Skizze der Gesch. und Geogr. Arabiens (Берл., 1890), стр. 235. И Хартман (т. II, 1909 г., стр. 121) принимает эту догадку.

[10] Для Хартмана (Der islamische Orient, т. II, 1909, стр. 121) это кажется сомнительным лишь потому, что он относит деятельность минейцев к более позднему времени, чем общепринято, – ко времени, когда в Северном Хиджазе существовало уже самостоятельное, так называемое Арабско-Египетское, государство со столицей именно в Маане. Тождество имен «Маан» и «Маин» (столица минейцев в Йемене) не вызывает сомнений.

Выше мы мимоходом высказались, что пресловутая *«царица Южская»*, с которой, по Библии, имел отношения Соломон («Былкыса» арабских преданий)[11], пожалуй, вовсе и не есть легендарная личность. Подробнее мы уж говорили об этом в III части «Семитских языков» (М., 1912, стр. 303) и здесь повторим то же.

Китайский царь Му Ванг (1001–946), Хойской династии, страстный путешественник, оставил обстоятельное описание своего путешествия 985 г. до Р. Х. в чудесную, случайно им открытую страну, состоящую под управлением «царицы-матери Се» (Се-ванг-му, Си-ванг-му), и по описаниям флоры, фауны, этнографии той страны, равно как по историческим намекам, можно в той стране узнать как будто Йемен с Абиссинией. Описание путешествия сделано не самим царем Му Вангом, а его секретарями, которые его сопровождали, а исследовано оно *A. Forke*'ом: «Mu Wang und die Königin von Saba» – в VII томе (=1904) берлинских Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen (отд. I, стр. 117–172). Форк понимает и самый титул «Се-ванг-му», или «Си-ванг-му», в смысле: «царица-мать Се [бы]»=«Сабы»=«царица сабейская». Такое Форково толкование имени «Се», «Си» едва ли приемлемо (царицей она могла быть лишь минейской, а не сабейской), но самое отождествление этой царицы X в. с современницей Соломона (=X в.) нельзя принять за совсем невероятное.

Царь Му посетил «царицу-мать Се» в ее столице, был ею обласкан (очевидно, не один Соломон мог пленить сердце этой аравийской Клеопатры)[12] и остался в восторге от ее блестящего двора. Под властью царицы находилась также область, признаваемая Форком за Абиссинию (по описанию ее природы) и названная у Му Ванга «К'ун-лун»; теперь мы знаем в Абиссинии, в области Шоа, горы «Колло», самую высокую цепь абиссинских гор.

Не будучи китаистом, не решаюсь высказываться с уверенностью за или против Форка и только констатирую его интересные сопоставления. Во всяком случае, его сопоставления представляются мне более вероятными, чем тех наших коллег-семитологов, которые вовсе отрицают существование «царицы Южской» X в., современной Соломону, и ищут царицу Савскую в VII веке, среди кочевых цариц Северной Аравии (как О. Вебер: «Arabien vor dem Islam», 1901, стр. 29–30).

---

[11] Немецкий ученый G. Rösch сближает имя «Былкис» с греческим словом παλλακις, т. е. наложница, гетера, и видит в арабском «былкис» простое искажение греческого слова, которым древний мир характеризовал в своей памяти эту слишком вольно державшуюся царицу. Срвн. у фон Оппенхейма: «Vom Mittelmeer zum Persischen Golf», т. I (Берл., 1899), стр. 279. <G. Rösch: Die Königin von Saba als Königin Bilqîs, Лейпц., 1880 (52 стр.)>.

[12] См. предыдущую ссылку, где этимология имени.

Появление сабейцев

В VIII в. перед Р. Х. мы видим власть Минейского царства поколебленной, расшатанной. Его бывшие северноарабские (хиджазские) владения находятся под властью местного северноарабского кочевого царства, так называемой «Египетской Аравии» (Мусри), – царства, существование которого, пожалуй, отмечается ассирийскими надписями еще и раньше, около 1000 года; но состояло оно тогда, по-видимому, еще в зависимости от минейцев, а в VIII веке Египетская Аравия, наоборот, стала теснить минейцев в их хиджазских факториях, да даже и на юге. Среди же южных арабов в VIII веке политически выдвигается другая ветвь, *сабейцы*, того же южноарабского племени, что и минейцы, только с небольшими отличиями в говоре[13]. И вот мы видим, как Минейское государство продолжает существовать, но клонится к упадку и уменьшается, а Сабейское государство постепенно образуется, возрастает и приходит в расцвет.

Первое точное хронологическое упоминание о сабейцах дается нам клинообразной надписью 715 года ассирийского царя Саргона (722–705), который, перечисляя северноарабские племена, заплатившие ему дань, упоминает (наряду с именами арабов северных), что дань взнес и «Ит'амра-сабеец»: золото, пряности, рабов, лошадей и верблюдов; «царем» он в надписи не назван. Это же имя, в форме «Йаṯaʿ'амар»[14], попадается часто и в йеменских сабейских надписях как имя нескольких сабейских государей, с титулом «мюкарриб» или «мюкарраб». Титул этот – не то, что «царь», он означал, быть может, шейха-жреца, вассального царю; все первые государи сабейцев в течение очень долгого периода назывались только мюкаррабами[15]. Вполне естественно – сблизить клинописного Ит'амру-сабейца 715 г. с каким-нибудь из тех Йаташ'амаров-мюкаррибов, которые упоминаются на надписях сабейских.

Надо полагать, что он, датированный 715 годом, был одним из самых ранних сабейских мюкаррабов, если не просто самый ранний. Очень сомнительно, уже в центре ли Йемена находились его владения или, может

---

[13] См. «Семитские языки и народы», ч. III (1912), стр. 68–69. Так, например, минейцы говорили «*с*aqтала» (=он заставил убить), а сабейцы – «*h*aqтала»; минейцы «*с*у» (=он), а сабейцы – «*h*у».

[14] Огласовка неизвестна. Читают и «Йиṯʿî'амар[а]».

[15] Титул этот пишется в надписях (сабейскими буквами, конечно) так: مكرب. Южноарабский корень كرب сродни северноарабскому كرم. Обычное чтение (Глязера и др.) – «мюкарриб» (=сев.-ар. مكرِّم), т. е. «освящающий»; М. Хартман: «Der islam. Orient», II (1909), стр. 132–133, – предлагает читать страдательным причастием «мюкарраб» (=сев.-арабск. مكرَّم) и притом не в смысле «освященный», а в смысле «высокопочтенный», «превознесенный». Хоммель (1910), по-видимому, принимает чтение Хартмана (см. «Enzyklopädie des Islâm», I, 395a:19).

быть, севернее, ближе к Хиджазу; вероятно, последнее[16]. Ведь, должно быть, Сабейское государство клинописного Ит'амры 715 г. было еще полукочевое – хищническое, которое вместе с северными арабами способно было нападать на караваны минейцев[17].

Эпоха сабейских мюкаррабов

Как бы ни было, 715-ый год, год дани Ит'амры-сабейца ассирийскому царю Саргону, есть твердая дата для дальнейшей истории Йемена. И если в этом году государство сабейцев могло находиться еще только на окраине Йемена, то в течение VII и VI-го веков оно все больше и больше вдвигалось в юг, стесняя государство минейцев. Владетели минейцев VII–VI вв. могли себе титуловаться очень гордо царями, а владетели сабейцев – только мюкаррабами – тем не менее, пределы государства мюкаррабов росли и росли на счет пределов минейских царей.

И политический центр сабейских мюкаррабов VII–VI вв. перенесен был с окраины (из Неджрана) уже в середину йеменской области, несколько западнее от минейской столицы Ма'ин. Центр этот был город *Ма'риб* (иначе – Саба). Точной хронологической даты его создания мы не знаем, но надо думать, что сабейские надписи, повествующие о его устроении, относятся именно к VII веку.

Так, из одной сабейской надписи мы узнаем о сооружении огромной *плотины* у Ма'риба – плотины, которая оплодотворила неплодотворную местность и затем на много столетий явилась жизненным нервом страны. Это была огромная запруда в долине с северной стороны города, образовывавшая гигантский резервуар для вод горных потоков, с исполинскими шлюзами, через которые вода проходила по каналам в разные местности; остатки этой гигантской плотины сохраняются и теперь[18]. Из другой сабейской надписи мы узнаем, что один из мюкаррабов[19] обнес город Ма'риб стеною.

---

[16] Otto Weber: Arabien vor dem Islâm (Лейпц., 1901=Der alte Orient, III, № 1), стр. 29; Fr. Hommel: Grundriss einer Geschichte und Geographie des alten Orients, т. I, (Мюнхен, 1904), стр. 142. И заключительное его мнение такое же – в «Enz. des Isl.», I, 396a (1910).

[17] Срвн. надпись собрания Глязера № 1155=Халеви № 535, где два минейских наместника благодарят богов за избавление их караванов от нападения разбойников – Саба и ветви мидйанитов. Область мидйанитов – ближе к Синаю, и сабейцы, как видим, упомянуты рядом с ними, в одном сотовариществе. В немецком переводе надпись имеется у Отто Вебера: «Arabien vor dem Islam» (Лейпц., 1901), стр. 15–16. Толкование у него же, стр. 27–29.

[18] В надписи на плотине соорудителем ее назван Йатаʕ'амар Беййин, без эпитета «мюкарраб», но, конечно, мюкарраб. Описание современных остатков Ма'рибской плотины см. у Arnaud в «Journ. Asiat.», 1874, т. III, стр. 3 и след., с планами; оттуда – у Моммсена в «Римской истории», т. V (русск. перев., М., 1885), стр. 594.

[19] мюкарраб Йадаʕ'иль Дарих.

Бывшие минейские города медленно, но последовательно и постепенно, один за другим, переходили под власть сабейских мюкаррабов Ма'риба. Кажется, около 550 года до Р. Х., если не позже[20], состоялась решительная битва сабейцев[21] против коалиции минейцев и других йеменских соседей. Победил сабейский мюкарраб, убил – по словам надписи – 16.000 врагов, взял в плен 40.000. На причинную связь, а значит и на более или менее близкую хронологическую связь с этой победой, напрашивается то обстоятельство, что сабейские государи титулуются затем в надписях уже не мюкаррабами, а прежним титулом государей минейских – *царями*[22].

С превращением сабейских мюкаррабов в царей, их прежние сюзерены – минейцы – теряют в Йемене всякое значение, и сама память о их власти постепенно изглаживается. Даже их прежняя старинно-культурная обаятельная слава, например, времен Соломона, приписывается в народном представлении Востока сабейцам.

Надо, однако, заметить, что александрийский географ-библиотекарь Эратосфен (ок. 230 года до Р. Х.), повторенный (16, 4) Страбоном (ум. ок. 24 года после Р. Х.), говорит про современную ему Счастливую Аравию, что в

[20] Во всяком случае едва ли раньше. Ниже мы укажем те арифметические вычисления, которые позволяют прийти к этой дате.

[21] под начальством мюкарраба Кариба'иля Ватира, «последнего мюкарраба», как считают возможным называть его (О. Вебер: «Arabien vor dem Islam», 1901, стр. 30) на том основании, что за титул всех следующих после него сабейских государей принимают уже «царь».

[22] Хронология здесь выйдет, однако, до крайности предположительная и условная, и колебание на несколько десятков лет здесь, покамест, вполне допустимо. Ведь дата «550-ый год» получается путем того расчета, что цифра сабейских государей, известных нам с титулом «царь», есть 17. Если допустим, что на одно царствование приходится средним числом по 25 лет, то, весь «царский» сабейский период займет в совокупности лет 425. А так как падение Сабейского царства можно со значительными основаниями определенно приурочить к 115 году до Р. Х. (году новой йеменской эры, как увидим ниже), то, прибавивши к 115-ти цифру 425, получим 540; накинем для круглого счета 10, получим 550 в качестве года решительной победоносной битвы последнего сабейского мюкарраба против минейцев и в качестве года принятия им царского титула. См. такой расчет у Отто Вебера: «Arabien vor dem Islam» (1901), стр. 31, и такое же мнение у Хуберта Гримме: «Mohammed» (Мюнхен, 1905), стр. 20. Другие исследователи, и в их числе «последнее слово науки», т. е. Хоммель (1910), приблизительно относят превращение сабейского «мюкаррабства» в «царство» к 500 году (см. «Enz. des Isl.», I, 395a:22). А М. Хартман утверждает (Zeitschr. für Assyr., т. X, 32; Orient. Litter.-Ztg., 1907, September, 431; Der islamische Orient, т. II, 1909, стр. 130–132), что и позже затем, около 400 года до Р. Х., все еще можно констатировать существование *царя* минейского и одновременно еще только мюкарраба сабейского, а не царя.

ней живут четыре народа: минейцы с большим городом Карною (Карна – это иное имя Ма'ина), соседние с ними сабейцы с главным городом Мариабою (=Ма'риб), катабанцы и хатрамотиты. Положим, подыскано ослабляющее толкование для этого Эратосфенова свидетельства[23], но все же остается возможным, что окончательное упразднение царства Минейского и замена его в Йемене *царством Сабейским* произошли уж после 230-го года до Р. Х.[24]

Вопрос этот интересен, впрочем, скорее лишь для выяснения времени происхождения титула «царь» у сабейских государей. Фактически же руководящее значение в йеменской политике должно было принадлежать сабейцам гораздо раньше 230-го года, хотя бы их государи назывались лишь просто мюкаррабами, а минейские – царями, или даже хотя бы те и другие одновременно титуловали себя царями. Вероятно, победа сабейцев над минейской коалицией, относимая приблизительно к 550 г., имела политическую силу решающую.

Сабейское царство VI–II вв. Феодальные отношения

Йемен, как под властью прежних царей минейских, так и под властью царей сабейских, не представлял из себя единого, централистического государства с неограниченным повелителем-деспотом великоазиатского типа, как Ассирия и Египет. Напротив, Южная Аравия – это было аристократическое *феодальное государство*, состоявшее из многих, более или менее самостоятельных, ленных и вассальных владений со своими феодальными наследственными династиями или знатными родами, представители которых имели права и титулы, соответствующие европейским феодальным князьям, баронам, графам, дворянам и т. п. Простой народ, который занимался хлебопашеством и плантациями (плодовых деревьев, пряностей, благовоний), состоял в ближайшей зависимости, и экономической, и социальной, от своих поместных господ-феодалов[25], и чем обширнее были земельные владения какого-нибудь феодала, тем выше было его значение среди соседей.

---

[23] Эдв. Глязер толкует это место Эратосфена, по-видимому, в том смысле, что минейцы здесь разумеются просто как племя или народность, а не как государство. Впрочем, выражается Глязер довольно неясно: «Eratosthenes meint damit offenbar nur die nicht besonders genannten, wenn auch sehr grossen, ehemals minäischen, damals, wie wir später erörtern werden, schon beduinischen Stämme, vor denen er übrigens nichts weiter berichtet, was als historisch bezeichnet werden könnte» (Skizze, 1890, стр. 10). При этом Глязер ссылается на *не* выпущенную им в свет книгу (1-ую часть «Skizze»).

[24] М. Хартман: Der islamische Orient, т. II (1909), стр. 132.

[25] «Крестьянство возделывало землю, но не оно ело плоды своего пота». М. Хартман: Der islamische Orient, II (1909), стр. 17. Заслуга освещения йеменской истории с экономической точки зрения принадлежит именно Хартману.

К царю своему йеменские феодалы относились без всякого раболепия, в противность тому, что было известно в Египте и Ассирии, и к тому же *ограничивали* царскую власть посредством особых *коллегий*. Цари минейские имели при себе для управления и для законодательства особый сенат, или – это будет более близкий перевод – «боярскую думу», или – еще буквальнее – «палату господ» (*«мисвад»*), которая состояла из представителей знати, судей и духовенства; именование нового члена этой боярской думы зависело от царя и одобрения самой думы[26]. При царях сабейских тоже существовало аналогичное учреждение, может быть, более демократичного характера, но, во всяком случае, дававшее высокие права феодалам и стеснявшее власть.

Между собою феодалы враждовали не раз; среди них выдвигались более сильные, у которых были более обширные владения; царю тоже было хлопот с ними немало.

Так протекала жизнь в Йемене, в то время как мировое господство в Азии перешло от ассирийцев к персам, а от персов – к Александру Македонскому и его преемникам.

Возникновение царства Сабейско-Хымъярского[27]

Наиболее значительными владениями были в период Сабейского царства – Хадрамавт («страна ладана»), Катабан, Рейданское (Хымъярское). Из них Хадрамавт и Катабан управлялись владетелями, которые титуловались царями; Хымъярское было просто княжество. Княжество Хымъярское, или Рейданское (названное так по столичному замку Рейдану)[28], – это область в юго-западном углу Йемена, омываемая Аравийским заливом и Индийским океаном.

Около 115-го года до Р. Х. (по наиболее общепринятой хронологии)[29] эти

---

[26] М. Хартман, т. II, стр. 29–30 и 429–433.

[27] В этой главе принято то освещение событий, какое дано, на основании очень серьезного анализа запутанных надписей, М. Хартманом в «Der isl. Or.», II (1909), стр. 141–153 и 468–470; срвн. II, 38. Оно расходится от принятого у других исследователей и, в том числе, от формулировки Отто Вебера (1901) в энциклопедической серии «Der alte Orient» («Arabien vor dem Islâm», стр. 33) и от формулировки Хоммеля (1910) в «Enzyklopädie d. Islâm», I, 395a. Но от хронологии Хартмана я все же отступаю.

[28] Замок Рейдан, по всему вероятию, состоял при городе Зафаре, который, в запущении, доныне существует и еще мог бы быть важным городом страны. Турки этого не оценили: местопребывание турецкого губернатора – в городе Сана. Срвн. у Хартмана, II, 469, в противность, например, Хоммелю в «Enzyklop. des Isl.» (1910), I, 395a (у того гора Рейдан – в катабанской области, к ю.-в. от Ма'риба).

[29] Срвн. энциклопедическую статью О. Вебера: «Arabien vor dem Islâm» (1901, в серии «Der alte Orient», III, 1, стр. 33); Хуб. Гримме: «Mohammed» (Мюнхен,

владения и сабейский царь вступили в междоусобную борьбу, вызванную, насколько можно догадываться[30], стремлением сабейского ма'рибского царя ввести вассалов в свои рамки; претендентом на сабейский престол и представителем интересов феодальной знати было княжество Хымъярское (Рейданское), а царства Хадрамавт и Катабан, вероятно, ревнивые к царю сабейскому, помогли князю Хымъярскому против его сюзерена.

Среди военных усобиц и дипломатических переговоров выдвинулась княжеская семья *Хамданская*, которая сперва выступила в качестве поверенных представителей царя сабейского и блюстителей его интересов, или, как они себя аттестуют на надписях, в качестве «миротворцев»[31]; воспользовавшись удобным моментом, «миротворцы» князья Хамданские столкнули Ма'рибскую сабейскую династию (положим, как оказалось, не навсегда), и один из них, ʿAlьhan Хамданский, сам занял сабейский престол. Устранивши царя, hамданец обратился против его соперника, представителя феодалов, князя Хымъярского-Рейданского, и привлек на свою сторону царя хадрамавтского; да кроме того, для лучшего успеха, hамданец пригласил себе на подмогу абиссинцев из Африки.

При помощи этой сабейско-хадрамавтско-абиссинской коалиции, относительно которой в разных местах страны сохранились торжествующие надписи одинакового содержания, царь-узурпатор ʿAlьhan Хамданский нанес поражение Хымъярскому князю Рейдана и группировавшимся возле него другим феодалам; однако окончательный перевес получили только сыновья ʿAlьhana. Они присоединили хымъярскую область прямо к царству Сабейскому, перенесли и царскую столицу в хымъярский город Зафар (очевидно, замок Рейдан находился при городе Зафаре) и стали титуловать себя *«царями Сабы и владетелями Рейдана»*.

Положим, hамданская узурпаторская династия удержалась на престоле недолго: после этих двух сыновей ʿAlьhana царствовал, быть может, еще лишь один hамданец[32], и затем царский престол опять достался представителям *прежней*, свергнутой *сабейской* династии[33]. Однако восстановленные сабейские цари уже не отказались от обладания хымъярской (рейданской) областью и не перенесли столицу обратно в Ма'риб, а продолжали резидировать в рейданской области, и их титул остался уж: «царь Сабы и *владетель Рейдана*», – титул, которого не имели их предки до революции.

1904), стр. 20; Хоммель (1910) в «Enzyklopädie des Islâm», I, 395a. Выше мы упомянули (и ниже еще раз вернемся к этому же), что 115-ый год до Р. Х. есть новая эра йеменского летоисчисления; следовательно, этот год чем-то был особенно достопримечателен.

[30] М. Хартман, II (1909), стр. 143.

[31] Глязер, № 1359–1360=Hartmann, II, 142.

[32] M. Hartmann: Der islam. Orient (1909), II, 154–155.

[33] Там же, стр. 148.

Этот новый период Сабейского царства, со столицею в хымъярской земле, с упоминанием торжества над Хымъяром (Рейданом) даже в царском титуле, произвел известную путаницу в представлениях даже тогдашних соседних народов, а тем более позднейших арабов. Соседние греки Египта и все эллинистические народы стали называть царей сабо-рейданских преимущественно гим'яритскими или – в более эллинизированной форме – гомеритскими, а йеменцев – гомеритами (Ὁμηρῖται, Homeritae)[34]; позднейшие арабы даже самую династию, которая утвердила столицу в Хымъярской земле и в титуле которой было упоминание о хымъярцах (Рейдане), признали за родовитую хымъярскую, и послереволюционный период царства Сабейского известен у поздних арабов под именем *царства Хымъярского*. И ориенталисты, даже после открытия подлинных эпиграфических памятников в самом Йемене (Глязер и проч.), не решаются отделаться от традиции в этом пункте и повторяют утверждение, что царство Сабейское было заменено царством Хымъярским[35].

Все эти события происходили в I-м веке до Р. Х. Но когда именно?

Нам уже приходилось мимоходом указывать, что господствующее мнение, установившееся после открытий и исследований Глязера, приурочивает начало революции приблизительно к 115-му году до Р. Х.[36] И эта дата представляет слишком многое за себя, потому что 115-ый год имеет особое значение для хронологии Йемена: он, как мы уж и отмечали, есть йеменская эра летоисчисления. В старину в Йемене год какого-нибудь события датировался по сановнику-эпониму, и это было неудобно для дальнейших поколений, потому что время существования того или другого эпонима оставалось сбивчивым[37]. В 115 году, когда эпонимом был некий Мабхад (или Мабхуд), ибн-Абхад,

---

[34] Напр., около 60 г. по Р. Х. один египетский купец составил путеводитель для мореходов под заглавием: «Объезд (Περιπλους) по Красному морю». В § 23 он говорит про главный город Зафар, «где пребывает Харибаэль, законный царь обоих народов, гомеритского и сабейского». Мы видим, что гомериты отмечены на первом месте.

[35] Ограничимся указанием на энциклопедическую статью «Arabien vor dem Islâm» Отто Вебера (1901, в серии «Der alte Orient», III, № 1, стр. 33) и на такую же статью Хоммеля в «Enzykl. des Islâm», 1910 (вып. 7), стр. 395a. Но мне лично представляется настолько убедительным анализ надписей, сделанный Хартманом (1909), что я последовал именно изложению Хартмана, о чем заранее предупредил.

[36] См., напр., резюмирующую формулировку у Отто Вебера в «Arabien vor dem Islâm» (1901, стр. 33) в энциклопедической серии «Der alte Orient». Или у Хуберта Гримме: «Mohammed» (Мюнхен, 1904), стр. 20. Или у Хоммеля (1910) в «Enzyklop. des Islâm», I, 395a.

[37] Принцип обозначения года эпонимом был взят в старину йеменцами, вероятно, от вавилоно-ассириян; срв. вавилоно-ассирийских «лиму». Это общепринятая мысль; см. у Хоммеля в «Enzyklop. des Isl.», I (1910), стр. 395a. См. еще H. Winckler: Altorientalische Forschungen, 2-te Reihe, II, 351 и след.

решено исчислять все дальнейшие годы только от него («Мабхадова эра»). Следовательно, в этом году произошло какое-то очень важное событие, достойное стать новой эрой, и таким событием, скорее всего, могло быть падение царства Сабейского и замена его Сабейско-Хымъярским.

Но самый последний исследователь южноарабской археологии *М. Хартман* считает необходимым подвинуть хронологию всех этих событий несколько ближе к началу христианской эры. Ему из многих сопоставлений представляется необходимым отнести начало революционных междоусобий и первое выступление коварных «миротворцев»-Хамданов не до, а после 100-го г. перед Р. Х.[38], и притом изрядно после; царствование сыновей ʻАльḥана Хамданского он относит ко времени ок. 29 года *после* Р. Х.[39], а восстановление свергнутой старой сабейской династии Хартман, на основании показаний (§ 23, § 26, § 31) египетского «Περιπλους'а» (сост. ок. 60 г. по Р. Х.), относит ко времени незадолго до составления «Περιπλους'а»[40].

Нам не представляются убедительными соображения Хартмана насчет хронологии этих событий, хотя самый ход событий мы считаем изложенным у Хартмана правильно.

Сабейско-Хымъярское царство в римский период. Торговый упадок Йемена

Начались вышеизложенные междоусобия, во всяком случае, еще в тот период, когда Египтом владели греки-Птолемеи, а не римляне[41]. Между эллинистическим египетским государством Птолемеев-Лагидов и царством Сабейским происходил самый живой обмен торговых отношений, и что интересно: не только по суше через набатейский Синай, как в старину, но и прямо по Красному морю[42]. При этом Йемен, конечно, не мог убежать от известного культурного влияния эллинизма, который тогда всюду могущественно действовал[43]; а с другой стороны, в Египте знали про «Счастливую Аравию» очень хорошо, как про благодатную, счастливую страну, где и своих природных богатств много и куда свозятся товары из Индии и других восточных стран; воображали даже, что у сабейцев есть собственные колонии в самой Индии[44]. Завладеть этой богатой страною, «Счастливою Аравией», Лагиды, однако, не чувствовали достаточно сил.

---

[38] M. Hartmann: Der islamische Orient, II (1909), стр. 38.

[39] Der islamische Orient, II, 147 и 155.

[40] Там же, стр. 153–155.

[41] Египет обращен в римскую провинцию в 30 году до Р. Х.; Сирия – еще в 64 г.

[42] Хартман, II, 34 и 461–462.

[43] См. у меня в «Истории Аршакидов» (М., 1905, «Труды по востоковедению», вып. XXI), стр. 213.

[44] Сообщение о сабейских колониях в Индии дает Агатархид (120 г. Р. Х.). Объяснение этого неточного известия см. у Глязера: Skizze (1890), стр. 10.

В 30 году до Р. Х. римский император *Октавиан Август*, покончивши с Антонием и его очаровательницей, египетской царицей Клеопатрой[45], обратил их Египет в римскую провинцию и через каких-нибудь лет пять покусился на Йемен. Что могло побудить Августа к этому рискованному замыслу – его, вообще не охотника до завоеваний? Из сообщений Страбона, современника событий, выходило бы, что Августа прельстила молва о богатствах «Счастливой Аравии»: приобрести для империи новую, богатую область было желательно, а к тому же соседнее с Египтом Набатейское северноарабское царство, соперничавшее тогда в торговле с Йеменом, старалось представить Августу самостоятельное существование Йемена опасным для римского Египта[46]. Проницательный Моммсен[47], имея в виду миролюбие Августа и постоянно соблюдаемый им принцип нерасширения границ, усматривает в его замыслах иные побуждения: Августу хотелось, чтобы торговля – отныне римского – Египта с Индией находилась исключительно в руках римских и регулировалась римлянами; и раз на перепутье находилась Счастливая Аравия, необходимо было ее покорить. По-видимому, соображение Моммсена справедливо. Очень возможно, что Август хотел при этом уничтожить сухопутную передаточную роль Йемена и ввести торговлю Индийского океана с Египтом исключительно в морское русло[48]. В связь с этим можно бы поставить то обстоятельство, что вскоре же после включения Египта в число римских провинций победитель Август получил из Индии дружественное посольство.

В 24 году до Р. Х., через пять-шесть лет после присоединения Египта, тайком снарядилось и отплыло из Египта под начальством римского полководца *Элия Галла* войско в 10.000 человек, среди которых было 500 евреев (от вассального Ирода Иудейского) – ратников, едва ли очень храбрых. Войско высадилось на аравийской стороне Красного моря у северных пределов Йемена и врасплох двинулось в глубь страны сабейцев к Ма'рибу, очевидно считая его, а не столичный Рейдан, ключом к стране и обладанию ею. Несмотря на страшные лишения и трудности, все города, лежавшие по дороге между берегом и Ма'рибом, были римским войском взяты; но осада крепкого Ма'риба не удалась из-за недостатка воды, и Элий Галл с тяжелым трудом мог провести свое войско назад к морю. Август подумывал было о новом походе на Счастливую Аравию, но уж

[45] См. у меня подробно в «Истории Аршакидов», стр. 283 и 293–300.

[46] Разбору известий Страбона о походе римлян 24 г. на Йемен посвящены у Глязера в «Skizze» (1890) две специальные главы, стр. 43–66 и след.

[47] Th. Mommssen: Römische Geschichte, V (1885), 607=русск. перев. (М., 1885), стр. 596–597. Пользуясь этим томом Моммсена, полезно считаться с рецензией Т. Нёльдеке в «Zeitschr. der D. Morg. Ges.», т. 39 (1885), стр. 331–351; для данного вопроса см. там стр. 340–341.

[48] M. Hartmann: Der islam. Orient, II (1909), стр. 39.

иным путем: он мечтал, что ему удастся отправить флот из устьев Евфрата и из Персидского залива, после соглашения с Парфией. Дальше мечтаний дело это не пошло[49].

После Августа римляне не повторяли своих завоевательных попыток и вошли в дружественные отношения с сабейцами. По крайней мере, египетский «Περιπλους», ок. 60 г. по Р. Х., прямо говорит (§ 23), что «законный царь гомеритов и сабейцев» состоит в дружбе с кесарем (тогда царствовал Нерон, 54–68, любимец восточных народов)[50] и что между ними постоянно поддерживается обмен посольствами и подарками. Тем не менее, чего Август для египетской торговли желал, того он достиг, или если не он, то его преемники достигли: торговые сношения Египта с Индийским океаном стали вестись непосредственно по морю, без сухопутной южноаравийской передачи. Прежде индийские товары доставлялись обыкновенно в ‘Оман (т. е. на восточноаравийское побережье, ближе к Персидскому заливу) и оттуда шли караванной дорогой в центральносабейский город Ма’риб; и из Хадрамавта ладан тоже шел сперва в Ма’риб; а уж из Ма’риба караваны через северноаравийский Хиджаз везли товар в землю набатейцев, к Синаю (Петра, Газа), откуда одна часть направлялась в Сирию, другая – в Египет. С наступлением мировой Римской империи, включившей в себя значительную часть азиатского Востока, это переменилось[51]; из Индии и из «ладанного» побережья Хадрамавта направились корабли через пролив Баб-эль-Мандаб прямо в египетские порты на Красном море (Миос-гормос, «Μυος ὅρμος»=«гавань Мыши» – на египетской стороне Аравийского моря, недалеко от Синая). Сухопутный, внутреннейеменский Ма’риб перестал быть складочным местом товаров и потерял свое прежнее высокое торговое значение; притом он перестал быть и столицей Йемена, потому что, как мы видели (хотя бы, например, из «Περιπλους’а», § 23, ок. 60 г. по Р. Х.), столицей «законного царя обоих народов, гомеритского и сабейского», оказался уж более западный хымъярский Зафар (=Рейдан). Ма’риб, изрядно запущенный, обеднел. Обеднел вообще и весь Йемен, сравнительно с периодом прежнего блеска. *Прежняя* волшебная *слава Йемена исчезла.*

В противность мусульманским историкам, мы не должны себе представлять упадок сабейского Ма’риба как следствие внезапного, сразу грянувшего, одного стихийного удара. Напротив, это был результат векового-полуторавекового экономического процесса. Очень возможно, что эра т. н.

---

[49] Моммсен: Римская история, т. V, (М., 1885), стр. 600.

[50] См. мою историю парфянских Аршакидов (М., 1905, в XXI выпуске «Трудов по востоковедению»), стр. 339–342.

[51] О торговле греко-римского мира с Востоком есть и на русском языке диссертация казан. профессора М. Хвостова (1907): «Восточная торговля греко-римского Египта».

«счастливого периода Римской империи», начавшегося с императора Траяна (98–117, того самого Траяна, который – кстати напомнить – в начале своего царствования обратил в 106 году северноарабское Набатейское государство в «Provincia Arabia», а в конце своего царствования совершил победоносный поход на парфянскую столицу Ктесифонт, 116, и увез оттуда золотой трон царей-Аршакидов), очень возможно, думаем мы, что эра этого счастливого периода империи Римской далеко уже не была эрой счастья для обедневшей «Счастливой Аравии». Еще более возможно думать, что, в то время как император Адриан (117–138) осчастливливал своим резидированием то одну, то другую провинцию своей колоссальной империи, между прочим и провинцию Египет, и временно превращал таким образом Александрию в фактическую столицу мира, а какой-нибудь маленький городок – в чудо света (Антинополь), бывшая йеменская столица Ма'риб, бывшее «чудо света», покинутая караванами, низошла уже до степени захолустного города, который, если и не терял окончательно своего значения, то только потому, что надо же было кому-нибудь жить и поддерживать устроенную возле него на Вади-Йесран гигантскую резервно-оросительную плотину[52]. Народное арабское предание уверяет, будто бы около середины II века по Р. Х. *не стало* и *этой плотины*. Оно (см. уж и Коран, сура 34: «Саба», 14–16) говорит, будто бы эта знаменитая Ма'рибская плотина, образовывавшая резервуар со шлюзами для вод горных потоков и орошавшая страну каналами, вдруг прорвалась, вода пучиною хлынула, затопила город и окрестности, занесла песком плодородные места – словом, произвела полное, непоправимое опустошение. Отчаявшееся население, по этой легенде, не сочло уж возможным восстановить и плотину, и вообще Сабейское царство, и массами перешло на север, одни в Хиджаз, откуда часть, бедуинизировавшись и по нравам, и по языку, проникла еще севернее – в Сирию (*Гассаниды*), друге – на Евфрат (*хирские Лахмиды*); с тех пор и пословица у арабов: «ðаhабу айди Саба»=«разбрелись, как сабейцы», – для обозначения людей, которые долго жили счастливой совместной жизнью, а потом безвозвратно разошлись в разные стороны[53]. Исходный пункт этой легенды безусловно неверен. Если

[52] См. выше, стр. 203.

[53] См. эту пословицу в сборнике Мейдани Нишапурского (ум. 1124) с ее вариантом=Г. Фрейтаг: «Proverbia Arabum» (Бонн, 1838), т. I, стр. 497–498. Срв. стих Абу-Новаса, поэта времен Харуна ар-Рашида, по поводу распавшейся компании друзей: «θомма араба з-замано фа-qтасаму – айди Саба фи-ль-билади фанша'абу=Der Diwan des Abu-Nowâs, herausgeg. von W. Ahlwardt (Greifswald, 1861), стр. 5; или по моей антологии при I томе «Арабской литературы в очерках и образцах» (М., 1911), стр. 11. Или см. эту пословицу, вставленную в элегию андалусца ибн-Абдуна Эворского (ум. ок. 1126), которую тот составил после завоевания своей родины вторгшимися Альморавидами (текст имеется и в хрестоматии Шейхо, т. V, стр. 241).

во II веке по Р. Х. плотина Ма'рибская и действительно прорвалась (документальных эпиграфических свидетельств об этом нет), то, конечно, сейчас же была восстановлена. Ведь вот же из сабейской надписи 450 г. по Р. Х.[54] мы вполне определенно знаем, что и в 450 г. случилось этой Ма'рибской плотине прорваться; и что же? Царь (Шорахбиль Йа'фур) выставил 20.000 рабочих – и запруду удалось поправить очень скоро; равным образом в 542 г. (из надписи абиссинского наместника Абрahи это известно) опять Ма'рибская запруда прорвалась – и за 58 дней все было поправлено[55]. Следовательно, виною выселения части южных арабов на север было нечто иное. Самый же факт выселения едва ли нужно оспаривать. По-видимому, не иначе ведь, как из Южной Аравии, вышли и те арабы, которые под именем «бану-Джорhом» вели яростную борьбу в Хиджазе с местными жителями (напр., у Мекки, в течение трех столетий перед исламом) и в особенности те, которые устроились на северных окраинах и образовали с одной стороны, на Евфрате, вассально-персидское арабское царство Хирское (по условно-приблизительному счету ок. 195 г.), а с другой стороны на границах Сирии по Хаврану – вассально-римское арабское царство Гассанское (условно полагают ок. 292 г.). Усомниться можно только в том, чтобы они, выселяясь из Южной Аравии, были оседлыми высококультурными горожанами, а в Сирию и на Евфрат прибыли кочевыми варварами-бедуинами: такое превращение не слишком-то естественно. Скорее можно думать, что предки хирцев и гассанцев вели и у себя на прежней родине жизнь кочевую, потому что ведь и в Южной Аравии, надо допустить, не все население было городским: имелись и южноаравийские кочевники. Я, лет семь тому назад[56], склонен был выводить евфратских хирцев больше из 'Омана, с его кочевьями, чем из очага сабейской культуры – Йемена, чем из бывшей сабейской столицы Ма'риба; теперь новейший исследователь старинной истории Йемена М. Хартман поставил этот вопрос вполне резко и признал хирцев и гассанцев за исконных, чистых кочевников, которые, впрочем, из своей родины, Южной Аравии, вынесли кое-какие культурные черты, заимствованные от своих оседлых соплеменников[57]. Побуждением к их выселению меньше всего мог бы быть прорыв Ма'рибской запруды, а, скорее, голод или предприимчивость каких-нибудь энергичных вождей.

---

[54] =№ 554 собрания Глязера.

[55] См. Glaser: «Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mârib» – в «Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft», 1897. Об этом подробно будет рассказано у нас ниже, в своем месте.

[56] Срв. мою «Историю Сасанидов» (М., 1905 в XXI вып. «Трудов по востоковедению»), стр. 364.

[57] M. Hartmann: Der islamische Orient, II (1909), стр. 499–500.

Йемен между римлянами и Сасанидами в III–IV вв. Победа единодержавия в Йемене в конце III-го века (ок. 280). Соперничество с Аксумом. «Первое» абиссинское владычество над Йеменом ок. 345–375 гг. Изгнание абиссинцев

Как бы то ни было, во II веке по Р. Х. южноаравийское Сабо-Рейданское царство оказывается пострадавшим экономически и лишенным своего международного торгового значения. Устраненные от мирового рынка, жители излили свою врожденную энергию, по-видимому, на сведение своих внутренних счетов, на оборудование своих *внутренних дел.* Нам неясен тот процесс длинной борьбы, который происходил во II–III вв. между царем и феодальными вассалами, и неясна роль, какую сыграло при этом свободное городское население. Известен нам только заключительный результат: в конце III века, т. е. лет через полтораста после легендарной катастрофы в Ма'рибе, *единодержавие (и абсолютистическая идея?)* одержали в Йемене *победу*. Именно, ок. 280 г., царский титул в южноаравийских надписях оказывается не тот довольно еще короткий, какой был до сих пор («царь Сабы и владетель Рейдана»), а гораздо полновеснее: «Царь Сабы, Рейдана, Хадрамавта и всего Йемена».

Имя первого царя, принявшего этот «всейеменский» титул, одно из наиболее широкоизвестных: *Шамир Йоḥар'иш* (ок. 274–281) – прозвище, которое можно перевести: «Заставляющий трепетать»[58], – и особенно хорошо известно имя «Шамир» в нынешних российских пределах, именно в Средней Азии, в российском Туркестане. Преданием, которое в Туркестане живет и в устах народа и аккуратно воспроизводится в местных книгах, Шамиру Йоḥар'ишу приписывается поход из Йемена в Среднюю Азию и разрушение Трансоксанской столицы, после чего она была восстановлена уже под именем «Шамирограда» (Шамиркенд=*Самарканд*)[59]. Понятно, что на самом деле никогда йеменский царь Шамир в Средней Азии не бывал и никаких Самаркандов не разорял и не строил, и тем не менее возможно,

---

[58] Ибн-Котейба (ум. 889) в «Книге сведений по истории» (изд. Вюстенфельда, 1850, стр. 306–307; егип. изд. 1300=1883, стр. 210) достаточно прозрачно говорит, что форма «йоḥарʿиш» равняется североарабской «йорʿиш» (IV ф. от корня رعش). Следовательно, имя должно означать: «[тот, кто] заставляет трепетать», а не «залика ли ртиʿашин, кана биḥи», как объясняет ибн-Котейба.

[59] Положим, восточные писатели объясняют окончание «кенд» не как «город», а как «разрушил», т. е. приурочивают к персидскому глаголу کندن «кандан». См. у ибн-Котейбы (ум. 889): «Книга сведений» (изд. Вюстенфельда, 1850, стр. 307:4; егип. изд. 1300=1883, стр. 210:27). Оттуда, с прямой ссылкою на ибн-Котейбу и на его филологическое объяснение, см. у ибн-Халликяна (ум. 1282), египет. изд. 1310=1893, т. I, стр. 416:21 (или в англ. переводе Слэна, II, 480), и др. <У Диʿбиля (ум. 860) есть гордый стих, что именно ю. арабы дали Самарканду его имя (Масʿуди I, 352)>.

что в легенде скрывается отдаленный намек на подлинное историческое событие, на отношение Южной Аравии при царе Шамире к великой персидской державе «царя царей», к державе Сасанидов[60]. В это время каждое государство восточного мира находилось перед дилеммой: «Рим или Ктесифонт? На чьей стороне стать? Великой ли Римской империи или великой Сасанидской империи?» Рим и Иран давно вели соперничество, но в половине III века борьба обострилась, и весы в ту пору явно склонялись в пользу Ирана: в то время как в Римской империи шли неурядицы, вызываемые господством солдат, в Иране водворилась новая, деятельная династия Сасанидская, и второй шах династии, отважный Шапур I (242–272), доходил в своих походах до Средиземного моря, до Антиохии. Царь Йеменский Шамир не мог знать, что вскоре, по смерти Шапура I, счастье повернется к римлянам (Диоклетиан), и очень естественно думать, что он *отдался в сферу влияния Ирана*, а не Рима, с которым у йеменцев меньше было культурной общности, чем с Ираном. Выбор протектората Сасанидов, а не римлян был для Йемена тем более естественным, что с запада, в Африке, у него явился опасный враг-соперник, тянувший к римлянам, обладателям Египта, Сирии и Северной Аравии. Этот соперник было усилившееся в Абиссинии в III веке *Аксумское царство*, которое имело также свои колонии в Южной Аравии и, как видно из дальнейшего, очень не прочь было бы взять в свои руки торговую дорогу из Йемена в Северную Аравию.

После Йohap'иша (т. е. после 281 г.) в истории военно-соседских отношений Рима с сасанидской Персией отмечается важных поворотных моментов два: один около 300 года, другой – лет шестьдесят спустя; и оба отражаются в отношениях Абиссинии и Йемена. Первый момент, в пользу Рима, поточнее датируется 297-м или 298-м годом, когда Диоклетианов цезарь Галерий разбил шаха Нарсе в Армении и заключил с персами мир, по которому границей между двумя государствами делался Тигр (не Евфрат!): Персия отказалась в пользу Рима от Месопотамии и Армении. Наоборот, когда спустя лет 60 с лишним император Юлиан Отступник (363) предпринял поход в Персию на шахскую столицу Ктесифонт и погиб, потерпевши поражение от шаха Шапура II, то его преемник император Йовиан заключил с персами такой мир, по которому отвоеванная римлянами 60 лет тому назад Месопотамия с частью Малой Армении возвращены были Персии[61]. И вот, аналогичные, параллельные, приблизительно одновременные колебания мы, после Шамира Йohap'иша, видим и в отношениях между *Абиссинией и Йеменом*.

Так, есть вероятность думать, что около 300 года, вскоре же после победы Диоклетиана над державой Сасанидов, абиссинцы совершили *победоносное вторжение* из Африки в Йемен – еще не серьезное

[60] M. Hartmann: Der islamische Orient, II (1909), стр.42, стр. 155–156, стр. 495.

[61] См. у меня в «Истории Сасанидов» (1905), стр. 35, 43–47.

завоевание, а только вторжение. Есть вероятность думать, что именно к этому времени относится та греческая надпись неизвестного по имени абиссинского государя, в которой он хвалится, что завладел в Аравии прибрежной полосой Красного моря (Тиһамой) и держит в своих руках охрану торговых отношений между Южной и Северной Аравией[62]. А еще полвека спустя аксумский царь даже в сношениях с чужими державами титуловался «царем Аксумским, Гомеритским (=Хымъярским), Рейданским, [Эфиопским], Сабейским» и пр. «Βασιλεύς 'Αξωμιτῶν και 'Ομηριτῶν και τού 'Ραειδάν...και Σαβαειτῶν»...[63]. И вместе с тем мы стоим перед фактом, что вся первая половина IV века (т. е. от 300-го года и след.) не дает нам ни одной йеменской надписи с именем *своего* родного йеменского царя. Какой же вывод можно из этого сделать? Вывод тот, что приблизительно с 300-го года абиссинцы на Йемен напирали и напирали, а около 345 или 350-го года Йемен завоевали[64]. Решительному завоеванию предшествовало, очевидно, новое, сильное вторжение их из Африки, а вообще вторжений между 300-м и 345 годом мог быть целый ряд.

Далее, надпись 378 года говорит нам опять о южноаравийском, своем *собственном,* государе (Малики-кяриб Йоһа'мин), с прежним длинным йеменским титулом[65]. Если мы, как естественно, предположим, что появилась надпись эта (378 года) довольно скоро же после восстановления власти местной династии, то датой изгнания абиссинских завоевателей из страны можно будет признать приблизительно 375-й год, в крайности, положим, даже 370-й – словом, около этого.

Таким образом, окажется, что эпоха владычества (т. н. «первого»)

---

[62] Принимаю построение Хуб. Гримме: «Mohammed» (Мюнх., 1904), стр. 23б. Глазер (Skizze 1890, стр. 509 и 521) склонен был считать автора надписи за местного аравийского государя.

[63] Это был Аизан, сын Элы Амиды; он и брат состояли в переписке с римским императором Констанцием, и сохранилось письмо Констанция к ним 356 года с просьбой оказать помощь против афанасиевой ереси. Письмо это имеет довольно обширную литературу, среди которой важен анализ Дильмана в его работах по истории Аксумского царства 1879–1880, а резюме дается, напр., у Моммсена: «Римская история», т. V (1885), стр. 591 и 602, или у Глазера: «Skizze», 1890, стр. 471, 475 сноска, 511, 522–524.

[64] Завоевали около 345-го года, по мнению Глазера (Skizze 1890, стр. 504, 528, 539).

[65] Глазеровская № 389. Срв. у него в «Skizze» (1890), стр. 510–511; «Zeitschr. d. D. Morg. Ges.», т. 44 (1890), стр. 178, в статье Мордтмана. См. еще у Глазера же: «Zwei Inschriften über den Dammbruch von Marib» (Берл., 1897), стр. 41 и след.; Hub. Grimme: «Mohammed» (Мюнх., 1904), стр. 23б.; M. Hartmann: «Der islamische Orient», II, (1909), стр. 162.

абиссинских завоевателей IV века над целым Йеменом, раз завоевание состоялось около 345–350 года, длилась чуть ли не четверть века, незадолго от середины IV столетия до 370–375 гг.[66] Опять напрашивается параллель с хронологией дел римо-персидских. Поражение персами римлян в лице Юлиана Отступника (363) было предвестием изгнания абиссинцев йеменцами[67].

Период тоббов V века, до Зу-Новаса (525)

Положение Хымъярского царства от конца IV-го до четверти V-го в. (ок. 375–525) между христианской Восточно-Римской империей и персидской державой Сасанидов. Распространение христианства из Абиссинии среди южноаравийского населения и принятие еврейства йеменским правительством. Царь-иудействующий Зу-Новас (ок. 520–525) и вторжение христиан-абиссинцев в 525 г.

Несомненно, что абиссинцы, очищая ок. 370–375 года Йемен, сумели удержать за собою кое-какие укрепленные места в стране, например ʻАден у Баб-эль-Мандебского пролива или иные прибрежные пункты; это видно из дальнейшего хода событий.

Во всяком случае, в упомянутой надписи 378 года[68] мы видим в стране

---

[66] Того предварительного, так сказать, подготовительного вторжения абиссинцев в прибрежный Йемен, какое могло состояться около 300-го года, мы за господство абиссинцев над Йеменом можем ведь еще и не считать.

[67] Кроме часто цитированной книги Э. Глязера: Skizze, II (1890), с ее хронологической таблицей на стр. 542, см. его же очень содержательную книгу: «Die Abessynier in Arabien und Afrika» (Мюнхен, 1895), стр. 179. Нельзя при этом не оговорить того обстоятельства, что М. Хартман, который сперва вполне признавал факт «1-го» владычества абиссинцев над Южной Аравией («Der islam. Orient», II, 1909, стр. 44 и 161), вдруг усомнился в нем («Der islam. Orient», II, 1909, 503–506, приложение). Если первая половина IV века до 378 г. не представлена нам надписями с именами местных йеменских царей, – стал скептически рассуждать Хартман, – то такой пробел может объясняться ведь и чистой случайностью, не исключительно тою гипотезою, что Йемен был в это время завоевываем и завоеван абиссинцами. А что тогдашнего абиссинского царя Аизана в 356 году величали царем йеменским, то это у Аизана мог быть пустой притязательный титул и только. Отмечая эти сомнения Хартмана, считаю нужным подчеркнуть, что я лично не нахожу ни малейшей убедительности в скептических рассуждениях Хартмана. Не поколебали они, кстати сказать, и Фр. Хоммеля, что видно из его статьи о доисламской Аравии в Enzyklopädie des Islâm (т. I, вып. 7, 1910, стр. 395a).

[68] Библиография надписи 378 г. (Глязеровская № 389) указана была выше.

вновь восстановленную, в лице царя Малики-кяриба Йоha'мина[69], власть своих собственных йеменских государей. Это те же «цари Сабы, Зу-Рейдана, Хадрамаута и всего Йемена», каких мы знали и до абиссинского вторжения IV в., или «хымъярские *тоббы*», как их называет Коран и арабско-мусульманская легендарная или полулегендарная история (ед. ч. تُبَّع мн. ч. تبابعة).

Укажем *литературу* разработки вопроса, т. е. выяснения истории тоббов 375–525 гг.

Арабско-мусульманская легендарная или полулегендарная картина истории тоббов – а она, хоть довольно обстоятельна, но слишком и слишком часто не совпадает с показаниями подлинных йеменских надписей – эта картина связно, но доверчиво, давно уж изложена у *Коссен де Персеваля* в его «Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme» (Пар., 1847), т. I, стр. 61–160[70]. Нам уже приходилось отмечать, что труд Коссена даже арабо-мусульманские сведения берет не всегда из самых первых рук, а пользуется не раз и поздними компиляциями, и что важнейший мусульманский историк Йемена, местный йеменский археолог Хамдани (ум. 945), остался у Коссена не использованным. С указанием легендарного характера сведений, южноаравийская история по комментарию на «Хымъярскую касыду» Нашьвана Хымъярского (ум. 1177) изложена была в трудах *Альфр. фон Кремера*: «Die südarabische Sage» (Лейпц., 1864) и др., к которым примыкают затем работы пользующегося Хамдани *D. H. Müller*'а (1877, 1879–1880).

Какой бы очистительной критике ни подвергались мусульмано-арабские легенды, в результате они, одни, сами по себе, должны дать историю слишком сомнительную. Оттого труды и Кремера, и Мюллера заставляют многого еще желать. Вполне же подлинная южноаравийская история, тоббов в том числе, какая выяснилась из *эпиграфических* находок, представлена была в трудах *Эдв. Глязера*: «Skizze» (1890) и, рельефнее всего, в его «Zwei Inschriften über den Dammbruch von Marib» (1897)[71]. Материал и исследования Глязера легли в основу дальнейших исследований или обобщительных резюме, каковы брошюра ассириолога *О. Вебера* «Arabien vor dem Islam» (1901), критическое введение *Х. Гримме* к «Mohammed» (Мюнх., 1904), в отдаленной степени – даже «Grundriss der Geographie und der Geschichte des alten Orients» *Х. Хоммеля* (1904)[72] и др. Казалось бы, их

[69] «Малики-кяриб» – общепринятое чтение. Но при шаткости огласовок не исключено, разумеется, и чтение Хартмана: «Малик-йакроб» (см. «Der isl. Or.», II, 1909, стр. 482 и 496).

[70] «Essai» Коссен де Персеваля переиздан факсимильно в 1902 г.

[71] Издан этот «Dammbruch» Глязера в серии «Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft», 1897, 6.

[72] Лишь «в отдаленной степени», потому что «Grundriss» Хоммеля имеет ведь дело лишь с наиболее старым периодом истории, и в тех страницах, которые посвящены Южной Аравии (стр. 129–150), книга Хоммеля может давать на позднейшую историю лишь случайные, мимоходные намеки.

исторические тезисы, опирающиеся на эпиграфику, стали научными аксиомами даже у широкой публики.

Тем не менее, когда в 1907 году *Р. Никольсон*, издавая свою «A literary history of the Arabs» (Лонд., 1907), принужден был коснуться истории тоббов, то он почти не сумел или не захотел воспользоваться открытиями и работами Глязера и его продолжателей, и изложил Никольсон эту историю (стр. 17–29) приблизительно так же, как она излагается у мусульманоарабских писателей. Никольсон аттестует йеменские надписи как «austere and meagre remains» и радуется, что в (баснословных!) произведениях арабо-мусульманских авторов мы имеем более полную историю: «*Fortunately* we possess a considerable literary supplement to these somewhat austere and meagre remains» («A liter. hist. of the Arabs», 1907, стр. 11).

Новая проверка эпиграфических данных (а значит, и выводов), в связи с привлечением новонайденных материалов, предпринята была года три тому назад *М. Хартманом* во втором томе его «Der islamische Orient» (Лейпц., 1909). Краткое резюме того, что нам дают о тоббах подлинные надписи, см. там у Хартмана в «Der isl. Orient», II, на стр. 161–164. Там же у Хартмана помещен и специальный критический экскурс, где произведено (пессимистическое) сопоставление мусульманского предания с эпиграфическими показаниями: «Die Tubba's und die islamische Sage» (=Der isl. Orient, II, 473–498). В этом экскурсе Хартман (срвн. II, 481) привлекает к исследованию те легендарные данные, которые, в двух несколько отличных версиях, находятся у историков ибн-Котейбы (ум. 889) и Табари (ум. 923). Такие сведения, ближе совпадая с ибн-Котейбою, находятся и в комментарии на «Хымъярскую касыду» филолога Нашьвана Хымъярского (ум. 1177), разобранную Кремером. Хартман и «Хымъярской касыдою» широко пользуется.

Это обстоятельство заставляет нас сказать кое-что и про «касыду». Конечно, и сама *«Хымъярская касыда»* Нашьвана Хымъярского XII в., и одновременный комментарий на нее – явления поздние[73]. Но важен этот поздний комментарий XII века тем, что составитель пользовался не дошедшими до нас (пожалуй, опять-таки легендарными), начальными арабскими историками омейядского периода. Впрочем, пользовался он ими, вероятно, не из первых рук, а через посредство историка *Хамдани* (ум. 945), отрывок из книги которого про южноарабскую древность, именно про йеменские замки, дошел и до нас. См. *D. H. Müller*: «Die Burgen und

[73] Библиографию «Хымъярской касыды» XII в. и ее комментария см. у Брокельмана: «Gesch. der arab. Litter.», I (1898), стр. 300–301. При этом надо, разумеется, поправить ошибку в дате у Брокельмана, который заставляет Нашьвана Хымъярского умереть в 1117 г. (вм. 1177). Еще библиографию «Хымъярской касыды», с более подробной характеристикой, см. у Р. Никольсона: «A literary history of the Arabs» (Лонд., 1907), стр. 12–14.

Schlösser Südarabiens nach dem Iklil des Hamdani» (Вена, 1879–1880, отт. из 94-го и 97-го тт. «Sitzungsberichte» венской Академии Наук). См. еще того же Мюллера: «Südarabische Studien» (1877), со статьями: Die handschriftlichen Werke des al-Himjari (=Нашьвана) und des al-Hamdani. Die himjarischen Schriftdenkmäler in der arabischen Ueberlieferung. Himjarische Kaside, и др.; в этих Мюллеровых «Südarabische Studien» на стр. 108 (№ 2) приведено сохранившееся оглавление всех десяти книг «Иклиля» (=«Венца») Хамдани, из которых до нас дошли лишь отрывки, напр. вышеотмеченный – о замках; оно же, т. е. оглавление «Венца», дано и у Кремера в «Culturgeschichte des Orients», т. II (Вена, 1877), стр. 422, и у Никольсона: «A liter. history» (1907), стр. 12.

Собственно, Хартманом и кончается современное исследование истории тоббов. В издающейся «Enzyklopädie des Islâm» (именно, в 7-м выпуске I тома, 1910 г.), в статье «Arabien vor dem Islâm» *Ф. Хоммеля* периоду тоббов отведено лишь несколько слов (стр. 395). Косвенно, впрочем, Хоммель и в них кое в чем опровергает выводы М. Хартмана.

Около полутораста лет (приблизительно 375–525) восстановленные тоббы царствуют над Йеменом в мирном соседстве с нелюбимой Абиссинией. И между двумя великими соперничающими мировыми державами того времени, Римом и сасанидской Персией, тоже тогда наступило вековое затишье. Римская империя, кстати напомнить, разделилась к этому времени (395) на две разрозненные половины: западную и восточную; раздел этот был произведен императором Феодосием Великим (383–395), который отдал Италию, Галлию и вообще западные владения своему сыну Гонорию, а Иллирию, Грецию и восток – другому своему сыну Аркадию. С самостоятельными странами Востока пришлось дела иметь, естественно, лишь империи Восточной, т. е., греческой, которая затем постепенно делается все более и более известна под именем Византийской.

У нас нет никаких документальных данных, которые свидетельствовали бы прямо, что в течение V века Йемен поддерживал политические сношения с империей Сасанидов. Однако, судя по тому, что случилось век спустя, мы имеем право думать, что и в V веке йеменские цари чувствовали большее политическое тяготение к персидской державе Сасанидов, чем к Восточно-Римской империи[74]. Что касается Абиссинии, то про нее, напротив, мы и без догадок очень определенно знаем, что она свои политические интересы соединила именно с интересами Восточно-Римской империи, а никак не с сасанидскими. И этому содействовал еще один фактор, *религиозный*, в силу которого неостывавшая политическая рознь между Абиссинией и Йеменом, или вернее – между их правительствами, продолжала в течение V века подогреваться. Этот религиозный фактор было *христианство*.

[74] Срвн. соображения М. Хартмана: Der islam. Orient, II (1909), стр. 48 и стр. 509=экскурс № 129.

Еще в половине предыдущего IV века прибыли в Аксум христианские миссионеры из византийских пределов (в которые входил и Египет), и вскоре Абиссиния (или, как она себя с этих пор обыкновенно величает по-книжному, *Эфиопия*) не только сама приняла христианство, но успела его распространить и в разных пунктах Южной Аравии – таких, как йеменские Наджран и ‘Аден[75]. Если и раньше мы видели тяготение языческой Абиссинии к Риму, то отныне христианская Абиссиния-Эфиопия своими политическими симпатиями вполне естественно должна была примкнуть к кругу интересов Восточной Римской империи, которая тогда для христианского Востока являлась таким же оплотом, как, положим, теперь Россия. А йеменцы? В силу реакции против своих врагов-эфиопов, известная часть патриотов-йеменцев не могла испытывать большого влечения к христианству, и в то время, как одна часть йеменцев (наджранцы, ‘аденцы на первом месте) исповедывали в Йемене христианство, эта первая, абиссинофобская, часть держалась своей религии языческой или поддавалась еще одному религиозному течению – пропаганде *иудейской*, давно уже проникавшей сюда с севера[76]. Пропаганде иудейства, проникавшего в Аравию, содействовало то обстоятельство что иудейская пропаганда в Аравии успевала, насколько это для иудейства возможно, лишиться своей националистической, специально-еврейской окраски и, пожалуй, являлась, скорее, просто монотеизмом.

Какое же положение по отношению к обеим религиям, проникавшим в страну, христианству и иудейству, занято было йеменским правительством, хымъярскими *тоббами*?

Тоббы, в продолжение V века, склонились к *еврейству*, а не к христианству. Причин могло быть далеко не одна, а несколько.

Возможно, что симпатия к иудейству, отчасти, вытекала и из личного, внутренне-религиозного убеждения тоббов. Намек на это дается легендой, сообщаемой арабскими историками[77], про одного из тоббов[78],

[75] Христианство, сверх того, распространялось в Йемене и через Сирию (обращение Наджрана приписывается именно сирийцу, св. Фемиону فيميون ; имел Йемен христианские отношения и с Нижней Месопотамией.

[76] Арабы-иудеи известны были на севере задолго до этого. В «Деяниях Апостолов» (гл. II, стих 11) отмечено, что в числе людей иудейской религии, пришедших в Иерусалим на праздник Пятидесятницы (и, конечно, Пасхи), были арабы. Вероятно, это были арабы из Набатеи.

[77] Ибн-Хишам (ум. 834): «Житие Посланника», изд. Вюстенфельда, стр. 13–17; вкратце у ибн-Котейбы (ум. 889): «Книга сведений по истории», изд. Вюстенфельда, 1850, стр. 310 (=египет. изд. 1300=1883, стр. 212–213); Табари (ум. 923), лейд. изд., I, 905; Мас‘уди (ум. 956): «Золотые луга», гл. 43, по парижск. изд. т. III, стр. 155; Хамза Испаханский (961): «Летопись», отдел VIII, по изд. Готтвальда, стр. 131 араб.=144 лат. (Лейпц., 1848).

[78] Для выяснения его хронологии см. М. Хартмана: Der islam. Or., II (1909) стр. 485 (и 506). У арабских историков имя его «Тобба‘ ибн-Хассан».

который привез в Йемен из Медины двух раввинов-чудотворцев: сам тобба‘ по чистому убеждению принял еврейство еще в Медине, – гласит легенда, – а его подданные от души послушались проповеди двух привезенных раввинов тогда, когда те, со Священным Писанием на голове, безбоязненно прошли сквозь разожженный огонь и остались вполне невредимы[79]. Политическая антипатия тоббов к христианству, как к религии Византии и Абиссинии, тоже должна была содействовать симпатии тоббов к иудейству. Очень вероятно также, что счеты тоббов с местными, всегда непокорными в своих замках феодалами[80] могли в свою очередь оказывать влияние на выбор религии: кажется, что к христианской религии эфиопов с особенной охотой тянулись именно йеменские феодалы, для которых период абиссинского вторжения и владычества в 300–370 гг. был, очевидно, периодом свободы от самодержавной власти царя, а изгнание абиссинцев тоббою ок. 370 г. – эрою обратного стеснения от него; значит, еще и по этой допустимой причине христианство могло быть для тоббов не слишком симпатично. Наконец, очень не лишена основания и остроумная догадка М. Хартмана, что, сверх внешнего политического антагонизма тоббов к христианской Эфиопии, в их предпочтениях еврейству сыграла значительную роль одна внутренняя политико-экономическая причина: необходимость для тоббов бороться против своих непокорных феодальных вассалов средствами *экономическими*[81]. Финансовая жизнь Йемена в V веке была достаточно сложна; хозяйство было здесь не какое-нибудь первобытно-натуральное, сделки велись на чеканенные местные деньги[82], и финансовому уму было над чем поработать. Евреи, хорошие финансисты, хорошие казначеи, международные коммерсанты, должны были содействовать монополизированию капитала в царско-правительственных руках и парализовать денежную силу феодалов. Что феодалы, таким образом, не могли воспылать сочувствием к еврейству – это само собою разумеется.

---

[79] Поэтому я считаю недопустимым категорическое отрицание Хартманом всякого религиозного убеждения у тоббов в деле принятия ими иудейства: «Diese religiöse Richtung, – голословно утверждает он, – war eine Frage politischer Opportunität; von Ueberzeugung war da keine Rede» (Der islam. Or., II, 1909, стр. 45).

[80] о которых см. известную работу Д. Х. Мюллера (1879–1881), основанную на Хамдани (ум. 945).

[81] M. Hartmann: Der islam. Orient, II (1909), 45–47; срвн. еще стр. 49 и замечание на стр. 506: «Meine Konstruktion hat vorläufig keine Stütze in den Denkmälern oder anderen Urkunden; sie scheint mir aber das *einfachste* Mittel zu sein, um den Uebertritt süd-arabischer Könige zum Judentum, der gut bezeugt ist, zu erklären».

[82] О них см. заметку: «Münzwesen» у М. Хартмана в «Der isl. Orient», II (1909), 506–507, полезным дополнением к которой остается и то более старое, что сказано у Моммсена: «Римская история», т. V (М., 1885), стр. 594.

Не только явное, но прямо наступательное торжество иудейства на йеменском престоле мы видим ок. 520 г., когда иудействующей партии в Йемене удалось возвести на южноаравийский престол деятельного своего ставленника, воинственного Юсифа *Зу-Новаса* (520–525). Новый тобба оказался активным, большим врагом христиан, а так как в христианском городе Наджране, который со своими окрестностями был последним оплотом эфиопов в Южной Аравии, умер как раз тогда наместник, то Зу-Новас воспользовался этим обстоятельством. Под случайным предлогом (наджранцы, будто бы, убили двух иудейских детей) Зу-Новас выступил в поход, завладел городом Наджраном и Наджранским округом и потребовал, чтобы жители отреклись от христианства и приняли иудейство. За нежелание отречься от христианства казнено было 320 знатных наджранцев; вообще же цифра христиан, погубленных в Наджране Зу-Новасом (523), гиперболически определяется сказаниями (напр., у Табари) в 20.000 человек.

Источники:

Гонение Зу-Новаса на йеменских (наджранских) христиан ярко представлено, между прочим, в современном сочинении (писанном в 524 году в Хире, на Евфрате, в виде послания) монофизита-сириянина *Симеона из Бейт-Аршама*[83]. Этот Симеон Бейт-Аршамский (ум. до 548 г.) – один из немногих тогда монофизитов, живших в Персии, которая, как известно, была главным пристанищем не для монофизитов, а для их врагов – несториан. Особого исторического беспристрастия в сообщениях Симеона о Наджранском гонении 523-го года предположить нам нельзя, потому что другое сочинение этого же Симеона Бейт-Аршамского, об известном несторианском «диком кабане» Бар-Савме (изгнанном в 457 г. из Эдессы)[84] и о возникновении несторианства, кишит прямо несомненными, явными извращениями, подрывающими доверие к объективности автора вообще.

Письмо Симеона рано было переведено на греческий язык. Впрочем,

[83] Изд. с итал. перев. И. Гвиди: La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arshâm sopra i martiri Omeriti (1881), оттиск из «Memorie della Accademia Reale dei Lincei» (стр. 471 и след.). Переизд. Беджан в I томе «Acta martyrum et sanctorum» (Пар., 1890). У Нёльдеке в «Gesch. der Perser und Araber aus Tabari» (Лейд., 1879) на стр. 185 перечислены более старые издания этого письма Симеона Бейт-Аршамского, начиная с Ассеманиевой «Bibliotheca Orientalis», I, 364 и след. К литературе об этом послании надо добавить статью Мордтмана в «Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.», т. 35 (=1881), стр. 693 и след., и соответствующее место в диссертации Г. Ротштейна «Die Dynastie der Lachmiden in al-Hira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Gesch. zur Zeit der Sasaniden» (Берл., 1899), стр. 80.

[84] Про несторианина Бар-Савму, в связи с историей несторианства в Персии, см. у меня в «Семитских языках и народах», ч. II (1910), стр. 181–182. О Симеоне см. там же, стр. 187.

помимо Симеона, оказались и другие источники сведений о гонении христиан Зу-Новасом – у историков греческих и сирских[85], от которых, равно как из устных арабских преданий, обстоятельные сведения попали затем и к *историкам арабским*. Среди говорящих об этом арабских историков можно отметить ибн-Хишама (ум. 834, в «Житии Пророка»)[86], ибн-Котейбу (ум. 889)[87], обстоятельного Табари (ум. 923)[88], Мас'уди (ум. 956)[89], лаконического Хамзу Испаханского (961)[90].

85-ая сура Корана, сообщающая о мучениках во рву огненном, относится по многим комментаторам тоже к наджранским мученикам времен Зу-Новаса, и все перечисленные историки (ибн-Хишам и проч.) следуют этому мнению коранских комментаторов. Положим, едва ли комментаторы в этом случае правы (срв. у меня в «Старейших сурах Корана», М., 1905, стр. 204–205), и вероятнее будет думать, что Мохаммед имел в виду библейских трех отроков в пещи вавилонской; но раз комментаторское предание приурочило эту 85-ую суру к Зу-Новасу, то исторические сведения о Зу-Новасе оказались собраны и во всех толкованиях на Коран (при суре 85-ой, стихи 4 и след.); а из числа толкований особенно интересен старейший огромный сводный «Тафсир» знаменитого *Табари* (ум. 923), того самого, что известен и своим историческим колоссальным сводом. Здесь же мы упомянем однородные сообщения в «Кысас аль-анбийа» (=«Повествования о пророках») коранского комментатора Та'ляби Нишапурского (ум. 1036); см. по егип. изд. 1297=1880, стр. 421 и след.

Критические работы *европейцев* о Зу-Новасовом гонении и о последовавших политических событиях отмечены у нас несколько ниже.

Так как Зу-Новас заранее мог ожидать, что эфиопы не оставят всего этого безнаказанным, то он, по-видимому, задумал завязать дружественные отношения с сильным врагом Византии – Персией. По крайней мере, он о наджранских делах написал уведомление Мюнзыру III (505–554), царю вассально-персидского арабского царства Хирского на Нижнем Евфрате.

---

[85] Boissonade: Anecdota graeca, V, 1 и след.; R. Duval: Littérature syriaque (1907), 136 и след.

[86] У ибн-Хишама см. по изданию Вюстенфельда, стр. 23–28=нем. пер. Вейля (1864), т. I, 16–21. Труд ибн-Хишама есть лишь редакция труда ибн-Исхака (ум. 768).

[87] У ибн-Котейбы см. «Ма'ариф» егип. изд. 1300=1883, стр. 213–214.

[88] У Табари см. про гонение христиан Зу-Новасом по лейденскому изданию, серия I, т. II, стр. 925 и след. Переведено у Нёльдеке в «Gesch. der Perser und Araber, aus Tabari» (1879), стр. 185 и след.

[89] У Масуди см. о Зу-Новасе, по парижск. изд., т. I, 129, а также т. III, 156 (в главе 43-ьей: «О Йемене и царях его»).

[90] У Хамзы Испаханского см. по изданию Готтвальдта стр. 133 араб.=105–106 латин. (Лпц., 1848).

А эфиопский негус тем временем получил побуждение и помощь от Византии, от императора Юстина I (518–525); потом эту же политику продолжал и Юстиниан I Великий (527–565). Император Юстин I, когда к нему бежали христиане-йеменцы, спасшиеся от кровавого Зу-Новасова истребления 523 г., сам писал письмо к негусу, побуждая его вторгнуться в ожидовевший Йемен и завоевать его. Византия, понятно, находила очень выгодным для себя, чтобы в Йемене оказалось преданное Византии государство, которое с юга могло бы оказывать противодействие ненавистному для византийцев, грабительскому арабскому царству Хирскому.

И вот, на византийских судах, эфиопы в 525 году высадились с войском на юге Йемена, у сурового мыса Хысн-Гораб («твердыня ворона»), под начальством лица, которое у мусульмано-арабских историков носит имя Арйат ارياط [91]. Те из йеменцев, которые не питали склонности к жидовствующим, стали на сторону вторгшихся эфиопов. Зу-Новас был побежден и погиб[92], и вместо прежних тоббов над Йеменом стал во главе *абиссинский наместник* (525). Сперва это был член царского йеменского дома, но вскоре же был заменен природным абиссинцем *Абраһою* (Авраамом).

С этих пор Йемен, можно сказать, перестал существовать как самостоятельное государство.

В дополнение к библиографии источников укажем пособия.

Критический обзор сообщений о преследовании христиан в Йемене и войнах абиссинцев с йеменцами дан у *Винанда Фелля*: Christenverfolgung in Süd-Arabien und die himjarisch-aethiopischen Kriege – в «Zeitschrift d. Deutsch. Morg. Ges.», 1881 (т. XXXV), стр. 1–74.

Очерк предшествующих событий см. у *Друэна* (Drouin) в «Révue Archéologique», 1882, сент., стр. 153–172.

Что касается более старых европейских обработок, то, не говоря уж об «Essai sur l'histoire des Arabes» *Коссен де Персеваля*, т. I (1847), стр. 128–133, очень не надо забывать эпохального труда *Т. Нёльдеке*: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari, übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen versehen von Theodor Nöldeke (Лейд., 1879). В частности, см. его примечания к

[91] Но в надписи высадившихся, которую они оставили на Хысн-Горабе в 523 г., такого имени мы не находим. Да и у мусульманских историков имя это не всегда пишется «Арйат»: встречаются рукописи, где есть чтение «Арбат» ارباط, о чем см. у Нёльдеке: «Gesch. der Perser und Araber aus Tabari» (Лейд., 1879), стр. 190. Нёльдеке готов, хотя с нерешительностью, допустить сближение имени «Ариат» с грецизированным именем 'Αρέθας.

[92] По рассказу Табари (лейд. изд., I, 927:19 сл.), побежденный Зу-Новас в отчаянии бросился верхом на коне в море и был поглощен волнами. Срв. у Масуди, по парижск. изд., т. III, 156–157.

стр. 185–204. То, что мы находим у *Р. Никольсона*: «A literary history of the Arabs» (Л., 1907, стр. 26–28), есть лишь сокращение из книги *Нёльдеке*.

Йемен под чужим владычеством в течение столетия перед исламом

Абраха, эфиопский наместник (ок. 525–570), и его замечательная культурная деятельность. Царевич Сейф ибн-Зу-Йазан и прибытие персидского флота (ок. 572). Йемен – персидское наместничество (597–628). Подчинение Мохаммеду

Во время оккупации Йемена эфиопами (525) в Персии царствовал шах Кавад I (489–531), отец великого Хосрова I Ануширвана. До конца его царствования Южная Аравия оставалась под властью Эфиопии и безбоязненно продолжала оставаться под ее властью и при Хосрове I Ануширване (531–579) – в общем, полстолетия. А в Византийской империи царствовал в это время славный современник и соперник Ануширвана император Юстиниан I Великий (527–565), покровитель эфиопов. Резиденцией эфиопского наместника был город Сан'а, с замечательной роскошной церковью, которая блистала золотом и чудными красками. По словам мусульманского предания, мозаика, мрамор и сами мастера присланы были для создания этой пышной церкви из владений византийского императора[93].

Мусульмано-арабским преданием это пятидесятилетнее владычество Эфиопии над Йеменом представляется как период страшнейшего угнетения туземцев. И особенно жестоким тираном представлен в преданиях сам наместник *'Абраha* (ок. 525–570). Но справедливо ли?

Пожалуй, Абраha может считаться виновником гибели царя Зу-Новаса[94]. Вполне вероятно также, что он, водворяясь, совершил далеко не одну тяжелую расправу с провинившимися. Слишком возможно и то, что еврейские капиталисты-финансисты, с его водворением, подверглись обычному в таких случаях «погрому» и, убегая в Северную Аравию (в Мекку, в единоверную Медину), имели основание рассказывать о зверствах Абраhи крайние ужасы. Да только при всем этом оказывается, что в культурном отношении правление Абраhи было для Йемена очень плодотворным.

Эдв. Глязер открыл в Ма'рибе и издал в 1897 г. с толкованием большую надпись Абраhи 542–543 года[95], откуда видно, что эфиопский наместник сослужил Йемену чрезвычайно полезную службу: энергично и спешно

---

[93] Нёльдеке, касаясь этого известия у Табари («Gesch. der Perser und Araber, aus Tabari», 1879, стр. 205), не находит невероятным факта присылки византийских мастеров в Йемен. И мы из истории Киевской Руси XI века знаем подобные же факты.

[94] Срв. надпись J. Halévy, 63:7=Hommel в «Enz. des Islâm», 1910, вып. 7, стр. 395, б: 20–21.

[95] Edw. Glaser: «Zwei Inschriften über den Dammbruch von Marib» в серии: «Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft», 1897, 6.

(при помощи солдат в том числе) Абраһа поправил знаменитую оросительную *Ма'рибскую плотину*, которая при нем (в 542 году) прорвалась и – это и раньше уж бывало[96] – грозила разорением стране. «Силою и милостью и милосердием Милосердного («рахманан») и Христа его и святого Духа, написал на камне эту надпись Абраһа, наместник геэзского (=аксумского) царя Рамхиса Зу-би-Йамана, царя Сабейского, Зу-Рейданского, Хадрамаутского и всего Йемена («Йамâнâт»[97])», – так начинается этот замечательный памятник, и далее, в числе прочего, дает интересные сведения о посольствах, которые присутствовали на торжественном праздновании окончания работ. Оказывается, присутствовали здесь все йеменские владетели, успокоившиеся после своих мятежных волнений; были послы от самого царя эфиопского, от соперничающих великих держав Византии и Персии («Рум» и «Фарс»), от соперничающих окраинных арабских царьков – вассально-персидского Мюнзыра III Хирского («Мюδδиран») и вассально-византийского Хариса ибн-Джабали Гассанского.

