

СОВРЕМЕННОЕ ЧЕЛОВѢЧЕСТВО

**БИБЛИОТЕКА ОБЩЕСТВОЗНАНІЯ
ПОДЪ ОБЩЕЙ РЕДАКЦІЕЙ
І. М. БИКЕРМАНА.**

І. ГОЛЬДЦИГЕРЪ.

ПРОФ. ВЪ БУДАПЕШТѢ, ЧЛЕНЪ-КОРРЕСПОНДЕНТЪ
ПЕТЕРБУРГСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.

ЛЕКЦІИ ОБЪ ИСЛАМѢ.

Приложена статья Г. ВАМБЕРИ:

КУЛЬТУРНОЕ ДВИЖЕНІЕ СРЕДИ РУССКИХЪ ТАТАРЪ.

Переводъ съ нѣмецкаго

А. Н. ЧЕРНОВОЙ.

ИЗДАНИЕ
„БРОКГАУЗЪ-ЕФРОНЪ“

1912.

ИСТОРИЯ ИНКВИЗИЦИИ

Генри-Чарльс Ли.

Переводъ подъ редакціей С. Г. Лозинскаго.

3 тома съ фототипіями и многочисленными иллюстраціями на мѣловой бумагѣ, въ изящныхъ переплетахъ съ золотымъ тисненіемъ.

Цѣна 18 рублей.

Разсрочка отъ 1 руб. въ мѣсяцъ.

Къ 1-му Декабря 1911 г. вышли изъ печати два тома.



Изъ отзывовъ печати.

Гражданинъ великой заатлантической республики, протестантъ по религіи, человѣкъ высокаго безпристрастія въ наукѣ, Ли обезсмертилъ себя этимъ превосходнымъ изслѣдованіемъ... Всѣ эти пытки водой, раскаленнымъ желѣзомъ, кипяткомъ, колесами, тисками, клещами, винтами, веревками и т. д., безъ конца, не только разсказаны строгимъ и спокойнымъ языкомъ историка, у котораго нѣтъ гнѣва и пристрастія, но иллюстрированы сотней хорошо исполненныхъ рисунковъ изъ старыхъ книгъ объ инквизиціи и энциклопедій... Разсказъ вообще увлекателенъ. Вводная, напримѣръ, глава, рисующая состояніе католической церкви предъ возникновеніемъ инквизиціи, просто великолѣпна.

(«Русское Слово», № 203. Сентябрь, 1911).

СОВРЕМЕННОЕ ЧЕЛОВѢЧЕСТВО.

БИБЛИОТЕКА ОБЩЕСТВОЗНАНІЯ

ПОДЪ ОБЩЕЙ РЕДАКЦІЕЙ І. М. БИКЕРМАНА.

І. ГОЛЬДЦИГЕРЪ.

ПРОФ. ВЪ БУДАПЕШТЪ, ЧЛЕНЪ - КОРРЕСПОНДЕНТЪ
ПЕТЕРБУРГСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.

ЛЕКЦІИ ОБЪ ИСЛАМЪ.

Приложена статья Г. ВАМБЕРИ:

КУЛЬТУРНОЕ ДВИЖЕНІЕ СРЕДИ РУССКИХЪ ТАТАРЪ.

Переводъ съ нѣмецкаго
А. Н. ЧЕРНОВОЙ.

ИЗДАНИЕ
„БРОКГАУЗЪ-ЕФРОНЪ“.

1912.

Отъ редакціи.

На долю нашего поколѣнія выпало жить въ исключительное время, время объединенія міра. Страны и народы, жившіе прежде разрозненно, вступили въ тѣсное, многообразное, все усложняющееся взаимодѣйствіе; исторія впервые дѣйствительно становится *всемирной* исторіей—единымъ процессомъ, охватывающимъ весь родъ человѣческій, за исключеніемъ развѣ самыхъ незначительныхъ группъ, и всю обитаемую поверхность нашей планеты, за исключеніемъ небольшихъ лишь сравнительно пространствъ. Таковъ огромный важности переворотъ, имѣющій свое отдаленное начало въ подвигахъ великихъ мореплавателей XV и XVI вѣковъ, „эпохи великихъ открытій“, но подготовленный преимущественно въ послѣдніе полвѣка и быстрыми шагами идущій къ завершенію теперь, на нашихъ глазахъ. Чтобы составить себѣ представленіе о значеніи этого переворота для насъ, европейцевъ, достаточно воспроизвести въ своей памяти крупнѣйшія историческія событія послѣднихъ лѣтъ. *Всѣ* войны послѣднихъ 12 лѣтъ, въ которыхъ участвовали европейскіе народы, происходили *внѣ* Европы: англо-бурская война въ южной Африкѣ, дѣйствія соединенныхъ отрядовъ европейскихъ державъ въ Китаѣ, русско-японская война въ Маньчжуріи, война Италіи съ Турціей въ Триполитаніи; къ этому же ряду явленій нужно отнести и бывшую нѣсколько раньше войну между Испаніей и Соединенными Штатами, въ результатъ которой американская республика, получивъ Филиппины, вступила въ число колоніальныхъ державъ. Припомнимъ другой рядъ явленій, не менѣе войнъ привлекавшихъ въ послѣдніе годы вниманіе міра: турецкій переворотъ, персидская революція, революція въ Китаѣ, броженіе въ Индіи. Изъ перечисленныхъ здѣсь странъ только Турція соприкасается однимъ краемъ съ Европой; между тѣмъ потрясенія, происходившія и отчасти еще продол-

жающіяся въ этихъ странахъ, суть по природѣ своей и результатамъ европейскія потрясенія; это духъ европейской земли колышетъ теперь страну богдыхана, и волненія въ ней происходящія не похожи нисколько на тѣ, которыя въ ней нѣкогда бывали. Еще замѣчательнѣе то, что крупнѣйшія политическія событія, имѣвшія мѣсто въ послѣдніе годы въ самой Европѣ, всѣ непосредственно связаны съ внѣевропейскимъ міромъ. Русская революція явилась прямымъ продолженіемъ войны въ Маньчжуріи: несостоятельность стараго строя въ Россіи сказалась раньше всего въ его неприспособленности къ новымъ, міровымъ условіямъ, въ его неспособности считаться съ вновь выросшими силами на Дальнемъ Востокѣ. Угрожавшее европейскому міру присоединеніе Австріей двухъ балканскихъ провинцій явилось прямымъ слѣдствіемъ переворота въ Турціи; только что закончившіеся переговоры между Франціей и Германіей, еще въ большей мѣрѣ грозившіе европейской войной, вызваны были событіями въ Марокко и закончились договоромъ о Марокко и Конго. Ясно, что Европа не живетъ больше сама въ себѣ; даже центръ тяжести ея какъ будто перемѣстился за ея предѣлы.

Само собой разумѣется, что катастрофы—войны и революціи—имѣютъ свое основаніе въ менѣе громкихъ, но болѣе постоянныхъ явленіяхъ повседневной жизни, имѣющихъ предшественниковъ и за ними слѣдующихъ. Безпрерывныя волны эмиграціи, круговоротъ людей, товаровъ и идей поддерживаютъ постоянно связь между различными частями міра; и въ старомъ центрѣ культуры, въ Европѣ, это косвенно отзывается разнообразными явленіями въ самыхъ различныхъ областяхъ жизни — сказывается на состояніи денежнаго рынка и цѣнѣ многихъ продуктовъ, вліяетъ на размѣры бюджетовъ, армій и флотовъ, оказываетъ свое дѣйствіе на образованіе и жизнь политическихъ партій. Въ этомъ крайне сложномъ процессѣ объединенія человѣчества народы европейской культуры, главнымъ образомъ, Европы и Америки, выступаютъ болѣе активно,

остальныя части свѣта и народы болѣе пассивно; поэтому обыкновенно и говорятъ о завоеваніи міра европейскою культурой. Было бы, однако, односторонностью не видѣть изъ-за побѣднаго шествія Европы болѣе важнаго, основного процесса объединенія человѣчества. При всѣхъ несомнѣнныхъ преимуществахъ европейской культуры, она можетъ получить только преобладаніе въ мірѣ, но не можетъ заполнить его, не можетъ вытѣснить все, чѣмъ жило три четверти человѣчества въ теченіе многихъ вѣковъ,—и даже обратное дѣйствіе не-европейскаго міра на формы нашей культуры врядъ ли можетъ подлежать сомнѣнію.

Какъ это часто бываетъ, творческая дѣятельность человѣка и здѣсь опередила сознаніе его. Европа объединилась съ міромъ, можно сказать—объединила міръ, а мысль европейской образованной публики и русскаго образованнаго общества въ особенности попрежнему вращается въ тѣсныхъ предѣлахъ нашей части свѣта; даже въ высшей школѣ „Всеобщая Исторія“ попрежнему повѣствуетъ лишь о жизни средиземной расы и о средиземной культурѣ. Между тѣмъ въ настоящее время невозможно сознательно относиться къ окружающей насъ жизни, къ повседневному явленіямъ ея, не расширивъ своего кругозора. Каждый день приходится читать въ газетахъ о странахъ и народахъ, извѣстныхъ огромному большинству читателей только по имени; каждый день въ этихъ неизвѣстныхъ намъ въ сущности странахъ происходятъ или могутъ происходить событія, касающіяся болѣе или менѣе близко насъ или нашихъ сосѣдей. Мы связаны, словомъ, съ обширнымъ міромъ, а знаемъ—одинъ болѣе, другой менѣе—только небольшую часть его.

Мысль объ этомъ пробѣлѣ въ обычной для нашего времени образованности, пробѣлѣ, несомнѣнно многими уже чувствуемомъ, вызвала къ жизни нашу бібліотеку; идея о единомъ въ настоящее время человѣчествѣ, „современномъ человѣчествѣ“ лежитъ въ основаніи ея и въ общихъ чертахъ опредѣляетъ ея составъ. Раньше всего

въ нее должна войти серія книгъ о внѣевропейскихъ культурахъ—о покоющейся на очень древней основѣ жизни Китая, о своеобразномъ мірѣ Индіи, о Турціи, Персіи и вообще исламитской культурѣ; въ частности и въ особенностяхъ долженъ читатель найти въ этой серіи свѣдѣнія объ основаніяхъ, процессѣ и результатахъ глубокихъ броженій, охватившихъ не-европейскіе культурные народы и отчасти уже пережитыхъ ими,—о возрожденіи Турціи, Персіи и Китая, о пробужденіи Индіи. Другая серія книгъ, выпускаемая одновременно съ первой, будетъ посвящена главнѣйшимъ странамъ Европѣ и странамъ европейской культуры; современное состояніе обществъ, живущихъ въ формахъ этой культуры, и дѣйствующія въ этихъ обществахъ социальныя силы должны быть здѣсь по возможности разносторонне описаны и освѣщены; процессъ развитія этой культуры въ прошломъ можетъ, наоборотъ, здѣсь быть описанъ только въ возможно сжатыхъ очеркахъ, представляющихъ итоги современной исторической науки, главнымъ образомъ, съ точки зрѣнія единства этого процесса, — ибо и въ этомъ отношеніи совершилось въ послѣдніе годы замѣтное „объединеніе міра“: историческое изслѣдованіе открываетъ въ прошломъ европейской или, болѣе обще, средиземной культуры связи тамъ, гдѣ недавно еще были ничѣмъ не заполненные пробѣлы. Наконецъ, въ третьей серіи, выпускаемой одновременно съ первыми двумя, должны найти изображенія тѣхъ социальныхъ факторовъ и фактовъ, которые больше другихъ участвуютъ въ процессѣ объединенія человѣчества: эмиграція и колонизація, имперіализмъ, какъ движеніе политическое, мировая торговля и связанныя съ ней формы организаціи современной промышленности—организаціи предпринимателей, производителей и рабочихъ.

Предназначая нашу бібліотеку для широкихъ круговъ образованныхъ читателей, мы, естественно, должны держаться одинаково далеко отъ спеціальныхъ изслѣдованій, доступныхъ лишь немногимъ, и отъ безсодержательной по-

пуляризації, немного стоящей; научное содержаніе и доступное изложеніе одинаково обязательны для выпусковъ „Современнаго человѣчества“. Этимъ значительно затрудняется осуществленіе нашей задачи, особенно въ той части ея, которая касается внѣевропейскихъ культуръ: литература объ этихъ недавно еще чуждыхъ намъ мірахъ богата именно или спеціальными изслѣдованіями или легко-вѣсными рассказами о чудесахъ и странностяхъ экзотическихъ странъ и экзотическихъ народовъ. Другого рода трудности возникаютъ въ связи со второй изъ намѣченныхъ выше серій. Европейскіе народы рѣдко подводятъ итоги условіямъ собственнаго существованія. Въ нѣмецкой литературѣ не мало, конечно, хорошихъ книгъ объ отдѣльныхъ сторонахъ нѣмецкой жизни, но трудно въ ней найти книгу о нѣмецкой жизни вообще. Такую книгу приходится искать у французовъ, англичанъ или у какого-либо другого изъ передовыхъ народовъ Европы. Точно также книгу о современной жизни Франціи приходится искать не у французовъ, а у сосѣдей ихъ, и слѣдствіемъ этого является то, что на такихъ книгахъ лежитъ часто печать политическаго пристрастія. Всего больше, можетъ-быть, представляетъ трудностей третья серія нашей бібліотеки, такъ какъ стороны соціальной жизни, ею обнимаемая, сравнительно мало изслѣдованные вообще, еще рѣже изслѣдуются съ той точки зрѣнія, которая положена въ основу предпринятаго нами изданія. Все же эти трудности преодолимы, и пользуясь богатыми запасами міровой литературы, мы рассчитываемъ выполнить все изданіе — предполагается около 30 выпусковъ—приблизительно въ два года.

Не собираясь сдѣлать нашу бібліотеку иллюстрированной, т.-е. не считая иллюстраціи обязательными для каждаго выпуска, редакція предполагаетъ, однако, многіе изъ нихъ, въ особенности выпуски, касающіеся внѣевропейскихъ странъ и культуръ, снабжать изобразительными приложеніями—картами, діаграммами или иллюстраціями съ собственномъ смыслѣ, смотря по содержанію книги.

Исламъ не религія только, а своеобразная культура, въ формахъ которой живетъ около 300 милліоновъ людей, и весь этотъ огромный міръ находится въ настоящее время въ броженіи, цѣль котораго синтезъ исламитской культуры съ европейской. Это можетъ служить достаточнымъ объясненіемъ, почему книга будапештскаго ученаго объ исламѣ нашла себѣ мѣсто въ библіотекѣ „Современное человѣчество“—

Соображенія, побудившія насъ приложить къ русскому переводу „Лекцій объ исламѣ“ статью другого будапештскаго оріенталиста, Г. Вамбери,—о культурномъ движеніи среди русскихъ татаръ, ясны сами собою.

Редакціонныя примѣчанія въ этомъ, какъ и въ другихъ выпускахъ нашей серіи, отмѣчены знакомъ *).

Предисловіе.

„Американскій комитетъ для устройства чтеній по исторіи религіи“ пригласилъ меня прочитать осенью 1908 г. рядъ лекцій объ исламѣ, которыя должны были войти въ циклъ устраиваемыхъ этимъ учрежденіемъ чтеній. Я принялъ это почетное приглашеніе. Рукопись лекцій была уже закончена, но состояніе моего здоровья не позволило мнѣ въ то время предпринять задуманное путешествіе.

Сочувственные отзывы товарищей-спеціалистовъ, ознакомившихся съ моей работой, побудили меня, не измѣняя существенно первоначальнаго плана и формы лекцій, представить ихъ для изданія въ той серіи, въ которой онѣ и выходятъ въ свѣтъ въ настоящее время.

Текстъ лекцій, приноровленный согласно своему первоначальному назначенію для англійскаго перевода, измѣненъ мало, если не считать нѣкоторыхъ дополненій, главнымъ образомъ—указаній на новые матеріалы, вышедшіе за это время (напр., нѣкоторыя части сочиненій Ibn Said и др.). Приложенныя къ отдѣльнымъ главамъ примѣчанія и указанія на литературу, имѣющія въ виду, главнымъ образомъ, спеціалистовъ, составлены только для этого изданія *).

*) Въ этомъ изданіи, предназначенномъ для широкой образованной публики, мы сочли нужнымъ эти примѣчанія и ссылки на спеціальную литературу частью опустить, частью сократить; мы сохранили однако всѣ тѣ примѣчанія автора, которыя въ какомъ-либо отношеніи поясняютъ или дополняютъ сказанное въ текстѣ. Равнѣмъ образомъ, мы выпустили очень пространный указатель, о которомъ упоминается въ этомъ предисловіи дальше, и вмѣсто него даемъ подробное оглавленіе, котораго нѣтъ въ нѣмецкомъ оригиналѣ.

Первоначальный планъ лекцій былъ составленъ примѣнительно, главнымъ образомъ, къ религіозному моменту ислама, а не къ его политической исторіи. Но сочувственные отзывы компетентныхъ лицъ о незадолго передъ тѣмъ напечатанномъ въ „Kultur der Gegenwart“ (часть I, отд. III, стр. 87—135) очеркѣ моемъ „Die Religion des Islams“ и высказанныя ими пожеланія, чтобы при случаѣ эта работа была продолжена, побудили меня воспользоваться нѣкоторыми частями этого сжатого очерка, чтобы разработать ихъ болѣе подробно въ настоящихъ лекціяхъ. При этомъ трудно было избѣжать повторенія въ этихъ лекціяхъ кое-чего, формулированнаго уже въ очеркѣ, и я очень благодаренъ издателю „Kultur der Gegenwart“, г. профессору Dr. Paul Hinneberg'у, за разрѣшеніе сдѣлать нужныя позаимствованія. Соответствующія мѣста всегда отмѣчены въ примѣчаніяхъ.

Указатель составленъ моимъ бывшимъ слушателемъ г. проф. Dr. Bernhard'омъ Heller'омъ въ Будапештѣ, и я глубоко признателенъ ему за это выраженіе его привязанности ко мнѣ.

Будапештъ, 22 іюня 1910 г.

I. Goldziher.

ГЛАВА I.

Магометъ и исламъ.

1. Съ тѣхъ поръ, какъ религія стала предметомъ свободного изслѣдованія, учеными предложены были самыя разнообразныя рѣшенія вопроса—каково въ психологическомъ смыслѣ происхожденіе религіи?

Голландскій историкъ религій С. Р. Tiele въ своихъ лекціяхъ имени Gifford'a въ Эдинбургѣ разсмотрѣлъ и критически разобралъ цѣлый рядъ такихъ отвѣтовъ. Преобладающей эмоціей, изъ которой зародились религіи, признается въ нихъ то—присущее человѣку сознаніе причинности, то—чувство зависимости, то—„внутреннее чувство безконечнаго“, то, наконецъ, непринятіе міра.

Я думаю, что это явленіе духовной жизни человѣчества слишкомъ сложно по своей природѣ, и поэтому, едва ли правильно выводить его изъ одного, единственнаго мотива. Мы нигдѣ не встрѣчаемъ религіи въ видѣ освобожденной отъ всякихъ историческихъ условій абстракціи; она живетъ, какъ въ высшихъ, такъ и въ низшихъ своихъ проявленіяхъ, въ конкретныхъ формахъ, опредѣляемыхъ разнообразіемъ общественныхъ условій. Но въ различныхъ формахъ проявленія религіи тотъ или другой изъ упомянутыхъ выше или еще какой-либо новый возбудитель религіознаго сознанія можетъ, конечно, занимать первенствующее положеніе, что не исключаетъ, однако, совершенно другихъ, дѣйствующихъ одновременно съ нимъ, факторовъ. Уже на первыхъ ступеняхъ развитія религіи характеръ ея опредѣляется перевѣсомъ этого одного мотива, который и въ дальнѣйшемъ, во всей ея исторической жизни, сохранить свое господство надъ остальными факторами. Это относится и къ формамъ религій, происхожденіе которыхъ является продуктомъ личнаго просвѣтленія ихъ творцовъ.

Уже само названіе той религіи, исторической жизнью которой мы намѣрены заняться въ этихъ лекціяхъ, — названіе, данное ей съ самаго начала ея основателемъ,

и уже въ XVI вѣкѣ укрѣпившееся за ней въ исторіи, показываетъ, въ чемъ основная черта ея, ея характерная особенность.

Исламъ значитъ преданность, самоотречение: преданіе вѣрующими себя во власть Аллаха. Въ этомъ словѣ, лучше всякаго другого выражающемъ сущность отношенія, въ которое Магометъ ставитъ правовѣрнаго къ предмету его поклоненія, запечатлѣно больше всего чувство зависимости отъ неограниченнаго всемогущества, во власть котораго человѣкъ долженъ безвольно отдаться. Это—господствующій принципъ, живущій во всѣхъ проявленіяхъ этой религіи, въ ея идеяхъ и формахъ, въ ея морали и культѣ, и опредѣляющій, какъ отличительный признакъ ея, своеобразную сущность того воспитанія человѣка, къ которому эта религія стремится. Она—лучшее подтвержденіе словъ Шлейермахера, что религія коренится въ чувствѣ зависимости.

2. Для осуществленія той задачи, которую мы ставимъ себѣ въ этихъ лекціяхъ, намъ нѣтъ надобности останавливаться на подробностяхъ системы этой формы религіи. Намъ надо выяснитъ тѣ факторы, которые содѣйствовали ея историческому развитію. Потому что исламъ есть въ окончательномъ своемъ развитіи результатъ различныхъ вліяній, подъ воздѣйствіемъ которыхъ сложились какъ этическое міровоззрѣніе, такъ и законодательная и догматическая системы, составившія опредѣлившуюся, какъ правовѣріе, форму его. Затѣмъ намъ придется говорить и о факторахъ, которые разбили общій потокъ ислама на отдѣльныя теченія. Потому что исламъ не единая церковь; его историческая жизнь проявляется именно въ этихъ порожденныхъ имъ разновидностяхъ.

Вліянія, опредѣляющія историческую жизнь какого-либо института, двоякаго рода. Прежде всего это внутреннее, вытекающее изъ самого существа учрежденія импульсы, способствующие его историческому развитію, какъ двигательныя силы его; затѣмъ, это духовныя вліянія, врывающіяся извнѣ, оплодотворяющія и обогащающія лежащій въ природѣ учрежденія кругъ идей и, такимъ образомъ, способствующія его историческому развитію. Хотя въ исторіи ислама мы встрѣчаемъ и воздѣйствіе импульсовъ перваго рода, но важнѣйшіе моменты его исторіи отмѣчаются по преимуществу претвореніемъ постороннихъ вліяній. Развитіе его догматики совершается подъ

знакомъ эллинистическихъ идей; въ его законодательствѣ нельзя не замѣтить вліянія римскаго права; его государственная организація, какъ она вылилась въ халифатъ Аббасидовъ, является переработкой персидскихъ государственныхъ идей, а его мистика — усвоеніемъ хода мыслей неоплатониковъ и индузовъ. Но въ каждой изъ этихъ областей исламъ выказалъ свою способность органически претворять и перерабатывать чуждые элементы, такъ что ихъ чуждый характеръ можетъ обнаружить только острый анализъ критическаго изслѣдованія.

Этотъ заимствующій, рецептивный характеръ былъ, такъ сказать, на роду написанъ исламу. Его основатель, Магометъ, не провозгласилъ новыхъ идей. Онъ ничего новаго не внесъ въ сокровищницу мыслей объ отношеніяхъ человѣка къ сверхчувственному и безконечному. Но это нисколько не понижаетъ относительной цѣнности его религіознаго творчества. Когда историку обычаевъ и нравовъ приходится оцѣнивать вліяніе историческаго явленія, то вопросъ объ оригинальности его не будетъ стоять для него на первомъ мѣстѣ. При исторической оцѣнкѣ творенія Магомета не важно, было ли содержаніе его проповѣди во всѣхъ частяхъ оригинальнымъ созданіемъ его души, пролагающимъ абсолютно новые пути. Проповѣдь арабскаго пророка—это эклектическое ¹⁾ соединеніе религіозныхъ представленій, составившихся у него при соприкосновеніи съ еврейскими, христіанскими и другими элементами, глубоко захватившихъ и его самого и казавшихся ему пригодными для того, чтобы вызвать серьезное религіозное настроеніе въ средѣ его соотечественниковъ; это, кромѣ того, предписанія, почерпнутыя имъ также изъ постороннихъ источниковъ и признанныя имъ необходимыми для укрѣпленія жизни въ духѣ божественной воли. И все это, затрагивавшее глубочайшія струны его души, онъ ощущалъ въ искреннемъ, укрѣпляемомъ внѣшними впечатлѣніями, увлеченіи, какъ божественное откровеніе, орудіемъ котораго онъ добросовѣстно считалъ себя.

Въ нашу задачу не входитъ изученіе патологическаго момента, вызваннаго и укрѣпленнаго въ немъ сознаніемъ, что черезъ него дѣйствуетъ божественное откровеніе. Вспомните замѣчательныя слова Гарнака о „болѣзняхъ, которыя поражаютъ только сверхчеловѣка, создающаго изъ этой болѣзни новую, дотолѣ невѣдомую жизнь, энергію.

преодолѣвающую всѣ препятствія, ревность пророка или апостола“. Передъ нами фактъ громаднаго историческаго вліянія, фактъ призыва къ исламу—къ преданію себя Богу, прежде всего вліянія на ближайшій кругъ людей, къ которымъ непосредственно обращался со своей проповѣдью Магометъ. Недостатокъ оригинальности этого ученія искупается тѣмъ, что Магометъ впервые съ покоряющей настойчивостью возвѣстилъ его, какъ дѣло духовной жизни всей совокупности людей, и съ самоотверженной стойкостью противопоставлялъ его презрительнымъ насмѣшкамъ массы.

Ибо тѣ протесты противъ язычески-арабскаго взгляда на жизнь, которые и до Магомета высказывали,—болѣе личной жизнью, чѣмъ словомъ—благочестивые люди, лишены были историческаго значенія. Мы не знаемъ, напр., въ чемъ заключалась проповѣдь нѣкоего Халида б. Сипана, пророка, „котораго его народъ предалъ смерти“. Первымъ, имѣвшимъ историческое значеніе, арабскимъ реформаторомъ былъ Магометъ—въ этомъ его оригинальность, несмотря на малую самобытность содержанія его проповѣди.

Опытъ, вынесенный имъ изъ сношеній съ людьми въ первую половину жизни и внутренне переработанный въ періодъ созерцательнаго уединенія, возбудилъ совѣсть этого склоннаго къ болѣзненному самоуглубленію человѣка противъ самого существа религіозныхъ и этическихъ представленій его соплеменниковъ. Грубый и столь же безплодный политеизмъ, проникнутый фетишизмомъ культъ котораго имѣлъ какъ разъ въ родномъ городѣ имѣстожительствѣ Магомета одинъ изъ главныхъ своихъ центровъ—національное святилище Кааба съ его „Чернымъ камнемъ“—не могъ, конечно, поднять нравственный уровень общества, цѣликомъ коренившагося въ жизни арабскаго клана и въ его укладѣ. Къ тому же отличительнымъ признакомъ патриціевъ этого города, для которыхъ охрана святилища была не только религіозной привилегіей, но и связана была съ крупными матеріальными интересами, былъ ихъ преимущественно матеріалистическій, высокомѣрный и плутократическій характеръ. Магометъ жалуется на притѣсненія бѣдныхъ, на корыстолюбіе, нечестность во всякихъ дѣлахъ, на упорное равнодушіе къ высшимъ интересамъ человѣческой жизни и ея задачамъ, къ „вѣчному и благочестивому“ (18 с., ст. 44), сравнительно съ „ми-

шурой этого земного міра“. Впечатлѣнія, сохранившіеся живыми въ его душѣ отъ прежняго опыта, онъ сталъ теперь примѣнять къ тому, что тревожило его въ непосредственно наблюдаемомъ. Въ уединеніи горныхъ ущелій вблизи города, куда онъ любилъ удаляться, въ видѣніяхъ, яркихъ снахъ и галлюцинаціяхъ Магометъ, которому тогда было уже сорокъ лѣтъ, все болѣе и болѣе, все увѣреннѣе чувствовалъ себя призваннымъ Богомъ идти къ своему народу и предостеречь его отъ гибели, навстрѣчу которой онъ шелъ. Магометъ чувствовалъ, что его все непреодолимѣе влечетъ стать учителемъ нравовъ своего народа, „его предостерегающимъ наставникомъ и пророкомъ“.

3. Въ началѣ его жизненнаго пути эти мысли вылились въ эсхатологическія представленія, которыя все болѣе властно завладѣвали его душою. Они образуютъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, основную идею его пророчества. То, что онъ когда то слышалъ о наступленіи страшнаго суда, онъ примѣнилъ теперь къ явленіямъ, его окружавшимъ и наполнявшимъ ужасомъ его душу. Беззаботности и высокомерію гордыхъ, чуждыхъ смиренія плутократовъ Мекки „противопоставилъ онъ пророчества о приближающемся страшномъ судѣ, который онъ рисовалъ огненными чертами, о воскресеніи и возмездіи, подробности которыхъ являлись ему въ потрясающихъ образахъ его видѣній. Богъ, какъ Судія міра, какъ единый властитель „дня Страшнаго Суда“, который милосердно спасаетъ изъ-подъ развалинъ разрушенной земли немногихъ послушныхъ,—тѣхъ, которые на призывъ „предостерегающаго“ отвѣтили не насмѣшками и презрѣніемъ, а, углубившись въ себя и отбросивъ высокомерное чувство основаннаго на земныхъ богатствахъ могущества, познали свою зависимость отъ единаго неограниченнаго Бога, Бога вселенной: такова была основа его проповѣди.

Призывъ Магомета къ покаянію и покорности выработался прежде всего изъ его эсхатологическихъ представленій. И результатомъ, а не причиной этого душевнаго состоянія его явилось отрицаніе многобожія, которымъ языческій міръ расщеплялъ и умалялъ всемогущество Бога. Рядомъ съ Аллахомъ никакія существа не могутъ „ни приносить пользы, ни вредить“. Существуетъ только единый „властитель суднаго дня міра“; рядомъ съ неограниченной безотвѣтственностью его приговора ничто стать не можетъ. Чувство абсолютной зависимости, охватив-

шее Магомета, могло относиться только къ одному существу, единому Аллаху. Но устрашающая картина всеобщаго суда, подробности описанія котораго Магометъ заимствовалъ преимущественно изъ круга идей апокрифической литературы, не смягчается надеждой на грядущее „царство небесное“. Магометъ — предвозвѣстникъ „дня гнѣва“ гибели міра. Въ міровой картинѣ, нарисованной его эсхатологіей, тщательно разработана только пессимистическая сторона, свѣтлая же сторона міра переносится, для избранныхъ, цѣликомъ въ рай. Для земного міра у него не нашлось ни одного проблеска надежды.

Всѣ элементы, служащіе ему для возведенія его эсхатологическаго построенія, заимствованы имъ извнѣ. Исторію Ветхаго Завета,—главнымъ образомъ, въ духѣ Агады,—онъ использовалъ, чтобы изъ судебъ древнихъ народовъ, которые возставали противъ посланныхъ имъ пророковъ и осмѣивали ихъ, извлечь предостерегающіе примѣры. Къ ряду этихъ древнихъ пророковъ Магометъ причисляетъ и себя, какъ послѣдняго.

Выдержанныя въ яркихъ краскахъ картины гибели міра и страшнаго суда, увѣщанія готовиться къ нему, отвратившись отъ нечестія и мірской жизни, рассказы о судьбѣ древнихъ народовъ и объ отношеніи ихъ къ посланнымъ къ нимъ пророкамъ, сотвореніе міра и чудесное созданіе человѣка, какъ доказательства всемогущества Божія и зависимости отъ него творенія, которое Господь по произволу можетъ уничтожить и вновь воскресить,—все это мы находимъ въ древнѣйшихъ частяхъ той книги откровеній, которая и въ міровой литературѣ извѣстна подъ именемъ Корана (Чтенія). Въ немъ всего 114 отдѣловъ (суры), размѣры которыхъ очень различны; около трети ихъ относится къ первому десятилѣтію пророческой жизни Магомета,—ко времени его работы въ Меккѣ.

4. Я не буду здѣсь рассказывать исторію его успѣховъ и неудачъ. 622-ой годъ отмѣчаетъ первый этапъ ислама. Встрѣченный насмѣшками и презрѣніемъ своихъ соотечественниковъ и соплеменниковъ, Магометъ перешелъ въ болѣе сѣверный Ятрибъ, населеніе котораго, родомъ изъ южной Аравіи, оказалось болѣе воспримчивымъ къ религіознымъ настроеніямъ и для котораго идеи Магомета были болѣе доступны или, по крайней мѣрѣ, менѣе чужды, благодаря жившимъ тамъ въ большомъ числѣ евреямъ. За

ту помощь, которую народъ этого города оказалъ пророку, принявъ въ свою среду его и вѣрныхъ ему, Ятрибъ дѣлается Мединою, „городомъ (пророка)“, какъ его стали называть съ тѣхъ поръ. Здѣсь Магометъ снова ощутилъ въ себѣ священное вдохновеніе, и большая часть суръ его Корана носить отпечатокъ этой новой родины его.

Но, хотя и при новыхъ обстоятельствахъ онъ не перестаетъ ощущать и выполнять свое призваніе „предостерегающаго“, все-таки его проповѣдь принимаетъ новое направленіе. Въ ней выступаетъ теперь уже не только человѣкъ, охваченный мыслью о концѣ міра. Новыя обстоятельства сдѣлали его борцомъ, завоевателемъ, государственнымъ мужемъ, организаторомъ новаго, все растущаго общества. Исламъ, какъ учрежденіе, преобразуется здѣсь; здѣсь формируются первые зародыши его общественнаго, юридическаго и политическаго уклада. „Откровенія, которыя возвѣщалъ Магометъ въ Меккѣ, еще не были новой религіей. Въ небольшомъ кругу создавались только религіозныя настроенія и взращивалось міровоззрѣніе, полное покорности богу, но еще далеко не ясно формулированное; ни форма ни ученіе не выступали еще достаточно опредѣленно. Благочестивое настроеніе находило свое отраженіе въ аскетической практикѣ, существовавшей и у евреевъ и у христіанъ, въ актахъ благоговѣнія (пѣснопѣнія съ колѣнопреклоненіемъ и поверженіемъ ницъ), въ добровольномъ воздержаніи (посты), въ дѣлахъ благотворительности; но обрядовая сторона эта не была еще связана никакими точными правилами ни въ отношеніи формы, ни въ отношеніи времени и мѣры. Наконецъ, и внѣшнія границы общества вѣрныхъ не были ясно очерчены. Только теперь въ Мединѣ исламъ становится опредѣленнымъ „учрежденіемъ“ и въ то же время воинствующей организаціей, боевой кличъ которой проникаетъ всю послѣдующую исторію его. Вчерашній смиренный страстотерпецъ, проповѣдывавшій ничтожной кучкѣ своихъ осмѣянныхъ патриціями Мекки приверженцевъ терпѣливую покорность, организуетъ теперь военныя предпріятія; человѣкъ, вчера презиравшій всякое богатство и всякое имущество, теперь устанавливаетъ порядокъ раздѣла добычи, наслѣдственные и вообще имущественные законы. Правда, и теперь онъ не перестаетъ говорить о бренности всего земного. Но наряду съ этимъ издаются законы, создаются учрежденія для нуждъ рели-

гіезныхъ и для насущныхъ потребностей соціальной жизни. „Здѣсь получаютъ опредѣленные формы законы, регулирующие образъ жизни вѣрныхъ и послужившіе основой послѣдующей законодательной дѣятельности, хотя уже многое было подготовлено въ меккскихъ откровеніяхъ и переселенцами изъ Мекки занесено въ зачаточной формѣ въ городъ пальмъ сѣверной Аравіи“.

Такимъ образомъ, собственно въ Мединѣ рождается исламъ; здѣсь опредѣляются отправныя точки его исторической жизни. Поэтому, каждый разъ, когда въ исламѣ сказывалась потребность религіозной перестройки, взоры правовѣрныхъ обращались къ Sunna (традиціи, обычаю) той Медины, въ которой Магометъ съ присоединившимися къ нему впервые занялись выработкой конкретныхъ формъ общественныхъ отношеній въ духѣ своего ислама, къ чему намъ еще придется вернуться.

Поэтому въ исторіи ислама Гиджра (переселеніе въ Медину) знаменуетъ собой этапъ, полный значенія не только для внѣшнихъ судебъ общины. Она отмѣчаетъ не только моментъ, начиная съ котораго кучка приверженцевъ пророка, добравшихся до безопасной гавани, могла отсюда выступать противъ противниковъ и вести съ ними борьбу, завершившуюся въ 630 г. завоеваніемъ Мекки, а впослѣдствіи и покореніемъ Аравіи,—она отмѣчаетъ также эпоху въ религіозномъ развитіи ислама.

И въ пониманіе Магометомъ своего призванія пребываніе въ Мединѣ вноситъ значительное измѣненіе. Въ Меккѣ онъ чувствовалъ себя пророкомъ, примыкающимъ къ ряду библейскихъ божьихъ посланниковъ, назначеніе котораго, подобно имъ, предостеречь и спасти людей отъ гибели. Въ Мединѣ, подъ вліяніемъ внѣшнихъ обстоятельствъ, измѣняются и его цѣли. Въ новой, отличной отъ меккской, обстановкѣ, у него на первый планъ выдвинулась другая точка зрѣнія на свое призваніе пророка. Онъ хочетъ теперь явиться реставраторомъ, возстановителемъ извращенной и фальсифицированной религіи Авраама. Его проповѣдь вся теперь сплетается съ преданіемъ объ Авраамѣ; культъ, установленный теперь имъ, утверждаетъ Магометъ, введенъ давно уже Авраамомъ, но онъ съ теченіемъ времени былъ искаженъ и склонился къ язычеству. Теперь же онъ, Магометъ, хочетъ возстановить dīn (законъ) единого бога въ духѣ

Авраама, какъ и вообще онъ пришелъ затѣмъ, чтобы подтвердить (musaddik) то, что Господь возвѣстилъ въ прежнихъ откровеніяхъ.

Вообще, съ этого времени жалоба на искаженіе и затемненіе древнихъ пророчествъ пріобрѣтаетъ сильное вліяніе на его пониманіе собственнаго пророческаго призванія и его задачъ. Услужливые перебѣжчики укрѣпили его въ мнѣніи, что приверженцы старой вѣры исказили древнее писаніе и скрываютъ предсказанія, въ которыхъ пророки и евангелисты предвозвѣстили его будущее пришествіе; это обвиненіе, зародыши котораго мы находимъ въ Коранѣ, впоследствии было широко разработано въ литературѣ ислама. Отнынѣ полемика съ евреями и христианами занимаетъ большое мѣсто въ откровеніяхъ, получаемыхъ Магометомъ, какъ онъ вѣрилъ, въ Мединѣ. Хотя въ прежнія времена онъ признавалъ монастыри, церкви и синагоги мѣстами истиннаго богопочитанія (22 с., ст. 41), но вскорѣ христіанскіе монахи (rubban) и еврейскіе книжники (ahbar), въ сущности, его учителя, становятся объектами его нападокъ; онъ недоволенъ тѣмъ, что они пользуются незаслуженнымъ, почти божескимъ авторитетомъ среди своихъ приверженцевъ (9 с., ст. 31), тогда какъ они въ дѣйствительности своекорыстные честолюбцы, совращающіе людей съ пути Господня (9 с., ст. 34); въ другомъ мѣстѣ онъ ставитъ аскетическимъ rubban въ заслугу ихъ смиренное поведеніе и находитъ, что по своимъ симпатіямъ они ближе стоятъ къ правовѣрнымъ, чѣмъ евреи, которые рѣшительно отвергаютъ исламъ (5 с., ст. 85); еврейскихъ книжниковъ онъ упрекаетъ за добавленія, дѣлаемыя ими къ божескимъ законамъ (3 с., ст. 72).

Такимъ образомъ, это мединское десятилѣтіе было временемъ обороны и нападенія и мечомъ и словомъ.

5. Перемѣна въ характерѣ Магомета, какъ пророка, не могла не отразиться на стилѣ и оборотахъ Корана.

Уже древнѣйшіе редакторы этой книги вѣрнымъ чутьемъ различали въ 114 сурахъ, исчерпывающихъ все ея содержаніе, двѣ части: меккскую и мединскую.

Это хронологическое различеніе оправдывается, въ общемъ, критическимъ и эстетическимъ анализомъ Корана. Ко времени пребыванія въ Меккѣ относятся пророчества, въ которыхъ Магометъ созданія своего пламеннаго воодушевленія передавалъ въ рѣчахъ, непосредственно излившихся изъ души и разукрашенныхъ яркой фантазій.

Онъ не бряцаетъ здѣсь мечомъ, не къ воинамъ и подданнымъ говоритъ онъ тутъ; онъ возвѣщаетъ толпѣ противниковъ охватывающее его душу убѣжденіе въ безконечномъ всемогуществѣ Аллаха, проявляющемся въ сотвореніи и руководствѣ міромъ, онъ говоритъ о близости страшнаго суднаго дня, о вспугнувшемъ покой его души видѣніи—гибели міра, о наказаніи прошлыхъ поколѣній и тирановъ, противившихся посланнымъ имъ Богомъ прокамъ.

Но понемногу слабѣетъ непосредственная сила пророка въ мединскихъ его проповѣдяхъ, подчасъ спускающихся по своей блѣдной, придавленной обыденностью темъ риторикѣ до уровня обычной прозы. Съ разумнымъ расчетомъ и соображеніемъ, съ осторожнымъ лукавствомъ и знаніемъ жизни, агитируетъ онъ противъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ своихъ стремленій; онъ организуетъ своихъ приверженцевъ, создаетъ, какъ мы уже указывали, гражданскіе и религіозные законы для крѣпнущей организации, правила жизненной практики. Даже свои собственныя, совершенно безразличныя домашнія или личныя обстоятельства онъ подчасъ вовлекаетъ въ кругъ полученныхъ имъ отъ Бога откровеній ¹⁾. Ослабленіе силы рѣчи не затушевывается примѣненіемъ имъ и въ этихъ частяхъ Корана саджъ, риемъ, отмѣчающихъ отдѣльныя части прозаическихъ періодовъ. Это была та форма, въ которой и прежніе предсказатели возвѣщали свои реченія. Въ другой формѣ ни одинъ арабъ не призналъ бы ихъ божественнаго происхожденія. А на такомъ происхожденіи своихъ словъ Магометъ продолжалъ настаивать до самой смерти. Но какое разстояніе между „сadjъ“ прежнихъ меккскихъ рѣчей и риемованной прозой мединскихъ! Въ Меккѣ Магометъ вѣщаетъ о своихъ видѣніяхъ строками, въ мощномъ ритмѣ которыхъ слышится лихорадочное біеніе его сердца; въ Мединѣ форма откровеній лишена размаха и силы даже тогда, когда пророкъ возвращается къ темамъ меккскихъ пророчествъ.

Магометъ самъ заявляетъ, что его Коранъ—вещь неподражаемая. Правовѣрные, не дѣлая никакого качественного различія между его отдѣльными составными частями ²⁾, считаютъ его божественнымъ чудомъ, явленнымъ черезъ пророка, высшимъ доказательствомъ, которымъ пророкъ подтвердилъ истинность своей божественной миссіи.

6. Такимъ образомъ, Коранъ—первая основа рели-

гій ислама, его священное писаніе, его богооткровенный источникъ. Въ своей совокупности онъ представляетъ амальгаму обѣихъ первыхъ, но совершенно отличныхъ другъ отъ друга эпохъ дѣтства ислама.

Хотя нельзя сказать, чтобы арабы, по своимъ склонностямъ и условіямъ жизни, были особенно склонны къ сверхъестественному, но крупные успѣхи пророка и его первыхъ послѣдователей въ борьбѣ противъ враговъ ислама укрѣпили въ арабахъ вѣру въ него и божественность его миссіи. Непосредственнымъ историческимъ результатомъ этихъ успѣховъ не было, какъ обычно утверждаютъ, полное объединеніе арабскихъ племенъ, внутри національно очень раздробленныхъ и сильно расходившихся даже въ религіозномъ отношеніи, вслѣдствіе существованія ряда мѣстныхъ культовъ, и слабо связанныхъ только единствомъ центральныхъ мѣстъ культа; но все-таки учрежденія Магомета установили нѣсколько болѣе крѣпкую связь между значительной частью этихъ тянувшихъ въ разныя стороны элементовъ. Пророкъ выставилъ, какъ идеаль, объединеніе въ одну этическую и религіозную общину, которую, по его ученію, должно было связывать чувство зависимости отъ единого Аллаха. „О, вы, вѣрующіе, воздайте Господу благодареніе, подобающее ему, и не умирайте иначе, какъ мусульманами. Да обряцете вы безопасность всѣмъ сообща, подъ водительствомъ Аллаха, не раскалывайтесь; помните благодаренія, оказанныя вамъ Аллахомъ, потому что вы были врагами (раньше), а (теперь) онъ связалъ ваши сердца такъ, что милостью Аллаха вы стали братьями“ (3 с., ст. 97—98). Отнынѣ преимуществу должна была доставлять богобоязнь, а не соображенія происхожденія или условій жизни племенъ. Понятіе объ объемѣ этого единенія послѣ смерти пророка все болѣе расширялось завоеваніями, равныя которымъ трудно найти въ міровой исторіи.

7. Если въ религіозномъ созданіи Магомета мы можемъ назвать что-либо оригинальнымъ, то это отрицательная, критическая сторона его проповѣди. Она должна была покончить съ ужасами варварства арабскаго языка въ области культа и общественной жизни, въ міровоззрѣніи и племенной жизни арабовъ, нанести смертельный ударъ джахиліи, варварству, какъ называетъ онъ его, въ противоположность исламу. Положительная сторона его ученія и установленій носить, какъ мы уже говорили,

эклeктичecкiй характеръ. Элементы, изъ которыхъ они составились, заимствованы въ равной мѣрѣ изъ еврейства и христіанства, на чемъ въ данный моментъ я не буду подробно останавливаться. Общеизвѣстно, что основами вѣроученія ислама, въ его окончательно выработанномъ видѣ, считаются пять пунктовъ, первоначальные наброски которыхъ (обрядовая и гуманитарная часть) относятся еще къ меккской эпохѣ, но которые только въ Мединѣ получили прочную формальную организацію: 1) исповѣданіе единого Бога и признаніе Магомета посланникомъ Божиимъ; 2) ритуаль богослуженія, начатки котораго въ видѣ бѣднѣй и пѣснопѣй и сопровождающія его колѣнопреклоненія и паденія ницъ, такъ же, какъ предшествующее молитвѣ омовеніе, примыкаютъ къ обычаямъ восточныхъ христіанъ; 3) милостыня, вначалѣ бывшая добротнымъ даяніемъ, затѣмъ обратившаяся въ точно опредѣленное по размѣрамъ добавочное обложеніе на нужды общины; 4) постъ, вначалѣ установленный въ 10-й день перваго мѣсяца — подражаніе еврейскому посту въ день очищенія (aschura), — а затѣмъ перенесенный на мѣсяцъ рамаданъ, девятый мѣсяцъ перемѣннаго луннаго года; 5) паломничество къ древней національной святынѣ арабовъ въ Меккѣ, Кааба, дому Господнему ¹⁾. Это послѣднее Магометъ удержалъ изъ язычества, но передѣлалъ на монотеистическій ладъ и перетолковалъ при помощи легенды объ Авраамѣ.

Такъ какъ христіанскій элементъ Корана дошелъ до Магомета черезъ апокрифическія преданія и ереси, распространенныя среди восточнаго христіанства, то мы находимъ въ немъ не мало элементовъ и восточной гностики. Магометъ воспринималъ самыя разнообразныя вѣянія, долетавшія до него при поверхностныхъ сношеніяхъ и знакомствахъ, и примѣнилъ онъ все это, по большей части, совершенно безсистемно. Какъ далеко отстоятъ отъ его обычнаго богопониманія, напр., мистически звучащее изреченіе (24 с., ст. 35), которое мусульмане называютъ „стихомъ о свѣтѣ“! *) Господствующее въ гности-

*) Вотъ этотъ стихъ: «Аллахъ есть свѣтъ небесъ и земли. Свѣтъ его подобенъ нипѣ, въ которой находится лампа; лампа въ стеклѣ, и стекло это подобно сверкающей звѣздѣ. Этотъ свѣтъ зажигается отъ благодатнаго дерева, масличнаго дерева,—ни съ вос-

ческихъ кругахъ (марціонитовъ и т. п.) приниженіе ветхозавѣтнаго закона, какъ эманации суроваго, лишеннаго благодати божества, сквозить во взглядахъ Магомета на законы, данные Богомъ евреямъ. Такъ, въ запрещеніяхъ употреблять въ пищу тѣ или иные продукты видитъ онъ наказаніе, наложенное Богомъ на евреевъ за ихъ непослушаніе; за исключеніемъ очень немногихъ, они всѣ должны быть отвергнуты исламомъ. Богъ не запретилъ правовѣрнымъ ничего, пріятнаго на вкусъ. Законы эти—узы и тягости, возложенныя Богомъ только на евреевъ (2 с., ст. 286; 4 с., ст. 158; 7 с., ст. 156). Это звучитъ, какъ отголосокъ марціонитскихъ теорій, хотя и не вполне совпадаетъ съ ними. И ученіе о чистотѣ первоначальной религіи, которую предстоитъ возстановить пророку, такъ же, какъ и предпосылка объ искаженіи священнаго писанія, — всѣ эти мысли, хотя и въ болѣе грубомъ видѣ, вращаются въ кругу идей, извѣстныхъ по гомиліямъ Клементина.

Не безслѣдно для впечатлительнаго ума арабскаго пророка прошелъ и парсизмъ, приверженцевъ котораго, наряду съ евреями и христіанами, пришлось наблюдать Магомету въ лицѣ маговъ (*madschus*), которыхъ вмѣстѣ съ первыми онъ противопоставляетъ язычеству. Важное позаимствованіе, сдѣланное имъ изъ парсизма, это отрицаніе характера субботы, какъ дня покоя. Онъ установилъ пятницу, какъ день еженедѣльныхъ собраній, но, принявъ шестидневіе творенія міра, онъ рѣшительно отвергъ идею, что Богъ почилъ въ седьмой день отъ трудовъ. Поэтому былъ установленъ не седьмой день, а канунъ его, и притомъ не какъ день покоя, а какъ день собраній, когда по окончаніи богослуженія разрѣшены всякія мірскія дѣла.

8. Разсматривая твореніе Магомета, какъ цѣлое, и оцѣнивая съ точки зрѣнія этическаго вліянія его внутренняго достоинства, мы, конечно, совершенно не должны задаваться ни апологетическими, ни полемическими задачами. Даже современные писатели нерѣдко поддаются искушенію, оцѣнивая религіозное значеніе ислама, при-

тока, ни съ запада,—масло котораго чуть свѣтитъ, когда къ нему и не прикоснулся огонь,—свѣтъ всякому свѣту! Аллахъ ведетъ къ своему свѣту кого захочетъ, Аллахъ творитъ подобія людямъ, Аллахъ все знаетъ».

мѣнять къ нему мѣрки, безъ дальнѣйшаго разсматриванія, какъ абсолютныя мѣрила цѣнностей, и затѣмъ основывать свое сужденіе о немъ по его отношенію къ этому абсолюту. Находятъ, что идея божества въ исламѣ стоитъ очень низко, потому что она совершенно исключаетъ идею имманентности; считаютъ, что этика ислама чревата опасностями, потому что—какъ это видно уже изъ самого названія „исламъ“—принципъ послушанія и покорности господствуетъ въ немъ. Какъ-будто проникающее правовѣрнаго сознаніе, что онъ находится подъ властью непреложнаго божественнаго закона, или вѣра въ изолированность божественной Сущности являлись въ исламѣ препятствіемъ къ тому, чтобы вѣрой, добродѣтелью и благотворительностью приблизиться къ Божеству и снизить его милосердіе (9 с., ст. 100); какъ-будто искренняя набожность благочестиваго богомольца, въ смиренномъ сознаніи своей зависимости, слабости и безпомощности возносящагося душой къ всемогущему источнику великой силы и совершенства, можетъ быть разложена согласно религиозно-философской схемѣ.

Тѣмъ, кто чужую религію оцѣниваетъ по субъективному масштабу, можно было бы напомнить слова теолога А. Loisy (1906): „О всѣхъ религіяхъ можно сказать, что въ сознаніи своихъ сторонниковъ онѣ имѣютъ абсолютную, а въ пониманіи философовъ и критиковъ только относительную цѣнность“. При оцѣнкѣ вліянія ислама на его послѣдователей этотъ фактъ обычно упускался изъ виду. Затѣмъ, часто за нравственные недостатки и интеллектуальную отсталость, — явленія, коренящіеся въ природѣ расъ,—дѣлали, по отношенію къ исламу, совершенно несправедливо отвѣтственной религію, распространенную среди народовъ, грубость которыхъ эта религія скорѣе смягчила, чѣмъ служила для нея причиной. Вѣдь и исламъ не абстракція, которую можно отрѣшиться отъ формъ его проявленія и вліяній, различныхъ въ зависимости отъ историческихъ періодовъ его развитія, географическихъ областей его распространенія и этническаго характера его послѣдователей.

Чтобы доказать ничтожную религіозную и моральную цѣнность ислама, ссылались также и на факты изъ области языка, на которомъ это ученіе получило свое выраженіе. Указывалось, напр., что въ исламѣ нѣтъ этического понятія, которое мы обозначаемъ словомъ совѣсть, и это

утвержденіе пытаются доказать тѣмъ, „что ни на арабскомъ, ни на какомъ другомъ языкѣ магометанъ нельзя найти слова, которымъ можно бы было точно передать то, что мы понимаемъ подъ словомъ совѣсть (Gewissen, conscience)“. Такія заключенія могли бы и въ другихъ областяхъ привести къ ложнымъ выводамъ. Оказалось предразсудкомъ допущеніе, что одно слово само по себѣ можетъ быть признано достовѣрнымъ свидѣтелемъ существованія извѣстной концепціи. „Недостатокъ въ языкѣ не есть необходимый признакъ недостатка въ сердцахъ“ ¹⁾. Если бы это было такъ, то можно бы было логически заключить, что творцамъ Ведъ было незнакомо чувство благодарности, потому что въ языкѣ Ведъ нѣтъ слова „благодарить“. Еще въ IX вѣкѣ арабскій ученый Dschahiz опровергаетъ дилетантское замѣчаніе одного доброжелателя, который въ мнимомъ отсутствіи слова „щедрости“ (dschud) въ языкѣ грековъ (Rum) думалъ найти доказательство скупости этого народа; онъ считаетъ неосновательными также выводы другихъ авторовъ, которые въ отсутствіи спеціального слова для понятія „искренности“ (nasiha) въ языкѣ персовъ видѣли неоспоримое доказательство прирожденной лживости этого народа.

Несравненно большую доказательность, чѣмъ слову, чѣмъ „техническому термину“, слѣдуетъ придавать поучительнымъ сентенціямъ, правиламъ, отражающимъ этическое сознаніе, каковыя имѣются въ исламѣ и относительно „вопроса о совѣсти“. Въ „сорока (собственно сорока двухъ) традиціонныхъ правилахъ „Nawawî“, составляющихъ сводку самыхъ существенныхъ положеній религіи истиннаго мусульманина, мы находимъ подъ № 27 слѣдующее изреченіе, взятое изъ лучшихъ сборниковъ: „Во имя пророка: добродѣтель—это (сущность) хорошихъ качествъ; грѣховность—это то, что беспокоитъ душу и чего ты не хочешь, чтобы другіе люди о тебѣ знали“. Вабиса б. Мабадъ рассказываетъ: „Я предсталъ однажды передъ пророкомъ. Онъ угадалъ, что я пришелъ, чтобы спросить его, что есть добродѣтель? Онъ сказалъ: Спроси свое сердце (дословно: потребуй фетвы, рѣшенія, отъ твоего сердца); добродѣтель это то, на чемъ успокаивается душа, на чемъ успокаивается сердце; грѣхъ это то, что возбуждаетъ беспокойство въ душѣ и что поднимаетъ бурю въ груди, что бы ни думали объ этомъ люди“. „Положи руку на сердце и спроси его, что доставляетъ без-

искойство твоему сердцу, того не дѣлай“. И то же поученіе преподаетъ, по исламическому преданію, Адамъ передъ смертію своимъ дѣтямъ и заключаетъ его словами: „.... Когда я приближался къ запретному дереву, то ощущалъ безпокойство въ сердцѣ своемъ“, т.-е. меня безпокоила моя совѣсть.

Если не быть несправедливымъ, то придется признать, что и ученію ислама присуща „сила, ведущая къ добру“, что жизнь въ его духѣ можетъ быть этически безупречной, что оно требуетъ милосердія ко всѣмъ твореніямъ Божиимъ, честности во всѣхъ дѣлахъ, любви и вѣрности, подавленія эгоистическихъ побужденій, требуетъ всѣхъ добродѣтелей, заимствованныхъ исламомъ изъ той религіи, пророковъ которой онъ самъ признаетъ своими учителями. Истинный мусульманинъ будетъ вести жизнь, удовлетворяющую даже строгимъ этическимъ требованіямъ.

Конечно, исламъ—также законъ и требуетъ отъ своихъ сторонниковъ извѣстныхъ обрядовыхъ дѣйствій. Но не только въ ученіяхъ и преданіяхъ, отражающихъ развитіе ислама, но уже въ самомъ его первоисточникѣ, Коранѣ, настроеніе, намѣренія, съ которыми совершаются поступки, объявлены масштабомъ религіозной ихъ цѣнности; одно соблюденіе виѣшней стороны закона, безъ сопровождающихъ его дѣлъ милосердія и челоуѣколюбія, оцѣнивается очень низко.

„Не въ томъ благочестіе, что вы обращаете лица ваши къ восходу солнца или къ закату его; благочестивъ тотъ, кто вѣруетъ въ Аллаха и послѣдній день, и въ ангеловъ, и въ книгу, и въ пророковъ и изъ любви къ Нему (ala hubbihi) раздаетъ свое имущество ближнимъ (бѣднымъ), сиротамъ и нуждающимся, странствующимъ и нищимъ, и заключеннымъ; кто блюдетъ службу Божию и подаетъ милостыню, и тѣ, которые вѣрно исполняютъ свои обѣты, если они дали ихъ; и тѣ, которые терпѣли въ нуждѣ и бѣдствіи и во времена страха: вотъ они, праведные, и вотъ они, богобоязненные“ (2 с., ст. 172). И говоря объ обрядахъ при паломничествахъ, которые онъ устанавливаетъ (т.-е. сохраняетъ изъ традицій арабскаго язычества),—потому что „для каждаго народа мы установили обычаи жертвоприношеній, чтобы они вспоминали имя Аллаха надъ тѣмъ, что онъ даровалъ имъ“,—онъ преимущественное значеніе придаетъ благочестивому настроенію при исполненіи обряда. „Не ихъ плоть и не ихъ кровь достигаютъ до

Аллаха, а ваша богобоязнь доходить до него“ (22 с., ст. 35, 37). Наибольшая цѣнность придается неомраченной ничѣмъ чистотѣ (ichlas) сердца (40 с., ст. 14), takwa al-kulub, „благочестію сердца“ (22 с., ст. 23), kalb salim, „совершенному сердцу“, что соотвѣтствуетъ lebh shalem псалмопѣвца. Вотъ тѣ точки зрѣнія, съ которыхъ разсматривается религіозная цѣнность правовѣрныхъ. Эти взгляды развиты дальше, какъ мы вскорѣ увидимъ, въ позднѣйшихъ изложеніяхъ вѣроученія и распространены на всю область религіозной жизни въ ученіи о значеніи и іѣя, настроенія, лежащаго въ основѣ дѣйствій—намѣренія, какъ мѣрила при оцѣнкѣ религіознаго акта. Тѣнь эгоистическаго или лицемернаго мотива лишаетъ, согласно этому ученію, всякое доброе дѣло его значенія. Поэтому ни одинъ безпристрастный изслѣдователь не согласится со слѣдующей мыслью Rev. Tisdall'я: „Представляется очевиднымъ, что чистота сердца не считается необходимой и не цѣнится, хотя и было бы слишкомъ много сказать, что это для мусульманина невозможно“. Каковъ тотъ „крутой путь“ (направляется сравненіе съ ведущими къ жизни „тѣсными вратами“ Матѣ. 7, 13), на который вступаютъ „спутники праведныхъ“, т.-е. тѣ, на долю которыхъ выпадаютъ радости райа? Этотъ путь—не путь жизни, проведенной исключительно въ исполненіи предписанныхъ религіей обрядностей, выполнявшей всѣ упражненія и формы внѣшняго культа, но,— правда, здѣсь рѣчь идетъ только о добрыхъ дѣяніяхъ,—это путь „освобожденія узниковъ, или пропитанія сироты, близкаго родственника, или лежащаго въ пыли нищаго въ дни голода“; далѣе надо, чтобы человѣкъ принадлежалъ къ тѣмъ, которые вѣрятъ и увѣщаютъ другъ друга быть терпѣливыми и милосердными: вотъ кто—„спутники праведныхъ“ (90 с., ст. 12—18). Въ слѣдующей нашей лекціи мы увидимъ, что ученіе Корана дополняется и развивается въ многочисленныхъ сохранныхъ традиціей изреченіяхъ, которыя, хотя и не принадлежатъ самому пророку, но необходимы для характеристики духа ислама. Въ предыдущемъ изложеніи мы уже воспользовались нѣкоторыми изъ нихъ; теперь, остановившись, согласно задачѣ нашей вступительной лекціи, на оцѣнкѣ историческаго ислама вообще, мы, не ограничивая себя рамками Корана, покажемъ, что основныя положенія, возвыщенныя въ немъ въ примитивной, но достаточно ясной формѣ, были развиты въ многочислен-

ныхъ, приписываемыхъ пророку, изреченіяхъ позднѣйшаго происхожденія.

Абу Дарра пророкъ поучаетъ слѣдующимъ образомъ: „Молитва въ этой мечети (въ Мединѣ) превосходитъ тысячи, совершенныя въ другихъ мечетяхъ, за исключеніемъ Меккской; молитва въ послѣдней въ сто тысячъ разъ цѣннѣе совершенной въ другихъ мечетяхъ. Но еще выше та молитва, которую творишь у себя дома, гдѣ никто не видитъ тебя, кромѣ Аллаха, и которой не преслѣдуешь другой цѣли, кромѣ приближенія къ Аллаху“ (срав. Матвея 6, 6). „Сказать ли вамъ—такъ разсказываютъ про него въ другомъ мѣстѣ—какое дѣяніе стоитъ выше всякой молитвы, поста и милостыни? Это—если кто примиритъ двухъ враговъ“. „Если вы—говоритъ Абдаллахъ б. Омаръ—при молитвѣ будете класть такъ много поклоновъ, что ваше тѣло выпнетъ, какъ сѣдло, и будете блюсти постъ такъ, что станете сухими, какъ жила, то все-таки не приметъ этого Господь, пока вы къ этимъ дѣламъ не прибавите смиренія“. „Какова лучшая форма ислама?“ На это пророкъ отвѣчаетъ: „Лучшій исламъ тотъ, если ты кормишь голоднаго, если ты распространяешь миръ среди знакомыхъ и незнакомыхъ (т.-е. во всемъ мірѣ)“. „Кто не воздерживается отъ лживыхъ рѣчей, что мыѣ тогда его воздержанія отъ пищи и питія?“ „Не попадетъ въ рай тотъ, кто причиняетъ вредъ своему ближнему“. Абу Хурейра сообщаетъ: Кто-то разсказалъ пророку объ одной женщинѣ, извѣстной своими молитвами, постомъ и раздачей милостыни, но часто оскорблявшей ближнихъ своимъ языкомъ. „Она попадетъ въ адъ“, произнесъ свой приговоръ пророкъ. Затѣмъ тотъ же человекъ разсказалъ про другую женщину, которую осуждаютъ за то, что она небрежно отпосится къ молитвѣ и посту, но обыкновенно раздаетъ нуждающимся куски сыра и никогда не оскорбляетъ своихъ ближнихъ. „Ея удѣлъ въ раю“,—произнесъ приговоръ пророкъ.

Изъ этихъ и многочисленныхъ аналогичныхъ имъ текстовъ, которые легко было бы указать, видно, что блаженство въ будущей жизни не поставлено въ зависимость только отъ исполненія формальныхъ законовъ. И это не точка зрѣнія отдѣльныхъ, этически настроенныхъ людей, но (можетъ-быть, вызванное начавшимъ утверждаться ханжествомъ) общее настроеніе наставниковъ ислама. „Вѣрить въ Бога и дѣлать добрыя

дѣла“, т.-е. дѣла человѣколюбія—вотъ что постоянно вкладывается въ понятіе объ угодной Богу жизни; а когда рѣчь заходитъ болѣе спеціально о формальной сторонѣ религіознаго поведенія, то на первый планъ выдвигается почти исключительно залатъ, т.-е. выражаемая совмѣстнымъ богослуженіемъ покорность всемогуществу Аллаха, и цакатъ, т.-е. матеріальное участіе въ обязательномъ обложеніи на нужды общины, причемъ главной заботой законодателя является помощь бѣднымъ, вдовамъ, сиротамъ и странствующимъ. Нужно все же признать, что на дальнѣйшемъ пути развитія ислама воздѣйствіи чуждыхъ вліяній навязали ему утонченности казуистовъ и мелочность догматиковъ и извратили спекулятивной мудростью его непосредственное повиновеніе Богу и его простую вѣру.

Въ слѣдующихъ двухъ главахъ (II и III) мы познакомимся съ этими теченіями въ развитіи ислама. Но въ дальнѣйшей его исторіи мы снова встрѣтимъ стремленія, которыя указываютъ на реакцію противъ этихъ извращеній.

9. Теперь укажемъ на нѣкоторыя тѣневныя стороны занимающаго насъ ученія. Если бы исламъ строго придерживался данныхъ исторіи, то онъ не могъ бы дать въ этическомъ отношеніи своимъ приверженцамъ одного: в о о б р а ж а е м а г о Магомета. Но на правовѣрныхъ воздѣйствуетъ не историческій образъ. Его мѣсто очень рано занимаетъ благочестивая легенда съ ея идеальнымъ Магометомъ. Теологія ислама удовлетворила потребности въ образѣ пророка не какъ простаго механическаго посредника для передачи божественнаго откровенія и распространенія его среди невѣрныхъ, но какъ героя и прообразъ высшаго проявленія добродѣтелей ¹⁾. Повидимому, самъ Магометъ не хотѣлъ этого. Господь послалъ его, по его словамъ, какъ „свидѣтеля, передатчика полной надежды и предостереженія вѣсти, какъ зовущаго къ Богу съ его соизволенія и какъ свѣтящійся факель“ (33 с., ст. 44—45); онъ—путеводитель, но не образецъ; примѣромъ онъ можетъ служить только своей надеждой на Бога, вѣрой въ послѣдній день и своимъ набожнымъ усердіемъ (ст. 21). Повидимому, онъ добросовѣстно сознавалъ свои человѣческія слабости и хотѣлъ, чтобы его приверженцы поняли его, какъ человѣка, со всѣми недостатками обыкновеннаго смертнаго. Его твореніе было больше его личности. Онъ

не чувствовалъ себя святымъ и не хотеть слыть таковымъ. Къ этому намъ придется еще вернуться, когда мы будемъ говорить о догматѣ безгрѣшности пророка. Можетъ-быть, именно сознание своихъ человѣческихъ слабостей заставляеть его уклоняться отъ совершенія чудесъ, что въ его время и въ его обстановкѣ считалось необходимымъ атрибутомъ святости. При этомъ намъ слѣдуетъ обратить особенное вниманіе на его образъ дѣйствія при осуществленіи имъ своей миссіи, особенно въ Мединѣ, когда совершилось его превращеніе изъ кроткаго аскета въ главу государства и воина. Заслуга итальянскаго ученаго Leone Caetani состоитъ въ томъ, что въ своемъ широкозадуманномъ произведеніи „*Annali dell' Islam*“ онъ, пересмотрѣвъ критически источники, болѣе рѣзко, чѣмъ въ прежнихъ изображеніяхъ, выдвинулъ свѣтскую, мірскую сторону въ древнѣйшей исторіи ислама; тѣмъ самымъ стало необходимымъ внести существенныя поправки во взгляды на дѣятельность самого пророка.

Вполнѣ ясно, что къ его дѣятельности въ мединскій періодъ совершенно непримѣнно изреченіе: „*More slayeth Word, than Sword*“ *). Съ переселеніемъ изъ Мекки прошло то время, когда онъ долженъ былъ „отвращаться отъ невѣрующихъ“ (15 с., ст. 94) или только „мудростью и кроткимъ увѣщаніемъ призывать ихъ на путь Господень“ (16 с., ст. 126); пришло время, когда долженъ былъ быть примѣненъ лозунгъ: „Когда пройдутъ священные мѣсяцы, убивайте невѣрныхъ, гдѣ бы вы ихъ ни нашли; хватайте ихъ, тѣсните ихъ и нападайте на нихъ изъ-за всякаго прикрытія“ (9 с., ст. 5). „Сражайтесь на пути Господнемъ“ (2 с., ст. 245).

Изъ видѣній о гибели этого грѣховнаго міра создаетъ онъ рѣзкимъ скачкомъ концепцію о царствѣ отъ міра сего. Въ его характерѣ было немало недостатковъ, неизбѣжныхъ при политическомъ преобразованіи Аравіи, явившемся результатомъ громадныхъ успѣховъ его проповѣди, и при его собственной руководящей роли. Онъ принесть мечъ въ міръ и не только „посохомъ устъ своихъ поражаетъ онъ землю и дыханіемъ губъ своихъ убиваетъ онъ безбожныхъ“; его кличъ, дѣйствительно, трубный гласъ войны; онъ вздымаетъ окровавленный мечъ, чтобы приблизить свое царство. По одному мѣтко харак-

*) Не столько убиваетъ мечъ, сколько слово.

теризующему его жизненное поприще исламитскому преданію, эпитетъ „пророкъ борьбы и войны“ въ Торѣ относится къ Магомету.

Условія того общества, преобразовать которое онъ считалъ себя призваннымъ велѣніемъ Бога, были таковы, что онъ не могъ спокойно убаюкивать себя увѣренностью: „Аллахъ будетъ сражаться за васъ, вы же можете спокойно молчать“. Ему надо было вести матеріальную земную борьбу, чтобы добиться признанія своей проповѣди и еще больше—ея господства. И эту матеріальную земную борьбу онъ завѣщалъ своимъ послѣдователямъ. Миръ не былъ, съ его точки зрѣнія, преимуществомъ. „О вы, вѣрующіе! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь его посланнику и не обращайтесь въ ничто вашихъ дѣлъ... Не дѣлайтесь вялыми и призывайте (только не невѣрныхъ) къ миру, пока за вами господство; и Аллахъ пребудетъ съ вами и не сократитъ васъ (дней вашихъ) ради дѣлъ вашихъ“ (47 с., ст. 35, 37). Нужно вести борьбу и сражаться, пока „слово Божіе не займетъ высшаго мѣста“. Не принять участія въ этой борьбѣ значило бы выказать равнодушіе къ волѣ Божіей. Миротлюбивое отношеніе къ язычникамъ—меньше всего добродѣтель: „Отстраняющіеся (отъ борьбы) правовѣрные, если только они не имѣютъ какого-либо тѣлеснаго недостатка, не равны ревностно борющимся на пути Аллаха, не щадя достоянія своего и своей жизни. Аллахъ отличилъ (высшими) степенями участвующихъ въ борьбѣ и своимъ достояніемъ и своими душами передъ остающимися. Аллахъ далъ обѣтованіе блага всѣмъ; но ревностно сражающихся онъ отличилъ высокою наградой передъ остающимися — отличилъ возвышеніемъ (которое онъ даруетъ) и прощеніемъ и милосердіемъ“ (4 с., ст. 97, 98).

10. Эта связь съ мірскими интересами, постоянная готовность къ борьбѣ, составляющія отличіе второй части жизненнаго поприща Магомета, оказали, низведя и его собственный характеръ до уровня мірскихъ заботъ, вліяніе и на выработку высшихъ представленій его ученія. Борьба и побѣда, какъ средство и цѣль его пророческаго призванія, не оставили незатронутыми и представленія о Богѣ, признанія и господства котораго онъ думалъ добиться теперь исключительно военными средствами. Правда, Бога, „на путяхъ котораго“ онъ велъ свои войны и совершалъ свою дипломатическую работу, онъ представлялъ

себѣ надѣленнымъ атрибутами могущества, свойственными монотеистической идеѣ божества. Его абсолютное всемогущество, неограниченную силу возмездія, его строгость по отношенію къ закоренѣлымъ злодѣямъ онъ объединяетъ съ милосердіемъ и кротостью (*halim*); онъ снисходителенъ къ грѣшникамъ и милосердъ къ кающимся. „Онъ самъ, — такъ говорится въ Коранѣ, — установилъ милосердіе (*al-rahma*), какъ непреложный законъ себѣ“ (6 с., ст. 54). Комментаріемъ къ этому является разсказъ преданія: „Когда Господь закончилъ твореніе, то записалъ онъ въ книгѣ, которая хранится вблизи его небеснаго престола: „мое милосердіе превышаетъ мой гнѣвъ“. Если „карой своей онъ и поражаетъ всякаго, кого пожелаетъ, то милосердіе его охватываетъ весь міръ“ (7 с., ст. 155). Между атрибутами, которыми надѣляетъ Бога Магометъ, мы находимъ и любовь; Аллахъ—*wadud*, „любвеобилень“. „Если вы любите Бога, то слѣдуйте за мной, и Господь возлюбитъ васъ и отпуститъ вамъ согрѣшенія ваши“. Конечно, „не-вѣрующихъ не любитъ Господь“ (3 с., ст. 92).

Но онъ и Богъ борьбы, которую ведетъ по его повелѣнію его пророкъ и вѣрующіе въ него противъ его враговъ. И это его свойство неизбежно внесло въ представленіе Магомета о Богѣ нѣкоторыя мелочныя миеологическія черты: какъ-будто этому всемогущему воину приходится защищаться отъ вѣроломныхъ хитростей злыхъ противниковъ, постоянно бороться съ ними одинаковыми, хотя и сильнѣйшими, средствами. Потому что, согласно старой арабской поговоркѣ, „веденіе войны—это хитрость“. „Они помышляютъ о хитрости—и я (тоже) помышляю о хитрости“ (86 с., ст. 15, 16). Богъ называетъ тотъ способъ наказанія, который онъ примѣняетъ къ отрицающимъ его откровеніе, „могущественной“ хитростью: „Тѣхъ, кто обвиняетъ наши знаменія во лжи, мы погубимъ постепенно, поразимъ оттуда, откуда они и не ожидаютъ. Правда, я даю имъ отерочку; во-истину, хитрость моя могущественна“ (68 с., ст. 45=7 с., ст. 182). Здѣсь вездѣ употребляется слово *kejd*, невинный родъ хитрости и интриги. Сильнѣе выраженіе *makr*, обозначающее болѣе сильную степень хитрости; Palmer переводитъ его то словомъ *craft*, то *plot*, то *stratagem*; но оно покрывается также понятіемъ коварства, козни; въ 8 сурѣ, ст. 30, говорится: „Они строятъ козни противъ нашихъ знаменій. Ты же скажи: „Господь искусиѣ строить ихъ“. Это относится не только къ со-

временнымъ врагамъ Аллаха и его посланца, враждебность которыхъ проявлялась въ борьбѣ противъ Магомета и преслѣдованіи его. То же говорится и объ отношеніи Бога къ прежнимъ языческимъ народамъ, которые издѣвались надъ посланными къ нимъ пророками: къ народу Темудъ, который не принялъ посланнаго къ нему Залиха; къ мидійскому народу, къ которому былъ посланъ пророкъ Шоейбъ, библейскій Jethro (7 с., ст. 95—97).