Такие факты едва ли могут говорить о нестерпимой тяжести эфиопского владычества над Южной Аравией. Ненавистен остался Абраһа в памяти арабов (не только евреев), вероятно, больше всего за свой поход на север, и в том числе на Мекку, – поход, предпринятый, по-видимому, с целью вторгнуться в сферу влияния Персии, а по мнению предания – с целью уничтожить тамошний языческий пантеон Ка'бу и ввести христианство. Его войско сопровождали слоны – животные, неизвестные в Мекке. Поход *«слоновьего»* Абраһи на Мекку оказался неудачен: абиссинцы, اصحاب الفيل [98], во время осады города пострадали не то от чумы, не то, скорее, от оспы (от стай чудесных птиц ابابيل, по Корану, 105:3) и вернулись в Йемен ни с чем. По преданию, это случилось около 570 года; возможно, что и раньше.

Около этого же 570 года отправился в отдаленную Персию просить помощи против абиссинцев последний принц свергнутой хымъярской династии, потомок Зу-Новаса, прославленный герой *Сейф, сын Зу-Йазана.*

Сейф ибн Зу-Йазан سيف بن ذي يزن навсегда остался в арабской поэзии идеалом и символом храброго витязя, до самых новых времен. Так, например, один из поздних поэтов, Абуль-Бака Рондский, оплакивая падение Севильи, завоеванной Фердинандом III Святым (1248), и отмечая бренность всего существующего на свете, говорит, что всякий меч («сейф» سيف) должен в конце концов прийти в негодность, «будь этот меч (сейф) сам Сейф ибн Зу-Йазан».

«Wa йантады кюллю сейфин ли-ль-фана'и wa ляw
Кâна бна зй-Йазанин...»

---

[96] См. выше, стр. 212–213, стр. 203.

[97] Огласовка последнего слова возможна, конечно, и иная (срв. замечание Хартмана в «Der islam. Or.», II, 1909, стр. 161). Мне лично чтение с окончанием «ат» (с долгим â) представляется наиболее естественным (fem. plur.).

[98] Коран, сура 105:1.

Путем школьного воспитания этот образ, содержащий в себе игру слов, употребляется арабскими поэтами до сих пор, вплоть до наших дней.

Сейф уж перед тем долго, но напрасно, боролся против эфиопов, и теперь обратился с просьбой о помощи к Хосрову I Ануширвану. Для этого он, как говорят, обеспечивши себе рекомендации хирского царя, прибыл сам лично вместе с хирским царем в столицу шаха Ктесифонт на р. Тигре[99]. Хосров I Ануширван, после колебаний, отправил в Йемен, в ʻАден, по морю (этот способ переезда собственно и был причиною колебаний Хосрова) небольшое персидское войско, человек в восемьсот (ок. 572 г.), под начальством *Bahриза*. Приезжее это войско было усилено на месте теми йеменцами, которые не могли примириться с господством абиссинцев. Соединенными персидскими и местными силами абиссинцы-эфиопы без труда были прогнаны. Преданный персам Сейф был водворен на йеменском престоле.

Да только, он чересчур сильно начал притеснять оставшийся в стране эфиопский элемент населения и был убит. Возобновилась смута. Абиссинцы вновь завладели было страною. И тогда Bahриз (ок. 597?) *присоединил Йемен к Ирану*, ввел здесь персидскую податную систему и сделался шахским наместником этой области. В Персии в это время эффектно царствовал Хосров II Первиз (590–628), который вообще сумел победоносным, хотя эфемерным, образом расширить пределы иранского владычества до самых отдаленных краев: сухопутные войска персов, покоривши византийскую Сирию с Палестиной, прошли дальше и присоединили к хосроевым владениям новую провинцию, Египет[100], морское войско еще раньше присоединило провинцию Йемен.

Однако, если в Египте персидское правительство не продержалось и пятилетия (до 618), то в Йемене персидские наместники преемственно оставались вплоть до Мохаммеда. После Bahриза это были преимущественно потомки Bahриза же и прозывались у арабов «аль-абна», т. е. «сыновья». Впрочем, вследствие отдаленности страны от Ирана и нелюбви персов к морским переездам, власть Ирана над Йеменом осталась больше номинальной, чем реальной, и «сыновья», жившие в главном йеменском городе Сан'а, мало вмешивались в дела отдельных мелких йеменских князьков или царьков.

Последний персидский наместник, поставленный шахом Хосровом II Первизом, назывался Базан. После смерти Хосрова II (уб. 628) Базан принял новопроповеданную религию, мусульманство, и признал верховную власть хиджазского пророка Мохаммеда. В новом, исламском, государстве Йемен, некогда славный, блестящий, могущественный, занял совершенно второстепенное место.

---

[99] См. у Нёльдеке: «Gesch. der Perser und Araber, aus Tabari» (1879), стр. 221 и у Г. Ротштейна: «Die Dynastie der Lachmiden in al-Hira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden» (Берлин, 1899), стр. 80.

[100] См. у меня в «Истории Сасанидов» (М., 1905), стр. 126–127.

МОХАММЕД
(ок. 570–632)

Библиография о Мохаммеде

Арабские первоисточники, среди которых имеются «Житие Посланника Божия» ибн-Хишама (ум. 834), «Книга походов» Вакыди (ум. 823), «Табакат» ибн-Са'да (ум. 845), перечислены в «Истории арабов и арабской литературы», ч. I (1912), стр. 80–82, 98–99. Из них ибн-Хишам имеется в немецком переводе Вейля (1864), Вакыди сокращенно изложен Велльхаузеном (1882), а ибн-Са'д недавно издан (1905), но не переведен.

Библиография европейских исследований о жизни пророка Мохаммеда приведена у *меня* с достаточной подробностью в «Истории мусульманства» (М., 1904), стр. 92–106, а еще подробнее – у *V. Chauvin*'а: Bibliographie arabe, ч. XI (Льеж, 1909; 255 стр.), причем у В. Шовена дается и оглавление каждого труда, посвященного Мохаммеду, равно как есть у него отдел о средневековой легендарной и обличительной европейской литературе про Мохаммеда. Из европейских трудов новейшего периода важное значение имела монография *Вейля* (1843)[101]. По художественности, равного себе не имеет *Дози* (1861)[102]. А затем главные монографии о Мохаммеде – Шпренгера и Мьюра:

а) *A. Sprenger*: Das Leben und die Lehre des Mohammad, 3 тт., 2-ое изд., Берлин, 1869 (1-е изд. 1861–1865);

б) *W. Muir*: The life of Mahomet, Лонд., 1858–1861, 4 тт.

К ним, как более нового, надо прибавить монографиста Гримме и еще двух:

в) *H. Grimme*: Mohammed. Erster Theil: Das Leben. Мюнстер, 1892 (164 стр.). Затем популярнее, без всяких ссылок на источники, Гримме составил для мюнхенской серии «Weltgeschichte in Karakterbildern» книжку «Mohammed» (Мюнхен, 1904; 91 стр.), куда внес он кое-какие изменения взглядов сравнительно с монографией 1892 года;

г) *L. Caetani* (principe di Teano): Annali dell Islam, Милан, т. I, 1905, вве-

---

[101] *G. Weil*: Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, Штутгарт, 1843. Почти четверть столетия спустя Вейль (уже после издания своего перевода «Жития Посланника» ибн-Хишама) формулировал окончательные свои взгляды на историю и личность Мохаммеда во введении к Geschichte der islamitischen Völker (Штутгарт, 1866).

[102] *R. Dozy*: а) Histoire des musulmans d'Espagne (Лейден, 1861), т. I, стр. 1–43; б) Het Islamisme (по-голландски, Харлем, 1863); более известен французский перевод Шовена: Essai sur l'histoire de l'islamisme (Лейд., 1879), откуда русский перевод соответствующих глав помещен у меня в «Истории мусульманства», I (М., 1904).

дение. Чрезвычайно важный и огромный по размерам труд, с новым пересмотром первоисточников;

д) *P. Casanova*: Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif. Париж, 1911, т. I. Автор рассматривает деятельность Мохаммеда как апостола, призванного возвестить близкий, вскоре наступающий конец мира, и видит в Коране род апокалипсиса. Книга, полная гипотез.

По-русски надо прежде всего отметить существование ряда таких биографий Мохаммеда, против которых, из-за их ненаучности и фантастичности, следует читателя предостеречь. Сюда относятся: а) часто издаваемая, симпатизирующая Мохаммеду «Жизнь Магомета» Вашингтона Ирвинга («Life of Mahomet», New York, 1850; перевод с английского П. Киреевского, 1-е изд. 1857); б) до крайности устарелая статья Потье, предпосылаемая частым русским изданиям перевода «Корана» Казимирского (1-е изд. 1864); в) ряд враждебных Мохаммеду миссионерских монографий о нем, помещавшихся с 1870-х годов в казанском «Миссионерском Противоисламском Сборнике»[103]. Из трудов, сохраняющих известное научное значение, можно в числе старых отметить[104]: а) *А. Казембек*: «История ислама» (журнальные статьи в «Русском Слове», 1860, №№ 2, 5, 8, 10, в общем около полутораста страниц); б) лекцию 1865 г. харьковского профессора-неориенталиста *М. Петрова*, составленную по Шпренгеру и Мьюру и вошедшую в его «Очерки» (2-е изд., Харьк., 1882); в) отметим главу и в труде *Морица Карьера*: Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Том III. Средние века. Перевод (с немецкого) Е. Корша. М., 1874. Именно, на стр. 121–151 помещена глава: «Могаммед и Коран». Автор – невостоковед (он по специальности философ-эстетик) и являет

[103] Из числа трудов, прикосновенных к миссионерским и полемическим целям, мы сделаем исключение для одной книги. Это – *Н. П. Остроумов*: «Аравия и Коран (Происхождение и характер ислама). Опыт исторического исследования». Казань, 1899 (отт. из «Православного Собеседника», 1896–1898). Стр. I–XII (воспоминания о миссионерском отделении при Казанской Духовной Академии) +1–256. В последней главе «Личность проповедника Корана» (стр. 239–256) автор старается проявить наивозможное для полемиста беспристрастие («Мохаммед – человек, посвятивший себя служению высокой идее...», «пылкий энтузиаст, считающий свои убеждения за высшую божественную истину», стр. 243); но в результате Н. П. Остроумов ставит Мохаммеда на одну доску с разными искренно убежденными расколоучителями, невежественными сектантами и пр. (стр. 253). Эта книга Н. П. Остроумова послужит основою для его готовящейся книги: «Исламоведение», II (Ташкент, 1912?).

[104] В сноске сперва зарегистрируем «Жизнь пророка Магомеда» *Павла Пржецлавского* в газете «Кавказ», 1863, № 28. Краткая эта статья ссылается на «Инсан аль-'оюн», т. е. «Сире Халябиййе» XVI–XVII вв. (См. об этой «Сире» у меня в «Истории арабов», ч. I).

себя чистым дилетантом; все же эта глава производит хорошее впечатление: Шпренгером Карьер уже пользовался; г) Отметим и статью Ренана в русском переводе – *Э. Ренан*: «Исторические и религиозные этюды. Под ред. В. В. Чуйко», 2-е издание, СПб., 1886. Последняя из 11 помещенных тут статей Ренана есть «Магомет и происхождение исламизма». При бедности русской литературы не следует из виду упускать и эту устарелую статью. А поновее на русском языке есть вот что:

а) У *меня* в «Истории мусульманства» (М., 1904, I, стр. 1–89) помещен, с необходимыми дополнительными примечаниями и библиографическими ссылками, тот очерк жизни Мохаммеда, который художественно был составлен в 1863 году голландским великим орйенталистом *Рейнхардтом Дози* для его замечательного очерка развития ислама;

б) Составленная в 1885 году *Авг. Мюллером* сводная история Мохаммеда, в качестве 1-ой книги его «Islam»-а, переведена на русский язык, как и весь труд Мюллера, в 1895 году «История ислама, перевод с немецкого под редакцией Н. А. Медникова», т. I (СПб., 1895), стр. 48–229;

в) Заслуживает полного внимания написанная с благородным, возвышенным взглядом на ислам и на его создателя небольшая книжка покойного философа *Вл. Соловьева* «Магомет» (СПб., 1896) в Павленковской серии «Биографии великих людей». Она похвально оценена и петербургским мусульманским ученым муллою (мюдаррисом-ахундом) А. Баязитовым («Нёделя», 1896, № 36, стр. 1164–1168);

г) Наконец, упомянем *апологетическую* мусульманскую книгу на русском языке, заграничного издания: «Жизнь и учение Мохаммеда или дух ислама» Мир-Али, т. I, Берлин, 1902, стр. III+437. Цена 5 марок (в серии «Известнейшая русская библиотека», часть 23, у H. Steinitz'a). Это перевод с английского языка. Автор (1873) – индийский мусульманин.

Перечисленная литература касается научной истории Мохаммеда, извлеченной из достоверных источников и очищенной от легендарных выдумок и от полемических клевет. Между тем, *легендарная* или искаженная история Мохаммеда продолжает даже доныне сохранять свою силу путем пережитков, в повседневном европейском и русском обиходе[105], а в Средние века она доходила до неслыханных курьезов, вроде той легенды, что Мохаммед был беглый католический кардинал, или что он учил покланяться Аполлону и другим идолам.

В «Bibliographie des ouvrages arabes» *Vict. Chauvin*'а, ч. XI (1909), приведена довольно обширная библиография западноевропейских *средневековых представлений о Мохаммеде* и отмечены европейские работы об

[105] Напр., нелепая выдумка о фокусе с магнитным гробом повторяется и теперь как аксиома; см., напр., у Градовского: Сочинения, т. VI, стр. 189, не говоря о легковесной повседневной болтовне. Или, кто не употребляет вздорной пословицы: «Если гора не приблизилась к Мохаммеду, то Мохаммед приблизился к горе»?

этом. (См. особенно стр. 212–234). Из европейских работ особенно полезны для освещения данного вопроса: 1) глава у *Прутца*: Kulturgeschichte der Kreuzzüge (Берлин, 1883), стр. 72–88; 2) *A. d'Ancona*: La legenda di Maometto in Occidente – в «Giornale storico della letteratura italiana», 1889, стр. 199–281; 3) *Edm. Doutté*: Mahomet cardinal (Шалон-на-Марне, 1899; брошюра); 4) C-mte *Henri de Castries*: L'islam. Impressions et études, 2-е изд., Париж, 1896. Если я не ошибаюсь, у православных славянских народов неизвестны легенды о Мохаммеде-кардинале и тому подобные, оттого В. Шовен и не мог, естественно, их зарегистрировать. Но он не отметил существования этих легенд и у славян западных: чехов, поляков, – где они вполне известны. Ими в 1890-х годах занимался *Ив. Франко*, известный малорусский ученый: «Przyczynki do podań o Mahomecie u Słowian» (в этнографическом журнале «Wisła», т. VIII).

Славяно-русская библиография IX–XVII вв.

В своем библиографическом труде Р. Шовен касается и византийских писателей VIII–XII вв., пытавшихся дать исторические (тоже чаще баснословные, чем подлинные) сведения по истории Мохаммеда (стр. 152–154)[106]. Некоторые из них интересны и для истории православных славянских средневековых представлений об арабском Пророке, в том числе *русских и малорусских*. Такова, напр., хроника Георгия Амартола IX в. Но вообще славянской библиографии В. Шовен совершенно не касается. И я считаю не лишним указать здесь кое-что подобранное мною из этой области. Не притязаю на полноту – сообщаю разбросанный материал IX–XVII вв. в надежде дать когда-либо систематический его анализ.

1) Просветитель славян *Кирилл-Первоучитель* (827–869), брат Мефодия, по свидетельству Паннонского жития, изложил свои прения в Хазарии против иудеев и мусульман в особом (греческом) писании, которое, после его смерти, брат его Мефодий (ум. 885) перевел на славянский язык. Кирилл еще раньше имел международный диспут и с богословами арабскими[107]. Сочинение Кирилла до нас не дошло. Но возможно, что оно явилось одним из источников для составителя Палеи Толковой, и, следовательно, оно касалось не только исламской религии, но и личности ее основателя. См. Е. Голубинский: «История русской церкви», изд. 2-ое, т. I, 1-й отдел (М., 1901), стр. 904.

2) В сказании про *посольства* к князю Владимиру Равноапостольному *о верах* (оно вставлено в летопись под 986 г.) и болгарские волжские по-

[106] На русском языке можно сюда же добавить небольшую «Заметку по вопросу о византийской противомусульманской литературе» Г. С. Саблукова и Ф. А. Курганова (Казань, 1879).

[107] в присутствии самого халифа, как полагает Е. Голубинский: «История русской церкви», т. I, отд. 2-й, издание 2-е, М., 1904, стр. 336.

слы, и в особенности греческий философ-миссионер рассказывают князю Владимиру о Бохмите (=Мохаммеде) и о его религии обычные греческие басни, выдуманные насчет мусульманства (срв. толкования Вальсамона на Номоканон, на 70-е правило Василия Великого; у Ралли, IV, 229). По словам греческого миссионера, мусульмане «омывают оходы своя, поливавшеся водою, и в рот вливают, и по браде мажются, наричюше Бохмита; також и жены их творят[ь] ту же скверну и ино же пуще: от совокупления мужьска [и женьска] вкушають. Си слышав Володимир, плюну на землю, рек: Нечисто есть дело!» (Ипат. лет., л. 34). Каким образом попала эта речь греческого миссионера («философа») к составителю Начальной летописи, мы не знаем. Одни думают (напр., В. М. Истрин)[108], что она заимствована русским летописцем из болгарской хронографической переделки греческой хроники Амартола IX в.; другие доказывали (напр., А. А. Шахматов с предшественниками)[109], что Начальный Летописец взял эту «Речь философа» из вероятно существовавшей, только не дошедшей до нас, старобългарской Толковой Палеи (которая, по этой гипотезе, сама переведена была с греческого ок. IX–X вв.). Во всяком случае, надо констатировать, что «Речь философа» оказывается не только в Начальной летописи, но и в Толковой Палее – конечно, в той редакции Палеи, какую мы знаем уж из русских списков.

3) *Палея Толковая* содержит в себе обличения и на иудеев, и на мусульман, причем попутно рассыпает беглые сведения и об апостоле ислама. Возможно, как предполагают новые исследователи (Истрин)[110], что Толковая Палея не есть болгарский перевод IX в. готового греческого произведения, что в Болгарии IX–X вв. вовсе и не было памятника, называвшегося Толковой Палеей и переведенного с греческого языка, и что известная нам из русских списков Толковая Палея составлена на Руси же, сперва ок. XI–XIII вв. Именно к этому времени XI–XIII вв. может относиться *первая* редакция Толковой Палеи, чисто ветхозаветная. Далее, уже между XIII–XV вв., 1-я редакция Толковой Палеи была переработана во 2-ую: она была пополнена вновь из Библии и апокрифов; а кроме того, в нее введена была и новозаветная история. Преимущественно ради новозаветной истории был прибавлен сюда хронограф, почерпнутый из славянской переделки греческой хроники Георгия Амартола IX в. (и представляющий

---

[108] В. Истрин: Исследования в области древнерусской литературы, СПб., 1906, стр. 197–198.

[109] А. Шахматов: Толковая Палея и русская летопись – в I выпуске «Сборника по славяноведению» Академии Наук, 1904.

[110] *В. Истрин*: а) Исследования (СПб., 1906), оттиск из «Жур. Мин. Народн. Просв.», 1904–1905; см. особенно стр. 139–142, 195–198; б) *его же*: Редакции Толковой Палеи (СПб., 1907), оттиск из «Известий» Академии Наук по русскому отделению за 1905 и 1906 гг.; см. особенно стр. 154 и след.

собою изрядное сходство с тем историческим памятником, который известен был на Руси и в отдельном виде, под именем «Еллинского и Римского летописца»). Так можно представлять себе историю составления 1-ой и 2-ой редакций Толковой Палеи. Но если Толковая Палея составилась и на Руси, а не переведена прямо с греческого, то источники ее, однако, в корне греческие, и она повторяет греко-византийские нелепицы и о Мохаммеде, и об исламе[111]. Иногда, придравшись к подходящему случаю, Палея обличает мусульман в тех грехах, которые самим византийцам свойственны были еще больше. Например, по поводу рыбы-мюрамы, соединяющейся с ядовитым змеем, автор произносит обличение на мусульман, содомски смешивающихся друг с другом. Печатное издание 1-й редакции Толковой Палеи (по коломенскому списку 1406 г.) дали ученики Н. С. Тихонравова (М., 1892–1896); Палея 2-й редакции по довольно раннему (неполному, впрочем) синодальному списку 1477 г. издана факсимильно Обществом Любителей Древней Письменности (СПб., 1892, № 93).

4) В *Хронографе* 1-ой русск. редакции (1512 г.) гл. 146: «О Бахмете еретице». Сведения взяты из хроники Георгия Амартола IX в. (ею пользовался и Начальный Летописец) и из хроники Константина Манассии XI в. (переведенной на церковно-болгарский язык в XIV в.). См. у А. Н. Попова: «Обзор хронографов русской редакции», вып. 1 (М., 1866), стр. 154.

5) «Сказание о срацынской вере. Начало сей книзе изложено бысть от латынина *Риклада*, сущу ему бывшю в чину учителя по закону срачиньскому и пакы возвратившюся ему к своей вере латыньстей в всяси (sic)». Входит в состав Макарьевских Четьих-Миней за июль (под 31 днем). Есть списки XVI в., а перевод сделан на церковно-русский язык в начале XVI в. с греческого перевода. См. у А. И. Соболевского: «Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.» (СПб., 1903, в 74-м томе «Сборника» Акад. Н.), стр. 325[112]; греческий перевод сделан с латинского (XIII в.), озаглавленного: Confutatio legis latae Saracenis a maledicto Mahumeto», но сам автор, доминиканский монах-тосканец *Риккольдо*, написал свою книгу по-итальянски. См. подробнее у меня в «Истории мусульманства», ч. I (М., 1904), стр. XXII–XXIII, с выписками по-латыни.

6) Преподобный *Максим Грек*, живший в Московии 1518–1556, написал три полемических обличения против последователей «богоборца пса

[111] Справедливость требует отметить, что византийские искажения сведений о Мохаммеде не доходили до такой чудовищности, как западные. Источники византийской антимусульманской литературы св. Иоанн Дамаскин VIII в. и Феодор Абу-Корре (Авукара) IX в. сами были арабскими писателями и знали религию Мохаммеда из первоисточника, хотя освещали ее по-своему.

[112] Хронологический расчет произведен у А. Соболевского, конечно, неверно. 982 христианских лет (солнечных) не могут соответствовать 884 годам мусульманским (лунным).

Моамефа», «чювьствена беса». См. по казанскому изданию «Сочинений Максима Грека», т. I (1860), стр. 77–130, 131–150, 151–168 (из «Правосл. Собеседн.», 1859). В одном из них Максим Грек дает и исторические сведения о Мохаммеде и уверяет, что учение Мохаммеда заимствовано им от беглого иерусалимского еврея Илии и от изгнанного константинопольского монаха-арианина, оттого оно и представляет смесь «всякого иудейского зловерия и ереси» и арианства, отвергающего божественность Иисуса Христа. О тоне и характере сообщений Максима Грека про Мохаммеда и мохаммедан можно судить по тем выпискам, которые у меня приведены в «Истории Турции и ее литературы», ч. II (М., 1910), стр. 158–159 и 153–154. С особенной гадливостью св. Максим относится к мусульманским омовениям (как и миссионер-византиец в Начальной летописи перед Владимиром Святым) и из-за омовений сравнивает мусульман с собаками, облизывающими у себя все.

7) В псковском списке 1596 года постановлений московского *Стоглавого собора* 1551 года есть чин отречения от мусульманства, отсутствующий в других списках «Стоглава». По этому чину, новокрещенец из мусульман очень подробно проклинает «Моамеда и Бахмета (sic), его же срачины чтут[ь] яко апостола Божия и пророка, и Алима, зятя Моамедова, и Апукера, и Апу-покрея Садкийского (sic), ... и Зозадису, и Асу, и Заневу, первыя скверныя жены Моамедовы, и Фатуману и (sic) дщерь его...» Проклятие с подробностью произносится новообращенным и на «нарицаемую Кору, сиречь все писание Моамедово», и на картины рая и загробной жизни, и на то изложение Ветхого и Нового Завета, которое дал Мохаммед в Коране, «блудствуя бесчисленно и облыгая Ноя, Авраама, ... Захарию, отца Иванна Предотечи». «Проклинаю Моамедово блядование (по-гречески это слово: «флиариан»), яко Господь наш Ис Христос, ... млад сы, птице от калу здаше[113] дуновение творя – и отлетаху». И еще много других подобных проклятий. Чин этот переведен, очевидно, с греческого. Издан в статье Л. И. «Новооткрытый рукописный Стоглав 16-го века» – в «Богословском Вестнике», 1899, сент., стр. 29–33.

8) Однако тем временем в Европе и в Польско-Литовском государстве XVI в. развивалось странное явление – идеализирование Турции, от которого не убежала и строго православная Москва в лице Ивашки Пересветова (московский псевдоним литовско-русского выходца XVI в.) с его посланиями к молодому царю Иоанну IV Грозному. О туркофильстве Европы и Московской Руси XVI в. см. подробно в «Истории Турции и ее литературы», ч. II (М., 1910), стр. 151–162. Наряду с политическим увлечением Турцией, империей Мохаммеда II Завоевателя и Сулеймана Великолепного, появляется в Европе увлечение и религией Турции – мусульманством. И, между прочими, московский выходец в Зап. Русь, еретик-

[113] в подлиннике «зашед», но я исправляю по догадке.

рационалист *Феодосий Косой* XVI в., – это мы узнаем из обличений не то Зиновия Отенского (1566), не то какого-то другого монаха, – учил, что все веры, и христианская, и *мохаммеданская*, и всех языков – одинаковы как путь к одному и тому же Богу[114]. Успех Феодосия Косого был огромен. Зиновий Отенский позволяет себе выразиться, что «восток развратил диавол Бахметом (=Мохаммедом), запад – Мартином Немчином (=Лютером), а Литву – Косым»; см. Зиновия Отенского: «Истины показание», стр. 49[115].

9) У другого московского выходца в Литве, князя *Курбского* (бежал из Москвы в 1564, ум. 1583), мы в числе переводов произведений св. Иоанна Дамаскина находим также «Прение христианина с сарацином» (см. по рукописи XVII в. в Румянц. Музее). К личности Мохаммеда строго православный кн. Курбский относился, конечно, с антипатией, однако считал иногда учение его более правильным, чем христианских рационалистов-социниан (антитринитариев). Когда кн. Острожский поручил социнианину Мотовилу написать ответ на книгу П. Скарги: «O jedności kościoła Bożego» (1577), кн. Курбский послал кн. Острожскому негодующий свой протест, говоря, что социнианин Мотовило есть «новый Магмет, и еще прегорший в догматах своих скверных о Христе, нежели Магмет, бо и Магмет в Алкоране таковых о Христе и о Родьшей его хулений не полагает, но сполу неяко исповедует». См. у Н. Устрялова: «Сказания князя Курбского» (СПб., 1868), стр. 248:17–20.

10) В польской «Хронике» шляхтича *Мартина Бельского* (ум. 1575) помещено известие о Мохаммеде. Эта хроника в XVI же веке переведена была с польского языка и на книжно-малорусский язык, и на книжно-великорусский. См. у А. Соболевского: «Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.» (1903), стр. 55 и 54.

11) Отрывок о Мохаммеде, по-видимому, из этого малорусского перевода Хроники М. Бельского оказался включен в полемический, неизвестно чей *Супрасльский сборник* 1578–1580 гг., направленный

[114] По мнению Е. Голубинского («История русской церкви», т. II, отд. 1, стр. 827; М., 1900), Зиновию Отенскому (т. е. из Отней Пустыни в Новгородщине) принадлежит только «Истины показание», а автором «Послания многословного» был инок какого-то литово-русского монастыря. Для нас же интереснее именно «Послание многословное», где говорится о равенстве вер; в «Истины показании» этот пункт учения Косого не освещен. «Истины показание» издано в «Православном Собеседнике» 1863 (и отдельно, Казань, 1863), а «Послание многословное» напечатал А. Н. Попов в московских «Чтениях», 1880, кн. 2.

[115] Об идеях Ф. Косого см. исследование И. Емельянова в «Трудах Киевской Духовной Академии», 1862, № 6: «Учение Феодосия Косого» (стр. 176–215) и № 9: «Полемика против учения Косого» (стр. 88–120), т. е. анализ обличений Зиновия Отенского.

против евреев, протестантов и мохаммедан. Этот отрывок опубликован из Супрасльского сборника А. Поповым в московских «Чтениях в Обществе истории и древностей», 1879, кн. I; см. стр. X и стр. 41; также кн. II.

12) Заимствованная русскими из Запада сказка о *Бове-Королевиче* (рукописи начинаются с XVI в.) пускает в Московскую Русь мнение, будто мусульманство сродни католичеству. Вероятно, это отголосок западной легенды о Мохаммеде-кардинале. Бова-Королевич отказывается уверовать в «латинскую веру и бога Ахмета».

13) Ходячее представление о религии Мохаммеда как о религии похоти и безнравственности высказывает автор антиуниатского «*Апокрисиса*» Христофор Филалет-Бронский 1597–1599 гг. Говоря о безнравственности луцкого владыки Кирилла Терлецкого, одного из создателей унии, автор «Апокрисиса» пускает замечание, что, если бы Терлецкий принял мусульманство, в этом ничего бы не было неестественного, жаль только было бы его паствы: «И кгды бы ся Луцкий вландыка потурчил (якож, смотрячи на его нецноту и нестатечность, не суть то неподобные речи), тогды бы овцы его были вымовлени пред Господом Богом, кгды бы его прикладом до Махомета пристали» (л. 65 об. подлинного волынского Острожского издания=стр. 1246 перепечатки в «Русской Исторической Библиотеке», т. VII, СПб., 1882).

14–15) В волынской Острожской академии, по-видимому, настоятельно интересовались мусульманством. По крайней мере, один из ее питомцев («спудеов»), с целью раздобыть обличительную книгу Авукары (Абу-Корре) IX в., съездил даже в арабские земли, т. е. вероятно в Сирию с Палестиной: «его же зело полезна церкви мнев быти, потщався даже во Аравию». Добывши греческий текст Авукары, спудей его перевел в 1611 г. на книжно-малорусский: «Книга блаженного *Феодора*, нарицаемого *Авукара,* епископа Карийского, противу различных еретиков, иудей же и срацын», – и посвятил архимандриту Исаие Балабану, оставшемуся православным блюстителю Львовской епископии. Рукопись XVII в. – в московском архиве Мин. Иностр. Дел, № 317–697[116]. Настоятельность обличений против мусульманства вызывалась, конечно, не только соседством мусульманской Турции и Крымского ханства, но и внутренним положением дел Литовско-Польского государства. Там, в XVI веке, бывали случаи открытого перехода польских дворян из католичества в ислам[117]. Да и татары, поселенные на Литве и ополячившиеся по языку, сохранили свою веру. Поэтому не только православные чувствовали практическую потребность

[116] Посвящение Исаие Балабану было издано в VIII книге киевских «Чтений в Историческом Обществе Нестора Летописца», 1894.

[117] См. у Н. Костомарова: Исторические монографии, т. III (СПб., 1880), стр. 256 и след.

бороться с религией Мохаммеда, но и усердные католики не могли удержаться от обличений. И так как польская литература XVI–XVII вв. влияла и на малорусскую, то мы попутно здесь же отметим две небольших *польских* книжицы *М. и П. Чижевских*[118], обе направленные по адресу литовских татар, которые якобы занимаются колдовством, нашептываниями и заговорами. Первая – Матвея Чижевского: «Alkoran, to jest zakon albo wiara zabobonney y obłędliwey sekty machometańskiey» (1616). Вторая брошюра – Петра Чижевского: «Alfurkan Tatarski prawdziwy, na 40 części rozdzielony» (тоже 1616). См. о них в заметке «Volumina miscellanea» Брикнера в журнале «Pamiętnik literacki», 1904 (год III, стр. 78–87), и в малорусском журнале «Записки Наукового Товариства імени Шевченка у Львові», 1905, кн. 68, отдел «Наукова Хронїка», стр. 33.

16) В *«Хронографе»* т. н. 2-ой редакции (1617 г.) помещен отрывок о Мохаммеде, заимствованный из польской хроники Мартина Бельского (ум. 1575) в русском переводе XVI в. (срв. у нас выше, № 10). См. у А. Попова: «Обзор хронографов русской редакции», вып. II (М., 1869), стр. 87 и след. и особенно стр. 107, где к хронографу 2-ой ред. приведена параллель из Бельского. И еще см. его же приложение: «Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции» (М., 1869), стр. 178–180, по списку XVII в. хронографа 2-ой редакции: «Сказание о месте Медийском (=о городе Медине), идеже глоголют гробу быти Магмета прелестника». По несколько неясным словам хронографа, сказание составлено в Риме, «и оттуду сие писание к нам доиде». Рассказ ведется от лица путешественника, который вместе с «Людвиком Римлянином» посетил в 1493 г. свв. города Медину и Мекку, видел в «медийском мизгите» (мечети) гробницу Мохаммеда и слышал про фокус с железным его гробом, который висит в воздухе, «прицеплен магнитом каменем». Тут же рассказ о голубе, для привлечения которого Мохаммед клал себе в ухо зерно пшеницы, а потом, когда голубь искал зерна в его ухе, «Магмет про то людям сказывал, будто дух святый приходит и во ухо беседует ему».

17) В московском историко-предвещательном *Хрисмологионе* времен Алексея Михайловича 1673 г., представляющем перевод Николая Спафария из греческой книги его приятеля Паисия Лигарида, митрополита Газского, есть отдел «О четырех монархиах вселенныя и о ложном пророце Махмете и о царствии его». См. А. Соболевский: «Переводная литература Московской Руси» (1903), стр. 365.

18) *Симеон Полоцкий* в 1676 году перевел из средневекового Винцентия де Бове, а четыре года спустя – из Петра Альфонса (крещенного в 1106 г., одного из источников для Винцентия) рассказы о

[118] Вообще же мы здесь не касаемся польской библиографии, а имеем в виду лишь славяно-русскую.

Мохаммеде и его вере: а) «Иносказание о Махомете, взятое из книги, именуемыя Зерцало Историческое Викентия Бургундия, епископа Бельловакенского»; б) «Петра Алфонса о законе сарацинстем». Список (самого Симеона Полоцкого) хранится в Синодальной библиотеке, № 289. Срв. у А. Соболевского: «Переводная литература Московской Руси» (1903), стр. 89; у А. Пыпина: «История русской литературы», т. II (1898), стр. 358.

19) Ректор Киево-Могилянской коллегии *Иоанникий Галятовский* издал против мусульман «Łabędź (=Иисус Христос) z piorami swemi» (Новгород-Северск, 1679) и «Alkoran Mahometa od Koheleta (Chrystusa) zniszczony i w niwec obrocony» (Чернигов, 1687?). Обе книги вскоре же переведены были на русский язык; «Алькоран» был посвящен царям Иоанну и Петру Алексеевичам. Исторических сведений о самом Мохаммеде больше в «Алькоране», чем в «Лебеде». Для Галятовского Пророк ислама – просто бесноватый, а мохаммедане – жертвы дьявола, созданные Богом в тех видах, что надо же кем-нибудь заполнить ад. Изложение обеих книг Галятовского см. у Н. Костомарова: «Русская история в жизнеописаниях», вып. V, стр. 367–370; у Н. Сумцова: «Иоанникий Галятовский» в «Киевской Старине», 1884, апрель, стр. 577–580.

20) В русском переводе из немецкого календаря И. Фохта (*«Ягана Фохта»*) на 1684 г. заимствована поносительная «Повесть о Махмете, о начале учения его и кончине, от летописцов христианских». По объему эта статья – всего в 1½ рукописных листа. Об обоих списках XVII в. (Румянц. Муз., № 457, л. 506 об., и № 413, стр. 1937) см. у А. Соболевского: «Переводная литература Московской Руси» (СПб., 1903), стр. 89–90.

На этом мы и закончим славяно-русскую библиографию «средневекового» типа. В XVIII в., с эпохою Петра, начинается для русских «новая» история, и с нею – лучшее ознакомление с мусульманским Пророком, из подлинных источников. По приказу Петра, П. Постников переводит *«Алкоран о Магомете*, или Закон турецкий» (СПб., 1716, с французского перевода Корана дю Рие), а кн. *Дм. Кантемир* составляет по-латыни обширнейшую «De religione et statu imperii Turcici», которую И. Ильинский переводит на русский язык для напечатания по приказу Петра же: «Книга систима мухаммеданския религии» (СПб., 1722)[119]. Первые 12 глав посвящены у Кантемира подробной истории Пророка – положим, истории враждебной и еще не чуждой христианских выдумок, в общем, однако, основанной если не на самых старых мусульманских источниках, то все же на мусульманских.

[119] В библиографическом приложении к очерку арабской литературы (в I части «Истории арабов») читатель найдет более подробные сведения о «Книге систима».

История Мохаммеда
I.

Арабы до Мохаммеда мало кого интересовали. Слабое с ними знакомство тогдашнего культурного мира, особенно с Внутренней Аравией, Наджда и с родиною Мохаммеда – Хиджазом. Города Мекка и Ятриб. Корейшиты в Мекке

До появления пророка Мохаммеда и проповеданной им религии арабы мало кому были известны, мало кого могли интересовать, и, безусловно, никто не мог бы ждать, чтобы этому народу предстояла славная будущность, мировое владычество.

Кому мог быть интересен этот народ, далекий от культурных центров, народ со своею первобытно-кочевою или, все равно грубою, полукочевою жизнью, народ хищный, с крайне грабительскими наклонностями? Кому? Да поневоле лишь тому пограничному с пустынею населению культурных стран, которое должно бывало опасаться неожиданных арабских набегов. Из чувства самосохранения, в византийской Сирии, в сасанидской Месопотамии с арабами считались, как в Древней Руси очень считались с половцами, берендеями, торками. В руках или под влиянием обоих этих гордых, хотя уже не могущественных, соседей: византийцев и персов, – в VI–VII вв. находились даже лучшие и наиболее цивилизованные земли Аравийского полуострова. Именно, под верховной властью Византии издавна состояло, как мы знаем, царство Гассанское (от Синая до Дамаска); под властью Персии состояли арабы приевфратские (хирские) и отдаленный Йемен. Однако насчет населения даже этих знакомых арабских стран, стран как-никак более культурных и принимавших известное участие в жизни Византийской империи и Иранского «царства царей», едва ли кому-либо из византийцев и персов незадолго до Мохаммеда приходила в голову мысль, что вот, мол, арабам этих стран вскоре же предстоит будущность.

А и подавно меньше способен был бы кто-нибудь предсказывать в VI–VII веке будущность для тех безвестных арабских варваров, которые обитали в независимых своих областях Наджде и Хиджазе. Из них Наджд, кочевническая центральная часть полуострова, еще и теперь плохо нам известна, а в VI–VII веке это была прямо неведомая страна. Соседний Хиджаз (т. е. северо-западная, прибережная полоса вдоль Красного моря), родина пророка Мохаммеда, знаком был для византийской Сирии, разумеется, побольше, хотя бы потому, что на юге Сирии и Палестины можно бывало на ярмарках не раз увидать прибывшие с изюмом, с кожами верблюжьи караваны из хиджазского города Мекки. Из бесед с ними любопытствующему можно было, разумеется, узнать то-другое и про их город *Мекку* – что город Мекка имеет общинное управление, что там орудуют главы знатных родов, что Мекка – нечто вроде аристократической купеческой республики. Да только,

кто мог бы, глядя на полудикие лица прибывших загорелых, запыленных мекканских верблюжатников, помыслить во времена, например, императора Ираклия и войн с персами за «животворящее древо», что перед ним – <вскоре> грядущие владыки мира? Другой же хиджазский город, тот, который вскоре благодаря Мохаммеду сделался славным на весь мир под лаконическим именем *«Медина»* (=город, град, urbs), а до Мохаммеда назывался *Ятриб* (по-гречески Иатриппа), – этот уж, безусловно, ничьего внимания тогда, в начале VII века, не привлекал. Город неторговый, представлявший собою сборище нескольких земледельческих хуторских хозяйств, лишенный даже городского управления, Ятриб несравненно меньше Мекки был вообще известен миру, и еще меньше Мекки способен был внушить кому-нибудь мысль о грядущей своей мировой славе.

Справедливость, впрочем, требует сказать, что по дате своего основания оба эти хиджазских города, Мекка и Ятриб, были во всяком случае поселения не новые, а очень почтенной древности. С большою уверенностью мы можем ведь полагать, что возникли они в период вавилонской культуры и южноаравийского царства Минейского (т. е. лет за 1200 до Р. Х.) как торговые фактории минейских купцов на тогдашней бойкой караванной дороге между Йеменом и Сирией с Египтом[120]. Но ко временам Византии и Сасанидской империи, наконец, к эпохе появления Мохаммеда, конечно, ничего уж не осталось от этого древнего прошлого, и это были скромные городки, с нравами, близкими к бедуинским, с племенным соперничеством по отношению друг к другу.

По своему племенному составу оба хиджазских города не были одинаковы. В Ятрибе (будущей Медине), как ниже мы еще будем видеть с большей обстоятельностью, часть хуторов была еврейская, часть – арабская. Меккою же владело племя чисто арабское, *корейшиты*[121], и Мохаммед, будущий апостол Божий, тоже был корейшит. Только, род Хашимидов (бану-Хашим), к которому принадлежал Мохаммед, не был из числа более знатных корейшитских. Главную силу и власть в Мекке имели омейяды (бану-Омейе); среди них в зрелые годы Мохаммеда – Абу-Софъян. Хашимиды в сравнении с знатными омейядами были среди корейшитов родом второстепенным, малознатным, во всяком случае не очень влиятельным. К тому же, бану-Хашим были и небогаты.

II.

Молодость Мохаммеда

Родился *Мохаммед*, канонически думают, 20 апреля 571 г.[122], т. е.

[120] *E. Glaser*: Skizze der Gesch. und Geogr. Arabiens (1890), стр. 235; *M. Hartmann*: Der islamische Orient, t. II (1909), стр. 121. И у нас выше.

[121] по условной хронологии, с 440 г. по Р. Х.

[122] Скорее же можно полагать, что в 570-м.

тогда, когда в Иране еще царствовал великий шах Хосров I Ануширван (531–579), а в Византии недавно кончил царствовать великий император Юстиниан I (527–565). Зрелые лета Мохаммеда – это мы случайно уж и отметили – совпали с царствованием императора Ираклия в Византии (610–641) и пышного Хосрова II Первиза в Персии (590–628), войны которых памятны в истории «честного, животворящего древа».

Отец Мохаммеда ʻАбдаллах занимался тем, чем и другие корейшиты, т. е. был купец, только не из крупных. Впрочем, Мохаммед никогда отца и не видел: Абдаллах умер до рождения сына, поехавши с мекканским караваном в Сирию. Шести лет Мохаммед остался уж и круглым сиротою: умерла и мать. Бедного сироту взял на воспитание его дядя Абу-Талиб, человек великодушный, но сам со скудными средствами. Ребенку вскоре пришлось самому зарабатывать себе пропитание и взяться за занятие, которое считалось очень низким: пасти мекканских коз и овец; по целым дням он не видел человеческого лица. Как это одиночество отразилось на его психике, мы можем об этом строить лишь догадки. Из старых биографов мы знаем, что молодого пастуха иногда мучили чувственные соблазны: раза-два он собрался было, с похотливыми целями, бросить стада и сходить в город к женщинам, но неожиданные случайности все задерживали его[123]. Медик Шпренгер подозревает его в том пороке, который получил название по имени библейского лица в Бытии XXXVIII:9[124]. Это, конечно, не более, как догадка, могущая, впрочем, дать еще одно объяснение для несомненной нервности Мохаммеда.

Выросши, Мохаммед пристроился к тому занятию, которым занимался его отец-покойник и которым вообще кормились корейшиты, т. е. к караванной торговле. Для собственного пая у него денег не было, и он поступил в приказчики к богатой пожилой вдове-мекканке, по имени Хадидже; в мекканском караване, который снаряжался в Сирию, Хадиджа принимала участие и верблюдами, и товарами. Молодой 24-летний приказчик и 40-летняя купчиха-хозяйка полюбили друг друга и вступили в брак. Было это около 594 года. Женитьба эта придала известный вес Мохаммеду в корейшитском обществе, дала ему счастливую семейную обстановку, обеспечила его от заботы о хлебе насущном и позволила углубиться в размышления о более высоких предметах.

По своим верованиям Мохаммед был тогда язычником, как и прочие его соплеменники-корейшиты. О своем первоначальном язычестве сам он вспоминает в Коране (93:7).

III.

Религиозное состояние Аравии перед исламом

Языческие верования Аравии представляли собою полидемонизм: веру

[123] Табари (836–923), лейд. изд., 1-я серия, т. III, стр. 1126–1127.

[124] *A. Sprenger*: Das Leben und die Lehre des Mohammad, I (1869), стр. 209.

во многих богов и в мелких духов-джиннов. Существовал культ предков. Существовал страх перед роком, судьбою («манайа»). Кое-где существовало почитание звезд.

Имелись свои святилища, где находились идолы – человекообразные или иные, священные деревья, священные камни; между прочим, и в родном городе Мохаммеда Мекке, в храме Ка'бе, был свой святой «Черный камень», к которому совершались паломничества из окрестностей. Имелись у арабов и шаманы-предсказатели.

Наилучше арабская языческая религия восстановлена *Ю. Велльхаузеном*: Reste arabischen Heidentumes, gesammelt und erläutert (1-е изд., Берл., 1887, 224 стр.; 2-е изд., 1897, 250 стр.).

Огромная русская работа *М. Машанова*: Очерк быта арабов. I. Очерк религиозного быта арабов в эпоху Мухаммеда (Казань, 1885; стр. VIII+862=«Миссион. Противомус. Сб.», XVII) явилась устарелою и ненаучною в самый же момент своего появления. На нее рецензия бар. *Розена* – в «Записках Восточного Отделения», III (1887), стр. 283–301.

К Велльхаузену необходимое добавление – две первых главы в «Muhammedanische Studien» *Иг. Гольдциэра* (I, 1889); они в русском переводе помещены у меня во II части «Истории мусульманства» (М., 1904) под заглавием: 1) «Идеалы староарабские (морувве=доблесть) и идеалы Мохаммеда (дин=вера)», стр. 39–87; и 2) «Арабские племенные отношения и ислам», стр. 88–161. Окончательное выражение взглядов Гольдциэра – в его статье «Ислам», 1906, русский перевод И. Крачковского, СПб., 1911, стр. 1–5. В своих новейших «Vorlesungen über den Islam» (Хейдельберг, 1910) Гольдциэр, сверх ожидания, не счел нужным касаться арабского доисламского язычества.

В приложении к *моим* «Сурам старейшего периода» (М., 1905) дан (стр. 233–273) русский перевод: «Религия доисламской Аравии. Из книги *Хуб. Гримме*: Mohammed, Мюнхен, 1904, стр. 29–41», где указано воздействие южноаравийской религии на североаравийскую.

Отношение арабов к своей языческой религии было не везде одинаковое.

Так, Мохаммедовы земляки-корейшиты меркантильно были заинтересованы в том, чтобы языческие верования и обряды соблюдались с полной консервативностью. Храм *Ка'ба* в их городе Мекке, с упомянутой святынею Черным камнем, который, по преданию, принесен был с неба (вероятно, как прилетают аэролиты), был ведь местом годичного «хадджа» (пилигримства) для окрестных племен; каждое племя поставило в Ка'бе статую своего божества; даже и христианская Богородица с младенцем-Иисусом здесь оказалась; словом, это был своего рода арабский пантеон. Положим, святых мест паломничества было, сверх Мекки, еще несколько, так что Мекка не являлась единственным местом богомолья и имела конкурентов себе. Но и при этих условиях языческое поклонничество было

для жителей Мекки выгодно, прибыльно: толпы поклонников, как водится, доставляли доход местному населению своим приездом. К тому же, одновременно с богомольем происходила и ярмарка неподалеку от Мекки; а мы уж видели, что корейшиты отличались большою коммерческою сметкою и свою выгоду понимать должны были. Уж по одним этим причинам они, сознательно или бессознательно, стояли за язычество.

Могли те или другие арабы любить свою языческую веру, пожалуй, и бескорыстно. Но вообще-то в жизни арабов, народа чересчур практического, чересчур трезвого, религия не играла почти никакой роли. Все идеалы и вся этика жизни строились на гордом племенном принципе, на чести племени: долг кровной мести, гостеприимство, защита прав гостя и т. п. «нравственные» обязанности вытекали из идеи о чести племени. Религия в этой этике не являлась мотивом. И вообще, к религиозным запросам практический араб времен Мохаммеда, особенно кочевник, был так же равнодушен, как и нынешний бедуин[125].

Много рассказывают анекдотов о фамильярном, неуважительном обращении арабов VI–VII вв. со своими идолами: тот витязь бесстыдно выругал такого-то святого идола[126], тот пустил другому истукану камень в голову, одно племя во время голода даже совсем съело своего бога (он был слеплен из сладкого теста) и т. п. Это не значило, однако, что арабы устали от своей языческой религии и готовы ее переменить на единобожие. Напротив, они в общем не чувствовали никакой потребности расставаться со своею религиею, религиею славных предков, которая, к тому же, мало или вовсе не связывала человека обязанностями. И все же, при религиозной арабской терпимости, среди арабов свободно могли распространяться и монотеистические идеи соседних народов.

Во многих местах Аравии широко известно было *христианство*, как православное, так, в особенности, разных неправославных толков, которое распространялось из византийской Сирии и Египта с Синаем, из

[125] Высказываются по этому поводу и гораздо решительнее. Так, автор «Истории ислама» *Авг. Мюллер*, чей труд имеется и в русском переводе, говорит: «Жители Мекки держались старых обрядов главным образом в силу купеческой точки зрения. Во всем же остальном, касающемся культа, придерживались древних божеств лишь из консерватизма, опиравшегося, понятно, не на религиозном чувстве, а на кичливом самомнении народа, гордящегося своим происхождением. История ислама указывает ясно на то, что только у некоторых из племен бедуинов сохранялись религиозные начала, в скрытой, неразвитой форме. И мы, поневоле, должны *отказать* массе этой скептической и расчетливой расы в определенном *богопочитании* (ср. «История ислама», русск. пер. 1895 г., т. I, стр. 54–55).

[126] Срв., например, поведение царственного поэта Имрулькайса в прорицалище при гадании о мести за отца. У меня в «Арабской литературе в очерках и образцах», т. I (М., 1911), стр. 166, по «Агани».

персидско-сирской Месопотамии, из Эфиопии (Абиссинии), близкой к Йемену, т. е. к Южной Аравии. Выставлялось соображение[127], что христианство для массы арабов не могло не быть слишком догматичным: догматы о едином Боге в трёх лицах, о воплощении, о смерти и воскресении из мертвых Христа, о пресуществлении хлеба и вина в тело и кровь и т. п. казались арабам непонятными и даже вызывали очень колкие насмешки со стороны этого полуатеистического народа. Известен случай с епископами, пожелавшими обратить в христианство, ок. 513 года, яркого язычника Мюнзира III, царька Хирского. Казалось, царь слушает миссионеров со вниманием; но вот подходит к нему один из его приближенных, что-то шепчет на ухо, и на лице царя выражается глубокая скорбь. «В чем дело?» – почтительно осведомились христиане-апостолы. «Тяжелая весть! – вздохнул царь Мюнзир. – Мне сейчас сообщили, что умер архангел Михаил!» «Не может этого быть, государь! Тебя обманывают: ангелы ведь бессмертны». «Право? А вы хотите меня уверить, будто сам Бог умер!»[128] Но такова была сила римской культуры, что христианство и среди этих насмешников распространялось и усваивалось. Может быть, неверно предание, что этот неукротимый, яростный язычник Мюнзир III сам перед смертью (554) принял христианство, послушавшись настояний своей жены Хинды, ревностной христианки; но что их сын царь Амр ибн-Хинд Хирский (554–569) числился уж христианином и даже носил имя «Христов раб» (Христодул), это несомненно[129]. Ко временам Мохаммеда арабы хирско-месопотамские, сирийско-гассанские (с Синаем), йеменские и кое-какие другие исповедовали религию христианскую[130].

Также во многих местах Северной Аравии были колонии *евреев* (в Медине в том числе); а в Южной Аравии, в Йемене, за полстолетия до рождения Мохаммеда, еврейская религия явилась было господствующей официально и воздвигала гонения на христианство (Зу-Новас, 523), чем

---

[127] Дози: Essai (Лейд., 1878), стр. 13=по-русски у меня в «Истории мусульманства», ч. I (М., 1904), стр. 11.

[128] Случай этот сообщен у византийского историка Феофана конца VI века; его, цитируя стр. 136, приводит Lebeau: Histoire du Bas-Empire (т. VII, стр. 419), а за ним – Коссен де Персеваль в «Essai sur l'histoire des Arabes», II, 78 (1847). Ротштейн: Die Dynastie der Lachmiden in al-Hîra (Берл., 1899, стр. 142) – оспаривает достоверность Феофанова сообщения, по-видимому, напрасно.

[129] О замечательном царе-варваре Мюнзире III Хирском (505–554) см. у меня в «Истории Сасанидов» (М., 1905), стр. 63–67, 87–90, 115–116. Об Амре ибн-Хинде (554–569) см. там же, стр. 90–94, и в «Арабской литературе в очерках и образцах», т. I (М., 1911), стр. 178–181 и 191–193.

[130] Бейрутский арабист, иезуит о. Луис *Шейхо* доходит до того, что считает всех главнейших поэтов доисламской Аравии христианами. См. у меня в «Арабской литературе в очерках и образцах», т. I (М., 1911), стр. 273–374.

вызвано было даже вторжение абиссинцев в Йемен и полувековое господство их в этой области (525–572)[131].

Известны были арабам и идеи персидской, *зороастрийской,* религии, которую тоже надо ведь считать единобожием: приевфратские арабы-христиане (хирцы) жили под верховной властью персидских шахов, Йемен состоял под управлением персидских наместников, после того как оттуда (во время детства Мохаммеда) были изгнаны абиссинцы[132].

На языческую религию арабов монотеистические верования, по-видимому, производили кое-какое влияние. Так, арабы-язычники считали главою всех богов «высшего бога» («Аллаh Та'аля»). Этот «Аллаh Та'аля» не имел культа, и самые представления о нем были неясны. Его именем клялись; злых людей называли «враг Аллаха» («'адуww Аллаh»); богинь называли «дочерьми Аллаха» («банат Аллаh»). Возможно, что это доисламское арабское воззрение на старосемитского бога Иляха как на *всеотца* богов, т. е. воззрение как на бога почти уж монотеистического, развивалось не без участия иудейского монотеизма.

Равным образом вероятно, что под влиянием иудейства и христианства среди арабов-язычников то там, то сям (в родной Мохаммеду Мекке, в наполовину иудейской Медине, в других местах) появились разные «отщепенцы» (*ханифы*), которые отвергали языческое многобожие и стремились душою к «вере Авраама»; только, они ее понимали без иудейского национализма и попроще, чем иудеи, а в этическое понимание ее ханифы вносили альтруистические и аскетические идеи христианства. Служение Богу они понимали как преданность Ему («ислям»), а себя называли «мюслимами» (т. е., по более позднему, искаженному выговору, «мусульманами»).

Определенной, однообразной секты ханифы не составляли, в противность той картине, которую (т. I, 45–134) нарисовал Шпренгер в «Das Leben und die Lehre des Mohammad».

См., после Шпренгера, о ханифстве очень разно:

а) у *Хуб. Гримме*: Mohammed, I (1892), стр. 12 и след.;

б) *Ю. Велльхаузен*: Reste arabischen Heidentumes, 2-е изд. (Берл., 1897), стр. 238 сл.;

в) *Ч. Ляйелль* (Lyall): The words «Hanif» and «Muslim» – в «Journal of the R. Asiat. Society», 1903, октябрь, стр. 771–784.;

г) князь *Каэтани*: Annali dell Islam, I (1905), стр. 181–192.;

д) по-русски *П. Жузе* в статье: «Мухаммед Меккский и Мухаммед Мединский» (Казань, 1906, отт. из «Правосл. Собеседника»), стр. 24–25, старается популяризовать одностороннее мнение гебраиста Халеви, высказанное в «Journal Asiatique», 1905, и оставляющее вопрос невыясненным.;

---

[131] См. у нас первую главу нынешней II части.

[132] Труды Гольдциэра по вопросу о парсийских идеях в исламе указаны ниже.

е) и в новом издании (1909–1911) истории Корана *Нёльдеке* вопрос о ханифстве остался не окончательно выяснен.

Один из ханифов, по имени Варака, совершенно затем присоединившийся к христианству, приходился двоюродным братом Хадидже, первой жене Мохаммеда.

IV.

Призвание Мохаммеда

Хадиджа, как мы уже знаем, была богатая, пожилая купеческая вдова и сама купчиха. Мы знаем также, что молодой Мохаммед, прежде чем на ней-старухе жениться, служил у нее приказчиком и ездил по ее торговым делам в Сирию при мекканских караванах[133]. Уж и тогда, в путешествиях, он имел возможность все время встречаться и беседовать с представителями монотеистических верований: с христианами, с иудеями (в торговых делах без евреев и трудновато было бы обойтись). Встречался молодой Мохаммед и с «ханифами», для чего, впрочем, не надо было и ездить далеко из Мекки; Варака – живой пример. Как и другим арабам, Мохаммеду известны были и зороастрийские религиозные воззрения[134].

Во многих отношениях Мохаммед не походил на своих современников-земляков. Это был человек мечтательный, задумчивый и нервный. Вырос он в той же языческой вере, что и все его земляки-мекканцы, но религиозные вопросы затрагивали его душу глубоко, а не поверхностно. Сношения с монотеистами не остались на него без влияния. Постепенно и сам Мохаммед сделался сторонником единобожия, *ханифского «исляма»*.

К числу ханифской религиозной практики относилось подвижничество в уединении. И вот, ок. 610 года, в сорокалетнем возрасте, когда Мохаммед по обычаю ханифов уединился вместе с семьею для религиозных размышлений на пустынной, дикой горе Хыре поблизости Мекки, он среди поста и молитвы в этом своем горном уединении под Меккою испытал первое видение от Господа, повелевшее ему выступить перед язычниками

---

[133] Вопрос о поездках Мохаммеда с караванами, которые, кстати сказать, снаряжала не одна Хадиджа своими силами (для этого нужно было бы иметь необыкновенное богатство), а в компании с другими мекканскими богачами, подвергся новому критическому рассмотрению у кн. *Каэтани*: Annali dell Islam, I (1905), стр. 137 и след. У *М. Хартмана*: Der islamische Orient, II (Лейпц., 1909), стр. 510–511, очень основательно указано, почему нельзя считать показаний исламских преданий за простую легенду

[134] См. *И. Гольдциэр*: Islamisme et parsisme – в «Actes» 1-го съезда по истории религий, 1 ч. (Пар., 1901), стр. 119–147 и в «Revue de l'histoire des religions», 1901, т. 43, янв.-февр. Продолжение разработки вопроса – там же в «Revue», 1902 sq. Также *M. Hartmann*: Der islamische Orient, т. II (Лейпц., 1909), стр. 511–512.

проповедником-апостолом исконной веры в единого Бога[135]. Эту веру новопризванный апостол, по примеру ханифов, называл «верою Авраама» и «преданностью» (*«ислям»*) н не считал своей проповеди чем-либо особым от того, чему учили Авраам, Моисей и Иисус Христос.

Чуть не двенадцать лет миссионерство Мохаммеда терпело неудачу среди земляков в Мекке. На проповедовавшего Мохаммеда мекканцы смотрели как на сумасшедшего, и он подвергался не только насмешкам со стороны толпы, но даже притеснениям от корейшитских вождей, олигархически правивших Меккою; эти основательно соображали, что торговые интересы и благосостояние мекканской аристократии связаны с языческими пилигримскими ярмарками у Ка'бы. Нашлись, правда, и искренние последователи. Уверовали в Мохаммеда прежде всего его семья и близкие друзья, как, напр., богатый купец Абу-Бакр и сын Мохаммедова дяди Абу-Талиба, десятилетний 'Али, воспитавшийся в семье Мохаммеда; сам Абу-Талиб не уверовал, хотя относился к Мохаммеду до конца жизни хорошо. Далее последовали обращения многих рабов и некоторых свободных, в ряду которых крайне важно (на 5-й год после откровения) обращение 'Омара. Рассудительный Абу-Бакр регулировал непостоянный дух нервного Мохаммеда и говорил вместо него там, где требовалась дипломатическая тонкость; энергичный 'Омар выступал в тех случаях, где требовалась сила и энергия; многие историки склонны именно в нем видеть настоящего основателя ислама. Но общее число уверовавших мекканцев было до смешного невелико: едва человек полтораста в течение более чем десяти лет. Апостол Божий терпеливо переносил и неудачи, и издевательства, но наконец, уж после смерти Хадиджи и Абу-Талиба (619), увидел, что в Мекке он ничего не поделает. Более чем десятилетний этот неуспех оказал на Пророка свое действие и заставил его подумать о *«hиджре»*, т. е. о выселении с родины, из родной Мекки, на чужбину.

Переговоры с христианской Абиссинией не привели к желательному результату, и тогда представилась возможность «hиджры» в Ятриб (потом названный «Медина»), в город, который был мекканцам враждебен и по племенному происхождению, и по социально-экономическим интересам, но который был уже подготовлен к единобожию местными евреями.

---

[135] Мохаммед был человек очень нервный, и другие откровения от Бога обыкновенно сопровождались истеричными припадками, шаманским исступлением, которое его схватывало даже на людях. Но насчет первого его видения в горах выставлена была не так давно гипотеза, что это был не нервный бред, а оптическое явление, вроде тех исполинских призраков, которые можно наблюдать на Брокене. См. статью *де Гуе* (de Goeje): «Die Berufung Mohammed's» в юбилейном сборнике Нёльдеке (Гессен, 1906), т. I, стр. 1–5. Что же касается прочих его пророческих припадков, то надо полагать, что это была не падучая, как долго думали в Европе, а мускульная истерия. Так ее определяет Шпренгер, который и ориенталист, и доктор.

V.

Медина перед исламом

Мы случайно уж имели возможность отметить, что Медина, в противоположность торговой олигархической республике Мекке, представляла собою земледельческий пальмовый оазис, в котором сожительствовало несколько земледельческих поселков, дробившихся каждый на родовые усадьбы («дар») и не связанных между собой никакою общею политическою властью[136].

В Мекке насчет властей – другое дело: там общность интересов арабских, доходно связанных со святилищем Ка'бою, куда шли пилигримы из окрестных мест, и общность интересов торгово-караванных, связанных с неизбежно совместною, гуртовою отправкою караванов на север в Сирию, не могла не дать городу известного административного объединения – «согласия» («иляф»). «Согласие» («иляф») есть выражение самого Мохаммеда в Коране (106:1), который это корейшитское «согласие», позволяющее им отправлять караваны, считал великим, едва возблагодаримым благодеянием свыше, от Господа. В мединском же оазисе, с его группою разрозненных хуторных хозяйств, влияние на своих хуторных соседей мог оказывать тот или другой начальник рода своими личными качествами и силою родовой численности или богатства, а никакого городового управления не было.

Часть мединских насельников – мы знаем – была евреи, другая часть – арабы. Арабы были пришельцы, с генеалогией южноаравийскою, не североарабскою, как у их врагов-мекканцев; единодушия, однако, среди этого арабского элемента в Медине не было: южноаравийская единокровность нисколько не мешала мединским арабам-хуторянам находиться в междоусобной вражде, и племя Аусов не переставало с оружием в руках ссориться с племенем Хазраджей. Еврейский элемент насельников мединского оазиса сторонился, в свою очередь, по мере возможности, от всех арабов вообще. Отделялись евреи от арабов даже своей речью, в которой сохранялась примесь слов еврейско-арамейских и которую никак нельзя было смешать с чисто арабскою[137].

Племенная рознь между мединскими евреями и мединцами-арабами поддерживалась и на экономической почве. Евреи были грамотны, они

---

[136] Устройство доисламской Медины очертил *Ю. Велльхаузен* в работе «Medina vor dem Islam» в IV части «Skizzen und Vorarbeiten» (Берлин,1889), стр. 1–64.

[137] В «Китаб аль-магази» аль-Вакыди (ум. 823) мы находим, например, рассказ о том, как арабу-мединцу удалось проникнуть ночью в дом еврея-мединца, потому что он, араб, умел болтать (*ртн*) еврейским говором. См. сокращенное Велльхаузеном немецкое изложение Вакыди: «Mohammed in Medina» (Берл., 1882), стр. 170:20, и в статье «Medina vor dem Islam», стр. 14, сноска.

были культурнее арабов и, большей частью, несравненно богаче их. В своих руках евреи держали торговлю вином, («шинкарство», как сказали бы теперь антисемиты), торговлю зерновым хлебом, финиками. Среди других полезных ремесел они с особой охотой занимались золотым мастерством. У них можно было достать денег под проценты. И бедняк араб, хоть и презирал еврея, хоть и употреблял слово «жид» (йаhуди) как обидное[138], в то же время завидовал еврейскому богатству.

Мессианистические мечтания евреев могли в арабах лишь усилить чувство затаенного гнева и горечи: идеи евреев об ожидаемом Мессии носили окраску, враждебную арабам.

Впрочем, несмотря на это ощущение разрозненности еврейства от арабства, монотеизм еврейский оказывал на мединских арабов свое влияние, как оказывали также влияние, в этом отношении, идеи соседних с Мединою племен арабо-христианских. Часть арабов-мединцев даже просто приняла исповедание еврейское; у отдельных личностей вера в единого Аллаха выливалась в форму неопределенного ханифства, как это бывало и в Мекке, и в других городах Аравии; а вообще все арабы-мединцы были очень подготовлены к восприятию монотеистической проповеди Мохаммеда.

С проповедью Мохаммеда они имели случай познакомиться во время мекканского богомолья, когда и они в числе других арабов явились на священное поклонение в Мекку. Около 620 года состоялось нечто вроде первого соглашения. Заинтересовавшись учением Пророка, упорно отвергаемого своими земляками-мекканцами, мединцы пригласили его переехать к ним, в их город. В числе сложных побуждений к этому приглашению одним из очень сильных было, по-видимому, стремление дать в лице арабского и последнего мирового пророка Мохаммеда противовес мессианистическим антиарабским вожделениям своих земляков-евреев. Вражда к Мекке тоже сыграла свою роль: помимо чувств обычной рассовой розни, существовавшей между северо-арабами и юго-арабами, мекканцы, народ торговый, презирали мединцев как земледельцев и как «жидов», и мединцы отвечали враждою. Мохаммеду ничего не оставалось, как решиться на «hиджру» в чужой город. Не то в июле, не то в сентябре 622 года и состоялась эта «hиджра».

VI.

Мохаммед в Медине

Прибытие Пророка и его последователей в Медину (622) сплотило местный арабский элемент. В лоне «ислама» забыты были междоусобные распри Аусов и Хазраджей, и Пророк сделался также *гражданским* главой своей общины. Было ему 52 года. Сам ли Мохаммед оказался одарен превосходным

[138] Существовала клятва: «Да буду я жидом, если солгу!» См. «Агани» X в., т. V, 140:14 (в рассказе о Дауде ибн-Сальме).

трезвым политическим тактом, тонкой политической дальновидностью и замечательным организаторским талантом (как готова теперь думать группа новых европейских исследователей[139]), или же на него, нервного, вдохновенного старика-пророка, в практических делах влияли более практические люди, его друзья Абу-Бакр и Омар (это обычное, установившееся мнение ученых), – вопрос этот еще может подлежать обсуждению и приводить к разным, неодинаковым ответам. Но в конце концов остается перед нами результатный факт, что мединская «ансарская» (=«помощническая») община Мохаммеда вскоре сумела, во имя религии, прижать евреев, отобрать их богатства, изгнать их самих из Медины и, в то же время, понемногу распространить признание своего верховенства среди окружных бедуинских племен. На хищных бедуинов оказывал воздействие полученный от Господа догмат о священной войне с неверными, при которой имущество побежденных неверных должно принадлежать победителям-верным. Через шесть лет после хиджры в Медину Мохаммед и от мекканцев уже добился права являться с мусульманами на богомолье в Мекку в святую Ка'бу (святую для ислама, потому что она, по преданию, построена Авраамом). А еще через два года Мохаммед вступил в родную Мекку победителем-завоевателем (янв. 630) и выбросил идолов из Ка'бы. Вся Аравия принуждена была признать ислам и отречься от язычества, от религии предков.

Очень небезынтересно проследить и в подробностях, как это все постепенно сделалось.

Сейчас же после прибытия в Медину Мохаммед встретился с враждою еврейской части населения. Апостол попытался сблизиться с евреями, принимая некоторые их обряды и догматы и делая Иерусалим *кыблой*[140]; но евреи решительно отвергли его учение. Тогда Мохаммед признал за главную святыню не Иерусалим, а Ка'бу, все равно соединенную с памятью библейского праотца-Авраама. После этого являлась необходимость иметь туда свободный доступ – приходилось начать войну с корейшитами.

В 624-м г. Мохаммед отрезал дорогу мекканскому каравану, шедшему из Сирии домой под начальством главы корейшитской аристократии – Абу-Софьяна. Произошла битва при колодезной стоянке *Бадре*, и Мохаммед одержал решительную победу. Успех укрепил веру колеблющихся мединцев и поднял власть Пророка в городе. Он жестоко расправился с некоторыми из

---

[139] *M. de Goeje*: «Die Berufung Mohammed's» – в юбилейном сборнике Нёльдеке, т. I (1906), стр. 5; *R. Nicholson*: A literary history of the Arabs (Лонд., 1907), стр. 179–180 (буквально повторены слова де Гуе); *M. Hartmann*: Der islamische Orient, II (Лейпц., 1909), стр. 52 и 57. (Хартман нападает на «исламскую ограниченность», которая видит в Мохаммеде только апостола, а не понимает, что это был великий политик).

[140] Кыблой называется то место, к которому человек обращает лицо во время молитвы.

тех жителей, которые прежде насмехались над ним, после чего изгнал богатое племя евреев бану-Кайнока‘ из Медины, а имущество их роздал правоверным. Мы с трудом узнаем в этом мстительном победителе того самого кроткого апостола, который более десяти лет безропотно сносил обиды от мекканцев[141].

В 625-м г. корейшиты выступили с войском в 3.000 человек и при горе *'Оходе* разбили Мохаммеда; виной была грабительская жадность его воинов. Положение Пророка в Медине сильно поколебалось, однако ему удалось в течение того же 625-го года изгнать из предместьев Медины еврейское племя бану-Надыр; имущество изгнанных было роздано мусульманам.

В течение 626-го года никаких серьезных военных действий не было, но этот год[142] памятен разными интимными делами Пророка, который после смерти Хадиджи обзавелся несколькими женами. Чтобы жениться на одной из них, Зейнабе (жене приемного Мохаммедова сына Зейда), понадобилось нарочитое откровение от Аллаха, объяснившее, что приемный сын – не то что родной. Другое откровение от Аллаха установило невинность юной ‘Аиши (дочери Абу-Бакра, взятой Мохаммедом в жены), которую слухи обвинили в романической интриге с одним молодым арабом. Этот случай с Аишей (626) является и началом теремного отчуждения женщин в исламе: откровение от Бога предписало им закрываться фатою от чужих взоров. (Три года спустя, из-за несносной ревности обитательниц Пророчьего харема к коптянке-Марияте, Аллах ниспослал Пророку откровение, суру 66-ую, где грозил ревнивицам разводом и грозил дать своему Пророку лучших и более послушных жен, чем они)[143].

---

[141] Надо вообще сказать, что Мохаммед до хиджры и Мохаммед после хиджры – это как бы два разных лица, и, по замечанию *Мьюра,* для чести Мохаммеда было бы лучше, если бы он умер в конце мекканского периода. В Медине Мохаммед неприятно поражает нас не только мстительностью, но и впутыванием Бога в свои чувственные старческие настроения, в харемные дела. Иные исследователи (Вейль, миссионеры-обличители) готовы думать, что он в этот период даже сознательно сочинял откровения, например насчет своих жен. *Вл. Соловьев*, философ и психолог, считает необходимым признавать и во втором периоде деятельности Мохаммеда полную веру с его стороны. Нельзя, однако, не согласиться с *Авг. Мюллером* («Ист. исл.», I, 149), что недостойное воззрение на существо Высочайшего, пожалуй, отвратительнее еще, чем сознательный обман. В таком же духе высказывается и *П. Жузе* в заключении своей статьи «Мухаммед Меккский и Мухаммед Мединский» (Казань, 1906, отт. из «Православного Собеседника»).

[142] <Так по соображ. Шпренгера (III, 192), по прямому указанию ибн-Окбы. Но у ибн-Хиш. (стр. 737) дан г. 6=628, и Хиршфельд в «Researches» (1902, p. 122) считает нужным вернуться к этой дате, а не к ибн-Окбиной>.

[143] Отношениям Мохаммеда к его женам посвящен особый, большой том в «Табакат»-ах ибн-Са‘да (ум. 845). Некоторые прямо поразительные случаи из области этих отношений приведены у меня в «Истории мусульманства», ч. I (М., 1904), стр. 63 и 67–69.

В 627-м г. войско в 10.000 человек под начальством Абу-Софъяна, состоящее из мекканцев, изгнанных евреев (которые поселились в Хейбаре) и некоторых кочевых племен, *осадило Медину*. Мохаммед, по совету одного перса, укрепил город *окопами*. Последнее еврейское племя, проживавшее в Медине, бану-Корейза, перешло на сторону осаждавших. Но Мохаммеду, при помощи подосланных агентов, удалось посеять в арабах недоверие к новым их союзникам; в лагере осаждавших начались раздоры, и арабы покинули осаду. С оставшимися евреями Пророк расправился жестоко: мужчины (числом 600–700) были перебиты, жены и дочери проданы в рабство бедуинам Наджда, а имущество разделено между правоверными.

То из страха, то из жажды добычи, Мохаммеду стали подчиняться окрестные бедуинские племена: он почувствовал себя настолько сильным, что решился совершить «хаджж», т. е. поклонение в Мекку, где уже шесть лет не был. В 628-м г. было заключено с корейшитами при *Ходейбии* десятилетнее перемирие, по которому мусульмане получали право приходить в Мекку на три дня для хаджжа, свободные люди в Мекке смели открыто принимать ислам, а Мохаммед обязывался давать свободный пропуск меканским караванам.

Мохаммед очень скоро постарался нарушить мир под первым попавшимся предлогом, внезапно подступил с сильным войском к Мекке, и в январе 630-го г. город при помощи измены, т. е. тайных переговоров с Абу-Софъяном, главою омейядов, был взят. Идолы в Ка'бе были уничтожены, но Черный камень остался нетронутым и был признан за святыню. Да и вообще все языческие обряды хаджжа Мохаммед сохранил, только придал им иное толкование. В числе сохраненных обрядов осталось и посещение холмов Сафы и Марвы, где в языческие времена стояло два медных идола; конечно, идолы были удалены[144]. С жителями Мохаммед обошелся чрезвычайно ласково, однако все они принуждены были принять ислам.

Об искренности, конечно, не могло быть тут и речи, но жаловаться на ислам мекканцам было нечего: Ка'ба осталась святыней, хаджж был признан религиозной обязанностью мусульманина, а все остальные языческие святыни Аравии Мохаммед объявил подлежащими уничтожению (что и было затем исполнено), и таким образом новая религия не только не отнимала перевеса у Мекки, но, напротив, безусловно укрепляла этот перевес за нею и давала Мекке гегемонию над всей Аравией. С этих пор мекканцы усердно помогают Пророку обращать в ислам прочие арабские племена.

---

[144] Об этом говорит, напр., Малик ибн-Анас в своей «Торной тропе», Бохари – в своем сборнике хадисов (в отделе о хаддже) и др. Срв. у Шпренгера, II, 9; у фон Кремера: «Culturgeschichtliche Streifzüge» (Лпц., 1873), стр. IX.

VII.

Объединение Аравии

Таким образом состоялось *объединение Аравии* – задача, которая до сих пор не удавалась никому.

Бывали и до Мохаммеда попытки сплотить арабов политически, но все кончались неуспехом, разбивались об арабский племенной партикуляризм: каждое арабское племя было слишком проникнуто индивидуализмом и слишком гордо, чтобы признать за другим племенем право гегемонии над всеми. Мохаммед объединил арабов, сперва лишь верующих, под знаменем религии. В новом союзе главенство бесспорно принадлежало Мохаммеду, – но почему? – Не на основании его национального происхождения, а на основании религии: он был апостол Божий. *Такой* гегемонии (поддерживаемой, конечно, и военными силами) могло довольно легко подчиниться и неверующее большинство: национальная гордость от нее не терпела. Вот почему обращение Аравии в ислам (вернее, подчинение политическому господству Мохаммеда и мекканцев) совершалось отныне уже легко и быстро: за исключением немногих, все без сопротивления делались мусульманами.

Сам по себе, как религия, ислам был для арабов вовсе не привлекателен: молитвы и чтение Корана казались несносными, а отдача десятины доходов – вопиющею несправедливостью; до взятия Мекки, пока Мохаммед не был силен, бедуины иногда убивали присылаемых к ним мусульманских проповедников. Однако теперь, после покорения Мекки, страх перед Мохаммедом, выгоды от союза с ним и надежда пограбить непокорных заставляли бедуинов принимать навязываемый им ислам. Как показывают позднейшие обстоятельства, арабы видели в исламе явление временное, от которого по смерти Пророка можно будет и отделаться; а пока что принятие ислама не требовало с их стороны больших жертв: мусульманский Аллах Тааля был известен еще из языческой религии, суеверия же можно было сохранить и в исламе.

Корыстолюбивые побуждения неофитов сам Мохаммед, очевидно, понимал очень хорошо. Так, после победы над Хавазинами (вскоре после взятия Мекки)[145] он лучшую часть богатой добычи отдал мекканцам; мединцы роптали, мекканцы также считали себя обиженными, и раздражение дошло до того, что с самого Пророка сорвали его собственный плащ. В успокоительной речи к мединцам Мохаммед высказал, что они ведь и так тверды в вере, а сердца мекканцев нужно привязывать к вере мирскими благами[146].

---

[145] Это т. н. битва при Хонейне. Считается последним отпором язычества.

[146] Это он возвел в принцип. См. Коран, 9:58–60.

VIII.

Конец жизни Пророка и торжество ислама

После завоевания Мекки Пророк прожил только два года. Но еще при своей жизни Пророк мог убедиться, что подчинение Аравии исламу – чисто внешнее.

Еще за год до покорения Мекки Мохаммед отправил было на границу Сирии войско в 3.000 человек, и оно было на голову разбито при Муте вассально-византийскими арабами царства Гассанского. <Вероятно оттого, что Сирия (629) тогда была полна виз[антийских] войск, только что отнявших страну от персов (Nöld[eke]: Ghass. Fürsten, 1887, 45)>. Теперь Мохаммед вздумал отомстить за Муту, и летом 630-го г. снарядил войско в 30.000 человек пехоты и 10.000 всадников в Сирию. И сам он отправился с ними. Дело кончилось неудачей; воинам Пророка тяжело было двигаться по знойной пустыне при жгучем ветре, и они потребовали отступления. Напрасно Пророк увещевал их, говоря, что огонь ада будет жечь сильнее, чем летний зной, – увещания не подействовали на хищных бедуинов: войско возвратилось домой с полудороги.

Между тем, несколько племен в самой Аравии *отпало от ислама*. Мохаммед, не заботясь об этом, стал снаряжать из Медины новый поход в Сирию, хоть сам был в это время тяжело болен и едва вставал с постели. Он понимал, очевидно, что внешние войны и богатая добыча лучше всего могут внушить арабам симпатию к исламу.

Не пришлось ему, однако, дождаться окончания этого похода: 8-го июня 632-го года Мохаммед умер в Медине. (Теперь его могила – место поклонения).

Но если уж и сам Пророк успел видеть отпадение части Аравии от ислама, то неудивительно, что при известии о смерти Пророка сразу отпала почти вся Аравия. Однако, соединенными силами верующих жителей Медины и вполне понявших свою выгоду жителей Мекки восстановлено было политическое верховенство этих городов, и свято продолжен был завет Пророка: наместники его («халифы») скорее двинули арабов на завоевание соседних стран. И вот, после первых же побед, принесших арабам обогащение и славу, мы больше уж не видим с их стороны протестов против объединительной власти ислама. Они дружно идут на завоевания, и, плохо знакомые с исламом, чуждые всякого исламского фанатизма, но шествуя, все же, под объединительным знаменем ислама, они с головокружительной быстротою создают огромнейший *Халифат*, захвативший собою полмира.

Инородцы покоренного Халифата много лучше сумели оценить религиозные достоинства ислама, чем земляки Мохаммеда, покорившие их-инородцев.

Прежде очерка истории Халифата предложим очерк религии, проповеданной Мохаммедом и усвоенной Халифатом, – ислама.

ИСЛАМ

Очерк Мохаммедовой религии

Учение Мохаммеда содержится прежде всего в *Коране*, и Коран есть первый и надежнейший источник для изучения подлинных идей Пророка. Предание, сохраненное памятью его учеников, есть уже второй источник мусульманского вероучения.

В 1-ой ч. «Истории арабов и арабской литературы» (1912) имеется обширный отдел «Литература религиозная», где отведены особые главы Корану, его толкованиям, мусульманскому богословию-фыqhy и т. п. Там указана и библиография каждого предмета или вопроса. В частности, о *Коране*, его истории, хронологическом распределении сур, эстетическом и грамматическом его значении, о комментариях, изданиях и переводах.

Когда Мохаммед сообщал своим ученикам в припадочном шаманском состоянии или после сновидений учение Аллаха о религии, волю Аллаха по поводу того или другого жизненного случая, политическое предписание, библейский рассказ и т. п., то ученики или старались твердо сохранить слова Пророка в памяти, или записывали их на черенках пальмовых листьев, камешках, костях, пергаменте и т. п. Каждое откровение называлось или «сура» (теперь это значит «глава», но прежде значило «строка»), или «qor'ан» (т. е. «чтение»). Халиф Осман (644–656) велел Зейду ибн-Табиту, бывавшему письмоводителем у Мохаммеда, собрать все разрозненные отрывки Корана, установить одну окончательную редакцию, а все прочие записи уничтожить. В этом виде Коран дошел до нас. В нем 114 глав (сур), каждый стих которых называется «чудо» («аят»). Расположены суры без малейшего хронологического или предметного порядка, просто по длине: самая длинная – впереди, самая короткая – в конце. От такого хаотического беспорядка читать Коран бывает очень утомительно, а толковать его можно в некоторых пунктах на разные лады.

Мы изложим мусульманское вероучение и обряды так, как его соборно понимают мусульмане, и как его теперь практикуют. Иногда, однако, мы будем указывать на несоответствие общемусульманского понимания и нынешней практики с теми идеями, которые, судя по Корану, имел сам Мохаммед.

Библиография по исламоведению

Анализ исламского вероучения производился европейцами многими. Так, этого вопроса исстари касались переводчики Корана (Мараччи XVII в. и Сэль XVIII в. в их числе) и исследователи истории Мохаммеда и Корана

или Арабского халифата, напр. Вейль, Мьюр, Шпренгер, Нёльдеке и другие, указанные у нас в ч. I и ч. II, отдельная глава. Особенного внимания заслуживают:

а) *Th. Nöldeke*: статья «Der Islam» в его сборнике «Orientalische Skizzen», Берл., 1892, стр. 63–110;

б) *Hub. Grimme*: Mohammed, Zweiter Theil. Einleitung in den Koran, System der Koranischen Theologie (Мюнстер, 1895=XI том Darstellungen aus dem Gebiete der nicht-christlichen Religionsgeschichte);

в) *Mart. Hartmann*: Der Islâm. Geschichte, Glaube, Recht. Ein Handbuch (Лпц., 1909). Сжатый учебник;

г) *Ign. Goldziher*: Vorlesungen über den Islam (Heidelberg, 1910).

Из более старых очень полезен *Garcin de Tassy*: L'islamisme d'après le Coran (3-е изд. Пар., 1874) и его же перевод турецкого *катехизиса* Биркеви-Биргели: Exposition de la foi musulmane (2-е изд. Пар., 1828). Энциклопедический словарь для справок по исламу пастора *Hughes*'а: The dictionary of Islam (Лонд., 1886; 2-е изд. 1896); а теперь, конечно, сюда прибавится и лейденская *Enzyklopädie des Islam*, доведенная уже до буквы Б.

По-русски:

а) *Авг. Мюллер*: История ислама, т. I (СПб., 1895), стр. 205–229. Изложение (суннитской) догматики; без библиографии;

б) *А. Крымский*: История мусульманства, ч. II (М., 1904), стр. 1–27: «Исламское учение и богопочитание». В основе лежит глава из «Essai» Дози, а под строками – мои примечания и библиографические данные;

в) *С. С. Глаголев*: Ислам – в «Богослов. Вестнике», 1903, ноябрь. Беспристрастная, христианско-богословская статья;

г) Ислам (Die Religion des Islams) *И. Гольдциэра*. Перевод И. Крачковского под ред. и с предисл. А. Шмидта. СПб., 1911. Это перевод статьи из «Die Kultur der Gegenwart» (1906). На стр. 48–51 библиография.

Пять столпов ислама: а) Исповедание единства Божия

Суть ислама выражается формулою т. н. *единства*: «Нет бога, кроме Аллаха, а Мохаммед – посланник Божий». Т. е. надо веровать в единство Бога, с теми подробностями, какие проповедал Мохаммед, его апостол.

Бог (Аллах), по Корану, – один, вечен, «не родил и не рожден, и не было у него равного ему товарища» (намек против троичности). Этот Аллах Корана гораздо больше похож на грозного еврейского Йегову, чем на нежного, любвеобильного Бога христианского. Аллах все знает заранее; он грозен в своем гневе; он наказывает и награждает – как будто по своему произволу; потому что никто другой, как он сам, «внушает душе ее благочестие и нечестие», и никто другой, как он сам, «сбивает с пути, кого хочет, и ведет прямо, кого хочет»; «на прямой путь человек пожелает стать только в том случае, если этого пожелает сам Бог»; человек должен подчиниться ему с рабской покорностью, но и тогда нельзя еще

быть вполне уверенным в его милости, так как воля Божья неисповедима, и человек, при всем желании, быть может, не сумеет преодолеть свое нечестие, врожденное у него по воле Божей же[147]. Отсюда нетрудно вывести учение о *предопределении* и об отсутствии свободной воли у человека, хотя можно было бы указать множество мест Корана, в которых прямо утверждается свободная воля у человека. Пункт этот долго подавал повод к спорам между мусульманами и не решен до настоящего времени. Господствующее, общепринятое теперь мусульманское воззрение – фатализм, и особенно оно распространено среди ханифитов (хотя в других отношениях толк Абу-Ханифы прогрессивнее прочих). Впрочем, и у них нет единства: тюрки – вообще ханифиты, но вот, например, петербургский мулла Баязитов дает мусульманскому учению о предопределении такое истолкование, которое совпадает с христианским учением о Божественном предопределении и не страдающей от этого свободной человеческой воле[148].

Открывает себя Бог людям через *пророков*: таковы Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус и, наконец, последний, «печать пророков» – Мохаммед. В числе их Иисус – очень великий пророк; он, правда, не сын Божий, но рожден без первородного греха, и мать его осталась приснодевою («батуль Марйам»); себе таких качеств Мохаммед не приписывал. Не приписывал он себе, Мохаммед, и дара чудес, который, по его убеждению, был Иисусу присущ в особенности, напр. воскрешение мертвых, вдуновение жизни. Одно очень популярное у мусульман детское чудо Христово – то, что он слепил из глины птиц, дохнул на них – и они полетели. Хотя это чудо повествуется и в христианском апокрифическом Евангелии Детства Христова, но у православных греков оно возбуждало к себе омерзение[149]. Распят был не Иисус, а подобие его.

У Аллаха есть слуги – ангелы, из которых важнейший – Гавриил, по прозвищу «рух аль-кодс»=«святой дух». Враги ангелов и людей – демоны; их глава – Иблис (греч. диаболос), иначе – шейтан (сатана). Отдельные злые духи тоже называются шейтанами. Из области доисламских арабских демонологических верований удержаны мелкие духи «джинны».

---

[147] Срв. Коран 10:50; 6:35; 34:3; 57:22; 59:3; 74:34; 81:28–29 и т. д.

[148] А. Баязитов: Ислам и прогресс (СПб., 1888), – и другие его сочинения (напр., «Отношения ислама к науке и иноверцам», 1887).

[149] И если мусульманин принимал христианство, то в числе пунктов, от которых он отрекался, была «φλυαρία τον Μοαμεθ», будто Иисус лепил птиц из глины. Срв. у нас выше выписку из «Стоглава» псковского списка 1596 г. Также, с более подробной библиографией, см. в наших «Источниках для истории Мохаммеда», вып. 1 (М., 1902), стр. 90–92. Добавлю для сравнения: Мас'уди (ум. 956), париж. изд., т. IV (1865), стр. 19.

Вера в единство Божие и в посланничество Мохаммеда – первый «столп» ислама. Других «столпов ислама», т. е. главных обязанностей мусульманина, есть еще четыре: пятикратная молитва в день, пост в месяце Рамадане, отдача десятины («закят») и пилигримство в Мекку («хаддж»).

б) Молитва

Молитва состоит из чтения известных определенных мест Корана и священных формул непременно на арабском языке (хотя бы молящийся не знал этого языка), в сопровождении известных установленных поз и телодвижений. Она совершается пять раз в день, и ей предшествует омовение.

Омовение (или «очищение») считается подготовкою к молитве, и оттого в сводах мусульманского права, в сборниках преданий и т. д. ему отводятся первые главы. Способ омовения установлен канонически. И вообще, в деле очистительного омовения, даже помимо молитвы, канонически и до тонкости выяснены все возможные случаи осквернения, после которых мусульманину немедленное омовение неизбежно. Если нет воды, то можно вместо омовения отереть лицо, руки и ноги чистым песком. Способом очищения могут, при нужде, служить и камешки[150].

Что же касается чина самой молитвы (*«салат»*), то обыкновенно она состоит из суры 1-ой («аль-Фатиха») и суры 112-ой («Искреннее исповедание единства»), где – это мы указывали – заключается намек против догмата христиан о троичности: «Бог единый, Бог вечный, Он не родил и не рожден, и никто не бывал Ему равным (товарищем)». Короткие молитвенные формулы: «Бог велик», «совершенство моего Господа великого» и т. п., – повторяются во время молитвы на много ладов. При этом надо принимать определенные положения тела и совершать определенные телодвижения: поклоны, коленопреклонения, падения ниц и некоторые жесты, с виду иногда несколько странные, вроде качаний головы или бросаний взоров назад через правое плечо и через левое (где сзади молящегося стоят два ангела для записей). Каждый известный круг молитвенных поз, телодвижений и молитвенных формул называется «рик'атом», что значит «преклонение». Молитва должна состоять хоть из двух рик'атов[151].

Сверх определенного чина молитвы, дозволительно, да даже так и подобает, произносить после второго и последнего рик'ата еще некоторые

---

[150] На практике это иногда приводит к чрезвычайно грязным последствиям. Не раз можно видеть на улицах, что мусульманин, совершивши малую потребность, подходит к каменной стене и «очищается» о нее. Срв. у К. Ландберга: Proverbes et dictons du peuple arabe (Лейд., 1883), стр. 61–62.

[151] Изображения молящихся мусульман в их разных положениях можно найти, например, в «Истории ислама» Авг. Мюллера, I (СПб., 1895), 216–217.

суры, подходящие к обстоятельствам. Начавши их произносить, не подобает прервать их[152].

По *пятницам* происходит большая общественная молитва, полуденная, в мечети. Значит, нечто вроде нашей воскресной обедни. Сперва вся община глухо произносит два рик'ата. Потом прислужник читает «хотбу» (букв. «речь», но аналогически ближе подошел бы термин «ектения»); имам (мулла)[153] произносит проповедь с кафедры (с «минбара»; «с амвона», – сказали бы по христианскому обиходу); опять идет всеобщая глухая молитва, и имам с кафедры читает вторую хотбу: в ней содержатся молитвы за всю правоверную общину и за царствующего государя (как у нас в ектениях). В заключение имам становится перед мыхрабом (молитвенной нишей в стене для обозначения кыблы) и вполголоса совершает два рик'ата, а община повторяет за ним его слова, подражая всем его телодвижениям.

Хотя пятница есть для мусульман день праздничный, но *работать* после молитвы («обедни») позволительно, и оттого пятница не есть для мусульманина такой день отдыха, как для евреев суббота и для христиан воскресенье. Где преобладают купцы-христиане, как, например, в Бейруте, и где поэтому в воскресенье не может быть речи о торговых операциях, многие купцы мусульманские устраивают себе праздники в воскресенье: сплошь да рядом видим, что в пятницу их лавки открыты, а в воскресенье заперты.

в) Пост

Мусульманский пост длится месяц Рамадан, но обязателен только днем, от восхода до захода солнца, а не ночью.

Месяц *Рамадан* (по турецкому выговору Рамазан) – лунный, как и все месяцы мусульманского года[154], и оттого – подвижной. Иногда Рамадан приходится зимою (и Мохаммед установил пост в зимнее время) – тогда

---

[152] Рассказывают анекдот, как один мулла начал на молитве читать суру «Железо» (57-ую) и вдруг увидел, что кошка собирается съесть его кушанье. Прервать чтения он не решился, но когда дошел до стиха 13-го: «нактабыс мын нури-ком» («да заимствуем от света вашего»), – он слово «нактабыс» произнес с таким резким ударением на окончании «быс», что кошка явственно услышала окрик «бысс!», которым ее прогоняют, и убежала. См. сборник «Hoshet аль-хawатыр», ч. II (Бейрут, 1877), стр. 12.

[153] Термин для священника «имам» может быть переведен как «предстоятель». А «молла», или «мулла», есть переделка слова «mawla», т. е. «господин»; отчасти срв. малорусский термин для священника «пан-отець», «панотчик».

[154] Порядок мусульманских месяцев: Мохаррам, Сафар, Раби'-оль-авваль, Раби'-оль-ахар, Джамади-ль-уля, Джамади-ль-охра, Раджаб, Ша'бан, Рамадан, Шавваль, Зуль-ка'де, Зуль-хыдджe. Впрочем, счет по солнечным месяцам, которые соответствуют нашим (только называются не по-европейски, а особо), тоже в ходу у мусульман.

пост не так тяжел; иногда Рамадан приходится в жаркую летнюю пору, с долгими днями, и тогда пост до крайности тягостен, потому что воспрещается днем не только есть, но и пить и курить (и иметь общение с женами также).

От *еды* воздержание – это еще и для целого дня нетрудно, потому что ведь перед тем целую ночь в Рамадан мусульмане едят до отвалу, а незадолго до рассвета по улицам расхаживает барабанщик (мосаххыр), и под звук барабана все просыпаются, чтобы еще раз плотно поесть и не испытывать голода днем. Притом более зажиточные люди, могущие обойтись без ранней работы, стараются спать чуть не до полудня, чтобы убить день. Гораздо труднее *не пить* днем воды. Но самое трудное – *не курить*. За четверть часа до захода солнца можно видеть, как группы мусульман усаживаются за столиками и молча ждут; перед каждым стоит приготовленный и зажженный кальян и налитая чашка кофе. Лишь только грянет пушечный выстрел, возвещающий, что солнце зашло, курильщики со страстной поспешностью втягивают в себя глоток дыму из кальяна и запивают глотком кофе; только после того они приступают к еде.

Так дело длится месяц. Первый день следующего месяца Шавваля – практически самый светлый и радостный праздник у мусульман. Это день розговенья (‘ид аль-фытр), или, как называют турки, «*Малый* Байрам»[155].

г) Десятина («закят»)

Четвертый «столп» ислама – «закят», буквально «очищение», т. е. очистительная милостыня. Это не та обыкновенная милостыня («садака»), которая тоже восхваляется Кораном и прямо подается нищим; закят – это особый, предписанный Мохаммедом взнос в казну мусульманской общины, как бы подоходный налог. Закят, по идее Мохаммеда, должен был идти в пользу бедных и на общественные цели и, по своему достоинству, приравнен был к милостыне, только обязательной. Потом в Халифате закят стал основою государственной казны. Он должен бы состоять в ежегодном взносе в казну 2½ % с движимого и недвижимого имущества; но многие основания позволяют переводить это слово старинным русским термином «десятина».

д) Хаджж

Пятый и последний «столп» ислама есть хаджж (произносят и «хажж»), т. е. *богомолье в Мекку*. Такое паломничество человек должен совершить хоть раз в жизни при условии, что он здоров и вполне обеспечен.

Но если человек не чувствует себя вполне здоровым и достаточно обеспеченным материально, то пилигримство в Мекку вовсе для него не

---

[155] А «Большой Байрам» – это 10-е число паломнического месяца Зуль-хыджже, высший по чину годовой праздник, день заклания жертвы (‘ид ан-нахр), о чем см. ниже.

обязательно. Ввиду такой льготы большинство мусульман и не бывает в Мекке; а кто бывает, те пользуются общим почетом как люди, сподобившиеся совершить тяжелый, святой подвиг, и гордо носят свои хаджийские тюрбаны. (Шииты, вместо Мекки, совершают хаджж к могилам своих святых имамов, потомков Али, и лишь некоторые рискуют ехать в Мекку, где могут подвергнуться оскорблениям от суннитов).

Церемонии и обряды мекканского хаджжа – прежние языческие. Но они, мы видели, освящены были примером Мохаммеда и получили новое, мусульманское истолкование. Совершается паломничество в особый хадджевый месяц («Зуль-хыддже») и сопровождается таким количеством обрядовых подробностей и церемоний, что не всякий паломник может их и запомнить; полагается и особая хадджевая одежда – «ихрам», из двух кусков полотна, обматываемых вокруг голого тела. Главные, особо памятные моменты хадджа: а) участие в процессии к горе *'Арафе*, в шести часах ходьбы от Мекки, и слушание там проповеди (мекканского кады, который сидит верхом на верблюде; 9-го Зуль-хыддже); б) бросание камешков в долине Мине и *заклание* приведенных *жертв* (10-го Зуль-хыддже; это величайший годовой праздник, *«'ид ан-нахр»*; у турков – Великий Байрам)[156]; в) *«mawaф»*, т. е. семикратное обхождение вокруг Ка'бы (12-го Зуль-хыддже) с лобызанием Черного камня, после чего – питье воды из колодца Замзама и семикратный бег с холма Сафы на холм Марву.

Правила о *хадджже* можно найти, понятно, в богословско-юридических мусульманских сочинениях. Но и некоторые европейцы, под видом мусульманских пилигримов, проникали в Мекку и дали нам описание того, что видели: *Буркхардт*, 1814–1815 гг., и за ним ряд других, библиографию которых см. у меня в «Истории мусульманства», ч. II (М., 1904), стр. 13–14, отчасти же – в «Истории арабов», ч. 1 (1912), стр. 13–14. Голландец *Снук-Хургронйе* в 1880-х гг. издал свои описания Мекки и хадджа со множеством фотографических снимков.

После того и образованные мусульмане-хадджи тоже издавали на европейских языках описание своего хадджа в Мекку, например, по-французски, *Soubhy*: Pélérinage à la Mecque (Каир, 1894), а на русском языке: «Священная область мусульман в Аравии, из воспоминаний паломника» *Салим-Гирея Султанова* (в «Землеведении», 1901, кн. I–II, стр. 85–114, со снимками) или «Путешествие в Мекку» полковника Главного Штаба Азиатского Отдела Вл. Фед. *Довлетшина*. Можем сюда же прибавить консульскую работу: «Паломничество мусульман в Мекку» *М. Э. Никольского* в прошлогоднем «Историческом Вестнике».

Обыкновенно паломники не ограничиваются посещением Мекки, но посещают и *Медину*, где совершают поклонение гробнице Пророка. Но,

[156] В этот день и все мусульмане, где бы они ни были, совершают заклание жертвы.

конечно, посещение Медины не вытекает из предписаний Мохаммеда. Иногда в исламском мире даже раздавались голоса против мединского поклонения как против язычества (ханбалиты в XIII–XIV вв., ваххабиты в XVIII в.). А халиф Омар I (634–644) даже насчет мекканского Черного камня питал сомнения. «Я знаю, что ты – только камень, и не можешь ни повредить, ни пользы принести, – говорил Омар к нему, – и если бы я не видел самого Пророка, как он к тебе приложился, не приложился бы к тебе я!»[157]

Другие нравственные обязанности в исламе

Кроме пяти столпов ислама, мусульманин находит в Коране и другие обязанности: положительные и отрицательные (повеления Аллаха и запрещения).

Восхваляется *доброта и снисхождение*, напр., к бедным должникам, вдовам, сиротам, рабам и т. п.; но нарушением доброты не считается самое-то рабовладельчество (оно последовательно проходит по всему Корану) и *месть*. Правда, прощение много раз рекомендуется как высокая добродетель, и, например, в суре 41:34 сказано: «Старайся делать добро за зло, и тогда тот, у кого была вражда с тобою, сделается твоим другом-защитником». Но в следующем же стихе Мохаммед непосредственно продолжает: «Однако этого совершенства достигают только те, которые терпеливы, – достигают только большие счастливцы». В суре 2:173–175 предлагается вместо кровной мести брать виру, но все-таки самая месть считается делом нормальным.

К числу священных обязанностей относится *война за веру* («джиһад», «газават»). Должна ли быть священная война только оборонительною или же и наступательною, а также должен ли мусульманин насильно обращать всех в ислам – этот вопрос очень неясно изложен в Коране. Прямого повеления, чтобы мусульмане нападали первыми, в Коране нет, и потому в прежние времена многие мусульманские богословы придерживались мнения, что священная война предписана только как оборонительная. Даже в наше время петербургский мулла-ахун Баязидов (в «Неделе»)[158] и издатель «Терджимана» Гаспринский[159] печатно высказались в таком же смысле, но они составляют теперь уж исключение: Крестовые походы и последующие обстоятельства выработали у мусульман фанатизм, и

---

[157] Об этом сообщает сборник сунн: «Сахых» Бохари (ум. 870) в главе «Хаджж» (процитировано у А. фон Кремера: «Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams», Лейпц., 1873, стр. VII).

[158] 1896 г., а в 1887 г. – в книжке «Отношения ислама к науке и к иноверцам» и в 1888 г.: «Ислам и прогресс», гл. III, «О мнимом фанатизме ислама» (стр. 36–56).

[159] Исмаил (Гаспринский): Йине таассуб бехси (=«Еще раз рассуждение о фанатизме») – по-татарски в «Терджимане», 1902, № 46.

современные катехизисы ислама придерживаются мнения Абу-Ханифы, что мусульманин, в случае возможности, обязан вести войну наступательную – избиение неверных есть дело богоугодное[160]. Насильственное обращение неверных в ислам также теперь считается богоугодным делом, причем под неверными разумеются не только язычники (так понимал Мохаммед), но и христиане и иудеи. На Мохаммеда, однако, вина за это не должна падать, потому что в Коране совершенно ясно сказано, что «люди писания» (ahль аль-китаб), т. е. последователи религий, обладающих богооткровенными книгами, могут за известную подать поземельную (харадж) и подушную (джизйе) безвозбранно соблюдать свою веру. Только с ними дружиться не следует (сура 5:56), и вообще они должны считаться ниже мусульман[161].

В воззрениях на *нравственность половую* Коран имеет порядочное отличие от Евангелия. Прелюбодеяние, конечно, строго карается (см., напр., суру 24:2 и след.), но блудодеяние, в сущности, вовсе не воспрещено. Законных жен можно иметь не одну, а целых четыре сразу; да притом в любое время можно с женою вмиг развестись (достаточно, по мусульманским законам, сказать три раза «ты разведена»), и для законного разврата открывается, таким образом, полный простор. Хасан, сын халифа ʻАли, человек чрезвычайно чувственный и в то же время чрезвычайно набожный, довольствовался только четырьмя законными женами, но постоянно разводился то с тою, то с другою, так что в общем итоге у него перебывало до семидесяти жен, и он, однако, не считался развратником. Вместо или сверх четырех жен позволительно иметь сколько угодно невольниц: «те люди, которые имеют общение только со своими женами и собственными невольницами, – это ведь не позорно, – будут в райских садах почтены» (сура 70:30, 35); «лучше верующая рабыня, чем свободная жена-идолопоклонница, хотя бы она вам нравилась и больше» (2:220); «кто недостаточно богат, чтобы жениться на (свободных) верующих женщинах, пусть себе берет верующих рабынь» (4:29). Словом, для чувственности в исламе раздолье, а если еще вспомнить те сладострастные картины рая, какие рисует Коран, то сделается вполне ясным, почему христианские средневековые обличители ислама называли его верой верблюдов и жеребцов, и

[160] От мусульман это мнение перешло и к восточным христианам; на Ливане мне с гордостью показывали нескольких христиан, поставивших целью своей жизни убивать первого встречного мусульманина, и говорили, что эти люди «бйижеһду ʻаля д-дин», т. е. «ревнуют о вере». Этот подвиг (истребление мусульман) называется так же, как у мусульман священная война: «жиһад».

[161] См. на русском языке диссертацию *Вл. Гиргаса*: Права христиан на Востоке по мусульманским законам (СПб., 1865). Важный исторический материал собран в диссертации *Н. А. Медникова*: Палестина от завоевания ее арабами (СПб., 1902) – по поводу законов халифа Омара об иноверцах.

почему до настоящего времени ислам для возвышенно мыслящих людей есть грубейшая из религий[162].

В области предписаний, полезных в *гигиеническом* отношении, надо упомянуть предписанное исламом *обрезание*. Одновременно воспрещены азартные игры (где ставкой было, например, угощение верблюжьим мясом) и *вино*[163]. Воспрещена еда из свинины.

Присутствие в Коране последних запрещений, относящихся к области не нравственности, а гигиены, объясняется тем, что в Коране нравственность, и политика, и гигиена – все выступает вместе, нераздельно, как религиозные обязанности.

Также – мы уж имели случай это указать[164] – наряду с религиозными предписаниями в Коране помещен ряд таких чисто практических повелений и запрещений, которые регулируют повседневную жизнь человека в семье и вне дома, отношения членов семьи между собою, отношения членов общества друг к другу в юридических вопросах (напр. в суде, дележе имущества и т. п.); из всего этого составилась мусульманская юриспруденция («фыqh»), нераздельная с богословием.

Учение о загробной жизни. Мусульманские ад и рай

Кто не нарушил предписаний Корана, тот по смерти пойдет в рай.

Умерший поступает прежде всего к двум ангелам (Накиру и Мюнкиру), которые делают ему допрос, и если он очень грешен, сейчас же наказывают. А в день Страшного суда каждый воскреснет, и взвешены будут его поступки на огромных весах. Потом проводят каждого по тонкому, как волосок, мосту Сырат (собственно=«стезя»). Грешники, – говорит исламское верование, – оборвутся и падут в *ад*, который простирается на семь этажей в глубину. Наказания будут утонченные. Самое обычное орудие муки – это огонь в разных его применениях; полагается также глотать плоды особого адского дерева заккум и других; самая слабая кара – огненные башмаки.

Праведники же пройдут по мосту в *рай*. Рай – роскошный сад, полный превосходных плодовых деревьев. Их густая листва дает отрадную прохладу. (Для жителя знойной песчаной пустыни в этом была особая прелесть). Под сенью дерев струятся реки – обыкновенные и медовые, журчат фонтаны, построены дворцы из драгоценных камней. В дворцах идут непрерывные пиршества, на которых подаются жареные птицы и другие

---

[162] На беду для ислама, это его сладострастие бросается резко в глаза и заслоняет от наблюдателя такие положительные качества ислама, как его логическую удобопонятность, отсутствие неправдоподобных, неестественных верований и т. п.

[163] Практически это запрещение не очень осуществляется. Пьют вино не открыто, а в доме; но присутствие гостей не считается нарушением тайны.

[164] См. «Историю арабов», ч. I (1912), стр. 210.

вкусные кушанья. Праведники сидят, одетые в драгоценные ткани, в нежно-волнистый шелк, один напротив другого, чтобы можно было любоваться нарядами. Верующие и приятные мужу жены будут сопровождать своего супруга и на тот свет, хотя, конечно, и там их положение будет зависимое и второстепенное. Главная приманка рая – хурии. Знаменитая религиозная тюркская поэма «Мухаммедийе», составленная в XV веке галлипольцем Языджы-оглу (ум. 1449 или 1453) и собравшая вместе, в главе о рае, те данные, которые в Коране разбросаны по разным сурам, толкует о хуриях так[165]:

Что до места, то райские будут жилища.
И раздолье ж там будет насчет всякой пищи!
А в любовницы будут даны все лишь хури,
Кои блещут сияньем чистейшей лазури.
Говорят: «Коль они световые созданья,
Как возможны им будут объятья, лобзанья?»
Но на этот вопрос нам готов уж ответ:
Их субстанция есть осязательный свет,
Так что можно от них наслажденье вкушать,
Целовать, обнимать, душу негой питать.
Пред их свежестью лиц день горит от стыда,
Перед нежностью слов их трепещет луна.
И не портят рожденьем детей своих тел;
Чувство ревности вовсе не есть их удел;
Вновь становятся девами каждую ночь, –
Этой сладости мыслям постигнуть не в мочь!
По пяти сотен хурий всем будет дано,
Да таких, что и ста не видал здесь никто! и т. д.

Хадисы, разумеется, более Корана расцветили все райские отрады. Вот, напр., что говорит Пророк в предании, которое можно найти в книге, напечатанной по распоряжению Касым-паши, военного министра при хедиве, в Каире 1290 г. Г. (=1872): «Фокаһет аль-азwaq мын машари‘ ашwaq фи фада’ил аль-джиһад» шейха Махмуда аль-‘Алима, стр. 49[166]:

---

[165] Привожу перевод проф. В. Д. Смирнова из его «Очерка истории турецкой литературы», 1892 (в IV т. «Всеобщей истории литер.», изд. В. Коршем и А. Кирпичниковым, стр. 465). По казанскому изданию «Мухаммедийе» 1880 г. соответствующее место текста см. на стр. 226–227.

[166] Автор (†1893), выдающийся знаток арабского языка, составитель уважаемого руководства по арабскому синтаксису и стилистике (Каир, 1302), отличался своим честным и скромным характером. См. о нем у *Фан Дейка* в библиографическом «Иктифа аль-қану‘» (Каир, 1314=1897), стр. 467 и 509. На описание рая, приводимое здесь мною в сокращении, уж обратил внимание проф. *И. Нофаль* (Nauphal) в Législation musulmane (Filiation et divorce), СПб., 1893, стр. 413–415.

Знайте, о правоверные, что даже наименее заслуженный между вами, как только войдет в дверь рая, будет встречен множеством слуг, которые приставлены будут для его повеления. Они ему скажут: «Добро пожаловать! Давно уж пора была, чтобы наш господин посетил нас». Они расстелят перед ним великолепные ковры, на пространстве сорока лет ходьбы. Далее они поведут его к исполинскому рубину, содержащему 70 помещений; в каждом помещении – 70 беседок, а в каждой беседке или брачной комнате лежит по хурии. Ему укажут приготовленную для него комнату и подадут первую райскую еду, состоящую из разнообразных и тонких кушаний и поданную на 70 золотых блюдах. А затем поведут к хуриям. Он увидит, что каждая из этих небесных красавиц сидит на своей постели, одетая в 70 разноцветных одеж. Телосложение их до того нежно, что счастливый обладатель этих прелестниц увидит сквозь кожу ее ног мозг ее костей. Он приблизится к ней и пробудет в ее объятиях сорок лет *без перерыва*, после чего перейдет к другому ложу и найдет там еще более красивую хурию.

Люди интеллигентные, со стремлениями благородными, не могут относиться к таким картинам без тягостного смущения. Мистики-суфии, которые от Корана очень уклонились, решили допустить два рая: рай коранский, предназначенный для натур грубых, животных, а другой – чисто духовный, для людей мыслящих возвышенно. Очень трогательно это изложено в заключительной главе суфийской поэмы «Раскрытие тайн» *'Иззеддина Мокаддаси* (ум. ок. 1279): там мистики, введенные сперва в рай мусульманский, с горестью восклицают: «Неужели ж и в загробной жизни, как на земле, только пьют да едят?! Нет, за свои подвиги в мире мы здесь желаем только Бога, желаем обладать только Богом!» И среди мусульманских богословов бывали попытки объяснить райские наслаждения в аллегорическом смысле, но теперь подобное толкование отвергнуто. Например, в официальном катехизисе *Биргели* (Биркеви), принятом в турецких и наших татарских школах, мы читаем в главе V, § 7: «подобает исповедовать, что ад и рай – подлинны и несомненны, что они существуют на самом деле»[167].

[167] См. стр. 19 по переводу Гарсена де Тасси (Париж, 1828). Сам Биргели жил в XVI в. (ум. 1573). См. у меня в «Истории Турции и ее литературы», т. II, вып. 1 (М., 1910), стр. 98.

ОБЗОР ИСТОРИИ ХАЛИФАТА (632–1258)

О терминах «халиф», «халифат»

Слово *«халифе»* значит по-арабски «наместник», «заместитель». Оно в этом общем, неспециальном смысле употребляется еще и до сих пор: так, например, у секты исмаилитов халифами называются представители или поверенные духовного главы секты; у дервишей – доверенные лица шейха. В чиновничьем устройстве нереформированной Османской империи халифами (с вульгарным турецким произношением «калфа» из «халыфа») назывались помощники директора какого-нибудь бюро или департамента и т. п. Но всемирное значение приобрел этот термин в смысле «наместник Посланника Божия» («халифет расуль Аллаh»), «наследник Пророка», глава обширного государства, основанного арабами-завоевателями после смерти Мохаммеда.

Средневековые европейцы называли это государство халифатом, *chalifatus* (образовавши новое слово при помощи латинского окончания *-atus*; арабы этого слова не знают, и Халифат у них называется «странами ислама» (=«биляд аль-ислям»), «государством халифов» (=«мамлякет аль-холяфа») и т. п.[168]

По поводу источников и пособий

Источники и пособия для изучения истории Халифата очень многочисленны. Обзору их мы посвящаем ниже особую подробную главу, которая помещена после общего очерка истории Халифата, как бы в виде приложения или заключения. Оттого здесь их перечислять мы не будем.

Отметим разве, что среди источников главные – на арабском языке. Особенно часто цитируемые – Табари (838–923) и ибн-аль-Асир (1160–1232) для политической истории, и ибн-Котейба (828–889), Мас'уди (ум. 956) и «Книга песен» (ок. 963 г.) – для культурной истории.

Из европейских исследователей важнейшими являются Вейль (1846 сл.), Дози (1861 сл.), Кремер (1868–1877), Нёльдеке (с 1860 гг.), сводчик Авг. Мюллер (1885), Гольдциэр (1889–1890, 1910) и др.

Деление истории Халифата на периоды

В истории Халифата замечается, собственно, два периода, по продол-

---

[168] А тот случай употребления слова «халифат», которым по-европейски обозначается не область, но лишь сан, или звание халифа (по-русски «халифство»), по-арабски выражается через «хыляфе».

жительности очень неравных: чисто арабский и общемусульманский. Но так как второй период ясно распадается, по меньшей мере, на две эпохи, то в общем удобно будет делить историю Халифата на три периода:

1) Преобладание чисто арабского духа, от основания Халифата (632) до династии Омейядов включительно (750).

2) Воцарение и могущество ʻАббасидов (почти до полов. IX в.), пора политического и культурного расцвета исламской империи при участии арабизованных побежденных народов.

3) Упадок ʻАббасидов (IX–XIII вв.), выражающийся в постоянном разложении Халифата на самостоятельные политические элементы, сопровождаемый клерикальной реакцией и завершенный сперва разорительным хозяйничаньем тюрков, а окончательно – сокрушительным напором монголов.

I. Арабский период

I.

Халифы арабского периода: «правого пути» и омейядские

Начальный, чисто арабский период существования Халифата обнимает собою, во 1-х, тридцатилетнюю эпоху первых 4 халифов, «шедших правым путем (ар-рашидин), – Абу-Бакра (632–634), ʻОмара (634–644), ʻОсмана (644–656) и ʻАли (656–661), во 2-х, почти столетнее господство династии Омейядов (661–750). Распределенный по отдельным царствованиям, период этот имеет такую хронологию:

а) Халифы «правого пути»:

Абу-Бакр 632–634
ʻОмар I 634–644
ʻОсман 644–656
ʻАли 656–661

б) Омейяды.

1) Ветвь потомков Абу-Софъяна:

Мо‘авия I, сын Абу-Софъяна
(со своим восточным соправителем Зиядом) 661–680
Йезид I (сын Мо‘авии I) 680–683
Мо‘авия II (сын Йезида I) 683

2) Новая ветвь:

Мерван I (далекий дядя Йезида I) 683–685
ʻАбдальмалик, сын Мервана I
(со своим восточным соправителем Хажжажем) 685–705
Валид I (сын ʻАбдальмалика) 705–715
Солейман (другой сын ʻАбдальмалика) 715–717
Омар II Святоша (племянник ʻАбдальмалика) 717–720
Йезид II (третий сын ʻАбдальмалика) 720–724
Хишам (четвертый сын ʻАбдальмалика) 724–743

Валид II, стрелец Корана
(внук ʻАбдальмалика, сын Йезида II) 743–744
Йезид III (другой внук ʻАбдальмалика, сын Валида I) 744
Ибраһим (брат предыдущего) 744
Мерван II, Стойкий Осел (дядя двух предыдущих) 744–750

II.

Пределы, достигнутые Арабским халифатом. Завоевательные волны. Покорение земель иранских и греко-римских

По своим размерам арабская империя, которая образовалась менее чем в сто лет, превозошла Римскую.

И это оказалось тем изумительнее, что вначале, после смерти Мохаммеда, можно было опасаться, что рухнут даже те небольшие успехи ислама, каких он достиг в Аравии. Мохаммед, умирая, не оставил наследника, и после его кончины (632) произошел по вопросу о его преемнике резкий раздор в его городе Медине между мединскими мекканцами (сподвижниками Пророка в его hиджре) и ансарами-мединцами. Раздор самих верующих грозил полным разъединением Мекки и Медины и, следовательно, концом ислама. Только с большим трудом Омару удалось провести выбор мекканца *Абу-Бакра*.

Между тем, с известием о смерти Мохаммеда почти вся Аравия сразу отпала от ислама. На спасение ислама поднялось, конечно, верующее население Медины и едва ли очень верующее население Мекки, хорошо понимавшее, однако, полную выгоду для города Мекки от той гегемонии, которую доставляла ему Мохаммедова религия. С их помощью новый халиф Абу-Бакр сумел возвратить обширную, но разъединенную Аравию назад к исламу. Наибольше помог ему в этом т. н. «меч Божий» – свирепый и жадный вождь Халид, который всего 9 лет назад разбил Пророка при горе Оходе, а немного позже при этом же Абу-Бакре раскрадывал, по уверению Омара, исламскую казну. «Халид! Вытащи из-под твоего грязного сидения Божью казну!» – укорительно говаривал впоследствии «мечу Божью» Омар при каждой встрече с ним[169]. Но то было впоследствии, а теперь Халид был незаменим. Для усмирения Аравии приходилось Халиду беспощадно избивать всех непокорных, иногда чуть ли не 10.000 человек, как это было им сделано, напр., с последователями лжепророка Мосейлимы ближе к Персидскому заливу, в т. н. «ограде смерти» при ʻАкрабе (633).

Немедленно же по усмирении восстания арабов Абу-Бакр, продолжая политику Мохаммеда, повел их на войну против владений византийских и персидских: внутренняя слабость Византии и Персии не была для арабов

[169] Табари (ум. 923), в издании Козегартена, ч. II, 160.

тайной, победа над ними не представлялась невозможною, а завоевания, военная слава и богатая добыча должны были привязать хищнических сынов пустыни к исламу.

Омар (634–644) успешно продолжал завоевания, и, таким образом, под конец своей жизни он, кроме самой Аравии, повелевал в Азии Сирией, Месопотамией, Вавилонией и западной половиною Персии, а в Африке – Египтом, Баркой и Триполем.

При *'Османе* (644–656) завоевана и Восточная Персия до Оксуса, о. Кипр, область Карфагена.

Междоусобия среди арабов (т. н. первые), вызванные убийством 'Османа и политическою неспособностью *'Али* (656–661), произвели было перерыв в завоеваниях, и некоторые пограничные области отпали. Но при первом Омейяде *Мо'авии* (661–680) арабы перешли за Оксус в Туркестан, до Пейкенда, Бухары и Самарканда, и в Индии дошли до Пятиречья. Ими громилась Малая Азия, они близко подступали даже к Константинополю, заставляя византийцев трепетно вспоминать предсказание об апокрифических Гоге и Магоге, которые явятся из своего заточения перед кончиной мира[170]. А в Африке арабы опять дошли до Алжира. Предание гласит больше: оно говорит, что арабы под начальством прославленного корейшитского витязя 'Окбы ибн-Нафи' победоносно дошли до самого Атлантического океана, т. е. до нынешнего мароккского побережья, и что будто бы 'Окба, когда перед его глазами развернулся необъятный простор Атлантического океана, порывисто въехал на коне в океан. Конь зафыркал, попятился назад, и 'Окба, будто бы, воскликнул: «Господи! Зову Тебя в свидетели: далее идти нельзя!» Предание это предвосхищает события: на самом деле мусульмане дошли до Марокко и океана только лет тридцать спустя. Но во всяком случае до Алжира 'Окба дошел с блестящей победоносностью[171].

Вспыхнувший при сыне Мо'авии *Йезиде I* (680–683) второй ряд междоусобных войн и борьба Омейядов с внутренними врагами (сыном Али Хосейном, святыми городами Меккой и Мединой и утвердившимся бо-

---

[170] Позволяю себе так выразиться, потому что считаю в высшей степени вероятной догадку тех ученых, которые относят к этому времени, между 676–678 гг., составление греческого апокрифа, переведенного потом и на славянский язык: *«Откровение Мефодия Патарского»* о кончине мира и Гоге и Магоге. Вышедшие из каких-то глубей земли, арабы («исмаильтяне»), естественно, представлялись для византийцев чем-то вроде апокрифических Гога и Магога, которых заточил в горах Александр Македонский и которые должны выйти на свет перед Кончиной света. См. В. Истрин: «Откровение Мефодия Патарского» в московских «Чтениях», 1897, кн. 3-я и 4-я.

[171] Окбе посвящено обстоятельное и проницательное исследование – *Wilh. Roth*: Oqba ibn Nafi el-Fihri (Гёттинг., 1859).

лее чем на десять лет в Мекке (до 692 г.) антихалифом ибн-Зобейром, демократическими сектантами-хариджитами и др.) позволили некоторым пограничным областям вновь отпасть. Но по усмирении междоусобий (с 693 г.) при халифе *'Абдаль-Малике* (685–705) и его сыне *Валиде I* (705–715) арабы одерживают почти невероятные успехи в Афганистане, Северной Индии и Туркестане – на востоке, Армении, Кавказе и Малой Азии – в центре, Западной Африке (на этот раз до океана), Испании и Ю. Франции – на западе.

Только энергия Льва Исаврийского, храбро отразившего арабов от Константинополя и М. Азии (717–718), и Карла Мартелла, положившего предел успехам арабов во Франции (732), спасла Европу от мусульманского завоевания.

III.

Положение арабов-победителей в новозавоеванных землях. Превращение халифов из духовных глав религиозной общины в светских государей политической державы

Положение, которое заняли арабы в покоренных ими землях, очень напоминало военный лагерь. Проникнутый религиозным рвением к исламу, Омар I (634–644) сознательно стремился укрепить за Халифатом характер воинствующей церкви и, имея в виду религиозный индифферентизм общей массы арабов-завоевателей, запретил им владеть в покоренных странах земельным имуществом. По идее Омара, мусульмане должны были составлять нечто вроде религиозно-коммунистической, братской общины. Государственные доходы – это общее мусульманское имущество; покоренные страны – общемусульманское владение: частной раздачи земель не должно быть, но каждому мусульманину полагается годичное жалованье из казны, из доходов с этих же земель, которые сами остаются в руках инородцев. При таком воззрении естественно, что весь прежний инородческий чиновничий строй в покоренных землях мог оставаться нетронутым: остался сохранен административный механизм завоеванных областей с его приемами делопроизводства, с ведением канцелярских отношений на местных, доисламских языках (персидском, греческом, коптском и т. п.); остался даже прежний тип монеты (даже с вычеканенными крестами!). Сами же арабы должны были, по этой идее Омара, являться только гарнизонными наблюдателями за порядком в подчиненных им инородческих землях, не смешиваясь с местным населением, без права приобрести здесь себе личную земельную собственность. Осман (644–656) это запрещение отменил; многие арабы сделались в завоеванных странах помещиками; а вполне понятно, что интересы помещика более влекут его к мирной деятельности, чем к войне. Но, в общем, даже при Омейядах

(661–750) поселки арабов среди инородцев не успели потерять характер военного гарнизона[172].

Тем не менее, религиозный характер арабского государства быстро изменялся: мы видим, как одновременно с распространением пределов Халифата и утверждением Омейядов совершается его быстрый переход из церковно-религиозной общины, руководимой духовным главою правоверных, подавителем неверных, заместителем Апостола Божия, в *светско-политическую* державу, управляемую государем единоплеменных ему господ-арабов и покоренных, не уравненных с ними инородцев. У Мохаммеда политическая власть была лишь придатком к его религиозному главенству. Так же у Абу-Бакра и у первого «повелителя правоверных», истинного организатора ислама, Омара владычество над арабами и неверными еще вытекало, как теоретически, так и практически, только из того обстоятельства, что они были первосвященниками, которые, ставши на место Апостола Божия, вели верных на т. н. священную войну. Однако уж со времен Османа начинается поворот, как вследствие вышеуказанного разрешения арабам иметь недвижимую собственность в завоеванных областях, так и вследствие отдачи Османом правительственных должностей своим родственникам-омейядам, с их чисто светскими интересами. Когда же, наконец, омейяды, составляющие своего рода реакцию против ислама, вошли на халифский престол, то оказались прямо уж светскими государями.

Положим, для оправдания своих прав халифы-Омейяды также соблюдают положенные религиозные обязанности первосвященников и наместников Пророка, они предстоят на молитве (хитрый Мо'авия при этом читает даже очень набожные проповеди, какие и должен читать pontifex maximus), и принципиально Халифат продолжает считаться общиной религиозной, теократической. Но это у Омейядов одна уж теория, и омейядский халиф есть просто политический владыка, сплошь да рядом с интересами противоисламскими, староязыческими, или, по крайней мере, с подчинением религиозных выгод ислама политическим выгодам государства.

IV.

Вопрос о причинах легкости мусульманских завоеваний. Причина побед – не фанатизм завоевателей, потому что его и не было. Примеры омейядского противодействия религиозным интересам ислама. Истинные причины легкости арабских побед

Уж из всего вышесказанного ясно, что нельзя объяснять блестящие

[172] Г. фан Флотен (van Vloten): Recherches sur la domination arabe. Амстердам, 1894, стр. 1–32. Из более ранних работ см. у фон Кремера: Culturgeschichtliche Streifzüge (Лейпц., 1873), стр. XI–XII и стр. 17. Отчасти срв. у Ю. Велльхаузена: Skizzen und Vorarbeiten, (VI=Prolegomena), Берл., 1899, стр. 119.

победы арабов каким-нибудь религиозным фанатизмом (как это долго представляли в Европе на основании новейших мусульманских аналогий: Крестовых походов, войн с турками и т. п.)[173].

Фанатизм мог быть только у таких людей, как Абу-Бакр, еще более – Омар, у мекканских моһаджиров, мединцев-ансаров и еще кой у кого; но общая масса завоевателей не знала ни Корана, ни его существеннейших предписаний и даже не питала симпатии к исламу[174].

После Кадисийской победы (637), которая отдала Персию в руки арабам, оказалось, что при разделе добычи остался еще большой излишек. Халиф Омар написал полководцу (Са'ду) разделить этот излишек между теми воинами, которые знают на память наиболее длинные отрывки из Корана. Полководец созвал храбрецов, которые больше всех содействовали победе, и спросил знатного 'Амра ибн-Ма'ди-кяриба, что он знает. «Ничего, – отвечал тот. – Я ведь ислам принял в Йемене (Пророка, значит, не слышал), потом отправился на войну, и у меня слишком много было другого дела, чтоб еще изучать Коран!» «Ну, а ты что знаешь?» – осведомился полководец у Бишра Таифского. «Больше, чем Амр: я знаю "во имя Бога милосердного, милостивого", "би-сми Лляһи р-рахмани р-рахими"». Больше этого и он не знал. Исполняя в точности приказ Омара, Са'д должен был им ничего не дать, и написал халифу о происшедшем. Халиф ответил, что если 'Амр и Бишр Корана не знают, то надо их наградить деньгами просто по степени их военных трудов[175]. Этот же герой 'Амр ибн-Ма'ди-кяриб, когда ему во время одной экскурсии Са'д не поручил начальства над отрядом, заявил, что если еще раз посмеет отдавать его под чужую команду, то он отречется от ислама и будет воевать не за веру Мохаммеда, но против нее[176]. И такие люди были главные деятели

[173] Особенно у нас в России, по незнанию восточной истории, принято как раз сваливать все на фанатизм: о настроении старых арабов судят по нынешним туркам, наиболее известному для русских мусульманскому типу воителей. Рассказавши о том, как арабы с фанатическим криком «нет Бога, кроме Бога!» совершили свои завоевания, наши составители учебников прибавляют: «затем фанатизм арабов быстро остыл, они призвали христиан к государственным должностям, занялись науками, философией» и т. д. Это быстрое охлаждение фанатизма является, таким образом, просто чудом. А то обстоятельство, что славнейшие завоевания совершены наиболее терпимыми халифами-Омейядами, совершенно у нас игнорируется.

[174] Это показал особенно хорошо И. Гольдциэр в 1-й части Muhamm. Studien (1889), в тех двух главах, которые имеются и в русском переводе во II части «Истории мусульманства» А. Крымского («Идеалы староарабские и идеалы Мохаммеда» и «Арабские племенные отношения и ислам»).

[175] «Китаб аль-агани» (ок. 963), т. XIV, стр. 40–41 (Каир, 1285).

[176] Табари (ум. 923), изд. Козегартена, III, стр. 3.

завоеваний! Победителям-арабам, поселившимся в Африке, даже век спустя не было еще известно, что Коран запрещает пить вино.

Из халифов только первые четыре, «халифы правого пути», были преданы исламу. Халифы же омейядские (они резидировали в Сирии, в Дамаске) были в общем или безразличными, или – пожалуй – прямо неверующими[177]. Что при их дворе в Дамаске было много христиан, занимавших важные должности в управлении (напр., Сергий Дамаскин и его сын св. Иоанн Дамаскин), что официальным придворным панегиристом омейядских халифов был поэт-христианин 'Ахталь, гордо украшавший грудь золотым наперсным крестом на цепочке, – все это мелочи в сравнении с другими фактами. Когда Йезид I (680–683) воевал с истинными правоверными, укрепившимися под начальством антихалифа Абдаллаha ибн-Зобейра в Медине, и когда город наконец был взят, полководец халифа Мюслим произвел, согласно приказанию халифа, трехдневную жестокую резню в Медине среди старых сподвижников Пророка, а лошадей своих воины Йезида I привязали в мединской мечети у гроба Мохаммеда (683). Затем полководцем Хосайном была осаждена подчинившаяся ибн-Зобейру Мекка, другой святой город: в Ка'бу пускались из баллист огромные глыбы камней, и от них колонны здания подкосились и рухнули. Хосайну удалось даже поджечь святилище, и Черный камень («десница Бога на земли») раскололся от огня на четыре части. Смерть Йезида и начавшиеся междоусобия приостановили осаду Мекки; но при халифе Абдальмалике (том самом, который совершил такие блестящие завоевания и любимцами которого были св. Иоанн Дамаскин и поэт-христианин Ахталь) Мекку осадил, по приказанию халифа, полководец Хажжаж (692). Он также занялся метанием камней в Ка'бу. Однажды, среди осады, молния убила двенадцать человек и всех перепугала. Хажжаж подвернул свое платье, сам поставил камень на метательном приборе и привел его в движение, говоря: «Пустяки! Я родился в этой стране, знаю ее и знаю, что грозы тут очень часты» (692). Из числа самых последних омейядских халифов Валид II (743–744) дошел уже до того, что на общественную молитву посылал

[177] Велльхаузен в «Das arabische Reich» (Б., 1902, стр. 167), а за ним Гольдциэр в новейших своих «Vorlesungen über den Islam» (Хейдельб., 1910), стр. 83 и 133, пытаются ограничить это установившееся положение насчет Омейядов. Гольдциэр решается даже назвать его «völlig überwunden» и приводит образцы забот некоторых отдельных Омейядов о религии. Но ведь приводимые им или Велльхаузеном примеры свидетельствуют, скорее, о политичности отдельных Омейядов, которые мудро помнили, что они, как-никак, обязаны своей халифскою властью принципу теократическому, религиозному. А остальное их поведение говорит о другом, и верующие мусульмане недаром их ненавидели и величали нечестивцами. Сам Гольдциэр не может не оговориться: «Freilich, Frömmler und Betbrüder waren diese Männer nicht» (стр. 83).

вместо себя какую-нибудь из своих наложниц, нарядивши ее в священное платье. А в своем пренебрежении к Корану Валид II, опять, дошел до того, что пользовался этою священною книгою как мишенью для стрельбы из лука и насмешливо говорил: «Ты заключаешь в себе угрозы против гордецов и упорных. Ну, так вот я тебе гордец и упорный! В день обещанного тобою Страшного суда можешь явиться пред своим Господом и сказать: Господи, меня продырявил Валид!» Предшествующие Омейяды, пожалуй, до таких резкостей не доходили и по-своему в ислам кое-как веровали; однако все они (за исключением одного, святоши Омара II, 717–720) не только сами в своей жизни мало соблюдали постановления ислама, но даже, из целей фискальных, старались ставить официальные препятствия принятию ислама иноверцами, потому что по закону мусульманин уж не должен платить той подушной подати, какая платится немусульманами и какая очень доходна для казны. Именно, в 700 году *Хаджжаж*, соправитель халифа Абдальмалика (напоминаем: знаменитого распространителя мусульманских пределов), издал *закон*, по которому принятие мусульманства иноверцами не избавляло их от иноверческих податей, и это было сделано как раз тогда, когда арабские войска якобы во имя ислама совершали наступательное движение на земли неверных.

Ввиду таких и тысячи подобных фактов можно ли говорить, что причиной военных успехов арабов был религиозный фанатизм?

Конечно, можно согласиться с Нёльдеке[178], что с возрастающим и неизменным успехом ислама невольно должна была даже в скептических умах арабов укрепиться мысль, что победоносная религия Мохаммеда есть, очевидно, истинная. Но от такой мысли до религиозного фанатизма и прозелитизма слишком далеко. А при Омейядах один закон Хаджжажа 700 года сразу устраняет мысль о фанатизме.

Нет, причиной побед были, с одной стороны, грабительская жажда добычи, вызывавшая обычную арабскую храбрость, и строгая дисциплина, выработанная для индивидуалистов-арабов Мохаммедом, а с другой стороны – внутренняя слабость Персии и Византии, прекрасно известная арабам.

В Персии с конца VI века шли неурядицы. Она была обессилена расточительностью и вымогательствами Хосрова II Первиза (590–628), изнурительными войнами с Византией (Ираклий) и анархией. Вассалы становились независимыми и не слушались шаха. Вельможи возводили на престол безответные креатуры. А зороастрийское духовенство успело ослабить внутреннюю крепость страны своими вековыми, беспощадными гонениями на многочисленных еретиков (манихеев, маздакитов и др.), иногда (правда уж не в VI веке) и на культурно важный элемент

[178] Рецензия Нёльдеке на Гольдциэра в «Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morg.», III (1889), 96. Его же: «Orientalische Skizzen» (1892), стр. 72 и след.

государства – христиан. И арабы не могли этого всего не разведать. Еще до Мохаммеда, когда Хосров II Первиз упразднил вассально-арабское царство Хирское на Евфрате, пограничные бедуины-бакриты разбили между 604–610 гг. при Зу-Каре (у Нижнего Евфрата) персидское войско и начали смело совершать ряд разбойничьих набегов на иранские окраины. А при Абу-Бакре бакритский вождь Мосанна, принявший ислам, постарался внушить Абу-Бакру, что при царящем в Персии безначалии поход на нее может быть вполне удачен.

В Византии, как ни истощена она была войнами с Персией, порядка было больше. Но в ее восточных провинциях с населением инородческим (семитским, на окраинах даже прямо арабским, и коптским) – именно, в Сирии, Месопотамии и Египте – жители страдали от неумеренных податей, от греческой национальной заносчивости и от греческой религиозной нетерпимости: местное вероисповедание было там еретическое (монофизитское и др.). Поэтому в тех странах никто и усилия не сделал, чтобы противодействовать арабам. Больше того: из ненависти к грекам население во многих случаях само призывало арабов и помогало им.

Наоборот, Малая Азия, населенная настоящими греками и сама боровшаяся против арабов, никогда не была завоевана ими надолго, и под стенами Константинополя арабы несколько раз потерпели неудачу.

V.

Положение иноверцев в покоренных арабами странах. Причины массового перехода иноверцев в ислам

Побежденные народы массами обращались в ислам. Почему это?

Особых причин жаловаться на арабский гнет покоренные народы, в сущности, ведь не имели. Даже если будем принимать в расчет унизительные постановления Омара I об иноверцах («зиммиях»)[179] и врожденную

[179] Зиммии (то, что теперь в Турции «ра'ая»), по постановлениям Омара I, могли сохранять свою веру, но должны были помнить, что они – низшее сословие, низшее племя. На шее они должны были носить оловянную марку, свидетельствующую, что подушное уплачено, и опоясываться особым цветным поясом («зоннар»). Проезжий мусульманин имел право пользоваться домом иноверца три дня как постоялым двором, бесплатно, и т. п. Срв. у *Альф. фон Кремера*: Streifzüge (1873), стр. 18–19, где вычислена также цифра иноверческих налогов с земли и с души. См. также (устарелую) диссертацию *В. Гиргаса*: «Права христиан на Востоке по мусульманским законам» (СПб., 1865), стр. 67–69, где переведен текст Омарова договора с жителями Сирии после завоевания этой страны. Научный анализ этого документа и вообще законов Омара о зиммиях и выяснение степени достоверности договора с огромной эрудицией и всесторонностью произведены у *Н. А. Медникова* в его диссертации: «Палестина» (СПб., 1899–1902).

арабам гордость по отношению к людям другой нации, все-таки окажется, что иноверцам нечего было особенно жаловаться. Уплачивая подати, поземельную (харадж) и поголовную (джизйе), иноверцы Халифата могли спокойно сохранять свою старую религию. Ведь даже по очень строгим вышеупомянутым постановлениям Омара I, который был «более последовательным мусульманином, чем сам Мохаммед»[180], принципиально признавалось, что закон Мохаммеда вооружается только против язычников-многобожников; «люди же Писания» (ahль аль-китаб) – христиане, евреи и зороастрийцы – могут, взнося плату и признавая себя низшими, оставаться тем, чем они есть, и никто их не принуждает отказываться от религии своих дедов[181]. По сравнению с соседней христианской Византией, где всякая христианская же ересь жестоко преследовалась, закон ислама даже в Омаровой теории был достаточно либерален.

А Омарова теория далеко не проводилась последовательно в жизнь. На практике поблажка иноверцам шла в арабский период гораздо дальше.

Так как завоеватели, недавние варвары, были совсем не подготовлены к сложным формам государственной администрации, то даже суровый Омар (помимо всяких возможных соображений о нежелательности обиходного смешения арабов-мусульман с инородцами-немусульманами) поневоле принужден был сохранить для новообразованного огромного Халифата старый, хорошо заведенный византийский и персидский государственный механизм, а потому иноверцам не был отрезан доступ ко многим должностям по управлению. Так дело оставалось и после Омара, при первых Омейядах. До Абдальмалика (685–705) даже канцелярия велась не по-арабски, и может быть велась бы не по-арабски даже при нем, если бы чистая случайность не ускорила перемены. Один греческий писец в омейядской столице Дамаске, желая развести чернила и не имея воды под рукою, намочил в канцелярскую чернильницу, и это обстоятельство, доведенное до халифского слуха, послужило поводом к тому, что вместо греческого было введено арабское делопроизводство, с арабскими писцами[182]. Положим, такое распоряжение находилось в связи с общим направлением политики Абдальмалика и его восточного соправителя Хаджжажа, которые заботились и об арабских надписях на монетах (с 694 года), и об улучшении арабской азбуки, и о рассылке списков Корана по городам как символов

[180] Выражение Нёльдеке: «Orientalische Skizzen» (1892), стр. 83.

[181] Насчет зороастрийцев и отнесения их к таким же «людям Писания», как иудеи и христиане, см. данные (главным образом, извлеченные из «Завоевания стран» Балазори, ум. 892) у *фон Кремера*: Culturgeschichte des Orients, I (1875), стр. 59, и у *Эдв. Брауна*: A literary history of Persia, I (1902), стр. 200–202.

[182] Это мы узнаем из Балазори: «Завоевание стран», изд. де Гуе, стр. 193. Сообщение это уже цитировал *Ю. Вельхаузен*: «Das arabische Reich und sein Sturz» (Берл., 1902), стр. 137.

арабского владычества. Из политических соображений ʻАбдальмалик счел нужным также издать распоряжение об удалении немусульман (=неарабов) с государственной службы. Но с полной последовательностью это Абдальмаликово распоряжение не могло быть проведено ни при нем, ни после него, ввиду недостатка арабско-мусульманской интеллигенции. Да и у самого Абдальмалика в столице Дамаске, как мы не раз подчеркивали, близкие его придворные бывали христианами. Известнейший пример – отец св. Иоанна Дамаскина Сергий, который был у Абдальмалика важным вельможей; и сам св. Иоанн Дамаскин получил после кончины своего отца звание «первого советника» (πρωτοσυμβουλος)[183] – тот самый Иоанн Дамаскин, от которого христианская литература ведет начало антимусульманской полемики[184]. Мы отмечали также, что официальным придворным панегиристом этого халифа Абдальмалика был месопотамский христианин ʼАхталь (ум. 710), который восседал возле халифа с золотым наперсным крестом на шее; некогда, в угоду Йезиду I, Ахталь составил сатиру на мединцев, где этих старых сподвижников Пророка осмелился назвать, довольно прозрачно, «пархатыми жидками»[185]. Значит, на практике можно было при Омейядах устроиться очень недурно, оставаясь иноверцем.

Тем не менее, среди покоренных народов заметна была большая наклонность отрекаться от своей прежней веры, христианской и парсийской, и добровольно принимать ислам. Чем же этот факт можно объяснить?

Можем ли мы допустить, что важным побуждением для перехода в ислам могли бы быть материальные выгоды отступничества? В известной степени, можем. Ведь хотя иноверческая подать в Халифате была и легка и была меньше тех налогов, какие иноверцами взносились, например, в казну римо-византийскому императору, совсем не платить ее представлялось бы еще приятнее. Новообратившийся, пока Омейяды не спохватились и не издали закон 700 г., не платил подушных податей; наоборот, по закону Омара, он пользовался от правительства годовым окладом. Однако в деле перемены религии подобные денежные соображения редко играют существенную роль.

---

[183] *F. Nève*: Saint Jean de Damas et son influence en Orient sous les premiers khalifes (Брюссель, 1861). Без указания источников см. у *Кремера*: Streifzüge (1873), стр. 2.

[184] Какие именно из полемических сочинений, ныне циркулирующих под именем св. Иоанна Дамаскина, действительно принадлежат ему, а какие лишь приписаны – это другой вопрос (см. *Круммбахерову* историю византийской литературы); важно лишь то, что он полемизировал с исламом. Кажется, в таком смысле надо понимать и изложение *Авг. Мюллера*: История ислама, II (1895), стр. 81.

[185] Об Ахтале, на основании, главным образом, свода «Китаб аль-агани» X в., мною был прочитан доклад в Восточной Комиссии Импер. Моск. Археол. Общ. (см. протокол № 115, в «Древностях Восточных», 9 февр. 1910 г.). Доклад войдет в III часть «Арабской литературы».

Указывают[186] на другие побуждения, тоже эгоистические и полные личного расчета, но все же несколько более высокого свойства: желание иноверца пощадить свое самолюбие, избавиться от некоторых унижений, оскорбительных для его человеческого достоинства. Соблюдались или не соблюдались унизительные законы Омара об иноверцах, но ведь они оставались законами. Даже при широкой омейядской терпимости трудненько было как мусульманам, так и христианам или парсам совсем забыть, что по закону-то, по теории, иноверец не должен стоять на одной доске с мусульманином, что он считается принадлежащим к племени *низшему,* даже как бы грязному, нечистому. Понять эту двойственную психологию нетрудно, вникнувши в отношение нашего общества к евреям. Подобно тому, как у нас многие, относясь к евреям и терпимо, и либерально, все же испытывают к ним затаенное чувство брезгливости, так и терпимый араб-мусульманин относился к иноверцу не без брезгливости, тем более, что иноверец был человеком другого племени, неарабом. Принимая ислам, христианин или маг в некотором роде очищался, подобно нашим евреям, принимающим крещение; унизительные постановления Омара переставали иметь над ним свою силу, и новообратившийся становился в большей или меньшей степени на равную ногу с мусульманином, с победителем. Только в большей или меньшей степени – это так, потому что всецелого уравнения арабская гордость не допускала, и полные племенного аристократизма арабы по-прежнему свысока смотрели на обращенного; обращенный делался «клиентом» (*mawля*; мн. ч. mawali) того знатного чистого арабского рода, через посредство которого он принял мусульманство, и члены этого рода третировали его так, как господа третируют челядь[187]. Все-таки обращение оказывалось для иноверца хоть первым шагом к поднятию своего достоинства. Так, ему-мавле делались доступны те более высокие государственные должности, которые, после мероприятий Абдальмалика и его восточного соправителя Хажжажа, полагалось замещать мусульманами и к которым, однако, варвары-арабы были еще неспособны. Естественно, что очень годился новообращенный мавля для должности податного надзирателя, требовавшей знания местного языка и местных отношений, и эта должность, сбор податей, всецело перешла в руки новообращенных[188]; а она была очень доходна и давала вес в обществе. Делались доступны и другие почетные должности. Так как городским головам или градоправителям удобно быть

[186] *R. Dozy*: Essai sur l'histoire de l'islamisme (Лейд., 1879), стр. 185.

[187] О сословии «mawali» см. у *Кремера*: а) в Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (1868), стр. 343 и след.; б) в Culturgeschichtliche Streifzüge (1873), стр. 14 и след.; в) в Culturgeschichte des Orients, т. II (1877), стр. 154 и след. У *Гольдциэра*: Muhammedanische Studien, I (1889), стр. 104 и след.

[188] Свидетельства см., напр., в Streifzüge Кремера (1873), стр. 14–15.

грамотным и образованным, то и эти места предоставлялись мавлям, и притом в широкой степени. Арабские историки передают памятную беседу халифа Абдальмалика с мединским богословом Zohри (автором старейшего «Жития Пророка»), когда Zohри явился к халифскому двору в Дамаск. Абдальмалик и Zohри перебрали имена тех людей, которые были тогда градоправителями в городе Пророка Медине, в Йемене, в Египте, в Месопотамии, в Хорасане, в других областях, и выяснилось, что это все «mawali», мусульмане неарабского происхождения, и Zohри произнес: «Да, повелитель правоверных! Кто блюдет заповеди Бога и веру Его, тот возносится к власти, а кто их не блюдет, тот падает»[189]. С течением времени, в следующих поколениях неарабское происхождение подобных инородцев забывалось, как забывается у нас еврейское происхождение потомков выкрестов. Да «mawali» и сами старались ускорять этот процесс. Прозвище они носили ведь по имени того чисто арабского рода, к которому были причислены при принятии ислама; напр., у кого патрон был таит, тот и сам назывался «Тайский». И вот, «mawali» составляли вымышленные родословные, с помощью которых начинали сходить за подлинных потомков какого-нибудь арабского рода; сын какого-нибудь дамасского шинкаря Тадуса (Федоса), клиент одного из таитских родов, вдруг оказывался не «сыном Тадуса», а «ибн-Аусом», не мавлей таитским, а прямо «таитом». Таким образом обращение инородца в ислам избавляло, если не всецело его, то его потомков, от положения низшей расы.

И все же, нельзя и таких выгод отступничества считать за главное побуждение к переходу в ислам. В доисламской империи Сасанидов, по крайней мере в первую половину существования этой державы (до Бет-Лапатского несторианского собора 483 года), христиане терпели даже жестокие преследования от Хосроев – и не бросали веры своих предков; почему же, когда страну завоевали арабы, они стали отпадать в религию арабов? Или другой пример – египетские и сирийские христиане-еретики, которые теперь охотно обращались в ислам; они ведь и при византийском владычестве жили не в почете: они от православных греков терпели не только презрение, но и жестокое гонение за свою ересь, платились даже жизнью; и однако не принимали православия. Мусульманский гнет, наступивший теперь, был для них нравственно оскорбителен едва ли больше, чем прежний греческо-православный и греческо-национальный, тем более, что при Омейядах, опять и опять повторяем, ограничение христианских прав было на практике очень слабо. И если христиане-еретики при византийцах не боялись унижения, не переходили в православие, а стойко, хотя бы и бессознательно, держались веры своих отцов, то и при арабах не кидали бы ее, не появись у них в душе

[189] Подробнее, со ссылками на источники, см. в Muhammedanische Studien Гольдциэра, I (1889), стр. 114–115.

искреннего убеждения в религиозной правоте ислама. Очевидно, ислам с его простыми догматами вполне говорил их *сердцу*.

К тому же, ислам не представлялся ни для христиан, ни даже для парсов каким-нибудь резким новшеством: во многих пунктах он был близок к обеим религиям.

Так, известно, что Европа долгое время видела в мусульманстве, высоко почитающем Иисуса Христа и Пресвятую Деву, не более как одну из христианских ересей, а *не особую* самостоятельную религию. На наших глазах, недавно еще, настоятелем антиохийского подворья в Москве был православный араб, образованный архимандрит Христофор Жбара Дамасский. В 1895 году он издал в Каире книгу «Холасет аль-адйан» (=«Самая суть религий»), где доказывает, что ислам и христианство – вполне примиримы. В 1898 году я с ним имел беседу в Бейруте, и он заявил, что, по его глубокому убеждению, ислам отличается от православного христианства не более, чем ересь Ария, на которую, к тому же, ислам очень похож. Жбара – архимандрит, т. е. более или менее высшее духовное лицо. Можно назвать и людей более высокого сана, восточных епископов, пытавшихся при первой встрече с исламом примирить ислам и христианство. Выдающемуся монофизитскому сирскому епископу омейядских времен, авторитетному и славному *Иакову Эдесскому* VII века (род. ок. 633, ум. 708, три года спустя после смерти халифа Абдальмалика) приписывают трактат «Книга познания истины, или Причины всех причин»[190]. Это род энциклопедии, типа Шестоднева, и в нем автор старается провести единство всех трех религий: еврейства, христианства и ислама. Положим, европейская наука показала, что на самом деле составлена эта энциклопедия не в VII веке, а лишь в XI–XII вв.[191]; но и в этом случае памятник остается характерным. Типично и то, что он приписан сирскими христианами их авторитетному церковному главе, Иакову еп. Эдесскому, светилу сирских монофизитов. Да мы имеем и подлинные епископские христианские благоприятные отзывы об исламе, уж несомненно из VII века. Так, в высшей степени интересно прочитать сообщение о Мохаммеде у епископа *Себеоса*, армянского писателя VII в., т. е. I века хижры[192]. Епископ Себеос с явной симпатией относится к Мохаммедову «проповеданию пути истины» среди язычников с их «суетным богослужением» и с удовольствием отмечает, что

[190] Издал Кайзер: Das Buch von der Erkenntniss (Лейпц., 1889); он же и перевел эту книгу с сирского на немецкий язык (посмертное издание. Страсбург, 1893). О епископе Иакове Эдесском см. у меня в «Очерке сирской литературы» во II части «Семитских языков и народов» (М., 1910), стр. 197–198.

[191] См. Т. Нёльдеке в Litterarisches Centralblatt, 1889, № 30. Составитель «Книги познания» обнаруживает хорошее знакомство с неоплатонической философией арабов X века – значит, это не мог быть Иаков еп. Эдесский VII в.

[192] русский перевод К. Патканьяна, СПб., 1862, стр. 116.

арабы «обратились к Живому Богу, Который явился отцу их, Аврааму». Законодательство Мохаммеда Себеос формулирует в четырех пунктах: «не есть мертвечины, не пить вина, не лгать, не прелюбодействовать». Как видим, ислам в первое время своего появления не был для христианского пониманья чем-то далеким и отталкивающим – напротив, он даже армянскому *епископу* казался чем-то близким и симпатичным, а для обыкновенного, малоученого мирянина мог притом казаться более вразумительным, более простым и более понятным, чем слишком догматическое христианство, так что перейти восточному христианину из христианства в ислам вовсе не значило совершить над собою какую-нибудь необыкновенную душевную ломку, не значило отречься от всего своего прежнего внутреннего мира и создавать себе совсем новую совесть.

А в особенности, что должно было устранять душевные колебания христианина, так это вера в *Божий суд,* повсеместно распространенная в Средние века. По средневековому мировоззрению, прав тот, кто в борьбе побеждает. И вот блистательные, почти чудесные победы арабов над старинными, славными державами прямо говорили всем в пользу истинности их веры: раз ислам торжествует над христианством, это значит, что ему сам Божий суд помогает, что он – вера правая.

В большей или меньшей степени те же рассуждения применимы и к обращению *персов*. Допустим, что личная выгода и здесь могла играть свою роль: перс так же, как и христианин, желал бы, конечно, быть свободен от подушной подати. Допустим, что и честолюбие могло его побуждать к перемене религии: перс был гораздо более самолюбив и надменен, чем христианин, потому что гордился своей минувшей славой; между тем, только сделавшись мусульманином, он мог избегнуть унизительного положения, в какое был поставлен арабским завоеванием, – только таким путем он мог снова получить доступ в класс правящих. А *по убеждению* перейти в ислам? Перейти в ислам по внутреннему убеждению было для перса тоже не так уж трудно: ислам не вводил перса в круг таких идей, которые были бы ему совершенно чужды; наоборот, обе религии заключали в себе много общих положений. Парсийские идеи многие заимствованы были Мохаммедом отчасти через евреев[193], отчасти – через сасанидских вассалов-арабов в нижнеевфратской Хире, в Йемене[194]; борьбу Ормузда и Аhримана новообращенный перс легко находил в отношениях мусульманского Аллаhа и Иблиса. У парсийских еретиков (напр. манихеев, маздакитов) оказывалось еще больше пунктов, общих с исламом[195], потому что и

[193] См. сопоставления Дози у меня в «Истории мусульманства», ч. II (1904), стр. 26–27.