Не слѣдуетъ, однако, думать, что по представленію Магомета Аллахъ, дѣйствительно, какое-то коварное существо строящее козни. Истинный смыслъ рѣчей, угрожающихъ Божьей хитростью, повидимому, тотъ, что Господь поступаетъ съ каждымъ сообразно съ его собственными поступками, что человѣческое коварство безсильно противъ Бога, который разрушаетъ всякое коварное и нечестное дѣло и, предвосхищая злые планы противниковъ, отвращаетъ отъ своихъ вѣрныхъ всякую измѣну и всякое лукавство ¹⁾. „Во-истину, Аллахъ отвращаетъ (зло) отъ тѣхъ, кто вѣруетъ; во-истину, Господь не любитъ невѣрующаго измѣнника“ (22 с., ст. 39). Въ той формѣ, въ какой властитель міра, согласно изображенію Магомета, реагируетъ на интриги злодѣевъ, отражается собственное политическое поведеніе пророка относительно препятствій, становившихся на его пути. Свое собственное настроеніе и свой методъ борьбы съ внутренними врагами переноситъ онъ на Бога, повторяющаго его собственную борьбу. „И если ты опасаясь измѣны со стороны какого-нибудь народа, то обруши (ее) такимъ же образомъ на него. Во-истину, Аллахъ не любитъ измѣнниковъ. И не думай, что невѣрующіе одержать верхъ; во-истину, не могутъ они сдѣлать слабымъ Аллаха“ (8 с., ст. 60).

Во всякомъ случаѣ, эта терминологія отражаетъ скорѣе настроеніе разсудительнаго дипломата, чѣмъ терпѣливаго страдальца. Слѣдуетъ, однако, отмѣтить, что она не повліяла на этику ислама, строго осуждающую вѣроломство (*ghadar*) даже по отношенію къ невѣрнымъ. Но эти миеологическіе наросты сопутствуютъ понятію Магомета о Богѣ всякій разъ, когда онъ заставляетъ Аллаха спускаться съ трансцендентальныхъ высотъ и, какъ дѣятельный сотрудникъ, принимать участіе въ трудахъ пророка, съ головой ушедшаго въ битвы міра сего.

Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ внѣшними успѣхами созданія Магомета совершился переходъ отъ господства мрачныхъ эсхатологическихъ представлений, которыя заполняли его душу и его пророчества въ началѣ его пророческаго поприща, къ энергичнымъ мірскимъ стремленіямъ, дѣлающимся, по мѣрѣ его успѣховъ, господствующими. Благодаря этому,—въ полномъ противорѣчій съ первыми шагами ислама, когда нечего было и думать о длительномъ господствѣ среди міра, осужденнаго на гибель,—на историческій исламъ наложенъ былъ отпечатокъ боевой религіи.

И то, что Магометъ совершилъ прежде всего въ средѣ арабовъ, то же завѣщалъ онъ на будущее своей общинѣ: борьбу съ невѣрными, распространеніе не столько вѣры, сколько сферы ея господства, которая является сферой господства Аллаха. При этомъ борцамъ ислама важно не столько обращеніе невѣрныхъ, сколько ихъ подчиненіе.

11. Высказывались прямо противоположные взгляды по вопросу о томъ, ограничивались ли ближайшія намѣренія Магомета его родиной Аравіей или пониманіе своего пророческаго призванія было у него шире; другими словами, смотрѣлъ ли онъ на себя, какъ на національнаго или мірового пророка? Мнѣ кажется, что мы можемъ остановиться на второмъ предположеніи. Конечно, прежде всего, свой внутренній призывъ, свой страхъ передъ осужденіемъ неправедныхъ, онъ долженъ былъ проявить по отношенію къ ближайшему кругу людей, наблюдая которыхъ онъ и созналъ свое пророческое призваніе; иначе вѣдь и быть не могло. „Предостереги своихъ ближнихъ соплеменниковъ“, слышится ему повелѣніе Бога (26 с., ст. 214); онъ посланъ „предостеречь мать городовъ и тѣхъ, кто живетъ вокругъ“ (6 с., ст. 92). Но несомнѣнно, что мысленный его взоръ уже въ началѣ дѣятельности былъ обращенъ на болѣе широкія области, хотя ограниченный географическій горизонтъ и не давалъ возможности провидѣть будущіе предѣлы міровой религіи. Съ самаго начала онъ смотритъ на свою миссію такъ, что Аллахъ послалъ его рахматанъ-лилъ-а ламина, „изъ состраданія къ мірамъ“ (21 с., ст. 107); почти общее мѣсто въ Коранѣ—обозначеніе божественнаго ученія какъ дикрунъ лилъ-а ламина, „напоминанія мірамъ“ (εις τὸν κόσμον ἄπαντα ... πάση τῇ χτίσει, Марс. 16, 15)

(12 с., ст. 104; 38 с., ст. 87; 68 с., ст. 52; 81 с., ст. 27). Это аламунъ употребляется въ Коранѣ всегда во всеохватывающемъ смыслѣ. Богъ „владыка аламунъ“. Различіе въ языкахъ и цвѣтѣ людей Онъ установилъ, какъ поучительный знакъ для аламунъ (30 с., ст. 21). А это вѣдь человѣчество въ самомъ широкомъ объемѣ. Въ томъ же смыслѣ Магометъ распространяетъ свое призваніе на все человѣчество, въ тѣхъ предѣлахъ, которые соотвѣтствуютъ его познаніямъ. Ближайшей точкой приложенія его силъ является его собственный народъ и его родная страна. Но связи, которыя въ концѣ своей жизни онъ намѣревается завязать съ иноземными державами, и предпріятія, намѣченные имъ къ осуществленію, указываютъ на его стремленіе выйти за предѣлы арабства. По замѣчанію Nöldek'a, его намѣренія простирались на такія области, гдѣ онъ былъ увѣренъ, что встрѣтитъ ромейцевъ, какъ враговъ; послѣднимъ походомъ, въ который онъ отправилъ свои войска, было вторженіе въ византійскую имперію. И предпринятые тотчасъ послѣ его смерти завоеванія, выполненныя людьми, ближе другихъ знакомыми съ его намѣреніями, несомнѣнно, служатъ лучшимъ комментариемъ его собственной воли.

И исламитское преданіе выражаетъ въ цѣломъ рядѣ различныхъ изреченій пророка его пониманіе своей миссіи, какъ обращенной ко всему человѣчеству, „къ краснымъ и чернымъ“ ¹⁾; оно распространяетъ универсальный характеръ его посланства на всю ту область, которую можетъ охватить мысленно ²⁾. Въ преданіяхъ, пророкъ вполне ясно говоритъ и объ идеѣ завоеванія всего міра и предвозвѣщаетъ его символическими актами; даже въ самомъ Коранѣ (48 с., ст. 61) преданіе находитъ предсказаніе скорого завоеванія иранскаго и римскаго государствъ. Такъ далеко мы, конечно, не можемъ идти за мусульманскими теологами. Но даже относясь критически къ ихъ преувеличеніямъ, мы, съ сейчасъ указанной точки зрѣнія, должны въ общемъ согласиться съ ними, что уже Магометъ представлялъ себѣ исламъ, какъ силу, далеко выходящую за предѣлы арабской націи и охватывающую широкіе круги человѣчества.

И, дѣйствительно, немедленно послѣ смерти своего основателя исламъ начинаетъ свое побѣдоносное шествіе по Азіи и Африкѣ.

12. При обстоятельной характеристикѣ ислама было бы большой ошибкой придавать наибольшее значеніе Ко-

рану или основывать сужденіе объ исламѣ исключительно на этой священной книгѣ магометанской церкви. Она охватываетъ и отражаетъ не болѣе, какъ два первыхъ десятилѣтія развитія ислама. Во всей дальнѣйшей исторіи его Коранъ, конечно, остается основной, пользующейся божескими почестями, книгой исповѣдующихъ религію Магомета, предметомъ такого уваженія, которое едва ли выпало на долю какому-либо другому произведенію міровой литературы ¹⁾. Но хотя, какъ это и совершенно понятію, авторы позднѣйшихъ дополненій исламитакаго ученія постоянно ссылаются на Коранъ, оцѣниваютъ произведенія всѣхъ временъ на основаніи его словъ и мнятъ или, по крайней мѣрѣ, стремятся быть въ созвучіи съ нимъ, однако, мы не должны упускать изъ вида того факта, что для пониманія историческаго ислама далеко не достаточно Корана. Уже самому Магомету какъ вслѣдствіе собственнаго внутренняго развитія, такъ и пережитыхъ имъ самимъ измѣненій, пришлось отступить отъ нѣкоторыхъ откровеній Корана—правда, на основаніи новаго божественнаго откровенія; пришлось сознаться, что, на основаніи божескаго повелѣнія, онъ отмѣняетъ то, что незадолго передъ тѣмъ ему было открыто какъ слово Божіе. А что еще намъ придется увидѣть тогда, когда исламъ отрѣшится отъ своей арабской исключительности и задумаетъ стать интернаціональной силой!

Мы не понимаемъ ислама безъ Корана, но одного Корана совершенно недостаточно для полнаго пониманія ислама въ его историческомъ развитіи.

Въ слѣдующихъ лекціяхъ мы подойдемъ къ тѣмъ моментамъ развитія ислама, которые выходятъ за предѣлы Корана.

ПРИМЪЧАНІЯ.

2. 1) Этотъ синкретистическій характеръ доказанъ въ послѣднее время К. Vollers'омъ на анализѣ легенды о *chidher*, въ которой V., наряду съ еврейскими и христіанскими элементами, находитъ поздніе отголоски вавилонской и эллинской мифологіи. *Archiv für Religionswissenschaft*, 1909. XII, 277 и сл.
5. 1) Эта особенность не осталась незамѣченной и самими мусульманами. Характеренъ слѣдующій рассказъ, связанный съ именемъ Abu Ruhm al-Ghifari, современника пророка. Въ какомъ-то шествіи онъ ѣхалъ на верблюдѣ рядомъ съ пророкомъ; всадниковъ такъ близко притиснули другъ къ другу, что грубоватые сандалии Abu Ruhm'a терлись о голень пророка и причиняли ему сильную боль. Пророкъ далъ волю своему неудовольствію по этому поводу и плеткой ударилъ въ ногу Abu Ruhm'a. Послѣдній сильно испугался «и—такъ говорить онъ самъ—я боялся, что надо мною разразится какое-нибудь откровеніе Корана за то, что я совершилъ этотъ тяжелый проступокъ». Ibn Sa'd, *Biographien* IV. I 180, 4—9.
- 2) Но теологи ислама не отрицаютъ, что извѣстныя части Корана по своему содержанію могутъ быть важнѣе другихъ.
7. 1) Въ одномъ приписываемомъ Магомету изреченіи къ перечисленнымъ въ текстѣ и изстари признаннымъ за основы ислама пяти прибавляется шестой: «давай людямъ то, что ты хочешь, чтобы тебѣ было дано, и избѣгай по отношенію къ людямъ того, чего ты не любишь, чтобы причиняли тебѣ» (*Ibn Sa'd* VI 37, 12 и сл. *Usd al-ghaba* III, 266, срав. 275 той же группы). Это поученіе мы встрѣчаемъ довольно часто и внѣ связи съ другими, какъ самостоятельное изреченіе пророка. Вотъ 13-ый нумеръ сорока преданій Nawawi (по Бухарію и Муслиму): «Никого изъ васъ нельзя считать вѣрующимъ, пока онъ не будетъ любить для своего брата того, что онъ любитъ для себя самого».
8. 1) Изъ отсутствія на турецкомъ и арабскомъ языкѣ слова, соотвѣтствующаго выраженію «интересный», былъ также неосновательно сдѣланъ выводъ, что у народовъ, которые говорятъ на этихъ языкахъ, нѣтъ «чувства любопытства» (*Duncan B. Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam* (Чикаго, 1909) 121 и тамъ же ст. 122 цитата изъ *Turkey in Europe von Odysseus*).
9. 1) Подражать до самыхъ мельчайшихъ подробностей Магомету, изукрашенному въ легендѣ высочайшими совершенствами, — вотъ самое горячее желаніе набожныхъ мусульманъ. Это подражаніе въ основѣ своей стремится не столько къ воспріятію этическихъ принциповъ, сколько къ воспроизведенію обрядовъ ритуала и внѣшнихъ привычекъ жизни. Abdallah,

сынъ Омар'а, который поставилъ своей задачей именно такое подражаніе во всѣхъ отношеніяхъ (онъ слытъ самымъ scrupulousнымъ послѣдователемъ *al-amr al-awwal*, «старыхъ обычаевъ», Ibn Sa'd IV, I 106, 22), старался во время своихъ походовъ останавливаться именно тамъ, гдѣ останавливался пророкъ, молиться вездѣ, гдѣ совершалъ молитву пророкъ, останавливать своего верблюда для отдыха тамъ, гдѣ это когда-либо сдѣлалъ пророкъ. Показываютъ дерево, подъ которымъ однажды отдыхалъ пророкъ. Ibn Omar заботливо поливалъ это дерево, чтобы оно сохранилось и не засохло. (Nawawi, *Tahdib* 358). Въ томъ же смыслѣ стремятся подражать привычкамъ «сотоварищей» пророка; ихъ поведение служить образцомъ для правотѣрнаго; въ этомъ весь смыслъ всѣхъ суннъ. Теологическое изложеніе біографіи пророка исходитъ изъ того, что самъ пророкъ стоялъ на той точкѣ зрѣнія, что всякая мелочь въ его способѣ исполненія обрядовъ будетъ имѣть значеніе для будущаго, какъ сунна. Поэтому однажды онъ опускаетъ одинъ обрядъ, чтобы правотѣрные не сдѣлали изъ него сунны.

И самъ Магометъ, конечно, скоро же долженъ былъ сдѣлаться эт и ч е с к и мъ образцомъ. Относительно этого имѣется огромная литература. Извѣстный своей непреклонной приверженностью къ традиціямъ догматики и законовъ теологъ изъ Кордовы, Abu Muhammad Ali ibn Hazm (ум. 456/1069), дѣлаетъ сводку этихъ этическихъ требованій въ своемъ трактатѣ относительно «образца жизни и исцѣленія душъ», который заслуживаетъ нѣкотораго вниманія и потому, что авторъ *Confessiones* включилъ въ него: «Тотъ, кто стремится къ блаженству на томъ и къ мудрости на этомъ свѣтѣ, къ справедливости въ жизни и соединенію всѣхъ хорошихъ качествъ и къ достиженію всѣхъ преимуществъ—пусть тотъ слѣдуетъ примѣру пророка Магомета, и поскольку это для него возможно, пусть осуществляетъ его свойства и его образъ жизни. Да подкрѣпитъ насъ Господь своею милостію, чтобы намъ приблизиться къ этому образцу» (Канръ, 1908, изд. Mahmasani 21). Но затѣмъ пошли еще дальше. Хотя это и относится къ области идей другого направленія, которое мы будемъ разбирать позже, но уже теперь можно упомянуть, что на болѣе высокой ступени развитія исламитской этики подъ влияніемъ суфизма (IV глава) этическимъ идеаломъ представляется стремленіе осуществлять въ жизни свойства божества (*al-tachalluk bi-achlak Allah*) Срав. *תפ חסד חתולושהי; la-halokh achar middothaw schel hakkadosch b. h.* (bab. Sota 14 a) *hiddabek biderakhaw* (Sifre, нѣмец. пер. § 49, изд. Friedmann 85 a, 16).

Уже старый суфи Abu-l-Husejn al-Nuri выставяетъ это, какъ этический идеаль. Ibn Arabi требуетъ въ качествѣ добродѣтели дѣланіе добра врагамъ съ точки зрѣнія подражанія Богу. Подъ влияніемъ религіозныхъ взглядовъ суфизма Ghazali, какъ выводъ изъ предшествующихъ пространныхъ разсужденій, высказываетъ слѣдующее наставленіе: «Совершенство человѣка и его счастье состоятъ въ стремленіи къ проявленію въ дѣйствіи свойствъ Божества, чтобы украсить истинной сущностью его атрибутовъ». Это и придаетъ

значеніе углубленію въ смыслъ именъ Божіихъ (*al-asma al-husna*). Такое пониманіе этическихъ требованій у суфи сложилось, вѣроятно, подъ влияніемъ взглядовъ Платона, что желанный плодъ *θεωτικὴ φύσις* состоитъ *ἐκ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸ δοῦναι* (Theaet. 176 В. Staat, 613 А). По позднѣйшимъ греческимъ образцамъ арабскими философами выставлены, какъ практическая цѣль философіи «уподобленіе (*taschabbuh—ὑπομοίωσις*) творцу по мѣрѣ силъ человѣческихъ». Суфизмъ въ опредѣленіи «высшаго блага» дѣлаетъ еще дальнѣйшій шагъ въ этомъ направленіи; къ этому мы еще вернемся въ свое время. (См. дальше гл. IV, 6 конецъ).

10. 1) Въ этомъ смыслѣ объясняютъ часто употребляемое изреченіе: *Allah jachun alchain* (Аллахъ выдаетъ измѣнника); срав. *chaduatni chadaaha Allah* (она обманула меня, пусть обманетъ ее Аллахъ). Ibn Sa'd VIII 167, 25. Muawija въ угрозѣ возставшимъ иракійцамъ употребляетъ слова: потому что Аллахъ силенъ въ нападеніи и карѣ, онъ поражаетъ хитростью тѣхъ, кто дѣйствуетъ вѣроломно противъ него (*jamkuri bi-man takara bihi*). Tabari I 2913, 6. Если даже слова *makr* и *kejd*, которые приписываются Богу, выражаютъ только разрушеніе хитрости противниковъ, то фраза *makr Allah* изъ Корана перешла въ словоупотребленіе ислама и въ такихъ сочетаніяхъ, которыя нельзя подвести подъ это объясненіе. Одно излюбленное молитвенное обращеніе магометанъ гласитъ: мы ищемъ приближенія у Аллаха отъ *makr* Аллаха; это относится къ группѣ тѣхъ молитвенныхъ изреченій, въ которыхъ у Бога просятъ защиты противъ Бога. Между молитвами пророка, текстъ которыхъ рекомендуется къ употребленію правовѣрнымъ, упоминается и слѣдующая просьба: «Помоги мнѣ и не помогай противъ меня; употребляй *makr* въ мою пользу, но не употребляй его во вредъ мнѣ». Эта молитва въ еще болѣе рѣзкой формулировкѣ находится въ шіитскомъ молитвенникѣ. Срав. еще слѣдующее изреченіе: «Если бы я уже одной ногой находился въ раю, другая же нога была бы наружу, то я не чувствовалъ бы себя безопаснымъ отъ *makr* Аллаха». Сами мусульмане подъ этимъ выраженіемъ понимаютъ только неизбежную страшную кару Господню.
11. 1) Т.-е. арабовъ и не арабовъ (Muh. Stad I, 269). Но уже старый толкователь Mudschahid относитъ выраженіе «красные» къ людямъ, а «черные» къ джиннамъ, дьяволамъ (Mushad Ahmed V, 145 внизу).
- 2) Оно придаетъ этой всеобщности объемъ, даже выходящій за предѣлы круга людей; сюда входятъ не только джинны (дьяволы), но въ извѣстномъ смыслѣ ангелы. Подробное изложеніе взглядовъ ислама на этотъ вопросъ даетъ Ibn Hadschar al-Hejtami въ своихъ *Fatawi hadithijja* (Каиръ, 1307) 114 и слѣд.
12. 1) Какъ ни относиться къ стилистической цѣнности Корана, но одного нельзя отрицать, даже относясь къ нему съ предвзятой точки зрѣнія. Люди, на которыхъ при халифахъ Abu-Bekr'ѣ и Othman'ѣ была возложена задача редактированія не приведенныхъ въ порядокъ частей, разрѣшали ее по

временамъ очень неудачно. Древнѣйшія короткія меккскія суры, которыми пророкъ еще до своего переселенія въ Медину пользовался, какъ богослужебными текстами, представляютъ отдѣльные законченные отрывки, настолько короткіе, что ихъ трудно исказить при редактированіи; за исключеніемъ ихъ, остальные части священной книги, особенно мединскія суры, представляютъ часто картину безпорядка, недостаточной связности, которая причинила не мало труда и затрудненій позднѣйшимъ толкователямъ, для которыхъ данная послѣдовательность должна была служить неприкосновенной основой. Если на самомъ дѣлѣ будетъ предпринято «изданіе текста Корана, дѣйствительно критическое, считающееся въ полной мѣрѣ съ научными данными», каковое пожеланіе недавно высказалъ Rudolf Geiger (*Göt. Gel. Anz.* 1909, 51), то въ немъ необходимо будетъ обратить вниманіе на перестановки стиховъ, вырывающія ихъ изъ ихъ первоначальной связи, и на интерполяции (ср. August Fischer, въ *Nöldeke-Festschrift.* 33 и сл.). Очень наглядно выступаетъ фактъ сбивчивости редакціи въ обзорѣ расположенія отдѣльных суръ, который даетъ Nöldeke въ своей исторіи Корана (1 изд. 70—174; 2 изд. 87—234).

Облегчить себѣ трудность пониманія иногда возможно, предположивъ неотносящіяся къ этому мѣсту вставки. Я постараюсь выяснитъ это на примѣрѣ.

Въ 24 сурѣ (начиная съ 27 ст.) идетъ рѣчь о томъ, какъ воспитанные люди ходятъ другъ къ другу въ гости, какъ имъ нужно докладывать о себѣ, привѣтствовать жителей дома, какъ при этомъ должны вести себя женщины и дѣти. Предписанія объ этихъ отношеніяхъ потому пришли въ такое спутанное состояніе, что съ 32—34 и затѣмъ съ 35—56 ст. вставлены отступленія, которые имѣли къ главной темѣ только отдаленное отношеніе. Наконецъ, 57 ст. снова возвращается къ темѣ о посѣтителяхъ, до ст. 59. Затѣмъ ст. 60 гласитъ: «Нѣтъ никакихъ ограниченій для слѣплого, и никакого ограниченія для хромого, и никакого ограниченія для больного и также для васъ самихъ ѣсть (въ какомъ-либо) изъ вашихъ домовъ, или въ домахъ вашихъ матерей, или въ домахъ вашихъ братьевъ или въ домахъ вашихъ сестеръ, или въ домахъ вашихъ дядей съ отцовской стороны, или въ домахъ тетокъ съ отцовской стороны, или въ домахъ дядей съ материнской стороны, или въ домахъ тетокъ съ материнской стороны, или въ домахъ, ключи отъ которыхъ въ нашемъ владѣніи, или въ домахъ вашихъ друзей. Вы не совершите никакого проступка, будете ли вы ѣсть отдѣльно или вмѣстѣ. (61). И когда вы входите въ домъ, привѣтствуйте другъ друга привѣтомъ Аллаха, благожелательнымъ и добрымъ».

Здѣсь Магометъ разрѣшаетъ своимъ приверженцамъ ѣсть свободно со своими родственниками даже принимать приглашенія отъ кровныхъ родственниковъ—женщинъ. Нельзя не замѣтить, что первыя слова ст. 60, распространяющія разрѣшенія на слѣпыхъ, хромыхъ и больныхъ, не находятся въ естественной связи съ послѣдующимъ.

Авторъ книги «Medizin im Koran» отнесся совершенно серьезно къ этому сопоставленію и критически замѣчаетъ по этому поводу, что общество слѣпного и хромого при їдѣ, правда, не возбуждаетъ сомнѣній, «но напротивъ, общая трапеза съ больнымъ можетъ быть очень опасной въ смыслѣ здоровья; Магометъ сдѣлалъ бы лучше, если бы не возставалъ противъ отвращенія къ этому» (Opitz, Die Medizin im Koran, Stuttgart, 1906, 63)

Но при ближайшемъ разсмотрѣніи, мы замѣтимъ, что странный въ этой связи отрывокъ перенесенъ сюда изъ другой группы постановленій. Первоначально онъ относился не къ участію въ трапезахъ внѣ своего дома, но къ участію въ воинственныхъ предпріятіяхъ молодого ислама. Пророкъ въ 48 с., ст. 11—16, выражаетъ осужденіе «отстающимъ арабамъ», которые не приняли участія въ предыдущемъ походѣ и угрожаетъ имъ суровыми карами отъ Бога. Затѣмъ онъ прибавляетъ ст. 17: «для слѣпного это не обязательно (*lejsa... haradschun*) и для хромого это не обязательно, и для больного это не обязательно» — въ текстѣ дословно какъ сура 24 ст. 60 а —, т.-е. извинительно, если такіе или вообще задержанные серьезными причинами люди останутся дома. Это изреченіе вставлено, какъ чуждый элементъ, въ другой связи въ приведенный отрывокъ, что, повидимому, повліяло на редакцію стиха, первоначальный текстъ котораго невозможно возстановить съ полной достовѣрностью. И толкователи ислама пробовали — правда, не предполагая такой перестановки, — объяснить эти слова по ихъ естественному смыслу, какъ оправданіе для страдающихъ тѣлесными недостатками въ неучастіи въ войнѣ; но имъ приходится отказаться отъ такого объясненія на томъ основаніи, что, при этомъ допущеніи, интересующій насъ отрывокъ «не имѣетъ ничего общаго ни съ предыдущимъ ни съ послѣдующимъ» (Bajdawî, изд. Fleischer II 31, 6).

ГЛАВА II.

Развитіе закона.

1. Въ разсказѣ Анатоля Франса „Sur la pierre blanche“ дѣйствующія лица — образованные люди, интересующіеся судьбами античнаго міра, — обмѣниваются въ формѣ легкой бесѣды серьезными мыслями по вопросу объ исторіи религій. Въ уста одного изъ собесѣдниковъ авторъ вкладываетъ слѣдующую сентенцію: „Qui fait une religion, ne sait pas ce qu'il fait“, т.-е. „рѣдко основатель религіи сознаетъ великое всемірно-историческое значеніе своего созданія“.

Эти слова въ особенности примѣнимы къ Магомету. Если мы и можемъ допустить, что послѣ военныхъ успѣховъ, до которыхъ онъ еще дожилъ, Магометъ уже мечталъ о широкомъ, далеко за границы родины идущемъ, расширеніи области владычества ислама, достигнутомъ силою оружія, то, съ другой стороны, созданныя имъ самимъ учрежденія не могли обслуживать тѣ разнообразныя потребности, о которыхъ очень скоро пришлось подумать побѣдоносному исламу. Кругозоръ Магомета охватывалъ только ближайшія, современные ему формы жизни.

Уже при ближайшихъ преемникахъ его, при первыхъ халифахъ, исламитская община частью вслѣдствіе внутренняго сплоченія, частью вслѣдствіе расширенія путемъ завоеваній начинаетъ превращаться изъ религіозной общины, какой она была въ Меккѣ, и изъ примитивнаго политическаго цѣлаго, до котораго она доросла въ Мединѣ, въ міровую имперію.

Какъ въ родной странѣ, такъ и въ завоеванныхъ провинціяхъ необходимо было регулировать ежедневно вновь возникающія отношенія, нужно было устанавливать основы государственнаго хозяйства.

Религіозныя мысли, содержащіяся въ Коранѣ тоже только въ зачаточной формѣ, должны были пустить ростки и начать развиваться, благодаря открывшемуся широкому кругозору. Только крупныя событія, вслѣдствіе которыхъ исламъ вошелъ въ соприкосновеніе съ другими областями мысли, заставили мыслящихъ приверженцевъ

его задуматься надъ тѣми религіозными вопросами, къ которымъ они относились безъ критики въ Аравіи. Къ тому же и практическая жизнь въ духѣ религіознаго закона и формы обрядовой законности были регулированы только въ самыхъ общихъ чертахъ, неясныхъ и колеблющихся.

Развитіе міра исламитской мысли, такъ же какъ и установленіе формъ его дѣятельности и выработка его учреждений,—все это уже результатъ работы слѣдующихъ поколѣній. Она совершается не безъ внутреннихъ раздоровъ и соглашеній. Поэтому совершенно невѣрно нѣкоторые и до сихъ поръ утверждаютъ, будто исламъ „вошелъ въ міръ въ законченномъ видѣ“. Напротивъ, исламъ Магомета и Корана не законченъ, и для своего завершенія ожидаетъ дѣятельности грядущихъ поколѣній.

Мы пока остановимся только на нѣкоторыхъ практическихъ запросахъ внѣшней жизни. Объ удовлетвореніи непосредственныхъ потребностей позаботились уже Магометъ и его помощники. Мы можемъ вѣрить преданію, что, наприм., пропорціональный тарифъ при взиманіи податей установилъ уже пророкъ. Общественныя отношенія уже и его времени дѣлали настоятельно необходимымъ преобразование ~~за~~ката изъ примитивной ступени коммунистической милостыни въ регулируемое и въ общей суммѣ обязательное государственное обложеніе.

Подобное упорядоченіе послѣ смерти пророка силой внутренней своей необходимости все болѣе и болѣе двигалось на первый планъ. Разсѣянные въ отдаленныхъ провинціяхъ воины, особенно вышедшіе не изъ религіозныхъ круговъ Медины, не были достаточно освѣдомлены въ области исполненія религіозныхъ обрядностей. А затѣмъ сказались и нужды политической жизни.

Продолжающіяся войны и все расширяющіяся завоеванія потребовали установленія военно-правовыхъ нормъ; необходимо было дать покореннымъ народамъ законы, которые урегулировали бы какъ государственно-правовое положеніе подданныхъ, такъ и установившееся вслѣдствіе новыхъ отношеній политико-экономическое положеніе. Крупныя завоеванія въ Сиріи, включая сюда Палестину и Египетъ, энергичнаго халифа Омара, истиннаго основателя исламитскаго государства, потребовали первыхъ опредѣленныхъ рѣшеній этихъ государственно-правовыхъ и экономическихъ вопросовъ.

2. Намъ здѣсь не могутъ интересовать подробности этихъ рѣшеній, такъ какъ для нашей цѣли намъ важно только установить фактъ, что законодательное развитіе ислама начинается немедленно послѣ смерти пророка и продолжается по мѣрѣ требованій, предъявляемыхъ общественными нуждами.

Все же необходимо выдвинуть одну изъ этихъ подробностей—вслѣдствіе ея важности для пониманія характера этой ранней эпохи. Нельзя отрицать, что древнѣйшія требованія, которыя предъявлены были въ эту первую фазу развитія исламитскихъ законовъ къ мусульманамъ-побѣдителямъ наличностью подчиненныхъ иновѣрцевъ, удовлетворены были въ духѣ терпимости ¹⁾. И черты, напоминающія еще теперь въ государственно-правовыхъ установленіяхъ исламитскихъ государствъ о религіозной терпимости, — о подобныхъ фактахъ въ общественно-правовой жизни ислама мы часто встрѣчаемъ свидѣтельства въ произведеніяхъ путешественниковъ XVIII в.,—всѣмъ имѣють своимъ источникомъ высказанный еще въ первой половинѣ VII вѣка принципъ свободы исповѣданія своей религіи для иновѣрцевъ-монотеистовъ.

Терпимое настроеніе первоначальнаго ислама основывалось на авторитетѣ словъ Корана (2 с., ст. 257): „Нѣтъ принужденія въ вѣрѣ“ ²⁾, на которыя въ отдѣльных случаяхъ ссылались и въ позднѣйшія времена, чтобы отвратить отъ людей, насильственно принявшихъ исламъ, строгія законныя наказанія за отступничество, которыми въ другихъ случаяхъ карается отпаденіе отъ вѣры ³⁾.

Свѣдѣнія о первыхъ десятилѣтіяхъ ислама даютъ не мало примѣровъ религіозной терпимости первыхъ халифовъ по отношенію къ сторонникамъ старыхъ религій. Очень поучительны, по большей части, инструкции, которыя давались предводителямъ войскъ, выступавшихъ на завоеваніе. Образцомъ могъ бы служить договоръ пророка съ христіанами Недшрана, въ которомъ онъ ручается за сохраненіе христіанскихъ учрежденій, а также инструкция, которую онъ даетъ отправляющемуся въ Іемень Муадуб. Джебелу относительно его поведенія: „Пусть ни одному еврею не ставятъ препятствій въ его еврействѣ“. На той же высотѣ стоятъ и мирные договоры, даруемые покореннымъ христіанамъ Византійской имперіи, которой мало-по-малу, по клочкамъ, завладѣетъ исламъ. При условіи уплаты опредѣленной подати, джизья, за терпимое къ

нимъ отношеніе, они безпрепятственно могутъ исповѣдывать свою религію, хотя публичному отправленію религіозныхъ церемоній ставятся извѣстныя преграды. Слѣдуетъ еще прибавить, что историческая критика источниковъ приводитъ къ выводу, что многія, установленныя уже въ эти давнія времена, ограниченія начинаютъ примѣняться только въ позднѣйшее, болѣе благопріятное фанатизму, время. Это относится, напр., къ запрещенію строить новыя церкви или производить ремонтъ старыхъ. Повидимому, только односторонняя ограниченность Омара II заставила его серьезно взяться за примѣненіе этой мѣры, которую затѣмъ охотно поддерживаютъ и государи такого склада, какъ аббасиды Муттаваккиль, напримѣръ. И уже то, что подобные суровые властители имѣли возможность выступать противъ церквей иновѣрцевъ, построенныхъ послѣ ихъ покоренія, является доказательствомъ, что раньше не ставилось никакихъ препятствій возведенію ихъ.

Какъ въ религіозномъ отношеніи принципъ терпимости, такъ и въ области гражданскихъ и экономическихъ отношеній съ иновѣрцами — пощада и кротость должны были быть возведены въ степень закона. Притѣсненіе находящихся подъ защитой ислама не-мусульманъ (ahl al-dimma) осуждалось правовѣрными, какъ преступное насиліе ⁴⁾. Когда намѣстникъ Ливанской провинціи однажды поступилъ очень строго съ населеніемъ, возставшимъ противъ притѣсненій сборщика податей, ему было сдѣлано внушеніе съ указаніемъ на слѣдующее изреченіе пророка: „Кто притѣсняетъ отдавнаго подъ его защиту и налагаетъ на него слишкомъ тяжелыя повинности, обвинителемъ того я самъ выступлю въ день Суда“ ⁵⁾. Уже въ позднѣйшее время недалеко отъ Бостры показывалось мѣсто „дома еврея“, о которомъ Porter въ своей книгѣ „Five years in Damascus“ рассказываетъ слѣдующую легенду: на этомъ мѣстѣ когда-то стояла мечеть, которую Омаръ приказалъ снести, потому что намѣстникъ силою захватилъ домъ одного еврея, чтобы выстроить на его мѣстѣ эту мечеть.

3. Въ дѣлѣ установленія новыхъ порядковъ стояла, такимъ образомъ, прежде всего и, на первомъ планѣ выработка правовыхъ воззрѣній на отношенія побѣдоноснаго ислама къ подчиненнымъ народностямъ; съ другой стороны, необходимо было упорядочить внутреннюю религіозную и правовую жизнь

во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ. Необходимо было дать прочныя нормы исполненія религіозныхъ обрядовъ и рѣшеніе всѣхъ возникающихъ при этомъ вопросовъ войнамъ, разбросаннымъ еще до окончательнаго установленія религіозныхъ обычаевъ по отдаленнѣйшимъ областямъ и составившимъ вдали отъ родины религіозныя общины; нужно было дать имъ — что уже было значительно труднѣе — прочныя нормы юридическихъ отношеній, которыя до сихъ поръ были, по большей части, совершенно чужды двигавшимся изъ Аравіи побѣдителямъ. Въ Сиріи, Египтѣ и Персіи приходилось считаться съ древними обычаями страны, основанными на старой культурѣ, и по возможности избѣгать конфликтовъ между унаслѣдованными и вновь приобрѣтенными правами. Словомъ необходимо было регулировать законодательную жизнь ислама какъ со стороны религіозной, такъ и гражданской. Потому что слишкомъ недостаточно было постановленій самого Корана, законодательныя опредѣленія котораго не могли вѣдь предвидѣть неожиданныя, создавшіяся только благодаря завоеваніямъ обстоятельства, и который далеко не доросъ до новыхъ отношеній, такъ какъ ограничивался случайнымъ удовлетвореніемъ примитивныхъ потребностей Аравіи. Свѣтски настроенной власти, поднявшей, особенно въ періодъ расцвѣта владычества омаййдовъ, вѣншній блескъ новаго государства, эти вновь возникшія задачи не причинили слишкомъ много заботъ. Хотя, конечно, она и не относилась совершенно безразлично къ религіозной сущности ислама, но гораздо больше, чѣмъ религіозная организація, ее озабочивало политическое усиленіе и сохраненіе своихъ военныхъ приобрѣтеній, сохраненіе первенства за арабской расой. Повседневныя нужды законодательства она удовлетворяла способами, заимствованными изъ обычнаго права, а въ спорныхъ случаяхъ, вѣроятно, выручала мудрость, а подчасъ, думается, и произволъ судьи. При этомъ не слишкомъ считались съ правилами, установленными уже во времена первыхъ благочестивыхъ халифовъ.