[194] О непосредственном знакомстве доисламских арабов и Мохаммеда с парсизмом см. работы Гольдциэра 1900-х гг., уже указанные у нас.

[195] О манихействе см. у меня в «Истории Сасанидов» (М., 1905), стр. 30–34; о маздакитстве – там же, стр. 57–60.

они подверглись влиянию христианства так же, как ислам. По-видимому, манихеи больше, чем другие персы, способны были с легкостью переходить в мусульманство, хотя и нетвердое (и обратно: халифатскому исламу легче было усвоить манихейские, «зиндикские» идеи, чем какие-либо иные)[196]. Что касается правоверного зороастрийства, чистого парсизма, то ему, пожалуй, далеко не было суждено угаснуть тотчас же с наступлением арабского владычества, и зороастрийство оставалось количественно господствующей верою Ирана еще очень долго[197]; а все-таки и среди него ислам успехи делал крупные, и массы парсов превращались в верующих мусульман.

VI.

Последствия принятия ислама инородцами-христианами и персами. Сближение инородцев («аджам») с гонимыми мединскими правоверами, сторонниками «сунны». Переработка исламской догматики под влиянием инородцев. Секты при Омейядах. Шиитское движение с участием персов и низвержение Омейядской династии

Принятие ислама инородцами (христианами и, затем, персами) имело чрезвычайно важные последствия, как религиозные, так и государственные.

Религиозная важность присоединения их к исламу заключалась в том, что мохаммеданство вместо индифферентных арабов приобретало в новых своих последователях такой элемент, для которого веровать было существенной потребностью души. И так как это были люди образованные, то они (персы гораздо больше, чем христиане) занялись к концу этого периода научной обработкой мусульманского богословия и соединенной с ним юриспруденции. А предметы эти скромно до тех пор разрабатывались лишь немногочисленным кружком тех мусульман-арабов, которые, без всякой симпатии со стороны омейядского правительства, пребывали верны учению Пророка. Между арабами-правоверами и инородцами-мусульманами установилась связь. Богословы из инородцев и богословы из мединцев подали друг другу руку.

---

[196] Об этом взаимодействии ислама и манихейства см. главное у Кремера: Streifzüge (1873), стр. 34–42. Теперь, с открытием манихейской литературы недавними экспедициями в Вост. Туркестан, вопрос о сути манихейства делается яснее, и предстоит появление целого ряда новых работ, в том числе имеющих отношение и к халифатскому «зиндикству».

[197] См. характерные свидетельства, напр., у меня в «Истории Персии», ч. I, вып. 1 (М., 1909), стр. 40–41. В X веке каждое персидское село еще имело зороастрийский храм.

Чтобы понять настроение богословов-арабов при Омейядах (мединцев-ансаров, главным образом) и уразуметь их союз с инородцами, надо вспомнить еще раз, что общий дух, которым оставался проникнут Халифат в I в. своего существования, был не мохаммеданским, а староарабским. Этот факт гораздо яснее даже, чем в бесцеремонных правительственных омейядских мерах против непокорных святых городов и против верных блюстителей ислама, выразился в тогдашней поэзии, продолжавшей блистательным образом разрабатывать те же языческо-племенные, жизнерадостные темы, какие были намечены и в староарабских стихотворениях; Ахталь (ум. 710), Джарир (ум. 728), Фараздак (ум. 728), мекканец Омар ибн-аби-Раби'а (ум. 719) и др. – все это типы слишком немусульманского духа[198]. В виде протеста против нечестия, господствующего всюду и при халифском дворе в частности, названная небольшая группа сподвижников («сахабов») Пророка и их наследников («табиев»), которая продолжала блюсти заветы Мохаммеда, вела в тиши покинутой его столицы-Медины и кое-где в других местах Халифата теоретическую работу над правоверным истолкованием Корана и над созданием правоверной *«сунны»*, т. е. над определением истинно мусульманских традиций, согласно которым должна была бы перестроиться нечестивая жизнь современного им Омейядского халифата. Эти традиции, в числе прочего, проповедовали уничтожение племенного принципа и уравнительное объединение всех мусульман в лоне Мохаммедовой религии. Вполне естественно, что истинно мусульманские правоверные традиции с подобным уравнительным принципом пришлись новообращенным инородцам по сердцу более, чем высокомерное неисламское отношение правящих арабских сфер. И потому-то мединская богословская школа, забитая, игнорируемая чистыми арабами и правительством, нашла себе в новых мусульманах-неарабах горячую приверженность и деятельную поддержку.

Это, в силу образованности новых мусульман, принесло развитию ислама существенную пользу.

Оказывались, правда, и известные невыгоды для чистоты ислама от этих новых верующих его последователей: отчасти бессознательно, отчасти даже сознательно, в него начали вкрадываться идеи или тенденции, Мохаммеду чуждые или неизвестные. Развились *секты*.

Впоследствии, лет двести-триста спустя, историки мусульманских сект схоластически старались подогнать их число под мистическую цифру «*семьдесят* и две», а с неизменным правоверным исламом – «семьдесят и три», и уверяли, что раскол на семьдесят ветвей и еще на три был предсказан самим Мохаммедом.

Воззрение на цифру 70 (с придатком также единицы, двойки, тройки) как на обладающую таинственным значением распространилось в мире, вероятно,

[198] См. в I части «Истории арабов» (1912), стр. 38–40.

из Древней Вавилонии, а к мусульманам могло перейти скорее всего от евреев. Множество свидетельств собрано в очень старой работе *М. Штейншнейдера*: Die kanonische Zahl der muhammedanischen Secten und die Symbolik der Zahl 70–73, aus jüdischen und muhammedanischen Quellen nachgewiesen – в IV томе «Z. D. M. G.», стр. 145 и след.; из него цитата у Дози: Essai (1879), стр. 195–198; добавим французский перевод «Le préservatif de l'erreur (Traité de Ghazzâli)» Барбье де Мейнара в «Journal Asiatique», 1877, стр. 10. Через византийцев это воззрение на «70» перешло и в Древнюю Русь. В *Начальной Летописи* (в устах миссионера-«философа», проповедующего перед Владимиром Святым) мы встречаемся со сказанием, что после Вавилонского столпотворения Бог разбил людей на 72 языка, «размеси языки на 70 и два языка» (Ипатьев. список, л. 35 об.; по изданию Шахматова стр. 78), причем один язык остался неизменный, еврейский «Адамов», а новых – 71.

На самом деле, даже в позднейшие времена число мусульманских сект не доходило до семидесяти, а при Омейядах – тем менее. Две из них, *хариджиты* и *шииты*, появились во время борьбы халифа Али (656–661) с Омейядом Моавией I за халифский престол, причем первая (хариджиты) исходила из демократического принципа о пригодности любого мусульманина к халифскому достоинству, а вторая (шииты) – о наследственной передаче халифства только Али, зятю Пророка, и его дому. Это еще на арабской почве. Когда к исламу присоединились бывшие христиане и персы, они и в эти две секты влили свой новый дух – и вышли новые сектантские течения, и в правоверном типе мусульманства они породили видоизменение.

Так, вероятно, влиянием *христиан*[199] объясняется появление (в конце VII в. по Р. Х.) секты морджитов (аль-*морджиййе*), с ее учением о безмерном, милосердом долготерпении Господа, и секты кадаритов (аль-*кадариййе*), которая учением о свободной воле человека подготовила торжество мо'тазилизма[200]. Вероятно, и мистическое монашество (под именем *«суфийства»*) позаимствовано было мусульманами на первых порах у сирийских христиан[201]. В Нижней Месопотамии новообращенные из христиан мусульмане пополнили собою ряды республиканско-демократической секты *хариджитов*, одинаково противной как неверующему омейядскому правительству, так и мединским правоверам. Секта хариджитов явилась не только религиозным течением, но и очень важной политической партией.

Еще более обоюдоострым пособием оказалось в деле развития ислама участие *персов,* позже наступившее, но более активное. В политическом же отношении оно привело к самым существенным переменам.

---

[199] *Кремер*: Streifzüge (1873), стр. 2–9; *Авг. Мюллер*: История ислама, II (1895), стр. 81.

[200] О мотазилитстве мы будем еще говорить ниже, касаясь эпохи первых Аббасидов и халифа Ма'муна (813–833).

[201] *Кремер*: Herrschende Ideen (1868), стр. 57; у *меня* во II части «Истории Персии» (М., 1912), стр. 44–53.

Значительная часть обращенных персов, не будучи в состоянии отделаться от векового старинно-персидского воззрения, что «царственная благодать» (фаррахи каяник) передается лишь путем потомственной наследственности, примкнула к секте шиитов, стоявшей за династию ʻАли (двоюродного брата Пророка, воспитанного Пророком, и мужа Фатымы, дочери Пророка). К тому же, стоять за прямых наследников Пророка значило для инородцев составлять сугубо законную оппозицию против омейядского правительства, с его неприятным арабским национализмом. Эта теоретическая оппозиция приобрела очень реальный смысл тогда, когда Омар II (717–720), воспитавшийся в Медине и единственный из Омейядов преданный исламу, вздумал проводить в жизнь благоприятные для мусульман-неарабов принципы Корана и, таким образом, внес в омейядскую систему правления дезорганизацию[202]. Через 30 лет после него, хорасанские персы-шииты *свергли* династию *Омейядов* (остатки которой убежали в Испанию).

Правда, вследствие хитрости Аббасидов и робкой нераспорядительности алидов престол Халифата достался (750) не ʻалидам, а *ʻАббасидам*, тоже родственникам Пророка (ʻАббас – его дядя). Но во всяком случае ожидания персов оправдались: при ʻАббасидах они получили перевес в государстве и вдохнули в него новую жизнь. Даже столица Халифата была перенесена на границы Персии: сперва – в Анбар, а со времени Мансура – еще ближе, в *Багдад,* почти в те же места, где была столица Сасанидов, и наследственными советниками халифов сделались на полстолетия члены талантливой везирской семьи Бармекидов, происходившей от персидских жрецов. Присутствие манихействующих в кругу везирей-Бармеков вызывало у меня догадку, не манихейским ли жрецом был предок этой семьи. Но только у Мас'уди (париж. изд., IV, 48) можно было бы найти нечто вроде намека на подтверждение такой догадки. В. В. Бартольд в своей статье о шо'убийстве («Zeitschr. f. Assyr.», т. XXVI, Страсб., 1911, стр. 261) и в статье «Barmakiden» (в «Enzykl. des Islâm», I, вып. 11, стр. 691, Лейден, 1911) считает окончательно доказанным, что предок был *буддийский* жрец из Бельха.

Выяснение истории сектантского движения в I веке существования Халифата, а вместе с тем выяснение и политической истории омейядского периода служило предметом следующих работ, которые мы назовем в хронологическом порядке:

1) *Silv. de Sacy*: Exposé de la religion des Druzes, т. I (Пар., 1838). Здесь важно введение о сектах в исламе.

2) *R. Dozy*: a) Histoire des musulmans d'Espagne, т. I (Лейд., 1861),

[202] У Велльхаузена: Das arabische Reich und sein Sturz (1902) – этому вопросу посвящена обстоятельная глава: «Umar II und die Maváli» (стр. 166–194). Он старается показать, что Омар II, сверх идеалистических побуждений, мог иметь в виду и политические выгоды, как он их понимал.

в отделе, посвященном омейядскому периоду; б) Essai sur l'histoire de l'islamisme (по-голландски в 1863; франц. перев. 1879), гл. VI и гл. VII.

3) *Alfr. von Kremer*: а) Gesch. der herrsch. Ideen des Islams (Лейпц., 1868), особенно книга 3-я; б) Culturgeschichtliche Streifzüge (Лейпц., 1873); в) Culturgeschichte des Orients, т. I (Вена, 1875), гл. I–IV.

4) *Ign. Goldziher*: Beiträge zur Litteraturgeschichte der Schî'a und der sunnitischen Polemik (Вена, 1874) – оттиск из Sitzungsberichte венской Академии наук, филос.-истор. класс, т. 78. К омейядскому периоду относится лишь частью.

5) *Gust. Dugat*: Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (Париж, 1878), стр. 1–48. Много хаотичности, но много и полезного сырого материала, извлеченного из арабских источников.

6) *R. Brünnow*: Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden (Лейден, 1884).

7) *Aug. Müller*: Der Islam, t. I (1885). Общий этот свод заслуживает здесь отдельного упоминания больше всего потому, что имеется в русском переводе: «История ислама», см. т. II (СПб., 1895), стр. 1–140.

8) *I. Goldziher*: Muhammedanische Studien, I–II (Халле, 1889–1890). Указания на омейядский период разбросаны по разным местам труда.

9) *Г. фан Флотен* (van Vloten): Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances méssianiques sous le khalifat des Omayades (Амстердам, 1894). Чрезвычайно важная специальная работа в этой области.

10) *Carra de Vaux*: Le mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'islam (Пар., 1898). Много парадоксального.

11) *Мои* работы на русском языке: а) отдел «Завоевание Ирана арабами» – в «Истории Сасанидов» (1-е изд. 1899; 2-ое, переработанное, изд. М., 1905, стр. 140–197); б) очерк «Первый век хиджры» – в литографированном (теперь совершенно разошедшемся) 1-м издании «Истории арабов» (М., 1903), стр. 40–199. В нынешнем издании «Истории арабов» этот очерк «Первый век хиджры» *не* перепечатывается. По своему составу начальная его половина была дополненная переделка высоко художественного изложения Дози в I т. его «Histoire des musulmans d'Espagne».

12) *Jul. Wellhausen*: а) Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams (история завоеваний) – в «Skizzen und Vorarbeiten», VI (Берл., 1899); б) Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Берл., 1901) – в «Abhandlungen» Гёттинской академии, фил.-ист. класс, новая серия, т. V, № 2 (99 стр.); в) Das arabische Reich und sein Sturz (Берл., 1902), генеральный пересмотр истории омейядского периода. После «Recherches» фан Флотена это, среди новых, вторая основная работа об омейядском периоде.

13) *Th. Nöldeke*: Zur Geschichte der Omaijaden – в «Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.», т. 55 (1901), стр. 683–691.

14) *Edw. Browne*: A literary history of Persia, т. I (Лонд., 1902), главы: «The Arab Invasion» (стр. 185–208) и «The Umayyad Period» (стр. 209–247). Попытка сознательно резюмировать итоги новейших изысканий.

15) *R. Nicholson*: A literary history of the Arabs (Лонд., 1907), гл. V: «The

Orthodox Caliphate and the Umayyad Dynasty» (стр. 181–253). Много аналогичного с Эдв. Брауном.

16) *H. Lammens*: Études sur le règne du calife omaiyade Mo'áwia I – в III томе «Mélanges» восточного факультета (иезуитского) у-та св. Иосифа в Бейруте, 1908.

17) *I. Friedlaender*: The heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm (New Haven, 1909) – из 29 тома «Journ. of the American Orient. Society».

18) *И. Гольдциэр*: а) Ислам, русск. перев. И. Крачковского (СПб., 1911, по-нем. 1906), стр. 30–37, сжатые и голые замечания о причинах образования сект и о характере сект; б) Vorlesungen über den Islam (Heidelberg, 1910), стр. 80 и след., стр. 201 и след. – то же, что и в предыдущей работе, но гораздо подробнее и с цитатными обоснованиями.

II.

2-й период: Эпоха первых Аббасидов

I.

Таблица первых Аббасидов

Основатель династии Абуль-'Аббас *Саффах*, т. е. «Кровопроливец» (750–754);

Мансур (754–775), сравниваемый по образу действий с Людовиком XI, маккьявеллевски гениальный устроитель государства и финансов[203];

Mahди (775–785), до расточительности щедрый и потому популярный в литературе, отец Харуна ар-Рашида;

Свирепый *Хади* (785–786), низверженный своим братом Харуном ар-Рашидом;

Харун ар-Рашид (786–809), современник Карла Великого, прославленный покровитель поэтов и литераторов, царственный свидетель высшего блеска Халифата. Но сам он был плохим правителем, вовсе непохожим на тот идеальный образ, какой придала ему «1001 ночь»[204]. За ним – три сына:

его 1-й сын *Амин* (809–813), беззаботный халиф, приятель гедонического поэта Абу-Новаса, который жил и при его отце Харуне. Низвергнут своим братом Ма'муном.

Ма'мун (813–833), другой сын Харуна ар-Рашида, друг ученых и свободолюбивых философов, перс по матери и зять перса же, провозгласитель рационалистического «мо'тазилитства» государственной религией Халифата.

---

[203] О Мансуре замечательная статья Т. Нёльдеке в его «Orientalische Skizzen» (1892).

[204] О Харуне ар-Рашиде мы, в конце изложения этого периода, дадим особый историко-литературный экскурс.

Продолжатели его либеральных воззрений – третий сын Харуна ар-Рашида *Мо'тасым* (833–842) и внук *Васик* (842–847).

II.

Пределы Аббасидского халифата – меньше, чем Омейядского. Нерасширение границ. Сношения с Западной Европой

Пределы Халифата при первых же Аббасидах несколько сузились: наиболее западные области в состав нового Аббасидского халифата или сразу не вошли, или были потеряны в первое же, т. е. блестящее, время его существования.

Так, прежде всего, спасшийся от аббасидского избиения Омейяд 'Абдеррахман I положил в *Испании* первое начало (755) независимому *Кордовскому эмирату*, который впоследствии, с 929 г., официально титулуется «Халифатом» (929–1031). Затем, в *Северной Африке*, 30 лет спустя Идрис, праправнук халифа 'Али и потому одинаково враждебный как Аббасидам, так и Омейядам, основал в *Марокко* 'алидскую династию *Идрисидов* (788–985), столицею которой был г. Тудга. Остальная, более близкая часть северного (маврского) берега Африки (*Тунис* и пр.) была фактически потеряна для 'Аббасидского халифата, когда назначенный Харуном ар-Рашидом наместник 'Аглаб явился основателем в Кайруване династии *Аглабидов* (800–909).

Могущественные Аббасиды легко примирились и с потерей Испании, и с потерей Северной Африки, этих мусульманских областей. Возобновлять же внешнюю завоевательную политику против стран христианских или других 'Аббасиды не считали нужным. Пожалуй, с Византией велась беспрестанная пограничная борьба в Малой Азии, и обыкновенно арабы вторгались в глубь Малой Азии и уводили пленников, а византийцы отплачивали им такими же хищными вторжениями. Бывали арабские вторжения даже очень далекие; войско Mahди проникло до Босфора (782), войско Харуна ар-Рашида – до Ангоры и (это еще западнее) Амориума (797), Ма'мун (813–833) дважды неудачно ходил на Константинополь, Мо'тасым в 838 году совершил победоносный поход на Амориум, обильно воспетый стихотворцами (Абу-Теммамом и др.). Но подобные окраинные действия в Малой Азии (или на востоке – в Индии) не влекли за собою расширения границ и завоевания новых стран.

Да и не бывали они серьезно на это рассчитаны, хотя доставляли полную возможность талантливым полководцам проявить свои таланты и выдвинуться в государстве до высших чинов и влияния. Известен, например, перс-полководец, временщик у Ма'муна и Мо'тасыма – *Афшин* (казн. 841), который остался памятен и в панегиристической халифской поэзии своими победами в Азербайджане (837), где византийцы поддерживали сектантское движение Бабека, и в Малой Азии (838) прямо над византийцами.

С далекой Западной Европой были у первых Аббасидов попытки более близких, приязненных отношений. Пипин Короткий посылал посольство к Мансуру (765), Карл Великий обменялся посольствами с Харуном ар-Рашидом (797, 801).

III.

Сказочный блеск эпохи первых аббасидских халифов. Личности самих халифов – не идеальные; жестокость. Роль везиря. Полувековая везирская «династия» персов-Бармеков и их значение в развитии культурной халифатской жизни VIII–IX вв.

По своему политическому, хоть уже и не завоевательному, величию и по культурному расцвету век I-х Аббасидов есть наиболее блестящая пора в истории Халифата, доставившая ему всемирную, сказочную славу. До сих пор во всем мире ходят пословицы: «времена Харуна ар-Рашида», «роскошь халифов» и т. п. Широкая масса мусульман даже в наши дни подкрепляет свой дух гордыми воспоминаниями об этой поре.

Надо, впрочем, отметить, что мрачная черта этих халифов – их деспотическая, бессердечная и притом часто коварная *жестокость*. Иногда, как у основателя династии, она составляла открытый предмет халифской гордости (прозвище «Кровопроливец»=*ас-Саффах* было избрано самим Абуль-'Аббасом; прежде всего в смысле «истребитель Омейядов»). Кое-кто из халифов, по крайней мере хитрый *Мансур*, любивший облекаться перед народом в лицемерную одежду набожности и справедливости, предпочитал, где можно, действовать коварством – и казнил опасных людей исподтишка, сперва усыпивши их осторожность клятвенными обещаниями и милостями. У *Mahди* и у *Харуна ар-Рашида* жестокость затушевывалась их щедростью; однако вероломное и свирепое свержение везирской семьи Бармеков (о ней речь ниже), чрезвычайно полезной для государства, но налагавшей известную сдержку на властелина, составляет у Харуна один из отвратительнейших актов восточного деспотизма. Добавить надо, что при Аббасидах введена была в судопроизводство система пыток. Даже либеральный философ *Ма'мун* и его два преемника-мо'тазилита слишком несвободны от упрека в тиранстве и жестокосердии по отношению к неприятным для них людям. И позднейшим поколениям двор Мамуна представлялся как место непрерывных казней. Один везирь-писатель XI века (даже не в укор Мамуну, а в похвалу) передает его выражение: «Я держу при своем дворе двух страженачальников, которые целый день, с утра до вечера, только тем и заняты, что рубят головы, отрезают руки и ноги, колотят палками, засаживают в тюрьму»[205]. Кремер находит, что у первых

[205] Низамольмольк (ум. 1092): «Сийасет-наме», изд. Шефера (Пар., 1891), стр. 122.

же Аббасидов замечаются признаки наследственного кесарского безумия, которое у потомков еще более усиливается[206].

В оправдание можно бы сказать лишь то, что для подавления той хаотической анархии, в которой находились страны ислама при водворении Аббасидской династии, волнуемые приверженцами свергнутых Омейядов, обойденных алидов, хищных хариджитов и не перестающими восставать на северных окраинах государства различными персидскими сектантами радикальных толков, меры крутые, террористические бывали, быть может, и простою *необходимостью*. По-видимому, Абуль-'Аббас так и понимал значение своего прозвища «Кровопроливец». А насчет Мансура, пожалуй, факты показывают, что при самодержавной и деспотически грозной централизации, которую удалось ввести бессердечному жестокому человеку, но гениальному политику Мансуру, подданные получили возможность наслаждаться внутренним спокойствием, а государственные финансы были поставлены блестящим образом. Больше того: оказывается, что научное и философское движение в Халифате датируется от того же жестокого и коварного Мансура[207]; этот жестокий халиф, несмотря даже на свою пресловутую скупость, относился к науке с поощрением (имея в виду, прежде всего, цели практические: гадательно-астрологические да медицинские)[208].

Но, с другой стороны, остается несомненным, что расцвет Халифата едва ли был бы возможен, если бы Саффах, Мансур и их преемники правили государством непосредственно, а не через талантливую *везирскую* семью персов-Бармеков (*«Барамике»* или «бану-Бармак»).

«Везирь» (по арабскому выговору точнее «wазир»)[209] в своем корне есть слово, по-видимому, персидское, означающее «решитель», «полномочный исполнитель»[210]; но арабы приурочили его к своему родному корню *взр*=«тягота» и к своему давнишнему слову «wазир», означающему: «берущий на себя тяготу», «несущий обязанности», «помощник»[211], – приблизительно то, что по-латыни minister. В смысле же обозначения определенной политической должности термин «везирь» близко соответствует европейскому «министр». В Халифате должность эта, с типичными

---

[206] Culturgesch. des Or., II (1877), 61; срв. А. Мюллер: «История ислама», II (1895), 170.

[207] Мас'уди (ум. 956): «Золотые луга», париж. изд. т. VIII (1874), стр. 291.

[208] Срв. подробнее в I части «Истории арабов» (1912), стр. 139.

[209] Произношение «визирь», которое приходится слышать в живой русской речи, есть искаженное.

[210] Срв. пеһлевийское *ви-чир*=решать, вершить; талмудич. *газир*. См. *J. Darmsteter*: Études iraniennes, I (1883), 58.

[211] Один поэт времен халифа Османа (644–656), обращаясь к hозейлитскому известному поэту Абу-Зоэйбу, говорит: «Wa-анта сафиййо нафси-hи wa-*wазиро-hа*». См. у ибн-Котейбы: «Книга поэзии» (Лейд., 1904), стр. 414:1.

для нее полномочиями, введена только в багдадский период, при первых Аббасидах. Советники их предшественников, халифов омейядских, назывались просто «кятибами» (=писцами, секретарями)[212], и омейядские халифы не давали им той полномочной власти, какую дали своим везирям Аббасиды. Да Омейядам такая должность и не нужна была, ввиду полной противоположности омейядских государственных воззрений аббасидским. Халифы омейядские видели в себе прежде всего предводителей народа *арабского*; аббасидская политика имела в виду создать государство с общими интересами для *всех народов* Халифата. Омейяды исходили из принципов правления староарабских; Аббасиды поставили себе образцом сасанидскую, прежнюю персидскую систему государственного механизма[213]. Халифы омейядские держали себя более или менее демократично, они при всем своем могуществе и величии не переставали считаться лишь старшими среди свободного арабского народа, были доступны для подданных и не нуждались в полномочном посреднике между собою и народом. Напротив, халифы аббасидские усвоили положение великих владык типа сасанидских Хосроев и даже древнеперсидских «мегас василевс»-ов вроде Ксеркса или Дария, старались находиться в недосягаемой дали от народа – и вот тут аббасидский «везирь» должен был явиться посредником между священной особой высокого монарха и его нижайше почтительными, покорнейшими подданными. Словом, аббасидское «везирство» является прямым наследием сасанидского государственного механизма (там такой полномочный секретарь назывался «дапир»).

Сверх этой своей обязанности быть посредником между недоступным халифом и подданным народом, везирь имел и другую важную, тесно свя-

---

[212] Де Гуе обратил внимание Никольсона («A literary history of the Arabs», 1907, стр. 256), что в истории Табари (лейд. изд. II, 78:10) Зияд назван «wазир»-ом Мо'авии. Да, но в данном случае или слово «wазир» обозначает не больше, как «помощник», или Табари (ум. 923), как писатель уже довольно поздний, мог употреблять термин «везирь» для старой эпохи по предвосхищению, по антиципации. Ведь у Табари даже в 632 году, сейчас же после смерти Пророка, когда еще и Халифата не было, мекканцы-mohаджиры в своем споре с мединцами-ансарами о преемнике умершему Мохаммеду обращаются к ансарам с заявлением: «Пусть из нас будут повелители [правоверных], а из вас – везири!»

[213] Арабам аббасидской эпохи сасанидская система государственной администрации казалась высшим идеалом государственной мудрости. Полигистор Джахызбасриец (ум. 869) в своем сочинении «О превосходных чертах тюрков» высказывает ходячее воззрение, что равно недостижимыми являются: китайцы – в ремеслах, греки – в науке, тюрки – в военном деле, персы-Сасаниды – в уменьи управлять государством («фи-ль-мюльк»). <См. эту цитату из Джахыза, по рукописи, в «Туркестане» В. Бартольда, II (1900), стр. 202. У андалусца ибн-Са'ыда XI в. то же (изд. Шейхо, 1912), стр. 16>.

занную с первой – давать халифу советы в докладываемых государственных делах, радеть о их благополучном ходе и держать в порядке финансы. Фактически это значило руководить всеми государственными делами и держать в *своих руках правление*. И вся такая сила везиря, его авторитет и значение основывались только на личном расположении халифа к своему везирю, на личном к нему доверии. Поэтому везирь, в числе прочих качеств, должен был отличаться остроумием, которое всегда бы поддерживало халифа в хорошем настроении духа, и проницательностью, которая позволяла бы везирю своевременно расстраивать придворные интриги и подкопы врагов (придворных вельмож, генералов, халифских любимых жен, евнухов и др.). Достаточно вызвать в подозрительном монархе недоверие или прогневать своего капризного повелителя нетактичностью – и готова опала: недавнего всесильного временщика принимает в свои стены темница, а не то постигает и немедленная казнь. Палач-заплечник (он же – телохранитель) всегда тут налицо; он неизменный член халифского трио[214]; и, по одному мановению повелителя, голова несчастного везиря обагряет кровью тот круглый кожаный коврик (нат'=«подстилка»), который лежит поблизи государева трона и служит эшафотом[215].

Персы-Бармекиды пятьдесят лет наследственно исполняли везирскую должность при первых, грозных Аббасидах, и так долго не подверглись опале и казни – лучшее, наглядное доказательство талантливости и дарований этой умной и образованной семьи[216]. Некоторые из ее членов были первыми министрами или близкими советниками халифов в самом Багдаде (Халид – при Саффахе и Мансуре, его сын Яхъя – при Харуне ар-Рашиде, при нем же и Джа'фар, сын Яхъи), прочие – находились на

---

[214] В «1001 ночи» недаром халиф Харун ар-Рашид изображается всегда в сообществе не только с везирем-Бармекидом Джа'фаром, но одновременно и с евнухом-телохранителем Масруром.

[215] О везирстве см. у *Авг. Мюллера*: «История ислама», т. II (СПб., 1895), глава «Мансур и Бармекиды» (стр. 149–171); б) кое-что у *В. Бартольда*: «Туркестан», II (1900), стр. 201–202; срв. 238–239; в) *Edw. Browne*: «A literary history of Persia», I (1902), стр. 255–258: «The office of wazir»; г) *R. Nicholson*: «A literary history of the Arabs» (1907), стр. 256–257; д) историк Халифата, писавший в монгольские времена, *ибн-Тыктака* (1302) дает преинтересные и характерные замечания о везирстве; см. его «Фахри», перевод И. Н. Холмогорова (Казань, 1863, отт. из Учен. Записок, 1862), стр. 172–174. Срв. более раннюю «Книгу политики» *Низамольмолька* (1018–1092), везиря сельджукских султанов XI в., где он высказывает свои мысли о должности везиря (так, перс. текст: «Siasset-nameh» изд. Шефера, стр. 151=его же франц. перевод, стр. 223). К библиографии о «везирстве» надо добавить чрезвычайно важные данные у В. В. Бартольда в XXVI томе «Zeitschrift für Assyriologie» (Страсб., 1911), стр. 257.

[216] Впоследствии везирь Низамольмольк (в вышеназванном месте своей «Книги политики») считал за идеальную нормальность, чтобы везирское достоинство переходило наследственно от отца к сыну, словно достоинство царское.

важных государственных должностях в провинциях (как Фадл, сын Яхъи, молочный брат Рашида). А все вместе сумели, с одной стороны, поддерживать в течение 50 лет нужное равновесие между персами и арабами, дававшее Халифату его политическую крепость, а с другой стороны – восстановить старинную сасанидскую жизнь, с ее общественным устройством, с ее культурой, с ее умственным движением.

В 803 году состоялась катастрофа. Нерассудительный Харун ар-Рашид, отяготившись опекою этой семьи Бармеков, которая налагала узду на проявления его своеволия, внезапно коварно *низложил Бармеков*, казнил Джа'фара (за которого выдал свою сестру) и очень неблаговидно разделался с прочими Бармекидами. Для интересов общегосударственной политики это был очень вредный удар: никто лучше Бармеков уж не сумел впоследствии спаивать воедино интересы арабов и неарабов (преимущественно персов) и тем удерживать неарабов от сепаратизма. Правда, персы не переставали возвышаться и при следующих халифах, бывали они и впредь везирями или влиятельными сановниками. При персофиле (и наполовину персе же) халифе-Ма'муне тоже действовала одна такая персидская везирская семья (бану-Сахль, «сыны Сахля»), которую восточные историки сравнивают с Бармеками; на дочери Хасана ибн-Сахля, своего везиря, Ма'мун был даже женат; только, это было не такое долгое везирство, как Бармеков. При Ма'муне же выдвинулся в любимцы, как мы случайно уже указывали, талантливый перс-генерал Афшин, который продолжал быть любимцем и полновластным временщиком также у халифа Мо'тасыма (833–842), пока не был Мо'тасымом казнен и сожжен (841). Да можно назвать еще и других персов-везирей и персов-временщиков. Только, никто из них не имел тех государственных талантов, какие были широко присущи «династии» Бармеков, и падение Бармеков оказалось незаменимым ударом для аббасидского государства.

Что касается расцвета халифатской *культуры*, которому так много содействовали Бармеки, то он и после падения Бармеков превосходно продолжался и достиг высокой степени.

IV.

Неправильное обозначение аббасидско-халифатской культуры термином «арабская». Характер ее. Черты культуры материальной

Обыкновенно называют культуру Аббасидского халифата «арабской», потому что органом умственной жизни для всех народов Халифата сделался язык арабский, – говорят поэтому: «*арабское* искусство», «*арабская* наука» и т. п.

Но в сущности арабский язык был не больше, как оболочка, и халифатское т. н. «арабское» искусство, «арабская» наука и пр. – это были больше всего остатки и наследие культуры сасанидской и вообще старо-

персидской (которая, как известно, восприняла также многое из Индии и Ассиро-Вавилонии и, не непосредственно, из Греции). В западноазиатских и египетской частях Халифата мы наблюдаем развитие остатков культуры византийской, подобно тому, как в Северной Африке, Сицилии и Испании – культуры римской и римо-испанской. И однородности во всех них незаметно – если исключить связующее их звено, арабский язык.

Нельзя сказать, чтобы унаследованная Халифатом чужая культура поднялась при арабах качественно: архитектурные постройки иранско-мусульманские стоят ниже старопарсийских. Равным образом мусульманские изделия из шелка и шерсти, домашняя утварь и украшения, несмотря на свою прелесть, уступают изделиям старинным. Но зато в мусульманский аббасидский период в обширном, объединенном и упорядоченном государстве при заботливо обставленных путях сообщения усилился спрос на предметы иранского производства, увеличилось *количество потребителей*, и своих, и иноземных.

А именно, мирные отношения с соседями позволили развить замечательную заграничную меновую *торговлю*: с Китаем через Туркестан и морем – через Индийский архипелаг; с волжскими болгарами и Русью – через царство Хазарское; с испанским эмиратом; со всей Южной Европой (за исключением, пожалуй, Византии); с восточными берегами Африки (откуда, в свою очередь, вывозилась слоновая кость и негры) и т. д. Главный порт Халифата был Басра. Арабские коммерческие термины доныне живут во всемирном обиходе (тариф, авария и т. п.). Купец и промышленник – это главные герои арабских сказок; различные высокопоставленные лица, военачальники, ученые и т. д. не стыдились добавлять к своим титулам прозвище ʻАттар (москотильщик), Хейят (портной), Джавһари (ювелир) и пр.

Однако характер мусульманско-иранской промышленности – не столько удовлетворение практических потребностей, сколько роскоши; главные предметы производства – шелковые ткани (кисея-муслин, атлас, муар, парча), оружие (сабли, кинжалы, кольчуги), вышивки на холсте и коже, работы позументные, ковры, шали, чеканенная, гравированная, резная слоновая кость и металлы, работы мозаичные, изделия фаянсовые и стекольные, реже изделия чисто практические – материи бумажные, суконные и из верблюжьей шерсти.

Благосостояние *земледельческого класса* (из соображений, впрочем, податных, а не демократических) было поднято восстановлением оросительных каналов и плотин, которые при последних Сасанидах были запущены. Только, по сознанию самих арабских писателей, халифам не удалось довести народную податеспособность до такой высоты, какая была достигнута податной системой Хосрова I Ануширвана, хотя халифы и приказывали нарочно с этой целью переводить сасанидские кадастральные книги на арабский язык.

V.

Персидский дух в арабской поэзии Халифата и в повествовательной литературе. Участие персов в создании историографии и филологии. Индийские влияния в филологии; индийская медицина в Халифате. Греко-сирские влияния в создании естественных и точных наук и философии

Персидский дух овладевает при Аббасидах и арабской *поэзиею* или, по крайней мере, проникает в нее. Багдадская поэзия уж не возится только с бедуинскими песнями и кочевыми темами, но дает и утонченные городские произведения, например, одного из поэтов Харун ар-Рашидова круга – гедоника-басрийца Абу-Новаса, «арабского Гейне» (ум. 813); он же – автор пародий на староарабское стихотворство. И у других поэтов славной плеяды Харуна ар-Рашида (равно как его отца Mahди и его сына Ма'муна[217]) мы встречаем ряд идей из персидского мировоззрения не только культурного, но даже из религиозного: зороастрийского и манихейского («зиндикского»). Мало того: вошло прямо в моду и в bon ton разыгрывать из себя манихеев; и попадаются сатиры, в которых один поэт насмешливо замечает другому, что напрасно он из себя корчит зиндика, ведь другие все равно знают, что тайком он остается вполне верен заповедям Мохаммеда[218].

В области изящной *художественной прозы* появляются арабские переводы индо-персидских повествовательных сборников: басрийский перс ибн-аль-Мокаффа' (ум. 757) в начале аббасидского периода перевел сборник притч о двух шакалах «Калила и Димна», а затем появились на арабском языке «Варлаам и Иоасаф», «Синдибадова книга о женском коварстве», «1000 повестей» и т. п. Много раз переводится чисто иранская «Книга царей», сперва тем же ибн-аль-Мокаффою, потом другими. Один из поэтов бармекского круга, манихействующий Абан Лахыкы (ум. 815) переделывает эти прозаические переводы в стихотворные поэмы[219].

Не без персидского (и иудейско-христианского) влияния возникает и правильная *историография*[220], хотя, конечно, одним из основных факторов арабской историографии оказывается чисто мусульманское хадисоведение[221]. Когда писание истории наладилось, главные писатели оказываются персами.

---

[217] См. «Историю арабов», ч. I (1912), стр. 45–49.

[218] «Китаб аль-агани», т. XVII, 15; нем. перев. у Кремера: Streifzüge (1873), стр. 42.

[219] См. «Историю арабов», ч. I (1912), стр. 41–44.

[220] Брокельман: Geschichte der arab. Litter., I (1898), стр. 134.

[221] См. «Историю арабов», I (1912), стр. 80 и след.

Еще более персидская наука – арабская *филология*, потому что инородцы-персы, на пограничьях персидского и арабского мира в Басре и Куфе, более арабов были существенно заинтересованы в умении правильно понимать арабскую речь и владеть ею: это ведь была речь законоположительной книги Корана и делопроизводства[222]. Басриец Халиль (ум. 791), приятель местного перса ибн-аль-Мокаффы, от него и познакомился кое с какими принципами Аристотелевой грамматики, с делением слов языка на части речи. А басрийский перс Сибавейhи (ум. 793) явился подлинным создателем арабской грамматики, авторитетным до сих пор. Сибавейh-перс – представитель «басрийской» школы. Основатель другой филологической школы, т. н. «куфийской», учитель Ма'муна Кисаи (ум. 805) – тоже перс. В грамматико-комментаторском истолковании Корана, в собирании и критической обработке староарабских стихотворных произведений (типа «Моаллак», «Хозейлитских стихотворений», «Хамасы» и т. п.) ради целей филологии и эстетики, в составлении грамматических трактатов и словарных работ главное место принадлежит персам.

Быть может, на создание арабской филологии влияла отчасти и *индийская* наука[223]. Но индийское влияние больше сказалось в развитии некоторых ветвей халифатской медицины[224].

Среди других инородцев, обогативших аббасидскую «арабскую» литературу и науку, выделяются люди более близкого арабам языка, бывшие сасанидско-персидские подданные – христиане-арамейцы (*«сирияне»*) Гондишапура, язычники-арамейцы Харрана и др. О переводе на арабский язык греческих произведений астрологических, заодно уж математических и философских, заботится еще Мансур (это мы уж видели). Харун отдает рукописи, привезенные из малоазиатских походов, для перевода гондишапурскому врачу Иоанну ибн-Масавейhy (который занимался даже вивисекцией и был затем лейб-медиком у Ма'муна и двух его преемников). А Ма'мун устроил, уж специально для научных и отвлеченных философских целей, особую переводческую коллегию в Багдаде («Дом мудрости») преимущественно из несториан-сирийцев и привлекал к себе философов (Кинди). В течение IX–X века халифатская арабоязычная литература обогатилась благодаря сириянам всеми важнейшими произведениями греческой науки и философии[225].

---

[222] О начатках арабской филологии и поводах к созданию ее см. «Историю арабов», I (1912), стр. 69 и след.

[223] См. у Брокельмана, I (1898), стр. 97, сноска 2.

[224] О враче-индусе Манке, которого выписал Харун-ар-Рашид, и его товарищах см. «Историю арабов», I (1912), стр. 117.

[225] Подробнее обо всем этом греко-философском влиянии в арабской литературе см. в I ч. «Истории арабов» (1912), стр. 137–145.

VI.

Работа религиозной мысли в веке первых Аббасидов. Мо'тазилизм самих халифов. Сектантские движения политического характера

Век первых Аббасидов известен также как период высшего напряжения *религиозной мысли* ислама, как период сильного сектантского движения.

Персы, которые теперь переходили в ислам как-никак массами, взяли мусульманское богословие почти совсем в свои руки и возбудили оживленную догматическую борьбу, среди которой еретические секты, наметившиеся еще при Омейядах, получили свое развитие, а правоверное богословие-законоведение определилось в виде четырех главных школ, или толков[226]. Эти толки:

при Мансуре – толк более прогрессивного перса Абу-Ханифы в Багдаде (ум. 767) и консервативного араба Малика в Медине (ум. 795),

при Харуне – сравнительно прогрессивного Шафи'и (ум. 820),

при Ма'муне – ибн-Ханбаля (ум. 855), вообще грубого, нетерпимого пуританина, а по вопросу о Боге доходящего до прямого антропоморфизма.

Отношение правительства к этим ортодоксам не всегда было одинаково. При Мансуре (754–775), более или менее сторонник*е мо'тазилитов* (или, как они при Омейядах назывались, кадаритов), был до увечья высечен св. имам Малик. Правда, это сделал не сам халиф (он к Малику относился в общем недурно), а мединский правитель, один из халифских родственников, и повод был политический: имам Малик проговорился, что присягу, данную Аббасидам, он считает за необязательную, потому что она недобровольна. Потом, при 4 следующих царствованиях, правоверие взяло верх. Особенно когда Харун ар-Рашид низложил (803) везирей-Бармекидов, многие неправомыслящие почувствовали себя плохо. Но когда Ма'мун (813–833) и два его преемника возвели мо'тазилизм (официально с 827) на степень государственного вероисповедания и потребовали, чтобы все мусульмане Халифата признали догмат о «сотворенности» Корана и о свободной воле у человека, то не принявшие халифского повеления, последователи правоверных толков, подвергались административным *гонениям* «за антропоморфизм», «многобожие» и т. п. Бывали случаи казней за упорство. При Мамуне был сослан в Малую Азию и при Мо'тасыме высечен батогами и пытаем святой имам ибн-Ханбаль (834), как самый обыкновенный сектант-старовер из «упорствующих»[227]. И в то же время христиане могли в присутствии халифов вступать в публичные

---

[226] См. I ч. «Истории арабов» (1912), стр. 210 и след.; там же – о двух других правоверных толках – ас-Саври и заһыритском.

[227] Подробнее про эту официальную мотазилитскую полосу в религиозной жизни Халифата см. в I ч. «Истории арабов» (1912), стр. 143–145.

прения о вере с мусульманами (Абу-Корре, или Авукара, при Мамуне – после Иоанна Дамаскина выдающийся источник антимусульманской полемической литературы).

Разумеется, секте мо'тазилитов халифы могли покровительствовать безбоязненно, потому что ее рационалистическое учение о свободной воле человека и о сотворенности Корана и ее наклонность к греческой философии не могли представляться *политически* опасными. Иное дело – секты политического характера, как, напр., грабители Месопотамии хариджиты или крайние шииты («голат»), которые поднимали иногда очень опасные восстания. Среди воинствующих крайних шиитов выделяются лжепророк-перс *Моканна'* («с лицом под фатою») в Хорасане при Маһди (779) и храбрый коммунист *Бабек* в Азербайджане, бунтовавший в течение двадцати лет при Ма'муне и Мо'тасыме, пока его не разбил известный Афшин (837). К этим политически опасным сектантам (Бабек имел сношения и с византийцами) отношение халифов было репрессивным и беспощадным даже во времена высшего могущества Халифата.

VII.

Заметка о легендарном Харуне ар-Рашиде

Мы указывали, что народная арабская и вообще мусульманская память воплотила весь блеск начальной аббасидской эпохи в личности и царствовании халифа Харуна ар-Рашида (786–809). В сказках «1001 ночи» багдадский двор Харуна ар-Рашида[228] полон неслыханной, обаятельной роскоши, величия, музыки, песен, поэзии, а сам халиф является славным государем, вдумчивым, мудрым правителем, благодетельным, правосудным отцом народа, и чтобы узнать нужды бедняков, он по ночам ходит переодетый по улицам Багдада в сопровождении своего везиря-наперсника Джа'фара-Бармекида и евнуха-телохранителя Месрура.

Что подлинный исторический Харун ар-Рашид далеко не соответствует идеализованному легендарному, это мы уж отмечали. Пожалуй, и у исторического Харуна ар-Рашида багдадский двор действительно был литературным меценатским центром, чему содействовала наследственная везирская семья персов-Бармеков, искусно управлявшая делами огромного Халифата и культурно развитая. Талантливые поэты, как гедоник Абу-Новас, любовные лирики 'Аббас ибн-аль-'Ахнаф и «жертва красавиц» (сари' аль-гawани) Мюслим Ансариец, стихотворный обработчик персидских повестей Абан Лахыкы, певец-композитор Ибраһим Мосульский и его друг пессимист Абуль-'Атаһия, филологи-фольклористы 'Асма'ы и Абу-'Обейда, грамматист Кисаи, историк Вакыди, св. имам Шафи'ы и ряд других громких литературных имен связаны с царствованием Харуна, да обыкновенно и с

[228] «Гаруна аль-Рашида», как произносят у нас.

придворным кругом Харуна и Бармеков, являясь при этом и их панегиристами. Однако – мы уж видели – сам халиф Харун как личность был заносчивый, завистливый самодур, с признаками даже т. н. «кесарского безумия», которое, впрочем, свойственно вообще всей Аббасидской династии, и главным его «историческим» подвигом остается вероломное низложение, отчасти и истребление Бармекидов (803), этой везирской семьи, столь полезной для государства. Факт, достаточно говорящий против Харуна. И вообще на того благодетельного, доброго, демократического «Гаруна аль-Рашида», какого мы встречаем в «1001 ночи», исторический Харун ар-Рашид непохож. Почему же народная легенда так возвеличила этот образ?

Известно, что народная память идеализует далеко не всегда самых достойных людей. Вспомним, хотя бы, Сида в испанском эпосе. Харун является еще одним тому примером. А притом надо полагать, что сказания о халифе-Харуне развились и вошли в состав «1001 ночи» уже в период полного упадка Аббасидской династии, в X веке, во время фактического владычества чужеземцев-Бовейhидов в Багдаде. Понятно, что в виде контраста к печальной современности очень удобно было багдадским сказочникам сосредоточить идеализацию славного, могущественного багдадского прошлого вокруг личности именно халифа Харуна ар-Рашида, ко временам которого восходят выдающиеся литературные явления и который сам широко был прославлен панегиристами-поэтами.

См. по этому поводу:

1) *E. Palmer*: «Haroun Alraschid» (Лонд., 1881), небольшой томик в серии «New Plutarch».

2) *Авг. Мюллер*: Zu den Märchen der 1001 Nacht – в «Bezzenberger's Beiträge», 1886, XIII, 222–244. *Его же*: Die Märchen der 1001 Nacht – в «Deutsche Rundschau», 1887, июль, стр. 77–96.

3) *И. Эструп*: Исследование о 1001 ночи, ее составе, возникновении и развитии, перевод с датского Т. Ланге, со вступительным историко-литературным очерком А. Крымского, М., 1905 (в VIII выпуске «Трудов по востоковедению» Лазаревского Института), стр. XXVII–XXVIII и 81–83.

4) *O. E. Lindberg*: Harun Arraschid och hans närmaste samtida i historia och saga (по-шведски. Гётеборг, 1900). Рецензия K. Zetterstéen'a в «Hist. Tidskrift», 1901, стр. 27 и след.

III.
3-й период: Постепенное падение Халифата
I.
Сепаратизм персов от Багдадского халифата. Тюркская преторианская гвардия и зависимость халифов от нее. Мотаваккиль (847–861) ищет поддержки в клерикалах. Невозможность для халифского клерикализма подавить умственное движение ввиду распадения Халифата на множество отдельных самостоятельных владений

При Аббасидах национальное сознание персов ожило. Они не только фактически явились полноправными в Халифате, но старались и теоретически, путем богословия и вообще науки, обосновать мысль, что арабская народность не имеет ровно никаких законных прав на преимущество, и что неарабы (‘аджам), в частности персы, могут часто считать свою народность более высокой, более достойной, чем арабская. Приверженцы таких теорий назывались «шо‘убистами» (*шо‘убийе*), что можно перевести приблизительно «националисты», и среди персов шоубийство было очень сильно[229].

За теоретическим сепаратизмом последовал и реальный политический. Несомненно, что опрометчивое избиение или устранение Харуном Бармеков (803), умевших сплачивать персидский элемент с арабским, было одним из значительных толчков к первому разладу между двумя народностями. При Ма’муне (813–833), несмотря на его ярое культурное персофильство, сильный политический сепаратизм Персии выразился в основании династии *Тахиридов* в Хорасане (821–873). Положим, сами государи-Тахириды не были персидскими националистами[230], но для их подданных-персов основание особого персидского государства послужило большим побуждением к развитию национальных чувств, национальной персидской литературы и т. п. А вообще для областей Халифата образование самостоятельного (или полусамостоятельного) Тахиридского государства явилось симптомом и лозунгом дальнейших сепаратистических отпадений, которые – как увидим ниже – и воспоследовали одно за другим.

Халифу надо было искать средств для укрепления своей власти, тем более, что и столичная багдадская чернь стала тоже делаться дерзкою.

---

[229] О *шо‘убийстве* см., с массой характерных примеров, у Гольдциэра: «Muhammed. Studien», I (1889), стр. 101–216.

[230] См. у меня в «Истории Персии и ее литературы», т. I, вып. 4 (М., 1909), стр. 188–189. Добавлю, что в одном анекдоте, который имеется в большой антологии багдадца ибн-Хамдуна (ум. 1167; см. у нас ч. I) и который по рукописи цитируется у Кремера в «Culturgeschichte des Orients» (т. II, 1877, стр. 150), Абдаллах ибн-Тахир, счетом уж третий из тахиридских государей (828–844), оказывается не понимающим по-персидски ни одного слова. Конечно, такой анекдот внушает некоторое сомнение в своей достоверности.

Одним из таких предполагаемых хороших средств явилось введение особой *гвардии* из *тюрков* или иных вольноотпущенников-наемников (напр., берберов), на которую повелитель правоверных мог бы рассчитывать больше, чем на обыкновенных, ненадежных подданных. Первым, кто завел такую «преторианскую» гвардию и поселился с нею, как с опричниками, несколько вдали от Багдада, в слободе «Сюрра-ман-раа»[231], был сын Харуна и преемник Мамуна халиф Мо'тасым (833–842)[232]. Чуждая интересам местного багдадского населения, безусловно преданная интересам своего повелителя, эта гвардия пользовалась его милостями, и он охотно заполнял придворные и государственные должности офицерами ее. Им он верил, а местное население стонало и плакалось от опричнических насилий этих «'олуджей», т. е. «грубых варваров». В конце концов, своевольные преторианцы-гвардейцы взяли и халифа в свои руки, если не самого Мо'тасыма, то его преемников, и стали их возводить и низлагать по своему желанно. Когда на престол вступил четвертый преемник Мо'тасыма Моста'ин (862–866), его вельможи призвали астрологов и поручили составить гороскоп: сколько лет проживет этот халиф и сколько просидит на халифате? Один из присутствующих, остряк, проговорил: «Да я лучше всяких астрологов могу определить количество лет его жизни и царствования!» – «Сколько же лет проживет он и будет царствовать?» – «А столько, сколько захотят тюрки!» При этом ответе все присутствующие не могли удержаться от хохота[233].

Сын Мо'тасыма халиф *Мотаваккиль* (847–861) нашел еще другое средство, которое, казалось, должно было помочь против ослабления халифской власти и над Багдадом, и над провинциями: это – отречься от мо'тазилитского вольнодумства, исповедовавшегося его тремя предшественниками, и снискать себе поддержку в *правоверном духовенстве*. Воззрения этого держались уж и его преемники, хотя немного от этого выиграли. Таким образом, со времен Мотаваккиля идет, наряду с продолжающимся прогрессивным падением власти халифов, усиление правоверия в Багдаде, преследование ересей, свободомыслия и иноверства (христиан, евреев и др.)[234], идет религиозное гонение на философию, на естественные и даже на точные науки. Все это халиф, как глава церкви, канонически объявляет

---

[231] =«кто посмотрит, возрадуется». Более короткий выговор: Самарра.

[232] См. новейший труд – *P. Schwarz*: Die Abbasiden-Residenz Samarra. Neue histor.-geographische Untersuchungen (Лейпциг, 1909). Это 1-ый том издания Штюбе: «Quellen und Forschungen zur Geschichte der Erdkunde».

[233] Ибн-Тыктака (1302): «Фахри», перевод И. Холмогорова (Казань, 1863, отт. из «Ученых Записок», 1862), стр. 283.

[234] Среди мер против иноверцев Мотаваккиль издал указ, воспрещавший им говорить между собой по-арабски, – указ фактически невыполнимый. На дверях домов христиан должны были, по его выдумке, находиться деревянные чертенята. См. у Якуби (ум. после 891), стр. 594; у ибн-аль-Асира, т. VII, 18 и 25.

ересью. Новая, крепкая школа богословов, основанная Аш'ари (873–935), покинувшим мо'тазилитство, ведет научную полемику с философией и светской наукой и одерживает победу в общественном простонародном мнении.

Однако фактически убить умственное движение халифы, с их все более и более падающей политически властью, не были в силах, и наиболее славные арабские философы (басрийские энциклопедисты «Верные Друзья», Фараби – «второй Аристотель», ибн-Сина, иначе Avicenna) и другие ученые жили под покровом вассальных государей (Саманидов, Хамданидов, Бовейhидов и др.) как раз в ту эпоху (IX–XI вв.), когда официально на багдадском престоле, в исламской догматике и в мнении народной массы философия и несхоластические науки были признаваемы за нечестие. А поэтическая литература к концу названной эпохи дала величайшего вольнодумного арабского поэта Абуль-'Алю Ма'аррийского (973–1057). В то же время и суфизм, очень хорошо присосавшийся к исламу, переходил у многих своих персидских представителей в полнейшее вольномыслие[235].

II.

Таблица упадочных халифов IX–X вв., при которых происходит распадение Халифата на эмирские уделы. Главные из удельных эмирских династий IX–X вв. в Иране, в Сирии и Египте. Возникновение халифата Фатымидского (909) и объявление халифатом также эмирства Кордовского (929)

Свидетелями постепенного распадения Халифата был довольно длинный ряд халифов: в течение менее чем столетья прошло на троне полтора десятка государей. Такая быстрая смена царствований объясняется тем, что в большинстве случаев она была насильственная.

Мы назовем имена всех этих упадочных халифов:

Уже известный *Мотаваккиль* (847–861) – арабский Нерон по своей жестокости и другим нравам, однако очень восхваляемый правоверами. Царствовал Мотаваккиль, не в пример следующим, довольно долго. Однако, в конце концов, тюрки-преторианцы его низложили и умертвили, а на престол возвели его сына Монтасыра.

Последовало десятилетие, в течение которого тюрки низвели и возвели *пятерых* халифов (сыновей или племянников убитого Мотаваккиля). Их имена: Монтасыр (861–862), Моста'ин (862–866), Мо'тазз (866–869), Мohтади (869–870). Последний попытался бороться с тюрками – и был заменен (870) Мо'тамидом (сыном Мотаваккиля).

---

[235] См. в I ч. «Истории арабов» (1912), стр. 147–150 и 50; «История Персии и ее литературы», т. II (1912), стр. 64–72.

Мо'тамид (870–892), с энергичным соправителем-братом, наместником 'Ирака Моваффаком (ум. 891)[236], и *Мо'тадыд* (892–902), сын Моваффака, на время задержали падение Халифата[237]. В их же духе был и *Моктафи* (902–908). Далее опять пошла анархия:

'Абдаллаh *ибн-Мо'тазз* (17 дек. 908 г.) – «халиф одного дня», выдающийся поэт-лирик (тоньше Абу-Новаса), был низвергнут; а возведенный Моктадир (908–932) формально передал всю действительную власть в руки полководца, который возвел его. Так началось правление майордомов («эмиров над эмирами», *амир аль-омара*), причем и в везири к халифу был приставлен майордомский ставленник *ибн-Мокле*, впрочем дельный человек (он же и ученый, и памятный каллиграф).

Последующие призрачные халифы: возводимый и раньше вместо Моктадира, его брат Kahыр (932–934), Рады (934–940), Моттакы (940–944), Мостакфи (944–946).

В лице этих преемников Мотаваккиля халиф из повелителя обширной империи превратился в князя небольшой багдадской области, враждующего и мирящегося со своими иногда более сильными, иногда более слабыми соседями, которые, собственно, должны были бы остаться его вассалами.

Кто же эти вассалы?

На востоке, т. е. в Персии, после *Таhиридов* (821–873) образовались самостоятельные династии: *Саффариды* (867–903), *Саманиды* (875–999), *Газневиды* (962–1186), – и Персия ускользнула из рук халифов[238].

На западе Египет вместе с Сирией отделился под властью *Тулунидов* (868–905). Правда, после падения Тулунидов Сирия и Египет в течение 30 лет снова находились под управлением аббасидских наместников, но ок. 935 г. *Ихшид* основал свою династию (935–969), и с тех пор ни одна область к западу от Евфрата (Мекка и Медина тоже принадлежали Ихшидам) не подчинялась светской власти багдадских халифов.

Надо заметить, что их права духовных владык номинально признавались по-прежнему всюду; с именем аббасидских халифов чеканилась, как и прежде, провинциальная монета, и их имя поминалось на общественной молитве (хотбе), т. е. «на ектениях». Не делалось это только на крайнем западе – в Испании и Марокко, где багдадских халифов не считали за законных. Но вот наступил момент, когда и на востоке стали практически отрицаться аббасидские права на халифство.

Шиитская секта *исмаилитов*, очень хитро реформированная (ок. 864)

---

[236] Моваффак, между прочим, известен блестящею победою над вторгавшимися войсками основателя новой персидской династии Саффара, при Дейр-аль-Акуле на р. Тигре (876).

[237] Мо'тадыд доконал хариджитов. Карматов, однако, как увидим, не сломал.

[238] Подробно об этих иранских государствах см. у меня в «Истории Персии», т. I (М., 1909 и след.).

‘Абдаллаһом ибн-Меймуном для тайной, коварной борьбы с исламом, также сделалась могущественною политическою силой, особенно ее ветвь *карматы*; когда в 890 г. карматами была построена в Ираке сильная крепость Дар-оль-hиджра, ставшая оплотом для новообразованного грабительского государства, с тех пор «все боялись исмаилитов, а они – никого», по выражению арабского историка Новейри, и карматы распоряжались, как хотели, в Ираке, Аравии и пограничной Сирии. В 909 г. карматам удалось основать в Северной Африке среди берберов династию т. н. Фатымидов (909–1171), которая в 969 г. отняла у Ихшидов Египет и Южную (Дамасскую) Сирию и провозгласила *Фатымидский халифат* (названный от имени Фатымы, дочери пророка Мохаммеда). Власть Фатымидского халифата признала и Северная (Алеппская) Сирия с ее талантливою династией *Хамданидов* (929–1003), возле которой нашла приют свободомыслящая арабская философия, наука и поэзия.

Так как в Испании Омейяд ‘Абдеррахман III тоже успел около того же времени принять титул халифа (929), то теперь сразу оказалось *три халифата*: Египетский (Каирский), Кордовский и Багдадский.

III.

Майордомское властвование в Багдаде X в. Окончательное политическое падение Багдадского халифата в 945 г. от султанов-Бовейһидов

Из числа трех халифов, халиф аббасидский, т. е. в сущности мелкий багдадский князь с титулом, был игрушкою в руках своих тюркских военачальников и месопотамских эмиров. Мы видели, что уж Моктадир (908–932) должен был отдаться в руки «эмира над эмирами», или майордома. Это был глава гвардейцев, и он приставил к халифу своего везиря. При втором преемнике Моктадира, Рады (934–940), майордомом сделался один месопотамский наместник. Этот закрыл канцелярии халифского везиря, поручил ведение финансов и гражданских дел своему секретарю, и халиф остался без власти.

Но и это не был еще конец.

По соседству, в Западной и Южной Персии, выдвинулась *шиитская* и притом вольнодумная династия *Бовейһидов*, отложившаяся от Саманидов в 930 г. В 945 г. Бовейһиды *захватили Багдад* и провладели им более ста лет, д. б. с титулом султанов[239]. А в это время там номинальными халифами были: Мостакфи (944–946), Моты‘ (946–974), Таи (974–991), Кадир (991–1031) и Каим (1031–1075).

Хотя из политических расчетов, для противовеса Фатымидам, шиитские (значит еретические) султаны-Бовейһиды называли себя вассалами, «эми-

[239] О бовейһидских султанах см. «Историю Персии», т. I, вып. 1 (1909), стр. 55–60, а о их титуле – вып. 4 (1909), стр. 166.

рами эль-омара» суннитского Багдадского халифата, но в сущности они обращались с халифами, как с пленниками, с совершенным неуважением и презрением, покровительствовали философам и вольномыслящим сектантам, и в самом Багдаде делал успехи шиизм. Аббасидский халиф превратился в обыкновенного, к тому же инославного, первосвященника, который мог, пожалуй, содержать свой патриарший двор, но не имел светской власти, а часто – даже достаточных средств к жизни.

Тюрки и культурное падение Халифата

IV.

Газневидский султанат. Основание Сельджукской империи и освобождение багдадского халифа от власти еретиков-Бовейhидов (1055). Судьба двух других халифатов

Луч надежды на избавление от притеснителей мелькнул халифам в лице нового завоевателя, тюркского султана *Махмуда Газневидского* (998–1030). Махмуд по соглашению с тюрками Туркестана низринул и поделил Саманидское государство и основал свой собственный огромный султанат (с Афганистаном и Северной Индией). Он показал себя ярым суннитом и всюду вводил правоверие; к бовейhидскому пленнику-халифу выказывал заочное почтение. Казалось, предстояло и политическое столкновение Махмуда Газневидского с владыками Южной и Западной Персии Бовейhидами. Однако только у мелких Бовейhидов Махмуд отнял Мидию и еще кое-какие владения, а столкновений с главными Бовейhидами избегал. И аббасидскому халифу лучше не стало.

В культурном отношении уж и походы Махмуда Газневидского оказались для завоеванных им стран очень губительными, как вдруг с 1036 г. страшное несчастье поразило всю мусульманскую Азию: *тюрки-сельджуки* приступили к своим опустошительным завоеваниям и нанесли первый смертельный удар азийско-мусульманской цивилизации, потрясенной уже тюрками-Газневидами[240]. Но халифам стало лучше: в 1055 г. вождь сельджуков Тогрул-бек въехал в Багдад, *освободил халифа* от власти еретиков-Бовейhидов и вместо них сам сделался султаном; в 1058 г. Тогрул-бек торжественно принял от халифа Каима инвеституру и окружил его внешними знаками почтения.

После Каима (ум. 1075), его преемники Моктады (1075–1094) и Мостазhир (1094–1118) жили в материальном довольстве и уважении как представители мусульманской церкви; а Мостаршиду (1118–1135) ослабевший Сельджукид Мас'уд поневоле даровал для самостоятельного,

[240] О сельджуках XI в. см. «Историю Персии», т. I, вып. 4 (М., 1909), стр. 161 и след.

светского управления Багдад и большую часть ʻИрака, которые остались и за его преемниками: Рашидом (1135–1136), Моктафи (1136–1160), Мостанджидом (1160–1170) и Мостады (1170–1180).

Тем временем успели исчезнуть два других халифата.

Кордовский халифат прекратился в 1031 году. Оставшиеся удельные князья, и главные из них – ʻАббадиды Севильские (тоже, впрочем, принявшие титул халифский), ввиду трудной борьбы с христианским объединившимся королевством Леон-Кастильским (Альфонс VI) или, как гласит льстивое, неверное предание, с бойцом (campeador) Сидом, пригласили к себе в 1086 г. крайне фанатичную и обскурную мароккскую династию Альморавидов. Альморавидов, впрочем, впоследствии сменили более терпимые и склонные к философии Альмохады (1130–1269). Конец халифату Фатымидскому, столь ненавистному для ʻАббасидов, положил верный суннит Саладин (1169–1193), и основанная им египетско-сирийская династия Эйюбидов (1169–1250) почитала имя багдадского халифа.

V.

Стремления халифа Насыра (1180–1225) восстановить былую славу Багдадского халифата. Столкновение с хорезмшахом. Халиф накликает монголов Джингиз-хана

Пользуясь слабостью распавшейся сельджукской династии, энергичный халиф *Насыр* (1180–1225) задумал расширить пределы своего маленького Багдадского халифата и отважился вступить в борьбу с могущественным хорезмшахом Мохаммедом ибн-Такашем, который выдвинулся вместо сельджуков. Ибн-Такаш велел собранию богословов перенести Халифат с рода ʻАббаса на род ʻАли и направил войска на Багдад (1217–1218), а Насыр послал посольство к монголам Джингиз-хана, приглашая их вторгнуться в Хорезм.

VI.

Разорение и упразднение Багдадского халифата монголами Хулагу-хана, 1258. Номинальные аббасидские халифы в Египте у мамлюков. Басня о переходе халифства к турецкому султану в 1517 г.

Ни Насыр (ум. 1225), ни Заһир (1225–1226) не видели конца навлеченной ими катастрофы, которая погубила исламские страны Азии и в культурно-материальном, и в умственном отношении. Свидетелями всего этого и последними багдадскими халифами оказались Мостансыр (1226–1242) и совершенно ничтожный и бездарный Моста'сым (1242–1258).

Этот Моста'сым 10 февраля 1258 г. сдал столицу полчищам Хулагу-хана и через 10 дней был казнен с большей частью членов своей династии.

В общем, продержалась Аббасидская династия на багдадском халифском престоле немного более полутысячи лет. Окончательно она не исчезла даже после падения Багдада и фиктивно продолжала существовать даже после того. Именно, один из уцелевших багдадских Аббасидов бежал в *Египет*, и там мамлюкский султан Бейбарс (1260–1277), с целью иметь для своего султаната духовную поддержку, возвел его в чисто священнический сан «халифа» под именем Мостансыра (1261). Потомки этого египетского Аббасида наследственно принимали титул тоже «халифов». В мусульманском мире они мало кому были интересны; например, обстоятельный историк Ибн-Хальдун не считает нужным и упоминать о них; но, во всяком случае, они в течение двух с половиною столетий оставались номинальными халифами при всех мамлюкских султанах каирских до тех пор, пока власть мамлюков не была свергнута османским завоевателем Селимом I Грозным (1517).

В новейшие времена (вероятно, в XVIII веке) сфабрикована легенда, будто Селим I, чтобы иметь все официальные данные для духовного главенства над целым мусульманским миром, заставил последнего из этих халифов и последнего в роду Аббасидов, Мотаваккиля III, привезенного в Константинополь, торжественно отречься от своих халифских прав и титула в пользу османских султанов.

Но это не больше как легенда[241].

[241] Разрушена она *В. В. Бартольдом* в его актовой речи: «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве» (СПб., 1903), стр. 17–19. Все существенное из доводов В. Бартольда сообщено у меня в «Истории Турции и ее литературы от расцвета до начала упадка», ч. II, вып. 1 (М., 1910), стр. 6–8.

ИСТОЧНИКИ И ПОСОБИЯ ДЛЯ ИСТОРИИ ХАЛИФАТА

а) ИСТОЧНИКИ

Источники для истории Халифата многочисленны.

Иные из них, которые касаются, напр., войн с византийцами, испанцами и т. п., писаны по-гречески, латыни и пр.[242] Иногда они писаны восточными христианами на их родном языке, напр., по-армянски, начиная с интереснейшего (симпатичного) сообщения о Мохаммеде еп. Себеоса VII в.[243] Много ценных сведений – у сирских безымянных хронистов VII–VIII вв.[244] и у последующих, напр. псевдо-Дионисия Телль-Mahрийского VIII в., Илии Нисибского X в., Михаила Сирийца XII в. и др.[245]

Но всецело подавляющая и наиболее достоверная масса источников писана *по-арабски*.

Главнейших – пять групп:

1) Больше всего использованы европейской наукой арабоязычные, т. н. *«арабские» историки*. Более или менее подробный перечень их дан у нас в I части «Истории арабов» (1912), стр. 79–99, и здесь мы повторим имена лишь главнейших. Таковы, например, в классическую пору историки Мекки – Азракы (ум. ок. 858) и Факиhи (885). Автор «Книги завоеваний» – Балазори (ум. 892). Составитель большого свода «Источники известий» и примыкающего к нему небольшого свода «Сведений по истории» – ибн-Котейба (ум. 889). Довольно подробный историк первых халифов и династии Омейядов – Абу-Ханифа ад-Динавари (ум. 895). Историк багдадских халифов до смерти Ма'муна, перс-хорасанец ибн-аби-Тахир Тейфур Багдадский (род. 819, ум. 893). Всеобщий историк, пользовавшийся даже греческими источниками, резкий шиит Я'куби (дов. до 872; он же – географ, 891). Автор маленького всеобщего компендия Хамза Испаханский (в X в.). Составитель наиболее полезного, колоссального компилятивного свода всеобщей «Истории» – *Табари* (род. 838, ум. 923 в Багдаде), в состав компиляции которого вошли многие прежние летописцы, не дошедшие до

---

[242] Отметим для них на русском языке работу византиниста проф. А. Васильева: «Византия и арабы» (СПб., 2 тт., 1900–1902), – очерк политических отношений Византии и арабов.

[243] Еп. Себеос переведен и на русский язык К. Патканьяном (СПб., 1862).

[244] Изд. с лат. перев. в «Corpus scriptorum christ. orientalium» (Пар., 1904 и след.).

[245] Об этих сирских источниках см., с библиографией, мой «Очерк истории сирской литературы» – в «Семитских языках и народах», ч. II (М., 1910), стр. 201–206.

нас прямо[246]. Историк, и политический, и литературный, Сули (ум. ок. 946). Широкообразованный и всесторонний Мас'уди (ум. 956). Православный александрийский патриарх Евтихий ибн-Батрик (ум. 939), продолженный Яхъею Антиохийским (ок. 1012). Бовейhидский казначей, философ ибн-Мискавейh (ум. 1030). И т. д. Ждет своего издания 14-томная «История Багдада» Хатыба Багдадского (ум. 1071)[247], важная особенно для культурной истории.

Из числа послеклассических составителей сводов о халифатском прошлом, живших после XI века, важен очень критический историк *ибн-аль-Асир* (ум. 1232, был свидетелем монгольского нашествия) и немного более ранний энциклопедист-полигистор Джавзи (ум. 1201). Когда-то очень цитировался Абульфыда (ум. 1331). Из еще более поздних компиляторов иногда может оказаться чрезвычайно полезен историк-прагматик, магрибинец ибн-Хальдун (ум. 1406) и египетский энциклопедист-полигистор Союты (ум. 1505). Сводные резюме по истории сект и вольнодумцев – андалусца ибн-Хазма (ум. 1064) и хорасанца Шаhристани (ум. 1153). Из составителей биографических словарей выдающихся лиц самый знаменитый – *ибн-Халликян* (ум. 1282)[248].

Арабы и другие мусульмане очень любили историю, и, напр., турецко-арабский библиограф Хаджи-Халфа (ум. 1658) перечисляет до 1200 писавших по-арабски летописцев и историков.

2) *Географы и старейшие юристы*. Для истории чрезвычайно существенный источник – писанные по-арабски (хотя обыкновенно неарабами) географические сочинения, преимущественно конца IX и X вв., которые богаты историческими и экономическими данными. Перечень «арабских» географов дан в I части «Истории арабов» (1912), стр. 100–107. Поважнее, например, «Книга путей по областям» начальника почт *ибн-Хордадбеh* (ум. после 849). «Книга [магрибских] стран» Я'куби (сост. 891). «Книга стран» ибн-аль-Факыh Хамаданского (ок. 903; черпал этнографию из Джахыза, ум. 869). Систематизаторские «Драгоценные

[246] Напр. в Табариеву компиляцию вошел историк еще омейядских времен *Абу-Мыхнаф* куфиец, пис. ок. 749 г. о завоевании Ирака (исчерпан Велльхаузеном в «Das arabische Reich», 1902), и другой историк завоеваний, куфиец *Сейф*, ок. 720–800 (о времени и месте его жизни – статья проф. Медникова в юбилейном сборнике бар. Розена, 1897, и в диссертации «Палестина», 1902, а о его недостоверности и хронологической запутанности – у Велльхаузена в «Skizzen und Vorarbeiten», т. VI, 1899, отчасти в «Das arabische Reich», 1902). Был для Табари источником и аль-*Мадаини* (ум. ок. 840; он тоже послужил Велльхаузену).

[247] О рукописях Хатыба Багдадского см. у Брокельмана: Gesch. der arab. Litt., I (1898), стр. 329.

[248] Перечень прочих биографических словарей см. в «Истории арабов», ч. I (1912), стр. 86–89.

ожерелья» ибн-Росте (ок. 903)[249]. «Книга путей и государств» бухарца Джейһани (ок. 907). Путешествие к болгарам на Волгу ибн-Фадлана (921–922)[250]. Картографические «Пути по странам» Истахри (951), который обрабатывал Бальхи (пис. 921), что сделал и ибн-Хаукаль (977). «Чудеса [дальних] стран» Абу-Доляфа (ок. 942)[251] и описание еще более дальнего Востока Абу-Зейда ибн-Йезида (ок. 916) да морского капитана Бозорга Рамһормузского (после. 953). Прекрасны труды йеменского археолога Хамдани (ум. 945). Географико-этнографические труды *Мас'уди* (ум. 956); он же известный историк. Описание Германии и славянских стран еврея Ибраһима ибн-Я'куба (965). Описание Месопотамии и Багдада ибн-Серапиона (после 945). Один из самых ценных историко-географических трудов, заключающих собою эту серию X века, – «Сведения о странах» *Макдиси*, или Мокаддаси (985), которого не надо смешивать с другим, более ранним, Макдиси лже-Бальхи, автором энциклопедической «Книги творения и истории» 966 г. Очень полезны также: «Книга монастырей», месопотамских и египетских, фатымидского библиотекаря Шябюшти (ум. 998–1000); «Хронология» и «Описание Индии» проницательнейшего *аль-Бируни* (973–1048); сводная география и словарь аль-Бакри Кордовского (1040–1094); свод, написанный для Рожера II Сицилийского Идриси (1154) и пр.

Из них – географы IX–X вв. главнейшие все изданы в «Bibliotheca geographorum Arabicorum» де Гуе (de Goeje, Лейден, 1870–1894).

Там же у де Гуе издано наполовину финансово-юридическое, наполовину историко-географическое сочинение Кодамы Багдадского *«Китаб аль-харадж»* (=Книга поземельной подати); автор ум. 922, а писал, кажется, ок. 902 г. Но важны и более ранние одноименные сочинения: «Китаб аль-харадж» ханифита (ученика имама Абу-Ханифы) Абу-Юсофа (ум. 798) и еще одна книга с тем же заглавием – Яхъи ибн-Адама (ум. 818). Много полезных данных, политико-географических и исторических, можно найти и в более поздних разных юридических сочинениях (перечислены у меня в «Истории мусульманства», 1904, ч. II, 32–38 и в I части «Истории арабов», 1912, стр. 210–217); необходимо только помнить, что некоторые из них, как Маварди (ум. 1058), обрисовывают не столько реальный строй Халифата, сколько идеальный, желательный.

Из поздних географических компиляций не раз приходится использовать географию ибн-Са'ида Магрибского (ум. ок. 1274 в Дамаске) и основанную на ибн-Саиде, знаменитую географию князя Абульфыды Хаматского (ум. 1331); оба они и историки. В высшей степени полезен

---

[249] Прежде читали: «ибн-Даста».

[250] Путешествие ибн-Фадлана дошло в извлечениях Якута XIII в.

[251] Извлечения из Абу-Доляфа дошли в словаре Якута XIII в. и космографии Казвини конца XIII в.

географический словарь Якута (ум. 1229)[252]; Якут – автор также биографического словаря. Не раз полезна сохранением старинных выписок космография Казвини (ум. 1283), космография Димышкы (ум. 1327) и т. п.