Это не могло удовлетворять благочестивыхъ людей, стремившихся устроить новую жизнь сообразно религіозному праву, по волѣ Божіей и въ соотвѣтствіи съ намѣреніями пророка. Во всѣхъ дѣлахъ какъ религіозныхъ, такъ и гражданскихъ, нужно было узнать волю

пророка и принять ее за руководящую нить практической дѣятельности. Лучшимъ источникомъ для этого были „сотоварищи“, т.-е. кругъ людей, жившихъ въ обществѣ пророка, видѣвшихъ его дѣйствія и слышавшихъ его сужденія. Итакъ, пока вблизи имѣлся кто-нибудь изъ сотоварищей, изъ его сообщеній возможно было черпать свѣдѣнія о требованіяхъ благочестивыхъ обычаевъ и подробностяхъ божественнаго закона. Послѣ смерти этого перваго поколѣнія приходилось довольствоваться наставленіями, полученными отъ нихъ членами слѣдующаго поколѣнія, бывшаго въ непосредственномъ общеніи съ умершими, на возникавшіе въ то время вопросы, и такъ далѣе — отъ поколѣнія къ поколѣнію, до позднѣйшихъ временъ. Образъ дѣйствія или рѣшеніе считались правильными, если можно было цѣпью достовѣрныхъ преданій доказать, что въ послѣдней инстанціи такое рѣшеніе ведетъ свое начало отъ сотоварища, видѣвшаго пророка своими глазами, слышавшаго его своими ушами и признававшаго такой образъ дѣйствія согласнымъ съ волей пророка. Авторитетомъ такого преданія были освящены разныя части ритуала и закона, какъ обычаи руководящихъ учредителей и первыхъ приверженцевъ ислама, выполнявшіеся передъ лицомъ самого пророка и одобренные имъ. Это — сунна, священный обычай. Та форма, въ которой она была удостовѣрена, есть хадисъ, преданіе. Это понятія не идентичныя. Послѣднее — хадисъ — документъ сунны. Оно подтверждаетъ рядомъ достовѣрныхъ свидѣтелей, которые передаютъ данныя свѣдѣнія отъ поколѣнія къ поколѣнію, что именно считалось въ кругу „сотоварищей“ Магомета, съ его одобренія, единственно правильнымъ въ области религіи и закона и что въ этомъ смыслѣ явилось руководящей нитью ихъ дѣятельности.

Отсюда видно, что и въ исламѣ, какъ у евреевъ, могла выработаться теорія о священныхъ законахъ, не входящихъ въ Коранъ, о законѣ писанномъ и законѣ, сохранившемся путемъ устной передачи.

Такъ какъ сунна то же, что обычаи и взгляды древнѣйшей общины ислама, то она имѣетъ рѣшающее значеніе въ истолкованіи недостаточно ясныхъ словъ Корана, которыя только при сопоставленіи съ ней дѣлаются живыми и дѣйственными. Для оцѣнки сунны особенное значеніе имѣютъ приписываемыя Алію наставленія, которыя онъ

далъ, какъ инструкціи Абдаллаху ибнъ Аббасу на дорогу, отправляя его для переговоровъ съ мятежниками: „Борись съ ними не Кораномъ, потому что его можно истолковывать различно, и онъ имѣетъ много значеній (hammal du wudschuh); борись съ ними сунной: изъ нея нѣтъ для нихъ выхода“. Не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы это было, дѣйствительно, изреченіе Алія; но, во всякомъ случаѣ, оно относится къ очень раннему времени и отражаетъ образъ мыслей древняго ислама.

Мы не исключаемъ совершенно возможности, что въ сообщеніяхъ хадисовъ, которыя мы имѣемъ въ передачѣ позднѣйшихъ поколѣній, кое-гдѣ сохранились крупинцы стараго, если не непосредственно изъ устъ пророка, то, во всякомъ случаѣ, отъ старѣйшаго поколѣнія авторитетовъ ислама. Но, съ другой стороны, легко понять, что по мѣрѣ пространственнаго и временнаго удаленія отъ первоисточника все болѣе и болѣе увеличивается опасность появленія подложныхъ хадисовъ; и для доктринъ, имѣвшихъ только теоретическую цѣнность, и для рѣшеній, предназначавшихся для примѣненія на практикѣ, можно было придумать въ безупречной формѣ хадиса доказательства, восходящія до высочайшихъ авторитетовъ — самого пророка или его сотоварищей. И вскорѣ выяснилось, что каждое мнѣніе воплощалось въ этой формѣ, что каждая партія, каждый представитель доктрины придавали эту форму своему ученію, и потому самыя противорѣчивыя ученія опирались на документы такого рода. Въ области ритуала или вѣроученій, юридическихъ отношеній или даже партійныхъ споровъ нѣтъ такого положенія, въ защиту котораго придерживающаяся его школа или партія не смогла бы привести одного или даже цѣлой группы хадисовъ, носящихъ съ внѣшней стороны всѣ признаки вполне достовѣрнаго преданія.

Это, конечно, не могло остаться незамѣченнымъ для самихъ магометанъ, и ихъ теологи выработали необычайно интересную научную дисциплину — критику хадисовъ, — чтобы въ тѣхъ случаяхъ, когда нельзя было гармонически устранить противорѣчія, отличить настоящія преданія отъ апокрифическихъ.

Легко понять, что точка зрѣнія ихъ критики не сходится съ нашей, и что для насъ открывается широкое поле дѣятельности и тамъ, гдѣ для исламской критики достовѣрность преданія не подлежитъ сомнѣнію. Резуль-

татомъ этой критической работы было возведенное въ VII вѣкѣ магометанской эры въ каноническое правило признаніе шести произведеній, въ которыхъ теологи III вѣка изъ почти необозримой груды матеріала различныхъ преданій собрали казавшіяся имъ достовѣрными хадисы; эти сборники были признаны рѣшающими въ вопросѣ о томъ, что должно считать сунной пророка. Изъ нихъ наиболѣе уважаемыми источниками пророческой сунны считаются, прежде всего, обѣ „Здоровыхъ“ (такъ ихъ называютъ потому, что заключающіяся въ нихъ свѣдѣнія формально неоспоримы) книги, Бухарія (ум. 256/870) и Муслима (ум. 261/875); къ нимъ были присоединены, какъ подлинныя источники, еще сборники Абу Давида (ум. 285/888), ал-Насаіа (ум. 303/915), ал-Тирмидія (ум. 279/892) и самымъ послѣднимъ послѣ нѣкотораго противодѣйствія. Ибнъ Маджи (ум. 273/886). Еще раньше Малика б. Анаса кодифицировалъ обычаи Медины, родины всѣхъ суннитъ; но онъ не руководствовался точкой зрѣнія собранія хадисовъ.

Такимъ образомъ, кромѣ Корана, возникъ новый слой письменныхъ источниковъ религіи, которые имѣли важнѣйшее значеніе въ наукѣ и жизни ислама.

4. Съ точки зрѣнія религіозно-историческаго развитія, которое занимаетъ насъ теперь, хадисъ интересенъ для насъ не столько въ своей литературно-законченной формѣ, сколько въ процессѣ своего создаванія. Даже вопросы о степени древности и достовѣрности отступаютъ на задній планъ передъ признаніемъ того факта, что въ хадисѣ отражаются съ правдивой непосредственностью стремленія общины ислама, и что въ немъ мы имѣемъ безцѣнные документы относительно развитія тѣхъ религіозныхъ стремленій, которыя выходятъ за рамки Корана.

Потому что въ форму хадисовъ вылились не только законы и обычаи, ученіе вѣры и политическая доктрина, но все, выработанное собственной силой ислама и усвоенное имъ со стороны. Въ этой формѣ и чужое, взятое у другихъ претворялось исламомъ такъ, что часто невозможно угадать источникъ его происхожденія. Фразы изъ Ветхаго и Новаго Завѣта, изреченія раввиновъ и выдержки изъ апокрифическихъ евангелій, даже ученія греческихъ философовъ, изреченія персидской и индійской мудрости нашли себѣ въ этомъ видѣ мѣсто въ

исламѣ, какъ изреченія пророка; даже „Отче нашъ“ попало сюда въ формѣ хорошо удостовѣреннаго хадиса. Въ томъ же видѣ прямымъ или косвеннымъ путемъ завоевали себѣ право гражданства въ исламѣ еще болѣе отдаленные пришельцы. Интересный примѣръ представляетъ принадлежащая міровой литературѣ притча о хромомъ, который крадетъ плоды съ дерева, сидя на плечахъ слѣпного, и примѣненіе этой притчи къ общей отвѣтственности тѣла и души. Въ исламѣ она является хадисомъ, причемъ точно установлена преемственность передачи Абу Бекръ б. Айяшъ > Абу Саидъ ал-Баккаль > Икрима > Ибнъ Аббасъ²⁾). Эта притча и ея толкованіе были извѣстны и раввинамъ; талмудъ вкладываетъ ее въ уста Іегуда гана си для успокоенія сомнѣній императора Марка Аврелія. Такъ что она могла попасть въ исламъ и отсюда. Такимъ же образомъ проникла сюда цѣлая сокровищница религіозныхъ легендъ, и считаясь съ указанными здѣсь элементами преданія, мы можемъ и здѣсь, какъ въ еврейской религіозной литературѣ, различать галахическую и агадическую составныя части^{*)}).

Эклектизмъ, стоявшій уже у колыбели ислама, теперь пышно расцвѣлъ. Для изслѣдователей, заинтересованныхъ этимъ отдѣломъ религіозной литературы, является въ высшей степени привлекательной задачей прослѣдить на этихъ пестрыхъ матеріалахъ перепутанные корни источниковъ, изъ которыхъ они почерпнуты, разгадать стремленія, отраженіемъ которыхъ они являются.

Такимъ образомъ, хадисъ образовалъ какъ бы оправу къ первоначальному развитію религіозныхъ и этическихъ мыслей ислама. Въ эту форму вылилось ихъ дальнѣйшее развитіе, основанное на морали Корана. Она же является органомъ тѣхъ болѣе тонкихъ движеній этического чувства, которыя не могли еще найти отклика въ то бурное время, когда возникъ и непрестанно боролся исламъ. Въ хадисѣ изложены правила того высшаго, не довольствующагося пустой обрядностью благочестія, примѣры проявленія котораго мы уже видѣли (стр. 20). Они затрагиваютъ охотнѣе всего струны милосердія какъ божескаго, такъ и человѣческаго.

^{*)} Галаха—ученіе о законѣ; агада—переплетающаяся съ этимъ ученіемъ «литература» въ Талмудѣ: притчи, легенды, параболы и т. д.

„Богъ создалъ сто долей милосердія; изъ нихъ девяносто девять онъ оставилъ для себя и одну часть предоставилъ міру; изъ этой одной части истекаетъ вся кротость, проявляемая твореніемъ“. „Если вы надѣтесъ на мое милосердіе—говорить Господь,—то будьте милосердны къ моимъ твореніямъ“. „Кто позаботится о вдовѣ или сиротѣ, тотъ равенъ тому, кто въ священной войнѣ посвящаетъ свою жизнь пути Господню, или тому, кто проводить дни въ постѣ, а ночи въ молитвѣ“. „Кто погладитъ по головкѣ сироту, тотъ за каждый волосъ, котораго дотронется его рука, получить свѣчу въ день воскресенія“. „Ко всему есть свой ключъ; ключъ къ раю—въ любви младенцевъ и нищихъ“. И въ хадисѣ мы находимъ обращенныя къ отдѣльнымъ товарищамъ наставленія пророка такого же смысла; въ нихъ Магометъ указываетъ на воспитаніе этическихъ и гуманныхъ добродѣтелей, какъ на истинное зерно религіи. Среди многочисленныхъ поученій этого рода наиболѣе заслуживающимъ упоминанія, кажется мнѣ рассказъ Абу Дарра, когда-то безпутнаго малаго изъ племени Гифаръ, затѣмъ принявшаго исламъ и во времена первыхъ революцій бывшаго наиболѣе выдающейся фигурой партіи благочестивыхъ. Онъ рассказываетъ: „Мой другъ (пророкъ) далъ мнѣ семь наставленій: 1) люби бѣдныхъ и будь близокъ къ нимъ; 2) смотри всегда на тѣхъ, кто подѣ тобою и не устремляй очей твоихъ на тѣхъ, кто надѣ тобою; 3) никогда ничего не выпрашивай ни у кого; 4) будь вѣренъ своимъ родственникамъ, даже если они раздосадуютъ тебя; 5) говори всегда правду, если даже она будетъ горька; 6) пусть не отпугиваетъ тебя отъ пути Господня покушенія поносящихъ тебя; 7) восклицай какъ можно чаще: „Нѣтъ ни силы, ни власти помимо Аллаха; потому что это слова изъ сокровищницы, скрытой подѣ престоломъ Аллаха“.

Даже значеніе религіознаго формализма поднимается требованіями, которыя здѣсь въ хадисѣ выставляются впервые. Значеніе поступковъ (какъ мы уже упоминали раньше на стр. 17) оцѣнивается по настроенію, которое вызвало ихъ совершеніе. Это одно изъ главнѣйшихъ основныхъ положеній религіозной жизни ислама; приписываемое ему значеніе видно уже изъ того, что изреченіе въ этомъ смыслѣ высѣчено надѣ однимъ изъ главныхъ входовъ мечети al-Azhar въ Каирѣ, очень посѣщаемомъ центрѣ теологической науки ислама, чтобы служить наставленіемъ для

вступающихъ въ этотъ храмъ ради науки или изъ благочестія: „Дѣянiя судятся по намѣренiямъ, и каждому человѣку засчитываются они по мѣрѣ старанiй его“. Выраженная въ этой фразѣ, взятой изъ хадиса, мысль стала руководящей для всей религіозной дѣятельности въ исламѣ. „Глаголетъ Господь: идите навстрѣчу мнѣ вашими намѣренiями, а не вашими дѣлами“, это, правда, изреченiя хадиса позднѣйшаго времени, но оно коренится въ убѣжденiи правовѣрныхъ и характеризуетъ ихъ религіозную оцѣнку. И моральное значенiе догматическаго содержанiя ученiя возвышается въ своемъ развитiи въ хадисѣ. Мнѣ хотѣлось бы здѣсь привести только одинъ примѣръ, въ высшей степени важный, для оцѣнки религіозной мысли ислама. По духу монотеизма Корана ширкъ, „признанiе кого рядомъ“ (съ Богомъ)—величайшiй грѣхъ, которому нѣтъ прощенiя у Бога (31 с., ст. 12, 4 с., ст. 116). Объясненiе, данное въ хадисѣ этому древнѣйшему догматическому понятiю ислама—клеймить, какъ ширкъ не только всякое внѣшнее затемненiе вѣры въ единство Божiе, но и всякое богопочитанiе, не являющееся самоцѣлю. Цѣлый рядъ моральныхъ дефектовъ тоже включенъ въ понятiе этого грѣха. Лицемѣрное исполненiе религіозныхъ обязанностей, отправляемыхъ, чтобы заслужить одобренiе или удивленiе людей, относится къ ширку, потому что въ немъ къ мысли о Богѣ присоединяются соображенiя о людяхъ; лицемѣрие несовмѣстимо съ истиннымъ монотеизмомъ. И высокомерiе есть своего рода ширкъ. На этомъ основанiи этика ислама могла установить категорiю „малаго“ или „скрытаго, т.-е. лежащаго въ глубинѣ души — ширка“.

И цѣли религіозной жизни ставятся болѣе высокiя, чѣмъ въ примитивномъ исламѣ. Мы уже здѣсь можемъ различить голоса, гармонически сливающиеся съ развившимся позднѣе мистицизмомъ. Не въ какомъ-либо апокрифическомъ, не всѣми признанномъ изреченiи хадиса, а въ сборникѣ 42 важнѣйшихъ изреченiй можемъ мы прочесть слѣдующее откровенiе Божiе Магомету: „Мой слуга все болѣе приближается ко мнѣ добровольными, благочестивыми поступками, пока я не полюблю его; а когда я люблю его, я его око, его ухо, его языкъ, его нога, его рука; мною онъ видитъ, мною онъ слышитъ, мною говорить онъ, мною дѣлаетъ онъ, мною чувствуетъ онъ“.

Сочинялись ли въ формѣ преданiя собственно законодательныя опредѣленiя или относящiяся къ области нрав.

ственности и назиданія изреченія, они освящались авторитетомъ пророка. Помощью хорошо прилаженной цѣпи преданій круги, въ которыхъ эти новообразованія славились, устанавливали непрерывную связь между собой и тѣмъ „сотоварищемъ“, который слышалъ эти изреченія и правила отъ пророка или видѣлъ, какъ онъ исполнялъ извѣстные обычаи. Даже исламитскимъ критикамъ не нужно было примѣнять слишкомъ много остроумія, чтобы на основаніи присущихъ такого рода сообщеніямъ анахронизмовъ и другихъ сомнительныхъ обстоятельствъ, на основаніи противорѣчій, выясняющихся изъ сопоставленія различныхъ версій, заподозрить истинность большей части этихъ матеріаловъ. Къ тому же называли вѣдь по именамъ тѣхъ людей, которые въ интересахъ извѣстной тенденціи, сочиняли подтверждающіе ее хадисы и распространяли ихъ. И передъ концомъ своей жизни не одинъ благочестивый мусульманинъ искренне повѣдалъ, какими крупными вкладами обязана ему фикція хадиса. Это почти не считалось нечестнымъ, если фикціи служили добруму дѣлу. Въ другихъ отношеніяхъ вполне честный человѣкъ могъ быть заклеименъ какъ подозрительный сочинитель преданій, но это не затрагивало ни его гражданской чести, ни даже религіозной репутаціи. Если, съ одной стороны, именемъ пророка общана была геена огненная тѣмъ, кто лживо приписывалъ ему изреченія, имъ не произнесенныя, то, съ другой—оправдывали себя сентенціями, которыми пророкъ заранѣе якобы призналъ подобныя фикціи за свое духовное достояніе: „Послѣ моей смерти приписываемыя мнѣ изреченія увеличатся въ числѣ, такъ же какъ и прежнимъ пророкамъ приписали много изреченій (на самомъ дѣлѣ имъ не принадлежащія). Но то, что вамъ сообщать, какъ мое изреченіе, то сравните съ книгой Божіей; то, что согласно съ нею, то исходитъ отъ меня, дѣйствительно ли я сказалъ это самъ или нѣтъ“. И далѣе: „что говорится хорошаго, то сказалъ я самъ“.

Сочинители преданій играютъ, какъ вы видите, въ открытую. „Магометъ сказалъ это“ значитъ здѣсь только: „это правильно, въ религіозномъ отношеніи безупречно, даже желательно, и пророкъ самъ одобрилъ бы это“. Вспоминаются слова Талмуда (рабби Іо суа б. Леви), что все, чему когда-либо до послѣднихъ временъ будетъ учить проныцательный толкователь слова Божьяго, равно сказанному самому Моисею въ откровеніи на горѣ Синаѣ¹⁾.

5. Когда дѣло касалось этическихъ и назидательныхъ хадисовъ, то этотъ „благочестивый обманъ“ сочинителей преданій встрѣчалъ довольно снисходительное отношеніе со всѣхъ сторонъ. Гораздо болѣе строго судили строгіе теологи, когда на такихъ хадисахъ обосновывали ритуальные обычаи или законодательныя положенія. И это тѣмъ болѣе, что стремленія представителей различныхъ взглядовъ выдвигали вѣдь различные, взаимно противорѣчащіе другъ другу хадисы. Нельзя было допустить, чтобы это было единственной основой, на которой строились бы опредѣленія религіознаго ритуала и обычая, закона и права.

Эти сомнѣнія не мало способствовали появленію, въ самомъ началѣ выработки права, опредѣленнаго направленія, представители котораго, наряду съ признанными ими несомнѣнными преданіями, пользовались для установленія религіозныхъ нормъ помощью дедукціи и полагали, что вновь возникающія отношенія можно лучше регулировать примѣненіемъ аналогій, логическихъ умозаключеній, даже—субъективными соображеніями. Хадиса они не отвергали въ тѣхъ случаяхъ, когда считали, что примѣненіе его ведетъ по вѣрной дорогѣ; но наряду съ нимъ допускалась, даже требовалась, свободная спекулятивная дѣятельность ума, какъ правомѣрный методъ законодательной работы.

Не удивительно, конечно, что на выработкѣ этихъ юридическихъ методовъ и подробностей ихъ примѣненій отразились и чуждыя культурныя вліянія. Законовѣдніе, напр., ислама какъ въ своей методологіи, такъ и въ отдѣльныхъ положеніяхъ, носить несомнѣнные слѣды вліянія римскаго права.

Это юридическое творчество, достигшее своего расцвѣта уже во II вѣкѣ Гиджры, внесло въ духовную культуру ислама новый элементъ: фикхъ, науку о религіозномъ законѣ, которая вскорѣ, въ своей выродившейся въ казуистику формѣ, стала роковой для направленія религіозной жизни и религіознаго познанія. Для выработки этой науки имѣли большое значеніе политическія перемѣны, направившія общественный духъ ислама на новые пути: паденіе династіи омайядовъ и выступленіе на сцену аббасидовъ.

Въ другихъ своихъ работахъ мнѣ приходилось уже указывать на движущія силы, руководившія правительственною дѣятельностью этихъ двухъ династій, и упоминать о вліяніяхъ, вызвавшихъ, совершенно независимо отъ династи-

ческихъ точекъ зрѣнія, теократическія преобразованія, придающія эпохѣ аббасидовъ ея своеобразный, отличный отъ предшествовавшихъ, характеръ. Здѣсь я только вкратцѣ хочу указать, что переворотъ, который возвелъ на престолъ халифовъ-аббасидовъ, былъ не только политической революціей, смѣной династіи, но и означалъ глубокій переворотъ въ религіозномъ отношеніи. На мѣсто осужденной ханжами, по обвиненію въ свѣтскости, династіи омайядовъ, которая въ своей резиденціи, Дамаскѣ, и въ замкахъ своихъ въ пустынѣ поддерживала древно-арабскіе традиціи и идеалы, теперь выступаетъ теократическій режимъ съ церковно-политическими взглядами. Такъ какъ аббасиды основываютъ свое право на господство на томъ, что они потомки семьи пророка, то они и задаются цѣлью установить на развалинахъ правительства, ослабленнаго благочестивыми какъ безбожное, государственнй строй, соотвѣтствующій суннѣ пророка и требованіямъ божественной религіи. Они усердно заботятся о томъ, чтобы поддержать и развивать эту видимость, потому что на ней основаны ихъ притязанія. Въ этомъ смыслѣ они не хотятъ быть просто правителями, но хотятъ, прежде всего, слыть князьями церкви, смотрѣть на свой халифатъ, какъ на церковное государство, единственно-руководящей нитью правленія котораго долженъ быть—въ противоположность точкѣ зрѣнія омайядовъ—законъ Божій. Достигнувъ власти, опираясь на прерогативы законной семьи пророка, они, въ противоположность омайядамъ, пытаются по виду оправдать соотвѣтственныя требованія и съ необычайнымъ усердіемъ заботятся о возстановленіи святости преданія, идущаго отъ пророка. Въдѣ отличіе ихъ фамиліи—это предполагаемая мантия пророка. У нихъ не сходятъ съ языка благочестивыя рѣчи. Этимъ они хотятъ выставить на показъ свою противоположность предшественникамъ. Омайяды избѣгали лицемѣрной мишуры, хотя, какъ мы и дальше это увидимъ, они были проникнуты религіознымъ сознаніемъ ислама; но они не выдвигали лицемѣрно на показъ религіозную сторону своего званія. Изъ государей этой династіи, только воспитанный въ Мединѣ, среди благочестивыхъ людей, Омаръ II, непониманіемъ политическихъ задачъ подготовившій паденіе своей семьи, считалъ невозможнымъ управленіе, основанное на удовлетвореніи мірскихъ потребностей государства. Его считаютъ,

напр., способнымъ дать такое наставленіе своему намѣстнику въ Эмезѣ (Гомсѣ), сообщившему, что городъ опустошенъ и требуются извѣстные расходы для его восстановления: „Укрѣпи его справедливостью и очисти его улицы отъ несправедливости“. Это сказано не въ духѣ омайядовъ. При аббасидахъ, хотя они въ еще большей степени окружаютъ себя роскошью и виѣшнимъ блескомъ персидскихъ сассанидовъ, благочестивая фраза—всегда въ порядкѣ дня. Персидскій идеаль государственнаго управленія—объединеніе религіи и управленія—составляетъ виѣшнюю программу правленія аббасидовъ. Религія теперь не только представляетъ государственный интересъ, но и является центральнымъ дѣломъ государства.

Можно легко себѣ представить, насколько выросло теперь значеніе теологовъ при дворѣ и вообще въ государствѣ. Такъ какъ государство, законъ и право должны были быть упорядочены и преобразованы въ духѣ религіи, приходилось отдавать предпочтеніе людямъ, которые занимались сунной и наукой о ней или которые истолковывали Божественный законъ, пользуясь научными методами. Съ водвореніемъ новой династіи, наступило, такимъ образомъ, время, когда изъ скудныхъ и скромныхъ начатковъ прежней эпохи пышно расцвѣло законодательное развитіе ислама.

Соблюденіе хадисовъ пророка, ихъ розыскиваніе и передача были уже теперь не просто дѣломъ теоретическаго благочестія, но и дѣломъ выдающагося практическаго значенія. Такъ какъ теперь не только правила обрядовой жизни, но и вся государственность строится на основѣ религіознаго права и такъ какъ, кромѣ того, судопроизводство во всѣхъ дѣловыхъ сношеніяхъ и даже простѣйшіе гражданскіе распоряжки должны были соответствовать требованіямъ божественнаго закона, то этотъ послѣдній долженъ былъ быть выясненъ самымъ точнымъ и подробнымъ образомъ. Наступило время развитія и установленія законовъ, время фикха и ученыхъ законниковъ, фуках'овъ. Самое важное лицо это кади.

Не только въ Мединѣ, истинномъ мѣсторожденіи ислама и родинѣ сунны, гдѣ и до тѣхъ поръ противящееся свѣтскому режиму благочестіе питало духъ религіозной законности, но еще болѣе въ новыхъ центрахъ государства, въ Месопотаміи и, излучаясь отсюда, въ отда-

леннѣйшихъ частяхъ государства, на востокѣ и на западѣ, развилось теперь подѣ сѣбною теократическаго халифата изученіе юридическихъ наукъ. Хадисы истолковываются на самыя различныя лады, изъ даннаго матеріала выводятъ новыя тезисы и опредѣленія. Результаты не всегда согласны другъ съ другомъ; вырабатываются различія и въ точкахъ зрѣнія и въ методахъ. Одни выдвигаютъ на первое мѣсто хадисъ. Но взаимно противорѣчащія хадисы даютъ различныя отвѣты на одинъ и тотъ же вопросъ. Значить, надо рѣшиться отдать предпочтеніе одному изъ нихъ. Одни—поскольку это касается сомнительности доказательствъ хадиса—не слишкомъ стѣсняются съ фактами, положительными данными; они хотятъ свободы для своихъ выводовъ; нельзя было также попросту уничтожить прочно вкоренившіеся мѣстные обычаи и правовыя привычки. Оттѣнки между этими противоположными тенденціями вызвали появленіе партійныхъ ученій и школъ, отличавшихся другъ отъ друга большей частью въ подробностяхъ постановленій, по иногда и въ отношеніи методовъ. Ихъ называютъ *madahib* (ед. чис. *madhab*), т.-е. направленіями или толками, но во всякомъ случаѣ, не сектами.

Въ началѣ представители этихъ отклоняющихся другъ отъ друга взглядовъ вполне убѣждены, что всѣ они, стоя на общей почвѣ, служатъ съ равнымъ правомъ одному и тому же дѣлу. Поэтому они относятся другъ къ другу съ подобающимъ уваженіемъ ¹⁾. Изрѣдка развѣ между слишкомъ горячими учениками отличныхъ другъ отъ друга школъ проскользнетъ болѣе рѣзкое сужденіе. Только когда перевѣсъ стало брать чванливое самовозвеличеніе *фукаха*, появляются признаки фанатическаго настроенія школъ; серьезные теологи всегда осуждали такую односторонность. Напротивъ, взаимную терпимость отразила формула хадиса, приписываемая пророку: „Различіе мнѣній въ моей общинѣ есть (знакъ божественнаго) милосердія“. Есть данныя, указывающія на то, что это положеніе представляетъ собой отвѣтъ на нападки внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ на многообразие и неопредѣленность законодательной практики ислама.

Поэтому до настоящаго времени господствующимъ является воззрѣніе, что отличающіеся другъ отъ друга обычаи различныхъ направленій одинаково должны быть

признаны правовѣрными, поскольку они могутъ сослаться на ученіе и практику достойныхъ довѣрія лицъ, которыхъ всеобщее сознаніе вѣрующихъ (объ этомъ мы сейчасъ будемъ говорить) признало руководящими авторитетами (имамами). Переходъ отъ одного мадхабъ къ другому, что легко можетъ быть обусловлено соображеніями цѣлесообразности, не вызываетъ никакого измѣненія въ религіозномъ положеніи и не связанъ ни съ какими формальностями. Одинъ теологъ V вѣка отъ Гиджры Мухамедъ б. Халафъ (ум. около 1135) получилъ прозвище Ханфашъ, потому что онъ три раза послѣдовательно переходилъ отъ одного направленія къ другому (объ этихъ направленіяхъ мы сейчасъ будемъ говорить). Сначала онъ былъ ханбалитомъ, потомъ перешелъ къ направленію Абу Ханифы, наконецъ, къ школѣ Шафі'я. Въ его прозвищѣ слиты буквы изъ именъ имамовъ этихъ направленій. Въ одной и той же семьѣ различные члены ея, отецъ и сыновья, напр., могутъ принадлежать къ различнымъ толкамъ. Имѣется разсказъ, относящійся къ сравнительно позднѣйшему времени, въ которомъ одинъ благочестивый челоуѣкъ изъ Дамаска обращается съ молитвой къ Богу, прося его даровать ему четырехъ сыновей, чтобы пришлось по одному на каждый изъ четырехъ главныхъ толковъ; нашъ источникъ добавляетъ, что молитва его была услышана. Нѣтъ ничего необычнаго въ томъ, что о знаменитыхъ теологахъ сообщается часто повторяющаяся въ біографіяхъ черта, что они обосновывали свои рѣшенія, фетвы, одновременно на двухъ съ внѣшней стороны взаимно исключающихъ другъ друга направленіяхъ. Въ этомъ не находятъ ничего, что въ основѣ своей могло бы показаться абсурднымъ.

Изъ различныхъ направленій съ ихъ мелкими ритуальными и законодательными уклоненіями до настоящаго времени сохранилось четыре, между которыми и подѣлился весь обширный міръ магометанства. Первоначально на преобладаніе того или другого направленія въ опредѣленныхъ географическихъ областяхъ ислама вліяли, болѣею частью, личныя обстоятельства: заносились ученія различныхъ направленій приверженцами послѣднихъ, которые въ опредѣленной области пріобрѣтали вліяніе и могли образовать школу. Благодаря такимъ вліяніямъ, направленіе школы имама ал-Шафі'я (умеръ въ 204/820 г.) распространилось, напр., въ нѣкоторыхъ частяхъ

Египта, въ восточной Африкѣ, такъ же въ южной Аравіи, а отсюда и на Индійскій архипелагъ; въ другихъ частяхъ Египта, во всей сѣверной Африкѣ, какъ раньше въ Испаніи, наконецъ, въ нѣмецкихъ и англійскихъ областяхъ западной Африки—школа великаго имама Медины, Малика б. Анаса (умеръ въ 179/795 г.); турецкія же земли, такъ же какъ и западно- и среднеазиатскія, и магометане Индостана избрали направленіе Абу Ханифы (умеръ около 150/767), того самаго имама, который считается основателемъ и первымъ кодификаторомъ спекулятивной школы въ изученіи законовъ. Наконецъ, относительно меньше всего въ настоящее время представлено направленіе имама Ахмеда б. Ханбалы (ум. въ 241/855 г.). Оно представляетъ крайнее крыло фанатическаго культа сунны и въ прежнія времена, приблизительно до XV столѣтія, было широко распространено между жителями Месопотаміи, Сиріи и Палестины. По мѣрѣ выступленія османовъ, какъ передовой силы исламитакаго міра, въ области ихъ господства нетерпимое ханбалитское направленіе все болѣе и болѣе оттѣснялось, между тѣмъ какъ вліяніе ханефитской школы соотвѣтственно росло; но еще въ этой же лекціи намъ придется говорить о возрожденіи ханбалитскаго направленія въ XVIII вѣкѣ. Магометане принадлежащихъ Соединеннымъ Штатамъ Филиппиновъ слѣдуютъ обрядамъ шафійскаго направленія.

6. Здѣсь кстати будетъ поговорить объ одномъ великомъ принципѣ, болѣе всякаго другого характерномъ для выясненія точекъ зрѣнія законодательнаго развитія ислама и представляющемъ примиряющій элементъ среди раскола, вызваннаго своеобразнымъ развитіемъ школъ.

При теоретической неопредѣленности религіозной практики среди теологовъ ислама былъ установленъ и постоянно признавался, находя самое разнообразное примѣненіе, принципъ, по которому „въ моей общинѣ—эти слова вкладываются въ уста пророка—никогда не будетъ единогласія относительно какого бы то ни было заблужденія“, или въ позднѣйшей редакціи и въ другой связи: „Аллахъ далъ вамъ защиту отъ трехъ вещей: вашъ пророкъ не проклянетъ васъ такъ, чтобы вы могли окончательно погибнуть. Среди васъ никогда люди неправды не одержатъ верхъ надъ людьми правды; и никогда вы не придете къ соглашенію въ лжеученіи“.

Этими словами выражено ученіе о непогрѣшимости *consensus'a ecclesiae*; единодушнаго мнѣнія общины вѣрующихъ; въ ортодоксію ислама это основное понятіе вошло подъ арабскимъ терминомъ *иджма*, согласіе. Примѣненіе его мы еще не разъ встрѣтимъ въ нашемъ изложеніи. Оно даетъ ключъ къ пониманію исторіи развитія ислама въ государственномъ, догматическомъ и законодательномъ соотношеніяхъ. Что всѣмъ обществомъ вѣрныхъ воспринято, какъ правильное и вѣрное, то должно считаться правильнымъ и вѣрнымъ. Кто отказывается признать *иджма*, тотъ отрѣшаетъ себя отъ ортодоксальной церкви. Что этотъ принципъ былъ установленъ лишь въ процессѣ развитія ислама, ясно уже изъ того, что изъ самого Корана вывести его не легко. Одна школьная басня повѣствуетъ, что когда великаго ал-Шафі'и, признававшего принципъ *consensus'a* (всеобщаго сознанія) за рѣшающій критерій при опредѣленіи правильности закона, попросили подтвердить свое ученіе доказательствами изъ Корана, то онъ попросилъ себѣ три дня на размышленіе. По истеченіи этого срока онъ предсталъ предъ своими слушателями совсѣмъ больной и слабый, съ распухшими руками и ногами и раздутымъ лицомъ—такъ пришлось ему напрягаться, чтобы разъяснить ст. 115, четвертой суры какъ подкрѣпленіе ученія о *consensus'ѣ*. „Тотъ, кто разстанется съ посланникомъ (Аллаха), послѣ того какъ ему ясно стало истинное направленіе, и пойдетъ по иному пути, чѣмъ по пути правовѣрныхъ, отъ того мы отвернемся такъ же, какъ и онъ отвернулся; мы будемъ жарить его въ геенѣ огненной; это плохая цѣль странствованій“. Тѣмъ больше подкрѣпленій нашелъ онъ въ изреченіяхъ хадисовъ, слывшихъ поученіями пророка.

Значить, все, что одобряется общимъ сознаніемъ приверженцевъ ислама, вѣрно, правильно и требуетъ обязывающаго признанія; и оно правильно только въ томъ видѣ, какой придало ему общее сознаніе. Только то толкованіе и примѣненіе текста Корана и сунны правильно, которое принято общимъ согласіемъ—въ этомъ смыслѣ всеобщему сознанію принадлежитъ право рѣшающаго толкованія закона; только тѣ религіозныя формулы согласны съ религіей, на которыхъ, часто послѣ ожесточенной, борьбы остановился, въ концѣ концовъ, *consensus*; тѣ формы богослуженія и законы, которые одобрены церковью вѣрующихъ, изъяты отъ всякаго теоретическаго

опороченія; и только тѣ люди и произведенія считаются авторитетными наставниками, которыхъ таковыми признало общее сознаніе общины, и не на соборахъ и совѣтахъ, а почти безсознательнымъ „гласомъ народа“, въ своей коллективности не подверженнымъ ошибкамъ. Примѣненіе этого основного положенія, какъ критерія ортодоксіи, мы въ дальнѣйшемъ изучимъ ближе, и узнаемъ, что только постоянно дѣйственнымъ господствомъ этого принципа можно объяснить, что на религіозныя явленія, которыя съ теоретической точки зрѣнія слѣдовало бы заклеить, какъ противныя исламу, накладывалась печать ортодоксіи на основаніи ихъ всеобщаго признанія. Ихъ утвердила иджма, и потому они должны были быть, въ концѣ концовъ, одобрены, а подчасъ и признаны обязательными, несмотря на теологическія сомнѣнія, серьезно противостоявшія имъ.

Объемъ этой иджмы вначалѣ покоился больше на отвѣтственности общаго мнѣнія, чѣмъ на прочныхъ теологическихъ опредѣленіяхъ. Напрасно пытались ограничивать его временемъ и мѣстомъ и опредѣлить, какъ иджму, то, относительно чего можно было доказать, что это consensus сотоварищей Магомета или старыхъ авторитетовъ Медины. Такое ограниченіе должно было быть слишкомъ стѣснительнымъ для позднѣйшаго развитія. Но, съ другой стороны, и вполне свободное представленіе иджмы инстинктивному чувству массы не могло удовлетворить теологическую дисциплину. Въ концѣ концовъ, была найдена формула, опредѣлявшая иджму это согласное ученіе и мнѣніе признанныхъ въ данное время ученыхъ въ области религіи. Ибо они—люди, „связующіе и рѣшающіе“, мужи, призванные объяснять и толковать законы и ученіе и судить о правильности ихъ примѣненія.

Читатель видитъ, что въ этомъ принципѣ заключалось для ислама возможное ядро свободнаго движенія и способности къ развитію. Онъ составляетъ желанный коррективъ противъ тираніи мертвой буквы и личнаго авторитета. Онъ оказался, по крайней мѣрѣ въ прошломъ, выдающимся факторомъ приспособляемости. Какое значеніе могло бы имѣть его послѣдовательное примѣненіе для будущаго?

7. Отъ принципа всеобщаго согласія возвратимся теперь снова къ разногласіямъ, дающимъ себя знать въ развитіи законодательства.

Вышеупомянутыя направленія отличались другъ отъ друга большею частью весьма несущественными подробностями, и легко понять, что эти отклоненія не дали повода къ распаденію на секты. Очень много формальныхъ различій проявляется, напримѣръ, въ подробностяхъ обряда молитвы: нужно ли извѣстныя формулы произносить громко или тихо; какъ высоко надо поднимать распростертыя руки сравнительно съ уровнемъ плеча при началѣ молитвы при вступительномъ „Allahu akbar“ (Великъ Господь); надо ли затѣмъ при молитвѣ опускать руки прямо внизъ (Malik) или скрещивать ихъ, и въ этомъ случаѣ, надо ли ихъ класть выше или ниже средней линіи живота; существуютъ отклоненія даже въ отдѣльныхъ мелкихъ формальностяхъ колѣнопреклоненія и паденія ницъ. Интересны разногласія по вопросу, можно ли считать молитву дѣйствительною, когда рядомъ съ молящимися находится женщина, особенно если таковая займетъ мѣсто въ рядахъ молящихся. Въ этомъ вопросѣ школа Абу Ханифы занимаетъ сравнительно съ другими рѣшительную позицію въ антифеминистскомъ духѣ. Среди этихъ мелочей меня всегда занималъ одинъ спорный вопросъ, потому что въ религіозномъ отношеніи онъ, кажется, имѣлъ крупное значеніе. Ритуальный языкъ ислама—арабскій. Всѣ религіозныя формулы произносятся на языкѣ Корана. Ну, а если кто-нибудь не знаетъ арабскаго языка, можетъ ли онъ произнести на своемъ родномъ языкѣ фатиха (эту молитву, которой открывается Коранъ, называютъ исламискій „Отче нашъ“). Только школа Абу Ханифы, который самъ былъ персидскаго происхожденія, высказывается рѣшительно за допущеніе неарабскихъ языковъ при произнесеніи этой молитвы. Противники и обвиняли его за это въ склонности къ религіи маговъ.

И въ другихъ моментахъ ритуальной жизни по временамъ выясняются разногласія, связанные съ основными взглядами. Сюда относятся, напримѣръ, различія во взглядахъ на замѣну поста и нарушенія его. Въ то время какъ Абу Ханифа относится снисходительно къ непреднамеренному нарушенію закона о постѣ, по Малику и Ибнъ Ханбалу нарушеніе хотя бы по ошибкѣ строгаго закона дѣлается недѣйствительнымъ постъ этого дня и требуетъ предписаннаго по закону возмѣщенія. Такого же возмѣщенія требуютъ они за несоблюденіе поста, если оно

было необходимо по состоянію здоровья. Затѣмъ, раскаявшійся, снова вернувшійся въ лоно ислама ренегатъ, долженъ дополнительнымъ постомъ въ неуказанные дни наверстать всѣ упущенные имъ за время его отступничества постные дни; Абу Ханифа и Шафи'и не признаютъ такого ариеметическаго отношенія къ закону о постѣ.

Разработка постановленій о пищѣ въ старыхъ преданіяхъ даетъ также не мало случаевъ для разногласій. Поводъ для разногласія даетъ прежде всего субъективный критерій, который Коранъ выставляетъ относительно дозволенности употребленія въ пищу животныхъ (al-taj-jibat, „пріятное на вкусъ“ см. стр. 14). Рѣче всего, вѣроятно, разногласіе по отношенію къ кониѣ, которую одной школой считается разрѣшенной, другой запрещенной. Правда, во многихъ случаяхъ эти разногласія чисто-казуистическія, потому что часто рѣчь идетъ въ нихъ о животныхъ, которые въ дѣйствительности никогда не служатъ пищей ¹⁾. Чтобы указать хотя бы на одинъ примѣръ и въ этой области, я упомяну, что Маликъъ, въ противоположность другимъ школамъ, не считаетъ запрещеннымъ употребленіе въ пищу мяса хищныхъ животныхъ. Правда, на практикѣ и для него это разногласіе устраняется тѣмъ, что употребленіе ихъ онъ переноситъ изъ категоріи *haram* (запрещенныхъ) животныхъ въ разрядъ *makruh* (неодобренныхъ). Я отмѣчу здѣсь кстати, что большая часть разногласій и вращается около различнаго опредѣленія степени одобренія или неодобренія, обязательнаго или только желательнаго характера извѣстнаго дѣйствія или воздержанія“.

Но жизнь въ духѣ закона не исчерпывается только ритуальными отношеніями. Религіозный законъ ислама включаетъ въѣдъ и всѣ развѣтвленія правовой жизни,—гражданское, уголовное и государственное право. Каждая глава свода законовъ непременно должна была быть регулирована на основаніи религіознаго ученія, всѣ отношенія частной и общественной жизни являются предметами религіознаго ученія объ обязанностяхъ, помощью котораго теологи-юристы думали согласовать всю жизнь приверженца ислама съ религіозными требованіями. Нѣтъ почти ни одной главы въ юриспруденціи, въ которой не проявилось бы различія миѣній различныхъ ортодоксальныхъ школъ. И при этомъ часто дѣло идетъ не о второстепенныхъ, а о глубоко затрагивающихъ жизнь

семья вопросахъ. Упомянемъ только объ одномъ — относительно объема компетенціи правозаступника (wali) женщины при заключеніи брака. Различныя школы придерживаются различныхъ мнѣній относительно случаевъ, когда валий имѣетъ право предъявлять возраженія противъ предполагаемаго брака и относительно того, поскольку участіе валия необходимо для признанія законности бракосочетанія.

Къ юридическимъ разногласіямъ принадлежитъ и вызывавшая въ прежнія времена много споровъ особая позиція Абу Ханифы и нѣкоторыхъ другихъ учителей въ одномъ важномъ вопросѣ судебной процедуры. Они возражали противъ разрѣшенія, основаннаго на многочисленныхъ преданіяхъ, замѣнять въ гражданскихъ дѣлахъ одного изъ двухъ, требуемыхъ судебными порядками, свидѣтелей для подтвержденія иска — клятвой истца; они требуютъ въ духѣ точнаго постановленія Корана 2 с., ст. 282 свидѣтельства двухъ мужчинъ или одного мужчины и двухъ женщинъ въ пользу требованій той стороны, на которой лежитъ обязанность доказать; они не одобряютъ замѣну свидѣтельскихъ показаній другими способами доказательствъ.

Знаніе многочисленныхъ отбѣнковъ ученій въ области исламитакаго законодательства, аргументовъ, которые представители противоположныхъ мнѣній и обычаевъ могутъ выставить въ защиту своихъ ученій, затѣмъ критика этихъ аргументовъ съ точки зрѣнія собственной школы — все это составляетъ значительную отрасль юридической теологіи ислама и давало всегда поводъ къ проявленію научнаго остроумія въ такой области, которая затрагиваетъ самые важные религіозные интересы вѣрующихъ. Соответственно съ значеніемъ, придаваемымъ этой области изслѣдованія, около нея, съ древнѣйшихъ временъ изученія юридическихъ вопросовъ, возникла богатая литература.

8. Но гораздо болѣе, чѣмъ подробности, отличающія отдѣльныя юридическія школы, будетъ интересна для насъ общая тенденція, господствующая въ развитіи юридическихъ понятій и нормъ. Въ этомъ пунктѣ тѣ, кто желаютъ ознакомиться съ исламомъ, должны проявить нѣкоторый интересъ и къ герменевтикѣ. Въ религіяхъ, формы исповѣданія и обряды которыхъ выводятся изъ опредѣленныхъ священныхъ текстовъ, ихъ законода-

тельное и догматическое развитие проявляется въ экзегетической работѣ надъ священными текстами. Исторія религіи въ этихъ случаяхъ является въ то же время исторіей толкованій писанія. И это въ значительной степени относится также къ исламу, внутренняя исторія котораго отражается на методахъ, примѣнявшихся при истолкованіи священныхъ текстовъ.

Для характеристики общихъ тенденцій только что указанныхъ законодательныхъ стремленій мы приведемъ для начала слѣдующіе факты. Представители фикха, науки о религіозномъ законѣ, вовсе не хотѣли грудой законодательныхъ ограниченій сдѣлать для мусульманъ жизнь невыносимой. Съ самаго начала они старались соблюдать слова Корана: „Въ религіи Аллахъ не наложилъ на васъ никакихъ утѣсненій“ (22 с., ст. 77), „Аллахъ желаетъ облегчить васъ, а не обременять“ (2 с., ст. 181). Эти основныя положенія выступаютъ въ хадисахъ въ различныхъ формахъ: „Эта религія—легкая“, т.-е. свободная отъ неудобныхъ отягощеній; „въ религіи наиболѣе пріятно Богу свободный ханифизмъ“ (al-hanifiyya al-samha); „мы пришли, чтобы облегчать, а не затруднять“. Одинъ изъ принадлежащихъ къ старымъ авторитетамъ ислама ученыхъ, Абдаллахъ б. Масудъ (ум. 32/635) объявляетъ руководящей мыслью развитія закона: „кто запрещаетъ дозволенное, того надо осуждать такъ же, какъ того, кто объявляетъ запрещенное дозволеннымъ“.

Этому основному положенію учителя закона не измѣнили. Одинъ изъ наиболѣе уважаемыхъ изъ нихъ, Суфьянъ ал-Тауриѣ (ум. въ 161/778) высказываетъ слѣдующую мысль: „Наукой—будетъ то, если авторитетомъ достовѣрнаго свидѣтеля мы обосновываемъ какое-нибудь разрѣшеніе; ограниченія находятъ легко каждый“. Болѣе благоразумные учителя руководились и впослѣдствіи подобными принципами. Характерно слѣдующее положеніе изъ области законовъ о вкушеніи пищи: „если есть сомнѣнія, слѣдуетъ ли объявить что-либо разрѣшеннымъ или запрещеннымъ (mata turuddida bejn al-ibaha wal-tahrim), то слѣдуетъ отдать предпочтеніе разрѣшенію, потому что оно—корень“, т.-е. само по себѣ все дозволено; запрещеніе это уклоненіе, при сомнѣніяхъ слѣдуетъ возвращаться къ основному состоянію.

Съ этой точки зрѣнія они изощряютъ свое остроуміе, чтобы найти выходъ изъ труднаго положенія, въ которое

иногда ставить правовѣрныхъ точный смыслъ закона Корана. Не мало тяжелыхъ правилъ было попросту выкинуто или смягчено либеральнымъ толкованіемъ текстовъ. Были придуманы правила герменевтики, попросту уничтожавшія обязательный характеръ (*wudschub*) стѣснительныхъ законовъ или запрещеній. Повелительная форма рѣчи служить, объясняли толкователи, здѣсь для выраженія желательнаго, составляющаго заслугу; несоблюденіе или, соотвѣтственно, исполненіе разрѣшеннаго или запрещеннаго въ такой формѣ не является, такимъ образомъ, тяжелымъ нарушеніемъ закона и не влечетъ за собою наказанія.

Выдающійся законовѣдъ ислама I стол. Ибрагимъ а л-Н а х а і й (ум. 96/714—5) слѣдовалъ правилу никогда не называть ничего абсолютно дозволеннымъ или запрещеннымъ, а говорить только: вотъ это они (сотоварищи) не одобряли (*jatakarrahun*), а то рекомендовали (*jastahibbuna*). Одинъ изъ учителей слѣдующаго поколѣнія, А б д а л л а х ъ и б н ъ Ш у б р у м а (ум. 144/761—2) предпочиталъ высказываться опредѣленно только относительно дозволеннаго; онъ полагалъ, что нѣтъ возможности опредѣлить, что (о чемъ можно утверждать, какъ о твердо установленномъ въ достовѣрномъ преданіи) рѣшительно запрещено (*haram*).

Для доказательства преобладанія подобныхъ юридическихъ взглядовъ можно бы было привести еще много примѣровъ. Но мы должны ограничиться только одной иллюстраціей этой точки зрѣнія въ методѣ законоучителей ислама. Въ Коранѣ сказано (6 с., ст. 121): „Не ѣшьте отъ того, причемъ не было произнесено имени Аллаха, потому что это грѣхъ“. Кто разсматриваетъ этотъ законъ для цѣлей объективнаго изслѣдованія, тотъ не сможетъ найти здѣсь ничего, кромѣ строгаго запрещенія вкушать мяса животнаго, передъ убоемъ котораго не произнесено въ установленной ритуаломъ формѣ благословенія. Весь контекстъ этого постановленія закона свидѣтельствуетъ, что здѣсь подъ „упоминаніемъ Бога“ слѣдуетъ разумѣть извѣстное ритуальное дѣйствіе, а не мысленное воспоминаніе о Богѣ и его благодѣяніяхъ. „Вкушайте — стоитъ передъ этимъ—отъ того, причемъ было упомянуто имя Господне... почему вы не ѣдите того, причемъ упомянуто было имя Господне? Онъ вѣдь подробно разъяснилъ вамъ, что Онъ запретилъ вамъ (ѣсть)“,—такъ увѣщеваютъ тѣхъ, кто изъ приверженности къ аскетизму или придерживаясь

суевѣрныхъ обычаевъ язычества (и въ язычествѣ были нѣкоторыя ограниченія въ пищѣ) налагали на себя воздержанія, объявленныя Магометомъ ненужными и отмененными. Но онъ настаивалъ на одномъ, чтобы употребленію въ пищу разрѣшеннаго животнаго обязательно предшествовало благословеніе съ произношеніемъ имени Аллаха. Это, вѣроятно, заимствование еврейскаго обычая обязательной *berakha* передъ убоемъ и передъ вкушеніемъ. Несоблюденіе этого Магометъ клеймилъ какъ „*fisk*“, какъ грѣхъ. Тѣмъ самымъ подтверждается опредѣленнымъ образомъ обязательный характеръ предписаннаго Магометомъ обычая. Если обычное предварительное благословеніе не было произнесено при приготовленіи животнаго въ пищу, то употреблять его нельзя. Такъ понимаютъ это и строгіе толкователи закона—изъ четырехъ школъ въ особенности школа Абу Ханифы—и въ теоретическомъ богословіи и въ практикѣ повседневной жизни; и мусульмане, придающіе значеніе строго законному образу жизни, придерживаются этого и донинѣ. Даже на охотѣ (5 с., ст. 6) провозглашеніе имени Аллаха должно предшествовать выпуску сокола или охотничьей собаки. Только при этомъ условіи затравленное животное можетъ быть употреблено въ пищу. Но трудности точнаго выполнения такого закона или запрещенія скоро обнаружались въ обыденной жизни. Какъ могъ бы мусульманинъ удостовѣриться, что это требованіе, дѣйствительно, выполнено? И законовѣды большинства школъ очень скоро сообразили, что запретительную грамматическую форму текста, въ которую облеченъ законъ, не слѣдуетъ понимать буквально; она выражаетъ, молъ, пожеланіе, исполненіе котораго составляетъ заслугу (*mustahabb*), но его не слѣдуетъ понимать въ строго обязательномъ смыслѣ и по тому нарушеніе его не ведетъ за собой послѣдствій нарушенія обязательнаго закона. Если нечаянно или вслѣдствіе какихъ-нибудь препятствій этотъ законъ или, лучше сказать, пожеланіе было нарушено, то это упущеніе не составляетъ препятствія къ вкушенію пищи. Постепенно смягчая законъ, оказалось возможнымъ придти къ положенію: „Если животное убито мусульманиномъ, то оно разрѣшается въ пищу при всякихъ обстоятельствахъ—призывалъ ли онъ (вслухъ) имя Божіе или нѣтъ“, потому что „у мусульманина Богъ всегда на умѣ, высказываетъ ли онъ это вслухъ или нѣтъ“. А разъ ужъ пришли къ такому убѣжденію,

то нетрудно было придумать въ подтвержденіе и какое-нибудь преданіе, которымъ, какъ всегда, въ формѣ хадиса, приписываемаго пророку, утверждались подобныя постановленія.

Правда, въ такихъ случаяхъ грамматика была на ихъ сторонѣ. На самомъ дѣлѣ, нельзя же было признавать тяжкимъ грѣхомъ несоблюденіе всякаго высказаннаго въ повелительной формѣ предложенія. Напр., въ 4 с., ст. 3 говорится: „Итакъ, женитесь на тѣхъ изъ женщинъ, которыя вамъ нравятся“. Изъ этого—аргументируютъ теологи—нельзя же вывести, что жениться обязательно; скорѣе—что жениться можно, если хочешь. Но слѣдуетъ замѣтить, что среди многихъ остроумныхъ истолкователей священныхъ текстовъ существуютъ и такіе, которые изъ повелительной формы этой фразы вывели обязательность женитьбы для каждаго мусульманина и запрещеніе безбрачія. „Женитесь“, это значить „вы должны жениться“, а не только: „вы можете жениться“.

9. Самымъ яркимъ примѣромъ свободы, которую противопоставили школы, занятыя истолкованіемъ словъ писанія, полному отреченій рабству законности, можетъ служить ихъ отношеніе къ закону, причисляемому обычно къ тѣмъ, которые придаютъ опредѣленный характеръ жизни въ духѣ Корана. Я говорю о запрещеніи вкушенія вина.

Употребленіе вина клеймится въ Коранѣ, какъ „мерзость“. Но извѣстно, сколько непріязни вызвалъ этотъ божескій запретъ въ первыя времена ислама въ обществѣ, которому не хотѣлось отказаться отъ арабской свободы въ пользу ограниченій закона. Напомнимъ только о поэзіи вина въ средѣ ислама и о той роли, которую играли неумѣренное употребленіе вина и опьяненіе въ времяпровожденіи халифовъ—а они вѣдь были духовными князьями—и знатныхъ лицъ имперіи; это не напоминаетъ общества, религіозный законъ котораго клеймилъ употребленіе вина, какъ „мать всѣхъ дурныхъ вещей“. Во всѣхъ подобныхъ явленіяхъ можно видѣть извѣстную свободу отношенія къ закону и можно такъ же разсматривать это, какъ легкомысленныя нарушенія религіознаго закона, признаннаго вообще дѣйствительнымъ.

По отношенію къ данному вопросу рано проявились противоположныя тенденціи. Уже нѣкоторые соратники пророка въ Сиріи,—Абу Джандаль наиболѣе видный изъ нихъ,—не смущались запрещеніемъ Корана и не отказы-

вались отъ вина, мотивируя это ослушаніе цитатой изъ Корана (5 с., ст. 94): „Для тѣхъ, кто вѣритъ и творитъ добрыя дѣла, нѣтъ грѣха въ томъ, что они ѣдятъ, пока они полагаются на Бога и вѣрятъ и творятъ добрыя дѣла“. Правда, за это свободомысліе строгій халифъ Омаръ приказалъ подвергнуть ихъ бичеванію.

Къ совершенно другому разряду явленій относится тотъ фактъ, что восточные теологи изошряютъ свое остроуміе, чтобы путемъ толкованія ограничить предѣлы запрещенія другихъ крѣпкихъ напитковъ, съ болѣе строгой точки зрѣнія совершенно правильно подведенныхъ подъ дѣйствіе закона о винѣ. Съ одной стороны, дѣлаются попытки доказать, что, за исключеніемъ вина, запрещено не употребленіе напитковъ само по себѣ, а только опьяненіе. Сочиняются даже изреченія, изъ которыхъ одно, напр., отъ имени Айіши возвѣщаетъ слово пророка: „Вы можете пить, но не опьяняйтесь“.

Подъ защитой такихъ документовъ и благочестивые люди не ограничивались чистой водой, и строгіе авторитеты должны были употреблять серьезныя усилія, чтобы доказать, что „то, что употребленное въ большомъ количествѣ вызываетъ опьяненіе, запрещается и въ самомъ маломъ количествѣ“. Затѣмъ, существовала одна распространенная школа теологовъ, которая, цѣпляясь за слова, считаетъ запрещеннымъ только вино (*shamr*), стало быть виноградное вино. Другіе напитки, получаемые путемъ броженія — это только *scharab* (питіе) или *pabid*, а не „вино“, и потому можно было дать пропускное свидѣтельство яблочному и финиковому вину и т. п. и широко раскрыть правовѣрному выходъ, — правда, все-таки предполагая, что употребленіе не дойдетъ до опьяненія, — благодаря которому „жаждѣ“ было сдѣлано не мало послабленій путемъ чисто - формальнаго толкованія словъ. Даже такой благочестивый халифъ, какъ Омаръ II — по одному сообщенію — объявилъ *pabid* дозволеннымъ; одинъ халифъ изъ аббасидовъ, не желавшій быть въ разногласіи съ закономъ, усердно допрашиваетъ своего *kadi* о томъ, что онъ думаетъ о *pabid*ѣ. И такъ какъ отъ такихъ напитковъ не желали отказаться и въ интересахъ общежитійскихъ развлеченій, то обсужденіе вопроса о винѣ, затронутого юристами, вызвало интересъ и образованнаго общества, тѣмъ болѣе, что онъ самыми различными способами былъ связанъ съ филологіей и литературой.

Въ эстетическихъ кружкахъ, которые собиралъ при своемъ дворѣ халифъ ал-Мутазимъ, любимой темой общѣна мыслей собиравшагося цвѣта высшаго общества была синонимика слово „вино“ на классически - арабскомъ языкѣ и отношеніе этой синонимики къ запрещенію вина. И мы вѣроятно не ошибемся, предположивъ, что въ разговорахъ багдадскихъ эстетовъ преобладала не ригористическая точка зрѣнія на это отношеніе. При этомъ высказывались и такія мнѣнія, которыя стояли за самую радикальную оппозицію религіознымъ ограниченіямъ и доходили до высмѣиванія поддерживавшихъ ихъ благочестивцевъ. Цитируютъ стихотвореніе приписываемое Ду-л-румма, въ которомъ они по просту называются „ворами, которыхъ зовутъ чтецами Корана“ (humu-l-lususu wa-hum jnd'anna kurra'a). Или слова другого писателя: „Кто можетъ запретить воду облаковъ, когда къ нему примѣшиваютъ воду лозъ? По истинѣ мнѣ противны тягости, налагаемыя на насъ хранителями закона, и мнѣ нравится мнѣніе Ибнъ-Масуда“.

Хитроуміе куфійскихъ теологовъ еще во II стол. изобрѣло теорію въ духѣ Ибнъ-Масуда. Если и нельзя было добыть прямой свободы „водѣ лозъ“, то для успокоенія религіозной совѣсти людей были созданы всевозможныя облегченія, которыми широко пользовались даже благомыслящіе люди.

Въ біографіяхъ мы нерѣдко встрѣчаемъ замѣчанія, подобныя слѣдующимъ: Вакій б. ал-Джаррахъ, одинъ изъ знаменитѣйшихъ иракскихъ теологовъ, котораго прославляютъ именно за его аскетическій образъ жизни (ум. 197/813) „постоянно пилъ куфійскій nabad“, не желая допускать мысли, что въ сущности этотъ напитокъ то же вино. Халафъ б. Хишамъ, извѣстный знатокъ Корана въ Куфѣ (ум. 299/844), пилъ scharab („напитокъ“—искусителя здѣсь не называютъ настоящимъ именемъ) на основаніи толкованій; правда, его біографъ прибавляетъ, что этотъ Халафъ передъ концомъ своей жизни повторилъ заново всѣ молитвы, которыя онъ совершилъ въ продолженіи сорока лѣтъ: такъ какъ онъ не отказывался отъ вина, а молитвы пьющаго не могли быть засчитаны, то они должны были быть возмѣщены. Шарикъ, кади Куфи во времена халифа Махдїй, рассказывалъ любителямъ преданій изреченія пророка; при этомъ чувствовался запахъ nabad'a изъ его рта. Или вотъ еще примѣръ изъ позднѣйшаго времени, касающійся знаменитаго религіознаго

проповѣдника VI вѣка отъ Гиджры, Абу Мансура Кутбъ ал-динъ ал-амиръ, котораго халифъ ал-Муктафій отправилъ посломъ къ султану сельджукъвъ; этотъ благочестивый мужъ, удостоившійся послѣ своей смерти чести быть похороненнымъ вблизи набожнаго аскета al-Dschunejd, оставилъ разсужденіе о допустимости употребленія вина.

Понятно, противъ подобныхъ стремленій и явленій въ средѣ законниковъ раздавались протесты благочестивыхъ, придерживавшихся въ противоположность свободамъ, введеннымъ (ahdathu) нѣкоторыми людьми „въ противорѣчіи съ сунной“, точнаго смысла закона и всю свою жизнь пившихъ только „воду, молоко и медъ“. Какъ и для всѣхъ выступавшихъ въ исторіи ислама либеральныхъ теченій, законники сумѣли и для указанныхъ сейчасъ облегченій подыскать осуждающее слово пророка. „Моя община—такъ вѣщаетъ у нихъ одинъ Hadith—со временемъ будетъ пить вино; его будутъ называть не своими именами и ихъ князья (umaga'uhum) будутъ ихъ поддерживать въ этомъ“. Такимъ людямъ грозятъ судьбой нарушителей закона, прежде даннаго народамъ,—Господь превратитъ ихъ въ обезьянъ и свиней.

Во всякомъ случаѣ, путь, на который вступила въ этомъ вопросѣ одна широко признанная теологическая школа—куфійская—показываетъ намъ, что хитроумными юридическими толкованіями религіознаго закона пытались создавать различныя облегченія, которыя должны были смягчить строгость буквального смысла его.

Въ разногласіяхъ относительно допустимости подобныхъ герменевтическихъ фокусовъ, а также, съ другой стороны, относительно размѣровъ и способовъ ихъ примѣненія и состоятъ различія направленій большей части ритуальныхъ школъ, на которыя раздѣленъ мусульманскій міръ.

Съ точки зрѣнія исторіи ислама здѣсь достаточно установить, что значительное большинство этихъ школъ во многихъ случаяхъ свободно пользовалось такимъ методомъ съ цѣлью согласовать жизнь въ духѣ закона съ фактическими данными общественнаго строя, приспособить узкій законъ Мекки и Медины къ новымъ, требовавшимъ большей свободы отношеніямъ, такъ какъ завоеваніе чужихъ странъ, столкновеніе съ совершенно отличными формами жизни вызвали требованія, которыя трудно было

привести въ соотвѣтствіе съ буквальнымъ смысломъ текста закона.

Вотъ единственная точка зрѣнія, съ которой угашающее духъ крохоборство законниковъ ислама должно интересовать историковъ религіи и культуры и только по этому я позволилъ себѣ привести нѣсколько данныхъ относительно этихъ совершенно безплодныхъ для религіозной этики вещахъ. Кромѣ того, они могутъ подготовить насъ къ тому, что намъ еще придется говорить въ послѣдней главѣ относительно приспособленія къ новымъ отношеніямъ.

10. Но въ заключеніе намъ приходится еще поговорить здѣсь о двухъ вредныхъ послѣдствіяхъ, къ которымъ привело воспитаніе теологовъ въ духѣ этой мелочной казуистики. Одно относится къ общему направленію духовной жизни, вызванному такими стремленіями, другое— вредный для сущности религіи взглядъ на религіозныя обязанности.

Сначала о первомъ. Вслѣдствіе усиленія указанныхъ стремленій начинаетъ господствовать, особенно въ Иракѣ духъ казуистики и словеснаго крохоборства. Люди, задача которыхъ состоитъ въ толкованіи слова Божія и упорядоченіи жизни въ его духѣ, зарываются въ безсмысленныхъ тонкостяхъ и безплодныхъ толкованіяхъ, въ выдумываніи возможностей, которыя никогда не осуществляются, въ обоснованіи рѣшеній запутанныхъ вопросовъ, причемъ хитроумнѣйшія тонкости казуистики переплетаются съ полетомъ самой смѣлой, самой безудержной фантазіи. Ведутся диспуты относительно притянутыхъ за волосы, нимало не соотвѣтствующихъ дѣйствительности, казуистически конструированныхъ юридическихъ случаевъ. Наприм., спорять о томъ, какія притязанія на наслѣдство могъ бы предъявить прадѣдъ пятой степени къ имуществу, оставшемуся послѣ умершаго бездѣтнымъ правнука пятой степени. И это еще сравнительно простой случай. Наслѣдственное право со своими пестрыми возможностями уже издавна было излюбленнымъ и подходящимъ поприщемъ для этой умственной гимнастики въ видѣ казуистики.

Народныя суевѣрія тоже доставляютъ юристамъ матеріалъ для подобныхъ упражненій. Такъ какъ превращеніе людей въ животныхъ по народнымъ вѣрованіямъ исполнѣ возможно, то серьезно обсуждаются правовыя отнс-

шенія такихъ заколдованныхъ людей и ихъ юридическая отвѣтственность. И такъ какъ, съ другой стороны, демоны часто принимаютъ человѣческій обликъ, то взвѣшиваются религіозно-правовыя послѣдствія этихъ превращеній. Напр., совершенно серьезно высказываются доводы за и противъ по вопросу, можно ли засчитывать такія существа въ обязательное число участниковъ пятничнаго богослуженія. Божественные законы должны выяснить, напр., и то, какъ относиться къ человѣческому потомству, происшедшему отъ брака настоящаго человѣка съ демономъ въ человѣческомъ образѣ—что также считалось возможнымъ по народнымъ вѣрованіямъ—и какія семейно-правовыя послѣдствія влекутъ за собою подобные браки. Вопросъ о бракахъ съ джиннами, демонами (munakahat al-dschinn) ¹⁾ въ этихъ кругахъ обсуждается такъ же серьезно, какъ любой важный вопросъ каноническаго закона ²⁾.

Защитники такихъ смѣшанныхъ браковъ, къ которымъ принадлежалъ и Хазанъ ал-Басрій приводятъ примѣры подобныхъ связей у вѣрныхъ сунитъ людей. Дамирій, авторъ одного очень важнаго зоологическаго словаря, также пишетъ о такихъ фактахъ подъ словомъ „Dschinn“ и говорить о личномъ знакомствѣ съ однимъ шейхомъ, который былъ въ брачныхъ отношеніяхъ съ четырьмя женщинами-демонами.

Юридическое хитроуміе измышляетъ кромѣ того уловки (hijal), которыя въ извѣстныхъ положеніяхъ могутъ приносить выгоду; это юридическія фикціи, которыя составляютъ нераздѣльную часть фикха. Ими часто пользуются, напр., при принесеніи клятвы, для успокоенія совѣсти. У правовѣда просить совѣтовъ относительно „выходовъ“, и эту сторону его дѣятельности едва ли можно считать факторомъ этическаго настроенія въ общественной жизни. По словамъ одного поэта временъ омайядовъ, „нѣтъ ничего хорошаго въ клятвѣ, въ которой нѣтъ запасныхъ выходовъ“. Юридическая наука бодро пошла навстрѣчу этой потребности. Хотя и другія школы не отставали въ этомъ отношеніи, но особенно выдвинулось въ измышленіи всевозможныхъ уловокъ ханефитская школа, начало коей было положено въ Ірак'ѣ. Въ этомъ отношеніи примѣръ ей подалъ самъ учитель. Великій законотолкователь и религіозный философъ Фахръ ал-динъ ал-Ради посвятилъ большое отсѣпленіе въ своемъ огромномъ комментаріи

къ Корану изложенію преимуществъ имама Абу-Ханифы. И большинство примѣровъ, которые онъ приводитъ для доказательства его юридической мудрости, относятся къ рѣшенію трудныхъ вопросовъ изъ области законовъ о клятвахъ.

Надо признать, что не только благочестивые умы часто возставали противъ той связи, въ которую господствующая теологія поставила эти вещи съ религіей и словомъ Божиимъ,—намъ придется еще остановиться (гл. IV) на наиболѣе яркомъ примѣрѣ въ IX ст. по Р. Хр. такого возмущенія,—но и народный юморъ изощрялъ свой сарказмъ надъ работой этихъ самодовольныхъ и напыщенныхъ богослововъ и законовѣдовъ-фокусниковъ Абу Юсуфъ изъ Куфы, ученикъ только что упомянутаго Абу Ханифы (ум. 182/795), великій кади халифа ал-Махдія и Гарунъ-ал-Рашида является козломъ отпущенія для народнаго юмора, потѣшающагося надъ законовѣдами; онъ попалъ даже въ рассказы „Тысячи и одной ночи“.

Вторымъ неблагопріятнымъ послѣдствіемъ указаннаго выше явленія было—вредное вліяніе на направленіе религіозной жизни. Преобладаніе стремленій къ казуистическимъ толкованіямъ законовъ въ религіозной наукѣ — какъ я указывалъ въ другомъ мѣстѣ—придала ученію ислама постепенно характеръ законничества. „Подъ вліяніемъ этого направленія и сама религіозная жизнь стала разсматриваться съ юридической точки зрѣнія, что, конечно, не могло способствовать укрѣпленію истиннаго благочестія и богопознанія. Вѣрный религіи приверженецъ ислама находится вслѣдствіе этого постоянно, даже въ собственномъ сознаніи, подъ гнетомъ человѣческихъ постановленій, рядомъ съ которыми слово Божіе, средство и въ то же время источникъ его спасенія, регулируетъ только малую часть житейскихъ отношеній, а часто и совсѣмъ отступаетъ на задній планъ. Учеными знатоками религіи слыవుтъ именно тѣ люди, которые юридическими методами изслѣдуютъ способы осуществленія „закона“ и узнанное такимъ образомъ, т.-е. путемъ различныхъ ухищреній, развиваютъ и обрабатываютъ, а затѣмъ слѣдятъ за соблюденіемъ всѣхъ этихъ мелочей. Только къ нимъ, а не къ философамъ религіи и моралистамъ, не говоря уже о представителяхъ свѣтской науки, относятся слова, которыя приписываютъ пророку: „Ученые, улемы, моего народа таковы же, какъ

пророки народа израильскаго“. Мы уже указывали, что не было недостатка въ серьезныхъ людяхъ, возвышавшихъ свой голосъ для строгаго осужденія такого, рано сказавшагося въ исламѣ, извращенія религіознаго идеала и серьезно пытавшихся высвободить интимную религіозную жизнь изъ тѣснинъ словеснаго крохоборства, куда завели ее духовные юристы. Мы видѣли, что на ихъ сторонѣ были хорошіе хадисы. Но прежде чѣмъ ближе ознакомиться съ ними, намъ необходимо совершить экскурсію въ область догматическаго развитія ислама.

ПРИМѢЧАНІЯ.

2. 1) «Въ древнѣйшія времена арабы не были фанатиками, но поддерживали почти братскія сношенія съ родственными имъ семитами-христіанами; но послѣ того, какъ эти послѣдніе вскорѣ тоже стали мусульманами, они внесли въ новую религію ту же непримиримость, ту же слѣпую враждебность къ византійской вѣрѣ, которой передъ тѣмъ они загубили восточное христіанство». Leone Caetani, *Das historische Studium des Islams* (Берлинъ, 1908, докладъ, читанный на интернаціональномъ историческомъ конгрессѣ, въ Берлинѣ) 9.
- 2) См. примѣненіе этого принципа Омаромъ къ его христіанскимъ рабамъ. Ibn Sa'd VI 110, 2. И самому Магомету не приписываютъ стремленій къ прозелитизму. «Если они обратятся къ исламу, это хорошо; если нѣтъ, то они остаются (при своей старой вѣрѣ); исламъ вѣдь великъ (или широкъ, тамъ же 30, 10).
- 3) По Kifti изд. Lippert'a 319, 16 и сл. на Маймонида, бывшаго въ Испаніи передъ своимъ переселеніемъ, повидимому, короткое время мусульманиномъ поневолѣ, одинъ мусульманскій фанатикъ Abu-l-Arab донесъ, какъ на отступника (murtadd), когда онъ уже въ Египтѣ стоялъ во главѣ иудейства. За отступничество, по смыслу закона, полагается смертная казнь. Abdalrahim b. Ali, извѣстный al-Kadi al-fadil вынесъ, однако, такой приговоръ: «Исповѣданіе ислама человекомъ, котораго къ тому принудили, не имѣетъ значенія съ точки зрѣнія религіознаго закона», т.-е. тутъ не имѣетъ смысла обвиненіе въ отступничествѣ.—Такой же приговоръ произнесъ въ концѣ XVII столѣтія константинопольскій муфтіи по дѣлу маронитскаго эмира Junus'a, котораго паша Триполи принудилъ принять исламъ, но который вскорѣ затѣмъ открыто перешелъ снова въ христіанство. Муфтіи вынесъ рѣшеніе, что вынужденное насильственными мѣрами принятіе мусульманства не имѣетъ никакой силы. Султанъ подтвердилъ рѣшеніе муфтіи. Вывшій въ то время антиохійскій патріархъ, Stephanus Petrus, говоритъ объ этомъ въ одномъ окружномъ посланіи: *postea curavit (Junus) afferri sibi litteras ab ipso magno Turcarum Rege atque Judicum sententias, quibus declarabatur negationem Fidei ab ipso per vim extortam irritam esse et invalidam* (De la Roque, *Voyage de Syrie et du Mont Libanon*—Парижъ, 1722, II, 270—71). См. также Moulavi Cheragh Ali, *The proposed political, legal and social Reforms in the Ottoman Empire* (Бомбей, 1883) 50—58 по вопросу объ отношеніи ислама къ отступничеству.
- 4) Tabari I 2922, 6 и сл. Омаръ относится неодобрительно къ

примѣненію тяжелыхъ мѣръ изъ-за *Charadsch'a* къ покореннымъ. Ибо пророкъ сказалъ: «кто мучитъ людей въ этомъ мірѣ, того будетъ мучить Господь въ день суда». Ja'kubi, *Historiae*, изд. Houtsma II 168, 11. Срав. инструкціи, данныя управителю округа Эмесса (Ibn Sa'd IV, II 14, 8).

- 5) Поучительныя сентенціи этого рода, вѣроятно, имѣлъ въ виду шейхъ ал-исламъ *Oschemal al-din*, когда относительно равноправія религій въ новой турецкой конституціи, онъ заявилъ корреспонденту *Daily News* (8 авг. 1908): «Вы можете быть увѣрены, какъ ни либеральна конституція, исламъ еще либеральнѣе».