3) Множество данных первостепенной исторической важности содержится в ранних историко-филологических *комментариях* на произведения арабских поэтов (так, для омейядской эпохи – на диваны 'Ахталя, Джарира, Фараздака) и в стихотворных и прозаических *толковых антологиях*, равносильных историям литературы и культуры, в своего рода литературных энциклопедиях. Так, «Китаб аль-агани» (=Книга песен) Абульфараджа Испаһанского (ум. 967) – характерный источник для истории эпохи Омейядов[253], «Камиль» Мобаррада (ум. 898) – для хариджитского движения, «Йатимет ад-даһр» Та'алиби (ум. 1038) – для истории һамданидов и Бовейһидов и т. п. Богатейший, неисчерпаемый источник для культурной, литературной, также и внутреннеполитической истории Халифата заключается в полубеллетристических, полунаучных (исторических, филологических, этнографических и т. д.) сводных произведениях энциклопедиста *Джахыза* (ум. 869), издающихся или изданных лишь с недавнего времени (преимущественно покойным фан Флотеном). Ценна антологическая «Книга поэзии» ибн-Котейбы (ум. 889) и нечто вроде антологической энциклопедии «Источники сведений», его же. Андалусский антологист-энциклопедист ибн-'Абд-Раббиһи (860–940) в своих антологических «Ожерельях» изрядно обобрал «Источники сведений» ибн-Котейбы, не называя его, но массу дал и добавочного материала, и так как «Источники сведений» ибн-Котейбы до сих пор не закончены изданием, то «Ожерелье» остается тем полезнее. Много полезных сведений или указаний содержится в литературно-библиографическом труде «Фиһрист» багдадца Надима (довед. до 988).

4) В новейшие времена Гольдциэр своими работами показал, каким превосходным материалом могут служить, при умелом трактовании предмета, *сборники хадисов* или *сунн*. Эти сборники: «Два Сахыха» Бохари (ум. 870) и Мюслима Нишапурского (ум. 875), сунны Абу-Дауда Сиджистанского (ум. 888), Тирмизи (ум. 892), Несаи (ум. 915), ибн-Маджe (ум. 886) и проч.[254] Номинально хадисы восходят к Пророку и, значит, к его временам, но большей частью они сфабрикованы позже и характеризуют дух той эпохи, когда сфабрикованы, что и показано Гольдциэром с замечательной проницательностью[255].

---

[252] Мы видели, напр., что ибн-Фадлан и отчасти Абу-Доляф дошли до нас только благодаря словарю Якута.

[253] не говоря, конечно, о более ранней эпохе доисламской и о начальной аббасидской, для которой в «Агани» собраны тоже драгоценные материалы.

[254] Обзор хадисных сборников см. у меня в «Истории мусульманства», I (1904), стр. 145–158, и в 1 части «Истории арабов» (1912), стр. 218 и след.

[255] Труды Гольдциэра указаны ниже, в обзоре пособий.

5) *Нумизматические памятники.* Изданы и исследованы у бар. *В. Тизенгаузена*: «Монеты восточного халифата» (СПб., 1873); у *С. М. Fraehn'*а: «Recensio nummorum muhammedanorum Academiae Imper. Petropolitanae (Петерб., 1826), с позже изданными несколькими дополнениями, из которых посмертные «Nova supplementa» издал Дорн (1855); у *Stanley Lane Poole'* я – в его десятитомном каталоге «Catalogue of oriental coins» восточных монет Британского Музея (Лонд., 1875–1890); в «Katalog der orientalischen Münzen» королевского *Берлинского* музея (2 тт., 1898–1902). И мн. др. В числе нумизматологических работ можно отметить также турецкие (иногда и французские) – константинопольца Галиба Эдhема 1890-ых гг.

б) ПОСОБИЯ

Законченных пособий по полной истории Халифата (а не отдельным периодам) надо отметить четыре: Вейля, Ранке, Мьюра, Мюллера; к ним можно прибавить краткий очерк Нёльдеке и довольно большой очерк М. Хартмана, и еще несколько трудов более специального характера (Дози, Кремера, Гольдциэра, Велльхаузена и т. д.).

1) *Густав Вейль*: «Geschichte der Chalifen nach handschriftlichen, grösstenteils noch unbenutzten Quellen dargestellt» (Маннгейм и Штутгарт, 5 тт., 1846–1862). Содержание т. I: От смерти Мохаммеда до падения Омейядов, с приложением истории Испании от вторжения арабов до отделения ее от восточного халифата (Маннгейм, 1846); т. II: Аббасиды до взятия Багдада Буидами=749–945 (Маннгейм, 1848); т. III: От занятия Багдада Буидами до падения Багдадского халифата=945–1258 (Маннг., 1851); тт. IV–V: «Geschichte des Abbasidenchalifats in Aegypten», ч. 1: Халифат под властью мамлюкских султанов династии Бахритской=1258–1390 (Штутгарт, 1860); ч. 2: Халифат под властью мамлюкских султанов династии черкесской=1390–1517 (Штутгарт, 1862). Результаты своих тридцатилетних исторических исследований Вейль изложил также, при легко доступной, популярной форме, с некоторыми видоизменениями, которые были вызваны новым положением науки, в довольно обширной своей книге «Geschichte der islamitischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim» (Штутгарт, 1866, 507 стр.). Вейлева «Geschichte der Chalifen» в некоторых пунктах является теперь совсем устарелою, потому что новые, более тщательные исследования по тому или другому вопросу и открытие стариннейших первоисточников заставили ученых изменить свой взгляд на соответствующие вопросы, и потому для начального руководящего пособия рекомендовать Вейля нельзя; все-таки эта основательная «Geschichte der Chalifen» еще надолго останется трудом, с которым новые исследователи должны будут считаться, тем более что это единственный до сих пор полный труд по истории Халифата со вполне научным аппаратом, где сведения предлагаются со ссылками на арабские

источники и потому, в случае сомнений, легко доступны проверке и остаются необходимыми для справок.

Этого преимущества не имеют, и потому уже успели потерять значение, сводные книги Флюгеля и Седилльо, которые вышли после Вейля.

Густава Флюгеля «Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Chalifats von Bagdad» (Лейпциг, 1864) составляет собой первый том популярной серии «Aus alter und neuer Zeit. Geschichtsbibliothek für Leser aller Stände» и есть, собственно, 2-е, переработанное и дополненное, издание (418 стр.) более старого Флюгелева сочинения, написанного в 1832 г. В предисловии Флюгель говорит, что он внес в это новое издание некоторые поправки, согласно с исследованиями Коссен де Персеваля (в главе о доисламских арабах), Вейля (о Халифате), Фрейтага (о Хамданидах Мосула и Халяба), Дози (об Испании) и т. д., но так как, – замечает Флюгель, – свое 1-е издание он составлял самостоятельно по источникам (ни один, впрочем, нигде не цитируется), то от многих своих воззрений он и теперь не считает возможным отказаться. О последнем обстоятельстве мы должны лишь пожалеть, потому что Флюгель (в общем очень сведущий ориенталист, заслуживший благодарность ученых хорошим филологическим изданием важных арабских сочинений) сам не отличался особой исторической критикой. Неотъемлемое достоинство его «Geschichte der Araber» – достаточная легкость стиля.

Последним качеством в высшей степени отличается и двухтомная «Histoire générale des Arabes, leur empire, leur civilisation, leurs écoles philosophiques, scientifiques et littéraires» *Седилльо (Sédillot)*, первый том которой содержит живой очерк политической истории арабов от предмусульманских времен до настоящего времени (Пар., 1877, 451 стр.), а второй том – это еще более живой, прямо увлекательный очерк арабской цивилизации, науки, литературы и культуры (Париж, 1877, 459 стр.), причем автор, как специалист по истории арабской математики и астрономии, с любовью останавливается на этих предметах. Но беда в том, что несмотря на позднюю дату издания (1877), труд Седилльо был составлен по пособиям очень старым, которые большей частью не идут далее 50-х годов XIX столетия. Седилльо, пожалуй, их не цитирует среди изложения, но сзади каждого тома прилагает их перечень, позволяющий судить о их устарелом характере. Иногда, особенно в первом томе, видно, что Седилльо в том или другом пункте не принял в расчет даже не так уж новых исследований Вейля. Вообще книга Седилльо есть произведение больше стилистическое, чем научное[256].

2) Леопольд *фон Ранке*: «Weltgeschichte», тт. 1–8. Лейпц., 1881 и след. Фон Ранке – неориенталист, но он очень хорошо познакомился с

[256] Невероятную ошибку на стр. 432, т. I, где Петр Клюнийский обращен в современника Реформации, я склонен считать за опечатку.

исследованиями ориенталистов, изучил все, что было ему доступно в переводах, подверг анализу и, при своих обширных всеобщих сведениях и тонкой исторической проницательности, сумел осветить историю Халифата, его культуры, отчасти и литературы так хорошо, что соответствующие главы его «Всеобщей истории» (преимущественно 5-й том) пользуются большим почтением у очень авторитетных арабистов. Так, у арабиста Авг. Мюллера в его компилятивной истории мусульманства, о которой еще будет речь ниже («Der Islam im Morgen und Abendlande»), Ранке является одним из тех немногих писателей, которых Авг. Мюллер иногда цитирует, причем несколько раз ему от Мюллера рассыпаются комплименты. В предисловии (к немецкому оригиналу) Авг. Мюллер говорит про Ранке: «Никто не может больше меня изумляться той исторической проницательности, с которою он везде узнает руководящую нить и обнаруживает ее, а в особенности это нужно сказать про V том» (Der Islam, стр. VI). Даже в новейшей истории арабской литературы ориенталиста-специалиста К. Брокельмана попадаются ссылки на Ранке, напр., по вопросу о таком, казалось бы, специальном арабистическом пункте, как историческая достоверность «Жития Апостола» ибн-Исхака.

3) *Вилльям Мьюр* (Sir William Muir): а) «Annals of the early caliphate» (Лонд., 1883); б) «The caliphate, its rise, decline and fall from original sources, 632–1520» (2-е изд., пересмотренное, Лонд., 1892; 3-е изд., Лонд., 1898; 644 стр.). Авг. Мюллер называет Мьюра «знаменитым историком, которому свойствен необыкновенно светлый взгляд на достоинства исторических личностей» (русск. перев. «Ист. исл.», I, 263); Мьюр, напр., первый оценил заслуги Мосанны в деле завоевания Персии, тогда как у арабских историков эта личность затушевана[257]. Некоторый недостаток Мьюра – его миссионерская предвзятость против мусульманства.

4) *Август Мюллер*: «Der Islam im Morgen und Abendlande», т. I, Берл., 1885; т. II, Берл., 1887 (в исторической серии В. Онкена). Русский перевод под заглавием «История ислама с основания до новейших времен» издан под редакцией Н. А. Медникова (теперь профессора), СПб., т. 1–2, 1895 (стр. VIII+ 275+ 354); т. 3–4, 1896 (стр. 448 + 271). В русском переводе опущены многочисленные иллюстрации и снимки и, кроме того, предисловие автора[258]. «История ислама» Мюллера не есть новое самостоятельное исследование, но очень хорошая критическая сводка или резюме всех бывших до него исследований по истории мусульманских народов, или же, как характеризует свою работу сам Мюллер, «учебник, посильно

[257] См. у меня: «История Сасанидов и завоевание Ирана арабами» (1905), стр. 149.

[258] Некоторые недосмотры русского издания указаны мною в рецензии, помещенной в «Этногр. Обозр.», 1897, книга XXXV, стр. 134–136, и в «Истории Сасанидов» (1905), стр. 143–144. Недосмотры во всяком большом труде – неизбежная вещь, и они не умаляют редакторской заслуги проф. Медникова.

воспроизводящий, в удобочтимой форме, современное положение научных исследований». Можно очень пожалеть, что у Авг. Мюллера (в противность Вейлю) почти нет ссылок на источники и крайне мало ссылок даже на пособия; тем не менее, его труд является настольной, справочной книгой для всех, кто сколько-нибудь интересуется историей мусульман. Изложение у Мюллера довольно тяжелое, иногда порядочно запутанное, и русский перевод в этом отношении много более удобочтим, чем немецкий подлинник. Надо помнить только, что в русском переводе попадаются опечатки, а потому в сомнительных случаях следует обращаться к немецкому подлиннику. Очень много Мюллер взял из Дози, которому не щадит за это комплиментов. Внутренняя история мусульманства очерчена здесь слабее, чем внешняя.

5) *Теодор Нёльдеке*: «Der Islam» – небольшая статья, напечатанная сперва в «Deutsche Rundschau», т. IX (1883), 3, стр. 378 сл., и перепечатанная в его сборнике «Orientalische Skizzen» (Берлин, 1892), стр. 65–110, с приложением особой статьи о гениальном аббасидском халифе, бессовестном Мансуре (стр. 113–151) – статьи, на которую Нёльдеке сам смотрел как на дополнение «zu August Müller's trefflicher Geschichte des Islams», и с приложением еще двух статей: о династии Саффаридов и о кровопролитной войне рабов в первую эпоху упадка Аббасидов (IX в.; окончилась в 883 г.). Статьи Нёльдеке предназначены для широкой публики и потому написаны популярно, с умышленным старанием «затереть следы черновой работы»; но, как выражение мнений авторитетнейшего из современных ориенталистов, они, несмотря на свой малый объем и популярный вид, занимают в числе пособий для изучения истории Халифата очень немаловажное место.

6) *Martin Hartmann*: а) «Der islamische Orient, Band II: Die arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens» (Лейпциг, 1909, стр. X + 685). Компендиальному, схематическому изложению истории арабов посвящено в этой объемистой книге всего около ста страниц, написанных очень талантливо и живо, может быть даже слишком популярно и оживленно; стр. 4–61 для Старой Аравии, стр. 62–75 для исламских арабов, стр. 76–92 для арабов XIX столетия. В этом общем изложении, составляющем первую и меньшую половину книги, целью ставятся не детальные подробности, а руководящая нить исторического развития и цельная картина; огромное значение придает М. Хартман влиянию экономических законов и всюду старается их уловить и указать, иногда даже путем гипотезы, догадки. Остальные полтысячи страниц представляют собою ряд эрудитных экскурсов, поясняющих то или другое сведение, которое предложено в общем изложении, и мотивирующих то или другое воззрение автора. Наибольшее количество таких прибавочных исследований отведено М. Хартманом старой, доисламской Аравии, и именно Йемену, – следовательно, к истории Халифата не относятся. Не все воззрения М. Хартмана

общеприняты – напротив, он старается опровергнуть многие общеустановившиеся воззрения, мотивирует свое несогласие путем нового пересмотра того или другого прившегося утверждения и выступает пионером в целом ряде научных вопросов. Можно с М. Хартманом не соглашаться в том или другом пункте, но не считаться с ним нельзя; б) его же: «Der Islam. Geschichte, Glaube, Recht. Ein Handbuch» (Лейпц., 1909).

Тут же, в отделе цельных обзоров истории арабов или истории халифата, отметим три книги: Пицци, Брауна и Никольсона.

7) *Italo Pizzi*: «L'islamismo» (Милан, 1903, in 16°, 496 стр.). Эта книжка=№№ 333–334 из общеобразовательной серии «Manuali Hoepli». Автор сам сразу же заявляет в первой строке предисловия, что не имеет больших претензий и что желает дать чисто популярную книгу, которая читалась бы живо и соответствовала современному положению науки. Первая задача ему вполне удалась, вторая – нет, и ни в каком случае нельзя рекомендовать эту книгу для точных справок. Состоит книга Пицци из шести отделов: I, Введение; II, Арабы до ислама; III, Мохаммед и его религия; IV, Халифат; V, Ислам в Персии; VI, Мусульманская культура (литература, науки и искусства). Пользоваться этой интересно изложенной книгой можно лишь с большой осторожностью.

8) *Edw. Browne*: «A literary history of Persia, from the earliest times until Firdawsi» (=т. I, Лонд., 1902, стр. XIV+521). Хотя Эдв. Браун имел в виду прежде всего историю персидской литературы, но этот, 1-й, том посвящен у него преимущественно общей истории Халифата, как политических течений, так, в особенности, умственных. Труд Брауна написан талантливо и при полном знакомстве со всеми новейшими исследованиями.

9) *R. A. Nicholson*: «A literary history of the Arabs» (Лонд., 1907, стр. XXXI + 500). Самое заглавие показывает, что Никольсон прежде всего имел специальную цель – предложить историю арабской литературы. Но параллельно он начертил и общую историю арабов, от доисламских времен до наших дней. Эта вторая задача его исполнена не так удачно. Многие щекотливые пункты арабской истории Никольсон просто сбывает молчанием.

в) ПОСОБИЯ БОЛЕЕ СПЕЦИАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА

1) *Рейнхард Дози* (Dozy): а) «Het Islamisme» (Харлем, 1863); 2-е изд. Харлем, 1880; 3-е, посмертное, пополненное фан дер Маем, van der Meij – там же, 1900; с 1-го, голландского, издания был сделан французский перевод брюссельского профессора-арабиста В. Шовена (*V. Chauvin*): «Essai sur l'histoire de l'islamisme» (Лейден, 1879; стр. VII+536). Это ценное сочинение написано популярно, без всякого ученого аппарата; б) другое – его же (Дози) чрезвычайно эрудитное сочинение и, тем не менее, написанное более художественно, чем многие романы: «Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides», Лейден, 4 тт., 1861

(есть и немецкий перевод); оно касается не только Испании, но и вообще Халифата. По словам Авг. Мюллера, писать что-нибудь после Дози значить писать Iliadem post Homerum, так как Дози есть величайший историк в области ислама и вообще один из величайших европейских историков XIX века: «И в литературном отношении это – первостепенное сочинение, это – истинно художественное произведение, чтение которого доставляет высокое наслаждение»[259]. Из «Essai sur l'histoire de l'islamisme» история Мохаммеда включена в русском переводе в изданную мной «Историю мусульманства» (М., 1903)[260]; а из «Histoire des musulmans d'Espagne» отрывок из I тома, посвященный I веку существования Халифата, был в моей переделке и с дополнениями помещен по-русски в литографированном издании «Истории арабов» 1903, после общего очерка истории арабов.

2) *Альфред фон Кремер*: а) «Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee» (Лейпц., 1868), стр. XXII+472; б) «Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams» (Лейпц., 1873), небольшая работа в 77 стр.[261] Оба сочинения исследуют главным образом историю умственной, духовной жизни Халифата, в частности – внутреннее развитие ислама с его сектами, и в «Streifzüge» указываются чужеродные влияния в Халифате (манихейские в том числе); в) всестороннему исследованию мусульманской культуры, с наукой и литературой, посвящена Кремером его классическая «Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen», 2 тт. (Вена, 1875–1877); т. I, стр. X+547; т. II, стр. 516[262]. При всей глубокой учености и проницательности, сочинения Кремера написаны блестяще, легко (как ни у одного немецкого ориенталиста) и в этом отношении напоминают Дози, которого Кремер очень уважал и пользовался его Het Islamisme'ом еще на голландском языке.

3) *Ignaz Goldziher*: «Muhammedanische Studien» (Halle am S., т. I, 1889, стр. XII + 280; т. II, 1890, стр. X+420). Главные отделы этого превосходного труда в 1-м томе: I. Einleitendes Kapitel: Muruwwa und Din (1–39). II. Das arabische Stämmewesen und der Islam (40–100)[263]. III. 'Arab und 'Ag'am (101–

[259] Aug. Müller: «Der Islam», I (1885), стр. V.

[260] Там же у меня, в предисловии к «Истории мусульманства», сказано относительно Дози больше (стр. V–VIII).

[261] Streifzüge перевел по-английски S. Khuda Bukhsh в «Contributions to the history of islamic civilization» (Калькутта, 1905).

[262] По-русски отрывки из Кремера помещены были в «Русском Вестнике», 1877 (т. 130, № 7, стр. 348–395), под заглавием: «Очерки современной исторической литературы». Подписано: Р. А глава о праве издана отдельно: «Мусульманское право», перевел Эйхгорн (Ташкент, 1888).

[263] Эти две главы из Гольдциэра переведены у меня по-русски в «Истории мусульманства», ч. II (М., 1904), под заглавиями: «Идеалы староарабские и идеалы Мохаммеда» и «Арабские племенные отношения и ислам», на стран. 39–161.

146). IV. Die Shu'ubijja (147–176). V. Die Shu'ubijja und ihre Bekundung in der Wissenschaft: a) Genealogie (177–207), b) Sprachwissenschaft (208–216). Экскурс: Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam (229–263). Второй том весь посвящен истории сунны (1–274), а из экскурсов важен большой: Die Heiligenverehrung im Islam (275–378). Очень похвальную, но консервативно-ограничительную рецензию на «Muhammedanische Studien» Гольдциэра дал *Т. Нёльдеке* в «Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morg.», 1889 (III), стр. 95–103, а по-русски бар. *В. Р. Розен* сделал превосходный обзор Гольдциэрова труда (и еще двух его трудов) в «Записках Восточного Отделения Имп. Русск. Археол. Общ.», т. 8 (1893–1894), стр. 170–194.

Две другие работы Гольдциэра, которые изложил в «Записках Вост. Отд.» бар. Розен, это следующие:

а) «Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte; Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie» (Лейпц., 1884);

б) Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrica – в Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellschaft, т. 41 (1887; стр. 30–140);

Завершением этой работы (не вошедшим, понятно, в более ранний обзор бар. Розена) является:

в) обширное (106 страниц) введение: «Mohammed ibn-Toumert et la théologie de l'islam dans le Maghreb au onzième siècle» – при книге, изданной Гольдциэром же: «Le livre de Mohammed ibn-Toumert, mahdi des Almohades, texte arabe» (Алжир, 1903).

Далее укажем:

г) Почти дополнением к 1-й части «Muhammedanische Studien» служит 1-й том историко-литературного труда Гольдциэра: «Abhandlungen zur arabischen Philologie», I (Лейден, 1896). Т. II (1899) носит более узкий, филологический характер;

д) Общее количество работ Гольдциэра, служащих пособием к изучению внутренней жизни Халифата, многочисленно. В 1910 году, по случаю Гольдциэровского юбилея, издан в Будапеште библиографический перечень его научных трудов, и он своими заглавиями образует собою целую книгу, очень полезную для справок при изучении халифатской истории. Мы остановимся еще только на компендиальных, обобщающих очерках Гольдциэра, в которых он подводит итоги своим собственным и чужим исследованиям в области ислама, преимущественно религиозной, затрагивая, однако, попутно и общую историю Халифата;

е) Az Iszlam (Будапешт, 1900), на венгерском языке в IV томе «Большой Иллюстрированной Всеобщей Истории», издаваемой Х. Марцали (H. Marczali). Некоторое понятие об этой работе, написанной на мало кому известном венгерском языке, может дать рецензия J. Kont – в «Revue critique», 1901, 44, стр. 357 и след;

ж) Die Vorschritte der Islam-Wissenschaft in der lezten drei Jahrzehnten – в «Preussische Jahrbücher», 1905, Band 121, Heft II (August), стр. 274–300;

з) Краткая, но содержательная глава: «Die Religion des Islams» (=стр. 87–135) – в научно-популярном энциклопедическом издании Тейбнера: Die Kultur der Gegenwart, т. I, отд. 3. Die orientalischen Religionen (1906). Эта глава напечатана и в *русском* переводе И. Ю. Крачковского, под редакцией А. Э. Шмидта, в виде отдельной книжки: «Ислам», СПб., 1911, стр. IV+51, в серии изданий «Императорского Общества Востоковедения»;

и) И наконец – важнее всего – Vorlesungen über den Islam von Ignaz Goldziher, Heidelberg, 1910 (=Religionswissenschaftliche Bibliothek, hsg. v. W. Streitberg und R. Wünsch, Bd. I), стр. X+341. Содержание этого последнего слова науки: Muhammed und der Islam (1–34), Die Entwicklung des Gesetzes (35–79), Dogmatische Entwicklung (80–138), Asketismus und Çûfismus (139–200), Das Sektenwesen (201–278), Spätere Gestaltungen (279–323). Книгу эту *А. Э. Шмидт* положил в основу своих «Очерков истории ислама как религии» – в петерб. журнале «Мир ислама», 1912, № 1 и след.

По нисколько не преувеличенной оценке акад. бар. В. Р. Розена, этюды Гольдциэра составляют «самый крупный вклад, который был сделан в истории внутреннего развития ислама с того времени, когда этой новой научной дисциплине было положено основание в «Geschichte der herrschenden Ideen des Islams» А. фон Кремера; в области изучения истории ислама Гольдциэру не было равного и не скоро будет» (рецензия в «Зап. Вост. Отд.», т. VIII, стр. 194). И действительно, никто лучше Гольдциэра в «Muhammedanische Studien» не был в состоянии, например, выяснить, шаг за шагом, полнейшее равнодушие арабской расы к учению Мохаммеда и создание того, что мы называем «ислам», персами и другими нациями. При невероятно обстоятельном знакомстве Гольдциэра с огромною арабскою литературою, в том числе с дебрями литературы богословской, внутренняя история всех периодов жизни Халифата освещена нам теперь с замечательною тонкостью и прозорливостью[264].

(Высокое значение для изучения истории Халифата имели труды *Ю. Веллъхаузена*, издававшиеся в его серии: Skizzen und Vorarbeiten в 1890-х и начале 1900-х годов. Но они не касаются всего периода жизни Халифата, кончаются падением Омейядского халифата 750, и оттого мы среди пособий отмечаем Веллъхаузена только в скобках).

4) *G. le Strange*: а) «The lands of the Eastern caliphate. Mesopotamia, Persia and Central Asia from the moslem conquest to the time of Timur (Кембридж, 1905); б) «Palestine under the Moslems, to 1506» (Лонд., 1890); в) Baghdad during the

[264] К сожалению, опыт меня убедил, что студенты, даже очень хорошо знающие немецкий язык, не в силах одолеть трудное изложение Гольдциэра, а потому советую: прежде чем приступить к чтению трудов Гольдциэра, хорошо ознакомиться с упомянутым превосходным обзором трех его трудов, который, как указано, сделан акад. бар. В. Р. Розеном в «Записках Восточного Отделения Имп. Русск. Арх. Общ.», т. 8 (1893–1894, стр. 170–194).

Abbasid caliphate, from contemporary arabic and persian sources» (Оксфорд, 1900). Важные труды, с преобладанием исторической географии.

5) Пособия по истории торговли (к сожалению, преимущественно для периода позднейшего):

а) *В. Хайд (W. Heyd)*: «Geschichte des Levantehandels», 2 тт. (Штутгарт, 1879). Переработанный и значительно дополненный самим автором французкий перевод этого сочинения – «Histoire du commerce du Levant au moyen âge, publiée sous le patronage de la Société de l'Orient Latin, par Furcy Raynaud» (Лейпциг, 1885–1886), тоже два тома; роскошное издание. Это содержательная история торговых отношений между Европой и мусульманским Востоком, особенно после Крестовых походов, до падения Константинополя, при посредстве итальянских республик; в архивах прежних итальянских республик и поработал Хайд для своего исследования. К изъянам труда принадлежит то обстоятельство, что автору восточные историки были далеко не все доступны, и потому у него менее исследовано влияние этих торговых отношений на экономическую жизнь Востока, чем на жизнь Запада. Кроме того, специально к Халифату, расцвет торговли которого относится, конечно, к раннему Средневековью, а не к позднему, работа Хайда имеет отношение далеко не прямое. Ближе к предмету, поэтому, другое пособие:

б) *A. Schaube*: Handelsgeschichte der romänischen Völker des Mittelmeergebietes bis zum Ende der Kreuzzüge. 1906 (стр. XIX+816);

в) *O. Noël*: Histoire du commerce, т. I (Париж, 1891);

г) Отдельные замечания для истории торговли Халифата можно бывает иногда найти и в трудах по истории торговли с Востоком совсем позднего, турецкого, периода. Сюда относится *P. Masson*: 1) Histoire du commerce français dans le Levant au XVII siècle (Париж, 1897); 2) Histoire des établissements et du commerce français dans l'Afrique barbare, 1560–1793 (Пар., 1903). Отношение к Халифату, разумеется, здесь слишком отдаленное и непрямое.

Пожалуй, при бедности русской литературы, отметим здесь и одну русскую книгу, тоже со связью чересчур отдаленной к арабам и слишком косвенной, – диссертацию *М. Хвостова*: «Восточная торговля греко-римского Египта» (Казань, 1907).

6) По истории халифатского *искусства*, и вообще мусульманского искусства, обильная библиография, составленная бар. *Тизенгаузеном,* помещена в «Записках Восточного Отделения», т. XVI (=1904), стр. 089–0260. В практическом отношении удобно (и по цене, 30 франков, общедоступно) издание фирмы Alphonse Ficard:

Manuel d'art musulman. Tome I. L'architecture par *H. Saladin* (Пар., 1907), стр. XXIV+596, с 420 рисунками. Tome II. Les arts plastiques et industriels par *Gaston Migeon*, стр. LVIII + 476, с 376 рисунками.

Из более ранних работ по т. н. арабскому искусству назовем *Prisse d'Avennes*: La décoration arabe (1880), *Bourgoin*: L'art arabe (s. a.).

Собственно, на этом можно было бы и завершить обзор пособий по истории Халифата. Но нельзя не упомянуть об одном издании, которое еще далеко не доведено до конца, но обещает некогда быть и основным первоисточником, и пособием. Это *Annali dell Islam*, compilati da L. Caetani, principe di Teano (Милан, т. I, 1905 и след.). Огромный этот *свод* царственного автора рассчитан на 12 томов. В него должны войти материалы из изданных и неизданных арабских летописцев, вновь сопоставленные. В I томе есть ученое введение князя и сводка сведений за 1–6 гг. hиджры (=622–627 гг. по Р. Х.). Последний вышедший том, IV-й (1911), обнимает события 18–22 гг. hиджры.

Закончим указанием *хронологического* и генеалогического справочника: *Stanley Lane Poole*: «The mohammedan dynasties, chronological tables, with historical introductions» (Лондон, 1894).

На русский язык эта книга переведена, с важными дополнениями и поправками, *В. В. Бартольдом*: «Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы, с историческими введениями» (СПб., 1899, стр. X + 344). В дополненном этом русском переводе пропущены только раскрашенные таблицы, графически изображающие смену династий в разных странах. Сочинение Стэнли Лэн-Пуля возникло как пособие при разборе монетных коллекций Британского Музея, на основании кропотливых справок в арабских первоисточниках, и для нас оно также является, при всяких исторических работах или даже просто при историческом чтении, необыкновенно удобным пособием. Русский перевод петербургского профессора истории Востока В. В. Бартольда, потребовавший чрезвычайной кропотливости и энергии, еще удобнее, чем английский оригинал, потому что, как я выше упомянул, переводчик везде делал новую проверку или по первоисточникам, или по хорошим исследованиям и дал свои многочисленные дополнения.

> «При нынешних условиях, – скромно говорит высокоэрудитный В. В. Бартольд, – немыслимо составить конспект истории мусульманских династий, все главы которого отличались бы одинаковою достоверностью; поэтому переводчик, по примеру автора, признает неизбежность ошибок в своей книге и выражает надежду, что некоторые из них будут исправлены рецензентами». Я лично, при пользовании трудом В. Бартольда, уже имел случай установить кое-какие случайные упущения[265]. Здесь же отмечу, что в помещенной В. В. Бартольдом таблице династий ширванских шахов (стр. 295) слиты основатель династии (Минучиhр бен-Кясран) со своим сыном Эхситаном в одну личность, которая названа: «Менучехр-Ахистан бен-Кесран»[266], – это потому, что в данном случае повторено неверное сведение

[265] См. мою «Историю Персии», I (1909), стр. 12.

[266] Кстати, читать «Ахистан» нельзя потому, что это имя, встречающееся, напр., в одах Хакани, имеет среднюю гласную несомненно краткую; это видно из стихотворного размера (=«фâ'илân»). Сравн. К. Залеман: «Четверостишия Хакани», СПб., 1875, стр. 12.

акад. Дорна[267], в свое время исправленное Ханыковым[268]. Битва испанцев с маврами при Лас-Навас (стр. 35) произошла не в 1235 г., а 1212[269]. Иные неточности – простые опечатки типографии: напр., завоевание Египта Джаухаром, по несомненной опечатке, показано в 356 г. хижры (стр. 55), тогда как надо 358; такая же очевидная, но сбивчивая опечатка – цифра 395 вм. 985 (на стр. 28, 1-я строка), обозначающая конец династии Идрисидов.

Но, конечно, несколько случайных неточностей или опечаток не могут умалить значения труда В. В. Бартольда, и мы должны быть ему очень благодарны за обработку «Мусульманских династий» на русском языке. Проф. Хартман в своей вышеупомянутой книге «Der islamische Orient» (II, 1909), предназначенной для читателей немецких (которые английский язык знают, конечно, лучше, чем русский), считает нужным делать ссылки на русский перевод В. Бартольда (см. стр. 531–533=Барт. 72–83), а не на авторский, английский, подлинник[270].

Для перевода годов *мусульманского летоисчисления* (лунных и по hиджре) на годы летоисчисления христианского (солнечные и от Р. Х.) имеются таблицы Вюстенфельда, дополненные Малером:

а) *F. Wüstenfeld*: Vergleichung-Tabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes muhammedanischen Jahres (доведены до 1300=1883 г.). Новое факсимильное издание, Лейпц., 1903[271]. Первое издание вышло в 1852–1853 гг. (ок. 500 стр.);

б) *E. Mahler*: Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Tabellen (von 1300–1500 der Hedschra). Лейпц., 1887.

Библиографические издания по востоковедению, пользуясь которыми можно своевременно следить за появляющимися новыми работами и по истории Халифата, указаны в другом месте[272].

[267] «Versuch einer Geschichte der Schirwanschahe» в Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences, СПб., 1841, стр. 523–602 (Sc. pol., t. 4).

[268] См. его дополнения и поправки в виде письма к Дорну – в Bulletin de la Classe hist.-philologique, СПб., 1857, т. XIV, стр. 353–370=Mélanges Asiatiques, III, стр. 114–137.

[269] Так, у Маррекоши показана дата: среда месяца Сафара 609 (=1212). У Маккари тоже 609, на основании «Аз-захирет ас-санииййе фи тарих аль-Маринийе». Да и вообще, дата 1212 по Р. Х. – установленная, и, конечно, мы в данном случае имеем у проф. Бартольда дело с каким-то недосмотром.

[270] Добавим, что сам В. В. Бартольд есть автор небольшого талантливого очерка: «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве» (СПб., 1903), имеющего прямое отношение к истории Халифата. Очерк В. В. Бартольда является оттиском из «Отчета С.-Петерб. у-та за 1902 г.» (по катал. Лазарев. Институт.=№ 4889 топогр.). Это речь, читанная на годичном акте университета. Из других его работ по истории Халифата отметим в XXVI томе «Zeitschrift für Assyriologie», 1911, статью о «шоубиййе», где он отмечает в Халифате ряд явлений, оказывающихся наследием Сасанидской империи.

[271] Сжатые, экстрактные перепечатки Вюстенфельдовых таблиц делались не раз. Напр., в приложении к французско-персидскому словарю Ад. Берже (Лейпц., 1888), стр. 665–674.

[272] См. мою «Историю Персии», т. I, вып. 1 (1909), стр. 37–38.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ВАХХАБИТЫ

(Очерк)

Bahhабиты – возникшая в XVIII веке в Аравии воинственная секта мусульманских пуритан, требовавшая реформы ислама путем возвращения к чистому учению Корана и неповрежденной сунне.

Вопрос об очищении религии Мохаммеда от веками накопившихся наслоений (быда') возникал в мусульманском обществе не раз. В монгольские времена на этом особенно настаивал толк ханбалитов в Сирии и Египте, и тогда выдвинулся своими сочинениями дамаскинец ибн-Теймиййе (1263–1328)[273], ханбалитский арабский богослов-писатель, который считал прямым язычеством культ святых, обращение к их ходатайству перед Богом, пилигримское посещение их гробниц, не исключая и гробницы самого пророка Мохаммеда в Медине, равно как вооружался против суфийского расплывчатого мистицизма, канонизованного в XI–XII вв. славным богословом Газали, этим «hодджет аль-ислям» (=«доказательством ислама»). Враг послабления язычеству, в переносном ли, в буквальном ли смысле этого понятия, ибн-Теймиййе требовал строгого применения «священной войны» против неверных. В течение почти четырех столетий сочинения ибн-Теймиййе и его учеников оставались отвлеченной теорией, когда, наконец, около середины XVIII века, сумел дать им практическое направление начитавшийся их аравитянин из Наджда, сын бедного пастуха из старинного племени бану-Тамим, образованный богослов Мохаммад *ибн-'Абдаль-вahhаб* (род. в 1703 г., умер престарелый, ослепший, в 1791 г.)[274].

---

[273] Про ибн-Теймиййе см. компактно у Брокельмана: «Gesch. der arab. Litter.», т. II (Берл., 1902), стр. 100–105. У нас в «Истории арабов», ч. I (1912), стр. 216–217.

[274] Год смерти 1206=1791 см. у Брокельмана, т. II, стр. 390, на основании арабской биографии («сире») ибн-'Абдальвahhаба, т. е. источника, достоверного в этом отношении. Обыкновенно же европейцы, на основании показаний первых европейских путешественников (resp. Буркхардта), принимают как дату его смерти 1787 год. См. у Кремера: «Geschichte der herrschenden Ideen des Islams» (Лейпц., 1868), стр. 185, и даже у самых новых: у В. В. Бартольда в «Мусульманских династиях» (СПб., 1899), стр. 288, и у Гольдциэра: «Vorlesungen über den Islam» (Хейдельб., 1910), стр. 292. По той же причине, т. е. на основании вкоренившихся ошибочных первых сведений, дата рождения ибн-'Абдальвahhаба переносится европейцами на 1720 год, – напр., Дози: «Essai sur l'histoire de l'islamisme» (Лейд., 1879), стр. 413; Никольсон: «A literary history of the Arabs» (1907), стр. 466. Напротив, Эйтинг в 1896 г. («Tagbuch», стр. 157) указал правильную дату рождения ибн-Абдальвahhаба – 1116-й год хиджры; но зато он неверно переложил эту дату на христианское летоисчисление: якобы 1696 (а на деле 1116=1703), и его арифметическая ошибка пошла тоже в ход; напр., ее без проверки принял Звемер («Arabia», 1900, стр. 192).

Наджд, глухая внутреннеаравийская пастушеская область, с малым количеством городов, мест науки, не могла бы дать ибн-Абдальваххабу основательной образованности, как ее понимают мусульмане, т. е. схоластической. Ибн-Абдальваххаб свое богословское образование получил, съездивши в разные богословско-преподавательские центры ислама: учился он в Басре, Багдаде, Дамаске, был в священной Мекке и Медине. И везде он должен был прийти к заключению, что современная ему общепринятая форма мохаммеданства вообще всюду есть отступление от первоначальной его чистоты VII века, и что в особенности владыки мусульманского мира, суеверные турки, исказили учение Мохаммеда и сунну до неузнаваемости. Сочинения ибн-Теймиййе (а ибн-'Абдальваххаб собственноручно их переписал; рукопись в Лейдене)[275] дали ему научно-теоретическое обоснование для его настроений. Было ибн-'Абдальваххабу, верно, уж лет сорок, когда он открыто поднял вопрос о необходимости обновить ислам на чистых основах Корана и сунны и отбросить «новшества» (быда'), к числу которых относится и идолопоклонническое пилигримство в Медину к гробу Пророка; пилигримства в Мекку, предписанного самим Мохаммедом, он не отрицал. К более мелким частностям, которых требовал ибн-'Абдальваххаб, относилось воспрещение четок[276], воспрещение курить табак, носить шелковую одежду и вообще проявлять роскошь; ибн-'Абдальваххаб считал нужным вернуться всем в образе жизни к апостольской обстановке VII века – и самую биографию Мохаммеда он изучал по старейшему «Житию Апостола» ибн-Хишама (ум. 834), не по позднейшим разукрашенным переделкам[277].

Со стороны представителей духовенства, например, свв. городов, для которых проповедь ибн-'Абдальваххаба, направленная против выгодного им status quo, была призывом к подрыву их благосостояния, ибн-'Абдальваххаб, конечно, не мог рассчитывать на внимание – и он выступил с проповедью в своем родном, более примитивном Наджде. Сочувствия,

[275] См. сличения Гольдциэра, указанные у нас ниже.

[276] Четки, через суфийство, рано заимствованы мусульманством из Индии; у Мас'уди (ум. 956) они уж отмечаются как обычное явление (париж. изд. «Золотых лугов», т. VIII, 1874, стр. 119–121). См. об этом подробнее у Алфр. фон Кремера: «Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen», т. II (Вена, 1877), стр. 39–40; у Игн. Гольдциэра: «Le rosaire dans l'islam» – в «Revue de l'Histoire des Religions», 1890 (=т. XXI, 3), стр. 295–300; и у него же в «Vorlesungen über den Islam» (Хейдельб., 1910), стр. 165.

[277] В числе трудов ибн-'Абдальваххаба имеется сокращение ибн-Хишамова «Жития Апостола». О характере позднейших, общепринятых у мусульман, «Житий Пророка» (типа «Хамис» Диярбакри XVI в.), пересыпанных множеством легендарных вымыслов, см. у меня в «Источниках для биографии Мохаммеда» (М., 1902), стр. 90–100; срв. в «Истории арабов», I (1912), стр. 97–99.

однако, он у наджДского духовенства не нашел, да и простой народ отнесся к нему или равнодушно, или враждебно. Пришлось ибн-'Абдальваhhабу со своей семьею достаточно поскитаться, потому что, где он селился, там вызывал против себя отпор. А из того поселения, где ибн-'Абдальваhhаб некогда родился, ему пришлось прямо спасаться бегством. Он бежал в один из более многолюдных городов Наджда – Дера'ыйю (пишут دراعية и دَرْعية) и тут нашел защиту у одного уважаемого и влиятельного шейха. Это было около 1750 года. Шейх назывался Мохаммед ибн-Са'уд. Он искренне принял к сердцу отметаемое другими учение своего протеже, женился на его дочери, и, распространяя учение своего тестя вооруженной рукою с помощью своих земляков среди соседних бедуинов, ибн-Са'уд оказался основателем политической ваhhабитской династии: лет за пятнадцать, к концу своей жизни, ибн-Са'уд доходил своей областью уж до бахрейнского берега Персидского залива. А ибн-'Абдальваhhаб до самой своей смерти оставался лишь духовным главою, «имамом» своих последователей.

Дальнейшие, высшие успехи достигнуты были преемниками ибн-Са'уда – его сыном 'Абдаль'азизом (1765–1803) и внуком Са'удом (1803–1814).

Сыну и первому наследнику ибн-Са'уда *'Абдаль'азизу* (1765–1803) удалось поднять уж и во всем Наджде политическое движение и объединить эту разрозненную междоусобиями страну в одно государство, а к концу столетия – присоединить сюда также Оман, т. е. владения сильного тогда Маскатского имама, и направить свои удары на соседних турков, хозяев Багдада, свв. городов, Сирии и Египта. Самому ибн-'Абдальваhhабу дожить до полного апогея военной славы своих последователей не пришлось. Духовными очима (он умер 1791, ослепший от старости) видел он торжество своих идей во Внутренней Аравии, но дальнейший военный блеск ваhhабитства, разрушение высших шиитских и суннитских пилигримских святилищ, этих, по ваhhабитскому мнению, очагов гнусного идолопоклонства («ширк»), – все это состоялось после его смерти.

Весною 1801 года хищные ваhhабиты, управляемые 'Абдаль'азизом, налетали на богатую дарами *Кербелу* под Багдадом, где обретается святейший паломнический пункт для шиитов, гробница священномученика имама Хосейна, сына 'Али. Эти «иконоборцы»-бедуины разрушили и разграбили набожные сооружения над гробницей (напр., листовое золото, шали, ковры), сняли приношения (например, усыпанные драгоценностями сабли, золотую утварь, денежную казну), перебили 5000 душ и вернулись в свою Аравию с богатой добычей, которую пришлось везти на двухстах верблюдов.

Вскоре и суннитский мир ужаснулся. В 1803–1804 годах ваhhабиты завладели и всемирными суннитскими святынями: *Меккой* (1803), которая находилась под управлением энергичного «верховного шерифа», не имевшего, однако, достаточной военной силы, чтобы отразить нагрянувших бедуинов, а потом (1804) завладели и *Мединой*. Молитва за турецкого

султана в Аравии была отменена; «хаддж» был для паломников-ваһһабитов, т. е. «идолопоклонников», прерван. Мусульманский мир оказался в невозможности соблюдать одну из священнейших обязанностей, один из пяти «столпов» ислама, хаддж. С самыми-то городами ваһһабиты сперва поцеремонились, но несколько лет спустя, по случаю пилигримских неурядиц, Мекка и Медина испытали судьбу шиитской Кербелы. В Мекке ваһһабиты разбили мусульманский фетиш «Черный камень», разрушили и разграбили богатые часовни-куполы в Мекке над местом рождения пророка Мохаммеда, его жены Хадиджи, его дяди Абу-Талиба и внуков Хасана и Хосейна; нечего и удивляться, что были разнесены и турецкие лавчонки у храма-Ка'бы. А в Медине ваһһабиты разорили гробницу Мохаммеда, которая, впрочем, отчасти пострадала еще и при первом взятии Медины; перед пророческим достоинством Мохаммеда ваһһабиты преклонялись, но святыми не считали ни его останков, ни его гроба.

Шиитская святыня Кербела разграблена была (1801) еще при эмире 'Абдаль'азизе, и он погиб жертвой мести шиитского фанатика, который коварно поразил его в мечети (1803). Эта же, более памятная, расправа с Меккой и Мединой состоялась уже не при 'Абдаль'азизе, а при новом, по счету третьем, вожде сектантского государства, сыне Абдаль'азиза *Са'уде* (1803–1814). Пределы государства Ваһһабитского при Сауде охватывали бóльшую часть Аравийского полуострова – всю Северную и Восточную Аравию ('Оман), подступая до окраин пашалыка Дамасского и Египта на западе и пашалыка Багдадского на востоке (по крайней мере до Басры[278]).

Из трех пашей ни дамасский, ни багдадский паша не были в силах совершить вторжение в ваһһабитскую область, защищенную труднопроходимыми пустынями. Наконец, Турция поручила своему *египетскому паше*, известному родоначальнику хедивов Мохаммеду 'Али, отвоевать у ваһһабитов свв. города Мекку и Медину, чтобы восстановить здесь турецкую власть и пилигримство, отрезанное этими еретиками[279].

---

[278] Басра теперь, с 1875 г., представляет собою главный город особого вилайета, но прежде она управлялась из Багдада.

[279] По поводу выражения *«еретики»* мы должны, правда, оговориться, что *догматика* ваһһабитства правоверна вполне, и это подтвердил, например, беспристрастный алжирский богослов Абу-Рас ан-Насыри (1751–1823), о котором см. у Брокельмана: «Gesch. der arab. Litter.», т. II (1902), стр. 508–509; с дополнением, хоть популярнее, у Хюара: «Littérature arabe» (1902), стр. 423. Но ведь в религии всякий, кто уклонится от usus'а господствующей церкви (от «иджма'», как говорят мусульмане), будет, конечно, еретик. И если лютеранство, при его стремлении отбросить наслоения на христианстве и вернуться к чистому учению Христа, есть ересь по отношению к «правоверному» католицизму, то и ваһһабизм по отношению к «правоверному», т. е. общепринятому, мусульманству есть ересь.

В октябре 1811 года египетская пехота подвезена была по морю флотом к мединской гавани Янбо‘, а конница прошла в Хиджаз из Суэса побережьем. Так началась война. Офицеры-инструкторы египетского войска были европейцы. Постепенно, путем кровавой борьбы, отвоеваны были египтянами для Турции оба святых города (1812–1813) и другие пункты Хиджаза; к 1818 году ваһһабиты-бедуины могли считаться не только окончательно вытесненными из Хиджаза в свой Наджд, но даже в Наджде разбитыми. Главноначальствующим египетской армии был тогда Ибраһим-паша, сын Мохаммеда-‘Али, которому отец, отозванный делами в Египет, передал командование (1816); а государем ваһһабитов (уже четвертым по счету) в это время был сын Са‘уда *‘Абдаллаһ* (1814–1817). Человек железной воли, Ибраһим-паша в своем наступательном движении внутрь Наджда (1816–1817) сумел даже взять и разрушить столицу – Дера‘ыйю. Абдаллаһ сдался (9 сент. 1817). Ибраһим-паша отправил его в Каир, где Мехеммед-Али готов был его помиловать. Но Порта настояла на высылке ваһһабитского главы в Константинополь, и там его подвергли мучительной казни (к 1819).

Вместе с египетскими войсками ездил путешественник Буркхардт. Он описал происходящие события и составил ценные материалы для истории ваһһабизма.

Ибраһим-паша с разрушением Дера‘ыййи (1817) считал Наджд покоренным, и египтяне после того, около тридцати лет, пока был жив Ибраһим-паша, изъявляли притязания на верховную здесь власть, хотя бы номинальную. На деле ничего из притязаний не вышло. Едва удалились из страны египетские войска, как опять восстановилась ваһһабитская династия ибн-Са‘уда: не то сын, не то брат казненного в Константинополе ‘Абдаллаһа вновь объединил ваһһабитов (*Тюрки*, ок. 1820–1834). Но – это уж разумеется – пределы Ваһһабитского государства ограничились с тех пор одною Центральною Аравией. Столицею, вместо разрушенной Дера‘ыййи, сделался недалеко от нее же г. *Рыяд* (Рийад)[280].

Египтяне, считая себя верховными властелинами Наджда, в конце 1830-х гг. произвели новое наступление, когда повелителем ваһһабитов был уже не Тюрки, а сын Тюрки, талантливый *Фейсал* (ок. 1834–1865). На некоторое время эмир Фейсал лишился власти и даже был сослан из Наджда в Египет, но затем, когда египтяне ушли, опять вернулся (1843), ускользнувши из ссылки, и восстановил свое владение; а с 1849 года даже тени египетских притязаний на верховенство над Надждом не осталось.

Эмира Фейсала под старость хорошо узнали и оценили европейцы. В 1863 году его посетил (полагают, в качестве тайного эмиссара Наполеона III)

---

[280] Рыяд – в самом центре Аравии, лежит под 24° 38' 34" широты, а долгота 46° 41' 48" от Гринвича (по определению сэра Пелли, 1865). Имя «Рийад» رياض значит «сады».

иезуит-путешественник Пэльгрэв; в 1865 году из Бушира приехал в bahhaбитскую столицу к Фейсалу английский полковник сэр Люиз Пелли, как представитель британского королевского правительства. И Пэльгрэв, и Пелли были приняты эмиром Фейсалом с полным радушием, причем, однако, Фейсал от души предлагал гостям принять bahhaбитскую веру. Число подданных Фейсала Пэльгрэв определил в 1.219.000 чел., число жителей столицы-Рыяда – в 30.000, а армию – в 47.300 челов., что, вероятно, было преувеличением.

Династия ибн-Са'уда (Са'удиды), однако, не удержала своего главенства в Наджде до наших времен: ее в 1886 году сменила другая, *Рашидиды*, и столица Наджда теперь тоже другая, северо-западнее, чем Рыяд, – *г. Хаиль* в области Шаммар.

Дело в том, что еще эмир Фейсал поручил военное управление (محافظة) Шаммарской областью своему преданному солдату, шаммарскому уроженцу ибн-Рашиду, и тот сделал г. Хаиль своей наместнической резиденцией. После его смерти (1844) правление наследственно и по выбору шаммарцев перешло к его детям, и в 1868 г. шаммарским правителем стал третий сын ибн-Рашида, Мохаммед. Этот, в течение восемнадцати лет, все более и более укреплял свою власть и почти не находился в зависимости от главы bahhaбитов в Рыяде (где, кстати сказать, шла междоусобица, борьба сыновей Фейсала). В 1886 году Мохаммед, сын ибн-Рашида, воспользовавшись семейными междоусобиями рыядской династии Саудидов, пошел на Рыяд, *низверг* Са'удову династию с главенства, сам завладел верховной властью над Наджде и сделал столицею Наджда свою резиденцию в Шаммаре, г. Хаиль.

Хитрый политик, Мохаммед-Рашидид вступил в наружно дружественные отношения с турецким султаном и мекканским шерифом. Барону Нольде во время его пребывания в Центральной Аравии разрешено было открыто курить нечестивое зелье и сохранить европейское платье; этим, конечно, пуританизм bahhaбитский был шокирован, хотя вообще их пуританизм к нынешним временам значительно ослабел или, где не заглох, перешел в лицемерие да внешнее ханжество. В 1897 году Мохаммеду ибн-ибн-Рашиду наследовал во власти над Наджде и bahhaбитами его племянник и оказался продолжателем дядиной политики.

Для наглядности предлагается здесь таблица bahhaбитских государей, причем надо иметь в виду, что с 1818 года, когда область Bahhaбитского государства ограничилась Центральной Аравией, с ее бедуинскими нравами, таблица не может считаться непогрешимой. «Бедуины ведь равнодушны к хронологии по годам, – безнадежно говорит Эйтинг («Tagbuch», 1896, стр. 165). – Они, как дату какого-нибудь события, могут запомнить день недели или ближайший праздник; но насчет цифры года – очень трудно добиться от них сведения или непротиворечивого показания». Оттого при пользовании их показаниями всегда возможна неточность в датах на несколько лет. Поразительный пример представляет нам собою Пэльгрэв,

который, на основании бедуинских показаний, допустил колоссальнейшие хронологические ошибки даже в царствовании первых, всемирно знаменитых, bahhабитских государей-завоевателей[281].

Саудиды:

Мохаммед ибн-Са'уд . . . . . ок. 1750–1765
'Абдаль'азиз 1765–1803
Са'уд 1803–1814
Абдаллah, казненный в Царьграде 1819 1814–1817
(Египетский перерыв 1818–1820
Тюрки ибн-'Абдаллah . . . . . 1820–1834[282]
Машари, его двоюродный брат и убийца . . . . . .1834[282]
Фейсал ибн-Тюрки, в общем от 1834[282] до 1865[283],
а первый раз . . . . . .1834[282]– 1838
(Новое египетское вторжение и временная потеря власти
у Фейсала 1838–1843
Восстановленный Фейсал . . . . . 1843–1865[283]
'Абдаллah ибн-Фейсал (первый раз) 1865–1875
Са'уд ибн-Фейсал, низвергший брата 1875–1877
Абдаллah ибн-Фейсал (вторично) 1877–1886

Шаммарская династия:

Мохаммед ибн-ибн-Рашид 1886–1897
'Абдаль'азиз ибн-Мит'аб . . . . . с 1897

Число bahhабитов неизвестно, потому что статистики в Средней Аравии, конечно, нет. Обыкновенно полагают население Внутренней Аравии миллионов в 4–5, что составляет приблизительно треть населения всего Аравийского полуострова; но эта цифра может быть и выше, и ниже действительности. И притом не все же во Внутренней Аравии bahhабиты. Собственно подданных шаммарских цифра тоже не выяснена. А с другой стороны, есть bahhабиты и в прибрежных полосах Аравии, и в Индии, и несомненно еще кое-где.

Сделаем несколько заключительных замечаний.

Из общего очерка судеб Bahhабитского государства мы видели, что bahhабитское движение не достигло главной своей цели и не успело реформировать весь мусульманский мир, вернувши его, в духе своего пуританства, к идеалам и к жизни VII века. Но без известного влияния оно не осталось. Можно думать, что пример, если не учение, bahhабитов послужил толчком в Персии для ее обновительного движения – бабизма; только, бабизм видит свои идеалы не в возвращении к минувшей старине VII века, а в прогрессивном поступательном развитии. Североафриканское движение секты санусийской близко к bahhабитскому. Bahhабизм в свое время

[281] О Пэльгрэве см. ниже, в отделе библиографии.

[282] Быть может, 1836. А Пэльгрэв полагал 1830.

[283] Может быть, 1866.

проник в Китай[284]. Одна ветвь bahhабизма имела, в четверти 19-го века, политическое влияние в Северной Индии у границ Афганистана и вела вооруженную священную войну с синкретической мусульманско-хиндуистической сектой «сихов» (Sikhs – как ее называют англичане); да и вообще, среди мусульман Индии bahhабитские идеи (только без имени: bahhабитские) доныне находят своих приверженцев, особенно как протест против повсеместного в Хиндустане синкретизма верований мусульманских с туземными-«языческими»[285].

Литература предмета

Для библиографии, но не для нынешнего пользования, мы на первом месте назовем две книги, из которых одну издал отец арабистики С. де Саси.

а) *(J. Rousseau)*: Description du pachalik de Bagdad suivie d'une notice historique sur les Wahabis..., publ. par. S. de Sacy. Париж, 1809;

б) A. (=L. *de Corancez*, генеральный консул в Алеппо): Histoire des Wahabis, depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809. Париж, 1810 (стр. VIII+222). В свое время это была очень известная работа; тогда же ее популяризировал E. J[omard] в своей рецензии 1810.

Далее, главным для европейцев источником сведений о bahhабитском движении служили сообщения *Буркхардта*, который побывал в Аравии тогда, когда Турция, через египтян, занята была отвоеванием свв. городов и Хиджаза от власти bahhабитов:

J. L. Burckhardt: Notes on the Bedouins and Wahabys, т. II (=Materials for a history of the Wahabys), Лонд., 1831;=по-немецки: Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby (Веймар, 1831, в Bertuchs Reisebechreibungen, Band 57); по-французски в 3 тт. перевел J. Eyriès: Voyages en Arabie... suivis d'un essai sur l'histoire des Wahhabites (Пар., 1835). Очень выразительно сведения Буркхардта резюмированы и изложены в главе о bahhабитах у *R. Dozy*: Het Islamisme (Лейд., 1863; французский перевод В. Шовена: Essai sur l'histoire de l'islamisme, Лейд., 1879, стр. 410–429); а по Дози, с добавками из сообщений путешественников 1860-х годов Пэльгрэва и Пелли, написана глава «Wahhabitische Reformation» у *Альфр. фон Кремера*: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Лейпциг, 1868), стр. 184–188[286]. Дальше

[284] J. J. de Groot: Over de Wahabietenbewegung in Kansoeh 1781–1789 – в «Verslagen en Mededeelingen» Академии наук, Амстердам 1904, Letterkunde IV, Reeks 130–3.

[285] О bahhабитских тенденциях в Индии см. у Игн. Гольдциэра: «Vorlesungen über den Islam» (Хейдельберг, 1910), стр. 307–308.

[286] Нечего и говорить, что Кремер, пользуясь Дози, оговаривает это. По-русски глава из Дози переведена или пересказана (в обоих случаях плоховато) С. Уманцем в качестве VII главы его «Очерка развития религиозно-философской мысли в исламе» (СПб., 1890, отт. из «Христ. Чт.», 1888), о котором мы еще скажем в отделе русской библиографии; г. Уманец считает излишним отмечать, что он не свою работу дает, а лишь «Essai» Дози переводит.

Буркхардтовых сведений не пошел в изложении вahhабизма и *L. A. Sédillot* в своей (сразу же, правда, устарелой) Histoire générale des Arabes, t. II (Пар., 1877), стр. 154–162 и 201–202. И даже в самые новые времена почти исключительно из Буркхардта черпает сведения *R. Nicholson*: A lit. history of the Arabs (Лонд., 1907), стр. 465–467.

В очерке судеб вahhабизма мы отмечали, что лет сорок спустя после Буркхардта иезуит Пэльгрэв и полковник сэр Люиз Пелли посетили Вahhабитское государство в начальной половине 1860-ых гг. Первый ехал как бы простой путешественник в 1862–1863 гг., но англичане заподозрили, что он был тайным посланцем императора Наполеона III, и в противовес миссии Пэльгрэва съездил к вahhабитам, из Бушира через Ковейт, английский полковник Пелли как представитель английской королевы, в 1865 году. Оба были радушно приняты тогдашним вahhабитским государем Фейсалем в Рыяде. Результатом явились их описания. Больше известно William Gifford *Palgrave*'a: A narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia (Лонд., 2 тт., 1865; нем. перев. Лейпц., 1867–1868; франц. пер. Em. Jonveaux, Пар., 1866; было и сокращение в 340 стр., изданное J. Belin de Launay, Пар., 1873; русск. перев. СПб., 1875); а Sir *Lewis Pelly* опубликовал свою «Political mission to Najd» в IX томе «Proceedings» королевского Географического Общества 1865. Хотя даваемые ими сведения о вahhабитах могут оказываться по временам неточными или даже ошибочными[287], но они вообще чрезвычайно интересны и важны, и в сущности единственным источником для знакомства с вahhабизмом 60-х годов является Пэльгрэв.

Лет десять-пятнадцать спустя европейские путешественники проникают в вahhабитскую глубь чаще. Укажем Даути (1876–1878), супругов Блёнтов (Вильфрида и Анну) и немца Эйтинга (1883).

Lady *Anne Blunt*: Pilgrimage to Nejd, the cradle of the Arab race. 2 тт. 2-е изд. Лонд., 1881.

Ch. M. *Doughty*: Travels in Arabia Deserta (1876–1878 гг.), 2 тт., Кембридж, 1888, – труд, считающийся одним из главных для изучения бедуинской Аравии.

---

[287] В хронологии прежних событий бывают ошибки прямо чудовищные. Напр., царствование 'Абдаль'азиза (1765–1803), известного разорителя Кербелы и завоевателя священной Мекки, Пэльгрэв начинает только с 1800 года, т. е. на *тридцать пять* лет позже действительности. Разорителем Мекки и Медины Пэльгрэв делает не Са'уда (его просто опускает), а того 'Абдаллаha, которого потом казнили турки в Царьграде, для чего начало царствования Абдаллаha Пэльгрэв ускоряет на восемь лет. Ошибки Пэльгрэва доверчиво усваивались другими, и, напр., швейцарец Жюль-Шарль Шолль (*Scholl*) в своей получившей популярность книге «L'islam et son fondateur» (Невшатель, 1874) не только уверенно пользуется датами Пэльгрэва, но даже (стр. 419) слегка пытается оспаривать фон Кремера, отдающего предпочтение Буркхардту. Шолль отводит вahhабитству в своей книге стр. 415–424.

Julius Euting: Tagbuch einer Reise (=1883 года) in Inner-Arabien, I, Лейден, 1896. На стр. 157–172 особая глава: «Die wahhabitische Religionsbewegung; Saudiden, Raschididen». Эйтинг, известный археолог и семитолог, а в частности арабист, посетил в поисках за старосемитскими надписями самую середину Вahhабитского государства, был и в шаммарском г. Хаиле, якобы еще вассальной столице эмира ибн-Рашида, которым вскоре оказалась низвержена рыядская, до тех пор сюзеренная, династия потомков Са'уда. Как раз в момент борьбы Рашидидов и Саудидов за преобладание в Наджде Эйтинг и посетил эту страну и очень внимательно присмотрелся к бытовой ли, к политической ли жизни вahhабитского Наджда. И записки его – недилетантские, чего нельзя сказать про небезызвестного следующего путешественника, имеющего отношение к России.

Baron *Eduard Nolde*: Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien, 1892. Брауншвейг, 1895. Путешествию в Наджд, к шаммарскому эмиру ибн-Рашиду в Хаиль, отведена у Нольде почти половина книги (стр. 3–144). Особая в ней глава: «Die politischen Zustände Innerarabiens» (стр. 52–77), – представляет историю вahhабизма вплоть до событий 1892 года; но именно эта глава и содержит много ненадежного, в изложении ли фактов, в суждениях ли (напр., по уверению бар. Нольде, вahhабиты будто бы отвергают сунну! – стр. 59). Бар. Нольде не был ни арабистом, ни ученым; прибалтийский немец, сперва офицер русской службы, потом податной инспектор в Витебской губернии, он не раз оставлял службу в России и отправлялся по белу свету в скитания, то как воинственный доброволец (в Испании, в Бразилии), то как путешественник. С арабами он объяснялся при помощи переводчика.

Одновременно почти с Нольде, совершил свое путешествие из Сирии через пустыню в Багдад, а оттуда в 'Оман бар. Оппенхейм и дал превосходное, научно и художественно обставленное описание своего путешествия:

Dr. *Max* Freiherr von *Oppenheim*: Vom Mittelmeer zum Persischen Golf durch den Haurân, die Syrische Wüste und Mesopotamien, т. I, Берлин, 1899; т. II, 1900. Бар. Оппенхейм не был в середине Вahhабитского государства, но те окраины Наджда, по которым он проехал, входили некогда в состав вahhабитских владений, и воспоминания о вahhабизме там сохранились. В очерке истории 'Омана, который дан у фон Оппенхейма во II томе и в котором достаточно говорится о владычестве вahhабитов над 'Оманом или о их вторжениях в страну, есть синхронистические полезные указания и для истории Наджда. В этом отделе фон Оппенхейм (см. стр. 333, сноску) хорошо воспользовался арабской хроникой Салиля ибн-Разика (довед. до 1856), которую в критическом переводе издал Дж. П. Баджер (*G. P. Badger*): History of the imams and seyyids of Oman (Лонд., 1871).

S. M. Zwemer: Arabia, the cradle of Islam (Эдинб.–Лонд.–Нью-Йорк, 1900), стр. 191–201, глава «The Wahabi rulers and reformers». Наиболее здесь интересна история последних десятилетий, переход верховной власти от рыядской династии Са'уда к шаммарской династии Мохаммеда ибн-ибн-Рашида.

Все вышеперечисленные работы или издания носят характер преимущественно историко-описательный, хотя, конечно, касаются и богословско-догматической стороны вопроса. Наоборот, именно прежде всего в виду имеется богословско-догматическая сторона в следующих трудах:

Ign. Goldziher. а) Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie (Лейпц., 1884). Здесь на стр. 188–190 сказано о ханбалите ибн-Теймиййе и влиянии его на ибн-'Абдальвahhаба; б) *его же*: заметка о рукописи ибн-Теймиййе, которую собственноручно переписал ибн-'Абдальвahhаб – в «Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.», т. 52 (=1895), стр. 156; в) *его же*: Vorlesungen über den Islam (Хейдельберг, 1910, в серии «Religionswissenschaftliche Bibliothek» Штрейтберга, т. I), стр. 291–294 (вообще о вahhабизме) и стр. 307–308 (вahhабитские тенденции в Ост-Индии). Как ни странно это со стороны аккуратного Гольдциэра, но в мелочах у него случаются упущения, проистекающие из пользования прежними источниками без надлежащего использования дальнейших. Например, год смерти ибн-'Абдальвahhаба показан у Гольдциэра прежний, неправильный, т. е. 1787, а не 1791; к числу воспрещенных вahhабитских предметов он, наряду с табаком, относит и кофе (стр. 292), тогда как все путешественники отмечают изобильное, и даже чересчур изобильное, потребление кофе у вahhабитов, и Пэльгрэв, например, сообщает, что должность приготовителя кофе – важная должность при дворе повелителя вahhабитов.

Carl Brockelmann: Geschichte der arabischen Litteratur, Bd. II (Берл., 1901), см. стр. 102–103, о влиянии ибн-Теймиййе на ибн-'Абдальвahhаба (с большой выпиской из «Зahыритов» Гольдциэра); и еще см. стр. 390, о самом основателе вahhабизма, со ссылкою на его арабскую биографию, которая хранится в Британском Музее, и с перечнем его произведений. Короче и популярнее изложено это же Брокельманом в его общедоступной «Geschichte der arabischen Litteratur», в лейпцигской Амеланговой серии (1901), стр. 198–199 и 230.

В беллетристической форме живо обрисовывает пуританскую обстановку вahhабитов (и параллельное лицемерие с ханжеством) роман *Карла фон Винценти* (von Vincenti): «Tempelstürmer in Hocharabien», который рекомендуется и в «Vorlesungen» серьезного Гольдциэра (1910, стр. 293).

Еще кое-какую библиографию вahhабизма можно найти в труде Яйнболла по мусульманскому праву (*Th. W. Juynboll*): Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der Schâfi'itischen Schule, nebst einer allgemeinen Einleitung, 2 выпуска (Лейден, 1908–1910), именно на стр. 28, примеч. 2-е.

Для истории востоковедения в России укажу и русскую библиографию – всю, какая мне известна:

О секте Ваабиев, отпадших от магометанства – в «Журн. различных предм. словесности», 1805, т. II, № 1 (стр. 18–34) и № 2 (стр. 24–44).

О Вехабитах – в «Гении Времен», 1807, тетр. 3, № 25, стр. 99.

О Ваґабисах – в «Вестнике Европы», 1816 (ч. 90), № 21 (стр. 63–67) и 1819 (ч. 104), № 7 (стр. 217–228) и № 8 (стр. 303–315).

А. Евреинов: Путевые записки одного офицера, бывшего в походе англичан в Счастливую Аравию против Вехабитов в 1821 г. – в «Атенее», 1828 (ч. 4), №№ 14–16 (стр. 223–250).

Кое-что русский читатель мог мимоходом узнать о bahhабитах по отрывкам, переведенным на русский язык из путешествия *Буркхардта*, напр. в «Атенее», 1829 (ч. III, № 8, стр. 270–283 и 371–378) или «Галатее», 1829. Перечень см. у меня в «Истории мусульманства», ч. II (М., 1904), стр.14.

Вехабиты. Из History of Mohammedanism – в «Санкт-Петербургских Ведомостях», 1834, №№ 158–159.

Морис Тамизье: Путешествие по Аравии, пребывание в Геджасе, Ассирская кампания (Voyage en Arabie) – в «Сыне Отечества», 1841 (т. II), ч. 21 (стр. 133–142) и ч. 23 (стр. 159–172).

Арабы-ваххабиты – в «Закавказск. Вестнике», 1853, №№ 20–21.

Ад. д'Авриль: Аравийский полуостров в последнее столетие, перевод Ю. Песчанского – в «Кавказе», 1869, №№ 136, 137, 139, 140, 142.

«Путешествие Пальгрева», где есть и о bahhабитах, переведено было и на русский язык, изд. редакции «Знания» (СПб., 1875), а кроме того – отрывками. Подробнее см. у нас в 1-й части «Истории арабов и арабской литературы» (1912) во вступительном очерке Аравии, стр. 13–14.

С. Уманец: Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе (СПб., 1888), оттиск из «Христианского Чтения», 1888, №№ 11–12. И переиздание – СПб., 1890. О bahhабизме – особая глава на стр. 131–140, представляющая собою русский перевод (иногда – и это чаще – буквальный, иногда сокращенный) соответствующей главы из «Essai» Дози, с несколькими добавками в конце по Пельгреву, по Нелли, по Hughes'ову «Dictionary of Islam». Имя Дози, кстати сказать, ни разу не упомянуто г. Уманцем, так что читатель может вообразить, будто г. Уманец не «Essai» Дози переводит, а свою собственную работу дает.

Ваггабиты, или *Вегабиты* – статья в «Энциклопедическом Словаре» Брокгауза и Ефрона, полутом 9-й (СПб., 1891), стр. 336–337. Это плохенький перевод плохенькой статьи из немецкого издания «Conversationslexicon» Брокгауза. (Во 2-м изд. словаря дается уж другая статья).

Иоганн Гаури, пастор в Давосе: «Ислам в его влиянии на жизнь его последователей». Перевод с нем. П. И. Хомутова. Ташкент, 1893. На стр. 180–184 очерчен bahhабизм по «Essai» Дози, т. е. с устарелостями.

В. Бартольд: рубрика «Веххабиты» – в дополнение к изданным в его переводе «Мусульманским династиям» Стэнли Лэн-Пуля (СПб., 1899), стр. 288. Дано несколько вступительных слов об истории секты и таблица государей, доведенная, однако, только до 1877 года.

Две *моих* статьи: «Ваххабиты», одна покороче, другая подлиннее, помещены в московском «Настольном Энциклопедическом Словаре» т-ва Гранат, 7-е изд., т. VIII (1911), стр. 58–59, и в петербургском «Новом Энциклопедическом Словаре» Брокгауза и Ефрона (1912).

А. Е. Крымский

ИСТОРИЯ АРАБОВ И АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, СВЕТСКОЙ И ДУХОВНОЙ

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ИСТОРИЯ АРАБОВ ИСПАНИИ И АФРИКАНСКИХ МАВРОВ

Испания VIII–XI вв.
От арабского завоевания до Альморавидов

Мавры африканские

Испания и Северная Африка
под одним владычеством (XII и XIII вв.)

Заключительная судьба мусульманской
Испании и Северной Африки

ИСТОРИЯ АРАБОВ ИСПАНИИ И АФРИКАНСКИХ МАВРОВ

Арабы в Испании, в силу географического положения Пиренейского полуострова, никогда не переставали находиться в общении с арабами Северной Африки, т. н. «маврами». Политически, однако, в течение первых трех-четырех столетий своего мусульманского существования, обе страны были разъединенными, и начальную их историю надо рассматривать отдельно для каждой.

Источники

Источники, однако, как для изучения истории Северной Африки, так и для изучения истории мусульманской Испании (т. н. Андалусии) – обыкновенно одни и те же. Достаточно исчерпывающим образом перечислены они в приложении к IV тому знаменитой «Histoire des musulmans d'Espagne» Р. Дози (Лейд., 1861), о которой будет речь ниже.

Одни из них – латинские и испанские; другие (и это главные) – арабские.

К сожалению, самые старые из арабских историков Испании (и Северной Африки) до нас или не дошли, или дошли не полностью, как *ибн-аль-Кутыййе* (=«сын вестготки»; ум. 977)[1].

Другие остаются не изданными – напр., автор колоссальных сводов андалусской истории *ибн-Хаййан* Кордовский (987–1075).

Его современник, историк религий и сект, заһырит *ибн-Хазм* (994–1064) напечатан совсем недавно (1903)[2].

Два историка, ум. в XIII в., изданы великим Дози: 'Абдаль-вахыд *аль-Маррекоши* (пис. 1224; род. 1185): «History of the Almohades» (есть и франц. перев. Фаньяна, Алж., 1893), и *ибн-аль-'Изари* XIII в. (есть перев. Фаньяна, Алж., 1901–1904).

Лет десять назад (Каир, 1319=1901) напечатан один труд Лисанеддина *ибн-аль-Хатыба* (1313–1374), везиря гранадского государя, а в 1911 году – другой его труд, по истории Марокко (Тунис, 1329=1911).

Критические своды, вроде всеобщей истории *ибн-аль-Асира* (ум. 1232), тоже имеют значение.

Для Сев. Африки важен соответствующий отдел свода *ибн-Хальдуна* (1332–1406), этого «арабского Монтескьё», именно история берберов

[1] Об андалусских историках мы уже упоминали в «Истории арабов», ч. I (М., 1912). Срв. отчасти отдел об андалусской литературе X и XI вв.

[2] Ибн-Хазм: «Аль-фысаль фй ль-мылаль», 2 тт., Каир, 1317–1320=1900–1903.

и мусульманских династий Северной Африки, т. е. VII том его истории[3].

Для истории и географии Северной Африки важно также «Описание Африки» мавра-выкреста 1517 *Льва Африканского*[4].

Очень интересен, хотя и поздно скомпилирован, огромный свод по истории арабской Испании марокканца аль-*Маккари* (ок. 1591–1632): «Веяние ароматов от нежной ветки Андалусии». Издан Маккари стараниями еще Дози («Analectes», Лейд., 1861), а перепечатан в Египте 1302=1883, 4 тт. in 4° (=2243 стр.). Маккариева история Испании, составленная на основании множества источников, есть целая библиотека и по политической, и по культурно-литературной истории испанских арабов, начиная от завоевания полуострова и доходя включительно до взятия Гранады королем Фердинандом 1492. Из Маккари имеется двухтомное английское извлечение: History of the Mohammedan dynasties of Spain, translated from the Nafh al-Tîb of Maqqari by Pascual de Gayangos, 2 тт., Лонд., 1840–1843 (=Oriental Translation Fund).

Пособия

Прекраснейшим пособием по истории арабов в Испании служит знаменитый, классический труд *Р. Дози*: Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête par les Almoravides, 711–1110 (Лейд., 1861, 4 чч.; есть переводы немецкий, испанский). *Его же*: Recherches sur l'histoire et la littérature d'Espagne pendant le moyen âge, 2 тт., (Лейд., 1860; 3-е изд. 1881). Кроме того, см. XI-ую главу в *его же*: Essai sur l'histoire de l'islamisme (Лейд., 1879). Дози должен был потратить долгие годы труда, чтобы устранить многие заблуждения и подделки, сознательно внесенные в историю Испании большим, но крайне недобросовестным трудом испанского историка *Х. А. Конде*: Historia de la dominación de los árabes en España, sacada (т. е. извлеченная) de varios (мнимых) manuscritos y memorias arábigas (Мадрид, 1824–1825; Пар., 1840; немецк. перевод Рутшмана, Карльсруэ, 1824–1825). По-русски священник русского посольства в Мадриде *К. Кустодиев* извлек наиболее, по его мнению, интересное из труда Дози для своих двух работ: а) «Мусульмане в Испании» (Православн. Обозрение, 1863, № 8–10, стр. 303–322, 58–74, 123–162) и б) «Христианство в Испании под

[3] К этой части ибн-Хальдуна имеется четырехтомный французский перевод *Слэна:* Hist. des Berbères (Slane, Алжир, 1852–1856), и (об Африке при династии Аглабидов и об арабах в Сицилии) *Ноэля де Верже* (Париж, 1841); к VII тому относится также перевод истории Бену-ль-Ахмаров Гранадских – *Годфруа Демомбина* (Journ. Asiat. 1898, IX серия, т. 13, стр. 309–340, 407–462). A. Bel: Hist. des Beni 'Abdel Wâd, rais de Tlemcen, t. I, Алжир, 1904.

[4] Лев Африканский переиздан не так давно *Шефером*, с тосканским переводом. Из довольно старых переводов отметим французский *Ж. Тампораля* (4 тт., 1830).

владычеством мусульман» (М., 1867; 84 стр.). В 4-м томе «Истории ислама» *Авг. Мюллера* (СПб., 1896) отдел об истории испанских арабов есть (до XIII в.) очень хорошее сокращение из Дози: и это оговорено самим Авг. Мюллером, который находит, что писать после Дози новое исследование по истории исламских арабов – значит «scribere Iliadem post Homerum».