Но и фанатизмъ по отношенію къ иновѣрцамъ ввелъ въ оборотъ, какъ мы увидимъ изъ одного факта, приводимаго ниже, изреченія пророка въ пользу нетерпимаго отношенія къ не-мусульманамъ. Повелѣніе пророка не дозволять иновѣрцамъ употребленія привѣтствія *salam* и отвѣчать на него двусмысленной игрой словъ помѣщено, какъ достойное довѣрія, въ хорошо обоснованныхъ собраніяхъ преданій. Но что его не вездѣ находили возможнымъ согласовать съ духомъ ислама, видно изъ сообщеній *Ibn Sa'd V 363, 26; VI, 203, 3* и сл. Другія высказыванія этого рода отвергаются, какъ апокрифическія. Напр.: «Если кто-нибудь какому-нибудь *dimmi* (отданному подъ защиту еврею или христіанину) показывать ласковое лицо, то это все равно, что если бы онъ ударилъ меня въ бокъ». «Пророкъ встрѣтился разъ съ ангеломъ Гавріиломъ и хотѣлъ подать руку; ангелъ отказался, сказавъ: ты только что бралъ руку еврея; ты долженъ совершить обрядъ омовенія (прежде чѣмъ ты сможешь дотронуться до меня)». «Если кто-нибудь (мусульманинъ) ведетъ дѣла вмѣстѣ съ *dimmi* и покоренъ ему, то въ день воскресенія между ними будетъ проведенъ огненный потокъ и мусульманину скажутъ: перейди черезъ огонь на другую сторону, чтобы расчитаться съ твоимъ товарищемъ».

Въ дѣйствительности, въ то время, когда возникло это изреченіе, товарищескіе договоры между мусульманами и евреями были очень часты; возникающія отсюда отношенія не разъ служать темой разсужденій въ законѣ для еврейскихъ теологовъ. Фантастическій ха-ди-съ хотеть и съ точки зрѣнія ислама серьезно предостеречь отъ подобнаго дѣловаго общенія.

Каждый отбѣнокъ міровоззрѣнія отлился въ форму спеціально приноровленныхъ словъ пророка. Люди подобныя ханбалитамъ, которые отрицаютъ элементарную социальную терпимость даже по отношенію къ иначе думающимъ мусульманамъ, естественно не менѣе рѣзки по отношенію къ лицамъ чужой вѣры и охотно опираются на ненавистническіе изреченія, стремясь въ то же время подорвать доказательства, приводимыя терпимыми ученіями. Характерно, что имамъ *Ahmed ibn Hanbal*, по словамъ нѣкоторыхъ (его школы) отрицаетъ, какъ апокрифическое извѣстное изреченіе: «Кто причиняетъ боль *dimmi*, тотъ все равно, что дѣлаетъ больно мнѣ». Господствующее теченіе ислама всегда отклоняло такой образъ мыслей, какъ и документы, на которые ссылались его представители.

4. 1) *Ierus Talmud Chagiga I, 8* къ концу.

5. 1) Очень важно для сужденія объ этомъ теченіи мысли изреченіе Jahja b. Sa'id (ум. 143/760): «Мужи (религіозные) науки—люди широкаго ума (*ahlu tauhiat*). Всегда существуютъ различія во мнѣніяхъ между тѣми, которые должны выносить рѣшенія (*almuftuna*): то, что одинъ считаетъ дозволеннымъ, другой объявляетъ запрещеннымъ. Тѣмъ не менѣе, они далеки отъ того, чтобы порицать другъ друга. Каждый изъ нихъ чувствуетъ каждый предложенный ему вопросъ, какъ тяжелую гору, гнетущую его, и когда онъ видитъ передъ собою открывающіяся врата (для рѣшенія его), то онъ чувствуетъ себя освобожденнымъ отъ тяжести», у Oahabi. *Tadkirat al-huffaz* I 124. Это изреченіе Jahsa сходно со словами Eliazar b. Azarja (b. Chagiga 3 b) относительно различій во мнѣніяхъ въ еврейскомъ законѣ (онъ примыкаетъ къ Kober. 12, 11): «Хотя эти объявляютъ чистымъ то, что тѣ считаютъ за нечистое, эти разрѣшаютъ, что тѣ запрещаютъ, эти объявляютъ непримѣнимымъ, что тѣ дозволяютъ... но все-таки всѣ они (эти противоположныя мнѣнія) «даны однимъ пастыремъ», Богомъ, «который сказалъ всѣ эти слова» (Exod. 20, 1); такъ же учать относительно различій во мнѣніяхъ спорящихъ школъ Schammai'я и Hillel'я, что «и тѣ и другія слова живого Бога» (Erubhin 13 b). R. Simon b. Joschai смотритъ, напротивъ, на такія различія во мнѣніяхъ въ законѣ, какъ на забвеніе Thora (Sifre, Deuteron. § 48 ed. Friedmann 84 b, 11).
7. 1) Въ зоологической энциклопедіи Damiri (*Hajat al-hajawan*) въ концѣ каждой главы обсуждается вопросъ о религіозно-законномъ положеніи даннаго животнаго наряду съ соотвѣствующими отличіями *madahib'*овъ.
10. 1) Половая связь между людьми и дшннами (*Ardat hili*) это типъ сказаній, который изъ круга представленій Вавилона проникъ и въ народные рассказы арабовъ, а затѣмъ попалъ и въ число суетврій ислама. Называютъ поименно лицъ изъ арабской старины и изъ среды другихъ народовъ, бывшихъ плодами такихъ смѣшанныхъ браковъ. Срав. Dschahiz, *Hajawan* I 85 и сл., гдѣ усиленно опровергаются подобныя басни, Dsch. называетъ людей, которые допускаютъ возможность этого «злыми учеными» (*ulama al-sau*) и подчеркиваетъ, что онъ передаетъ только чужіе рассказы (срав. также Damiri II 25—27, см. сл. *si'lat*). Дѣйствительное существованіе такихъ связей доказываютъ также на основаніи Корана—17 с., ст. 66, 55 с., ст. 56. 74 Damiri ук. м. 27, 19) Съ точки зрѣнія религіознаго закона указывается на различіе родовъ заключающихъ бракъ (*ichfilaf al-dschins*), какъ на *impedimentum dirimens* допустимости ихъ (ссылаясь на сурю 16 ст. 74: «Аллахъ далъ вамъ женъ изъ среды васъ же самихъ» (*min anfusikum*)); но это признается не всѣми (Subki, *Tabakat al-Schafi ijja* V 45, 5 ст. снизу). Что недопустимость подобныхъ брачныхъ союзовъ съ точки зрѣнія закона не считается безспорной, видно и изъ того, что Jahja b. Main и другіе ортодоксальные авторитеты приписываютъ остроуміе нѣкоторыхъ ученыхъ, которыхъ они называютъ по именамъ, тому обстоятельству, что одинъ изъ ихъ родителей былъ Dschinn. Alfred Bel рассказы

ваетъ, что жители Тлемсена *) были увѣрены относительно одного жителя этого города, что, кромѣ своей законной жены, онъ заключилъ еще брачный союзъ съ одной *dschin-nijja*. Съ юридической точки зрѣнія обсуждается и вопросъ, правомочны ли ангелы и джиинны приобретать собственность (*milk*) (Subkil. с. V 179).

- 2) См. Abhandl. zur Arab. Phil. I. 109. Мы можемъ указать здѣсь на al-Schnafii какъ на исключеніе среди господствующаго настроенія теологовъ-юристовъ. Его школа передаетъ его принципъ: Если бы человѣкъ, въ другихъ отношеніяхъ неопороченный, утверждалъ, что онъ видѣлъ джиинъ, то мы заявили бы, что онъ неправопособенъ выступить свидѣтелемъ на судѣ (у Subki ук. м. I 258, 4 снизу).

*) Западный Алжиръ.

ГЛАВА III.

Развитіе догматовъ.

I. Пророки не теологи. Благовѣсть, которую они по непосредственному влеченію своей совѣсти приносятъ людямъ, религіозныя представленія, которыя они будятъ, не складываются въ стройное, по заранѣе обдуманному плану воздвигнутое зданіе вѣроученія; обычно пророчество и не поддается попыткамъ строгой систематизаціи. Только въ позднѣйшихъ поколѣніяхъ, когда общая работа надъ мыслями, воодушевлявшими первыхъ приверженцевъ пророка, привела къ созданію замкнутой общины, подъ вліяніемъ внутреннихъ событій и воздѣйствіемъ виѣшней среды, выбиваются на поверхность стремленія людей, чувствующихъ себя призванными истолкователями пророческихъ предвозвѣщеній, дополняющихъ и округляющихъ пробѣлы въ ученіи пророка, толкующихъ его, часто совсѣмъ неподходящимъ образомъ, и его объясняющихъ, т.-е. вкладывающихъ въ него большею частью то, о чемъ никогда и не подозрѣвалъ его родоначальникъ. При этомъ они даютъ отвѣты на вопросы, о которыхъ создатель ученія никогда не думалъ, сглаживаютъ противорѣчія, которыя его самого не беспокоили, выдумываютъ пустыя формулы и нагромождаютъ около нихъ цѣлыя насыпи выдумокъ, чтобы обезопасить ими эти формулы отъ виѣшнихъ и внутреннихъ нападеній. И всѣ положенія своего стройно расчлененнаго ученія они выводятъ затѣмъ изъ словъ пророка, нерѣдко изъ буквы ихъ. На этомъ основаніи они выдаютъ свое ученіе какъ его, изначала имъ задуманное ученіе; они спорятъ изъ-за этого между собой, съ затѣйливымъ остроуміемъ аргументируя противъ выводящихъ изъ живого слова пророка тѣми же способами другія заключенія.

Чтобы подобныя стремленія могли проявиться, необходима предварительная каноническая сводка и формальное закрѣпленіе пророческихъ откровеній въ видѣ писанныхъ текстовъ, признанныхъ священными. Вокругъ нихъ нагромождаются догматическіе комментаріи, чуждые тому духу, который проникаетъ истинную сущность писанія, —

комментаріи, много доказывающіе, но мало объясняющіе. Они являются неизсякаемымъ источникомъ, изъ котораго истекають спекуляціи систематиковъ догмы.

Очень скоро послѣ своего возникновенія и исламъ вступилъ въ періодъ такого теологическаго развитія. Одновременно съ явленіями, составлявшими предметъ второй главы нашего труда, предметомъ размышлений становится и содержаніе вѣрованій ислама; параллельно съ развитіемъ обрядовой стороны ислама развертывается и его догматическая теологія.

Было бы очень трудно создать на основаніи самого Корана цѣлостную, законченную и свободную отъ противорѣчій систему вѣроученія. Относительно важнѣйшихъ религіозныхъ представленій мы получаемъ изъ него только самыя общія впечатлѣнія, частности же ведутъ иногда въ противоположныя стороны. Смотри по настроеніямъ, въ данную минуту владѣющимъ пророкомъ, религіозныя представленія отражаются въ его душѣ въ различной окраскѣ. Тѣмъ самымъ теологіи, стремящейся внести гармонию, была поставлена задача устранить теоретическія трудности, обусловленные подобными противорѣчіями.

Впрочемъ, разыскиваніе противорѣчій въ проповѣди Магомета, повидимому, рано сдѣлалось предметомъ занятій его противниковъ. Уже при жизни пророка, его откровенія подвергались нападкамъ критиковъ, старательно слѣдившихъ за ихъ слабыми сторонами. Неопредѣленность, полный противорѣчій характеръ его проповѣди были предметомъ насмѣшливыхъ замѣчаній. И поэтому — хотя онъ охотно подчеркиваетъ, что далъ въ откровеніи „ясный“ арабскій Коранъ, безъ всякой кривизны“ (39 с., ст. 29; срав. 18 с., ст. 1 и 41 с., ст. 2), — въ Мединѣ ему самому приходится признать, что въ Божественномъ откровеніи „есть строки строго-установленныя, не вызывающія сомнѣній, — это ядро книги; другія сомнительны. Тѣ же, въ сердцахъ которыхъ есть дурныя склонности, разыскиваютъ, что въ немъ неясно, желая вызвать безпокойство и помышляя о его истолкованіи. Но истолкованіе его знаетъ только Господь и твердые въ знаніи; тѣ говорятъ: мы вѣруемъ въ это; все исходитъ отъ нашего Бога“ (3 с., ст. 5).

Тѣмъ болѣе умѣстна была такая критика Корана въ слѣдующемъ поколѣніи, когда разыскиваніемъ его слабыхъ сторонъ были заняты не только противники ислама, но и въ кругу самихъ правовѣрныхъ стали задумываться

надъ имѣющимися въ Коранѣ противорѣчiями. Мы увидимъ скоро на примѣрѣ, какъ по отношенiю къ одному изъ основныхъ ученiй религiи, къ вопросу о свободѣ воли, изъ Корана можно было одинаково черпать аргументы за и противъ.

Какъ относительно всѣхъ другихъ моментовъ внутренней исторiи ислама, такъ и здѣсь хадисы развертываютъ передъ нами картину этого духовнаго движенiя общества. Правда, его переносятъ назадъ ко временамъ пророка и втягиваютъ самого пророка, въ разрѣшенiе этихъ вопросовъ. Въ дѣйствительности же это движенiе относится только къ эпохѣ зарождающейся теологической рефлексii. Согласно хадису правовѣрные беспокоили уже пророка указанiями на догматическiя противорѣчiя Корана. Такiе разговоры возбуждаютъ его гнѣвъ. „Коранъ—говорить онъ—дарованъ вамъ не за тѣмъ, чтобы вы одну его часть побивали другой, какъ дѣлали это жившiе прежде народы съ откровенiями своихъ пророковъ; въ Коранѣ же одна часть скорѣе подтверждаетъ другую. Поступайте согласно тѣмъ мѣстамъ его, которыя вы понимаете; то же, что вызываетъ въ васъ смущенiе, то принимайте вѣрою“.

Непосредственное чувство наивно-вѣрующаго выдается здѣсь за изреченiе пророка. Таковъ методъ хадиса.

2. Отчасти политическiя преобразованiя, отчасти возбуждающее влiянiе внѣшнихъ сношенiй принудили очень рано мало вообще склонныхъ къ догматическимъ изысканiямъ приверженцевъ ислама первыхъ поколѣнiй занять опредѣленную позицiю по отношенiю къ вопросамъ, на которые Коранъ не даетъ опредѣленныхъ и недвусмысленныхъ отвѣтовъ.

Что внутреннiя политическiя преобразованiя давали поводъ къ возникновенiю спорныхъ вопросовъ догматики, это можетъ намъ подтвердить слѣдующiй примѣръ. Государственный переворотъ, совершенный омайядами, далъ первый въ исторiи ислама поводъ, исходя изъ новаго политическаго и государственно-правового положенiя, затрагивать область теологическихъ вопросовъ, обсуждать новыя учрежденiя съ точки зрѣнiя религiозныхъ требованiй.

Здѣсь намъ еще разъ придется остановиться на одномъ моментѣ древней исторiи ислама, затронутомъ уже нами въ предыдущей главѣ, на значенiи религiознаго характера владычества омайядовъ.

Въ настоящее время можно считать совершенно отжившимъ общепринятое въ прежнее время мнѣніе объ отношеніяхъ омайядовъ къ исламитской религіи. Слѣдую историческимъ традиціямъ ислама, омайядовъ и весь духъ ихъ правленія ставили въ рѣзкое, сознательное противорѣчіе съ религіозными требованіями ислама; государи этой династіи, ихъ намѣстники и управители выставялись продолжателями старыхъ враговъ возникающаго ислама, въ лицѣ которыхъ по отношенію къ религіи ожилъ въ новыхъ формахъ прежній курейшитскій духъ со своею враждебностью или по меньшей мѣрѣ равнодушіемъ къ исламу *).

Правда, ханжами и святошами эти люди не были. Жизнь при ихъ дворѣ не во всѣхъ отношеніяхъ отвѣчала тѣмъ ограничительнымъ, полнымъ отреченія отъ міра нормамъ, осуществленіе которыхъ благочестивые люди ожидали отъ главы государства ислама и подробности которыхъ они возвѣщали въ своихъ хадисахъ, какъ велѣнія пророка. Преданіе рассказываетъ намъ объ отдѣльныхъ чертахъ благочестія нѣкоторыхъ изъ омайядовъ; но, конечно, они не удовлетворили ханжей, идеаломъ которыхъ были правительственный строй въ Мединѣ при Абу Бекрѣ и Омарѣ.

Нельзя отрицать, что омайяды сознавали себя халифами или имамами, стоящими во главѣ государства, созданнаго религіознымъ переворотомъ, сознавали себя и правовѣрными сторонниками ислама. Но, конечно, громадное различіе лежитъ между ихъ точкой зрѣнія на управленіе государствомъ ислама и ожиданіями святошъ, съ безсильной злобой слѣдившихъ за ихъ дѣйствіями; а ихъ то единомышленникамъ мы и обязаны большей частью данныхъ относительно исторіи омайядовъ. На свои задачи по отношенію къ исламу послѣдніе смотрѣли не въ духѣ „чтецовъ Корана“ и ихъ желаній. У нихъ было сознаніе, что они направляютъ исламъ по новымъ путямъ, и одинъ изъ ихъ лучшихъ помощниковъ, пользующійся плохой славой Хаджаджъ б. Юсуфъ говоритъ въ ихъ духѣ, когда у постели больного сына Омара онъ роняетъ насмѣшливое замѣчаніе относительно „старого режима“.

*) Курейшиты или корейшиты—арабское племя, владѣвшее съ V вѣка ключами каабы въ Меккѣ и ставшее отчасти поэтому очень богатымъ и вліятельнымъ. Изъ этого племени былъ Магометъ, но оно не признало его и воздвигло противъ него гоненія; омайяды тоже были курейшиты.

Несомнѣнно, съ ихъ выступленіемъ кладется начало новой системѣ. Омайяды добросовѣстно усвоили „политическую сторону пелама, которой онъ объединилъ арабовъ и привелъ ихъ къ міровому господству“¹⁾. Удовлетвореніе, которое они находятъ въ религіи, въ значительной долѣ основано на томъ, что благодаря исламу, правовѣрные „достигли громкой славы, высокаго положенія среди народовъ и захватили наслѣдіе ихъ“. Поддержаніе и расширеніе этого выгоднаго политическаго положенія ислама какъ внутри, такъ и во внѣ, омайяды и считали своей государственной задачей. Этимъ они думали служить дѣлу религіи. Кто выступаетъ противъ нихъ, съ тѣмъ поступаетъ, какъ съ возстающимъ противъ ислама, подобно тому, какъ израильскій царь Ахавъ поступаетъ съ слишкомъ ревностнымъ пророкомъ, какъ съ *okher Israel* — омрачителемъ Израиля (1 кн. Царствъ 18, 17). Когда они борются противъ мятежниковъ, обосновывающихъ свое сопротивленіе религіозными мотивами, они убѣждены въ томъ, что это враги ислама, противъ которыхъ они поднимаютъ карающій мечъ по долгу, въ интересахъ процвѣтанія и существованія ислама. Выступая противъ святилищъ, направляя на Каба свои метательные снаряды—за что благочестивые враги въ теченіе столѣтій не перестаютъ обвинять ихъ въ кощунствѣ—они увѣрены, что, этого требуетъ государственная необходимость, что они въ интересахъ ислама наказываютъ, такимъ образомъ, враговъ его и угрожаютъ очагу возмущенія, направленного противъ единства и внутренняго могущества государства ислама. А врагами ислама они считаютъ всѣхъ, подъ какимъ бы то ни было предлогомъ нарушающихъ единство государства, укрѣпленнаго ихъ государственнымъ умомъ. Несмотря на всѣ уступки и заигрыванія семьи пророка,—относительно чего еще недавно Lammen в своей книгѣ о Моавіяхъ собралъ доказательства,—они борются противъ претендентовъ изъ семьи Алія, угрожающихъ государству; они не отступаютъ передъ днемъ Кербелы, кровавое событіе котораго еще до сихъ поръ значится въ мартирологѣ проклинающихъ ихъ шиитовъ *).

*) Рѣчь идетъ здѣсь объ убійствѣ въ 680 году при мѣстечкѣ Кербела младшаго сына Алія и внука Магомета, Гуссейна, претендовавшаго на престолъ, занятый тогда уже омайядами. Для шиитовъ, почитающихъ Алія и его родъ, Кербела, или мешхедъ-Гуссейнъ,—священный городъ и служить мѣстомъ паломничества.

Интересъ ислама нельзя было отдѣлить отъ интересовъ государства. Достиженіе могущества было для нихъ религіознымъ успѣхомъ, ихъ вѣрные сторонники понимали ихъ проникнутую преданностью къ исламу дѣятельность. Прославлявшіе ихъ стихотворцы превозносятъ ихъ вѣдъ постоянно, какъ защитниковъ ислама. Среди вѣрныхъ, имъ нѣкоторые, повидимому, считали священной и ихъ личность—такъ же, какъ защитники правъ семьи пророка считали священной личность претендентовъ изъ потомковъ Алія, освященныхъ своимъ происхожденіемъ.

Иначе смотрѣли на измѣненія, вызванныя вступленіемъ на престолъ омайядовъ, благочестивые люди, мечтавшіе о царствѣ не отъ міра сего и подъ различными предлогами противившіеся династїи и духу ея правленія. По мнѣнію большинства изъ нихъ, господство этой по наслѣдству отягощенной грѣхами династїи возникло во грѣхѣ. Въ глазахъ этихъ мечтателей новое правительство было не правомочнымъ и нерелигіознымъ. Оно не отвѣчало ихъ теократическому идеалу и являлось для нихъ препятствіемъ къ желанному ими практическому осуществленію государства, угоднаго Богу. Уже самымъ своимъ существованіемъ новый режимъ нарушалъ права священной семьи пророка и въ своей политической дѣятельности показаль себя, по ихъ мнѣнію, совершенно безплощаднымъ къ святынямъ ислама. Къ тому же представители господствующаго строя являлись людьми, даже въ своемъ личномъ поведеніи не достаточно мелочно слѣдовавшими законамъ ислама, какъ объ этомъ мечтали благочестивцы,—люди которые,—какъ говоритъ первый претендентъ изъ семьи Алія, Гуссейнъ, внукъ пророка—„прилежать послушанію сатаны и отстраняются отъ послушанія Богу, обнаруживаютъ испорченность, пренебрегаютъ божескими повелѣніями, присваиваютъ себѣ отъ военной добычи часть не по праву, разрѣшаютъ запрещенное Богомъ и запрещаютъ разрѣшенное имъ“. Они забываютъ священную сунну издають произвольныя, противныя религіознымъ взглядамъ распоряженія.

Рѣшительнымъ требованіемъ непримиримыхъ защитниковъ религіи было бы бороться до послѣдней крайности съ такими людьми или, по крайней мѣрѣ, пассивно отказаться отъ признанія въ какой бы то ни было формѣ ихъ господства. Теоретически это, конечно, легко было высказать, но тѣмъ труднѣе было бы осуществить эту

теорію на практикѣ. Благо государства, интересы религіозной общины должны, вѣдь, были стоять выше всего; для этого необходимо было избѣгать потрясеній, а, стало быть, и терпѣть поневолѣ существующее правительство. Ихъ призывъ къ суду Божію, выразавшійся въ благочестивыхъ проклятіяхъ, оказался безвреднымъ оружіемъ. А что терпитъ Господь, тому не долженъ противиться и человѣкъ. Онъ долженъ возложить свою надежду на то, что со временемъ Господь наполнить правдой міръ, переполненный теперь неправдой. Изъ этихъ тайныхъ надеждъ, примиренія идеала съ дѣйствительностью, возникла идея махдизма, твердая вѣра въ пришествіе теократическаго властителя, котораго Господь будетъ направлять по правому пути. Впрочемъ, объ этомъ еще будетъ рѣчь впереди (гл. V, 12).

Однимъ изъ вѣдшихъ проявленій царской власти въ исламѣ была связанная съ теократическимъ характеромъ властителя функція имама, руководителя общаго богослуженія,—обязанность правителя или его замѣстителя предстоить церковной службѣ. И какъ ни возмущалось религіозное чувство правовѣрныхъ при видѣ олицетворенныхъ безбожниковъ въ этой священной роли—ихъ считали способными исполнять ее и въ состояніи опьяненія—однако, мирились даже и съ этимъ. Можно—въ интересахъ спокойствія въ государствахъ—„совершать свой *salat* и вслѣдъ за благочестивымъ и вслѣдъ за преступникомъ“. Вотъ формула терпимости благочестивыхъ.

Но не всѣ остановились на такомъ пассивномъ отношеніи. Необходимо было и принципиально упорядочить этотъ вопросъ. И опытъ повседневной жизни, и настроеніе непримиримыхъ защитниковъ религіозныхъ требованій выдвигали на первый планъ вопросъ: правильно ли вообще, что нарушителей закона слѣдуетъ совершенно исключать изъ числа вѣрующихъ и смотрѣть на себя по отношенію къ нимъ, какъ на страдальцевъ, уступающихъ только силѣ. Вѣдь, въ концѣ концовъ, и они мусульмане, устами, можетъ быть—и сердцемъ, исповѣдующіе Бога и пророка. Правда, они виновны въ нарушеніи закона въ непослушаніи и возмущеніи, но они все-таки вѣрующіе. Существовала большая партія, которая отвѣчала на этотъ вопросъ въ смыслѣ, еще болѣе соответствовавшемъ требованіямъ дѣйствительности, чѣмъ пассивно-страдальческая точка зрѣнія большинства. Она утверждала, что все дѣло

въ исповѣданіи вѣры; наряду съ вѣрой не можетъ повредить практическое поведеніе, поступки,—такъ же, какъ, съ другой стороны, согласная съ закономъ дѣятельность не приноситъ никакой пользы наряду съ невѣріемъ. *Fiat applicatio*. Такимъ образомъ, омайяды оправданы, какъ настоящіе, хорошіе мусульмане, и ихъ, какъ *ahl al-kibla*, какъ людей, совершающихъ молитвы по киблѣ и, такимъ образомъ, признающихъ себя принадлежащими къ обществу правовѣрныхъ, слѣдуетъ признать таковыми; сомнѣнія благочестивыхъ относительно нихъ совершенно неосновательны.

Партія, приверженцы которой выставили это терпимое ученіе, называла себя Мурджіа ²⁾. Слово это значить— „откладывающіе“; они хотятъ этимъ сказать, что не берутъ на себя сужденія о судьбѣ людей, но предоставляютъ Богу творить надъ ними судъ и рѣшать. Для сношенія между людьми въ семъ мірѣ достаточно принадлежности къ правовѣрной церкви ислама.

По своему образу мыслей эти люди могли бы примкнуть къ направленію, выступившему въ болѣе раннюю эпоху внутренней борьбы, когда представители этого направленія не приняли участія въ возбуждавшемъ тогда бурныя страсти спорѣ, слѣдуетъ ли смотрѣть на Алія или Османа, какъ на правовѣрныхъ или какъ на грѣшниковъ, и въ послѣднемъ случаѣ можно ли ихъ считать достойными званія халифа; они устранились отъ спора и предоставили рѣшеніе его Господу.

Такой умѣренный образъ мысли былъ, конечно, не по душѣ благочестивымъ элементамъ, видѣвшимъ въ господствующемъ въ государствѣ направленіи политики и его представителяхъ только безбожіе и отступничество. Терпимыя воззрѣнія мурджитовъ были прежде всего въ прямомъ противорѣчій съ притязаніями приверженцевъ Алія, съ ихъ теократическимъ, построенномъ на божественномъ правѣ и управляемымъ семьей пророка, государствомъ. Поэтому мурджиты и приверженцы Алія противостоятъ другъ другу, какъ рѣзкія противоположности. Но еще рѣзче выступаетъ противоположность между мурджитами и другимъ мятежнымъ движеніемъ того времени. Съ ростомъ успѣховъ омайядовъ и обостреніемъ противоположности между ними и оппозиціонными партіями, лица сочувственно относившіяся къ воззрѣніямъ мурджитовъ, имѣли болѣе поводовъ еще рѣзче установить свою прин-

ниціальную точку зрѣнія, сдѣлать еще шагъ впередъ въ ея формулировкѣ и рѣшительно возстать противъ обвиненій господствующей системы въ ереси, что наиболѣе ярые политическіе противники существующей формы государства, харидишты, о которыхъ намъ придется еще говорить (гл. V, 2), воливали страну утвержденіемъ, что недостаточно только вѣры, что совершеніе тяжкихъ грѣховъ немилосердно ведетъ человѣка къ отлученію отъ вѣрующихъ. Какъ же должно было обстоять дѣло съ бѣдными омайядами, которые были для нихъ самыми преступными нарушителями закона 3)!

Такимъ образомъ, источникъ происхожденія этого спора, возникшаго въ ранній періодъ существованія ислама (точно установить время не возможно), надо искать въ своеобразіи политическаго строя и въ тѣхъ отношеніяхъ, въ которыхъ стали къ нему различные слои правовѣрнаго народа. Не догматическіе запросы дали первоначальный толчокъ къ обсужденію вопроса, какую роль надо отвести амалъ, дѣламъ, практикѣ при квалифікаціи мусульманина, какъ такового 4).

Позже наступаетъ время, когда насущные общественные интересы, выдвигавшіе этотъ вопросъ, не стоятъ уже на первомъ планѣ. Тогда онъ дѣлается предметомъ обсуждения, возбуждающимъ академическій интересъ, и съ нимъ связываются еще нѣкоторыя догматическія мелочи и хитросплетенія. Если амалъ при опредѣленіи правовѣрія не является существенно необходимымъ элементомъ—говорятъ противники, — то остроумный мурджитъ можетъ вывести изъ этого, что нельзя назвать когонибудь кафиромъ, невѣрнымъ, если онъ даже поклоняется солнцу: это будетъ только знакъ невѣрія, а не невѣріе (kufr) само по себѣ.

Одинъ общій догматическій вопросъ, надъ которымъ и до сихъ поръ ломаютъ себѣ головы мусульманскіе теологи, былъ выдвинутъ общимъ ходомъ мыслей мурджитовъ; а именно, можно ли различать въ истинной вѣрѣ количественныя степени — больше, меньше? Естественно, что это совершенно неумѣстно по мнѣнію тѣхъ, кто не считаетъ дѣлъ, дѣяній необходимой составной частью качествъ мусульманина. Нельзя ставить вопроса о количествѣ, величину вѣры нельзя измѣрять аршиномъ или взвѣшивать пудами. Считающіе же, напротивъ, наряду съ исповѣданіемъ вѣры и дѣла необходимымъ элементомъ

въ опредѣленіи правовѣрія мусульманина, допускають возможность арифметическаго исчисленія объема вѣры. Говорить же самъ Коранъ объ „увеличеніи вѣры“ (3 с., ст. 167; 8 с., ст. 2; 9 с., ст. 125 и т. д.) и объ „увеличеніи руководительства“ (оказываемаго Богомъ вѣрующему) (47 с., ст. 19). Большее или меньшее количество дѣлъ устанавливаетъ высшій или низшій уровень вѣры. Ортодоксальный міръ теологовъ ислама въ теоретическомъ отношеніи не вполне единодушенъ въ этомъ вопросѣ. Наряду съ догматиками, не желающими и слышать о плюсахъ или минусахъ по отношенію къ вѣрѣ, мы найдемъ и придерживающихся формулы—„вѣра это исповѣданіе и дѣяніе, она можетъ уменьшаться и увеличиваться“. Все зависитъ только отъ направленія, какого кто придерживается въ нѣдрахъ правовѣрія. Къ такимъ тонкостямъ свелся спорный вопросъ, возникшій первоначально на почвѣ политики б).

3. Но почти одновременно проявляются на почвѣ другого вопроса первые проблески мыслей, имѣющихъ дѣйствительно догматическій интересъ. Богословы перестаютъ въ общей формѣ ломать себѣ голову надъ вопросомъ, можно ли считать то или другое отдѣльное лицо правовѣрнымъ, но на одномъ глубоко захватывающемъ, религіозномъ представленіи опредѣленно выясняютъ свою точку зрѣнія на унаслѣдованныя, наивныя народныя вѣрованія, не знающія никакихъ сомнѣній.

Первыя колебанія наивной вѣры ислама не совпадаютъ со временемъ проникновенія въ его среду научнаго мышленія и не были его результатомъ; не подъ вліяніемъ зарождающагося интеллектуализма возникли они. Скорѣе можно признать, что эти колебанія были вызваны углубленіемъ религіозныхъ представлений: они были результатомъ благочестія, а не свободомыслія.

Идея абсолютной зависимости породила самыя грубыя представленія о божествѣ. Аллахъ—неограниченный самодержецъ: „его нельзя спрашивать о томъ, что онъ дѣлаетъ“ (21 с., ст. 23). Люди—безвольныя игрушки въ его рукахъ. Нужно быть убѣжденнымъ въ томъ, что его воля не можетъ измѣряться масштабами человѣческой воли, ограниченной преградами разнаго рода, что человѣческая способность обращается въ ничто рядомъ съ неограниченной волей Аллаха и его абсолютной властью. Эта власть Аллаха распространяется и на опредѣленіе чело-

вѣческой воли. Человѣкъ можетъ хотѣть только такъ, какъ направляетъ его волю Аллахъ; это относится и къ его нравственному поведенію. Его воля и въ этомъ смыслѣ опредѣлена всемогуществомъ Бога и его предвѣчнымъ рѣшеніемъ.

Но правовѣрный долженъ быть также увѣренъ, что Аллахъ не насилуетъ людей, что не надо представлять себѣ его дѣянія въ такомъ видѣ, который былъ бы недостойнъ даже человѣческаго властителя: не слѣдуетъ думать, что онъ залимъ, несправедливый, что онъ тиранъ. И именно въ связи съ вопросомъ о наградѣ и наказаніи въ Коранѣ постоянно повторяется увѣреніе, что Аллахъ „ни къ кому не бываетъ несправедливъ даже въ такихъ малыхъ размѣрахъ, какъ волоконецъ въ ядрѣ финика“ (4 с., ст. 52) или „какъ пятнышко зародыша въ немъ“ (4 с., ст. 123); что Онъ „ни на кого не возлагаетъ тяжести, которой тотъ не могъ бы нести, что у Него есть книга, которая говоритъ правду, и никому не будетъ причинено несправедливости“ (23 с., ст. 64). „И создалъ Аллахъ и небо и землю въ правдѣ, чтобы наградить каждую душу сообразно тому, что она приобрѣла; и имъ не будетъ несправедливости“ (45 с., ст. 21). Но—долженъ спросить себя благочестиво настроенный умъ—можно ли представить себѣ большую несправедливость, какъ возмездіе за дѣйствія, опредѣляющая сила которыхъ лежитъ внѣ человѣческой возможности. Можно ли представить себѣ, что Богъ лишилъ людей всякой свободы и самоопредѣленія въ ихъ дѣйствіяхъ, что онъ опредѣляетъ ихъ поведеніе до мельчайшихъ подробностей, что онъ отнялъ у грѣшника возможность творить добро, „запечаталъ его сердце и наложилъ толстый покровъ на его слухъ и зрѣніе“ (2 с., ст. 6) и затѣмъ все-таки наказываетъ его за его непослушаніе и предастъ вѣчной мукѣ.

Въ общемъ, многіе благочестивые мусульмане, вѣроятно, представляютъ себѣ своего Бога именно такимъ существомъ, по произволу дѣйствующимъ: преувеличенное чувство зависимости. Много существенныхъ точекъ опоры въ этомъ отношеніи давала имъ священная книга. Въ Коранѣ много образовъ, соотвѣтствующихъ представленію о томъ, что Богъ „ожесточилъ сердце фараоново“, и масса общихъ сентенцій, варьирующихъ мысль, что кого Господь хочетъ направлять, тому онъ раскрываетъ сердце для ислама, а кого онъ хочетъ направлять по ложному

пути, у того сердце сжимается, какъ если бы онъ карабкался на небо (6 с., ст. 125). Ни одной души не дано вѣровать, если только Господь не допустилъ этого (10 с., ст. 100).

Едва ли есть еще другая часть ученія ислама, относительно которой изъ Корана можно было бы вывести такіе противорѣчивыя наставленія, какъ именно по вопросу, здѣсь нами затронутому. Многочисленнымъ изреченіямъ, согласно которымъ воля человѣка въ рукахъ Бога, можно противопоставить прежде всего многочисленные заявленія пророка, въ которыхъ не Аллахъ представляется, какъ ведущій по ложному пути, а дѣлаетъ это со времени Адама сатана, злой врагъ, обманщикъ и научитель (22 с., ст. 4; 35 с., ст. 5, 6; 41 с., ст. 36; 43 с., ст. 35; 58 с., ст. 20; 2 с., ст. 35; 38 с., ст. 83 и сл.). А пожелавшій защищать полную, отрицающую даже вліяніе сатаны, свободу человѣческой воли, могъ бы найти въ томъ же Коранѣ цѣлый арсеналъ недвусмысленныхъ изреченій, изъ которыхъ можно вывести и прямую противоположность поработочной волѣ. Добрыя и злыя дѣла человѣка характерно обозначаются, какъ его „добыча, приобрѣтеніе“ (Erwerb), т.-е. какъ дѣйствія, надъ которыми онъ самостоятельно потрудился (напр., 3 с., ст. 24 и во многихъ др. мѣстахъ). „Какъ ржавчиной покрываетъ ихъ сердца то, что они (злого) приобрѣли“ (83 с., ст. 14). И даже тогда, когда говорится о запечатаніи сердець, это отлично мирится съ тѣмъ, что „они слѣдуютъ своимъ склонностямъ“ (47 с., ст. 15, 18). Похоть вводитъ людей въ заблужденіе (38 с., ст. 25). Не Господь замыкаетъ сердца грѣшниковъ, но „они черствѣютъ (изъ-за собственной злости)... они, какъ камень или еще тверже“ (2 с., ст. 69). Даже сатана отрицаетъ предположеніе, что онъ совращаетъ человѣка на ложный путь; онъ (самъ по себѣ) блуждаетъ далеко отъ истиннаго пути (50 с., ст. 26). Та же точка зрѣнія выражается и въ историческихъ примѣрахъ. Господь говоритъ, напр., что онъ „направилъ на правый путь“ нечестивый народъ Темудъ, „но они предпочли слѣпоту правильному пути. Тогда ихъ поразили ударъ грома, кара, униженія за то, что выбрали они. Но мы спасли тѣхъ, кто вѣрилъ и боялся Бога“ (41 с., ст. 16). Итакъ: Господь направлялъ ихъ, они не слѣдовали за нимъ; по свободному выбору дѣлали они зло противъ воли Божіей, они свободно избрали это. Господь

направляетъ человѣка на путь, но отъ человѣка зависить, подчиняется ли онъ съ благодарностью руководству или строптиво отклоняется его (76 с., ст. 3). „Каждый дѣйствуетъ на собственный ладъ“ (17 с., ст. 86). „Господь ниспослалъ истину; кто хочетъ, пусть будетъ вѣрующимъ, кто хочетъ, — невѣрующимъ (18 с., ст. 28). „Это (откровеніе) есть напоминаніе; кто только хочетъ, тотъ идетъ по правому пути къ Господу“ (76 с., ст. 29). Но, конечно, Господь не препятствуетъ и злымъ; онъ даетъ имъ силу и способности дѣлать злое—такъ же, какъ добрымъ онъ даетъ способность, выравнивая передъ ними дорогу, чтобы они могли дѣлать доброе (*fa-sanujassiruhu liljusra... fa-sanujassiruhu lil'usra*; 92 с., ст. 7, 10).

Въ связи съ вышесказаннымъ, мнѣ хотѣлось бы воспользоваться случаемъ, чтобы сдѣлать одно замѣчаніе, имѣющее немаловажное значеніе для пониманія проблемы о свободѣ воли въ Коранѣ. Большая часть высказываній Магомета, которыми обычно пользуются для доказательства, что Господь самъ является причиной грѣховности человѣка, что онъ вводитъ его въ грѣхъ, представится намъ въ другомъ освѣщеніи, если мы болѣе внимательно задумаемся въ смыслъ слова, которое обычно переводятъ вводить въ грѣхъ, въ заблужденіе. Если во многихъ изреченіяхъ Корана говорится: „Аллахъ направляетъ, кого онъ хочетъ, и предоставляетъ впадать въ заблужденіе, кому хочетъ“, то эти слова вовсе не значатъ, что Богъ непосредственно направляетъ людей второго рода на путь зла. Рѣшающее для истолкованія смысла слово *adalla* въ этой связи нельзя понимать, какъ вводить въ заблужденіе, направлять по ложному пути, оно значитъ только предоставлять заблужденію, предоставлять блуждать, не заботиться о комъ-нибудь, не указывать ему исхода. „Мы предоставляемъ имъ (*nadaruhum*) блуждать въ ихъ уиорствѣ“ (6 с., ст. 110). Представьте себѣ одинокаго странника въ пустынь—способъ выраженія Корана относительно руководства и блужданія заимствованъ изъ этого нагляднаго примѣра—, путникъ блуждаетъ въ безграничномъ пространствѣ, ища вѣрнаго направленія къ своей цѣли. Таковъ и человѣкъ на своемъ жизненномъ пути. Кто вѣрою и добрыми дѣлами заслужилъ благоволенія Господа, того награждаетъ онъ своимъ руководствомъ; грѣшнику онъ предоставляетъ блуждать, предоставляетъ его судьбѣ, лишаетъ его своей благосклон-

ности; онъ не простираетъ къ нему руку помощи, но и не направляетъ его на ложный путь. Поэтому, говоря о грѣшникахъ, охотно употребляютъ сравненіе съ слѣпотой, съ отыскиваніемъ ощупью. Они не видятъ и должны поэтому бродить безъ цѣли и безъ плана. Такъ какъ у нихъ нѣтъ проводника, направляющаго ихъ, то они неудержимо стремятся къ гибели. „Отъ Господа вашего изошло просвѣтленіе: кто видитъ, то это ему на его собственную пользу; и кто слѣпъ, то это къ его собственному вреду“ (6 с., ст. 104). Почему онъ не воспользовался зажженнымъ для него свѣточемъ? „Мы дали тебѣ въ откровеніи книгу для людей; кто подчиняется руководству ея, тотъ дѣлаетъ это для себя, кто же блуждаетъ вокругъ (dalla), тотъ дѣлаетъ это къ своему вреду“ (39 с., ст. 42).

Это предоставленіе человѣка самому себѣ, отнятіе у него божественной заботливости является господствующимъ въ Коранѣ представленіемъ относительно людей, которые своимъ предшествующимъ поведеніемъ сдѣлались недостойными божественнаго милосердія. Если Господь сказалъ, что онъ забываетъ безбожныхъ, потому что они забываютъ о немъ (7 с., ст. 49; 9 с., ст. 68; 45 с., ст. 33), то изъ этого воззрѣнія дѣлаются и соответствующіе выводы. Руководительство есть награда добрымъ. „Аллахъ не руководитъ нечестивымъ народомъ“ (9 с., ст. 110); онъ оставляетъ его безцѣльно блуждать. Невѣріе является не слѣдствіемъ, а причиной блужданій (47 с., ст. 9; въ особенности, 61 с., ст. 5). Правда, „кого Господь оставляетъ въ заблужденіи, тотъ не находитъ истиннаго пути“ (42 с., ст. 45); „кого онъ оставляетъ въ заблужденіи, у того нѣтъ руководителя“ (40 с., ст. 35) и онъ идетъ навстрѣчу гибели (7 с., ст. 177). Но вездѣ рѣчь идетъ о лишеніи милости и руководительства въ наказаніе, а не о введеніи въ заблужденіе, не о ложномъ руководествѣ, которое являлось бы причиной безбожія. Все это хорошо поняли и прочувствовали старые мусульмане, стоявшіе близко къ первоначальнымъ взглядамъ. Въ одномъ хадисѣ говорится: если кто-нибудь пропуститъ три пятничныхъ собранія по небрежности (tahawunān), тому запечатываетъ Господь сердце. Это значитъ: подъ загражденіемъ, запечатаніемъ сердца разумѣется такое состояніе, въ которое человѣкъ впадаетъ благодаря небрежному отношенію къ религіознымъ требованіямъ. И старинная молитва, которой учитъ пророкъ новообращеннаго неопита Хусайна, гласитъ: „О,

Аллахъ, научи меня правильному пути и охрани меня отъ зла моей собственной души“ ¹⁾, т.-е. не предоставляй меня самому себѣ, но протяни мнѣ руку помощи и руководства. О ложномъ, неправильномъ же руководствѣ не можетъ быть и рѣчи. Наоборотъ, чувство, что предоставленіе самому себѣ есть самое тяжелое наказаніе Божіе, выражено въ старинной формулѣ исламитской клятвы: „Если мои слова не соотвѣтствуютъ правдѣ (въ клятвѣ подтверждающей) или если я не сдержу своей клятвы (въ обязующей клятвѣ), то пусть Господь исключить меня изъ своей силы и власти (hau! wa-kuwwa) и предоставить меня моей собственной силѣ и власти“, т.-е. пусть онъ отстранитъ отъ меня свою руку, такъ чтобы мнѣ самому пришлось справляться безъ его помощи и руководства. Въ этомъ смыслѣ и слѣдуетъ понимать предоставленіе грѣшника блуждать безъ руководства (а не направленіе по ложному пути) ²⁾.

4. Мы видѣли, что Коранъ можетъ служить для подтвержденія самыхъ противоположныхъ взглядовъ по отношенію къ одному изъ наиболее важныхъ, основныхъ вопросовъ религіозно-этического сознанія. Hubert Grimme, серьезно изучивши теологію Корана, нашелъ очень удачную точку зрѣнія, которая можетъ помочь выбраться изъ этого лабиринта. Онъ находитъ, что противорѣчивыя ученія, высказываемыя Магометомъ о свободѣ воли и предопредѣленіи, принадлежать различнымъ эпохамъ его дѣятельности и соотвѣтствуютъ смѣняющимся впечатлѣніямъ, производимымъ на него обстоятельствами его жизни. Въ первое время въ Меккѣ онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія полной свободы воли и отвѣтственности, въ Мединѣ онъ все болѣе и болѣе склоняется къ ученію о несвободѣ и рабской зависимости человѣческой воли; наиболее грубое выраженіе получило это ученіе въ послѣднее время его жизни. Это могло бы служить руководящей нитью—предполагая заранѣе, что возможно такое вполне достовѣрное хронологическое разслоеніе—для людей, способныхъ смотрѣть на дѣло съ исторической точки зрѣнія. Этого мы не можемъ ожидать отъ мусульманъ старыхъ временъ, которымъ надо было найти выходъ среди противорѣчивыхъ ученій, высказаться за одно изъ нихъ и сумѣть обойти или истолковать соотвѣтствующимъ образомъ противостоящія ему данныя противниковъ. Чувство зависимости, господствующее въ сознаніи всего исламитскаго міра, безъ

сомнѣнія благоприятствовало отрицанію свободы воли. Добродѣтель и порокъ, награда и наказаніе вполнѣ зависятъ отъ предопредѣленія Божія. Воля человѣка не принимается въ соображеніе.

Но уже очень рано (мы можемъ прослѣдить это движеніе, начиная почти съ конца VII вѣка) такое тираническое воззрѣніе стало беспокоить благочестивые умы, которые не могли успокоиться на мысли о несправедливомъ божествѣ, какимъ оно было по господствующему народному представленію.

Возникновенію и все болѣе глубокому укрѣпленію благочестивыхъ сомнѣній способствовали и внѣшнія вліянія. Родиной древнѣйшаго протеста противъ неограниченнаго предопредѣленія является сирійскій исламъ. Его происхожденіе лучше всего обосновываетъ точка зрѣнія Кремер'а, считающаго, что толчокъ къ сомнѣніямъ въ неограниченномъ предопредѣленіи былъ данъ учителямъ ислама изъ среды окружавшихъ ихъ христіанскихъ теологовъ, такъ какъ именно въ восточной церкви споры относительно этого пункта вѣроученія занимали богослововъ. Дамаскъ, бывшій во время халифата омайядовъ сборнымъ пунктомъ для интеллигенціи ислама, является сосредоточеніемъ умственной работы о кадарѣ, предопредѣленіи судьбы; отсюда она быстро распространилась на болѣе далекія области.

Благочестивыя сомнѣнія привели ихъ къ убѣжденію, что въ этической и правовой дѣятельности человѣкъ не можетъ быть рабомъ независимаго отъ него предопредѣленія, что, вѣрнѣе, онъ самъ является творцомъ своихъ дѣлъ, а, стало быть, и причиной своего блаженства или осужденія. „Халкъ ал-аф алъ“, твореніе, созданіе дѣлъ, такъ была впослѣдствіи выражена теза этихъ людей, которые—по противоположности—за ограниченіе ими ка д а р а именно и были названы ка д а р и т а м и; своихъ противниковъ они охотно называютъ „людьми слѣпого принужденія“ (dschabr), д ш а б р и т а м и. Таково было самое древнее догматическое разногласіе внутри ислама.

Если изъ Корана въ равной мѣрѣ могли черпать аргументы обѣ партіи, то миеологическое преданіе, своего рода агада, очень рано развившееся въ исламѣ или, можетъ-быть, создавшееся только въ теченіе этого спора—кто сможетъ установить здѣсь точн о даты

возникновѣнія? — говорило въ пользу предопредѣленія. Богъ немедленно послѣ созданія Адама взялъ якобы изъ его тѣлеснаго существа, бывшаго по ихъ представленію гигантскихъ размѣровъ, все его потомство въ видѣ маленькихъ муравьиныхъ роевъ и уже тогда опредѣлилъ разряды блаженныхъ и проклятыхъ, а затѣмъ включилъ ихъ въ правую и лѣвую сторону тѣла перваго человѣка. И каждому отдѣльному зародышу особымъ, специально для этого назначеннымъ, ангеломъ предначертается вся его судьба (по заимствованному изъ Индіи представленію: „пишется на лбу“), между прочимъ—и то, предназначается ли онъ къ блаженству или къ осужденію. По этимъ воззрѣніямъ и представленіе о послѣднемъ судѣ связывается съ понятіемъ о предопредѣленіи. Богъ отправляетъ бѣдныхъ грѣшниковъ въ адъ довольно случайно. И только признанное за пророкомъ право заступничества (schafa'a) является тутъ смягчающимъ элементомъ.

Представленія, лежащія въ основѣ такихъ взглядовъ, коренились слишкомъ глубоко въ народѣ, чтобы противоположное имъ ученіе кадаритовъ, проводящее принципъ свободнаго самоопредѣленія и полной отвѣтственности, могло найти себѣ большой кругъ приверженцевъ. Кадаритамъ приходилось упорно защищаться противъ нападокъ и возраженій противниковъ, имѣвшихъ въ этомъ спорѣ за себя и привычное издавна толкованіе священныхъ текстовъ и выше приведенные народные рассказы. Въ исторіи ислама движеніе кадаритовъ имѣетъ большое значеніе, какъ первый и древнѣйшій шагъ къ освобожденію отъ господства общепринятыхъ взглядовъ, правда, не съ точки зрѣнія свободы мысли, но съ точки зрѣнія запросовъ благочестиваго чувства. Изъ устъ кадаритовъ раздается не протестъ разума противъ закостенѣвшей догмы, но голосъ религіозной совѣсти противъ недостойнаго представленія о Богѣ и его отношенія къ религіознымъ стремленіямъ служащихъ ему.

Многочисленные изреченія предадія, выдуманная для уничтоженія этихъ тенденцій, показываютъ, какое противодѣйствіе онѣ встрѣтили и съ какой ничтожной долей симпатій былъ принятъ образъ мыслей кадаритовъ. Выраженіе общаго ортодоксамъ чувства по отношенію къ нимъ и здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, вкладывается въ уста пророка. Они, говоритъ онъ, маги общины ислама. Подобно тому какъ приверженцы Зороастра про-

тивопоставляютъ творцу блага принципъ, являющійся причиною зла, такъ и они злыя дѣла человѣка исключаютъ изъ области творчества Аллаха. Не Господь создаетъ непослушаніе, но автономная воля человѣка. Магометъ и Алій, по преданію, рѣзко осуждаютъ, кромѣ того, стремленіе кадаритовъ доказать справедливость своей тезы путемъ преній; за это подвергаются они всевозможнымъ ругательствамъ и насмѣшкамъ.

Но здѣсь обнаруживается еще одно замѣчательное явленіе. Даже властители Дамаска *), вообще люди, выказывавшіе мало склонности къ догматическимъ интересамъ, находили неудобнымъ распространявшееся въ сирійскомъ исламѣ кадаритское движеніе, и они по временамъ занимали рѣзко враждебное положеніе по отношенію къ сторонникамъ свободной воли ¹⁾.

Мотивомъ этого ясно выраженнаго настроенія правящихъ круговъ является не отвращеніе людей, занятыхъ великимъ дѣломъ строительства новой государственности, къ теологическимъ спорамъ. Конечно, людямъ, которые трудились надъ широкими задачами государственнаго творчества, которымъ приходилось бороться съ династическими врагами и справа и слѣва, должно было казаться довольно неприятнымъ, что умы массъ будутъ теперь возбуждаться умствованіями о свободѣ воли и самоопредѣленіи. Правящія личности съ рѣзко выраженной индивидуальностью обычно не слишкомъ благосклонно относятся къ умствованію массъ. Но существовала болѣе глубокая причина, почему омайяды видѣли опасность именно въ ослабленіи догмата о предопредѣленіи; опасность не для религіи, а для собственной политики.

Они очень хорошо знали, что ихъ династія—бѣльмо на глазу благочестивыхъ людей, именно тѣхъ, которые благодаря святости своей жизни владѣли сердцемъ простаго народа. Они были хорошо освѣдомлены и о томъ, что для многихъ изъ своихъ подданныхъ они—узурпаторы, захватившіе власть путемъ насилія и принужденія, враги семьи пророка, убійцы священныхъ лицъ, осквернители святынь. Одно вѣрованіе было болѣе всего приспособлено къ тому, чтобы держать народъ въ уздѣ и удерживать его отъ выпадовъ противъ омайядовъ и ихъ представителей: вѣра въ судьбу, фатализмъ. Господь пред-

*) т.-е. омайяды.

вѣчно опредѣлили, что править должны эти люди и всѣ дѣянія, совершаемыя ими, неотвратимыя предопредѣленія Божіи. Они могли только привѣтствовать, когда такіе взгляды распространялись въ народѣ, и охотно слушали, какъ восхвалявшіе ихъ поэты надѣляли ихъ эпитетами, опредѣлявшими ихъ владычество, опредѣляли, какъ обусловленное волею Божіей, *decretum divinum*. Противъ этого, вѣдь, не могъ возставать правовѣрный. Поэтому то поэты омайядовъ и славили своихъ князей, какъ властителей, „господство которыхъ предопредѣлено въ предвѣчномъ совѣтѣ Господнемъ“.

Поскольку эта идея должна была служить вообще для узаконенія династіи, постольку же охотно примѣняли ее и для того, чтобы успокоить народъ, когда онъ въ дѣйствіяхъ правителей видѣлъ тиранію и несправедливость. Послушный разумъ подданнаго долженъ смотрѣть на „*Emir-al-mu'minin*, властителя правовѣрныхъ, и на раны, которыя онъ причиняетъ, какъ на судьбу, фатумъ; дѣйствіи его пусть не осуждаетъ никто“. Эти слова взяты изъ одного стихотворенія, которымъ поэтъ, какъ эхо, отзывается на жестокость одного изъ омайядовъ. Нужно было укоренить вѣру въ то, что все, что они дѣлаютъ, должно случиться, что оно опредѣлено Богомъ, и никакая человѣческая воля не можетъ предупредить этого. „Эти владыки—говорятъ нѣкоторые старые кадариты — проливаютъ кровь правовѣрныхъ, присваиваютъ себѣ неправильно чужое имущество и говорятъ: „Наши дѣянія совершаются вслѣдствіе ка д а р а“. Когда халифъ изъ династіи омайядовъ, Абдалмаликъ, которому пришлось вести тяжелую борьбу за власть, заманилъ одного изъ своихъ соперниковъ въ свой дворецъ, съ одобренія своего домашняго попа убилъ его и голову убитаго велѣлъ бросить въ толпу приверженцевъ своей жертвы, ждавшую передъ дворцомъ его возвращенія, то онъ приказалъ при этомъ возвѣстить имъ: „Повелитель правовѣрныхъ убилъ вашего властителя, какъ это было установлено въ предвѣчномъ предопредѣленіи и въ неотвратимомъ (божественномъ) рѣшеніи...“ Такъ рассказываютъ. Конечно, нельзя было противиться божественному рѣшенію, только орудіемъ котораго былъ халифъ; всѣ успокоились и принесли присягу убійцѣ того, кому еще вчера были вѣрны. Если этотъ рассказъ и не безусловно достовѣренъ, то онъ все же можетъ служить указаніемъ на то, какую связь устанавливали между дѣя-

ніями правительства и неизбѣжной судьбой. Правда, я не рѣшаюсь скрыть, что ссылка на божественное предопредѣленіе сопровождалась массой дигматовъ, которые должны были смягчить ужасъ при видѣ брошенной въ толпу головы Амра б. Саида.

Движеніе кадаритовъ во времена омайядовъ является, такимъ образомъ, первымъ этапомъ на пути потрясенія обще-магометанской ортодоксіи. Это его великая, хотя и не преднамѣренная, историческая заслуга, и это значеніе движенія объясняетъ, почему я, въ предѣлахъ этой лекціи, отвелъ ему такое большое мѣсто. Эта брешь, пробитая въ наивныхъ общепринятыхъ народныхъ вѣрованіяхъ, должна была по мѣрѣ обогащенія духовнаго кругозора еще расширяться, благодаря стремленіямъ распространить критику привычныхъ формъ вѣрованій на болѣе широкія области.

5. Между тѣмъ, міръ ислама ознакомился съ аристотелевскою философіей, и она не могла не затронуть и религіознаго мышленія широкихъ круговъ образованныхъ людей. Это грозило серьезной опасностью исламу, хотя было приложено не мало стараній, чтобы примирить новопріобрѣтенныя истины философіи съ религіозной традиціей. Но въ извѣстныхъ пунктахъ оказалось почти невозможнымъ перекинуть мостъ между Аристотелемъ, даже въ его одѣяніи неоплатоника, и религіозными предпосылками ислама. Вѣру въ сотвореніе міра во времени, въ индивидуальный промыселъ, въ чудеса, нельзя было спасти объ руку съ Аристотелемъ.

Дѣлу сохраненія ислама и его традицій для міра мыслящихъ людей должна была послужить новая спекулятивная система, въ исторіи извѣстная подъ именемъ *каламъ*, а ея приверженцы — подъ именемъ *мутакаллимовъ*. Первоначально слово *mutakallim* (дословно: говорящій, ораторъ) въ теологическомъ словоупотребленіи означало лицо, выбирающее какое-нибудь религіозное положеніе или спорный догматическій вопросъ, какъ предметъ діалектическаго обсужденія и разбора, и обставляющее его формулировку спекулятивными доказательствами. Поэтому первоначально слово *mutakallim* требовало, какъ дополненіе, особаго обозначенія того спеціальнаго вопроса, къ которому относилась спекулятивная дѣятельность теолога; о человѣкѣ, занимающемся вопросами, намѣченными мурджитами, говорятъ, напр., что онъ *min al-mutakallimina*

fi-l-irdscha. Скоро значеніе этого термина расширяется и примѣняется для обозначенія лицъ „дѣлающихъ предметомъ обсужденія догматы, религіознымъ сознаніемъ воспринимаемые, какъ истины, не подлежащія обсужденію; они говорятъ о нихъ, разсуждаютъ, формулируютъ ихъ такимъ образомъ, чтобы сдѣлать ихъ пріемлемыми и для людей мыслящихъ“. Снекулятивная дѣятельность въ этомъ направленіи получила затѣмъ названіе к а л а мъ (разговоръ, устное обсужденіе). По внутреннему смыслу своей тенденціи—служить опорой религіознымъ ученіямъ—каламъ исходилъ изъ анти-аристотелевскихъ предпосылокъ и былъ въ истинномъ значеніи этого слова философіей религіи. Первоначально люди, занимавшіеся ею, были извѣстны подъ именемъ мутазилитовъ.

Это слово значить „тѣ, которые себя отдѣляютъ“. Миѣ не хочется повторять той басни, которую обыкновенно разсказываютъ для объясненія этого названія; удовлетворительнымъ объясненіемъ его можно признать указаніе, что и корни этой партіи лежатъ въ благочестивыхъ побужденіяхъ; это были благочестивые, частью аскеты, mutazila, т.-е. удаляющіеся (аскеты), давшіе первый толчокъ тому движенію, которое благодаря присоединенію къ нему раціоналистическихъ круговъ, все болѣе и болѣе становилось въ оппозицію къ господствующимъ религіознымъ представленіямъ.

Только въ своемъ конечномъ развитіи оправдываютъ они названіе „свободомыслящихъ въ исламѣ“, которое далъ имъ цюрихскій профессоръ Heinrich Steiner, первый (въ 1865 г.) написавшій монографію объ этой школѣ. Ихъ исходный пунктъ лежитъ въ религіозныхъ мотивахъ,—такъ же, какъ и ихъ предшественниковъ, старыхъ кадаритовъ. Первоначальныя стремленія мутазилитовъ нисколько не клонились къ тому, чтобы освободить себя отъ неудобныхъ стѣсненій или затронуть строгоортодоксальное міровоззрѣніе. Мало похоже на свободный порывъ духа то обстоятельство, что одинъ изъ первыхъ вопросовъ, надъ которыми задумываются и выясняютъ себя мутазилиты это — въ противоположность точкѣ зрѣнія мурджиотовъ — вопросъ о томъ, придаетъ ли совершеніе „крупныхъ грѣховъ“ человѣку качества к а ф и р а, невѣрующаго и тѣмъ самымъ навлекаетъ ли на него вѣчное наказаніе въ аду, какъ и невѣріе. Мутазилизмъ вводитъ затѣмъ въ догматику своеобразное понятіе о среднемъ

состояніе между вѣрующимъ и невѣрующимъ—странныя умствования для философскихъ головъ.

Біографы рисуютъ Вазилѣ б. Ата, признаваемого догматической исторіей ислама основателемъ мутаизма, аскетомъ, и въ одной элегіи его прославляютъ за то, что „онъ никогда не дотронулся ни до одного динара, ни до одного диргма“; его товарища Амра б. Убейда называютъ zahid'омъ, аскетомъ, который молился цѣлыя ночи напролетъ, сорокъ разъ ходилъ пѣшкомъ на богомолье въ Мекку и всегда производилъ такое мрачное впечатлѣніе, „какъ будто онъ только что вернулся съ похоронъ своихъ родителей“. Сохранилось его благочестиво-аскетическое увѣщаніе—правда, въ стилизованномъ видѣ—обращенное къ халифу а-л-Мансуру, и въ немъ незамѣтно никакихъ рачіоналистическихъ склонностей. Просматривая „классы“ мутазилитовъ, мы видимъ, что до позднѣйшаго времени среди качествъ многихъ изъ нихъ, за которыя ихъ прославляютъ, выдающееся мѣсто занимаетъ ихъ аскетическій образъ жизни.

Въ религіозныхъ воззрѣніяхъ, особенно выдвигаемыхъ ихъ ученіемъ (преуменьшеніе божественнаго произвола въ пользу идеи справедливости), заключалось, однако, зерно противорѣчія общепринятой ортодоксіи, и этотъ моментъ очень легко могъ привлечь къ нему скептиковъ. Усвоеніе калама вскорѣ придаетъ ихъ взглядамъ рачіоналистическую окраску и увлекаетъ ихъ все болѣе въ сторону рачіоналистическихъ цѣлей, разработка которыхъ ставить мутазилитовъ во все болѣе обостренное, боевое отношеніе къ обыденной ортодоксіи.

Подводя общій итогъ ихъ характеристикъ, намъ придется поставить имъ въ счетъ не мало антипатичныхъ чертъ. Но одна ихъ заслуга несомнѣнна. Они первые прибавили къ религіознымъ источникамъ познанія въ исламѣ одинъ въ высшей степени цѣнный элементъ, котораго до сихъ поръ въ этой связи тщательно избѣгали:—разумъ (akl). Нѣкоторые изъ ихъ наиболѣе видныхъ представителей доходили даже до заявленія, что „первое предвѣстительное условіе знанія—это сомнѣніе“. „Пятьдесятъ сомнѣній лучше одной увѣренности“ ¹⁾ и т. п. Объ нихъ можно было говорить, что согласно ихъ методу, кромѣ пяти чувствъ, имѣется еще шестое—akl, разумъ. Они выставили его критеріемъ въ дѣлахъ вѣры, одинъ изъ ихъ древнѣйшихъ представителей Бишръ б. а-л-Мутамиръ изъ

Багдада посвятилъ разуму настоящій хвалебный гимнъ въ одномъ учебномъ стихотвореніи естественно-историческаго содержанія, сохраненномъ и комментированномъ его товарищемъ по направленію:

„Какъ великолѣпенъ разумъ, какъ развѣдчикъ и товарищъ въ счастья и несчастьи!

„Какъ судья, рѣшающій относительно отсутствующаго, точно о вещахъ, которыя здѣсь на лицо;

„... одно изъ его свойствъ, что онъ отличаетъ добро отъ зла;

„Владѣющій силою, котораго Господь отличилъ полною святостью и чистотою“ ²⁾.

Нѣкоторые, доводя скептицизмъ до крайности, отводили чувственному опыту возможно второстепенную роль среди критеріевъ познанія. Во всякомъ случаѣ мутазилиты были первые, заставившіе въ теологій ислама признать права и значеніе разума. Въ это время, впрочемъ, они уже значительно отклонились отъ своей исходной точки. На высшей точкѣ развитія ихъ характеризуетъ безпощадная критика тѣхъ элементовъ народныхъ вѣрованій, на которые съ давнихъ временъ смотрѣли, какъ на необходимую составную часть ортодоксальнаго исповѣданія. Они отрицали недостижимость языка и стиля Корана, достовѣрности хадисовъ, въ которые вылились народныя вѣрованія. Ихъ отрицаніе направилось, главнымъ образомъ, на міеологическіе элементы народной эсхатологій. Мостъ—Sirat, черезъ который надо перейти ко входу на тотъ свѣтъ, который тонокъ, какъ волосъ, и остеръ, какъ лезвіе меча, черезъ который блаженные съ быстротою молніи скользятъ въ рай, тогда какъ осужденные на гибель идутъ невѣрной походкой и низвергаются въ зіяющую внизу пасть ада; вѣсы, на которыхъ взвѣшиваются дѣянія людей, и много подобныхъ представленій вычеркиваются ими изъ состава обязательныхъ вѣрованій и объясняются аллегорически.

Руководящей точкой зрѣнія ихъ философіи религій было стремленіе очистить монотеистическое понятіе о божествѣ отъ всѣхъ затемненій и искаженій, которыя оно претерпѣло въ традиціонныхъ народныхъ вѣрованіяхъ. Особенно это важно было сдѣлать въ двухъ направленіяхъ—этическомъ и метафизическомъ. Изъ понятія о Богѣ должны быть удалены всѣ представленія, искажающія вѣру въ Его справедливость; понятіе о Богѣ

должно быть, далѣе, очищено отъ всѣхъ представленій, которыя были бы въ состояніи затемнить идею абсолютнаго единства, единосуція и неизмѣняемости. При этомъ они крѣпко держатся за идею творческаго, дѣятельнаго, провидящаго Бога и рѣзко протестуютъ противъ аристотелевскаго пониманія идеи божества. Аристотелевское ученіе о вѣчности міра, признаніе непреложности законовъ природы, отрицаніе распространяющагося на отдѣльныя личности промысла — все это преграды, отдѣляющія этихъ раціоналистическихъ теологовъ ислама, при всей свободѣ ихъ спекулятивной дѣятельности, отъ послѣдователей Аристотеля. За легковѣсность доказательствъ, которыми они оперировали, имъ приходилось терпѣть насмѣшки и подвергаться саркастической критикѣ философовъ, не желавшихъ признавать ни ихъ самихъ достойными противниками, ни ихъ методъ мышленія стоящимъ обсужденія. Съ полнымъ правомъ противъ ихъ образа дѣйствія могло быть выдвинуто сомнѣніе, что они не свободны отъ предвзятости, и имъ совершенно чужда философская независимость, потому что они прикованы къ опредѣленной религіи, надъ очищеніемъ которой они желаютъ работать силами разума.

Какъ уже было указано, это дѣло очищенія направлено особенно на два положенія: на божественную справедливость и божественное единство. Каждая учебная книга школы мутазилитовъ состоитъ изъ двухъ частей: одна охватываетъ „главу о справедливости“ (abwab al-adl), другая „объ исповѣданіи единства“ (a. al-tauhid). Эта двучленность проникаетъ всю теологическую литературу мутазилитовъ и вслѣдствіе такого направленія ихъ религіозно-философскихъ стремленій они называли себя ahl al-adl wal-tauhid, „людьми, справедливости и признанія единосуція“. Въ историческомъ порядкѣ, въ которомъ возбуждались эти вопросы, впереди идутъ вопросы о справедливости, непосредственно примыкающіе къ положеніямъ кадаритовъ, которыя мутазилистами развиваются, однако, логически дальше. Они исходятъ изъ того, что человѣку предоставлена неограниченная свобода воли въ его дѣятельности, что онъ самъ творецъ своихъ поступковъ; иначе было бы несправедливо, что Господь привлекаетъ его къ отвѣтственности.

Въ выводахъ изъ этой основной идеи, выставляемой ими увѣренно, какъ аксіому, они пошли на нѣсколько

шаговъ дальше, чѣмъ шли кадариты. Такъ какъ они представляютъ на своемъ знамени ученіе о свободномъ самоопредѣленіи человѣка и отрицаютъ представленіе о божественномъ произволѣ, то изъ ихъ богопониманія для нихъ слѣдуетъ еще одинъ выводъ: Господь необходимо долженъ быть справедливъ; понятіе о справедливости неотдѣлимо отъ понятія божества; невозможно мыслить ни одного волевого акта Божества, который не удовлетворялъ бы условію справедливости. Всомогущество Божіе ограничено требованіями справедливости, отъ которыхъ Онъ не можетъ уклониться, которыхъ Онъ не можетъ отмѣнить.

Такой формулировкой вносится въ представленіи о божествѣ моментъ, чуждый идеи божества первоначальнаго ислама: моментъ необходимости (*wudschub*). Есть вещи, которыя отмѣчаются по отношенію къ Богу, какъ необходимы: Господь долженъ; фраза, которая съ точки зрѣнія древняго ислама должна была звучать, какъ рѣзкій абсурдъ, даже какъ богохульство. Такъ какъ Господь создалъ человѣка, предназначая его для блаженства, то Онъ долженъ былъ посылать пророковъ, чтобы научить ихъ путямъ и средствамъ блаженства; это не было результатомъ Его суверенной воли, даръ Божій, котораго Его абсолютно независимая воля могла бы и не давать; нѣтъ, это былъ необходимый для Него актъ божественнаго благоволенія (*lutf wadschib*); Его нельзя было бы мыслить, какъ существо, дѣянія котораго благія, если бы Онъ лишилъ человѣка своего руководительства. Онъ долженъ былъ являть себя въ откровеніи черезъ пророковъ. Эту необходимость Онъ самъ призналъ въ Коранѣ. „Аллахъ обязанъ (это Его обязанность, *wa-ala-llahi*) выводить на путь истины“—такъ толковали они суру 16, ст. 9.

Наряду съ понятіемъ необходимаго, *lutf*, они вводили въ представленіе о божествѣ еще другое тѣсно-связанное съ нимъ—понятіе о цѣлесообразномъ (*al-aslah*). Божественныя велѣнія—и это опять необходимо—имѣютъ въ виду благо человѣка. Люди могутъ свободно слѣдовать этимъ богооткровеннымъ для ихъ блага ученіямъ или также свободно отвергнуть ихъ. Но справедливый Богъ опять-таки долженъ награждать добрыхъ и наказывать дурныхъ; Его произволъ, по которому Онъ, сообразно съ представленіямъ ортодоксіи, вполне случайно населяетъ рай и адъ, несправедливость, вслѣдствіе которой

добродѣтель и послушаніе не являются для праведнаго ручательствомъ награды въ будущей жизни,—въ ихъ толкованіи отмѣняется и замѣняется справедливостью, дѣла которой Богъ необходимо осуществляетъ.

И въ кругу этихъ понятій они дѣлають еще шагъ впередъ. Они создаютъ законъ возмѣщенія (al-iwad); еще одно ограниченіе божественнаго произвола, какъ его понимаетъ ортодоксальное ученіе. За незаслуженныя муки и горе, которыя праведный терпитъ здѣсь на землѣ, потому что Господь напелъ ихъ для него цѣлесообразными и спасительными, на томъ свѣтѣ онъ долженъ быть вознагражденъ. Въ этомъ не было бы ничего особенно характернаго; если смягчить сомнительное словечко „долженъ“, то вѣдь это можно было бы согласовать и съ требованіемъ ортодоксальнаго чувства. Но большая часть мутазилитовъ выставляетъ это требованіе не только для правовѣрныхъ людей или невинныхъ дѣтей, которые претерпѣвали здѣсь на землѣ незаслуженныя страданія и муки, но и для животныхъ. Животное въ другой жизни должно получить возмѣщеніе за тѣ муки, которыя причинили ему здѣсь на землѣ эгоизмъ и жестокость людей. Иначе Господь не былъ бы справедливымъ. Трансцендентальное покровительство животныхъ — могли бы мы сказать.

Мы видимъ, съ какой послѣдовательностью эти мутазилиты проводить свое ученіе о божественной справедливости и какъ они противопоставляютъ, въ концѣ концовъ, свободнаго человѣка до извѣстной степени не свободному Богу.

Съ этимъ связано также одно, имѣющее существенное значеніе, этическое воззрѣніе.

Что въ религіозно-нравственномъ отношеніи хорошо и что дурно, или придерживаясь теологической терминологіи—что красиво и что безобразно (*hasan-kabih*)? Правовѣрный отвѣчаетъ: хорошо — красиво то, что повелѣваетъ Господь; дурно—безобразно то, что запрещаетъ Господь. Безотвѣтственная божественная воля и ея опредѣленія являются масштабомъ добра и зла. Нельзя рѣшить разумомъ, что добро и что зло. Убіенство недозволительно, потому что его запретилъ Господь; въ немъ не было бы ничего дурного, если бы божественный законъ не призналъ его таковымъ. Не такъ разсуждаетъ

мутазилилъ. Для него существуетъ абсолютное добро и абсолютное зло, и масштабъ для этой оцѣнки дать разумъ. Ему принадлежитъ первенство, а не божественной волѣ. Что-нибудь не потому хорошо, что это повелѣлъ Господь, но Господь повелѣлъ это потому, что это хорошо. Если мы переведемъ на современную терминологию эти опредѣленія теологовъ Басры и Багдада, то вѣдь это будетъ приблизительно значить: въ своемъ законодательствѣ Господь связанъ категорическимъ императивомъ!

6. Мы видѣли здѣсь рядъ идей и положеній, показывающихъ, что оппозиція мутазила элементарному вѣропониманію ортодоксіи касается не только метафизическихъ вопросовъ, но что ея выводы глубоко затрагиваютъ и основные взгляды этики и что для положительныхъ взглядовъ ислама на божественное законодательство они имѣютъ громадное значеніе.

Но гораздо больше они могли дать на другомъ поприщѣ, которое является предметомъ ихъ рационалистической философіи религіи—въ области монотеистической идеи. Здѣсь прежде всего надо было убрать мусоръ, которымъ затемнена была чистота идеи.