По литературной истории – *A. F. von Schack*: Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien, 2 тт., 1-е изд. Берл., 1865; 2-е изд. Штутгарт, 1877. Есть трехтомный испанский перевод, 3-е изд. Мадрид, 1881. По-русски, очень неважно, впрочем, изрядное количество образцов андалусской поэзии из фон Шака перевел *В. Надлер* в своей «Культурной жизни арабов в первые века геджиры, 622–1100», Харьков, 1869, и, тоже только с немецкого языка и тоже очень неважно, Е. Корш в своем переводе III тома *М. Карьера*: «Искусство в связи с общим развитием культуры» (М., 1874), в главе: «Арабы в Сицилии и Испании» (стр. 176–191).

Сверх Дози и Шака, назовем в хронологическом порядке следующие пособия, иногда общего, иногда и частного характера:

Рену в своей «Description géographique de l'empire de Maroc» (Пар., 1846) сделал обзор всех европейских трудов о маврах.

Rochau: Die Moriscos in Spanien (Лейпц., 1853).

H. Fournel: Les Berbers. Étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes d'après les textes arabes imprimés, 2 тт., Париж, 1875–1881.

Tissot: Recherches sur la géogr. comparée de la Mauret. Ting. (Пар., 1877).

L. Ranke: Weltgeschichte, т. V, отд. 2-й и след.

I. Goldziher: Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrica – в «Zeitschr. der D. Morg. Ges.», т. 41 (=1887), стр. 30–140. Пятнадцать лет спустя (1903) Гольдциэр вновь вернулся к этому же предмету в своей обширной «Introduction» к «Le livre de Mohammed ibn Toumert, mahdi des Almohades (Алж., 1903; стр. 106+416).

Schirrmacher: Geschichte von Spanien, т. IV (Гота, 1881), т. V (1890), т. VI (1893). Первые три тома составлены не Ширрмахером, а более ранними, другими двумя лицами (т. I – Лембке, Гамб., 1831; т. II и III – Шефером, Гота, 1844, 1861). Автор – неориенталист, но зато проницательный историк.

Fr. Codera: а) Decadencia y desaparición de los Almoravides en España (Zaragoza, 1899), стр. XXXII+421 (=3-й том серии: Colección de estudios árabes); б) La España musulmana; método de investigación historica – в «Boletín» королевской историч. Академии, XXXIV (1899), стр. 381–406; в) Estudios criticos de historia árabe española (Zaragoza, 1903)=7-й том серии «Colección de estudios árabes».

Fr. J. Simonet: Historia de los Mozárabes de España, deducida de los escritores cristianos y árabes. Мадрид, 1897–1903 (изд. Академии). Объемистый, премированный труд (1030 стр.) с богатой библиографией.

H. C. Lea (чит. «Ли»): The Moriscos of Spain, their conversion and expulsion. Филадельфия, 1901.

Boronat y Barrachina: Los Moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico, 2 тт., Валенсия, 1901. Стр. LIX+690+744.

S. P. Scott: History of the Moorish empire in Europe. 3 тт., Нью-Йорк–Филадельфия, 1904.

A. F. Calvert: 1) Moorish remains in Spain: Cordova, Sevilla and Toledo. Лонд., 1905; 2) The Alhambra, being a brief record of the Arabian conquest of the peninsula, with a particular account of the mohammedan architecture and decoration. Лондон, 1906. Оба труда, собственно, посвящены истории мавританского искусства (и снабжены множеством раскрашенных снимков), но при них есть и общеисторический очерк. В 1907 году из первого сделаны отдельные извлечения по городам.

G. Faure-Biguet: Histoire de l'Afrique septentrionale sous la domination musulmane (740–1830). Пар., 1905 (458 стр.).

Из описательных новых работ, полезных для понимания также старой истории, отметим недавно вышедшую:

D. Mackenzie: The khalifate of the West, being a general description of Morocco. With maps and illustrations. Лондон, 1911.

Сперва очертим историю Испании VIII–XI вв.

ИСПАНИЯ VIII–XI вв. ОТ АРАБСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ ДО АЛЬМОРАВИДОВ

VIII ВЕК

ЗАВОЕВАНИЕ ИСПАНИИ АРАБАМИ И ПОЛОЖЕНИЕ ЕЕ ПРИ ОМЕЙЯДАХ

Испания, или Андалусия («аль-'Андалос» – так она называется у арабов)[5], завоевана была для Халифата в 710–712 гг. талантливым омейядским полководцем *Тариком*, вольноотпущенником-подчиненным другого талантливого омейядского полководца *Мусы* ибн-Носайра, действовавшего в Северной Африке, человека алчного, жестокого и завистливого.

Началось дело с того, что Муса при помощи восточных берберов, ближайших к Египту, завоевал (в 706–709 гг.) северное прибрежье Африки до Танжера. Тогда подчинился арабам и граф (comes) Юлиан, поставленный от Византии начальником африканской крепости Сеуты (или, как она называется потом у арабов, Сабты). И вот именно он, – так гласит распространенное предание[6], – именно он, мстя за оскорбление своей дочери Кавы (=«qahbe») вестготским королем Родригом (=Родерихом), побудил арабов совершить из Африки вторжение в Испанию, где царствовал Родриг; Толедский епископ Оппас был против Родериха, и потому, заодно с графом Юлианом, желал прихода арабов, который послужил бы поводом к свержению Родериха. Мы не будем останавливаться здесь на вопросе, что в этом предании подлинно и что напутано; во всяком случае, можно быть убежденным, что византиец Юлиан мог и помимо мести за честь дочери быть озлобленным недоброжелателем готов, этих старинных врагов Византии, которые не только вытеснили византийцев из прибрежных средиземных пунктов Пиренейского полуострова, но постоянно покушались и на их североафриканские колонии.

Сдача Юлианом Сеуты арабам предоставила в их распоряжение византийские корабли, на которых можно было переправиться через пролив. В

---

[5] Обычное производство имени «Андалусия» от «вандалы» неправильно, потому что имя «Андалусия» старее эпохи вандалов. Срв. соответствующий миф об Атланте и Андалусе позднеклассической эпохи, известный у Аполлодора или, вернее, у того греческого автора, который под псевдэпиграфом Аполлодора (II в.) позже составил «Библиотеку», т. е. свод историко-мифологических сказаний.

[6] Предание сомнительно: *Dozy*: «Recherches», 3-е изд. (1881), т. I, стр. 57–65, глава: «Le comte Julien»; *Dahn*: «Die Könige der Germanen», Лейпц., 1885, VI, 686, 690; *Авг. Мюллер*: «История ислама», СПб., 1895, т. II, 102.

710 году Муса послал в морской набег на Испанию одного из своих вольноотпущенников – Тарифа, в сопровождении всего 500 мусульман; набег Тарифа (по имени которого до сих пор называется мыс у пролива, составляющий самую южную оконечность Испанского полуострова) – набег этот (июль 710 г.) дал богатую добычу. И на следующую весну, по приказу Мусы, в Испанию переправился с 7000 берберов его вольноотпущенник *Тарик* (мыс, у которого он высадился, с тех пор называется по его имени: «Джабаль ат-Тарик», искаженно – «Гибралтар», т. е. «Гора Тарика») и в 711 году одержал над вестготами победу у Херес-де-ла-Фронтера (по другим, более достоверным, известиям – у Кадикса); король Родриго пропал без вести. Затем Тарик легко стал брать испанские города один за другим. Крепостной народ и подавленное дворянами мещанство безучастно относились к интересам своих притеснителей-рыцарей, а многочисленные евреи Испании с прямою радостью приветствовали победы арабов, своих избавителей от христианской нетерпимости.

Завистливый *Муса* в 712 г. сам переплыл в Испанию с 18.000 человек (тоже, главным образом, берберов, хотя у него были также чистокровные арабы, и притом очень верующие, из числа мединцев, гонимых Омейядами у себя на родине). Прибывши в Испанию, Муса посадил Тарика в тюрьму и докончил покорение Испании сам. Весь полуостров был завоеван мусульманами. Только в непроходимых горных дебрях Восточной Астурии кучка испанцев человек в 300 (мужчин и женщин) укрылась, ушедши туда под предводительством Пелахо, и не признала арабского владычества.

Но и Мусу ждал плохой конец: относясь с подозрением к возрастающему могуществу Мусы, халиф отозвал его в столицу Дамаск (715). Богатство Мусы было у него отнято; он умер в 716 г. или в 717 году.

Покоренная Испания стала управляться, как и прочие провинции: через халифских *наместников*. Так прошло более 30 лет; наконец, в Азии династия халифов-Омейядов была свергнута Аббасидами (750), которые постарались избить всех Омейядов, попавшихся ей в руки.

VIII–XI ВЕК

ИСТОРИЯ КОРДОВСКОГО ХАЛИФАТА

Абдаррахман I Пришлец и первые его преемники-эмиры

От избиения, которому подвергся почти весь род Омейядов, ускользнул *'Абдаррахман* ибн-Мо'авия (внук халифа Хишама, царствовавшего в 724–743 гг.). В 755 г. 'Абдаррахман добрался до Испании, где ему (с титулом покамест не «халифа», а *«эмира»*) удалось основать новую, независимую от восточного халифата династию Омейядов, со столицею *Кордовой*=по-арабски «Qортобе» (*Кордовский эмират*). Он известен под именем Абдаррахмана I Пришельца («ад-Дахыль»). Человек это был грозно-энер-

гичный, мужественный, заслуживший эпитета «сокол корейшитов», и в то же время – человек глубоко чувствующий, с поэтической душою. Он в загородном дворце под Кордовой велел посадить финиковую пальму, которую выписал из Азии и от которой, по преданию, пошли пальмы в Испании (прежде их там не было), и, вспоминая тоскливо родной восток, составил к пальме знаменитое свое стихотворение:

Ты, о пальма, чужестранка,
Как и я, в стране заката.
Ты покинула навеки
Берег ясных вод Евфрата.
Плачь же, плачь!.. Но нет, поникнув,
Ты не можешь плакать в горе, –
Ты нема, чужда смятенья,
Что во мне кипит, как море.
Но когда б могла заплакать,
Вспоминала б ты, рыдая,
Рощи милых пальм и страны,
Где шумит река родная.
Ты о них давно забыла...
Да и сам забыть могу я
Все, что сердцу было близко, –
С Аббасидами враждуя[7].

Первые Омейяды:

«сокол корейшитов», *Абдаррахман I Пришлец* «ад-Дахыль» (756–788), при котором совершилось неудачное вторжение Карла Великого, закончившееся гибелью героя Роланда (778);

Хишам I (788–796);

Хакам I (796–822), при котором несколько раз были жестоко подавлены восстания;

'Абдаррахман II Средний (822–852) – слабохарактерный, расточительный, ханжа, совершенно небрежный в управлении;

Мохаммед I (852–886) – мусульманин-фанатик, вызвавший опаснейшее восстание христиан и южных мусульман-испанцев, со стороны которых прославился народный герой 'Омар ибн-Хафсон;

Мюнзыр (886–888), отравленный своим братом *'Абдаллахом* (888–912). Последний из названных эмиров – один из отвратительнейших и притом трусливых деспотов – ослабил государство и только случайно нанес сильное поражение ибн-Хафсону (905), который перешел в христианство; 34-летнюю войну с этим героем удалось закончить лишь великому 'Абдаррахману III.

---

[7] Перевод моего слушателя В. Т. Рафальского. Арабский текст у аль-Маккари, егип. изд., т. II, стр. 79. Вариант (из Дози) в Хрест. Гиргаса и Розена, II, стр. 557.

При названных семи Омейядах (даже при Абдаррахмане I) *провинции* и округа были *почти самостоятельны; на границах* же христиане-испанцы основывают *свои государства* (Астурия, Леон, Кастилия, Португалия, Наварра, Каталония и пр.). Для борьбы с арабской аристократией, сопротивление которой стало понемногу сплетаться и идти вместе с освободительной реакцией испанской народности против чужестранцев, первые Омейяды сперва призывали в Испанию всех сохранившихся своих родственников с их клиентами и приверженцами, а потом вербовали наемное войско берберского и западного происхождения (так называемых «славян», «саqалибе», ед. ч. «саqлаби», хотя настоящих славян там было мало).

Победа монархии: Абдаррахман III Победоносный (912–961), первый кордовский халиф. Начало культурного расцвета Испании

Наконец, монархия одержала победу при *'Абдаррахмане III Насыре* («Победоносном», 912–961), доблестном полководце, справедливом, беспристрастном правителе, терпимом ко всем религиям, несмотря на войны, которые он вел с христианскими соседями. Христианских королей Леона, Кастилии и Наварры он, в течение своего полувекового царствования, держал в страхе, а над своими подданными пользовался неограниченною властью, которая, разумеется, смягчалась его просвещенным образом мыслей.

Объединить всю мусульманскую Испанию он успел к 932 году, но еще раньше, в 929 году, он принял титул *«халифа»* и, таким образом, основал *Кордовский халифат*. Уж после Абдаррахмановой смерти утвердился в Египте халифат Фатымидский, да кроме того, одновременно продолжал существовать еще третий халифат – Багдадский, хоть и крайне ослабевший. Из этих трех халифатов самым сильным суждено было сделаться Фатымидскому, но это случилось только во второй половине X века, а во времена 'Абдаррахмана III Фатымиды жили еще в Северной Африке и чересчур опасны для Испании не были; от грозного нашествия африканцев 'Абдаррахман III Победоносный сумел Испанию освободить. Свою власть он поддерживал посредством могущественных флотов на Средиземном море.

Вообще это был славнейший в военном отношении государь из династии испанских Омейядов. Да он же и в культурном отношении выдвинул Андалусию среди прочих стран мусульманского мира.

При его предшественниках Испания, политически независимая от Багдада, культурно не могла тягаться с Багдадом. Багдад оставался для Кордовы и вообще Испании тем, чем бывает блестящая столица для отдаленного захолустья. Когда в предыдущем веке ученик композитора Исхака Мосульского (767–849), тоже поэт-композитор перс Зирйаб приехал от двора багдадского халифа Mahди в Кордову, он, обворожительный

артист, сделался для кордовского двора тогдашнего эмира Абдаррахмана II Среднего (822–852), не исключая прежде всего государевой семьи, законодателем всех утонченных вкусов, изящных манер, мод платья, столового меню и т. п.[8] Так было лет сто назад. За эти сто лет мусульманская Испания, при всем влиянии консервативного берберского духовенства, успела сделать незаурядные культурные успехи, со своим талантливым, смешанным арабско-вестготским населением, и во времена первого «халифа» Абдаррахмана III Победоносного уж могла не только политически тягаться с разрушающимся восточным халифатом, но и культурно; и сам халиф много этому посодействовал. В области искусства Абдаррахман III любил строительство: «Смотрите! Пирамиды все еще стоят, – говорил он в одном своем стихотворении, – а сколько царей исчезло без следа! Государь, стремящийся к славе, должен созидать сооружения, которые бы возвещали его славу и после смерти». Самым замечательным из построенных им дворцов была *аз-Заһра* (=«Цветущая») под Кордовой, о богатстве и великолепии которой рассказывают сказочные вещи (причем наставительно пессимистически не забывают добавить: «А сам халиф, обладатель этого мирового чуда, знал в течение своего пятидесятилетнего царствования только 14 дней вполне безмятежного личного счастья»). И в литературном отношении кордовский двор является при Абдаррахмане III уже видным меценатским центром среди других дворов X в. мусульманского мира, хотя, конечно, не таким еще видным, как при наследнике Абдаррахмана III. Усердным (быть может, даже чересчур усердным) панегиристом Абдаррахмана Победоносного был известный литературно-исторический антологист *ибн-'Абд-Раббиһи* (860–940), flatteur de cour de la plus basse espèce[9]. Ибн-'Абд-Раббиһи составил знаменитое антологическое «Ожерелье» (аль-'Ыqд), где каждый из 25 отделов, или «книг», озаглавлен именем известного драгоценного камня: «Книга жемчуга», «Книга хризолита» и т. п. Прославленное «Ожерелье» ибн-'Абд-Раббиһи в сущности представляет обширную переработку (пожалуй, даже своего рода плагиат) из энциклопедии багдадца ибн-Котейбы (ум. 889), имя которого ибн-'Абд-Раббиһи замалчивает; но успех андалусской антологии-энциклопедии во всем мусульманском мире оказался несравненно выше, чем багдадского первообраза.

Царствование Абдаррахмана III было только началом блестящего расцвета цивилизации в Испании – расцвета, какой с еще большим блеском продолжился при его преемнике, ученом-халифе Хакаме II, и не мог быть угашен – несмотря на некоторую реакцию – даже при втором преемнике, ничтожном Хишаме II, игрушке славного временщика аль-Мансура, или, как его называют европейцы, Альманзора. Перейдем к их эпохе.

---

[8] Повторяем то, что уже сказано было нами в I части «Истории арабов» (1912), стр. 51.

[9] Так выражается про ибн-'Абд-Раббиһи Дози: al-Bayán ol-Mogrib, I, стр. 27.

Ученый-халиф Хакам II (961–976). Высший культурный блеск Испании

Кордовский халиф *Хакам II* (961–976), образованный, умный, даровитый правитель, умел, когда требовалось, храбро воевать с задорными соседями, но в общем был миролюбив, и всей душою предан он был культурной деятельности.

Как и отец его, он любил архитектурные сооружения. Законченная халифом Хакамом II знаменитая *Кордовская мечеть*, с ее лесом мраморных колонн и ее причудливой красочностью, доныне возбуждает восторг даже своими остатками и считается образчиком «мавританского» архитектурного стиля. Главная, однако, заслуга Хакама II – наука и литература[10].

Вся Андалусия, видим мы при Хакаме II, оказывается покрыта сетью академий, высших и средних школ. Знание, клерикально осужденное упадочными аббасидскими халифами Багдада, тут в Испании ценилось выше всего. Сам халиф Хакам II, библиоман первой руки, собрал огромную *библиотеку*, содержавшую 400.000 томов, – значит, едва ли она была беднее, чем одновременная славная библиотека эмиров-Саманидов в Бохаре, приводившая в восторг философа ибн-Сину (Авиценну). По словам историков, халиф не только внимательно прочел все книги своего книгохранилища, но и сделал на полях свои приписки[11]. Дворец его в Кордове кишел переписчиками, а во всех главных городах востока у Хакама II были свои агенты, поставлявшие и старые рукописи, и новинки за дорогую цену; Абульфараджу за первый, заранее заказанный экземпляр его «Китаб аль-агани» было вперед послано от Хакама 1000 червонцев. Заботясь о всеобщем обучении, даже самых бедных классов, Хакам II открыл в столице Кордове 27 бесплатных училищ. При нем, в то время как в христианской Европе грамотны были только духовные, почти каждый в Испании умел читать и писать, а *университет Кордовский* славился во всем мире.

Сверх духовно-юридического образования (необходимого для карьеры служебной), этот университет давал образование и гуманитарное, литературно-филологическое. Филологию и словесность здесь читал багдадец Кали (ум. 967), который, со своим учеником Зобейди Севильским (918–989), пересадил в Испанию из Багдада филологическую науку 'Ахфаша Младшего и ибн-Дорейда[12]. Другой ученик Кали и тоже профессор филологии – славный ибн-аль-Кутыййе (ум. 977)=«сын готянки», т. е. потомок вестготской принцессы. Он же – довольно наивный, но важный историк

---

[10] Повторим то, что уже сказано было в I части «Истории арабов» (1912), стр. 52–53, в общем очерке литературной истории.

[11] Понятно, это лишь гипербола, невозможная физически: если прочитывать в день даже по 10 книг, то для прочтения 400.000 придется употребить более ста лет.

[12] См. в «Истории арабов», ч. I (1912), стр. 73, в главе о филологии.

дохалифатской мусульманской Испании, одновременно с которым выделяется дополнитель Табари по истории Испании кордовец ‘Ариб, а вскоре затем – другие историки-кордовцы.

Медицина андалусская времен Хакама II тоже приобрела всеобщую славу, и в христианской Европе в том числе. Хирург и терапевтик Абулькасым аз-Заһравы (*«Albucasis Alsaharavius»*) – светило и для гяурской Европы; Абулькасым (ум. ок. 1010) начал действовать еще и при Абдаррахмане III, а потом подвизался и при преемнике Хакама II. Славились врачебным искусством также: секретарь обоих халифов, Абдаррахмана III и Хакама II, ибн-Саид Кордовский, составитель (964) акушерского руководства[13], и критический ибн-Джюльджоль, затем врач следующего халифа, Хишама II. Не переходя еще к следующему царствованию, мы тут же можем отметить, что этот ибн-Джюльджоль с помощью комиссии, в которую входил присланный от византийского императора греческий монах Николай, проверил и точно исправил на основании греческого текста аббасидский арабский перевод растительной фармакологии Диоскорида и устранил сбивчивость лекарственной терминологии, неприятную в серьезной, точной науке. Напротив, как таинственный чернокнижник-алхимик, подвизался при Хакаме II восточный выученик, распространитель в Испании философской энциклопедии басрийских «Верных Друзей» и он же – изготовитель амулетов и талисманов, Масляма Мадридский (аль-*Маджриты*, ум. 1007). Однако и Масляма ведал не только чернокнижие с алхимией – тайные знания, манившие к арабам и соседнюю Европу; был он также хорошим математиком и астрономом, который переработал восточные греко-арабские астрономические исчисления и методы применительно к западным странам. А точные, математические, науки Кордовы X в. тоже, не только алхимия, привлекали к себе более пытливых европейцев. Нагляднейший пример – ученик арабов Герберт, впоследствии прогрессивный папа Сильвестр II (ум. 1003).

Теснился около Хакама II и круг поэтов. Из них крупнейший – ар-Рамади (ум. ок. 1013). И сам халиф был поэтом, не только ученым.

Хишам II (976–1009) и регентство временщика аль-Мансура. Уступки в пользу клерикальной реакции. Подвиги «Almanzor»-а перед неверными гяурами

Наследник-сын ученого халифа Хакама II, *Хишам II* (976–1013 или, как ниже увидим, вернее 976–1009), вступил на престол мальчиком; его мать Собх (=Аврора), вместе со своим фаворитом ибн-Абу-‘Амиром (тогда еще без прозвища *«аль-Мансур»*), постаралась подавить его умственное развитие. Неограниченной властью пользовался все время этот временщик-регент ибн-Абу-‘Амир (ум. 1000 г.) – человек очень талантливый, но ни

[13] Тождественность его с историком ‘Арибом, дополнителем Табари, очень спорна.

перед какими средствами не останавливавшийся: даже мать-султаншу, которой он был обязан своим возвышением из ничтожества, он впоследствии (996) устранил. Успевши возбудить ненависть духовенства, он для примирения с ним и для доказательства, будто интересы правоверия ему не чужды, разрешил мусульманским богословам извлечь из библиотеки покойного халифа Хакама все философские и т. п. рукописи и сжечь их. Это аутодафе еретических книг было произведено публично (978), к великому удовольствию факыhов-богословов:

Бумагу вы можете сжечь, но того, что бумага содержит,
не сжечь вам: оно хранится в моей груди.
Оно поедет со мною, куда бы я ни поехал; оно остановится там,
где я остановлюсь; оно ляжет со мною и в мою могилу, –

говорил лет пятьдесят спустя в своем стихотворении уроженец той же Кордовы, богослов-заhырит ибн-Хазм, когда и его книги, чуждые, впрочем, философской вольнодумной ереси, а просто обличительные, тоже подверглись сожжению со стороны нетерпимых факыhов Севильи, уж после падения Омейядов[14]. В то же время ибн-Абу-Амир покровительствовал поэтам, историкам (историк культуры Фарады, 962–1012).

Приближаясь к старости, ибн-Абу-'Амир начал подумывать и о спасении души, на которой лежало много преступлений, и решил загладить их войнами с неверными. Действительно, он отличился как полководец в жестоких войнах с христианами Северной Испании и имел привычку ежегодно делать на христиан два набега; западные хроники с ненавистью описывают свирепого «Альманзора» («аль-Мансур» значит «вспомоществуемый», sc. Аллахом)[15]. Завещал он себя похоронить под прахом, который он отряхивал каждый вечер от подошв во время «священных войн» и привозил домой.

Преторианство. Падение Кордовского халифата

После смерти ибн-Абу-'Амира и его старшего сына (1008), когда не оказалось руки, умевшей сдерживать заносчивость войска, наступили все ужасы *преторианства*.

Вышедший из опеки Хишам II был свергнут своим родственником Мохаммедом II аль-Маhди (1009), потом опять возведен на престол войсками, но ненадолго. Среди беспорядков и ссор войска берберского с христианско-славянским Кордова была совершенно опустошена берберами (1013). Провинции и мелкие округа стали везде объявлять свою независимость; последние халифы, часто сменяемые и умерщвляемые, были лишь

---

[14] аль-Маккари, егип. изд., т. I, стр. 361:11–12.

[15] По-испански z читается как *с*, и потому начертанием Almanzór довольно хорошо передается «аль-Манçу'р» (с эмфатическим *с*, после которого и *у* звучит несколько открытее). Но немецкое произношение «Альма́нцор», когда его держатся и русские, – нелепо.

игрушкой в руках враждующих берберов и «славян» или черни; междоусобия не прекращались.

Последние Омейяды: Солейман (1009, 1013); Али Хаммудид, родом даже не Омейяд (1016–1018); ʻАбдаррахман IV (1017–1018); Касым Хамм. (1018, 1023); Яхъя Хамм. (1021,1025); ʻАбдаррахман V (1023–1024), у которого был везирем известный историк религий, богослов-zaһырит ибн-Хазм; Мохаммед III (1024–1025); Хишам III (1027–1031); Омейя (1031).

Омейя (1031), свергнувший Хишама, не был принят за халифа. *Кордова стала республикой*, в которой главную власть приобрел род Джаһваридов, и затерялась в ряду множества других образовавшихся мелких владений XI века: Малаги, Джезиры, Севильи, Гранады, Толедо, Валенсии, Сарагосы, Дении.

XI ВЕК

«МОЛЮК АТ-TAWA' ЫФ». ʻАББАДИДЫ СЕВИЛЬСКИЕ И ПРИХОД АЛЬМОРАВИДОВ

Молюк ат-tawaыф. Севилья и Аббадиды

Названные владения (Малага, Джезира, Севилья, Гранада, Кордова, Толедо=«Толейтоле», Валенсия, Сарагоса, Дения) управлялись в течение XI века своими мелкими династиями, которые известны под названием *«Молюк ат-tawaыф»*=«царьки общин», т. е. удельные царьки. Прежняя общая столица Халифата Кордова ничем особенным среди них не выделялась. Культурно она не замерла, чему прекрасным доказательством служит ряд вышедших оттуда или писавших там солидных ученых историков (колоссально-объемистый ибн-Хайян, 987–1075; историк религий zaһырит ибн-Хазм, 994–1064, со своим учеником, перенесшим знание андалусской истории в Багдад, – Хомейди, ум. 1095; философски ученый географ аль-Бакри, 1040–1094, и др.). Только уж в этот удельный период культурных столиц явилось несколько; у каждой династии процветал свой собственный научно-литературный круг, и главным культурно-литературным центром Испании XI века сделалась *Севилья* (Ишбилия), резиденция династии *ʻАббадидов* («бану-ʻАббад», 1023–1091), которая и политически усилилась настолько, что ее второй представитель решился (путем подлогов, правда) принять титул халифа. Эта аббадидская столица Севилья, на живописных берегах реки Гвадалкивира («аль-Wади ль-кебир»), вполне затмила собою прежнюю омейядскую столицу Кордову – и роскошью дворцов и садов, и красотою местоположения, и утонченным образом жизни, где процветал культ искусства, поэзии, наук.

Всех государей Аббадидской династии (бану-ʻАббад) было только три: кады Абулькасым Мохаммад (1023–1042), гениальный преступник ʻАббад Мо'тадыд (1042–1068) и благородный Мо'тамид (1068–1091).

Личность и политика Аббада Мо'тадыда, 1042–1068

Для уразумения и, если можно, оправдания политики 'Аббадидов надо помнить, что мусульманский состав населения Испании был далеко не однороден. Умственно ограниченный элемент *берберский* сгущен был на самом юге полуострова, поближе к Африке, напр. в Гранаде, и всегда находился в антагонизме с умным *арабо-испанским* мусульманским элементом, занимавшим более северные полосы мусульманской части полуострова. В своей соседско-удельной политике севильцы-Аббадиды должны были сдерживать берберский элемент Андалусии твердою, грозною рукою, а своих арабо-испанцев сплачивать – и силой, и коварством, и всеми приемами.

Задача эта много упрощалась тем, что два первые (из трех) государи аббадидские, умные и умелые политики, были личностями вполне непорядочными, особенно второй из них, главный сколотитель Севильского эмирства, даровитый изверг *'Аббад Мо'тадыд* (1042–1068).

Из беззастенчивых политических шагов 'Аббада Мо'тадыда один вполне напоминает то, что сделала лет за сто перед тем с древлянами на Руси «мудрая» княгиня Ольга, впоследствии православная равноапостольная святая. Чтобы присоединить к своему севильскому владению три соседних удела, управлявшихся берберами, 'Аббад вступил с их князьями в дружеские отношения, радушно принял их со свитою у себя как дорогих гостей, провел в баню – и замуровал за ними ход. Среди напущенного пара дорогие гости задохлись. Главный враг Мо'тадыда Севильского бербер-государь *Бадис Гранадский* (1038–1073), кровожадный пьяница, получивши весть о произошедшем, предался неслыханной ярости и задумал отплатить арабам у себя подобной же выходкой, только в более крупных размерах, а именно: в условленный день казнить в один присест всех арабов своей Гранады. Бадис Гранадский по жестокости не уступал 'Аббаду-Мо'тадыду Севильскому, и если этого своего намерения не пришлось Бадису исполнить, то виновата оказалась не какая-либо его жалостливость, а благоразумные препятствия, которые с риском для своей жизни положил замечательный везирь Бадиса, умный, знаменитый еврей-кордовец *Самуил ha-Леви*[16], который изумительным образом имел сдерживающее влияние на дикую берберскую натуру своего гранадского государя[17]. Но если гранадские арабы спаслись от поголовного истребления никак не потому, что Бадис Гранадский способен

[16] Об этих событиях см. введение Дози к его изданию ибн-'Изари, стр. 86–88, на основании ибн-Хайяна (987–1075), современника событий. Равным образом см. его IV том «Hist. des mus. d'Espagne» (1861), стр. 97–100.

[17] *Самуил ha-Леви* (ум. 1066) был и еврейским поэтом Испании, и ученым писателем-талмудистом. О его удивительных отношениях с диким и религиозно нетерпимым Бадисом Гранадским см. у Дози в «Hist. des mus. d'Espagne», т. IV, стр. 27–34, где вообще дана живая характеристика Самуила. При случае отметим здесь современного Самуилу ha-Леви и довольно схожего с ним еще одного

был остановиться перед мерами жестокости, все же надо признать, что той глубокой утонченности в наслаждении чувством мщения, какою обладал ʻАббад Моʻтадыд Севильский, Бадис Гранадский не имел. Так, был у Моʻтадыда Севильского изящный «цветник», где цветы, вместо горшков, росли в человеческих черепах, а на каждом черепе возле уха прикреплен был изящный ярлык с обозначением имени обезвреженного покойника. Впрочем, надо добавить, это были черепа не княжеские, потому что те хранились у Моʻтадыда в особом ларце в его внутренних покоях[18].

И в то же время изверг-эмир (он же «халиф») Моʻтадыд[19] был щедрый меценат, писал и сам очень прочувствованные элегии о благе общества, которое ему вверено Богом[20], или очень милые стихи своим дамам сердца, от души любил искусство, живо интересовался наукой, ценил сообщество умных, интеллигентных людей. Он принял к своему двору и сделал другом своим нежного стихотворца *ибн-Зейдуна* (1003–1071), поэта тибулловского типа; ибн-Зейдун был родом из Кордовы и романтически влюблен был в кордовскую принцессу-поэтессу Валляду, дочь одного из последних (уб. 1025) омейядских халифов; стихи его Моʻтадыд ценил. Конечно, если литература грозила внести смуту в общество, ʻАббад Моʻтадыд спуску ей не давал; так, по его приказанию, в Севилье, на радость господствующему духовенству, были торжественно сожжены заһыритские богословские сочинения кордовца ибн-Хазма (994–1064)[21], который очень критически и непочтительно относился к общепризнанным, заслуженным столпам ислама, извратившим, по его убеждению, подлинный ислам своими широкими, произвольными толкованиями.

Поэтичный халиф Моʻтамид Севильский (1068–1091); Ромейкийя. Борьба с христианами; предание о Сиде; призвание Альморавидов из Африки (1086)

Полную противоположность бессовестному отцу представлял, по

арабо-испанского еврея, родом из Малаги, поэта и философа *Соломона ибн-Габироля* (он же *Avicebron* средневековой латинской схоластики); он писал и по-еврейски, и по-арабски, а на латинском языке появлялся в переводе.

[18] Дози: «Hist. des musulmans d'Espagne», т. IV, стр. 78, со ссылками на изданные им же (Лейд., 1846–1863) трехтомные «Scriptorum Arabum loci de Abbadidis», именно т. I, стр. 243–244, равно как на биографический словарь ибн-Бессама (ум. ок. 1147) и на историю Абдальвахыда Маррекоши (1224 г.).

[19] Титул «халифа» добыт был через подставочное лицо, через самозванца, выдавшего себя за наследника омейядских халифов и переуступившего свои фиктивные права ʻАббаду.

[20] Loci de Abbadidis, т. II, стр. 52; срв. Дози, т. IV, стр. 79.

[21] См. выше, стр. 350, где процитированы неукротимые стихи ибн-Хазма по поводу этого аутодафе.

своему благородному и симпатичному характеру, его сын и наследник, эмир-халиф *Мо'тамид Севильский* (1068–1091). Преступной практичности Мо'тадыда он вовсе не имел, к людям относился отзывчиво и чутко; жизнерадостный, образованный, он мировоззрение свое излагал в доброжелательном философском афоризме: «Разум состоит в том, чтобы перестать быть разумным».

Мо'тамид был поэт (поэтом, правда, был и отец его Мо'тадыд), и стихи молодого халифа Севильи были тонко-изящны и остроумны: «Профессиональный поэт – и тот мог бы позавидовать его таланту», – говорит автор биографического словаря португалец ибн-Бессам (ум. ок. 1147). Передают много рассказов о его стихотворных состязаниях со своей женой-поэтессой Ромейкийей и везирем-поэтом *ибн-'Аммаром*, с которым, кстати сказать, он любил под вечер расхаживать, инкогнито и переодетый, по гуляньям Севильи, вмешиваясь в толпу народа, – вроде того, что рассказывают в «1001 ночи» про багдадского халифа Харуна ар-Рашида. Теснились при его севильском дворе и другие поэты. Отчасти приливу их содействовало и то обстоятельство, что в это время поэтичный остров Сицилия, принадлежавший уже два века арабам, подвергся нашествию и завоеванию (1071–1086) Рожера Нормандского (иначе, с тех пор, – Рожера I Сицилийского), и нашлось немало арабов-сицилийцев, которые предпочли не жить под норманнским владычеством, а уйти куда-нибудь к мусульманским государям, например к благородному Мо'тамиду Севильскому. Таким беглецом из Сицилии оказался (1078) и изящный лирик *ибн-Хамдис* (ок. 1050–1132); он искренно привязался к приютившему его Мо'тамиду и, увидим ниже, впоследствии ясно доказал свою безграничную преданность.

Для обрисовки всего образа халифа Мо'тамида Севильского особенно характерны его отношения к *Ромейкийе*, бывшей погонщице мулов, которую он выкупил из рабства и взял в жёны за удачный экспромтный стих, почти подслушанный им на берегу Гвадалкивира. Был ветерок и поднял на реке чешуйчатую зыбь:

Çанаʕа р-рйʓö мина-ль-мâ'и зарад
= Ветер из воды соткал кольчугу, –

произнес Мо'тамид полустишие и вопросительно посмотрел на ибн-'Аммара, выжидая, чтобы тот придумал второе полустишие. Но ибн-'Аммар медлил.

Эййю дарʕин ли-qытâлин, ляw джамад!
= Что за прекрасный был бы это панцирь для боя, если бы замерз! –

прервала молчание мимо шедшая девушка. Это и была Ромейкийя. И так началось их знакомство[22].

---

[22] Маккари, егип. изд., т. II, стр. 451:10–11; «Loci de Abbadidis», т. II, стр. 151–152, 225–226. Там же см. и о дальнейшем про Ромейкийю.

Бывшая рабыня-погонщица оказалась умной и любящей женой с огромным влиянием на царственного мужа. Только, капризы ее переходили иногда всякую меру. Она, например, потребовала, чтобы в жаркой Севилье шел в феврале снег; и государь, бессильный перед природою, должен был прибегнуть к хитрости: усадить сад у дворца миндальными рано цветущими деревьями, чтобы белые, опадающие лепестки цветов, осыпая землю, напоминали собою хлопья выпавшего снега. В другой раз прихотница, глядя в окно на работниц, месивших ногами глину, вдруг стосковалась по той поре, когда и сама она месила глину голыми ногами, не зная тягостного дворцового этикета. Чтобы успокоить расходившиеся нервы Ромейкийи, халиф-Мо'тамид велел потихоньку снести в царский двор огромное количество сахару, корицы, имбиря, других пряностей, полить розовой водою, сделать месиво – и тогда галантно пригласил Ромейкийю с ее фрейлинами: неугодно ли им пойти помесить глину босыми ногами?

Заранее позволительно предположить, что государь, допускающий подобную расточительность и потворствующий подобным капризам, едва ли мог быть дальновидным правителем, искусным дипломатом. И неудивительно поэтому, что именно этот самый, благородный Мо'тамид, милый, хороший эмир-поэт Мо'тамид, оказался разрушителем того здания, которое с великим умением создал его неблагородный отец. Непростительной оплошностью с его стороны было то, что, поддавшись клеветникам, которые его убедили в измене ибн-'Аммара, он в гневе собственноручно убил своего лучшего друга и соправителя. А ведь аббадидская Севилья имела отовсюду много врагов – и среди соседних князей-мусульман, и со стороны соседей-христиан, которые всегда готовы были воспользоваться ухудшением аббадидских обстоятельств. Особенную вражду к арабо-испанской Севилье питали берберские князья Гранады. Мы помним, что при отце Мо'тамида, 'Аббаде Мо'тадыде, князь Бадис Гранадский задумал было поголовное истребление всех арабов своей области; и если исполнить своего намерения ему не пришлось[23], то самый замысел этот хорошо показывает, насколько берберство и испанское арабство вообще чужды были друг другу, и чего могла ждать в дальнейшем, при случае, Севилья от Гранады. Да и испано-арабские «таваыф» (уделы) возбуждали *междоусобную борьбу* друг с другом, и Севилья не была обеспечена и с их стороны. А что уж говорить о соседних *христианах*!

Пользуясь раздробленным положением мусульманской Испании, Испания христианская все время вела против своих завоевателей небезуспешную борьбу. В борьбе этой вождями у мусульман были именно 'Аббадиды Севильские, у христиан – короли Кастильские (Кастилия слилась в XI веке с Леоном) и Арагонские. По общеизвестному, но исторически недостоверному легендарному преданию народного испанского эпоса («романсеро») выдвинулся тогда со стороны испанских христиан и

[23] См. выше о вмешательстве везиря-еврея Самуила ha-Леви.

стал главной, нестерпимой грозою для неверных непобедимый былинный рыцарь-боец («campeador») *Сид* – с полным именем: дон-Родриго Диас де Бивар Сид-Кампеадор (т. е. «мономах»).

Пятерых царей неверных
Дон-Родриго победил;
И его назвали Сидом
Побежденные цари.
Их послы к нему явились
И в смирении подданства
Так приветствовали Сида:
«Пять царей, твоих вассалов,
Нас с покорностью и данью,
Добрый Сид, к тебе прислали».

«Ошибаетесь, друзья! –
Дон-Родриго отвечал им. –
Не ко мне посольство ваше!
Неприлично господином
Называть меня в том месте,
Где господствует Великий
Фердинанд, мой повелитель:
Все его здесь, не мое».

И король, таким смиреньем
Сида храброго довольный,
Говорит послам: «Скажите
Вы царям своим, что, если
Господин их дон-Родриго
Не король, то здесь по праву
С королем сидит он рядом,
И что все, чем я владею,
Завоевано мне Сидом».

С той поры не называли
Знаменитого Родрига
Мавры иначе, как Сидом[24].

Так гласит романсеро. Не из больших здесь неточностей – имя Фердинанда I Кастильского (ум. 1065), тогда как Сид подвизался против мусульман, собственно, уж при его сыне, Альфонсе VI Кастильском[25].

[24] Перевод романсеро (не непосредственно с испанского, но с немецкого, из Хердера) сделан В. А. Жуковским (1831). См. «Сочинения», т. III (по Ефремовскому изд. 1885 г., стр. 2–3).

[25] Эта неточность очень невелика. См. у Дози: Recherches, т. II (Лейд., 1881), стр. 105, в исследовании о Сиде.

Есть здесь, в романсеро, неточность основная, которая много посущественнее. Народная былинная память, знаем мы, способна делать своими героями далеко не всегда людей первостепенных и далеко не всегда в согласии с исторической подлинностью. Так обстоит дело и с романсеро про Сида. Историческое исследование показывает, что прославленный эпосом Родриго Сид-Кампеадор был на самом деле довольно омерзительный обманщик, вероломный клятвопреступник, жадный и гнусно-жестокий разбойничий атаман-дворянин, который со своею «кондотьерскою» шайкою-дружиною одинаково хорошо служил, смотря по обстоятельствам и по плате, то под знаменами христианского короля Альфонса VI Кастильского, то под знаменами мусульман, сарагосских князей-hудидов, и с одинаковою легкостью изменял и тем и другим. Одним из ранних его подвигов, небоевых, была мошенническая проделка с евреем-ростовщиком, которому он заложил запертую шкатулку, якобы наполненную золотом, а на деле – обыкновенными каменьями, и, радуясь успеху проделки, с довольным видом поглаживал свою бороду[26].

Тем не менее, если былинное предание о самом Сиде и о его личной роли и не соответствует подлинной истории, то остается во всяком случае верен тот факт, что в 1080-ых годах испанцы стеснили Севильское эмирство Мо'тамида до крайности. Альфонс VI Кастильский и Санчо Арагонский производили на арабов успешнейшие нападения и вторжения.

Эмир-«халиф» Мо'тамид Севильский наконец почувствовал себя совсем стесненным и изнемогшим и решил искать себе помощи против христиан вне Пиренейского полуострова, за проливом, в *Северной Африке* (1086). Там, среди фанатичных мароккских берберов и при их содействии, незадолго перед тем возникло энергичное государство *Альморавидов*; за ними-то и послал Мо'тамид Севильский. Помощь из Африки в Испанию против христиан действительно пришла, да только не в таком виде, в каком желал бы Аббадид. Дело кончилось низложением Аббадидской династии и политическим объединением на долгое время мусульман Испании с «маврами» Африки под владычеством фанатичной династии берберско-«маврской», которую затем сменила в обладании обеими странами другая африканская же, но иная по характеру, «маврская» династия. Эти две африканские династии – уже названные Альморавиды (XI–XII вв.) и, после них, Альмохады (XII–XIII вв.).

Ниже мы со значительною подробностью остановимся на печальной и, в то же время, очень поэтичной судьбе низложенного халифа Мо'тамида Севильского, равно как, понятно, остановимся с подробностью на Альморавидах и Альмохадах. Да только, прежде чем говорить о них, надо бросить беглый взор на предыдущую историю африканских мавров.

---

[26] *Dozy*: Recherches, т. II (Лейд., 1881), стр. 110 и след.; отчасти срв. у Авг. Мюллера: «История ислама», т. IV (СПб., 1896), стр. 221–222.

МАВРЫ АФРИКАНСКИЕ

ДО XI ВЕКА

Термин «мавр» в римскую эпоху и в мусульманскую

Слово «мавры» известно с классических времен. Так назывались жители соседнего с Нумидией северноафриканского государства (Мавритании, Маврусии), с которым римляне познакомились во время Югуртинской войны (111–106). Филологические данные (личные имена, географические названия и т. п.) показывают, что классические мавры были берберы[27], т. е. принадлежали по языку к *хамитам*[28]; такими же берберами были и ливийцы, и нумидийцы, и вообще население северной полосы Африки (за исключением, понятно, колонистов: карфагенян, греков, римлян и т. д.). Следовательно, наиболее чистые потомки *классических* мавров – это нынешние *берберы* (иначе – кабилы, туареги и т. д.), оттесненные от морского побережья в глубь страны, в горные округа, и говорящее не по-арабски, но на своем особом языке берберском, который, как сказано, принадлежит к хамитской семье языков.

Однако нынешние берберы резко отличаются от того населения Северной Африки, которое *теперь* называется маврами, и в свою очередь это население (оно городское или, по крайней мере, прибрежное и говорит *по-арабски*) слишком далеко стоит от мысли отождествлять себя с грубыми берберами. А это как могло статься?

Да дело в том, что со времен мусульманского завоевания классический термин *«мавр»*, «мавры» слился с арабским *«магриби»*, «магарибе» (=*«западный»*, «западные») и классическое «Mauretania» слилось с арабским «Магриб» (=«запад»). Иначе сказать: со времен Халифата под «маврами» или «магрибинцами» стали понимать или тех арабов, которые поселились на западе исламского мира, или тех местных инородцев Северной Африки, Испании и Сицилии (т. е. берберов, пунийцев, вандалов, испанцев и др.), которые, принявши мусульманство, совершенно арабизовались и перестали по языку отличаться от своих завоевателей.

---

[27] Имя «мавры», быть может, сперва не было именем, а только эпитетом и означало «темнокожий»; по крайней мере, по-гречески «μαυρος» (из «'αμαυρός») до сих пор значит «черный». Высказываю эту гипотезу, однако, с большою осторожностью, потому что не успел составить справок по греческим классическим текстам, насколько греческое «μαυρος» старо.

[28] Хамитские языки распадаются на 3 ветви: древнеегипетскую, кушитскую и берберскую. См. подробнее у меня в «Семитских языках», ч. III (М., 1912), стр. 595–602.

Испанцам-христианам назвать мусульман-завоевателей маврами было тем легче, что завоеватели пришли в Испанию действительно из Мавритании, и что среди них были не одни арабы, но и множество берберов, т. е. подлинных, классических мавров. Понятно, однако, что так называемые мавры испанские были в очень слабой степени истинными маврами по крови: большая часть испанских мавров была те же испанцы, т. е. племя галло-римско-германское, только с религией Мохаммедовой и с языком арабским; недаром арабская поэзия испанских мавров так близка и понятна европейцам. Так как из Испании и Сицилии говорившие по-арабски мусульмане уж изгнаны, то с XV века и до настоящего времени термин «мавр», «магриби» равносилен другому термину: *«северноафриканский араб»*, иначе – горожанин или береговой житель области Триполи, Туниса, Алжира, Марокко, считающий себя за араба, а не за бербера. И опять вполне понятно, что арабской крови в этих нынешних «маврах» тоже очень мало – немногим больше, чем в бывших маврах испанских; они – раса крайне смешанная, и больше всего в них крови именно берберской, которую они не слишком склонны в себе признавать, с примесью крови пунийской, римской, греческой, вандальской.

Характеристика нынешних «мавров»

По внешности нынешние мавры очень симпатичны, красивы, с несколько задумчивым выражением лица; но, по характеристике европейцев, имеющих с ними дело, они неприятны, фанатичны, чувственны, жестоки, коварны и в умственном отношении довольно тупы – характеристика совсем другая, чем та, которая дается арабам Аравии, Сирии и Египта. Их горячая религиозность направлена на внешнюю сторону религии, на обрядность – и культ «марабутов»-святых, с их могилами, носит совершенно языческую, идолопоклонническую окраску.

Значительная часть мавров занимается торговлей и разведением кофе, остальная – ремеслами, садоводством, земледелием. У приморских всегда было развито пиратство, да и доныне оно не искоренено.

Тот арабский язык, которым говорят мавры, представляет собою особое арабское наречие («магриби», «маврское») и отличается от наречий египетского, сирийско-месопотамских и аравийских. Не мешает заметить, что в его образовании мог принимать участие не только язык берберский, но и финикийский (остатки карфагенского). Наиболее существенные отличия магрибских говоров – не столько, пожалуй, в фонетике и морфологии (хотя, конечно, она имеет свои существенные особенности), сколько в лексике. Мавры испанские и сицилийские говорили этим же наречием «магриби»[29].

---

[29] Подробнее о магрибско-арабских говорах см. у меня в III части «Семитских языков и народов» (М., 1912), стр. 431–454.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ МАВРИТАНИИ В РИМСКУЮ И ВИЗАНТИЙСКУЮ ЭПОХУ, ДО VII в.; МУСУЛЬМАНСКОЕ ЗАВОЕВАНИЕ. ХАРАКТЕР БЕРБЕРСКОГО ИСЛАМА

Впервые история знает мавров (т. е. еще хамитов) во время Югуртинской войны (111–106): Мавритания, область к западу от Мулухи, составляла тогда уж правильное и организованное государство под управлением царя Бокха. В 25 г. до Р. Хр. Август отдал ее нумидийскому царю Юбе II. С 42 г. по Р. Хр. она стала римскою провинцией.

Когда в 429 году сюда вторглись вандалы и основали свое царство, они застали не менее 170 городов с епископскими кафедрами. Св. Августин (ум. 430), уроженец Африки и (с 395 г.) епископ Гиппона, свидетельствует, что деревенским языком его страны был пунийский, т. е. финикийско-карфагенский, семитский. Но, конечно, и берберский был в ходу. Велисарий (533) возвратил Римской империи Мавританию.

С 667 г. храбрый арабский полководец, корейшит *'Окба* стал производить из Египта ряд набегов на запад и, по уверению мусульманских историков, будто бы достиг даже Атлантического океана, в который эффектно въехал на коне[30]; но на самом деле берберы и византийцы (властители и греко-римского, и пунийского населения) упорно сопротивлялись, и только в царствование Валида полководец Муса, между 706–709 гг., подчинил Халифату всю Северную Африку (откуда, как знаем, пошло завоевание и Пиренейского полуострова).

Однако господство халифов было в Северной Африке непродолжительно, и типичная вещь – политические волнения и революции возникали здесь почти обязательно на почве религиозной.

«Эта узкая полоса населенной земли между великой Африканской пустыней (Сахарой) и Средиземным морем всегда была областью еретиков, – выражается на этот счет один из английских востоковедов, специально занимавшийся картиною смен одной династии другою[31]. – Суеверные и легковерные берберы представляли благоприятную почву для развития всякого рода мусульманских ересей, и каждый пророк, не признанный в своем отечестве, мог быть уверен, что среди берберов Северной Африки он встретит восторженный прием и горячих последователей. В то же время отдаленность от центра Халифата, природная непокорность и воинственность населения побуждали Аббасидов (Харуна ар-Рашида и др.) не обращать внимания на измену областей, приносивших им мало пользы и требовавших непрерывных усилий и издержек. Этим объясняется возникновение алидских династий, каковы Идрисиды и Фатымиды, и успех таких странных порождений ислама, как Альморавиды и Альмохады, а в наше время – широкое распространение

---

[30] См. в «Истории арабов», ч. II (1912), стр. 123.

[31] Стэнли Лэн-Пуль: «Мусульманские династии», перевод В. Бартольда (СПб., 1899), стр. 27.

влияния пророка Сануси[32]». «Ограниченные берберы, – повторяет общеизвестную истину другой историк-обобщитель[33], – никогда не были способны к восприятию какой-либо плодотворной идеи, и их религиозная восприимчивость ценит только внешнее проявление, оставаясь равнодушною к сущности. Проповедник может быть вполне уверен в успехе, если он явится с длинными, донельзя растрепанными волосами, седою бородою, блестящими глазами, в изорванном плаще, с цветом лица, который говорит о полном незнакомстве с употреблением мыла, и если он, к этому, громовым или же гробовым голосом рассказывает всякие ужасы. Если же он, сверх того, умеет, благодаря непосредственной поддержке свыше, целый час стоять на голове, голодать шесть недель подряд, вызывать дождь, заставлять плясать змей и произносить никому не понятные пророчества, то ему, пожалуй, нетрудно сделаться и mahди (=мессией), который призван установить царство Божие на земле, предшествующее кончине мира и сулящее всем верующим спасение, всем безбожникам – погибель».

Мы очень кратко коснемся истории Магриба в VIII–XI вв., чтобы скорее перейти к очерку движения альморавидского и альмохадского, к которому особенно хорошо подходит процитированная характеристика.

СМЕНА МУСУЛЬМАНСКИХ ДИНАСТИЙ В СЕВЕРНОЙ АФРИКЕ В ТЕЧЕНИЕ XIII–XI вв. ИДРИСИДЫ МАРОККСКИЕ (788–985) И АГЛАБИДЫ ТУНИССКИЕ (800–909). НИЗЛОЖЕНИЕ АГЛАБИДОВ ФАТЫМИДАМИ. НОВЫЕ МЕЛКИЕ АФРИКАНСКИЕ ДИНАСТИИ В XI ВЕКЕ

В конце VIII века, в то время, как багдадским халифом был Харун ар-Рашид, в Северной Африке началась анархия, выдвинулось несколько мелких династий, и халиф, во избежание неприятного для себя беспокойства, должен был признать их фактическую самостоятельность. В нын. Марокко, т. е. в области, выходящей в Атлантический океан, утвердились алиды-*Идрисиды* (788–985). Ближе к востоку, уже вдоль Средиземного моря (в Тунисе и др.), утвердились *Аглабиды* (800–909); эти пираты завладели также Сицилией (и она осталась в руках мусульман вплоть до норманнского завоевания, т. е. до 1086 г.), завладели Мальтой и Сардинией, захватывали Корсику, опустошали берега Италии и Франции.

В 909 году могущественное берберское племя Кетаме, принявшее к себе *Фатымидов*, свергло династию Аглабидов. В течение какого-нибудь полустолетия государство Фатымидское стало простираться от границы независимых владений идрисидских, т. е. от Атлантического океана, до Сирии включительно (969).

---

[32] Движение санусийское – род ваhhабитства.

[33] Авг. Мюллер: «История ислама», т. IV (СПб., 1896), стр. 192.

Однако Фатымиды (909–1169), утвердивши свою резиденцию в Каире, оказались со второй половины того же X века династиею скорее египетскою, чем северноафриканскою, и в Северной Африке основались свои самостоятельные вассальные династии: в Тунисе *Зейриды* (972–1148), в Алжире – их родственники *Хаммадиды* (1007–1152), в Марокко вместо Идрисидов, свергнутых в конце X века, выдвинулись разные берберские племена.

УСПЕХИ ХРИСТИАНСКОГО МИРА НАСЧЕТ ЗАПАДНОМУСУЛЬМАНСКОГО В XI ВЕКЕ

В середине XI века между всеми вышеназванными мелкими северноафриканскими династиями происходила взаимная распря, и шли счеты с фатымидскими египетскими халифами, что, конечно, ослабляло страну и не оставалось неизвестным для христиан Средиземного моря. А одновременно и соседняя мус. Испания, как мы уж видели, переживала свой удельно-междоусобный период: в Малаге, Джезире, Севилье, Гранаде, Кордове, Толедо, Валенсии, Сарагосе, Дении сидели свои удельные династии, с упомянутыми удельными государями – «молюк ат-tawaыф», которым приходилось и с христианами выдерживать борьбу, и между собою соперничать.

Пользуясь западномусульманским ослаблением, христианский мир сделал в XI веке значительные военные успехи – и на островах, и на материке.

Остров *Корсику* и остров *Сардинию* отвоевали христиане-генуэзцы.

В Южной Италии, где и против византийцев совершались тогда подвиги норманнами – братьями Робертом Гискаром и Рожером, состоялось отнятие у мусульман тем же воинственным Рожером между 1071–1086 гг. богатого и обширного острова *Сицилии*; а остров этот завоеван был для мусульманства Аглабидами в IX в.[34] Сюда же он, Рожер I граф Сицилийский, прихватил и остров *Мальту* (1091–1092).

На Пиренейском полуострове эмир Мо'тамид Севильский, в борьбе с христианским королевством Леоно-Кастильским и с Арагонским (по эпосу же – преимущественно, будто бы, с кампеадором-*Сидом*), почувствовал себя, как мы видели, немощным и неспособным вести дальше борьбу собственными силами (1086).

---

[34] *Норманны* в качестве дружинников (срв. роль варягов и на Руси) были приглашены в Южную Италию византийцами, которые (Комнены) тогда владели югом полуострова. Поссорившись с византийцами, норманны основали в Италии собственные владения и изгнали византийцев; Роберт Гискар (с 1057) с благословения папы стал герцогом Апулийским (ум. 1085); Рожер I, граф Сицилийский, явился главным его наследником (ум. 1101). Об этом см. подробно в I томе «Geschichte der Normannen in Unter-Italien» *фон Хейнемана* (Лейпц., 1894), а по-русски – в работах *Васильева*, который одновременно и византолог, и арабист.

И вот в этот момент выступили на театр мировых действий и дали известный отпор европейцам-христианам далекие берберы западноафриканской реки Сенегала у Атлантического океана, где уже лет тридцать подготовлялось и успело разрастись фанатическое мусульманское движение. Эти берберы и были те *Альморавиды*, имя которых мы упоминали уж не один раз и которых вызвал в Европу злополучный Мо'тамид Севильский.

АЛЬМОРАВИДЫ И ОБЪЕДИНЕНИЕ АФРИКИ С ИСПАНИЕЙ (XI ВЕК)

Возникновение альморавидства ок. 1050. Пророк ибн-Ясин и вождь ибн-Ташфин

Около половины XI века в Северной Африке, и притом в той части, что поближе к Атлантическому океану и реке Сенегалу, т. е. приблизительно в Юго-Западном Марокко, появился среди берберов сенегальских («сангаджей») пророк-подвижник, изувер, суннитско-маликитского толка 'Абдаллах *ибн-Ясин* Гозульский[35].

Пророк этот поднял, сперва среди берберов сенегальских, а потом и среди берберов Зап. Магриба, религиозное движение мусульманско-фанатического характера и дал своим последователям военного вождя Абу-Бакра (1056–1087) с его знаменитым, талантливым и энергичным племянником Юсофом *ибн-Ташфином*, которые и основали в Западном Марокко государство «морабытов» («аль-морабытун»), т. е. «станичников», «пограничных бойцов [за веру]»[36]. Имя это европейцами было переделано на *Альморавиды* (1056–1150). Столицу для фанатиков создал, совсем новую, морабытский князь-племянник ибн-Таш[о]фин: в Западном Марокко он основал (1062) новый город *Маррекош* (нынешний г. Марокко, Маракеш).

---

[35] Название реки «Сенегал» поясняют как искаженное имя берберского племени Сангаджа («Санhаджа»), т. е. как искаженное берберское множ. число от ед. числа «Санаг». См., напр., из обобщительных трудов – у Авг. Мюллера: «История ислама», т. IV, стр. 194. При случае замечу, что об Альморавидах есть специальный труд Кодеры (Сарагоса, 1899), упомянутый выше в отделе пособий, и более новый, чем Авг. Мюллер. Но так как, писанная по-испански, книга Кодеры доступна для проверки не всем, то я и здесь, и везде дальше, где это не составляет существенной разницы, ограничиваюсь ссылками на имеющийся по-русски труд Авг. Мюллера.

[36] У французов это арабское слово «морабыт» получило форму «marabout» и означает в их языке «изувер». Авг. Мюллер (IV, 196) склонен объяснять «морабыт» не как «станичник», а как «живущий в скиту», «скитожитель». Это потому, что «рыбат» означает в арабском языке не только «форпост», но и «скит». Французское понимание «marabout» более подходило бы ко второму арабскому значению.

Дядя Абу-Бакр скоро был устранен от политического руководства, и главную роль занял Юсоф ибн-Ташфин, который, и как полководец, и как правитель (единый эмир 1087–1106), возбуждал благоговение среди своих приверженцев. Пользуясь замешательствами в соседней Алжирии, он прихватил и часть Алжирии.

Битва при Заллаке, 1086. Завоевание ибн-Ташфином Андалусии, 1090. Пределы Альморавидского государства

Вот именно к этому-то Альморавиду Юсофу ибн-Ташфину севильский эмир-ʻАббадид, благородный Моʻтамид и обратился в 1086 году: он пригласил Юсофа переправиться из Африки в Испанию, чтобы, как сказано, отразить успешные нападения и вторжения Альфонса VI Кастильского и Санчо Арагонского, легендарно и неверно воплощенные испанским народным эпосом в не раз упомянутых былинах (romanzeros) про Сида-Кампеадора. Сын Моʻтамида Севильского, более осторожный, отклонял отца от такого рискованного шага и указывал на опасность для него самого. Но эмир твердо отвечал: «Это нужно для спасения наших мусульман. В крайнем случае, лучше мне подгонять верблюдов в Африке, чем свиней пасти в Андалусии».

Альморавид Юсоф ибн-Ташфин пришел и разбил наголову кастильское войско при аз-*Заллаке* (около Бадахоса; это так называемая «waqʕat аз-Заллаqат»)[37]. И в том же 1086 году Альморавид вернулся в Африку, не обманувши доверия халифа-Аббадида. Через четыре года Аббадид вновь его призвал на помощь против христиан. Глубоко престарелый Юсоф ибн-Таш[о]фин, явившись вновь (1090), занял мусульманскую Испанию на этот раз для себя. К концу своих дней (ум. 1106) он успел ее, почти всю, обратить в *провинцию* своего африканского Альморавидского государства, в которое, сверх завоеванной теперь Испании и Марокко, входила также часть Алжирии, отнятая Юсофом ибн-Ташофином у династии Хаммадидов.

Прочая часть Алжирии осталась за *Хаммадидами*, равно как в Тунисе и Триполи удержались *Зейриды*. Да и в Испании, именно в *Сарагосе*, Юсоф допустил остаться династии *Худидов*; а Толедо отошел к христианам.

Конец низложенного халифа Моʻтамида Севильского, ум. 1095, и Сида-Кампеадора, ум. 1099

Несчастный севильский эмир-поэт, халиф Моʻтамид храбро отбивался было против вероломного африканского «спасителя». Разбитый и захваченный, он был отвезен в плен в Африку. Ромейкийя, дети, преданный поэт ибн-Хамдис Сицилиец последовали за ним в ссылку. Там, в одном

[37] =«Битва при аз-Заллаке» или «день аз-Заллаки» – так называется эта битва у историков арабских. У испанцев Заллака называется Сакралиас.

городке у Марокко (Агмате), бывший халиф прожил в заточении до конца своих дней (ум. 1095) и изливал свою тоску в поэзии.

Трогательные *элегии Мо'тамида Севильского*, писанные в тюрьме, – это одно из украшений андалусской поэзии по своей задушевности. Прислушиваясь, например, к шипящему бряцанию цепи, которая обвивала его в агматской тесной темнице, он, под звуки этой музыки кандалов, вспоминал те дни в Севилье, когда его на пирах услаждали сладкозвучные певицы:

Теперь тебе, вместо них, поет эта (железная) певица
Агматская,
Да только, тяжесть от нее и душе, и телу!

Когда-то, в пылу боя, со змеиным шипеньем летел твой дротик;
Теперь, как змея, на тебя шипит цепь.

Она, эта цепь-змея, потягивается и не дает тебе потянуться,
Она обвивается своими звеньями и не знает жалости к пленнику.

Сердце мое свою скорбную жалобу возносит к Милосердому:
Ведь тот, кто Милосердому жалуется, не должен бы обмануться[38].

Или вот отрывок из другой элегии Мо'тамида Севильского:

Со слезами гляжу я на стаю птиц, пролетающих возле моей тюрьмы:
Пташки на воле! Не задерживают их ни тюрьма, ни оковы!

Это – не завистничество к вольным пташкам с моей стороны,
клянусь Богом-воскресителем,
А только страстное желание стать таким же свободным, как они.

Пусть, пусть себе наслаждаются они тем, что не разлучены друг от дружки!
Пусть они не изведают, что значит быть удалену от своих!

Им-то не приходится, как мне, чувствовать внезапный ужас,
Когда ночью раздастся гул у дверей темницы, и заскрипит засов...

Сохрани, Боже, пташек при их птенцах!
А моих птенцов уж разнесла злая судьба[39].

---

[38] Текст – у Дози в «Scriptorum Arabum loci de Abbadidis», I, 65. (оттуда – в хрестоматии Гиргаса и бар. Розена, II, 571). Вариант у аль-Маккари, егип. изд., II, 455.

[39] Текст там же у Дози: «Loci de Abbadidis», I, 68 (оттуда – у Гиргаса и Розена, II, 572). Вариант у аль-Маккари, егип. изд., II, 457 (с последним стихом).

История андалусской литературы с особенной любовью останавливается на поэтическом образе низложенного халифа Мо'тамида Севильского, потому что им завершается культурный доморавидский период жизни Андалусии и начинается эпоха темной моравидской реакции. Секретарь и восхвалитель водворившихся альморавидских властелинов, составитель андалусской антологии гранадец ибн-Хакан (казн. ок. 1134) с несомненной симпатией отводит низложенному Мо'тамиду Севильскому значительное место в своей антологии, как это делает и составитель культурно-литературной андалусской истории XI в. португалец ибн-Бессам (ум. ок. 1147), и как это делают все позднейшие историки культурной жизни Андалусии, кончая поздним эклектиком Маккари XVII в. «Все Мо'тамида любят, все о нем жалеют, до сих пор о нем плачут», – выражается в XIII веке литературный дееписатель валенсиец ибн-аль-'Аббар (казн. в Тунисе 1260)[40]. И европейский гениальный историк Андалусии, бессмертный Дози, заканчивая IV-ый и последний том своей истории мусульман в Испании, объясняет, отчего эта вся потомства любовь как бы сосредоточилась на одном Мо'тамиде Севильском: «Его любят той же грустной любовью, какою любят люди последнюю розу, последние прекрасные дни осени, последние лучи заходящего солнца»[41].

Года через четыре после смерти благородного Мо'тамида Севильского, героя романтики испано-мусульманской, умер и неблагородный лжегерой испанского христианства *Сид*. Этот преступный дворянин-разбойник в конце концов успел уж сколотить себе самостоятельное владение и столкнулся с Альморавидами. Нечто похожее на столкновение доброго христианства с фанатичным мусульманством здесь было: Сид-Кампеадор, всю жизнь свою проведший в гнусных проделках, клятвопреступлениях, разбоях, проявил наклонность к созиданию божьих церквей и к украшению их благолепием. Когда в 1099 году Альморавиды в прах разбили его войско, Сид от прилива злобы умер.

Народная испанская память сделала его своим национальным героем, идеалом рыцарства.

---

[40] Loci de Abbadidis, II, 63.

[41] *Dozy*: Hist. des mus. d'Espagne, т. IV, стр. 283. У Дози переведено прозою более полудесятка тюремных стихотворений Мо'тамида. У фон Шака в I томе «Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien» (Берл., 1865) стихами переведено около полутора десятка (стр. 283–296). Дози и Шак основываются преимущественно на антологии ибн-Хакана (казн. ок. 1134).

ИСПАНИЯ И СЕВЕРНАЯ АФРИКА ПОД ОДНИМ ВЛАДЫЧЕСТВОМ (XII и XIII вв.)

ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XII в.

ИСПАНО-АФРИКАНСКОЕ ГОСПОДСТВО АЛЬМОРАВИДОВ («морâбытов») И СВЕРЖЕНИЕ ИХ АЛЬ-МОХАДАМИ

Таблица Альморавидов:

Абу-Бакр, дядя	1056–1087
Юсоф ибн-Таш[о]фин, племянник	1087–1106
Али	1106–1143
Ташофин	1143–1145
Ибрâhим	1145–1146
Исхак	1146–1147

Умственная реакция. Раболепие поэтов

В культурном отношении господство ограниченных и грубых Морабытов-Альморавидов (1090–1147) было для Испании эпохой реакции и гнета над мыслью.

Конечно, как и всякая власть (вспомним впоследствии монголов-разрушителей в Азии), гасители духа, новые владыки-Альморавиды, нашли себе достаточно в Андалусии восхвалителей – услужливых придворных поэтов-панегиристов. Не все же поэты походили душою на ибн-Хамдиса Сицилийца (ум. 1132), который самоотверженно последовал за низложенным халифом Мо'тамидом Севильским в его африканскую ссылку; гораздо больше было таких, как *ибн-'Абдун* Эворский (ум. ок. 1126). Этот учено-вычурный стихотворец, прежде, пока Андалусия не была завоевана Морабытами, служил секретарем у удельного эмира Бадахосского из династии Афтасидов и, казалось, любил своего эмира. Когда Бадахос был взят Морабытами (1092), ибн-'Абдун оплакал гибель своих благодетелей-Афтасидов в блестящей элегии, которая по тщательной риторической отделке считается классически образцовой, и... перешел на секретарскую же службу к победителям, где и утешился. Положим, находились поэты, вроде *ибн-Хафаджи* (1058–1138), которые не всегда старались тереться при альморавидском дворе; ибн-Хафаджа чаще тянулся к себе на родину, в окрестности Валенсии, где его лирическая душа отдыхала в воспевании красот природы или в лирике любовной. А рядом с ним действовал, напротив, специалист-трубадур ибн-Козман (по-исп. Guzman, ум. в

Кордове 1160), поэт талантливый, применитель особой, простонародной формы «заджаль»[42]; этот истый трубадур все время странствовал с панегиристическими целями по дворам Альморавидов, их вельмож, их богачей, и «ради гонорара», как мы сказали бы, все прославлял, не считаясь с тем, реакционер или не реакционер меценат его. Равным образом, упомянутые уже выше историки литературы гранадец *ибн-Хакан* (казн. ок. 1134) и португалец *ибн-Бессам* (ум. ок. 1147)[43], как ни умилялись перед трогательной судьбою халифа Мо'тамида Севильского, низложенного Альморавидами, сами-то расточали моравидским властелинам очень обильные восхваления.

Панегиристы могли в полустолетнюю эпоху отупляющих Альморавидов 1090–1147 чувствовать себя сносно и даже недурно. Зато мыслящим людям жилось при гасителях духа плохо.

Экономический и политический упадок, наступивший при аль-Морабытах. Норманны XII в. в Сицилии (Рожер II Сицилийский, ум. 1154) и кастильцы на полуострове. Новое движение в Африке

Да и материально Альморавиды своим плохим правлением вскоре стали истощать страну. Под конец зло было довершено возникавшими голодами. А что касается постановки военных отношений, то, после некоторых успехов в борьбе против наступающих христиан, оказалось, что Морабыты не могут оправдать тех надежд, которые на них возлагались мусульманской Испанией, когда она их призывала из Африки. В нежащей атмосфере Андалусии, среди культурной роскоши или вообще материальных благ цивилизации, невиданных до сих пор африканцами, эти фанатические бойцы, вышедшие из пустыни, потеряли свою суровость и дисциплину. К тому же, метрополией Морабытского государства оставалась отдаленная Африка, а там они вступили в упорные ссоры с другими берберскими племенами; это влекло к ослаблению и отражалось также на внешних отношениях.

Таким образом, аль-Морабыты не могли положить надлежащей преграды ни на суше – напору христианских государств Испании, ни на Средиземном море – действиям норманнов. Гяуры-христиане по-прежнему приобретали торжество.

Положим, вторые из них, т. е. *норманны*, специальной христианской религиозностью не отличались. Их двор XII в. в Палермо на о. Сицилии носил характер наполовину восточный не только по нравам, но даже по значительному применению арабского языка. Первые же завоеватели-нор-

[42] Форма «заджаль», заимствованная из простонародного нелитературного стихотворного стиля, интересна была своей оригинальностью.

[43] См. выше, стр. 366.

манны XI в., Роберт Гискар (ум. 1085) и Рожер I (ум. 1101), не задумались составить свою гвардию из сарацинов, и в XII в. даже наука и литература на арабском языке находили себе приют и поощрение у дальнейших христианских государей Сицилии, тех же норманнов. Например, при дворе короля обеих Сицилий *Рожера II* (род. 1098, ум. 1154) жил известный арабский географ *Идриси.* Он род. 1099 в Сеуте, был по воспитанию кордовец и, приехавши по приглашению Рожера II в Сицилию, составил для него всесторонний географический свод ок. 1154 г. К этому своду сделано было Идриси семипоясное плоскошарие из серебра, и даны были географические карты. Идрисиевы карты Европа затем переписывала три с половиной века.

Тем не менее, норманны были, как-никак, христиане, и их политические и военные успехи были успехами мира христианского, так что история политического развития норманнов в Сицилии может быть принимаема как удар за ударом для альморавидского фанатизма. Правда, самый остров Сицилия с чудным Палермо был отвоеван норманнами от мусульман еще до прихода Альморавидов в Европу, именно между 1071–1086 гг., и это мы видели. Мы видели также, что и о-в Мальта был прихвачен почти тогда же (1091–1092). Но ведь и с возвышением аль-Моравидов норманны не успокаивались; они безбоязненно делали своим флотом набеги даже на северноафриканское побережье, и наконец около половины XII в., когда Альморавиды с пиратами-Зейридами склонились к полному упадку, норманнский флот короля обеих Сицилий, упомянутого Рожера II напал на Африку с силой и на некоторое время отнял у Зейридов Триполь и часть Туниса (1146, 1148).

А в Испании, в свою очередь, шли у мусульман с христианами осложнения. Так, в обладание христиан перешло эмирство Сарагосское, с династией *hудидов*, повод к чему дали сами Альморавиды. Альморавидский наместник в Испании в 1110 году изгнал из Сарагосы ее князя ‘Имадеддовлю и этим облегчил путь к завоеванию Сарагосы кастильцами. Сын изгнанного hудида, князь *Сейфеддовля*, признал себя вассалом кастильского короля и стал сражаться вместе с христианами против мусульман, своих единоверцев. Правда, завладевши Хаэном, князь Сейфеддовля вздумал держать себя независимо по отношению к своему феодальному главе, Альфонсу VII Кастильскому, и в борьбе с ним погиб (1146). Но к этому времени судьба Альморавидов, прежних врагов Сейфеддовли, уж была решена.

Они были снесены новым берберским, тоже фанатическим, движением, только характера совершенно противоположного реакционному морабытству. Это новое движение было *альмохадское*. Оно началось в глуби Марокко давненько уже, а теперь им были чуть не сразу сокрушены все местные династии Северной Африки и мусульманской Испании.

XII–XIII ВЕК

АЛЬМОХАДЫ (1130–1269; В ИСПАНИИ 1145–1230). ПАДЕНИЕ ИХ В ИСПАНИИ (1230) И ОТТЕСНЕНИЕ МАВРОВ ХРИСТИАНАМИ НА КРАЙНИЙ ЮГ ПОЛУОСТРОВА. ПАДЕНИЕ АЛЬМОХАДОВ И В СЕВЕРНОЙ АФРИКЕ (1269)

Происхождение альмохадства. Пророк-маһди ибн-Тумарт, ум. ок. 1130. Его халиф Абдальмумин, 1130–1163

Имя «Альмохады» есть испанское искажение из «аль-Моваххыды» («аль-муwaҷҷыдун»). Слово это значит: «сторонники веры в полное единство Божье» (в то, что по-арабски выражается термином «таwҷыд»). Возник моваххыдизм, как и предшествовавшее ему морабытство, тоже в Северной Африке и тоже в Юго-Западном Марокко – среди юго-западных берберов, которые, как известно, всегда были склонны оказывать поддержку всяким пророкам.

Именно, в 1110-х годах, в правление третьего альморавидского государя (‘Али, 1106–1143), на юго-западе мароккской области появился юный пророк-самозванец бербер Абу-‘Абдаллаһ Мохаммад ибн-Тумарт. Имя «ибн-Тумарт» – это то же, что «ибн-‘Омар», в берберской звуковой переделке.

Был это самозванец очень *образованный*. Учиться богословским наукам он ездил перед тем в Испанию, в Кордову (1107); а из Кордовы (ок. 1108), выехавши вместе с паломнической партией, он попал в Багдад, где процветала известная академия (низамия), основанная при Великом сельджуке Мелик-шахе его везирем Низамольмольком[44], и где недавно еще был профессором знаменитый Газали, «ҷöдджет аль-ислям»=«доказательство ислама». Ибн-Тумарт изучил здесь аш‘аритско-газалиевскую догматику, направленную против рационалистов-*мо ‘тазилитов*; при этом, конечно, не остались и ему самому чужды философские идеи мотазилитов[45].

Поучившись в Багдаде, ибн-Тумарт вернулся в Северную Африку и, творя чудеса и знамения, стал горячо проповедовать против антропоморфизма, который, по его словам, обильно вкрался в правоверный ислам и придал исламу языческую окраску. Ибн-Тумарт усматривал антропоморфизм даже у наиболее правоверных «факыһов» Магриба (арабов или людей обарабленных) и требовал признания истинного единства Божия (*таwҷыд*). Берберы-то антропоморфистами в исламе и доныне еще остаются; если отступим лет четыреста назад, то увидим из Льва

---

[44] О Мелик-шахе (1072–1092) и Низамольмольке (ум. 1092) см. у нас в «Истории Персии», т. I, вып. 4-ый (М., 1909), стр. 168–181. Печатается новое изд.

[45] См. об этом у Абдальвахыда Маррекоши, изд. Дози под англ. заглавием: «History of the Almohades», стр. 135.

Африканского (1517), что их суеверное мусульманство носило, понятно, форму еще более грубую, чем теперь, сплошь да рядом староязыческую[46]; а в XII веке, во времена ибн-Тумарта, т. е. восемьсот лет назад, это было, конечно, нечто до яркости грубое и действительно близкое к многобожию. Ибн-Тумарт, однако, вооружался против антропоморфических представлений не специально самого берберства, а вообще против мусульманского антропоморфизма. Городские арабы-факыhи Магриба, оскорбленные обвинением в язычестве, отнеслись к ибн-Тумарту, разумеется, с озлоблением и в конце концов принудили его удалиться к своим варварским соплеменникам-берберам. Когда у ибн-Тумарта подобралось достаточно приверженцев в его родной Берберии, он открыто выдал себя (1121) за непогрешимого имама, «аль-имам аль-маʕçум» (потомка Али), и за маhди (=мессию), ниспосланного для гибели неверным антропоморфистам и для восстановления царствия Божия в сем мире[47].

В 1130 г. (а, может быть, еще в 1128)[48] ибн-Тумарт умер. Главою своей общины он оставил своего друга и полководца, тоже бербера и тоже, на редкость у берберов, развитого человека – *'Абдальмумина* (1130–1163). Тот, в качестве преемника маhди, принял с течением времени титул *«халиф»* (=наместник). Значит, сверх халифа аббасидского в Багдаде и фатымидского в Каире, появился еще халиф альмохадский в Марокко.

Пределы испано-африканского Альмохадского государства, созданного 'Абдальмумином, от океана до Египта. Интеллигентный облик 'Абдальмумина и его преемника Абу-Я'куба, 1163–1184. Альмохадский расцвет философии: ибн-Рошд (ум. 1198) и др. Начало правительственной реакции против философии при третьем альмохадском государе

Абдальмумин с 1140 года приступил к завоеваниям и в пятнадцать-двадцать лет с головокружительным успехом создал огромнейшее государство.

---

[46] Выписки из Льва Африканского см. между прочим у Гольдциэра: «Muhammedanische Studien», т. II (Халле, 1890), стр. 344 и 347–348, в главе: «Die Heiligenverehrung im Islam».

[47] Сочинения ибн-Тумарта сохранились. Обзор рукописей см. у Брокельмана в «Gesch. der arab. Litter.», т. I (1898), стр. 401–402. Издание «Книги о Единстве», с превосходным научным введением, сделал Гольдциэр (Алжир, 1903); см. у нас здесь выше, в отделе библиографии пособий по истории Магриба и во II части «Истории арабов» (1912).

[48] Насчет даты арабские историки-сводчики расходятся (срв. торнберг. изд. ибн-аль-Асира, X, 407, и слэновское ибн-Хальдуна, II, 173), и это с ударением подчеркнул уже Авг. Мюллер: «Ист. ислама», т. IV (СПб., 1896), стр. 231, сноска. Поэтому напрасно Брокельман («Gesch. der arab. Litt.», I, 1898, стр. 401) и Никольсон («A literary hist. of the Arabs», 1907, стр. 432) принимают без всяких оговорок дату 1130.

Ослабевшую династию Альморавидов в Африке он, после борьбы, к 1146–1147 году сверг и перебил[49]; таким образом он сделался обладателем принадлежавшей им *западной* половины *Магриба*, с г. Марекошем. Год перед этим ʻАбдальмумин послал войско в *Андалусию*, где власть нетерпимых угнетателей и изуверов Альморавидов, раздражавшая даже и мусульман, ослаблена была непрерывными набегами королей христианских; а к королям христианским прямо привержены были морабытские андалусско-подданные христиане и евреи, терпевшие от своих господ-мусульман этих фанатичных Альморавидов. Страна – и мусульмане, и иноверцы – восстала еще перед приходом альмохадского войска, и лет за пять-семь (1145–1150) ʻАбдальмумин подчинил себе всю мусульманскую часть Испанского полуострова[50]. В 1152 году ʻАбдальмумин овладел *восточной* половиной *Магриба* (Алжиром) и еще через шесть лет далее к востоку – Тунисом. При этих военных действиях, – как мы выше уж заранее отметили, предвосхищая изложение, – Альмохадами сокрушены были не только главная династия Альморавиды, но и вообще сметены были все остальные династии: это были выродившиеся Хаммадиды алжирские (в лице последнего, крайне женолюбивого представителя этой измельчавшей династии), Зейриды тунисские и князья всяких более мелких владений. Мы видели, что сверх них подвизались было в Африке христиане-*норманны*; мы видели, что флот Рожера II Сицилийского лет за десять перед этим сменил было власть пиратской династии Зейридов в части Туниса и Триполи на власть христиан-норманнов; но теперь, в управление Гильома II Сицилийского, ʻАбдальмумином из этих мест изгнаны были и норманны.

Словом, в продолжение каких-нибудь лет пятнадцати-двадцати (точнее между 1140–1160) вождь, или халиф, Альмохадов ʻАбдальмумин соединил под своею властью весь северноафриканский берег, от *Атлантического океана до Египта, и всю мусульманскую Испанию*.

Вскоре он умер (1163). Постройка первоклассной крепости на Гибралтарской скале была одною из предсмертных работ этого воина-халифа.

Но Абдальмумин замечателен не только как могучий воин. Редкое исключение среди берберов, он отличался высоким *умственным развитием* и широтою научных интересов. Насколько при тупых изуверах-Морабытах преследовалось мышление и уничтожались научные книги, настолько при ʻАбдальмумине и его преемнике (*Юсофе абу-Яʻкубе*, 1163–1184) ожило научное движение, и в частности *философия*. Прежде, при реакционерах-

[49] См. у нас выше таблицу быстро сменявшихся последних морабытских государей.

[50] Воевать за Испанию, впрочем, пришлось еще и позже – с местными ли выдвинувшимися властителями, с христианскими ли королями.

Альморавидах, погиб один из очень известных философов, родом сарагосец, ибн-Баддже (славный у европейцев под именем Авенпаче; отравлен в Фесе в 1138 г.). Теперь напротив: выдающиеся философы-аристотелики и естествоиспытатели жили при самом дворе альмохадском. Выделяются три очень громких философских имени той эпохи[51]. Одно – ибн-Рошд (*Averroës*, ум. 1198), по трудам которого долго затем преподавали аристотелеву философию и в европейских университетах. Другое имя – философ-психолог, он же – придворный врач и везирь, *ибн-Тофейль* (ум. 1185), с его философским романом «Хайй ибн-Якзан» вроде истории Робинзона Крузо, с тенденцией в духе лучших идеалов единобожия-моваххыдизма. Третье славное имя – ученик и ибн-Тофейля, и ибн-Рошда, еврей, обращенный в мусульманство, еврейский талмудист и врач-философ, кордовец рабби Моисей *Маймонид* (ок. 1139–1204), который перенес философию своего учителя ибн-Рошда в Египет; он туда поехал как врач, на службу к эйюбидскому султану Саладину и его династии.

Наряду с философами выдвигается в альмохадскую эпоху ряд славных врачей, значит и любителей философии (точно так же, как и названные философы были славными медиками)[52]. Тогда же жил путешественник-географ гранадец ибн-Джюбейр (ездил 1183–1185) и мн. др.

Золотой век для арабской философии и науки при Альмохадах продолжался лишь при первых двух упомянутых государях – ʻАбдальмумине и Юсофе Абу-Яʻкубе. Со вступлением на престол третьего (Яʻкуб *аль-Мансур,* 1184–1199) все это кончилось. Ибн-Рошд был заточен в тюрьму, и, вообще, начался со стороны правительства период *клерикальной реакции.* Конечно, истребить в испано-магрибском обществе занятие философией и наукой не пришлось, тем более, что она успешно процветала и вне пределов альмохадских, между прочим при сицилийском дворе императора Фридриха II Хохенштауфена (1194–1250) и его сына Манфреда, короля Сицилийского (ум. 1266); и отец, и сын были ярыми поклонниками арабской науки и культуры.

> И сами Альмохады, хотя бы ради того же Фридриха II Хохенштауфена в Сицилии, умели, когда нужно, разыскать философов среди своих подданных и воспользоваться ими, чтобы угодить императору. Достаточно указать тот случай, когда проживавший в Сеуте философ-мистик мурсиец *ибн-Сабʻин* (ум. 1269) писал императору Фридриху II научно обставленный ответ на его философские запросы, по поручению тогдашнего альмохадского

[51] См. об альмохадских философах подробнее в I части «Истории арабов» (М., 1912), стр. 152–157.

[52] Семья наследственных врачей *ибн-Зоһров* (Авензоаров, по испанскому выговору) выдвинулась раньше торжества Альмохадов. Она состояла из деда, его сына, внука. Самый знаменитый из них, именно сын, гигиенист Абу-Мерван ибн-Зоһр (ум. 1162 в Севилье), действовал при Альмохадах, хотя славен стал еще при Альморавидах. Срв. в I ч. «Истории арабов» (1912), стр. 121.

государя ‘Абдальвахыда[53]. Для характеристики арабофильского Манфреда отметим здесь же, что для него курс логики (*«аль-Эмбарорийе»*=императорское руководство) написал член его придворного палермского круга, ученый араб-сириец Джемаледдин ибн-Салим. Этот, правда, приехал не из Испании, а из Египта, который недавно превратился из эйюбидского в мамлюкское государство; приехал ибн-Салим к Манфреду в Палермо послом от султана Бейбарса в 1261 г.

В политическом отношении государь Мансур, начавший собою клерикальную реакцию, был достаточно силен. Политический упадок династии начинается с его сына Мохаммеда Победоносного (по-арабски *ан-Наçыр*; 1199–1213), как бы в сугубую иронию к его громкому, заносчивому эпитету «Победоносный».

Начало политического упадка Альмохадов в XIII в. Победа христиан при Лас-Навасе, 1212, и ее важные последствия. Уход Альмохадской династии в Африку, 1230, и оттеснение оставшихся «мавров» полуострова на крайний юг, в Гранаду

Входить во все мелочи и перипетии, относящиеся к ослаблению и падению Альмохадов, было бы утомительно, и мы остановимся только на главном. Предварительно дадим общую династическую таблицу всех альмохадских государей, начиная с основателя государства и не минуя никого из эфемерных, быстро сменявшихся государей XIII века:

‘Абдаль-Мумин 1130–1163
Абу-Я‘куб Юсоф I 1163–1184
Мансур 1184–1199
Мохаммед Насыр 1199–1213
Абу-Я‘куб Юсоф II Мостансыр 1213–1223
Абдальвахыд I Махлу 1223–1224
Абдаллах ‘Адиль 1224–1227
Яхъя Мо‘тасым } 1227–1235
Идрис Мамун } 1229–1232
‘Абдальвахыд II Рашид 1232–1242
‘Али Са‘ид Мо‘тадыд 1242–1248
Омар Мортада 1248–1266
Васик (Мо‘тамид) 1266–1269

[53] Запросы эти касались сущности Божества, категорий, природы души, вечности или невечности материи и т. п., и ответы даны очень трудным арабским языком, для понимания которого надо быть хорошим арабистом. См. извлечения Амари в «Journ. Asiat.», 1853 (=5-я серия), т. I, стр. 240 и след., потом была статья Мерена 1879 в «Journal Asiat.» (7-я серия), т. XIV, стр. 341 и след. Срв. еще у Шака: «Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien», т. II (Берл., 1865), стр. 152, и у К. Брокельмана: «Gesch. der arab. Litteratur», т. I (1898), стр. 464–465.

(Абдальвахыд III Мо'тасым, в горах Атласских . . . . . 1269–1275)

Представленная хронологическая таблица обнимает собою свыше, чем век с четвертью.

Но из этого периода времени в *Испании* Альмохады продержались менее века, и последние сорок лет своего существования они уж не были андалусской династией. Начавшаяся еще под руководством завоевателя-'Абдальмумина война против напора христиан Испании на ислам, которая продолжалась также его преемниками и которая, включая сюда завоевательные годы Абдальмумина и его царствование, протянулась в общем более трех четвертей столетия (1145–1230), – эта война сложилась так, что победы доставлялись мусульманам в протяжение лишь полустолетия или около того. В XIII веке христиане, после ряда неудач, собрались наконец с силами (короли Кастильский, Арагонский и Наваррский) и, защищаясь, нанесли соединенным силам Альмохадов, состоявшим из 600.000 человек, знаменитое полное поражение при *Лас-Навас* де Толоса (16 июля 1212 г.). Поражение было тем ужаснее, что наступательное движение, имевшее результатом эту роковую битву («waqʕat аль-ʕOqаб», как она называется у мусульманских летописателей)[54], повели сами же Альмохады; именно, зачинщиком был тот ограниченный и заносчивый 4-й альмохадский государь Мохаммед «Победоносный» (*Нaçыр*, 1199–1213), о котором мы уж упоминали. Насыр заранее гордо был уверен в победе, а на деле затем оказалось (по словам историков мусульманских, с оговоркою, впрочем: «фи ма qила»=«так говорят»), что из 600.000 альмохадского войска спаслась при Лас-Навас едва тысяча солдат.

Альмохадская власть в Испании сразу же после Лас-Навасского поражения ослабела. Возникли, как водится, внутренние междоусобия, возведения и низведения «халифов», и т. п. обычные черты лихолетья. Испанцы-христиане решительнее и решительнее приобретали всюду в стране перевес, и лет через двадцать-тридцать после Лас-Навасской битвы «мавры» (т. е. мусульмане) были *оттеснены на крайний юг полуострова*, к Гранаде. Династия Альмохадов еще раньше полного торжества христиан покинула Испанию и, в лице своего представителя, халифа Ма'муна (1229–1232), удалилась в свою Африку (1230). Удаление это, в типичной путанице междоусобий, совершалось по добровольному соглашению Альмохада с королем Фердинандом III Святым: король, за уступку десяти крепостей и за уход из Европы, дал Ма'муну христианское войско, которое отправилось с Ма'муном в Марокко, прогнало оттуда его междоусобного соперника и водворило Ма'муна в Африке. После ухода Альмохадов в Африку испанцы продолжали борьбу с оставшимися андалусскими арабами, продолжали отвоевывать у них один город за другим (в том числе Кордову, 1236, и Севилью, 1248), пока наконец, как сказано, не оттеснили их в южный угол полуострова, к Гранаде.

---

[54] Местность, где произошла битва, называлась по-арабски «Орлиная твердыня»=«ʗыçн аль-ʕOqаб», оттого и битва называется «waqʕat аль-ʕOqаб».

Итак, к половине XIII века мусульманские владения в Испании были сведены до очень незначительной территории. Правда, эта оставшаяся гранадская территория, горно-неприступная, была крепким оплотом, и в ней оказалась (выдвинувшаяся в 1232 г.) замечательная, незаурядная династия *Насриды* (иначе – бану-ль-'Ахмар), которая, вместе с несколькими мелкими, сумела еще, как увидим, продержаться в Испании с немалой славою и блеском два с половиною столетия, пока с падением Гранады (1492) кончилось и это последнее владычество арабов в испанской земле. Тем не менее, уж и в XIII веке, после Лас-Навасского торжества христиан 1212 года и воспоследовавших затем событий, мусульмане Испании предчувствовали свое грядущее изгнание из Европы. Одним из последних моментов христианско-мусульманской посленавасской борьбы XIII в. было вышеназванное *взятие Севильи* Фердинандом III Святым (1248). В очень известной элегии, которую по этому поводу написал Абуль-Бака Салых Рондский, видно грустное предвидение будущего, ибо

Все, дошедши до своего высшего предела, начинает убывать,
И человек не должен обольщаться прелестью жизни![55]

Так начинается эта скорбная элегия.

Последние 40 лет альмохадства в Африке, до 1269 г.

В *Африке*, на родине моваххыдизма, власть Альмохадов, если мы будем считать от самого основания династии, продлилась в общем около полутора века (1130–1269 или до 1275), причем последние 40 лет, после изгнания из Испании, были у Альмохадов *исключительно* африканскими. Однако прежнего могущества не осталось и в помине: могущественною являлась альмохадская власть в Африке исключительно лишь в период еще испано-африканский, исключительно до «waqʕat аль-ʕOqаб», т. е. до Лас-Навас (1212) и до изгнания Альмохадов из Испании.

Кое-какие удары испытаны были Альмохадами даже раньше этого. Еще в XII веке славный султан Египта Салахеддин-Эйюбид («Саладин», только что сменивший халифов-Фатымидов) сумел отнять у сильных еще Альмохадов и у неугомонных норманнов Триполь (1172). Когда же вышеупомянутая губительная битва при Лас-Навас (1212) Альмохадов ослабила, то их тунисские, алжирские и мароккские наместники начали с успехом стремиться к самостоятельности.

В числе тех, кто был грозен для ослабевших Альмохадов, состояла династия одного горного разбойничьего мароккского племени – *Мариниды* (1195–1550), опять племени мароккского, как и Альморавиды, и Альмохады. Под конец, Мариниды и низложили династию Альмохадов, заняли их столицу Маррекош (1269) и стали первенствовать среди прочих династий Магриба.

---

[55] Текст характерной элегии о падении Севильи см. у аль-Маккари (егип. изд., т. II, стр. 594–595), откуда и в арабских хрестоматиях России – у Болдырева, (1832, стр. 297–302), Гиргаса и бар. Розена (II, 573–576). Нем. стих. перевод – у фон Шака: «Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien», т. I (Берл., 1865), стр. 205–210. С нем. перевода прозаич. русский у Надлера: «Культурная жизнь арабов» (Харьк., 1869), стр. 105–108.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ СУДЬБА МУСУЛЬМАНСКОЙ ИСПАНИИ И СЕВЕРНОЙ АФРИКИ

С XIII ВЕКА ДО НАШИХ ВРЕМЕН

Последний период владычества арабов в Испании, XIII–XV вв.; Насриды в Гранаде (1232–1492). Характер их политики и культурной деятельности. Легенда об Абенсерагах. Объединение христианской Испании и окончательное изгнание мавров с Пиренейского полуострова в Африку

Гранадская династия Насридов (*бану-Наср*, иначе «бану-ль-Ахмар»[56], 1232–1492) сумела на некоторое время воскресить тот блеск и ту славу пышности, какими отличалась мусульманская Испания некогда, во дни великого кордовского омейядского халифа Абдаррахмана III и Хакама II. Отчасти содействовало этому то обстоятельство, что с переходом Кордовы, Севильи и прочих культурных мусульманских центров в руки христиан-испанцев местная мусульманская интеллигенция не осталась жить под владычеством христиан и, поскольку не выселилась в Африку, сосредоточилась вся в последнем мусульманском оплоте полуострова, в Гранадском эмирстве. Здесь же сосредоточились ремесленники-художники, производители всяких предметов роскоши (напр. тканей) и чудного оружия, что сбывалось в Европу и давало Гранаде деньги. Горный, малодоступный для вражеского вторжения характер гранадской местности давал гранадским эмирам природную защиту, так что кастильские короли чаще предпочитали получать с гранадцев дань, чем идти напролом в горные крепости; а политическое уменье Насридов нет-нет да и попугать раззадорившихся христиан-испанцев призывом свежих мусульманских сил из-за Гибралтарского пролива, из Африки, еще более обеспечивало неприкосновенность гранадской территории. Вместе с тем, чтобы у заморских единоверцев не явилось желание присоединить европейскую мусульманскую землю к мусульманской африканской, напр. к маринидскому Фесу (Марокко), гранадские Насриды считали полезным держать всегда при своем дворе какого-нибудь маринидского принца, возможного претендента на фесский престол, и в случае опасности себе с африканской

---

[56] Буквально «сыны Красного», по имени основателя династии, ибн-аль-'Ахмара. Прозвище «Красный» обыкновенно применяется в арабском языке к персам (сами арабы себя величали «черными», «суд»), однако основатель Насридской династии был чистокровный араб-корейшит, потомок одного из сподвижников пророка Мохаммеда.

стороны, пускали запасного претендента в ход. Тогда в Фесе поднималось восстание, и гранадские эмиры могли чувствовать себя успокоенными. Совокупностью всех подобных условий и объясняется тот факт, что небольшое Гранадское эмирство, занимавшее едва 1/30 часть полуострова, сумело продержаться целых 2½ века, да притом с блеском.

Насридский двор в Гранаде славился и своим просвещением, и роскошью. До конца пребывания «мавров» в Гранаде XIII–XV вв. там не переставало процветать искусство, выразившееся преимущественно в прославленной «мавританской» архитектуре с ее «арабесками». Развалины великолепного насридского дворца-замка *аль-Хамра* (что искажено испанцами в Alhambra), на горе у Гранады, до сих пор возбуждают восхищение и составляют приманку для туристов. Всюду красуется девиз Насридов: «Ля галиба илля Ллаh»=«Нет победителя, кроме Аллаха»[57]. Гранадская *поэзия* XIII–XV вв., хоть и не представляет крупных имен, далеко не лишена интереса своей совокупностью. Воплотителями всего лучшего, что могла дать в этот период наука, являются в XIV веке два культурных историка: гранадский везирь Лисанеддин ибн-аль-Хатыб (1313–1374), с прозвищем «зу-ль-'омрейн» (=«двужильный»), потому что писал ночи напролет, и его друг, вдумчивый испанец-тунисец (которого может, пожалуй, считать своим и Северная Африка) *ибн-Хальдун* (1332–1406). Ибн-Хальдун – одно из украшений всей арабской историографии. Его сравнивают с Монтескьё (автором работы о причинах возвышения и падения римлян) и с Гиббоном, потому что ибн-Хальдун постарался дать посильную *прагматическую*, не летописательную, историю всего мусульманского мира и отдельных народностей и снабдил свой труд классическим введением «аль-Моqаддиме» по философии исторических явлений. В «Мокаддиме» ибн-Хальдун подчеркнул и сильное влияние экономических факторов на историческое развитие. Там же изложена его теория, что государства рождаются, растут и старятся, как люди, причем средний срок жизни государства редко переходит за три человеческих поколения, т. е. длится приблизительно лет 120. Ибн-Хальдун одинаково был обласкан и кастильским королем Педро Грозным, к которому он явился послом в 1364 году в его (уже давно христианскую) Севилью, и монгольским завоевателем Тимуром, к которому старик ибн-Хальдун попал в плен в Дамаске незадолго перед смертью (1406).

В европейской литературе и туристическом обиходе приобрело значительную популярность относящееся к этой гранадской эпохе, связанное с Альхамброю *предание* о трагической судьбе рода *Абенсерагов*.

---

[57] В Крыму, в Алупке, построенный в мавританском стиле знаменитый дворец кн. Воронцовых снабжен этим самым девизом, который не только представляет собою стильное арабесковое украшение, но и подходит к имени местности. («Алупка» происходит от имени «Галуб», переделанного татарами из арабского «Галиб»).

Абенсераги – имя, переделанное, очевидно, из араб. «бени-Сирадж» (ед. ч. «ибн-Сирадж»), из фамилии одного старинного, знатного арабского рода. В *легендарной* (но не в подлинной) истории заключительных времен существования мусульманской Гранады XV века приписана этому знатному роду выдающаяся роль и неожиданная, печальная последняя участь. Согласно поэтическому сказанию испанских романсеро, Абенсераги своей победой на турнире вызвали зависть другого знатного рода – Сагридов (=«аѳ-Ѳагриййун»), и были вероломно перебиты во дворце Альхамбре у водоема в Львином зале гранадским князем Боабдилем (=Абу-'Абдиллях), который, поддавшись клеветникам и личной ревности к жене, неблагодарно забыл великие самоотверженные заслуги, оказанные его престолу великодушно-рыцарскими представителями рода Абенсерагов. И в развалинах Альхамбры туристам сейчас показывают «зал Абенсерагов» с кровяными пятнами на мраморном полу. Подлинным историческим фактом, к которому могла бы примыкать эта изящно разработанная легендарная тема, являются, по-видимому, казни, состоявшиеся в царствование гранадского государя Али Абуль-Хасана (1461–1482)[58].

Где мы имеем стариннейшую форму этого предания?

В XVI–XVII вв. испанский писатель-духовный де Хита (arcipreste Gines Perez *de Hita*) составил талантливую историческую повесть о падении Гранады и поместил в своей книге «Historia de las guerras civiles de Granada» (первая часть 1588 г.; вторая – 1610 г.), где изложил сказания о трагической участи Абенсерагов как исторические факты[59]. Это и есть одна из старейших версий общеизвестного предания про Абенсерагов[60].

В начале XIX в. повесть де Хиты появилась во французском переводе Зане «Histoire chevaleresque de Maures de Grenade» (1809), и одновременно *Шатобриан* набросал свой изящный рассказ «Les aventures du dernier des Abencérages», изданный, впрочем, гораздо позже[61]. Рассказ Шатобриана послужил для либретто оперы *Керубини* «Les Abencérages», которая в свое время имела успех и много содействовала популяризации предания об Абенсерагах. Рассказы испанских гидов, показывающих европейским

---

[58] См.: *Adolph von Schack*: «Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien», т. II (Берл., 1865), стр. 134–136; *Авг. Мюллер*: «История ислама», т. IV (СПб., 1896), стр. 257–258; *К. Зейбольд* – заметка в «Enzyklopädie des Islâm», т. I, вып. 2 (1908), стр. 73.

[59] Доступное печатное издание повести де Хиты – Мадрид, 1833, и в III томе «Biblioteca Rivadeneyra» (1849). О характере книги Хиты см. у Шака, т. II, стр. 127, стр. 133 и след.

[60] Несколько более старый вариант, тоже XVI в., но не получивший такой популярности, как вариант де Хиты, напечатан был в 1571 г. См. у фон Шака, ч. II, стр. 135.

[61] Русский перевод рассказа Шатобриана – в «Московском Вестнике», 1827, №№ 3 и 4.

туристам развалины Альхамры и запятнанный мраморный пол в «зале Абенсерагов», окончательно внедрили легенду в плоть и кровь европейцев.

Одною из причин, позволивших Гранаде так долго удержаться под властью мусульман, была междоусобная рознь среди христианских государств Испании. По выражению одного остроумного новейшего историка[62], христиане-испанцы XIII века словно испугались той быстроты, с которою в каких-нибудь два десятилетия перешла к ним в руки почти вся мусульманская Испания: с таким усердием они, после этих успехов, стали воевать между собою и со своими французскими и английскими соседями![63] И надо отдать справедливость ибн-аль-Ахмару и его потомкам до XV века: они чрезвычайно искусно пользовались не только своим естественным благоприятным положением в крепких горах, но и раздорами среди христиан. Если в Кастилии все обстояло благополучно, гранадский эмир, «эмир правоверных» – как он себя титуловал, оказывался покорнейшим вассалом неверного кастильского короля и со своевременной точностью посылал условленную дань. Но как только где-нибудь к северу от Гвадалкивира, в христианской земле, происходило возмущение недовольной знати или спор из-за королевского престола, или иные волнения, то при этом нечего было сомневаться, что в карманах у смутьянов звенели полновесный золотые монеты с арабской пометкой: «Чеканено в аль-Хамре, в Гранаде», – и с благочестивым обычным девизом Насридов: «Ля галиба илля Ллаh»=«Нет победителя, кроме Аллаха».

В XV веке два главных христианско-испанских королевства – Арагония и Леоно-Кастилия – слились в одно вследствие брака Фердинанда Арагонского с Изабеллой Леоно-Кастильской. Тогда, соединенными силами, испанцы одолели мавров. В 1492 году *пала* твердыня мавров *Гранада*, и сдался, а потом бежал в Африку последний гранадский князь Мохаммед XI Абу-'Абдиллях (вульг. «Бо 'абдиль»). С ним окончательно прекратилось всякое владычество мусульман на Пиренейском полуострове.

---

[62] Авг. Мюллер: «История ислама», т. IV (СПб., 1896), стр. 250. Воспроизводим эту его характеристику событий почти буквально.

[63] Англичане были ближайшими соседями испанцев потому, что им принадлежали Гиень (Аквитания) и Гасконь – иначе сказать, винодельный бассейн р. Гаронны с виноторговыми приморскими городами Байонной и Бордо. Владения эти укреплены были за Англией в качестве лэна договором 1208 года между Иоанном Безземельным (Плантагенетом), королем английским, и Филиппом, королем французским, с признанием сюзеренных прав короля французского. Земли эти продолжали почти до наступления Новых веков оставаться в руках англичан. Только с концом Столетней войны между Францией и Англией (1337–1453) англичане были бесповоротно вытеснены из Франции, в частности из юга ее, и из соседства с Испанией.

Таблица насридских эмиров Гранады (1232–1492=629–897 гг.):

Мохаммед I ибн-аль-Ахмар Галиб («Победитель») 1232–1273
Мохаммед II Факыh 1273–1302
Мохаммед III 1302–1309
Наср Абуль-Джоюш 1309–1314
Исмаил I Абуль-Валид. 1314–1325
Мохаммед IV 1325–1333
Юсоф I 1333–1354
Мохаммед V Гани, при котором везирь
ибн-аль-Хатыб, (1-й раз) 1354–1359
Исмаил II, свергший его брат 1359–1360
Мохаммед VI, el Rey Bermejo 1360–1362
Мохаммед V (вновь водворившийся),
с приближенным ибн-аль-Хатыбом и ибн-Хальдуном . 1362–1391
Юсоф II 1391–1392
Мохаммед VII 1392–1408
Юсоф III 1408–1417
МохаммедVIII Мотамассик, el Rey Izquiredo (1-й раз) . . . 1417–1427
Мохаммед IX Малый (Сагыр). 1427–1429
Мохаммед VIII Мотамассик (2-й раз) 1429–1432
Юсоф IV 1432
Мохаммед VIII Мотамассик (3-й раз) 1432–1444
Мохаммед X Кривоногий (1-й раз) 1444–1445
Са'д Моста'ин (1-й раз) 1445–1446
Мохаммед X Кривоногий (2-й раз) 1446–1453
Са'д Моста'ин (2-й раз) 1453–1461
Али Абуль-Хасан,
расправившийся с Абенсерагами, (1-й раз). 1461–1482
Мохаммед XI Боабдиль,
свергший его сын, el Rey Chico (1-й раз) 1482–1483
Али Абуль-Хасан (вновь воцарившийся) 1483–1485
Мохаммед XII Богатырь (Загалл) 1485–1487
Мохаммед XI Боабдиль (2-й раз) 1487–1492
Падение Гранады 1492

Состояние Сев. Африки XIII в. – нач. XVI в., от падения Альмохадов до конца Средних веков. События начала новой истории. Появление и утверждение Османов в Магрибе

После падения Альмохадов и занятия Маррекоша Маринидами (1269) дальнейшая история Магриба в течение трех веков, до появления здесь османских турков, т. е. до XVI столетия, – сплошные междоусобия, мало интересные. Выделяются упомянутые *Мариниды* в Марокко (1195–1550) и *Хафсиды* в Тунисе (1228–1534).

Отношения с европейцами бывали разные. Дела на Пиренейском полуострове, где мусульманская Гранада (Насриды) должна была разными способами отстаивать свое существование против христианского напора, отражались и в Африке, тем более что в трудные минуты угрожаемая династия Насридов вызывала африканцев переправиться через пролив в Андалусию, чтобы оттянуть от себя внимание испанцев-христиан. В общем, берберы по-прежнему питали фанатическую ненависть против христиан, и эта ненависть проявлялась, между прочим, в морском разбойничестве мавров. Однако отношения мирные, торговые тоже бывали очень оживлены, и, например, итальянские республики хорошо торговали с хафсидским Тунисом. (Потом и португальцы заводили торговые отношения с маринидским Марокко, как еще увидим дальше).

Этот период (послемохадский, XIII–XVI вв.) отличается у африканских мавров, как и у андалусских в Гранаде, большим подъемом цивилизации и литературы. Знаменитый историк-прагматик, которого можно относить в равной мере (и даже больше) к Африке, как и к Испании, тунисец ибн-Хальдун (ум. 1406) жил в эту пору.

Так кончался XV век и Средневековье; для Европы начинался XVI век, и с ним – новая мировая история. В истории Магриба, как и вообще в истории всего мусульманского мира, конец XV-го и начало XVI века тоже ознаменовались очень важными событиями, давшими мусульманским странам то политическое распределение, в каком они оставались уж до XIX века, и окончательно положившими на ислам известный отпечаток, с каким мы его знаем теперь.

Начать с того, что когда в 1492 году в Испании пала Гранада, и стерто было последнее владычество мусульман на полуострове, то значительная часть испанских мавров *переселилась* в родственную (по языку) Северную Африку. Само собою понятно, что прилив такого озлобленного элемента мог только содействовать общему усилению ненависти африканцев к христианам. И если вскоре после этого, в первой четверти XVI века, мы все-таки видим, что португальцы приобретают очень важные торговые права в маринидском Марокко (в г. Фесе), то это объясняется только ослаблением династии Маринидов, которая должна была вести начавшуюся внутреннюю борьбу с *«шерифами»*, т. е. предполагаемыми потомками пророка Мохаммеда (через ʻАлиева сына Хасана), и которая, хотя бы по одному этому, находила неудобным враждовать еще и с соседней христианской страной. К тому же, и над марокканцами, при всей их отдаленности от Константинополя (их-то область – у океана), стала нависать гроза *османского* нашествия (Селим I Грозный, 1512–1520, и Сулейман I Великолепный, 1520–1566), и Мариниды имели полное основание многого опасаться. В более восточных (средиземных) областях Магриба Османы стали действовать с первого же десятилетия XVI в.

Напор Османов на магрибские страны совершался с длительностью, в общем свыше пятидесяти лет, и заключительным, достаточно хорошим успехом увенчался после половины XVI века. Переворот XVI в. во всех магрибских отношениях явился следствием именно османского стремления в Магриб.

В нашей «Истории Турции»[64] с удовлетворительною подробностью изложено, как это между 1508–1568 гг. в Северной Африке водворились турки-османы (они же одновременно – обладатели и Египта с 1517 г.) и как борьба маврских государей и турков Сулеймана Великолепного осложнилась. В ней приняли участие испанцы, которые еще в нач. XVI в. утвердились гарнизонами в разных прибрежных пунктах Сев. Африки и поладили с тунисскими Хафсидами. Приняли в борьбе участие также мальтийские рыцари, вассальные испано-германскому императору Карлу V Габсбургу, «во владениях которого солнце не заходило»; рыцари эти во 2-й четверти XVI века стали было владеть Триполем. Повторять здесь вновь все подробности нам не к чему. Достаточно сказать, что в результате Османам в XVI веке достались восточные, т. е. средиземные, области Северной Африки (Триполь, Тунис, Алжир), а западный, приатлантический, Магриб, иначе Марокко, остался от Османов свободен.

Но только династия Маринидов здесь, в свободном от Османов Марокко, не удержалась, все равно как не удержались и Хафсиды в завоеванном Османами Тунисе. Мариниды пали (1550) и восторжествовала в Марокко династия *«мароккских шерифов»*, султаны которой продолжают царствовать над страною и до настоящего времени. Производя себя от пророка Мохаммеда, мароккские шерифы считают себя истинными главами ислама, истинно законными *халифами*, а на османских султанов смотрят как на узурпаторов. Фес (пишется «Фас») и Маррекош (иной выговор – «Маракеш») – их столицы.

Что касается восточных областей Сев. Африки, доставшихся Османам, т. е. Триполя, Туниса, Алжира, то во власть Османов они попали не все три одновременно. Раньше всех османская власть утвердилась не ближе к Египту, как казалось бы естественным, а ближе к Марокко, именно в *Алжире* (1519), где подвизался пират-лесбосец Урудж Барбаросса со своим братом Хейреддином Барбароссой. Из *Триполя* мальтийские рыцари были изгнаны Османами в 1551 году, после лет двадцати обладания этой областью. Что касается Туниса, то Хейреддин Барбаросса династию Хафсидов, дружившую тогда с испанцами, изгнал оттуда в 1534 г., но испанцы там боролись еще долго; и только в 1568 г., т. е. два года спустя после смерти Сулеймана Великолепного, турки-османы стали хозяевами и *Туниса*.

---

[64] А. Крымский: «История Турции и ее литературы», т. II, вып. 1 (М., 1910), стр. 16–21.

Следовательно, все средиземное африканское побережье, от границ Сирии чуть ли не до Атлантического океана (где возник свой Мароккский халифат), оказалось во второй половине XVI века *османским.*

Впрочем, власть турков вскоре же явилась в Магрибе больше сюзеренной, чем фактической. Вместо назначаемых от Порты турецких пашей правление магрибскими областями перешло понемногу в руки местных властелинов: «деев», «беев».

Отношения маврских («варварийских») областей и Южной Европы XVI–XIX вв.

И во второй половине XVI в., с водворением османской власти или османского влияния в Магрибе, не прекратились поползновения испанцев на северноафриканское побережье. И вообще все поведение испанцев могло способствовать только ненависти мавров к ним.

В 1571 г. составилась против Турции испано-итальянская морская лига из-за о. Кипра, отвоеванного у венецианцев флотом султана Селима II Пьяницы (1566–1574). Соединенный флот Филиппа II Испанского, Венецианской республики и папы нанес у берегов Греции в *Лепантском* заливе (1571) жесточайшее поражение турецкому флоту и разгромил его. Предводительствовал в Лепантской битве побочный сын покойного императора Карла V Габсбурга, доблестный инфант дон-Хуан Австрийский. Лига распалась года через два, борьба досталась на долю одной Испании, и дон-Хуан Австрийский стал совершать подвиги в Магрибе. Испанцы оказались в Тунисе (1573).

Взятие Туниса дон-Хуаном Австрийским и пребывание там испанцев в течение целого года (1573–1574) носило характер совершенно эфемерный. Виною чему отчасти была и подозрительность короля Филиппа II Испанского. Встревоженный планами предприимчивого и непослушного принца, Филипп II постарался его отозвать. И если взятие Туниса испанцами в 1573 году остается в европейской истории незабываемым, то причина этого чисто случайная: имя великого испанского писателя *Сервантеса,* будущего автора «Дон-Кихота». Сервантес и в Лепантской битве 1571 г. принимал участие, и при взятии Туниса участвовал. Потом, в 1575 году, Сервантес, едучи на испанской галере по Средиземному морю, попал в плен к алжирским пиратам и, сочтенный за знатное лицо, терпел у них в плену невероятные мучения; корсары всегда особенно мучили знатных и богатых пленников в надежде получить с них выкуп поскорее и пообильнее.

Случай из жизни Сервантеса является только общеизвестной единичной иллюстрацией к той озлобленной атмосфере, которая тогда держалась между Испанией и маврскими странами. И надо сказать, что, хотя африканские мавры уж и сами по себе, в силу берберской своей крови, отличаются природным религиозным фанатизмом, испанцы своим поведением

тоже виноваты в той ненависти, какую к ним питали мавры. Типично их поведение с *морисками.*

После взятия Гранады (1492) не все мавры удалились с полуострова. Часть их наружно приняла христианство и осталась жить в Испании под названием «морисков». Изувер католицизма Филипп II (1555–1598) захотел, чтобы это спокойное, трудолюбивое население или окончательно обратилось в христианство, или было уничтожено. Его притеснения и преследования вызвали открытое *восстание морисков* (1568–1570). По усмирении восстания 100.000 их было *изгнано* и, как водится, удалилось в соплеменную Северную Африку. Ненависть мавров к христианам усилил и Филипп III, изгнавший последние остатки морисков (около 500.000) из Испании в 1609 году.

Неизумительно, что с того времени мавры стали беспощадным, грозным бичом христианских судов – тем более грозным, что эти пираты не признавали никаких международных отношений; только в новейшее время они потеряли свое значение. Мароккский султан-шериф Солейман (1795–1822) был принужден отменить христианское невольничество в своих владениях и, по крайней мере официально, прекратить пиратство.

> Фактически, но не легально, пиратство существует у берегов Марокко даже до сих пор, потому что марокканское правительство не в состоянии управиться со своими пограничными и побережными подданными. Оно за них каждый раз «извиняется» перед дипломатическим представительством той европейской нации, к которой принадлежат потерпевшие, иногда даже выплачивает пострадавшим известное денежное вознаграждение, но прекратить самовольного корсарства не может.

В прочих областях Северной Африки с пиратством управиться было легче, потому что там, в Новые времена, утвердились европейцы, от власти которых Мароккскому султанству до последнего времени удавалось еще уклоняться.

Нынешнее политическое положение Магриба

В настоящее время по своему политическому положению Северная Африка распадается на четыре части. Обозревать их будем с запада на восток, т. е. от Атлантического океана по направлению к Египту:

1) *Марокко* (со столицею Фес) – область, которая еще года три тому назад могла считаться за самостоятельное султанство или халифство. В течение долгого времени Марокко никогда не бывало в руках европейцев, и исключение составляли только некоторые прибрежные пункты: так, Сеутой владели и теперь владеют испанцы; Танжер (по-арабски Тандже, араб.-классич. «Танджет») был одно время в руках англичан, имеющих на испанском берегу (с 1704 года) крепость Гибралтар[65].

[65] Гибралтаром англичане овладели во время «войны за испанское наследование».

Но вот за последние несколько лет владетели соседнего Алжира *французы* стали производить сильное вмешательство во внутренние дела страны, и к 1905-му году, столковавшись с англичанами и обязавшись не вмешиваться в английскую оккупацию Египта, французы могли уже считать свои руки развязанными по отношению к Марокко. Неожиданный отпор встретили они было со стороны Германии. По настоянию императора Вильгельма II собрана была в небольшом приморском городке Испании Algeciras'e (возле Гибралтара) великодержавная конференция (с января до апреля 1906 года), имевшая целью обеспечить права прочих государств в Марокко. Все-таки Франции, путем дипломатических переговоров, удалось отстоять преобладание своего политического влияния в стране, а в течение следующих лет, воспользовавшись борьбою местных мароккских претендентов на халифский престол, подчинить Марокко своей власти в качестве протектората[66].

2) Переход Марокко под протекторат Франции подготовлен был тем обстоятельством, что лет до того еще за восемьдесят французы овладели соседнею, с востока, областью – *Алжиром*, или Алжирией (Algérie).

В XVI веке Алжир управлялся турецкими пашами, потом – своими деями, а с 1830-го года это пиратское, варварское государство было завоевано *французами*. Внешним поводом послужило оскорбление, нанесенное (1827) французскому консулу и не удовлетворенное алжирским деем. Теперь Алжирия – не какой-либо французский протекторат, а обыкновенная французская т. н. колония, с колониальным управлением; сперва она называлась регентством.

Подчинились французам туземцы очень нелегко и не сразу. Покорение датируется 1830-м годом потому, что в этом году столица страны, г. Алжир (Alger), был взят жестоким штурмом. Вскоре, однако, организовано было алжирцами восстание и партизанская война, преимущественно под руководством избранного ими эмира – талантливого и фанатично настроенного[67] *шейха 'Абделькадыра* (род. 1807), который целых 13 лет оказывал умелое сопротивление гяурам-завоевателям. Не раз они должны были заключать с ним договоры и признавать его власть на определенной территории. И только в 1847 году сдался неукротимый шейх, несмотря на помощь, оказанную мароккским султаном. Со стороны французов проявляема была в усмирениях алжирцев поразительная, бесчеловечная жестокость;

[66] Приблизительное понятие о значении протектората Франции над Марокко мы можем себе составить по Бухаре и Хиве, поступившим в 1870-х гг. под протекторат России.

[67] и по-восточному литературно образованного. Об Абделькадыре как писателе см. К. Брокельман: «Gesch. der arab. Litt.», т. II (1902), стр. 509–510. Содержательная, хоть и сжатая, биография Абделькадыра – в «Enzyklopädie des Islâm», т. I, вып. 1 (1908), стр. 45–48, G. Yver'a.

беспощадно истреблялись целые племена[68]. Восстания повторялись не раз, именно ближе к Марокко и пустыне; очень серьезным было восстание 1871 года, когда неудачная для Франции франко-прусская война уронила было престиж французов среди алжирских мусульман. Более мелкие восстания или вооруженные смуты приходилось французам подавлять на марокканской границе даже в начале XX века. Во всяком случае, владение Франции Алжирией настолько прочно, что генерал-губернатор (еще с 1879 г.) – гражданский, а не военный. Число европейцев в Алжирии – теперь приблизительно 1/8 часть населения, но процент их заметно возрастает[69]. В главном городе Алжире – кстати сказать, превосходном курорте для чахоточных[70] – имеется полный французский университет, с четырьмя факультетами, и число слушателей – около 1000 человек.

3) *Тунисом* тоже правили прежде деи, по назначению Порты, потом в 1705 году турецкие солдаты избрали своего бея, и бейством считается Тунис до сих пор. Но фактически он с 1881 года находится во власти Франции («регентство», «régence de Tunisie»), и бей теперь – лицо лишь номинальное.

4) *Триполь* до последних пор оставался турецкой провинцией, и султан посылал туда для управления своих пашей. На торжественных султанских пятничных выходах («селямлик») можно было видеть в Константинополе триполийских зуавов в их живописных восточных костюмах. После итальянско-турецкой войны 1911–1912 года область Триполи («Ливия», как выражаются теперь итальянские патриоты-националисты на классическо-римский лад) фактически уступлена Турцией итальянцам[71], хотя номинальный сюзеренитет турецкого султана должен будет сохраняться... до поры до времени.

---

[68] Шейх Абделькадыр, взятый французами в плен, содержался сперва со своей семьей и домочадцами во Франции, потом был отпущен в Турцию, и ему была назначена хорошая пенсия от французского правительства. Он жил в Брусе; в 1855 переехал в Сирию. Во время Ливанской резни христиан-сирийцев 1860 г., организованной турецким правительством, шейх Абдалькадыр явился горячим защитником избиваемых христиан. Ум. 1883 в Дамаске.

[69] Круглым счетом население Алжирии можно принять в (неполных) 6 миллионов человек, причем около 5 миллионов – местные мусульмане, а около ¾ миллиона – европейцы. Из европейцев французские подданные составляют свыше полумиллиона, а тысяч полтораста – испанцы.

[70] Главный город, *г. Алжир*, по статистике 1906 года имел почти 150 тысяч жителей; теперь, конечно, их больше. По-арабски он называется «аль-Джазаир»=«острова». Острова, примыкающие к берегу, соединены были плотинами в одно с городом еще при завоевании Алжира османским пиратом Барбароссою в XVI веке.

[71] По королевскому указу 1912 г. она образует собою два губернаторства: Триполитанское и Киренайкское.

Следовательно, власть Турции в Африке исчезла. А так как и Марокккское султанство, бывшее до сих пор вольным халифством, может теперь считаться владением французов, то позволительно сказать, что вообще политическое владычество мусульман в Северной Африке исчезло. Хозяева «маврских» земель – французы да итальянцы, слегка и испанцы (крепость Сеута) – во всяком случае, одни европейцы.

Возрастающая колонизация этих стран европейским элементом, сила военных орудий и капитала обеспечивают европейцам внешнее господство над местным населением. С течением времени придет и культурное покорение, усвоение туземцами европейской цивилизации и настроения. Покамест, культурное сближение совершается туго, и если средняя масса покорно молчит, то религиозно-фанатические выступления крайних течений позволяют нам проникнуть и в душу молчащей средины. Еще с половины прошлого столетия действует среди североафриканских арабов и берберов (кабилов) толк *«санусиййе»*, по догматам – близкий к bahhaбитству[72]), по политическим стремлениям – крайне враждебный европейству. Нынешний шейх санусийства – внук Сануси-основателя. Он весною 1913 года издал манифестное воззвание, или, если угодно, прокламацию, направленную против состоявшейся передачи Триполя турками итальянцам. Приводим отрывок из этого воззвания[73]:

> Мы должны, как в религиозный догмат, веровать в ту истину, что если наша страна сделается жертвою ненасытной завоевательной жажды европейцев, то с этого времени опасность уничтожения будет угрожать вероучению ислама, и мы-мусульмане будем обречены на неизбежную нравственную смерть.
>
> Европейцы, полагая, что мы забыли злодеяния и зверства, которые потерпели от них наши единоверцы в Испании и в других местах, думают обмануть нас, делая нам щедрые обещания насчет нашей будущности под их владычеством.
>
> Мы с негодованием отвергаем всякую мысль о зависимости от европейцев и никогда не унизимся до размышления о том, какая разница между хорошим и худым рабством. Мы – потомки наших предков, живших свободными людьми. Мы докажем, что мы достойны их. Мы прольем столько крови, пожертвуем столько жизней, сколько потребуется, и отстоим нашу независимость во что бы то ни стало. Ничто в мире не в состоянии поколебать такое наше решение.

Трудно ждать, чтобы общая масса африканского населения последовала делом этому призыву. Но что все слова санусийского шейха глубоко симпатичны массе, это стоит вне всякого сомнения.

---

[72] О bahhaбитстве см. приложение ко II части «Истории арабов».

[73] по извлечению, помещенному в турецком константинопольском органе «Тасвир-и эфкяр» в апреле 1913 (4, IV, 13). Заметим, что центр санусийства – в оазисе между Триполем и Египтом.

ЗАМЕЧЕННЫЕ ПРОПУСКИ*

Стр. 55, строка 3. Кроме того, ибн-аль-Мокаффа перевел «Деяния Ануширвана», «Книгу про Маздака», «Руководство благовоспитанности» и др.

Стр. 55, сноска 28. Манихейство Абана Лахыкы было неофициальное. По официальному вероисповеданию он был, безусловно, мусульманин.

Стр. 85, сноска 63. О Сейфе у Велльхаузена см., главным образом, во введении к VI части «Skizzen und Vorarbeiten» (Берл., 1899).

Стр. 134, строка 19. Несомненно, что свои вольнодумные идеи Наззам проповедовал гораздо раньше 835 г. Абу-Новас (ум. 813) составлял на него по этому поводу сатиры, и одна переиздана у меня в «Арабской литературе в очерках и образцах», т. I (1911), приложение, стр. 24.

Стр. 137, сноска 134. Что Авиасаф (евр. Ави-йеша) есть никто иной, как аль-Фараби, это впервые установлено акад. П. К. Коковцовым для «Переводной литературы Московской Руси» А. Соболевского (1903, стр. 407).

Стр. 231, пункт *д)*. «Vorlesungen» Гольдциэра, 1910, положены в основу русских «Очерков истории ислама как религии» А. Э. Шмидта в петербургском журнале «Мир Ислама», 1912 (кн. I и след.).

---

* Більшість виправлень і уточнень, зазначених А. Кримським із їхньою точною локалізацією на сторінці, були враховані й уведені в текст праці. Доповнення, зроблені автором, але точно ним не локалізовані, або такі, що порушують зв'язаність тексту, подаються в цьому додатку.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК*

Абан Лахыкы 55, 56, 297, 300, 389
‘Аббад Мо‘тадыд Севильский (Аббадид) 63, 351–355
‘Аббадиды Севильские (бану-‘Аббад) 61, 63, 308, 351, 352, 355, 357
‘Аббас 287, 308
‘Аббас ибн-аль-’Ахнаф 59, 300
‘Аббасиды (Аббасидская династия) 39, 54, 61, 75, 84, 85, 111, 129, 130, 133, 137, 183, 188, 269, 286, 287, 289–294, 297, 299, 301, 302, 308, 309, 314, 317, 344, 345, 360
‘Абдаллатыф 91, 103
‘Абдаллах (Омейяд в Испании) 345
‘Абдаллах (отец пророка Мохаммеда) 242
‘Абдаллах ‘Адиль (Альмохад) 374
‘Абдаллах ибн-‘Аббас 182, 183
‘Абдаллах ибн-Тахир (Тахирид) 302
‘Абдаллах ибн-Ясин Гозульский 363
‘Абдаллаh ибн-Зобейр (антихалиф) 272, 275
‘Абдаллаh ибн-Меймун 306
‘Абдаллаh ибн-аль-Мо‘тазз (Аббасид) 57, 59, 305
‘Абдаллаh ибн-Са‘уд (Саудид) 329, 331, 333

* Покажчики – іменний і географічний – включають лише ті імена і назви, які містяться в тексті А. Кримського і подаються кирилицею. У вступній статті до тому зазначалося, що А. Кримський часто не дотримувався єдиного написання іншомовного імені, назви або терміна в рамках одного твору. З цієї точки зору його «Історія арабів і арабської літератури» не становить виключення. Оскільки мета повністю уніфікувати написання імен і назв у праці А. Кримського нами не ставилася, при підготовці покажчиків до книжки ми намагалися врахувати всі варіанти подачі імен – як повні, так і скорочені, спрощені, конкуруючі – здебільшого у тому вигляді, в якому вони зустрічаються у виданні 1911–1913 рр. Якщо ім’я подається по-різному (наприклад: переважно *‘Абдаррахман*, проте інколи *‘Абдеррахман*; здебільшого *Мохаммед*, однак зрідка *Мохаммад*), у покажчик винесено найбільш уживаний із двох або кількох варіантів написання. Поряд із деякими іменами, особливо тими, що мають однакові або схожі компоненти, містяться пояснення (вони наводяться у дужках), які дозволяють співвіднести власника того чи іншого імені із певною династією, родиною або видом діяльності (наприклад: *Омейяд в Испании*; *Бовейhид*; *хирский царь*; *геометр*). Імена і назви розташовані в порядку російської абетки. При визначенні порядкового місця імені будь-якому кириличному знакові віддавалася перевага перед латинським *h*, зігноровано частки *де*, *фан*, *фон*, арабський означений артикль *аль-* (за виключенням тих випадків, коли він пишеться разом із попереднім і/або наступним компонентом імені – наприклад: *Абуль-Асвад*, *Альмохады*, *Абульфарадж*), знаки транслітерації ’ і ‘, проте такі складові арабських імен, як *абу*, *бану*, *ібн*, враховувалися як повнозначні.

Покажчики уклали Д. Радівілов і О. Бояринцева.

'Абдаллаh ибн-Фейсал (Саудид) 331
'Абдаль'азиз (Саудид) 327, 328, 331, 333
'Абдаль'азиз ибн-Мит'аб 331
'Абдальвахыд I Махлу (Альмохад) 374
'Абдальвахыд II Рашид (Альмохад) 374
'Абдальвахыд III Мо'тасым (Альмохад) 375
'Абдальвахыд Маррекоши 90, 324, 339, 353, 370
'Абдалькадыр-багдадец 82
'Абдальмалик (Омейяд) 53, 74, 83, 111, 116, 129, 181, 269, 270, 272, 275, 276, 278–282
'Абдальмасих На'име 131
'Абдальмумин (Альмохад) 370–375
'Абдари 103
'Абдаррахман (асхаб) 153
'Абдаррахман I ибн-Мо'авия Пришлец (Омейяд в Испании) 344–346
'Абдаррахман II Средний (Омейяд в Испании) 345, 347
'Абдаррахман III Насыр (Омейяд в Испании) 345–347, 349, 377
'Абдаррахман IV (Омейяд в Испании) 351
'Абдаррахман V (Омейяд в Испании) 351
'Абдаррахман-суфий Рейский 108
'Абделькадыр 386, 387
Абенсераги 377–381
'Абид ибн-Шария 83
'Абраha 213, 225–227
Абу-'Амр ад-Дани 182
Абу-'Амр ибн-аль-'Аля 75
Абу-Бакр (Альморавид) 363, 364, 367
Абу-Бакр (халиф) 52, 83, 150, 151, 153, 163, 187, 248, 251, 252, 269, 270, 273, 274, 277
Абу-Бакр Рази (Разес, Abubetrus Rhases) 114, 115
Абу-Бакр Хваризмо-Табарийский 60
Абу-Бишр Матта 132
Абу-Дауд Сиджистанский 313
Абу-Джа'фар ибн-Хасан ибн-'Али Тусский 187
Абу-Доляма (Абу-Долама) 58
Абу-Доляф 101, 312, 313
Абу-Зейд 69
Абу-Зейд ибн-Йезид 101, 312
Абу-Зоэйб 292
Абу-Корре (Авукара) 234, 237, 300
Абуль-'Аббас Саффах (Аббасид) 289, 291, 292, 294
Абуль-'Аля Ма'аррийский 60, 61, 78, 79, 304
Абуль-Асвад 75, 152
Абуль-'Атаhия 59, 300
Абуль-ашядд 165
Абуль-Бака Салых Рондский 227, 376
Абуль-Вафа Бузджанский 108
Абулькасым аз-Заhравы Кордовский (Albucasis Alsaharavius) 114, 349
Абулькасым Мохаккык Хылльский 193
Абулькасым Мохаммад (Аббадид) 351
Абуль-мотаhhар Аздиец 57
Абульфарадж бар-Эбрей 93
Абульфарадж Испаханский 47, 57, 60, 62, 77, 87, 160, 313, 348
Абульфатх Бостский 68
Абульфыда Хаматский 93, 99, 100, 104, 311, 312
Абульхасан 'Али аль-Вахыди Нишапурский 184
Абуль-Хасан ибн-Аби-р-риджаль (Albohazen) 108
Абу-Ляhаб 161, 163
Абу-Ма'шар Бальхский (Albumaser) 107
Абу-Мыхджан 52

Абу-Мыхнаф 83, 84, 311
Абу-Новас 31, 53, 55, 57–59, 212, 289, 297, 300, 305, 389
Абу-'Обейд ибн-Селлям Хератец 77, 182
Абу-'Обейда Ма'мар 59, 77, 300
Абу-Рас ан-Насыри 328
Абу-Софъян 241, 251, 253, 269
Абу-Су'уд 191
Абу-Талиб 242, 248, 328
Абу-Теммам Тайский 57, 59, 77, 290
Абу-Фирас 60, 61
Абу-Ханифа, Но'ман (имам) 133, 134, 188–190, 258, 264, 299, 312
Абу-Хатим Сиджистанский 77
Абу-Хозейль 'Алляф басриец 134
Абу-Шамс 91
Абу-Шоджа' Испаһанский 191
Абу-Юсоф 190, 312
св. Августин 360
Авензоар (см. также ибн-Зоһр) 115
Авензоары 115, 125, 373
Авен-Паскуаль (см. также ибн-Башкуваль) 88
Авенпаче (Avenpace) (см. также ибн-Баддже) 373
Аверроэс (Averroës) (см. также ибн-Рошд) 115, 142
Авиценна (Avicenna) (см. также ибн-Сина) 62, 115, 118, 119, 128, 138, 348
Авраам 146, 235, 246, 248, 251, 258, 283
Аврелиан 38
д'Авриль Ад. 336
Агатархид 209
'Аглаб 290
Аглабиды 290, 340, 361, 362
Адам 63, 258, 286
'Ади ибн-Зейд 50
'Адод-эд-довля (Бовейһид) 108, 114
Адриан 212
'Азза 53
'Азракы 84, 95, 310
Азһари Хератский 76, 78, 79
Аизан 216, 217
'Аиша 83, 252
'Айни 95
'Акаввак 59
Александр II 179
Александр VII (папа) 177
Александр Македонский 121, 123, 130, 206, 271
Алексей Михайлович (царь) 45, 98, 238
'Али (Альморавид) 367, 370
'Али (халиф) 40, 53, 75, 83, 153, 172, 187, 248, 264, 269, 271, 286, 287, 290, 308, 327, 371, 382
'Али (Хаммудид) 351
'Али, Абуль-Хасан (Насрид) 379, 381
'Али Джорджани 184
'Али ибн-Рабн 114
'Али-Кушджы Самаркандский 109, 110, 145
'Али аль-Маджуси 114
'Али Са'ид Мо'тадыд (Альмохад) 374
'Али Хератский 103
'Али Шоштарский 67
Алим (халиф 'Али) 235
Алп-Арслан 64
Альберт Великий 120, 139
Альвардт 51
'Алькама 50
Алькан Ф. 128, 138
Альморавиды (см. также Морабыты) 61, 63–66, 90, 115, 174, 212, 308, 343, 353, 357, 360, 363, 366–369, 372, 373, 376
Альмохады 66, 67, 90, 115, 125, 141, 308, 357, 360, 369–376, 381
Альфонс VI Кастильский 308, 356, 357, 364
Альфонс VII Кастильский 369
'Альһан Хамданский 207, 209
Аман 148

Амари 374
Амартол, Георгий 232–234
Амеланг 48, 335
Амин (Аббасид) 289
ʻАмр ибн Кюльсум 49
ʻАмр ибн-Маʻди-кяриб 274
ʻАмр ибн-Хинд (хирский царь, Христодул) 49, 245
Анбари 77
Андалус 343
Ансари, шейх Хератский 87
ʻАнтара ʻАбсийский 50, 71
Антоний 210
Аполлодор 343
Аполлон 231
Апукер 235
Апу-покрий Садкийский (халиф Абу Бакр) 235
Ардешир 55
ʻАриб 86, 349
Арий 282
Аристотель 75, 113, 115, 118, 120–124, 129–133, 137, 138, 142, 144, 298, 304
Арйат 225
Аркадий 220
Армез 45
Арривабене, Андрей 177, 179
Артаксеркс 148
Архимед 106, 131
Аршакиды 209–212
Аса 235
Асбаг Сиджистанский 55, 56
ʻАскари 78
ʼАсмаʻы 49, 59, 76, 77, 118, 300
Атлант 343
Аттая М. 46
Аусы (племя) 249, 250
Афтасиды 63, 367
ʻАффан 172
Афшин 290, 295, 300
Ахвас 54
ʼАхталь 53, 275, 279, 285, 313
ʼАхфаш Младший 77, 348
ʼАхфаш Средний 75
Аʻша 50
ʼАшʻари 135, 136, 140, 304
Ahриман (божество) 283
ʻАθтар (божество) 199

Бабек 290, 300
Бавор Родовский 122
Баджер Дж. П. 334
Бадиʻаззаман Хамаданский 57, 68, 69
Бадис Гранадский 352, 353, 355
Базан 228
аль-Бакри Кордовский 99, 101, 102, 312, 351
Балазори 85, 278, 310
Бальхи 101, 119, 312
бану-Бакр 39, 277
бану-Бохтор 94
бану-Джорhом 213
бану-Кайнокаʻ 252
бану-Корейза 253
бану-Надыр 252
бану-Омеййе 241, 253, 273
бану-Cahль 295
бану-Таглиб 39
бану-Тамим 325
бану-Хашим 241
бану-Хиляль 71
Барбаросса, Урудж 383, 387
Барбаросса, Хейреддин 383
Барбье де Мейнар 113, 286
Бармекиды (Бармеки, Барамике, бану-Бармак) 55, 287, 291, 292, 294, 295, 297, 299–302
Бар-Савма 223
Барсемий 38
Бартелеми Сент-Илер 158
Бартольд В. 82, 85, 86, 99, 287, 293, 294, 309, 323–325, 336, 360
Бассе, Рене 51
аль-Баттани (Albategnius) 107, 108
Бахарзи 87
Бахмет (пророк Мохаммед) 234–236

Башшар ибн-Бюрд (Бешшар ибн-Бюрд Слепой) 58, 170
Баязитов А. (Баязидов) 231, 258, 263
Беджан 223
Бейбарс 71, 92, 144, 309, 374
Бейдави, ʻАбдаллаh 185, 186
Бело 45, 46
Белькасем бен-Седир 46
Бельский, Мартин 236, 238
Берже Ад. 324
Беркит 46
Бернард Клервальский 175
Бехаддин Зоhейр 71
Бёртон 34
Библиандр Т. (Теодор Бухман) 177
Биргели (Биркеви) 257, 267
аль-Бируни, Абу-Рейхан 68, 86, 100, 102, 108, 139, 312
Бишр Таыфский 274
Блёнт, Анна 333
Блёнт, Вильфрид 333
Блюмауэр 58
Боабдиль (Насрид) (см. Мохаммед XI Абу-ʻАбдиллаh)
Бобынин В. В. 105
Бова-Королевич 237
Бовейhиды (см. также Буиды) 137, 301, 304, 306, 307, 313
Бозорг Рамhормузский 101, 312
Боккачо 115
Бокх (мавританский царь) 360
Болдырев 376
Бондари Испаханский 91
Бохари 150, 253, 263, 313
Бохмит (пророк Мохаммед) 233
Бохтишу‘ 112, 113, 129, 131
Бохтори 59
Браун Эдв. 41, 48, 116, 119, 278, 289, 318
Брённле П. 128
Брокгауз 42, 105, 336
Брокельман К. 35, 45–48, 57, 64, 71, 74–105, 107–122, 125, 126, 128, 130–142, 144–146, 167, 181–193, 219, 297, 298, 311, 316, 325, 328, 335, 371, 374, 386
Бубнов 106
Будда 55, 158
Буиды (см. также Бовейhиды) 314
де Бур 128
Буркхардт 34, 262, 325, 329, 332, 333, 336
Бурhанеддин Маргинанский 190
Бусыри 71
Бутрос ар-Раhиб 92
Былқыс (см. также царица Савская) 199
Бютейна 53

Вадд (божество) 199
аль-Вакыди 59, 84, 229, 249, 300
Валид I (Омейяд) 269, 270, 272, 360
Валид II (Омейяд) 53, 270, 275, 276
Валляда 63, 353
Вальсамон 233
Варака 247
Варлаам 55, 297
Вармунд 46
Варш 182
аль-Васик (Аббасид) 131, 134, 290
Васик (Альмохад) 374
Василий Болгаробойца 86
Василий Великий 233
Васильев А. 310, 362
Васыль ибн-ʻАта 133, 134
Вашша 77
Ваhб ибн-Мюнаббиh 83, 84
Ваhриз 228
Вебер, Отто 41, 197, 201, 203, 204, 206, 208, 218
Вейль, Густав 41, 146, 147, 153, 160, 161, 169, 180, 224, 229, 252, 257, 268, 314, 315, 317
Велисарий 360
Веллхаузен Ю. 41, 83, 85, 166, 229, 243, 246, 249, 273, 275, 278, 287, 311, 314, 321, 389

Вельстедт 34
Веревкин М. 179
Верже, Ноэль де 340
Вернадский В. И. 110
Вернье Д. 45
Вестберг Ф. 101
Вёпке Фр. 105
Викентий Бургундий 239
Вильгельм II 386
Винклер, Хуго 41, 197, 198
Виноградов П. Г. 160
Винценти, Карл фон 335
Винцентий де Бове 238
Вирхов 132
Владимир Равноапостольный (Владимир Святой, Володимир) 232, 233, 235, 286
Вольтер 122
Воронцовы 378
Вюнш Р. 147
Вюстенфельд Ф. 84, 96, 160, 169, 188, 214, 221, 224, 324
Вяткин В. Л. 109

Гавриил (архангел) 147, 155, 258
Гавриил (медик) 113
аль-Газали 69, 127, 128, 136, 139–142, 146, 193, 325, 370
Газневиды 64, 68, 305, 307
Гален 112, 131
Галерий 215
Галиб Эдhем 314
Гаркави А. 99, 101
Гарсен де Тасси 267
Гаспринский, Исмаил 173, 263
Гассаниды 37, 49, 212
Гаури, Иоганн 336
Гвиди И. 223
Гвидон Триполийский 122
Гейер Р. 173
Гейне, Гейнрих 58, 122, 297
Геннадий Новгородский 123, 143
Геродот 26
Гиббон 378
Гиль-Блас 70
Гильом II Сицилийский 372
Гинцбург 51
Гиргас Вл. 46, 48, 74, 180, 189, 264, 277, 345, 365, 376
Гиртль 127
Глаголев С. С. 257
Глязер Эдв. 35, 41, 197, 200, 202, 203, 205, 207–210, 213, 216–219, 226
Гог 271
Голубинский Е. 232, 236
Гольдциэр Игн. 41, 51, 124, 128, 136, 138, 141, 154, 157, 163, 167, 169, 170, 172, 173, 188–190, 243, 246, 247, 257, 268, 274–276, 280, 281, 283, 289, 302, 313, 314, 319–321, 325, 326, 332, 335, 341, 371, 389
Гонорий 220
Готтвальдт 180, 221, 224
Готье 142
Градовский 231
Гранат 42, 336
Гретц 142
Гримме, Хуберт 155, 168, 197, 198, 204, 206, 208, 216, 218, 229, 243, 246
Гродеков Н. 190
Гудеа Лагашский 198
де Гуе 36, 102, 248, 251, 278, 293, 312
Гюйяр 51

Дамасций 129
Дамири 126
Дарий 293
Дауд Заhырит 188
Дауд ибн-Сальма 250
Даути 333
Дворжак Р. 61, 168
Демомбин, Годфруа 340
Джабир ибн-Хаййан (Geber philosophus; Geber rex Arabum) 106, 111, 112, 116, 121, 130
Джаваликы 78

Джавзи 311
Джами 81
Джамиль 53
Джарваль Хотайя 52
Джарир 53, 285, 313
Джаухар 324
Джаухари 76, 79, 80
Джа'фар (Бармекид) 294, 295, 300
Джахыз 55–57, 77, 100, 112, 113, 117, 118, 134, 163, 293, 311, 313
Джаякар 126
Джахвариды 351
Джахшияри 56
Джейхани 100, 312
Джеляледдин Махалли 186
Джеляледдин Мынгбурни 92
Джеляледдин Союты 70, 73, 81, 88–90, 94, 95, 97, 178, 180, 182, 184, 186, 191, 192, 311
Джемаледдин ибн-Салим 144, 374
Джемаледдин ибн-Хишам 81
Джингиз-хан 92, 308
Джовейни ибн-аль-Кютоби 126
Джовейни Имам-аль-Харамейн 69, 191
Джолляб 46
Джорджани 78, 80, 184
Джульетта 53
Джюббаи 134, 136
Джянади 93
Ди'биль 59, 214
Дигенис Акрит 60
Дильман 216
ад-Динавари, Абу-Ханифа 85, 113, 117, 310
Диодор Сицилийский 26
Диоклетиан 111, 215
Дионисий Ареопагит 133
Диоскорид 112, 115, 131, 349
Дитерици Ф. (Дитрици) 61, 119, 128, 131, 137, 180
Диярбакри 98, 326
Довлетшин Вл. Фед. 262
Дози, Рейнхард 41, 46, 127, 147, 157–160, 170, 229, 231, 245, 257, 268, 283, 286, 288, 314, 315, 317–319, 325, 332, 336, 339–341, 345, 348, 352, 353, 356, 365, 366, 370
Дон-Кихот 384
дон-Хуан Австрийский 384
Дорн 314, 324
Друэн 225
Дюваль Р. 110
Дюга 58

Евреинов А. 336
Евтихий ибн-Батрик 86, 122, 311
Екатерина II 174, 179
Елисеев А. 35
Емельянов И. 236
Епифаний Славинецкий 123
Ефремов 356
Ефрон 42, 105, 336

Жбара 282
Жузе П. 46, 98, 246, 252
Жуковский, Валентин Алексеевич 89
Жуковский, Василий Андреевич 356

Заборовский А. И. 149
Зажжаж 77
Закария Казвини 102, 103, 126, 312, 313
Залеман К. 323
Замахшари, Абуль-Касым Махмуд 70, 78–80, 136, 178, 180, 182, 184, 185
Зане 379
Занева 235
Захария 235
Захаби 88
Захир (Аббасид) 308
Звемер 325
Зебиди 82
Зейбольд К. 379

Зейд ибн-Табит 52, 150–156, 182, 252, 256
Зейнаб 252
Зейриды 362, 364, 369, 372
Зенобия 38
Зиновий Отенский 236
Зирйаб 61, 346
Зияд (соправитель Мо'авии) 269, 293
Змеев 123
Зобейди Севильский 348
ал-Зобейр 153
Зозадиса 235
Зонтхеймер 126
Зоһейр 50
Зоһри 83, 84, 281
Зузени 78, 79
Зу-Йазан 227
Зу-Новас, Юсиф 217, 223–227, 245
Зу-н-нун 116
Зу-р-рюмма 53

Иаков Эдесский 282
Иблис 258, 283
ибн-аль-'Аббар 66, 88, 366
ибн-'Абдаллах Валенсийский (см. Хуан Андрес)
ибн-'Абдальваһһаб, Мохаммад 193, 325–327, 335
ибн-'Абдальхакам 85
ибн-'Абд-Раббиһи 47, 57, 62, 86, 118, 313, 347
ибн-'Абдун Эворский 63–65, 212, 367
ибн-Аби-Зар' Фесский 93
ибн-Аби-Зейд Кейраванский 192
ибн-Аби-Осайби'а 89, 116, 125, 126
ибн-Аби-Рандака Тортуши 66
ибн-аби-Таһир Тейфур Багдадский 85, 310
ибн-Аби-Хизам 118
ибн-Абу-'Амир(см.ал-Мансур–Альманзор)
ибн-аль-'Аввам Севильский 125
ибн-Аджюррум 81
ибн-аль-'Адим Халяби 90, 92, 94
ибн-'Акыль 80
ибн-'Аммар 63, 354, 355
ибн-аль-Анбари 78, 88
ибн-аль-А'раби 77
ибн-'Арабшаһ Дамасский 72, 94
ибн-'Асакир, Абуль-Касым 91
ибн-аль-Асир, Дыяэддин 81
ибн-аль-Асир, 'Иззеддин 88, 92, 268, 303, 311, 339, 371
ибн-аль-'Ахмар (см. Мохаммед I ибн-аль-Ахмар Галиб)
ибн-Бабавейх Куммский 55
ибн-Баддже (см. также Авенпаче) 140, 141, 146, 373
ибн-Батута 102, 104
ибн-Башкуваль (см. также Авен Паскуаль) 66, 88, 90
ибн-аль-Бейтар 89, 113, 116, 126
ибн-Бессам 66, 88, 90, 353, 354, 366, 368
ибн-Ботлан 115
ибн-аль-Варди, Зейнеддин 93, 104
ибн-аль-Варди, Сираджеддин 104
ибн-аль-Вахшиййе 116–118
ибн-Ваһһас 93
ибн-Данийаль 72
ибн-Даста (см. также ибн-Росте) 100, 312
ибн-ад-Даххак 59
ибн-ад-Даһһан 78
ибн-ад-Дейба' Зебидский 95
ибн-аль-Джаузи 88–90, 92, 193
ибн-аль-Джаузи, Сыбт 89, 92
ибн-Джинни Мосульский 78
ибн-Джюбейр 103, 373
ибн-Джюльджоль 114, 349
ибн-Докмак 93
ибн-Дорейд 58, 76, 77, 80, 348
ибн-Дыхъя 88
ибн-Забале 95
ибн-Зафар Сицилиец 66

ибн-Зейдун 63, 353
ибн-Зоһейра 96
ибн-Зоһр, Абу-Мерван (см. также Авензоар) 115, 125, 141, 373
ибн-Ибраһим Алеппский (Халябский) 191
ибн-аль-'Изари 90, 339, 352
ибн-Исхак 83, 84, 97, 224, 316
ибн-Ияс 95
ибн-кады Шюһба Дамасский 90
ибн-Каййым аль-Джаузиййе 193
ибн-аль-Касым, 'Абдаррахман 192
ибн-Кетир Ферганский (Alfraganus) 107
ибн-Козман 65, 367
ибн-Котейба 47, 57–59, 62, 66, 77, 85, 86, 100, 117, 118, 188, 214, 219, 221, 224, 268, 292, 310, 313, 347
ибн-Кутлубуга 90
ибн-аль-Кутыййе 77, 86, 90, 339, 348
[ибн-]аль-Кыфты 89, 145
ибн-Мадже 313
ибн-Мазъяд 57
ибн-Малик 80, 81
ибн-Маммати 91
ибн-Мас'уд 151, 153
ибн-Мискавейһ 86, 311
ибн-аль-Мокаффа' 55, 75, 83, 297, 298, 389
ибн-Мокле 305
ибн-Мокяррам ибн-Манзур 80
ибн-Монкыз, Осама 91
ибн-Мо'ты 81
ибн-Мюджаһид 182
ибн-ан-Надджар 88, 89, 96
[ибн-]Надим 87, 313
ибн-Нобата аль-Хатыб 60
ибн-'Омар (см. ибн-Тумарт)
ибн-Рашид (шаммарский эмир) 330, 334
ибн-Рашик Кейраванский 78, 87
ибн-Росте (см. также ибн-Даста) 99, 100, 312
ибн-Рошд (см. также Аверроэс) 115, 122, 125, 140–143, 145, 146, 371, 373
ибн-ар-Руми 59
ибн-Саб'ин 144, 373
ибн-Са'д 84, 229, 252
ибн-Са'ид Кордовский 114, 349
ибн-Са'ид Магрибский 90, 92, 103, 104, 312
ибн-Са'уд, Мохаммед (Саудид) 327, 329–331
ибн-Са'ыд 293
ибн-Саһль аль-Исраили 67
ибн-Сейид-ан-нас 97
ибн-Серапион Багдадский 101, 312
ибн-Серрадж 77
[ибн-]Серрадж Багдадский 70
ибн-Сида 76, 79
ибн-ас-Сиккит 77
ибн-Сина (см. также Авиценна) 62, 68, 89, 114–116, 118–120, 128, 138, 139, 145, 146, 304, 348
ибн-Сирадж 379
ибн-Сирин 117
ибн-Тагрибырди, Абуль-Махасын 90, 95, 135, 170
ибн-Теймиййе 193, 325, 335
ибн-Тофейль, Абу-Бакр 140–142, 146, 373
ибн-Тумарт, Абу-'Абдаллаһ Мохаммад (Альмохад) 141, 370, 371
ибн-ат-Тыктака 70, 93, 114, 294, 303
ибн-Фадлан 100, 101, 103, 312, 313
ибн-аль-Факыһ Хамаданский 100, 311
ибн-аль-Фарыд, 'Омар 70–72
ибн-Фирро Шатыби 182
ибн-аль-Хабиб Нишапурский 57
ибн-Хаджиб 81
ибн-Хаджяр Аскалонский 89, 90
ибн-Хазм 86–88, 189, 311, 339, 350, 351, 353
ибн-Хаййан Кордовский 90, 339
[ибн-]аль-Хайсам (Alhazenus) 106, 107

ибн-Хакан 88, 90, 366, 368
ибн-Халликян 47, 57, 88, 89, 92, 111, 188, 214, 311
ибн-Хальдун 68, 89, 93, 94, 309, 311, 339, 340, 371, 378, 381, 382
ибн-Хамдис Сицилийский 63, 65, 364, 367
ибн-Хамдун 78, 79, 302
ибн-Ханбаль (имам) 134, 135, 188, 192, 299
ибн-Хани 60
ибн-аль-Хатыб, Лисанеддин 67, 89, 339, 378, 381
[ибн-]Хатыб Багдадский 87, 91, 311
ибн-Хатыб ан-Насырийе 94
ибн-Хаукаль 101, 312
ибн-Хишам Грамматик 84, 97, 160, 161, 169, 224, 229, 252, 326
ибн-Хордадбех 100, 311
ибн-Хыдже (ибн-Хыжже) 72, 79
ибн-Шакир аль-Кютоби 89
ибн-Шеддад Бехаддин Халябский 91
ибн-аш-Шыхна 93, 94
ибн-Юнос Садафи 108
ибн-Яхлафтан 67
Ибрахим (Альморавид) 367
Ибрахим (геометр) 107
Ибрахим (Омейяд) 270
Ибрахим ибн-Хафаджа 65, 367
Ибрахим ибн-Я'куб 101, 102, 312
Ибрахим Мосульский 59, 300
Ибрахим-паша 329
Ибшихи (Абшихи) 73, 79
Иванн (Иоанн) Предтеча 153, 235
Ивашка Пересветов 235
Игорь (князь) 100
Иджи 110, 140, 145
Идрис (Идрисид) 290
Идрис Мамун (Альмохад) 374
Идриси 102, 103, 312, 369
Идрисиды 290, 324, 360–362
Иерофей 133
Изабелла Леоно-Кастильская 176, 380
'Иззеддин Мокаддаси 267
Израиль 149
Иисус Христос ('Иса) 146, 148, 150, 153, 171, 175, 227, 235, 236, 239, 243, 245, 248, 258, 282, 328
Илия 235
Илия (Ильяс) 165
Илия Нисибский 310
Ильинский И. 239
Илях (божество) 246
'Имадеддин Испаханский 91
'Имадеддовля (худид) 369
'Имран 185
Имрулькайс 39, 49, 50, 52, 244
Иоанн Безземельный (Плантагенет) 380
Иоанн Алексеевич (царь) 239
Иоанн IV Грозный 235
Иоанн Дамаскин (Joannes Damascenus) 133, 234, 236, 275, 279, 300
Иоанн ибн-Батрик (см. Яхъя ибн Батрик)
Иоанн Испанский 122
Иоанникий Галятовский 239
Иоасаф 55, 297
Иоасаф (архиепископ) 143
Иоиль 160
Иосиф 150, 184, 289
Иосиф Волоцкий 123
Иппократ (Гиппократ) 115, 116
Ираклий 241, 242, 276
Ирвинг, Вашингтон 230
Ирод Иудейский 210
'Иса ибн-ибн-Зар'а 132
'Иса ибн-Яхъя 132
Исаак Ниневийский 133
Исаия Балабан 237
Исмаил I, Абуль-Валид (Насрид) 381
Исмаил II (Насрид) 381
Исмаил Мюзаниец 191
Истахри 101, 312
Истрин В. М. 233, 271
Исфендияр 160

Исхак (Альморавид) 367
Исхак ибн-Хонейн 132
Исхак Мосульский 59, 61, 346
Ит'амра-сабеец 43, 202, 203
Ихшид 305
Ихшиды 305, 306
Иштар (божество) 199
'Ияд 97

Йадаɛ'иль Дарих (мюкарраб) 203
Йатаɛ'амар Беййин (мюкарраб) 203
Йегуда аль-Харизи 122
Йезид I (Омейяд) 53, 269, 271, 275, 279
Йезид II (Омейяд) 269, 270
Йезид III (Омейяд) 270
Йовиан 215

Ка'б ибн-Зохейр 50, 52
кабилы 40, 358, 388
Кава 343
Кавад I 226
Кадыр (Аббасид) 117
Каетан 140
Казвини, Закария 102, 103, 126, 312, 313
Казембек А. 180, 189, 193, 230
Казимирский А. 46, 179, 180, 230
Каим (Аббасид) 306, 307
Кайзер 282
Кали 77, 348
Калькашанди 94, 104
Кальюби 74
Кампфмейер Г. 167
Кантемир Дм. 239
Карагёз 72
Каракуш 91
Кариба'иль Ватир (мюкарраб) 204
Карл Великий 289, 291, 345
Карл V Габсбург 383, 384
Каруана А. 46
Кархи 107
Карши ибн-ан-Нафис 116
Карши Касранский 107
Карьер, Мориц 64, 230, 231, 341
Каспари 45
Касталлани 97, 98
Касым (историк) 91
Касым (Хаммудид) 351
Касым-паша 266
Катари 53
фон Кауфман 172
Каэтани 246, 247
Кahыр (Аббасид) 305
Кельзи 46
Керубини 379
Кетаме (племя) 361
Кинде (племя) 39
Кинди (аль-Кинди) 99, 101, 107, 130, 131, 135, 136, 146, 298
Киреевский П. 230
Кирилл-Первоучитель 45, 232
Кирилл Терлецкий 237
Кирпичников А. 48, 266
Кисаи 44, 59, 75, 76, 97, 182, 298, 300
Кламрот М. 163, 179
Клейнертс 45
Клеман-Мюлле 125, 126
Клеопатра 201, 210
Кодама Багдадский 100, 312
Кодера 363
Кодури 190
Козегартен 270, 274
Коковцов П. К. 389
Колмаков А. 178, 179
Комнены 362
Конде Х. А. 340
Константций 216
Коптев Ив. 34
корейшиты (племя) 151, 169, 240–244, 251–253, 345
Корш В. 48, 266
Корш Е. 51, 64, 230, 341
Коссен де Персеваль 36, 41, 51, 197, 218, 225, 245, 315
Коста ибн-Лука Ба'альбеккский 132

Костомаров Н. 237, 239
Котбеддин Нahравали 95, 96
Котляревский 58
Кошейри 87
Крачковский И. Ю. 54, 61,189, 190, 243, 257, 289, 321
Кремер, Альфред фон 35, 41, 48, 61, 105, 111, 124, 146, 188, 189, 218–220, 253, 263, 268, 273, 277–280, 284, 286, 291, 297, 302, 314, 319, 321, 325, 326, 332, 333
Кроу Ф. 46
Крузо, Робинзон 373
Круммбахер 279
Крымский А. 45, 46, 48, 52, 56, 74, 83–87, 145, 147, 190–193, 257, 274, 301, 383
Ксеркс 293
Куник 101
Курбский (князь) 236
Курганов Ф. А. 232
Кустодиев К. 340
Кутроб 76
Кютейыр 53
Кяльби 85
Кяфур (Ихшид) 60

де Лагард 148
Ланге Т. 301
Ландберг К. 35, 36, 259
Лахмиды 38, 39, 212
Лев Африканский 104, 340, 370, 371
Лев Исаврийский 272
Лейла 53
Лейла Ахъялийская 53
Леклерк 105, 126
Лембке 341
Лерчунди Ф. 46
Ле-Сюэр 46
Летурно 180
лже-Бальхи 101, 106, 119, 312
Локман 72
Лэн Эд. 46, 179
Лэн-Пуль, Стэнли 158, 179, 323, 336, 360
Людовик XI 289
Людвик Римлянин 238
Лютер (Мартин Немчин) 177, 236
Лябид 50, 163
Ляйелль Ч. 246

Мабхад (Мабхуд) 208, 209
Маварди (аль-Маверди) 191, 312
Магмет (пророк Мохаммед) 236, 238
Магог 271
Магомет (пророк Мохаммед) 179, 230, 231, 239
Мадаини 85, 311
Маджнун 53
аль-Маджриты (Масляма Мадридский) 108, 117, 138, 349
Маздак 55, 389
фан дер Май 318
Маймонид, Моисей (Моисей Египтянин, Моисей ибн-Меймун) 115, 122, 125, 137, 140–144, 373
Макарий 98, 99
Макдиси, ибн-Ахмад (Мокаддаси) 100–102, 312
Макдиси, Мотаhhар ибн-Таhир 101, 119
аль-Макин 92
аль-Маккари 67, 94, 98, 324, 340, 345, 350, 354, 365, 366, 376
Маклеод 46
Макрызи 92, 94, 95, 172
Максим Грек 123, 234, 235
Малер 324
Малик-Заhыр 143
Малик ибн-'Анас 134, 188, 192, 253, 299
Малики-кяриб Йоha'мин 216, 218
Малов Еф. 147
Мальтцан, Г. фон 34
аль-Ма'мун (Аббасид) 59, 99, 105 107, 112, 114, 121, 130–134, 136,

170, 286, 289–291, 295, 297–300, 302, 303, 310, 375
Манассия, Константин 234
Манка 112, 298
аль-Мансур (Аббасид) 55, 58, 84, 106, 107, 112, 130, 287, 289, 291, 292, 294, 298, 299, 317
аль-Мансур (Альманзор, Almanzor, ибн-Абу-'Амир) 63, 114, 347, 349, 350
Манфред Сицилийский 144, 373, 374
Мараччи, Людовик 173, 175–180, 256
Марван (мединский наместник) 151
Маргольес 185
Мариан (Morienus Romanus) 111, 129
Мариниды 376, 381–383
Марията 252
Марйам (мать 'Исы) (Богородица, Пресвятая Дева) 243, 258, 282
Мартелл, Карл 272
Марцали Х. 320
Марьям (сестра Моисея) 148
Мас'уд (Сельджукид) 307
Мас'уди 85, 86, 100, 101, 111–113, 130, 135, 183, 214, 221, 224, 225, 258, 268, 287, 292, 311, 312, 326
Маториди Самаркандский 135, 136
Махмет (пророк Мохаммед) 238, 239
Махмуд аль-'Алим 266
Махмуд Газневидский 64, 68, 69, 86, 92, 139, 307
Машанов М. 243
Машари (Саудид) 331
Маһди (Аббасид) 58, 61, 289, 290, 297, 300, 346
Медичи 116
Медников Н. А. 82, 83, 85, 99, 231, 264, 277, 311, 316
Мейдани Нишапурский 79, 212
Меланхтон 177
Мелик-шах (Сельджукид) 370
Мелиоранский П. 97
Мерван I (Омейяд) 269
Мерван II (Омейяд) 270
Мерен 136, 138, 374
Месрур (Масрур) 294, 300
Мефодий 45, 232
Мефодий Патарский 271
Мец Ад. 57
Минучиһр бен-Кясран 323
Минь 176
Мир-Али 231
Михаил (архангел) 245
Михаил Олелькович 123
Михаил Сириец 310
Мо'авия I (Омейяд) 111, 269, 271, 273, 286, 293, 345
Мо'авия II (Омейяд) 269
Моамед (пророк Мохаммед) 235
Мобаррад 76, 77, 313
Моваффак 305
аль-Могира 153
Моисей (пророк) 146, 148–150, 248, 258
Моисей ибн-Тиббон 143
Моканна' 300
Моктадир (Аббасид) 101, 305, 306
Моктады (Аббасид) 307
Моктафи (Аббасид) 305, 308
Молла Лютфи Токатский 145
Моммсен 203, 210, 211, 216, 222
Монтасыр (Аббасид) 304
Монтескьё 94, 339, 378
Морабыты (см. также Альморавиды) 363, 367, 368, 372
Мордтман 216, 223
Мориц Б. 152
Мосанна 277, 316
Мосейлима 150, 270
Мостады (Аббасид) 308
Мостаһир (Аббасид) 307
Моста'ин (Аббасид) 303, 304
Мостакфи (Аббасид) 305, 306
Мостанджид (Аббасид) 308

Мостансыр (Аббасид) 308
Мостансыр (Аббасид в Каире) 309
Мостаршид (Аббасид) 307
Моста'сым (Аббасид) 308
Мотаваккиль (Аббасид) 114, 135, 302–305
Мотаваккиль III (Аббасид в Каире) 309
Мо'тадыд (Аббасид) 118, 305
Мо'тазз (Аббасид) 304
Мо'тамид (Аббасид) 304, 305
Мо'тамид Севильский (Аббадид) 61, 63, 65, 351, 353–355, 357, 362–368
Мотанабби 60, 61, 79, 184
Мотарризи 79
Мотовило 236
Моттакы (Аббасид) 305
Моты' (Аббсид) 306
Моты' ибн-Аяс 58
Мофаддаль Дабби 49, 77
Мохаммед (Апостол, Посланник, Пророк) 27, 33, 37–39, 44, 50, 52, 71, 82–84, 89, 97, 98, 136, 146–151, 153–172, 176–178, 181–184, 186, 187, 193, 197, 221, 224, 226, 228–264, 266, 268, 270, 273–279, 281, 283–287, 293, 297, 306, 310, 313, 314, 316, 318, 319, 321, 325, 326, 328, 359, 377, 382, 383
Мохаммед (сицилийский правитель) 66
Мохаммед I (Омейяд в Испании) 345
Мохаммед I ибн-аль-Ахмар Галиб (Насрид) 377, 380, 381
Мохаммед II Завоеватель 109, 235
Мохаммед II аль-Mahди (Омейяд в Испании) 350
Мохаммед II Факыh (Насрид) 381
Мохаммед III (Насрид) 381
Мохаммед III (Омейяд в Испании) 351
Мохаммед IV (Насрид) 381
Мохаммед V Гани (Насрид) 381
Мохаммед VI (Насрид) 381
Мохаммед VII (Насрид) 381
Мохаммед VIII Мотамассик (Насрид) 381
Мохаммед IX Малый (Насрид) 381
Мохаммед X Кривоногий (Насрид) 381
Мохаммед XI, Абу-'Абдиллаh (Бо'абдиль) (Насрид) 379–381
Мохаммед XII Богатырь (Загалл) (Насрид) 381
Мохаммед (Мехеммед) 'Али (паша) 328, 329
Мохаммед ибн-ибн-Рашид (шаммарский эмир) 330, 331, 334
Мохаммед ибн-Такаш (хорезмшах) 308
Мохаммед Победоносный (ан-Насыр) (Альмохад) 374, 375
Мохйиддин Са'ди 92
Mohтади (Аббасид) 304
Му Ванг 201
Муркос Г. А. 98
Муса ибн-Носайр 343, 344, 360
Муса ибн-'Окба 84, 252
Муса ибн-Шакир 107
Муса Кисрави 55, 56
Мустафа ибн-Мохаммед Саид 180
Мьюр, Вилльям 41, 147, 153, 155, 180, 229, 230, 252, 257, 314, 316
Мюллер, Август 35, 36, 41, 45, 147, 218, 220, 231, 244, 252, 257, 259, 268, 279, 286, 292, 294, 301, 314, 316, 317, 319, 341, 343, 357, 361, 363, 371, 379, 380
Мюллер Д. Х. 35, 163, 222
Мюнзыр (Омейяд в Испании) 345
Мюнзыр III Хирский (Лахмид) 39, 224, 227, 245
Мюнкир (ангел) 265

Мюнстер, Себастиан 143
Мюрад III 96
Мюслим (полководец) 275
Мюслим ибн-аль-Валид Ансари 59, 300
Мюслим Нишапурский 313
Мюслим Хоррамиец 99
Мютаваккиль (Аббасид) 55
Мюталяммис 49

Набига Зобъянский 49
Навави 89
Навроцкий 45
Наджмеддин ‘Омара Йеменский 91
Наджмеддин Харранский 104
Надлер В. К. 64, 341, 376
Надр ибн-Харис 160
Наззам 134, 170, 389
Накир (ангел) 265
Наливкин В. П. 149
Наллино К. 46, 180
Наполеон III 329, 333
Нарамсин Агадский 198
Нарсе (шах) 215
Наср Абуль-Джоюш (Насрид) 381
Наср Динаварский 117
Насриды (бану-ль-’Ахмар, бану-Наср) 376–378, 380–382
Насыр (Аббасид) 308
Насыреддин Тусский 109
Натан Мудрый 143
Нафи‘ 152, 182
Наххас 77
Нашьван Хымъярский 91, 218–220
Неверов С. Л. 144
Нелли 336
Нерон 211, 304
Несаи 313
Нестор-Летописец 85, 237
Нёльдеке, Теодор 51, 52, 146, 147, 149–159, 161, 166–168, 173, 178, 180, 181, 185, 210, 223–226, 228, 247, 248, 251, 257, 268, 276, 278, 282, 289, 314, 317, 320
Нибур К. 34, 35, 197
Низамольмольк 69, 139, 191, 291, 294, 370
Николаев К. 179
Николай (монах) 115, 349
Николай Спафарий 238
Никольский М. Э. 262
Никольсон Р. 35, 42, 116, 219, 220, 226, 293, 318, 325, 371
Никон 123
Новейри 93, 104, 126, 306
Ной 113, 258
Нольде 330, 334
Но‘ман 70, 72
Но‘ман V (Лахмид) 49, 50
Нофаль И. 166, 226
Нуреддин (атабек) 91
Нуреддин Халяби 98
Нух II (Саманид) 119

‘Обейда 170
Обейй ибн-Ка‘б 151
Озейне (Оденат) 38
‘Окба ибн-Нафи‘ 271, 360
‘Окбари 79
Октавиан Август 26, 210, 211, 360
Ольга (княгиня) 352
‘Омар I (халиф) 52, 150, 151, 153, 156, 169, 187, 248, 251, 263, 264, 269–274, 277–280
‘Омар II Святоша (Омейяд) 269, 276, 287
‘Омар ибн Аби-Раби‘а 54, 285
‘Омар ибн-Хафсон 345
Омар Мортада (Альмохад) 374
‘Омар Хейям 69, 89, 108
‘Омар аль-Хыракы 192
Омейя (Омейяд в Испании) 351
Омейяды (Омейядская династия) 39, 53, 54, 74, 75, 82–84, 117, 129,

130, 133, 152, 188, 269, 271–279, 281, 284–287, 290–293, 299, 310, 313, 314, 344
Омейяды (в Испании) 40, 61–63, 343–346, 350, 351
Онкен В. 316
Оппас (епископ) 343
фон Оппенхейм 27, 201, 334
ʻОрва ибн-Зобейр 83, 84
Ормузд (божество) 283
Ортокиды 70, 125
ʻОсман (халиф) 52, 151, 153, 172, 181, 256, 269, 271–273, 292
Осман Исмаил (мулла) 174
Османы 40, 70, 95, 140, 381–383
Острожский (князь) 236
Остроумов Н. П. 35, 230
ʻОтарыд-Кятиб 118
ʻОтби 68, 86, 92
Оттон 102

Павел Алеппский 98
Павел Дершаһрский 129
Паганини 173, 177
Паисий Лигарид 238
Патканьян К. 282, 310
Педро Грозный 378
Пелахо 344
Пелли, Люиз 329, 330, 332, 333
Пенрайс Дж. 180
Перрон 192
Перье 45
Песчанский Ю. 336
Петр I Алексеевич 179, 239
Петр Альфонс (Алфонс) 238, 239
Петр Дамиани 140
Петр Достопочтенный (Клюнийский) 175, 176, 315
Петров М. 230
Пипин Короткий 291
Пицци, Итало 41, 318
Платон 130, 137
Плиний 26, 126
Плотин 131–133
Плутарх 89
Попов А. Н. 234, 236–238
Порфирий 131
Постман 128
Постников П. 179, 239
Потье 230
Пржецлавский, Павел 230
Прутц 232
псевдо-Дионисий Телль-Маһрийский 310
Птолемеи-Лагиды 44, 209
Птолемей 26, 99, 102, 103, 106, 107, 131
Пушкин 158
Пфефферкорн 173
Пыпин А. 239
Пэльгрэв В. Дж. (Пальгрев, Пельгрев, Джиффорд-Пальгрев) 34, 330–333, 335, 336

Рады (Аббасид) 305, 306
ар-Рази, Фахреддин Мохаммед 185
Райт 45
Ралли 233
ар-Рамади 63, 349
Рамхис Зу-би-Йаман 227
Ранке, Леопольд фон 41, 314–316
Расулиды 29, 93, 95
Рафальский В. Т. 345
Рашид (Аббасид) 308
Рашидиды 330, 334
Редслоб 173
Рейниш 35, 36
Рекендорф 152
Ренан Э. 142, 146, 150, 153, 158, 159, 231
Рено 98, 100
Рену 341
дю Рие, Андре 177, 179, 239
Риккольдо 234
Роаши 76
Роберт Гискар 362, 369

Роберт Ретинский (Robertus Retenensis) 175, 176
Родвелль (Родуэлль) 157, 179
Родерих (Родриг, Родриго) 343, 344
Родоканакис 149
Рожер I Нормандский (Сицилийский) 354, 362, 369
Рожер II Сицилийский 102, 312, 368, 369, 372
Розен В. Р. 51, 56, 85, 86, 89, 97, 99, 101, 103, 190, 243, 311, 320, 321, 345, 365, 376
Роланд 345
Ромейкийя 63, 353–355, 364
Ромео 53
Роммани 77
Ростем 160
Ротштейн Г. 223, 228, 245
Рубгузи 97
Рутшман 340
Рье 121
Рюккерт Фр. 163, 179

Саблуков Г. 147, 174, 179, 180, 232
Савари 179
Сагани 74, 80
Сагриды 379
Са'д (полководец) 274
Са'д Моста'ин (Насрид) 381
Саккяки 81
Салахеддин (Саладин) (Эйюбид) 40, 70, 71, 91, 93, 104, 115, 143, 146, 308, 373, 376
Салиль ибн-Разик 334
Салим 130
Салим-Гирей Султанов 262
Салих (пророк) 97
Салых ибн-Яхъя 94
Салых Назым 180
Салыхи 98
Сам'ани 88
Саманиды 62, 100, 101, 114, 119, 137, 138, 304–306, 348
Самуил ибн-'Адийа 50
Самуил ha-Леви 352, 355
Самhуди 96
Сангаджа (Санhаджа) (племя) 363
Сануси 361, 388
Санчо Арагонский 357, 364
Саргон 43, 202, 203
Саргониды 38
Сасаниды 42, 112, 128, 129, 213 215, 217, 220, 228, 245, 281, 283, 287, 288, 293, 296, 316
де Саси, Сильвестр 45, 51, 126, 150, 184, 185, 332
Са'уд (ибн-'Абдаль'азиз) (Саудид) 327–330, 333, 334
Са'уд ибн-Фейсал (Саудид) 331
Саудиды 330, 331, 334
Сафиеддин Урмийский 70
Сафиеддин Хылльский 70
Саффар 305
Саффариды 305, 317
Саффах (см. Абуль-'Аббас)
Сахавы 90
Сахнун 192
Светлаков А. И. 149
Себеос (епископ) 282, 283, 310
Се-ванг-му (Си-ванг-му) 201
Седилльо 105, 315
Сейф (куфиец) 85, 311, 389
Сейф ибн-Зу-Йазан 226–228
Сейфеддовле Халябский (Сейф) 60, 61, 137
Сейфеддовля (hудид) 369
Селим I Грозный 309, 382
Селим II Пьяница 384
Септимий Север 38
Сервантес 384
Сергий Дамаскин 275, 279
Сибавейh 44, 60, 75, 76, 78, 80, 298
Сид (дон-Родриго Диас де Бивар, Сид-Кампеадор) 40, 301, 308, 353, 356, 357, 362, 364, 366
Сильвестр II (папа, Герберт) 63, 349

Симеон Бейт-Аршамский 223, 224
Симеон Полоцкий 238, 239
Син (божество) 199
Синан 107
Синдибад (Синдбад) 55, 56, 101, 297
Сирафи 75
Скарги П. 236
Скаррон 58
Слэн 111, 188, 214, 340
Смирнов В. Д. 266
Снук-Хургронйе 34, 262
Соболевский А. И. 122, 143, 144, 234, 236, 238, 239, 389
Собх (Аврора) 349
Солами (Солями) 87
Солейман (Омейяд) 269
Солейман (Омейяд в Испании) 351
Солейман (султан Марокко) 385
Солейман аль-Бюстани 54
Соловьев Вл. 231, 252
Соломон 37, 43, 199, 201, 204
Соломон ибн-Габироль (Avicebron) 353
Софъян ас-Саври, Абу Абдаллах 188, 299
Cohейли 97
Cohраверди, Шиһабеддин Яхъя 143, 145
Сперанский М. Н. 109, 122–124
Спитта Бей 46, 136
Страбон 26, 204, 210
Сулейман I Великолепный 73, 191, 235, 382, 383
Сули, Абу-Бакр Мохаммед 86, 311
Сумцов Н. 239
Схария 123
Сыджзи 107
Сыч С. 168
Сэль Дж. 176, 178, 179, 256
Сюккари 77

Тааббата-шарр 50
Табари 55, 60, 85, 92, 112, 180, 182–184, 189, 219, 221, 223–226, 242, 268, 270, 274, 293, 310, 311, 349
Табарси, Радыяддин Абу-'Али 187
Табит ибн-Корра 99, 107
Тадус (Федос) 281
Таи (Аббасид) 306
Тальхаһ 153
Та'ляб 76, 77
Та'ляби Нишапурский, Ахмад 97, 184, 224
Тамизье, Морис 336
Тампораль Ж. 340
Тантарани 69
Тарафа 49
Тарик 343, 344
Тариф 344
Ташофин (Альморавид) 367
Таһириды 95, 302, 305
Тейбнер 321
Тейфаши 125, 126
Тенцель 175
Тибризи 61, 78, 79
Тизенгаузен В. 101, 314, 322
Тимур 71, 72, 80, 93, 94, 109, 378
Тирмизи 313
Тихо-Брахе 108
Тихонравов Н. С. 123, 234
Тобба' ибн-Хассан 221
Тограи 69
Тогрул-бек (Сельджукид) 307
Торнау Н. 189, 194
Траян 38, 212
Туси 87
Тэйлор, Баярд 34
Тюрки ибн-'Абдаллаһ (Саудид) 329, 331

Улльман А. 179
Улуг-бек 108, 109
Уманец С. 332, 336
Устрялов Н. 236
Уэрри Э. 178, 180

Фадл (Бармекид) 295
Фадыль 71
Фазари 107
Факиhи 84, 96, 310
Фан Дейк 266
Фан ден Берг 189
Фаньян Э. 192, 339
аль-Фараби, Абу-Наср (Авиасаф, Ави-йеша, Alfarabi) 60, 128, 137, 143, 146, 304, 389
Фарады 66, 86, 350
Фараздак 53, 285, 313
аль-Фариси 60, 75, 78, 80
Фаси (дядя) 84, 96
Фаси (племянник) 84, 96
Фаси, Такыйеддин 96
Фатумана (Фатыма) 235
Фатыма 287, 306
Фатымиды 40, 66, 70, 108, 306, 346, 360–362, 376
Фейсал (Фейсаль) ибн-Тюрки (Саудид) 329–331, 333
Фелль, Винанд 185, 225
св. Фемион 221
Феодосий Великий (император) 220
Феодосий Косой 236
Феофан 245
Фердинанд I Кастильский (Арагонский, Католик) 176, 340, 356, 380
Фердинанд III Святой 67, 227, 375, 376
Ферра 76
Фёрстер 121
Филипп (французский король) 380
Филипп II Испанский 384, 385
Филипп III 385
Филипп Триполийский 122
Фирдовси 68, 91, 160
Фирузабади 80, 82, 97
Фишер А. 154, 173, 178
Фиhри 88
Флейшер 179, 185
Флоринский В. 123
фан Флотен Г. 273, 288, 313
Флюгель, Густав 121, 150, 151, 155, 173, 181, 315
Фома Аквинский 140
Форк А. 199, 201
Фортунатов Я. И. 149
Фохт И. (Яган Фохт) 239
Франко Ив. 232
Фрейтаг Г. 46, 51, 212, 315
Френкель З. 168
Фридрих II Хохенштауфен 144, 373

Хав 46
Хавазины (племя) 254
Хадджадж ибн-ибн-Матар 131
Хаджи-Хальфа (Хаджи-Халфа) 35, 82, 182, 184, 185, 311
Хади (Аббасид) 289
Хадиджа 242, 247, 248, 252, 328
Хажжаж (Хаджжадж) 53, 75, 181, 269, 275, 276, 278, 280
Хазраджи (племя) 249, 250
Хайд В. 322
Хайй ибн-Якзан 141, 373
Хакам I (Омейяд в Испании) 345
Хакам II (Омейяд в Испании) 61–63, 86, 114, 117, 138, 192, 347–350, 377
Хакани 323
Хаким (Фатымид) 107, 108, 117
Хаккы-Эфенди 186
Халеви 35, 197, 203, 246
Халид (Бармекид) 294
Халид («меч Божий») 270
Халид ибн-Йезид 111, 116, 129, 130
Халиль ибн-Исхак Джюндийский (Сиди Халиль) 192
Халиль Сафади 89, 90
Халиль Фараhиди 44, 75–77, 170, 298
Хамдани 35, 36, 91, 197, 218–220, 222, 312
Хамданиды (hамданиды) 40, 137, 304, 306, 313, 315

Хамза Испаханский 221, 224, 310
Хаммад 75
Хаммадиды 362, 364, 372
Хаммер 113, 158, 163
Ханса 50
Ханыков 324
Хардер 45, 46
Харибаэль 208
аль-Харизми, ибн Муса (географ) 102
аль-Харизми, Мохаммед ибн-Муса (алгебраист) 102, 106, 107
Харири 57, 70, 79
Харис ибн-Джабаль Гассанский 227
Харис ибн Хыллизе 49
Хартман, Мартин 35, 41, 42, 46, 51, 197, 200, 202, 204–209, 213, 217–222, 227, 251, 314, 317, 318, 324
Харун ар-Рашид (Рашид) (Аббасид) 31, 53, 55, 57–59, 76, 77, 85, 112, 113, 212, 289, 290, 291, 294, 295, 297–303, 354, 360, 361
Харфуш 46
Хасан (внук пророка Мохаммеда) 264, 328, 382
Хасан Басрийский 133, 134
Хасан ибн-Cahль 295
Хассан ибн-Табит 52
Хатим-Тай 50, 57
Хаубас (божество) 199
Хафс 152, 182
Хафса 150
Хафсиды 381, 383
Хащаб А. 46
Хваризми 119
Хвольсон Д. А. 99, 100, 117
Хвостов М. 211, 322
фон Хейнеман 362
Хеннинг 179
Хердер 356
Хинда 245
Хирш Л. 34, 35
Хиршфельд 180, 252
де Хита 379
Хишам (Омейяд) 121, 130, 269, 344
Хишам I (Омейяд в Испании) 345
Хишам II (Омейяд в Испании) 63, 114, 347, 349, 350
Хишам III (Омейяд в Испании) 351
Хобейш 132
Ходжа-Ахрар 172
Хозайфа 151
Хозейль (племя) 49
Холмогоров И. Н. 294, 303
Хомейди 86, 90, 351
Хоммель Ф. 29, 36, 41, 197, 198, 200, 202, 204, 206–208, 217, 218, 220
Хомутов П. И. 336
Хонейн ибн-Исхак Хирский (Ioannicius) 132
Хортен М. 139
Хосайн (полководец) 275
Хосейн (внук пророка Мохаммеда) 271, 327, 328
Хосейн Багави 184
Хосри 87
Хосров I Ануширван (Сасанид) 38, 55, 99, 111, 129, 226, 228, 242, 296
Хосров II Первиз (Сасанид) 38, 50, 228, 242, 276, 277
Хосрои 281, 293
Хохенштауфены 66
Христофор Жбара Дамасский 282
Христофор Филалет-Бронский 237
Хуан Андрес (ибн-'Абдаллах Валенсийский) 176
Худа О. 110
Худиды (hудиды) 357, 364, 369
Хулагу-хан 90, 92, 109, 308
Хутсма Г. 136
Хюар Кл. 101, 119, 328

царица Савская (см. также Былqыс) 37, 43, 199, 201
Цезарь 26

Цельсий 28
Цеме А. 34, 35

Чижевский, Матвей 238
Чижевский, Петр 238
Чуйко В. В. 231

фон **Ш**ак 341, 366, 374, 376, 379
Шамаш (божество) 199
Шамир Йоhар'иш 214, 215
Шанфара 50
Шапур I (Сасанид) 215
Шапур II (Сасанид) 215
Шатобриан 379
аш-Шафи'ы, Мохаммед (имам) 64, 134, 188, 189, 191, 299, 300
Шахматов А. А. 233, 286
Шahразури 89, 145
Шahристани 87, 88, 170, 311
Швалли 52, 147, 172, 181
Шебунин А. 172
Шейбани, Абу 'Амр 77
Шейхо, Луис 212, 245, 293
Шемседдин Димишкы (Димышкы) 103, 313
Шериши 79
Шефер 291, 294, 340, 341
Шиллер 107
Ширмахер 341
Шиhабеддин ибн-аль-Хаим (Ибн аль-hаым) 110
Шмёльдерс 127
Шмидт А. Э. 189, 190, 257, 321, 389
Шовен В. 48, 52, 56, 146, 171, 175, 229, 232, 318, 332
Шолль, Жюль-Шарль 333
Шорахбиль Йа'фур 213
Шпренгер А. 36, 147, 153, 155, 157, 168, 180, 181, 184, 186, 197, 229–231, 242, 246, 248, 252, 253, 257
Шрейнер М. 185
Штейншнейдер М. 132, 142, 286
Штрейтберг В. 147, 335
Штумме Х. 46
Штюбе 303
Шя'би (Ша'би) ибн-Шярахыль 66, 83, 84
Шябюшти 102, 312
Шямс (божество) 199
Шя'рани 70, 73

Эвклид 106, 131
Эзоп 72
Эйтинг 35, 197, 325, 330, 333, 334
Эйхгорн 189, 319
Эйюбиды 40, 70, 81, 89, 91–93, 116, 143, 308
Эла Амида 216
Элий Галл 210
Энгельман 127
Эратосфен 106, 131, 204, 205
Эструп И. 301
Эхситан 323

Юба II 360
Юлиан 343
Юлиан Отступник (император) 215, 217
Юнос 75
Юсоф I (Насрид) 381
Юсоф I, Абу-Я'куб (Альмохад) 142, 371–374
Юсоф II (Насрид) 381
Юсоф II, Абу-Я'куб Мостансыр (Альмохад) 374
Юсоф III (Насрид) 381
Юсоф IV (Насрид) 381
Юсофибн-Таш[о]фин(Альморавид) 363, 364, 367
Юсоф-Эфенди аль-Асир аль-Хосейни 180
Юстин I (император) 225
Юстиниан I Великий (император) 39, 50, 129, 225, 226, 242

Языджы-оглу 266
Яйнболл 190, 335
Якоб Г. 51
Я'куб аль-Мансур (Альмохад) 142, 373, 374
Я'куби 85, 100, 303, 310, 311
Якут 88, 101–103, 126, 312, 313
Яхъя (Бармекид) 294, 295
Яхъя Антиохийский 86, 122, 311
Яхъя ибн-Адам 189, 312
Яхъя ибн-'Ади 132
Яхъя ибн-Батрик 121, 131
Яхъя ибн-Масавейh (Иоанн ибн-Масавейh, Joannes Damascenus) 114, 132, 298
Яхъя Мо'тасым (Альмохад) 374
Яхъя Хаммудид 351

ПОКАЖЧИК ГЕОГРАФІЧНИХ НАЗВ

Аббасидский халифат (см. также Багдадский халифат) 58, 61, 129, 170, 290, 295
Абиссиния (см. также Эфиопия) 25, 43, 199, 201, 215, 217, 220–222, 245, 248
Агмат 365
‘Аден 28, 29, 217, 221, 228
‘Аденский залив 27
Азербайджан 92, 185, 290, 300
Азия 25, 64, 69, 90, 125, 139, 174, 191, 206, 271, 307, 308, 344, 345, 367
– Азия Малая 126, 134, 271, 272, 277, 290, 299
– Азия Передняя 135
– Азия Средняя 92, 109, 119, 135, 137, 214
‘Акабский залив 25
Аквитания (Гиень) 380
‘Акраба 270
Аксумское царство (Аксум) 214–216, 221
Александрия 212
Алеппо (см. также Халяб) 44, 92, 143, 145, 191, 332
Алжир (Алжирия) 40, 46, 192, 271, 359, 362, 364, 372, 383, 386, 387
Алжир г. 46, 141, 142, 192, 320, 339–341, 371, 386, 387
Аллахабад 45
Алупка 378
Альморавидское (Морабытское) государство 364, 368
Альмохадское государство 371
Аморіум 290
Амстердам 273, 288, 332
Амударья р. 137
Анбар 287
Англия 41, 172, 380
Ангора 290
Андалусия 44, 61, 62, 65–67, 90, 98, 117, 138, 189, 339, 340, 343, 346, 348, 352, 364, 366–368, 372, 382
Антиливан 25
Антинополь 212
Антиохия 122, 215
Аравийский залив 25, 206
Аравийское море 211
Аравия (Аравийский полуостров) 25–32, 34–36, 39, 40–42, 45, 50, 56, 101, 102, 148, 149, 156, 163, 193, 197, 198, 200, 216, 217, 221, 230, 237, 240, 242–245, 250, 251, 253–255, 262, 270, 271, 306, 317, 325, 327–329, 331–333, 336, 359
– Аравия Внутренняя 34, 39, 240, 327, 331
– Аравия Восточная 27, 34, 198, 328
– Аравия Египетская 38, 202
– Аравия Западная 27, 198
– Аравия Каменистая 26, 35, 38
– Аравия Пустынная 26
– Аравия Северная 26, 28–30, 34, 36, 38, 43, 197, 200, 201, 215, 216, 226, 245
– Аравия Средняя 34, 37, 331
– Аравия Счастливая 26, 204, 209, 210, 212, 336
– Аравия Центральная 31, 37, 41, 329, 330
– Аравия Южная 26, 28, 29, 34, 36, 37, 41, 91, 197, 199, 200, 205,

213, 215, 217, 218, 221, 223, 226, 227, 245
Арагония 176, 380
Арагонское королевство 362
'Арафа (гора) 262
Армения 215, 272
– Армения Малая 215
'Асир 30
Ассирия 205, 206
Ассиро-Вавилония 296
Астурия 346
– Астурия Восточная 344
Атлантический океан 104, 271, 360, 361, 363, 372, 384, 385
Атласские горы 375
Афганистан 139, 272, 307, 332
Афины 129
Африка 25, 27, 38, 65, 103, 104, 108, 141, 207, 215, 216, 271, 275, 296, 340, 343, 352, 353, 357, 358, 360, 363, 364, 368, 369, 372, 374–377, 380, 382, 388
– Африка Внутренняя 45
– Африка Западная 272
– Африка Северная 39, 40, 45, 64, 65, 73, 96, 140, 152, 192, 290, 296, 306, 339, 340, 343, 346, 357, 358, 360–363, 367, 369, 370, 377, 378, 380–383, 385, 388
Африканская пустыня (см. Сахара)
Ахкаф 27, 31

Баб-эль-Мандебский пролив (Баб-эль-Мандаб) 25, 26, 37, 211, 217
Багдад 39, 58, 61, 62, 64, 69, 70, 72, 78, 84–86, 90, 91, 99, 101, 106, 109, 112, 130, 131, 135, 137, 138, 141, 287, 294, 298–301, 303, 306–309, 310–312, 314, 326–328, 334, 346, 348, 351, 370, 371
Багдадский пашалык 328
Багдадский халифат (см. также Аббасидский халифат) 40, 302, 306–308, 314, 346
Бадахос 364, 367
Бадр 156, 160, 251
Базель 177
Байонна 380
Балеарские острова 39
Барка 271
Басра 30, 31, 56, 59, 74, 107, 119, 137, 151, 170, 296, 298, 326, 328
Бахрейн (Бахрейнские острова) 26, 28, 30, 31, 198
Бейда 185
Бейрут 31, 45, 46, 94, 260, 282, 289
Бельх 287
Бенарес 181
Берберия 371
Берлин 27, 34, 36, 41, 45, 46, 48, 51, 61, 64, 71, 72, 83, 85, 127, 128, 142, 147, 149, 159, 166, 181, 184, 198, 200, 201, 216, 223, 228, 229, 231, 232, 243, 245, 246, 249, 257, 273, 275, 278, 288, 316, 317, 325, 334, 335, 341, 366, 374, 376, 379, 389
Берн 36
Билефельд 146
Болгария 233
Бомбей 126, 184
Бонн 52, 127, 149, 212
Бордо 380
Босфор 290
Бразилия 334
Брауншвейг 334
Бруса 387
Брюссель 99, 175, 279
Будапешт 320
Булак 180, 184, 185
Бухара (Бохара) 62, 101, 114, 137, 138, 271, 348, 386
Бушир 330, 333

Вавилония 38, 198, 199, 271, 286
Вади-Забид 28

Вади-Йесран 212
Вади-ль-Кяср 28
Валенсия 65, 103, 342, 351, 362, 367
Bahhабитское государство 27, 328–331, 333, 334
Веймар 74, 82, 128, 332
Великороссия 123
Вена 48, 113, 127, 158, 164, 189, 220, 288, 319, 326
Венецианская республика 384
Венеция 143, 177
Византийская империя (Византия) 109, 129, 220, 222, 224–227, 240–242, 270, 276–278, 290, 296, 310, 343
Витебская губерния 334
Волга р. 101, 312
Восточно-Римская империя 217, 220, 221

Газа 38, 200, 211
Газна 68, 139
Галлия 220
Гамбург 110, 147, 149, 179, 341
Гаронна р. 380
Гасконь 380
Гассанское царство 39, 213, 240, 255
Гвадалкивир р. 351, 354, 380
Германия 102, 124, 312, 386
Гётеборг 301
Гёттинген 82, 96, 110, 147, 188, 271
Гибралтар (мыс, скала, крепость) 344, 372, 385, 386
Гибралтарский пролив (Гибралтар) 63, 65, 377
Гиппон 360
Гиссен (Гессен) 154, 173, 248
Гондишапур 111, 112, 129, 298
Гота 341
Гранада 40, 64, 65, 67, 68, 103, 176, 340, 351, 352, 355, 362, 374–382, 385
Гранадское эмирство 377, 378
Греция 126, 129, 220, 296, 384
Гринвич 329
Грузия 98

Давос 336
Дамаск 38, 39, 44, 53, 83, 91, 111, 126, 130, 151, 156, 188, 192, 240, 275, 278, 279, 281, 312, 326, 344, 378, 387
Дамасский пашалык 328
Дар оль-hиджра (крепость) 306
Дahна 27, 31
Дейр-аль-Акуль 305
Дения 182, 351, 362
Дера'ыйя 327, 329
Джанад 29
Джезира 351, 362
Джибрин 94
Дильмун (см. также Бахрейнские острова) 198

Европа 25, 35, 53, 54, 58, 62, 102, 106, 107, 111, 114, 115, 117, 124, 143, 174, 176–178, 235, 248, 272, 274, 282, 322, 336, 348, 349, 363, 369, 375–377, 382
– Европа Западная 109, 122, 124, 143, 290, 291
– Европа Южная 296, 384
Евфрат р. 26, 28, 49, 198, 211–213, 215, 223, 277, 305, 345
– Евфрат Нижний 37, 38, 224, 277
Египет 30, 38–40, 45, 70, 71, 88, 92, 107, 115, 126, 143, 205, 209, 210–212, 221, 228, 305, 306, 309, 329, 372–374, 376, 383, 386, 388
Египетский (Каирский) халифат (см. Фатымидский халифат)

Забид 29
аз-Заллака (Сакралиас) 364
Зафар 29, 30, 37, 206–208, 211
Зебид 95

Золотая Орда 104
Зу-Кар 277

Иатриппа (см. также Медина, Ясриб) 200, 202, 241
Иерусалим 46, 91, 221, 251
Иерусалимское королевство 174
Иллирия 220
Инд р. 100
Индийский архипелаг 296
Индийский океан 25–28, 43, 206, 210, 211
Индия 27, 29–31, 37, 101–103, 106, 110, 112, 186, 197, 209–211, 271, 290, 296, 312, 326, 331, 332, 335
– Индия Британская 30
– Индия Нидерландская 30
– Индия Северная 68, 272, 307, 332
'Ирак 83, 102, 116, 192, 305, 306, 308, 311
Иран (см. Персия, Персидская империя)
– Иран Восточный 101, 119, 271
Испания 28, 39, 40, 61–68, 77, 86, 98, 108, 115, 117, 122, 125, 138, 140–142, 175, 192, 272, 287, 290, 296, 305, 306, 314, 315, 319, 334, 339–352, 355, 357–359, 362–364, 366–370, 372, 374–377, 380, 382, 384–386, 388
– Испания Северная 350
Италия 220, 361, 362
– Италия Южная 362
Итиль 101

Йемама 150
Йемен 26–29, 35–38, 43, 83, 93, 95, 197–206, 208–211, 213–218, 220–228, 240, 241, 245, 246, 274, 281, 283, 317
Йеменские горы 25, 28

Кавказ 192, 194, 230, 272, 336
Кадикс 344
Казань 46, 98, 123, 143, 147, 149, 179, 180, 189, 190, 230, 232, 236, 243, 246, 252, 294, 303, 322
Каир 46, 54, 55, 57, 89, 91, 94, 95, 97, 113, 163, 172, 183–185, 262, 266, 274, 282, 329, 339, 362, 371
Кайруван 290
Калькутта 180, 184, 186, 319
Карльсруэ 340
Карна (см. также Ма'ин) 205
Карфаген 271
Кастилия 346, 355, 380
Катабан 206, 207
Каталония 346
Кембридж 34, 46, 321, 333
Кёнигсберг 110
Кербела 193, 327, 328, 333
Киев115, 123, 127, 142–144
Киль 121
Кипр о. 271, 384
Киренайкское губернаторство 387
Китай 30, 72, 101, 104, 296, 332
Константинополь (см. также Царьград) 35, 109, 122, 172, 177, 185, 186, 271, 272, 277, 290, 309, 322, 329, 382, 387
Кордова 61–63, 65, 172, 344–351, 353, 362, 368, 370, 375, 377
Кордовский халифат 40, 61, 62, 306, 308, 344, 346, 350
Кордовский эмират 290, 304, 344
Корсика о. 361, 362
Красное море 25, 27–29, 37, 208–211, 216, 240
Кремона 143
Крым 124, 378
Крымское ханство 237
Ктесифонт 212, 215, 228
Ковейт 30, 333
Куфа 53, 74, 111, 121, 151, 298

Лас-Навас 40, 324, 374–376

Лейден 34, 41, 57, 59, 61, 64, 66, 110, 127, 128, 135, 137, 157, 159, 167, 168, 170, 180, 184, 190, 223, 225, 229, 245, 259, 280, 287, 288, 292, 312, 318, 320, 325, 326, 332, 334, 335, 339, 340, 353, 356, 357
Лейпциг 34, 41, 46, 48, 52, 61, 74, 96, 105, 120, 128, 134, 139, 146, 147, 149, 173, 179–181, 185, 189, 190, 198–201, 203, 218, 219, 221, 224, 247, 251, 253, 257, 263, 273, 282, 288, 303, 315, 317–320, 322, 324, 325, 332, 333, 335, 341, 343, 362
Леон 346, 355
Леоно-Кастилия (Леон-Кастильское королевство) 308, 362, 380
Лепантский залив 384
Ливан 25, 41, 94, 264
Ливия (см. Триполь)
Ликия 200
Литва 236, 237
Лондон 34, 46, 48, 119, 128, 147, 149, 157, 178–180, 185, 219, 226, 229, 251, 257, 288, 301, 314, 316, 318, 321, 323, 332–334, 340, 342
Льеж 48, 52, 83, 146, 171, 229
Ляхса (аль-Ахса) 28, 30

Ма'ан (Маган) (см. также Ма'ин) 198, 200
Ма'арра 78
Мавритания (Маврусия) 358–360
Магдебург 98
Магриб 68, 85, 90, 93, 94, 100, 192, 358, 361, 363, 370–372, 376, 381–385
Ма'ин (см. также Ма'ан) 37, 198–200, 203, 205
Макалла 29
Макраба 200
Малага 126, 351, 353, 362
Малороссия 98
Мальта о. 39, 40, 44, 46, 361, 362, 369
Маннгейм 314
Марага 109
Марва (холм) 253, 262
Ма'риб (Мариаба) (см. также Саба) 29, 37, 203–207, 210–214, 226
Марибская плотина (запруда) 37, 203, 212, 213, 227
Марокко 40, 41, 46, 90, 141, 142, 172, 271, 290, 305, 339, 359, 361–362, 364, 369, 371, 375, 377, 381–383, 385–387
– Марокко Западное 363
– Марокко Юго-Западное 363, 370
Марокко г. (Маракеш, Маррекош) 363, 365, 372, 376, 381, 383
Мароккское султанство (Марокский халифат) 384, 385, 388
Маскат 28, 30
Mahpa 37, 43, 197
Mahpские горы 26
Медина (см. также Иатриппа, Ясриб) 30, 54, 83, 84, 95, 96, 148, 150, 151, 156, 172, 182, 188, 193, 200, 222, 226, 238, 241, 245, 246, 248–253, 255, 262, 263, 270–272, 275, 281, 285, 287, 299, 305, 325–328, 333
Мекка 30, 38, 49, 54, 84, 95–97, 103, 109, 155, 156, 167, 169, 171, 182–184, 193, 200, 213, 226, 227, 238, 240, 241, 243, 244, 246–251, 253–255, 259, 261, 262, 270, 272, 275, 305, 310, 326–328, 333
Мелуха 198
Мертвое море 38
Месопотамия (Междуречье) 27, 38–40, 41, 44, 45, 52, 53, 69, 70, 74, 101, 106, 112, 129, 138, 215, 240, 245, 271, 277, 281, 300, 312
– Месопотамия Нижнеевфратская 25

– Месопотамия Нижняя 111, 119, 129, 221, 286
– Месопотамия Северная 38, 40, 125
Ми'дан р. 28
Мидия 307
Милан 46, 48, 150, 229, 318, 323
Мина (долина) 262
Минейское царство 29, 37, 199, 200, 202, 205, 241
Молдавия 98
Монтобан 46
Москва 27, 42, 45, 46, 48, 55, 56, 61, 64, 74, 80, 83–85, 87, 98, 106, 115, 119, 123, 127, 128, 133, 138, 143, 145–147, 157–159, 163, 167, 169, 172, 173, 179, 180, 189, 191, 201, 203, 209–213, 222, 224, 228–232, 234–236, 238, 243–245, 252, 257, 258, 262, 267, 282–284, 286, 288, 301, 302, 305, 307, 309, 310, 319, 326, 336, 339, 341, 358, 359, 370, 373, 383
Московия 98, 234
Мосул 72, 93, 315
Моха 29
Мулуха 360
Мута 255
Мырбат 30
Мюнстер 147, 229, 257
Мюнхен 36, 41, 168, 198, 203, 204, 206, 208, 216–218, 229, 243

Набатейское царство 38, 44, 210, 212
Набатея (Набатена) 27, 221
Наварра 346
Наджд (Неджд) 26–28, 31, 39, 240, 253, 325–327, 329, 330, 334
Наджран (Неджран) 203, 221, 223
Наджранский округ 223
Невшатель 333
Нehавенд 151
Нил р. 77, 100, 107, 148
– Нил Верхний 40
Нильская область 45
Нильский канал 198
Новгород 115, 123, 124, 143
Новгород-Северск 239
Новгородщина 236
Нофуд (пустыня) 26, 31
Нумидия 358
Нью-Йорк 189, 230, 334, 342

Оксус р. 271
Оксфорд 179, 322
аль-'Оля (оазис) 200
'Оман 26, 28, 30, 31, 34, 41, 211, 213, 327, 328, 334
'Оманский залив 30
Оманское море 25
Османская империя (Османское государство, Порта, Турецкая империя) (см. также Турция) 41, 73, 191, 268, 329
Отняя Пустынь 236
'Оход (гора) 156, 252, 270

Падуя 173, 177, 178
Палермо 144, 368, 369, 374
Палестина 38–41, 44, 46, 82, 83, 85, 99, 133, 172, 188, 191, 200, 228, 237, 240, 264, 277, 311
Пальмира (Пальмирское царство) 38, 39, 44
Париж 41, 45, 46, 48, 58, 98, 100, 101, 104, 105, 110, 119, 127, 128, 138–140, 142, 147, 149, 150, 154, 158, 177, 181, 183–185, 192, 194, 218, 223, 230, 232, 247, 257, 267, 287, 288, 291, 310, 315, 322, 332, 333, 340–342
Парфия 38, 211
Пейкенд 271
Персидский залив 25, 26, 28, 29, 31, 198, 211, 270, 327
Персия (Персидская империя) 25, 31, 38–40, 42, 52–54, 87, 89, 92,

93, 111, 119, 124, 128, 129, 133, 135, 137, 138, 215, 220, 223, 224, 226–228, 240, 242, 270, 271, 274, 276, 277, 284, 286–288, 302, 304–307, 316, 318, 323, 324, 331, 370
Петра 38, 200, 211
Пиренейский (Испанский) полуостров 40, 64, 174, 339, 343, 344, 357, 360, 362, 372, 377, 380, 382
Польско-Литовское государство 235, 237
Португалия 346
Птолемеев-Лагидов государство 209
Пятиречье 271

Рей 185
Рейдан 37, 206–208, 210, 211, 214, 218
Рейданское (Хымъярское) княжество 36, 37, 206, 207
Рим 38, 104, 105, 215, 220, 221, 238
Римская империя 39, 197, 211, 212, 215, 220, 221, 270
Россия 173, 221, 274, 334, 335, 376, 386
Русь 109, 115, 137, 143, 144, 174, 226, 233, 234, 240, 286, 296, 352, 362
– Русь Западная 235
– Русь Московская 109, 122, 143, 234–239
– Русь Юго-Западная 122
– Русь Южная 124
Рыяд (Рияд) 27, 329, 331, 333

Саба (см. также Ма'риб) 37, 199, 201, 203, 207, 212, 214, 218
Сабейское царство 27, 29, 37, 202–209, 212
Сабейско-Хымъярское царство 206, 209
Сабо-Рейданское царство 37, 214
Сабырский горный хребет 28
Самарканд (Шамиркенд) 135, 136, 149, 214, 271
Самаркандская область 149
Самарра 303
Сан'а 29, 206, 226, 228
Санкт-Петербург 34, 45, 46, 48, 51, 56, 74, 82, 83, 85, 86, 99, 100, 101, 109, 122, 123, 143, 147, 166, 172, 179, 180, 189, 190, 193, 231, 233, 234, 236, 237, 239, 243, 257–259, 264, 266, 277, 282, 288, 289, 294, 309, 310, 314, 316, 321, 323–325, 332, 333, 336, 341, 343, 357, 360, 361, 371, 379, 380
Сарагоса 141, 351, 362–364, 369
Сарагосское эмирство 369
Сардиния о. 361, 362
Сасанидская империя (Сасанидская Персия) 215, 220, 241, 324
Сафа (холм) 253, 262
Сахара 360
Севильское эмирство 352, 357
Севилья (Ишбилия) 63, 67, 115, 141, 227, 350, 351, 353–355, 362, 365, 373, 375–378
Сельджукская империя 191, 307
Сенегал р. 363
Сеута (Сабта, Севта) 67, 102, 144, 343, 369, 373, 385, 388
Синай (гора) 165
Синай (Синайский полуостров) 25, 30, 38, 44, 198, 203, 209, 211, 240, 244, 245
Синайский перешеек 27
Сирийская пустыня 25, 26, 31, 38
Сирийско-Евфратская пустыня 27
Сирия 25, 31, 37–41, 45, 46, 54, 60, 61, 65, 70–72, 74, 83, 91–94, 104, 106, 112, 114, 122, 129, 130, 133, 137, 138, 193, 197, 198, 209, 211–213, 215, 221, 228, 237, 240–242, 244, 247, 249, 251, 255, 271, 275, 277,

304–306, 325, 327, 334, 359, 361, 384, 387
– Сирия Алеппская 94, 306
– Сирия Северная 137
– Сирия Южная 40, 44
Сицилия о. 39, 40, 44, 63–66, 102, 144, 296, 340, 341, 354, 358, 359, 361, 362, 368, 369, 373
Сокотра о. 43
Сохар 30
Средиземное море 39, 40, 102, 103, 197, 215, 346, 360–362, 368, 384
Страсбург 36, 167, 282, 287, 294
Судан 41
– Судан Северный 40
Суэс 329
Суэцкий перешеек 25
Сырдарьинская область 190

Табаристан 114
Таиф 30, 75
Танжер (Тандже, Танджет) 46, 343, 385
Тарс 134
Ташкент 35, 189, 190, 230, 319, 336
Таызз 29
Тебриз 78, 185
Тehран 185, 187
Тигр р. 215, 228, 305
Тиһама (Тыһама) 26, 29, 216
Толедо (Толейтоле) 351, 362, 364
Тортоса 66
Триполитанское губернаторство 387
Триполь (Триполи) 40, 271, 359, 364, 369, 372, 376, 383, 387, 388
Троада 200
Тудга 290
Тула 30
Тунис 40, 46, 66, 88, 290, 339, 359, 361, 362, 364, 366, 369, 372, 381–384, 387
Туркестан 82, 85, 86, 99, 109, 172, 190, 214, 271, 272, 293, 294, 296, 307
– Туркестан Восточный 284
Турция 28, 31, 40, 41, 45, 122, 124, 145, 172, 191, 235, 237, 267, 277, 309, 328, 329, 332, 383, 384, 387, 388
Тюбинген 149

Фараб 137
Фарс 185, 227
Фатымидский халифат 40, 138, 304, 306, 308, 346, 361
Фес 40, 141, 373, 377, 378, 382, 383, 385
Филадельфия 341, 342
Финикия 198
Франкфурт-на-Майне 149, 168, 179
Франция 40, 41, 272, 361, 380, 386, 387
– Франция Южная 272

Хавран 213
Хаджар 28, 30
Хадрамавтские горы 26
Хадрамаут (Хадрамавт) 26–30, 37, 197, 199, 200, 206, 207, 211, 214, 218
Хазарское царство (Хазария) 232, 296
Хаиль 27, 330, 334
Халле 34, 45, 170, 288, 371
Халяб (см. также Алеппо) 92, 94, 315
Хама 103, 104, 145
аль-Хамра (Альхамбра, Альхамра, Alhambra) 68, 378–380
Харлем 229, 318
Харран 106, 107, 112, 121, 298
Харьков 64, 230, 341, 376
Хатр 38, 44
Хатт 30
Хаэн 369
Хейбар 253
Хейдельберг (Гейдельберг) 45, 57, 134, 136, 147, 188, 190, 243, 257, 275, 289, 321, 325, 326, 332, 335

Херес-де-ла-Фронтера 344
Хива 386
Хиджаз 26–28, 30, 31, 37–39, 198, 203, 211–213, 240, 329, 332, 336
– Хиджаз Северный 44, 200
Хиджазские горы 25
Хиндустан 332
Хира 51, 223, 283
Хирское царство 39, 49, 213, 224, 225, 277
Ходейбия 253
Ходейда 29
Хонейн 254
Хорасан 281, 300, 302
Хорезм 308
Хормузский пролив 25, 26
Хофуф 30
Хузистан 111, 129
Хыджр 30
Хымъяр 208
Хымъярское царство 37, 43, 208, 217
Хыра (гора) 247
Хысн-Гораб 225

Царьград (см. также Константинополь) 60, 124, 331, 333

Чернигов 239

Шалон-на-Марне 232
Шаммарская область (Шаммар, Шаммарское княжество) 27, 330
Швейцария 177
Шираз 185
Шихр (Шыхр) 27, 30, 43
Шоа 201
Штутгарт 126, 128, 146, 229, 314, 322, 341

Эдесса 38, 44, 223
Эдинбург 34, 334
Эфиопия (см. также Абиссиния) 221, 222, 226, 245

Янбо‘ 30, 329
Ясриб (Ятриб) (см. также Иатриппа, Медина) 200, 240, 241, 248

ІЛЮСТРАЦІЇ

Мал. 1. Титульна сторінка першої частини «Истории арабов и арабской литературы» 1911 року видання.

Мал. 2. Стор. 3 першої частини «Истории арабов и арабской литературы» 1911 року видання з присвятою П. В. Гідулянову.

Мал. 3. Титульна сторінка другої частини «Истории арабов и арабской литературы» 1912 року видання.

Мал. 4. Стор. 4 другої частини «Истории арабов и арабской литературы» 1912 року видання з автографом А. Кримського – стор. 200–201 нашого видання.

Мал. 5. Стор. 17 другої частини «Истории арабов и арабской литературы» 1912 року видання з автографом А. Кримського – стор. 214 нашого видання.

Мал. 6. Стор. 99 другої частини «Истории арабов и арабской литературы» 1912 року видання з автографом А. Кримського – стор. 252–253 нашого видання.

Мал. 7. Титульна сторінка третьої частини «Истории арабов и арабской литературы» 1913 року видання.

ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВѢДѢНІЮ,
ИЗДАВАЕМЫЕ ЛАЗАРЕВСКИМЪ ИНСТИТУТОМЪ ВОСТОЧНЫХЪ ЯЗЫКОВЪ.
Выпускъ XV, № 1-й.

ИСТОРІЯ АРАБОВЪ

И

АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ,

свѣтской и духовной (Корана, фыкха, сунны и пр.).

А. Крымскаго.

Новое, переработанное изданіе.

Часть первая.

I-V.

I. Аравія и арабы. Вступительный общій очеркъ, съ историческимъ обзоромъ судьбы арабовъ.

II. Арабскій языкъ.

III. Литература художественная.

IV. Литература научная свѣтская (Филологія. Исторія. Землевѣдѣніе. Математика и астрономія. Медицина и естествознаніе. Философія).

V. Литература религіозная (Коранъ. Корановѣдныя науки. Мусульманское право).

Складъ изданія: МОСКВА.
Печатано въ типографіи Я. А. Ниренберга въ г. Звенигородкѣ Кіевской губ.
1911.

Мал. 1

Глубокоуважаемому

профессору

Павлу Васильевичу

ГИДУЛЯНОВУ,

по случаю его назначенія на должность директора Лазаревскаго Института Восточныхъ языковъ,

искреннѣйшій, задушевный привѣтъ

отъ составителя.

اهلا وسهلا
ومرحبا

Москва,
1 сентября 1911 года.

Мал. 2

ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВѢДѢНІЮ,
ИЗДАВАЕМЫЕ ЛАЗАРЕВСКИМЪ ИНСТИТУТОМЪ ВОСТОЧНЫХЪ ЯЗЫКОВЪ.
Выпускъ XV, часть 2-я.

ИСТОРІЯ АРАБОВЪ

и

АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ,

свѣтской и духовной (Корана, фыкха, сунны и ад

А. Крымскаго.

Новое, переработанное изданіе.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ИСТОРІЯ ОТЪ ДРЕВНѢЙШИХЪ ВРЕМЕНЪ.

Москва—1912.
Типографія „Крестнаго Календаря", Долгоруковская ул., домъ 33,
и Я. А. Ниренберга въ г. Звенигородкѣ Кіевской губ. (для стр. 71-174).

Мал. 3

существованія лѣтъ въ пятьсотъ-семьсотъ [1]). Предѣлы торговаго минейскаго царства не ограничивались Йеменомъ: минейцамъ въ южной Аравіи принадлежала и «страна ладана» Хадрамаутъ, а на сѣверѣ минейцы въ пору своего разцвѣта съумѣли распространить свою власть очень далеко: вдоль Красноморскаго побережья сѣверной Аравіи до юга Палестины, сквозь землю бедуиновъ; по этой линіи лежала караванная дорога, которая вела въ Газу; торговля производилась ладаномъ, миррою, индійскими и африканскими пряностями; ладанъ—особенно знаменитъ [2]). На протяженіи этой караванной дороги минейцы устроили въ оазисахъ сѣверной Аравіи, среди земель кочевниковъ-бедуиновъ, рядъ остановочныхъ укрѣпленныхъ пунктовъ-факторій», какъ сказали бы мы по-нынѣшнему. Къ числу такихъ принадлежала Макраба (вѣроятно, позднѣйшая Мекка) [3]), Ѣрибъ (позднѣйшая Медина) и, въ сѣверномъ Хиджазѣ, оазисъ аль-Ола, чрезвычайно важная сѣверная колонія-факторія минейцевъ, донынѣ испещренная ихъ надписями. Наконецъ, едва ли можно сомнѣваться, что колоніей минейцевъ (маʿинцевъ) былъ также еще болѣе сѣверный городъ Маанъ (позд. Петра), лежавшій на пограничьѣ Египта, Аравіи и Палестины [4]).

Выше мы мимоходомъ высказались, что пресловутая „царица южская", съ которой по Библіи, имѣлъ отношенія Соломонъ („Былкыса"—арабскихъ преданій) [5]), пожалуй, вовсе и не есть легендарная личность. Подробнѣе

---

[1]) Otto Weber: Arabien vor dem Islâm (Лпц. 1901=Der alte Orient III. № 1), стр. 26; Hugo Winckler: Auszug (1905), стр. 70. Пожалуй, Мартинъ Хартманнъ во 2-мъ томѣ своего „Der islamische Orient" (Лейпцигъ 1909), гдѣ у него дано новое изслѣдованіе археологіи Йемена, желалъ бы отодвинуть образованіе минейскаго царства попозже (см. стр. 130-132); но его скептицизмъ мнѣ не представляется убѣдительнымъ (какъ не представляется убѣдительнымъ и Хоммелю, 1910, въ „Enzykl. des Isl." I, 395-396). Во всякомъ случаѣ, М. Хартманнъ оспаривать считаетъ нужнымъ раннее возникновеніе лицо. царства минейскаго, но не возникновеніе йеменской культуры.

[2]) „Ладанъ и культъ мѣсяца—вотъ чѣмъ характеризуется міровое вліяніе этого народа"—высказывается Хоммель (1910), полную цитату изъ котораго мы цитировали въ другомъ мѣстѣ („Исторія арабовъ", ч. I. стр. 7). Онъ же подчеркиваетъ Абрамовичъ (т. е. поселеніе хадрамаутскихъ торговцевъ ладана) въ Ликіи и Троадѣ.

[3]) По очень правдоподобной догадкѣ Э. Глязера, можно сказать создателя йеменской археологіи, „Макраба" древнихъ есть не что иное, какъ арабское „макраб" или „микраб", т. е. святилище,—обозначеніе, ближе всего подходящее къ Меккѣ. См. E. Glaser: Skizze der Gesch. und Geogr. Arabiens (Берл. 1890), стр. 235. И Хартманнъ (т. II, 1909 г., стр. 121) принимаетъ эту догадку.

[4]) Для Хартманна (Der islamische Orient, т. II, 1909, стр. 121) это кажется сомнительнымъ лишь потому, что онъ относитъ дѣятельность минейцевъ къ болѣе позднему времени, чѣмъ общепринято,—ко времени, когда въ сѣверномъ Хиджазѣ существовало уже самостоятельное, такъ-называемое Арабско-Египетское государство со столицей именно въ Маанѣ.—Тожество именъ „Маанъ "и„ Маинъ" (столица минейцевъ въ Йеменѣ) не вызываетъ сомнѣній.

[5]) Нѣмецкій ученый G. Rösch сближаетъ имя „Былкысъ" съ греческимъ словомъ παλλακίς, т. е. наложница, гетера, и видитъ въ арабскомъ „былкисъ" простое искаженіе греческаго слова, которымъ древній міръ характеризовалъ въ своей памяти эту слишкомъ вольно державшуюся царицу. Срвн. у фонъ-Оппенхейма: „Vom Mittelmeer zum Persischen Golf", т. I (Берл. 1899), стр. 279. F. Rösch: Die Königin von Saba als Königin Bilqîs, Лейпц. 1890 (52 стр.)

Йеменъ между римлянами и сасанидами въ III—IV вв.

Побѣда единодержавія въ Йеменѣ въ концѣ III-го вѣка (ок. 280). Соперничество съ Аксумомъ. „Первое“ абиссинское владычество надъ Йеменомъ ок. 345-375 гг. Изгнаніе абиссинцевъ.

Какъ бы то ни было, во II вѣкѣ по Р. Х. южно-аравійское Сабо-Рейданское царство оказывается пострадавшимъ экономически и лишеннымъ своего международнаго торговаго значенія. Устраненные отъ мірового рынка, жители излили свою врожденную энергію повидимому на сведеніе своихъ внутреннихъ счетовъ, на оборудованіе своихъ в н у т р е н н и х ъ д ѣ л ъ. Намъ неизвѣстенъ тотъ процессъ длинной борьбы, который происходилъ во II—III в. между царемъ и феодальными вассалами, и неясна роль, какую сыграло при этомъ свободное городское населеніе. Извѣстенъ намъ только заключительный результатъ: въ концѣ III вѣка, т. е. лѣтъ черезъ полтораста послѣ легендарной катастрофы въ Ма'рибѣ, е д и н о д е р ж а в і е [и а б с о л ю т и с т и ч е с к а я и д е я?] одержали въ Йеменѣ п о б ѣ д у. Именно, ок. 280 г., царскій титулъ въ южно-аравійскихъ надписяхъ оказывается не тотъ довольно еще короткій, какой былъ до сихъ поръ («царь Сабы и владѣтель Рейдана»), а гораздо полновѣснѣе: «Царь Сабы, Рейдана, Хадрамавта и всего Йемена».

Имя перваго царя, принявшаго этотъ «всейеменскій» титулъ, одно изъ наиболѣе широко извѣстныхъ: Ш а м и р ъ Й о h а р' и ш ъ (ок. 274—281), прозвище, которое можно перевести: «Заставляющій трепетать» [1]), и особенно хорошо извѣстно имя «Шамиръ» въ нынѣшнихъ россійскихъ предѣлахъ, именно въ Средней Азіи, въ россійскомъ Туркестанѣ. Преданіемъ, которое въ Туркестанѣ живетъ и въ устахъ народа и аккуратно воспроизводится въ мѣстныхъ книгахъ, Ш а́ м и р у Й о h а р' и ш у приписывается походъ изъ Йемена въ Среднюю Азію и разрушеніе Трансоксанской столицы, послѣ чего она была возстановлена уже подъ именемъ «Шамирограда» (Шамиркендъ=С а м а р к а н д ъ) [2]). Понятно, что на самомъ дѣлѣ никогда йеменскій царь Шамиръ въ Средней Азіи не бывалъ и никакихъ Самаркандовъ не разорялъ и не строилъ,—и тѣмъ не менѣе возможно, что въ легендѣ скрывается отдаленный намекъ на подлинное историческое событіе, на отношеніе Южной Аравіи при царѣ Шамирѣ къ великой персидской державѣ «царя царей», къ державѣ Сасанидовъ [3]). Въ это

---

[1]) Ибнъ-Котейба (ум. 889) въ „Книгѣ свѣдѣній по исторіи“ (изд. Вюстенфельда, 1850, стр. 306—307; егип. изд. 1300=1883, стр. 210) достаточно прозрачно говоритъ, что форма „йоhар'ишъ“ равняется сѣверо-арабской „йор'ишъ“ (IY ф. отъ корня رعش). Слѣдовательно, имя должно означать: „[тотъ, кто] заставляетъ трепетать“, а не „заликa ли рти́ши, каша bilin“ какъ объясняетъ ибнъ-Котейба.

[2]) Положимъ, восточные писатели объясняютъ окончаніе „кендъ“ не какъ „городъ“, а какъ „разрушилъ“, т. е. пріурочиваютъ къ персидскому глаголу كندن „кайдэнъ“. См. у ибнъ-Котейбы (ум. 889): „Книга свѣдѣній“ (изд. Вюстенфельда, 1850, стр. 307 : 4; егип. изд. 1300=1883, стр. 210 ; 27). Оттуда, съ прямой ссылкою на ибнъ-Котейбу и на его филологическое объясненіе, см. у ибнъ-Халликина (ум. 1282), синет. изд. 1310=1893, т. I, стр. 416 : 21 (или въ англ. переводѣ Слэна II, 480), и др.

[3]) M. Hartmann: Der islamische Orient, II (1909), стр. 42, стр. 155—156, стр. 495.

Въ 625-мъ г. корейшиты выступили съ войскомъ въ 3,000 человѣкъ и, при горѣ 'О х о д ѣ, разбили Мохаммеда; виной была грабительская жадность его воиновъ. Положеніе Пророка въ Мединѣ сильно поколебалось, однако ему удалось въ теченіе того же 625-го года изгнать изъ предмѣстьевъ Медины еврейское племя Бану-Надыръ; имущество изгнанныхъ было роздано мусульманамъ.

Въ теченіи 626-го года никакихъ серіозныхъ военныхъ дѣйствій не было, но этотъ годъ памятенъ разными интимными дѣлами Пророка, который послѣ смерти Хадиджи обзавелся нѣсколькими женами. Чтобы жениться на одной изъ нихъ, Зейнабѣ (женѣ пріемнаго Мохаммедова сына Зейда), понадобилось нарочитое откровеніе отъ Аллаха, объяснившее, что пріемный сынъ—не то что родной. Другое откровеніе отъ Аллаха установило невинность юной 'Аиши (дочери Абу-Бакра, взятой Мохаммедомъ въ жены), которую слухи обвинили въ романической интригѣ съ однимъ молодымъ арабомъ. Этотъ случай съ Аишей (626) является и началомъ теремнаго отчужденія женщинъ въ исламѣ: откровеніе отъ Бога предписало имъ закрываться фатою отъ чужихъ взоровъ. (Три года спустя, изъза несносной ревности обитательницъ Пророчьяго харема къ коптянкѣ-Маріятѣ, Аллахъ ниспослалъ Пророку откровеніе, суру 66-ую, гдѣ грозилъ ревнивицамъ разводомъ и грозилъ дать своему Пророку лучшихъ и болѣе послушныхъ женъ, чѣмъ онѣ)**).

Въ 627-мъ г. войско въ 10,000 человѣкъ, подъ начальствомъ Абу-Софьяна, состоящее изъ мекканцевъ, изгнавшихъ евреевъ (которые поселились въ Хейбарѣ) и нѣкоторыхъ кочевыхъ племенъ, о с а д и л о М е д и н у. Мохаммедъ, по совѣту одного перса, укрѣпилъ городъ о к о п а м и. Послѣднее еврейское племя, проживавшее въ Мединѣ, Бану-Корейза, перешло на сторону осаждавшихъ. Но Мохаммеду, при помощи подосланныхъ агентовъ, удалось посѣять въ арабахъ недовѣріе къ новымъ ихъ союзникамъ; въ лагерѣ осаждавшихъ начались раздоры, и арабы покинули осаду. Съ оставшимися евреями Пророкъ расправился жестоко: мужчины (числомъ 600—700) были перебиты, жены и дочери проданы въ рабство бедуинамъ Наджда, а имущество раздѣлено между правовѣрными.

То изъ страха, то изъ жажды добычи, Мохаммеду стали подчиняться окрестныя бедуинскія племена;—онъ почувствовалъ

Такъ по сообщ. Керлеем (III, 142) по прямому указанію ибн-Хиш. (стр. 737) дан г. б = 628, а Кремер в „Researches" (I, 117) считает нужным сдвинуть назад дату и ибн-Исбугай.

**) Отношеніямъ Мохаммеда къ его женамъ посвященъ особый большой томъ въ „Табакат"-ахъ ибнъ-Са'да [ум. 845]. Нѣкоторые, прямо поразительные случаи изъ области этихъ отношеній приведены у меня въ „Исторіи мусульманства", ч. I [М. 1904], стр. 63 и 67-69.

Мал. 6

ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВѢДѢНІЮ,
ИЗДАВАЕМЫЕ ЛАЗАРЕВСКИМЪ ИНСТИТУТОМЪ ВОСТОЧНЫХЪ ЯЗЫКОВЪ.
Выпускъ XV, часть 3-ая.

ИСТОРІЯ АРАБОВЪ

И

АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ,

свѣтской и духовной (Корана, фыкха, сунны и пр.).

А. Крымскаго.

Новое, переработанное изданіе.

Часть третья.

Складъ изданія: МОСКВА.
Печатано въ типографіи Я. А. Ниренберга въ г. Звенигородкѣ Кіевской губ.
1913.

Мал. 7

ЗМІСТ

Передмова. Арабістика Агатангела Кримського 5

Часть первая 23
Аравия и арабы 25
Арабский язык 43
Арабская литература 47
Литература художественная 48
Арабская филология 74
Историческая литература 82
Землеведение 98
Математика и астрономия 104
Медицина и естествознание 110
Философия 127
Литература религиозная 146
Коран 146
Корановедные науки 181
Мусульманская богословская юриспруденция 187

Часть вторая 195
Старинная история Аравии Южной 197
Мохаммед 229
Ислам 256
Обзор истории Халифата (632–1258) 268
Источники и пособия для истории Халифата 310
Приложение. Ваххабиты 325

Часть третья
История арабов Испании и африканских мавров 337
Испания VIII–XI вв. От арабского завоевания
до Альморавидов 343

Мавры африканские 358
Испания и Северная Африка под одним владычеством (XII и XIII вв.) 367
Заключительная судьба мусульманской Испании и Северной Африки 377

Іменний покажчик 391
Покажчик географічних назв 413
Ілюстрації 422

Наукове видання

А. Ю. Кримський

ВИБРАНІ СХОДОЗНАВЧІ ПРАЦІ
В П'ЯТИ ТОМАХ

ТОМ І
АРАБІСТИКА

Комп'ютерний набір
Бояринцева О. В.,
Приймаченко В. В.

Комп'ютерна верстка
Литвин М. О.

Підписано до друку 01.02.2007.
Формат 70x100/16. Папір офс. Друк офс.
Ум. друк. арк. 35,1. Наклад 500. Зам. № 1210-07.

Видавничий дім «Стилос».
04071, Київ-71, вул. Набережно-Лугова, 5, к. 30.
Тел.: (044) 428-72-50, 467-53-50, 467-53-20
Свідоцтво Держкомінформу України (серія ДК « 1465 від 13.08.2003 р.)