Надо было искоренить прежде всего антропоморфическія представленія традиціонной ортодоксіи, какъ несовмѣстимыя съ достойнымъ представленіемъ о божествѣ. Ортодоксія соглашалась только на дословное пониманіе антропоморфистскихъ выраженій Корана и текстовъ преданій. Божье зрѣніе, слухъ, гнѣвъ, улыбка, его сидѣніе и стояніе, даже его руки, ноги, уши, о чемъ часто идетъ рѣчь въ Коранѣ и другихъ текстахъ, должны быть понимаемы въ буквальномъ смыслѣ. Особенно стояла за это грубое представленіе божества ханбалитская школа. Она считала такое представленіе сунной. Въ лучшемъ случаѣ отъ этихъ старовѣровъ можно добиться признанія, что, хотя они и требуютъ буквального толкованія словъ писанія, но въ то же время они не могутъ опредѣлить, какъ слѣдуетъ мыслить соответствующую этимъ представленіямъ дѣйствительность. Они требуютъ слѣпой вѣры въ дословное значеніе текста *bila kejf* — „безъ какъ“ (поэтому эта точка зрѣнія называется *balkafa*). Болѣе точное опредѣленіе этого какъ превосходить познавательную силу человѣка, и не слѣдуетъ соваться въ такія области, которыя не предоставлены человѣческому мышле-

нію. Называютъ по именамъ древнихъ толковниковъ, которые считали вполне возможнымъ выраженіе, что Господь есть „плоть и кровь“, и что у него есть члены; достаточно только прибавить, что ихъ не слѣдуетъ представлять себѣ сходными съ человѣческими,—по смыслу слова Корана: „Нѣтъ вещи подобной ему, и онъ есть слышащій и видящій“ (42 с., ст. 9). Но нельзя ничего мыслить по существу сущимъ, что не было бы существомъ, субстанціей. Представленіе Бога чисто-духовнымъ существомъ считается этими людьми равнымъ атеизму.

Нужно сказать, что антропоморфисты ислама временами излагали эти представленія въ невѣроятно неуклюжей формѣ. Я нарочно привожу здѣсь факты изъ позднѣйшаго времени, чтобы дать понятіе, въ какой невѣроятной формѣ должны были выступать подобныя воззрѣнія въ то время, когда еще никакая спиритуалистическая оппозиція не дѣйствовала умѣряющимъ образомъ. Какъ иллюстраціи тѣхъ крайностей, которые были возможны въ этой области, мы приведемъ въ примѣръ одного андалузскаго теолога. Одинъ очень извѣстный теологъ изъ Майорки, умершій приблизительно около 524/1130 г. въ Багдадѣ, Мухамедъ б. Садунъ, извѣстный подъ именемъ Абу Амиръ ал-Кураши дошелъ до слѣдующаго положенія: „Еретики ссылаются на стихъ изъ Корана: „Съ нимъ (съ Богомъ) не сходна ни одна вещь“. Но это значитъ только, что въ его божественности нельзя ничего поставить рядомъ съ нимъ; но что касается формы, то онъ таковъ же, какъ ты и я“. Это надо понимать такъ же, какъ стихъ Корана, въ которомъ Господь обращается къ женамъ пророка: „О жены пророка, вы не таковы, какъ какія-либо другія женщины“ (33 с., ст. 32); т.-е. другія женщины стоятъ на низшей ступени совершенства; но по формѣ, по внѣшности онѣ имъ совершенно подобны. Нужно признаться, что въ этой ортодоксальной герменевтикѣ не мало богохульства. Автора ея не пугаютъ крайніе выводы. Онъ прочелъ однажды стихъ Корана (68 с., ст. 42), въ которомъ говорится о страшномъ судѣ: „Въ тотъ день, когда обнажено будетъ бедро, и ихъ призовутъ къ поклоненію“. Чтобы какъ можно энергичнѣе отвергнуть метафорическое объясненіе этого выраженія, Абу Амиръ ударилъ себя по ляжкѣ и сказалъ: „настоящее бедро, вотъ такое, какъ это“. Говорятъ, что два столѣтія спустя одинъ извѣст-

ный ханбалитистскій шейхъ Таки ал-динъ ибнъ Теймій'я (ум. 828/1328) въ Дамаскѣ, также процитировалъ въ одномъ поученіи одинъ изъ текстовъ, въ которыхъ говорится о „нисшествіи“ Господа. Чтобы исключить всякую двусмысленность и показать наглядно свое пониманіе нисхожденія Господа, шейхъ спустился на нѣсколько ступенекъ съ кафедры: „совсѣмъ такъ, какъ я сейчасъ спускаюсь“ (*kamizuli hada*).

Все это отпрыски стараго антропоморфическаго направленія, противъ котораго на религіозной почвѣ первыми выступили мутазилиты, причемъ они пытались съ точки зрѣнія чистоты и достоинства богопониманія ислама одухотворить всѣ эти очеловѣченные выраженія святаго писанія посредствомъ метафорическаго толкованія. Такія стремленія положили начало новому методу толкованія Корана, къ которому было примѣнено старое названіе тавилъ, въ смыслѣ образнаго толкованія, и противъ котораго постоянно протестовали ханбалиты.

Когда мутазилитамъ приходилось имѣть дѣло съ преданіями, то въ ихъ распоряженіи было еще одно средство—отвергать, какъ не истинные, тѣ тексты, въ которыхъ отражались слишкомъ антропоморфическія представленія или которые давали поводъ къ таковымъ. Такимъ путемъ исламъ долженъ былъ быть очищенъ отъ цѣлой груды глупыхъ басенъ, порожденныхъ въ области эсхатологіи падкими до выдумокъ народными вѣрованіями и въ формѣ хадисовъ пользовавшихся религіознымъ довѣріемъ. Въ догматическомъ отношеніи ортодоксія придавала наибольшее значеніе основанному на словахъ Корана (75 с., ст. 23) представленію, согласно которому праведники на томъ свѣтѣ узрять Бога въ тѣлесномъ видѣ. Этого не могли допустить мутазилиты, и имъ мало импонировало болѣе точное, отрицающее всякое *ta'wil*, опредѣленіе, которое даетъ этому узрѣнію преданіе: „какъ вы видите свѣтлый мѣсяцъ на небосклонѣ“. И это матеріальное видѣніе Бога, непосредственно буквальный смыслъ котораго мутазилиты пытались замѣнить болѣе духовнымъ толкованіемъ текста, сдѣлалось настоящимъ яблокомъ раздора между ними и зараженными ихъ сомнѣніями теологами, съ одной стороны, и старыми, правовѣрными приверженцами традицій — съ другой; къ послѣднимъ въ этихъ вопросахъ примкнули и занимающіе среднее положеніе рационалисты, съ которыми мы еще познакомимся въ этомъ отдѣлѣ.

7. Въ вопросахъ, которые они объединили въ группѣ таухидъ, исповѣданіи единства Божества, мутазилиты стали еще на болѣе высокую, общую точку зрѣнія, намѣтивъ вопросъ о божественныхъ свойствахъ во всей его широтѣ. Можно ли приписывать вообще Богу какія-нибудь свойства, не затемняя вѣры въ его недѣлимое, неизмѣнное единство?

Попытки отвѣтить на этотъ вопросъ вызвали много путанной, мелочной діалектики, какъ со стороны различныхъ школъ самихъ мутазилитовъ—въ различныхъ формулировкахъ своего ученія они не представляютъ цѣлостнаго единства—, такъ и со стороны тѣхъ, которые пытались выступить посредниками между ортодоксальной точкой зрѣнія и ихъ взглядами. Мы должны здѣсь уже заранѣе указать, — къ этому намъ скоро придется вернуться— что съ начала X столѣтія начали возникать промежуточные направленія, въ масло ортодоксіи впускавшія нѣсколько капель рационализма, чтобы спасти старыя формулы отъ напора вырвавшихся на свободу рационалистическихъ сомнѣній. Эта новая, разбавленная кое-какими рационалистическими украшениями формулировка ортодоксальной догмы, по своему существу означавшая возвращеніе къ традиционной ортодоксіи, связана съ именами Абу-л-Хасана ал-Ашарія (ум. въ Багдадѣ 324/935) и Абу Мансура ал-Матуридія (ум. въ Самаркандѣ 333/944). Ученіе перваго преобладаетъ въ центральныхъ провинціяхъ области распространенія ислама, направленіе второго получило признаніе на Дальнемъ Востокѣ, въ Центральной Азіи. Существенныхъ отличій между этими двумя направленіями нѣтъ. Дѣло сводится большею частью къ мелочному спору о словахъ, о значеніи котораго мы составимъ себѣ нѣкоторое понятіе, если для примѣра укажемъ на слѣдующее разногласіе: имѣетъ ли мусульманинъ право употреблять такой оборотъ рѣчи: „я правовѣрный, какъ угодно Господу“,—вопросъ, рѣшаемый учениками ал-Ашарія и Матуридія противоположнымъ образомъ, причемъ свое рѣшеніе и тѣ и другіе подкрѣпляютъ десятками тонкихъ теологическихъ аргументовъ. Въ общемъ, точка зрѣнія матуридитовъ болѣе свободомыслящая, чѣмъ ихъ коллегъ ашаритовъ. Они стоятъ на одинъ оттѣнокъ ближе къ мутазилитамъ, чѣмъ ашариты. Приведемъ только одинъ примѣръ, а именно различіе отвѣтовъ на вопросъ: „что является причиной обязанности богопознанія?“

Мутазилиты отвѣчаютъ—разумъ; ашариты—потому что такъ написано, что надо познавать Бога; матуридиты говорятъ: обязанность богопознанія основывается на божескомъ повелѣніи, но оно познается разумомъ; разумъ, такимъ образомъ, не источникъ, а средство богопознанія.

Этотъ примѣръ можетъ дать намъ представленіе о всей схоластикѣ догматическихъ споровъ въ исламѣ. Намъ вспоминаются споры о словахъ и о буквахъ византійскихъ теологовъ по поводу *ὁμοούσι* и *ὁμοιούσι*, когда мы ближе присматриваемся къ хитроумнымъ тонкостямъ опредѣленій, измышляемымъ по поводу вопроса о свойствахъ Божіихъ. Можно ли приписывать Богу какія-либо свойства? Это внесло бы, вѣдь, расщепленіе въ единое существо Божіе. И если даже мыслить эти свойства—что иначе и невозможно по отношенію къ Богу—не отличными отъ его существа, не привходящими извнѣ, но отъ вѣка присущими ему, то, вѣдь, изъ простого предположенія такихъ вѣчныхъ, хотя бы и нераздѣльно принадлежащихъ существу Бога сущностей слѣдуетъ допущеніе вѣчныхъ сущностей наряду съ вѣчнымъ Богомъ. Это—ширкъ, „присоединеніе“ (чего-то другого къ Богу). Постулатъ таухида, чистаго признанія единства, является, такимъ образомъ, отрицаніемъ допущенія свойствъ въ Богѣ, безразлично—вѣчныхъ ли, присущихъ ли ему или привходящихъ въ его сущность. Это разсужденіе должно было повести къ отрицанію атрибутовъ. Господь всевѣдущъ не знаніемъ, онъ всемогущъ не могуществомъ, онъ живъ не жизнью. Не существуетъ особаго знанія, могущества, жизни въ Богѣ; но все, что является намъ, какъ свойство, составляетъ нераздѣльное единство и не отлично отъ самого Бога. „Господь всезнающъ“—не что иное, какъ „Господь всемогущъ“ и „Господь живъ“, и хотя бы мы увеличили эти высказыванія до безконечности, то мы все-таки не сказали бы ничего иного, какъ: Богъ есть.

Несомнѣнно, что всѣ эти разсужденія вызваны стремленіемъ придать лучезарную чистоту монотеистической идеѣ ислама, затемненной народными религіозными воззрѣніями, придерживавшимися буквы. Но правовѣрнымъ эта очистка должна была казаться татилъ, покушеніемъ на самое содержаніе представленія о Богѣ, какъ чистая *xénosis* *).

*) Опоражниваніе, т.-е. лишеніе идеи Бога всего ея содержанія.

что вообще нѣтъ Бога на небѣ“, такъ наивно характеризуетъ передъ началомъ одного догматическаго спора ортодоксъ положеніе своихъ раціоналистическихъ противниковъ. Къ Абсолютному нельзя ни приблизиться, ни познать его. Если бы Богъ былъ тождественъ со своими, познаваемыми какъ единство, свойствами, то, вѣдь, можно бы молиться такъ: „О знаніе, сжался надо мною!“ И кромѣ того, отрицаніе свойствъ наталкивается, вѣдь, на каждомъ шагу на совершенно ясныя изреченія Корана, въ которыхъ говорится о Божьемъ знаніи, его могуществѣ и т. п. Такимъ образомъ, ему можно, даже должно приписывать свойства; отрицаніе послѣднихъ—ничѣмъ не прикрытое заблужденіе, невѣріе и ересь.

Задача промежуточныхъ теченій состояла въ томъ, чтобы примирить упрямое отрицаніе раціоналистовъ со старымъ пониманіемъ свойствъ помощью пріемлемыхъ для обѣихъ сторонъ формулъ. Люди, слѣдующіе по посредническимъ путямъ ал-Ашарія, изобрѣли для этого такую формулу: Господь знаетъ посредствомъ знанія, которое не отлочно отъ его существа. Прибавленная оговорка должна догматически спасти возможность существованія свойствъ. Но мы еще далеко не кончили съ мелочнымъ крохоборствомъ формулъ. И матуридиты стремятся создать посредствующій мостикъ, который можно было возвести между ортодоксіей и мутазилитами. Хотя въ общемъ они удовлетворяются агностической формулировкой: Есть свойства въ Богѣ (потому что они установлены въ Коранѣ), но нельзя сказать, ни что ихъ слѣдуетъ мыслить идентичными съ Богомъ, ни что они отдѣлены отъ его существа,—многимъ изъ нихъ все же ашаритское пониманіе свойствъ казалось недостойной Бога формулой. Господь знающъ посредствомъ своего вѣчнаго знанія. Посредствомъ, бі—не даетъ ли это представленіе объ орудіи? Развѣ знаніе, сила, воля Божія, всѣ тѣ божественныя силы, которыя образуютъ безконечную полноту его существа, дѣйствуютъ не непосредственно и не уничтожаются ли представленіе объ этой непосредственности маленькой частичкой бі, которой соответствуетъ въ обычномъ словоупотребленіи творительный падежъ, указывающій орудіе. Въ своей боязни грамматически унизить величіе Божіе шейхи Самарканда прибѣгли къ остроумному исходу, выбравши слѣдующую формулировку: онъ знающъ и обладаетъ знаніемъ, которое свойственно ему въ духѣ вѣчности и т. п.

Какъ мы видимъ, наши мусульманскіе теологи Сиріи и Месопотаміи не напрасно сидѣли по сосѣдству съ диалектиками побѣжденныхъ національностей.

8. Однимъ изъ серьезнѣйшихъ предметовъ догматическихъ споровъ является понятіе слова Господня. Какъ слѣдуетъ понимать, что Богу присвоится атрибутъ рѣчи, и какимъ образомъ объяснить проявленіе этого атрибута въ актахъ откровенія, воплотившихся въ священномъ писаніи?

Хотя эти вопросы принадлежатъ къ общей области ученія о свойствахъ божества, тѣмъ не менѣе, они рассматриваются отдѣльно отъ нихъ, какъ самостоятельный матеріалъ для догматическихъ размышленій; очень рано и внѣ этой связи они являлись предметомъ споровъ.

Ортодоксія даетъ слѣдующій отвѣтъ на эти вопросы: рѣчь есть вѣчный атрибутъ Божества, не имѣющій, какъ таковой, начала и никогда не прерывающійся такъ же, какъ Его знаніе, Его могущество и другія свойства Его безконечнаго существа. Поэтому то, что признано проявленіемъ дѣятельности Бога, обладающаго свойствомъ рѣчи,—Его откровеніе—исламъ при этомъ интересовался, главнымъ образомъ, Кораномъ — возникло не во времени особымъ творческимъ актомъ воли божества, но существуетъ вѣчно, отъ вѣка. Коранъ не сотворенъ. Это до сихъ поръ догматъ ортодоксіи.

По предыдущему мы въ правѣ ожидать, что мутазилиты и въ этомъ увидятъ нарушеніе монотеистической чистоты. Дѣйствительно, въ приписываемомъ Богу антропоморфическомъ атрибутѣ „говорящаго“, въ допущеніи наряду съ Богомъ вѣчной сущности, они видѣли ни болѣе, ни менѣе какъ нарушеніе единства существа Божія. Но въ данномъ случаѣ точка зрѣнія оппозиціи была болѣе доступна пониманію большинства, потому что здѣсь дѣло шло не только объ абстракціяхъ, какъ въ общемъ вопросѣ о свойствахъ, но на первый планъ обсужденія выдвигалась вполне конкретная вещь. Послѣ выдѣленія этого вопроса изъ общей связи со споромъ о свойствахъ Божества, изъ котораго онъ беретъ свое начало, центръ его тяжести переносится на формулу: „Созданъ Коранъ или онъ не созданъ?“—постановка вопроса, которая должна была возбудить интересъ у самаго обыкновеннаго мусульманина, хотя отвѣтъ на него сводится къ ряду разсужденій, къ которымъ онъ относится совершенно безучастно.

Для истолкованія „говорящаго Господа“ мутазилиты выдумали совершенно своеобразную механическую теорію, съ которой они попали изъ огня да въ полымя. Не можетъ быть Божьимъ голосомъ тотъ, который является пророку, когда онъ черезъ слуховой органъ воспринимаетъ откровеніе Божіе. Это голосъ созданный. Когда Господь желаетъ проявить себя звуками, фонетически, то онъ особымъ творческимъ актомъ создаетъ рѣчь изъ матеріальнаго субстрата. Эту рѣчь и слышитъ пророкъ. Она не является непосредственною рѣчью Бога, но создана Богомъ, проявляется посредственно и по своему содержанію соотвѣтствуетъ волѣ Божіей. Это представленіе и вылилось въ форму ихъ тезы о созданномъ Коранѣ, противопоставленной ими ортодоксальному догмату о предвѣчномъ, несотворенномъ словѣ Божіемъ.

Не было ни одного другого новшества мутазилитовъ, по поводу котораго возгорѣлся бы такой страстный, выходящій за предѣлы круга ученыхъ, отражавшійся въ общественной жизни, споръ, какъ по поводу этого вопроса. Халифъ Мамунъ принялъ ихъ сторону и, какъ верховное священное лицо въ государствѣ, декретировалъ, подъ угрозой тяжелыхъ наказаній, принятіе вѣрованія въ сотворенность Корана. Въ этомъ отношеніи ему слѣдовалъ и его преемникъ Мутазимъ, и ортодоксальные теологи и всѣ тѣ, которые не хотѣли признавать этого оттѣнка, подвергались мученіямъ, преслѣдованіямъ и заключеніямъ въ тюрьмахъ. Сговорчивые кади и другіе органы религіозной власти взяли на себя роль инквизиторовъ, чтобы руководить преслѣдованіемъ и гоненіями противъ непреклонныхъ исповѣдниковъ ортодоксальной формулировки, а также и тѣхъ, которые не желали достаточно рѣшительно высказаться за единоспасающую вѣру въ сотворенный Коранъ.

Одинъ американскій ученый, Walter M. Patton, въ 1897 г. изобразилъ въ интересной книгѣ ходъ этого рационалистическаго инквизиціоннаго движенія, рассказавъ на основаніи источниковъ судьбу человѣка, имя котораго сдѣлалось въ Исламѣ лозунгомъ преданности вѣрѣ, имама Ахмеда б. Ханбала. Я уже говорилъ въ другомъ мѣстѣ и могу повторить теперь: „инквизиторы либерализма были, если это возможно, еще ужаснѣе, чѣмъ ихъ приверженные буквѣ собратья; во всякомъ случаѣ ихъ фанатизмъ отвратительнѣе фанатизма ихъ заключенныхъ въ тюрьмы и преслѣдуемыхъ жертвъ“.

Только при халифѣ Мутаваккилѣ, отвратительномъ мракобѣсѣ, отлично умѣвшемъ соединять наслажденія виномъ и покровительство порнографической литературы съ догматической ортодоксіей, приверженцы стараго догмата могли снова свободно поднять голову. Изъ преслѣдуемыхъ они превращаются въ преслѣдующихъ и великолѣпно умѣютъ, къ вящей славѣ Аллаха, претворять въ дѣйствіе старое испытанное положеніе „*Vae victis*“. Это было въ то же время эпохой политическаго упадка, а это всегда золотая пора для мракобѣсовъ. Сфера, охватываемая понятіемъ несотвореннаго Корана, все больше расширяется. Перестаютъ удовлетворяться общей, по своей неясности эластичной, формулировкой догмата, что Коранъ вѣченъ и не сотворенъ. Что такое несотворенный Коранъ? Мысль Божія, воля Божія, нашедшая свое выраженіе въ этой книгѣ? Опредѣленный ли это текстъ, возвѣщенный пророку Господомъ „на ясномъ арабскомъ языкѣ безъ кривизны“? Съ теченіемъ времени ортодоксія сдѣлалась ненасытной: „все, что заключено между двумя досками переплета, есть слово Божіе“; значитъ, въ понятіе несотворенности включенъ и писанный экземпляръ Корана со своими сдѣланными чернилами и начертанными на бумагѣ буквами. И все то, что „читается во время молитвы въ нишахъ“, стало быть ежедневныя молитвословія изъ Корана, выходящія изъ гортани вѣрующихъ, не отличаются отъ вѣчнаго несотвореннаго слова Божія. Тогда ашариты и матуридиты, пытавшіеся быть посредниками, сдѣлали нѣкоторыя уступки разуму. Ал-Ашарій выставилъ и въ главномъ вопросѣ тезисъ: Рѣчь (kalām). Господня вѣчна; но это относится только къ рѣчи въ душѣ (kalām nafsi), какъ вѣчному атрибуту Бога, которая никогда не начиналась и никогда не прерывалась; напротивъ того, откровеніе пророкамъ, такъ же какъ и другія формы проявленія божественнаго слова являются каждый разъ проявленіемъ вѣчной, непрерывной божественной рѣчи. И эту точку зрѣнія онъ примѣняетъ къ каждому вещественному проявленію откровенія.

Послушаемъ, что говоритъ Матуридій о промежуточной точкѣ зрѣнія въ этихъ вопросахъ: „Когда спрашиваютъ: что это такое, написанное въ экземплярахъ Корана?—то мы говоримъ: Это слово Божіе, такъ что и произносимое въ нишахъ мечетей и воспроизводимое органами рѣчи

есть рѣчь Господня; но (написанныя) буквы и звуки, мелодія и голосъ суть вещи сотворенныя — такія ограниченія устанавливають шейхи Самарканда. Ашариты говорятъ: То, что написано въ экземплярѣ Корана, не слово Божіе, но это только передача его, рассказъ о томъ, что есть слово Божіе! Поэтому они считаютъ допустимымъ сожженіе отдѣльныхъ частей писаннаго экземпляра Корана (само по себѣ это, вѣдь, не слово Божіе). Они обосновываютъ это слѣдующимъ образомъ: слово Божіе — это его свойство, его свойство не проявляется отдѣленнымъ отъ него; значить то, что является въ отдѣльномъ видѣ, какъ содержаніе исписаннаго листа бумаги, не можетъ быть разсматриваема, какъ рѣчь Господня. Но на это мы (матуридиты) говоримъ: это утвержденіе ашаритовъ еще болѣе бессмысленно, чѣмъ утвержденіе мутазилитовъ“.

Изъ этого видно, что посредники не могли придти къ соглашенію между собой. Тѣмъ послѣдовательнѣе поступаетъ ортодоксія, безгранично расширяя предѣлы понятія о несотворенномъ словѣ Божіемъ. Формула *lafzi bi-l-kur'an tashluk*, т.-е. „мое словесное выраженіе Корана сотворено“ считается ими архи-еретическимъ. Такой благочестивый человѣкъ, какъ Бухарій, сводъ преданій котораго считается правовѣрнымъ приверженцемъ ислама, наряду съ кораномъ, священнѣйшей книгой, подвергался непріятностямъ за то, что считалъ допустимыми подобныя формулы.

Но и ал-Ашарій, приверженцамъ котораго, какъ мы сейчасъ видѣли, приписывается нѣсколько болѣе свободное отношеніе къ опредѣленію слова Божія, не стоялъ до конца за свою раціоналистическую формулировку. Въ послѣднемъ, окончательномъ изложеніи своего вѣроученія, онъ уже высказывается такимъ образомъ: „Коранъ — на хранимой въ безопасности (небесной) скрижали, онъ въ груди тѣхъ, кому дано знаніе; онъ читается языкомъ: онъ дѣйствительно написанъ въ книгахъ; онъ произносится на самомъ дѣлѣ нашими языками, мы его на самомъ дѣлѣ, слышимъ; написано вѣдь: и если одинъ изъ язычниковъ попроситъ тебя о защитѣ, то дай ему защиту, чтобы онъ услышалъ слово Аллаха (9 с., ст. 6); то, что ты говоришь ему, есть, стало быть, собственная рѣчь Аллаха. Это значить: все это по существу идентично съ несотвореннымъ, отъ вѣка находящимся на небесной скрижали словомъ Божіимъ — въ дѣйствительности,

на самомъ дѣлѣ (fi-l-hakikat), а не въ фигуральномъ только смыслѣ, не въ томъ смыслѣ, что все это только копія, цитата, передача небеснаго оригинала. Нѣтъ, все это тождественно съ небеснымъ оригиналомъ; все, что вѣрно относительно него, относится и къ этимъ временнымъ и мѣстнымъ, какъ-будто вызваннымъ человѣкомъ, формамъ его проявленія“ 1).

9. Все, что мы узнали здѣсь о сущности мутазилитскаго движенія, даетъ этимъ религіознымъ философамъ право, притязать на титулъ рacionales. И мы не будемъ оспаривать у нихъ этого титула. За ними заслуга, что они первые возвысили разумъ до степени источника религіознаго познанія и даже открыто признали заслуги скепсиса, какъ перваго толчка къ познанію.

Но можемъ ли мы назвать ихъ поэтому и либеральными людьми? Въ этомъ титулѣ намъ, конечно, придется имъ отказать. Своими идущими навстрѣчу ортодоксальнымъ понятіямъ формулами они являются, прежде всего, основателями догматизма въ исламѣ. Кто стремится къ блаженству, долженъ воспринимать вѣру въ этихъ затвердѣвшихъ, а не въ какихъ-либо иныхъ формулахъ. Правда, своими опредѣленіями они стремятся согласовать религію съ разумомъ; но традиціямъ старовѣровъ, свободнымъ отъ оковъ сухихъ опредѣленій, они противопоставляли непреклонныя, узкія формулы и защищали ихъ въ своихъ многословныхъ диспутахъ. Кромѣ того, они были и крайне нетерпимы. Догматизму, по самому его понятію, присуща тенденція къ нетерпимости. Когда мутазилитамъ посчастливилось въ продолженіе правленія трехъ аббасидовъ видѣть свое ученіе признаннымъ даже государственной догмой, то они защищали его инквизиціей, тюрьмою, терроромъ, до тѣхъ поръ пока поднимая противъ нихъ голову контръ-реформація дала снова свободно вздохнуть людямъ, полагавшимъ, что религія — тоже, что благочестивыя преданія, а не продуктъ сомнительныхъ теорій разума.

Нѣкоторыя изреченія мутазилитовъ вновь покажутъ намъ, какимъ нетерпимымъ духомъ проникнуты теологи мутазилы. „Кто не мутазилитъ, того нельзя назвать вѣрующимъ“, совершенно опредѣленно высказывается одинъ изъ ихъ учителей. Это только выводъ изъ ихъ общаго положенія, что не можетъ быть названъ вѣрующимъ тотъ, кто не ищетъ познанія Бога „на пути размышленія“. Простой,

наивно-вѣрующій народъ не принадлежитъ поэтому совсѣмъ къ мусульманамъ. Безъ умственныхъ упражненій нѣтъ вѣры. Вопросъ о „takfir al-awamm“ т.-е. объ „объявленіи невѣрующимъ простого народа“ является постояннымъ программнымъ вопросомъ мутазилитскаго религіознаго знанія. Поэтому среди нихъ есть и такіе, которые утверждаютъ, что нельзя совершать молитву, когда молящимся предстоитъ наивно-вѣрующій, не руководящійся разумомъ человѣкъ; это было бы равносильно совершенію ея, имѣя во главѣ безбожнаго еретика. Одинъ извѣстный представитель этой школы, Муаммаръ б. Аббадъ, считалъ невѣрующимъ каждого, не раздѣлявшаго въ вопросахъ о свойствахъ (Божества) и свободѣ воли его точки зрѣнія. Поэтому же другой благочестивый мутазилитъ, Абу-Муса ал-Мацдаръ, на котораго мы могли бы указать, какъ на представителя шіитистскихъ началъ этого направленія, объявилъ свое собственное ученіе единоспасающимъ, такъ что ему можно было возражать, что, если стать на его исключительную точку зрѣнія, то только онъ и, въ лучшемъ случаѣ, еще три его ученика могутъ войти въ рай правовѣрныхъ.

Было истиннымъ счастьемъ для ислама, что покровительство такимъ воззрѣніямъ со стороны правительства ограничилось временемъ управленія трехъ халифовъ. До чего дошли бы мутазилиты, если бы въ распоряженіи ихъ рассудочной вѣрѣ еще дольше пробыли бы силы правительственной власти! Какъ нѣкоторые изъ нихъ представляли себѣ дѣло, показываетъ, напр., ученіе Хишама ал-Футія, одного изъ наиболѣе радикальныхъ противниковъ принятія божественныхъ свойствъ и предопредѣленія. „Онъ считалъ допустимымъ коварно убивать противниковъ своего направленія, насильственно или тайно отбирать у нихъ ихъ состояніе; они де невѣрующіе: поэтому ихъ жизнь и состояніе вѣ покровительства“. Конечно, это только школьныя теоріи; но благодаря этимъ теоріямъ дошли до того, что появилось мнѣніе, что территорію, гдѣ не господствуетъ теорія мутазилитовъ, слѣдуетъ разсматривать, какъ непріятельскую страну во время войны (dat al-harb). Мусульманская географія, кромѣ раздѣленія міра на семь климатовъ, даетъ еще одно болѣе рѣзкое подраздѣленіе: на страну ислама и страну войны; ко второй категоріи относятся всѣ территоріи, среди жителей которыхъ, несмотря на обращенные къ нимъ призыва

(da'wa) обратиться въ исламъ, еще царить невѣріе. Обязанность верховнаго главы ислама—идти войной на такія территоріи. Это—предписанная Кораномъ джихадъ, религиозная война, одинъ изъ наиболѣе вѣрныхъ путей мученичества. Такой страной, на которую слѣдуетъ идти войной, хотѣлось нѣкоторымъ мутазилитамъ объявить всякую мѣстность, не принявшую ихъ формулировки догматовъ. Мечомъ надо сражаться противъ этого, какъ противъ невѣрующихъ и язычниковъ.

Это, дѣйствительно, очень рѣшительный раціонализмъ. Но мы не можемъ выставить какъ представителей либеральныхъ и терпимыхъ воззрѣній тѣхъ, ученіе которыхъ было исходной точкой и почвой для такого фанатизма. Къ сожалѣнію, при исторической оцѣнкѣ мутазили не всегда помнятъ объ этомъ, и не мало затѣйливыхъ, фантастическихъ разсказовъ о возможномъ развитіи ислама рисуютъ намъ картину того, какъ благодѣтельно было бы для роста ислама, если бы мутазила достигла положенія господствующей духовной силы. Судя по тому, что мы только что слышали объ ней, трудно повѣрить этому. Мы не можемъ отказать имъ въ признаніи одного только благодѣтельнаго результата ихъ дѣятельности: это они заставили признать и въ вопросахъ вѣры значеніе разума, аkl. Это ихъ безспорная, крупная заслуга, обезпечивающая имъ важное мѣсто въ исторіи религіи и культуры ислама. И, несмотря на всѣ трудности и противодѣйствія, въ результатъ ихъ борьбы аkl завоевалъ себѣ въ большей или меньшей степени право гражданства и въ ортодоксальномъ исламѣ. Совершенно устранить его было теперь уже не легко.

10. Мы уже нѣсколько разъ упоминали имена имамовъ Абу-л-Хасана, ал-Ашарія и Абу Мансура ал-Матуридія, изъ которыхъ первый—въ центрѣ халифата, второй—въ Центральной Азіи сглаживаютъ спорные вопросы догматики примирительными формулами, признанными теперь догматами ортодоксальнаго ислама. Не стоитъ останавливаться на микроскопическихъ пунктахъ различій этихъ двухъ родственныхъ системъ. Историческое значеніе получила первая. Ея основатель, самъ ученикъ мутазилитовъ, внезапно — легенда рассказываетъ о снѣ, въ которомъ ему явился пророкъ и внушилъ ему это измѣненіе—отпалъ отъ своей школы и вернулся въ лоно ортодоксіи, торжественно заявивъ объ этомъ. Основатель сис-

темы, а еще болѣе его ученики, придали ей промежуточный видъ, выработавъ примирительныя формулировки съ болѣе или менѣе ортодоксальнымъ отпечаткомъ. Но, несмотря на это, и онѣ не могли удовлетворить вкусу консерваторовъ; въ школьное преподаваніе теологіи ихъ долго не рѣшались вносить. Только когда извѣстный сельджуцкій везиръ Низамъ ал-Мулькъ въ срединѣ XI столѣтія учредилъ въ основанныхъ имъ большихъ школахъ въ Низабурѣ и Багдадѣ общественныя кафедръ для новаго теологическаго направленія, ашаритская догматика была официально, какъ учебный предметъ, допущена въ систему ортодоксальной теологіи; въ учрежденіяхъ Низама могли занять кафедръ ея извѣстнѣйшіе представители. Съ этими учрежденіями и связана побѣда школы Ашарія въ борьбѣ, съ одной стороны, съ Мутазилой, съ другой—съ непримѣримой ортодоксіей. Дѣятельность этихъ учебныхъ заведеній отмѣчаетъ, такимъ образомъ, важную эпоху не только въ исторіи учебнаго дѣла ислама, но и въ догматикѣ его, и мы должны познакомиться ближе и съ этимъ движеніемъ.

Когда ал-Ашарія называютъ человѣкомъ соглашеній, посредничества, то эту характеристику его теологическаго направленія нельзя обобщать на всѣ тѣ стороны ученія, относительно которыхъ въ VIII и IX стол. въ мірѣ ислама возгорѣлась борьба противоположныхъ мнѣній. Правда, онъ устанавливаетъ согласительныя формулы и въ вопросахъ о свободѣ воли и природѣ Корана. Но наиболѣе характернымъ для опредѣленія его позиціи въ области теологіи можно считать положеніе, занимаемое имъ въ вопросѣ, болѣе глубоко, чѣмъ какой-либо иной, затрагивающемъ религіозныя взгляды массъ; я говорю объ опредѣленіи понятія о божествѣ въ связи съ вопросомъ объ антропоморфизмѣ.

Въ этомъ вопросѣ его позицію ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать примирительною. Имѣется, къ счастью, краткая догматика этого величайшаго догматическаго авторитета ортодоксальнаго ислама, въ которой онъ въ положительной формѣ излагаетъ свое ученіе, а въ полемической—и, прибавимъ мы, не безъ фанатической злобы—отражаетъ противоположныя мнѣнія мутазилитовъ. Этотъ важный, уже считавшійся утеряннымъ трактатъ¹⁾, извѣстный намъ до послѣдняго времени только отрывками изъ цитатъ, нѣсколько лѣтъ тому назадъ сталъ доступенъ для насъ въ

полномъ хайдарабадскомъ изданіи. Это одно изъ основныхъ произведеній для каждаго, кто хочетъ заниматься исторіей магометанской догматики. Отношеніе Ашарія къ рационализму становится подозрительнымъ для насъ уже съ предисловія, въ которомъ мы читаемъ заявленіе: „Религіозное направленіе, приверженцами котораго мы признаемъ себя, заключается въ томъ, что мы твердо придерживаемся книги Господа нашего, сунны нашего пророка и того, что въ преданіяхъ оставлено намъ сотоварищами и ихъ послѣдователями и имамами. Въ этомъ находимъ мы твердую опору себѣ и мы исповѣдуемъ то, чему училъ насъ Абу Абдаллахъ Ахмедъ Мухамедъ ибнъ Ханбаль (да просвѣтитъ Господь ликъ его и возвыситъ его степень и даруетъ богатую награду ему) и мы оспариваемъ все, что противно его ученію; потому что онъ лучший имамъ и совершеннѣйшая глава; черезъ него Аллахъ раскрылъ правду и уничтожилъ заблужденіе, ясно предудказалъ правый путь и уничтожилъ лжеученія еретиковъ и сомнѣнія сомнѣвающихся. Да будетъ Господь милосердъ къ нему! Онъ—начальствующій имамъ и высокочтимый другъ“.

Значить, въ самомъ началѣ своего credo Ашарій признаетъ себя ханбалитомъ, а въ такомъ случаѣ нечего и думать о посредничествѣ. И въ самомъ дѣлѣ, дойдя до вопроса объ антроморфизмѣ, онъ осыпаетъ градомъ насмѣшекъ рационалистовъ, ищущихъ образныхъ истолкованій для реалистическихъ словъ священнаго писанія. Онъ не довольствуется при этомъ строгостью ортодоксальнаго догматика, онъ обнаруживаетъ въ еще большей мѣрѣ въ качествѣ филолога. Господь, вѣдь, самъ сказалъ, что онъ открылъ Коранъ „на ясномъ арабскомъ языкѣ“,—значить, его можно понимать только на основаніи правильного арабскаго словоупотребленія. Но когда же, скажите на милость, арабъ сталъ бы употреблять слово „рука“ вмѣсто благоволенія и т. п. и примѣнять словесные фокусы, предполагаемые рационалистами въ ясномъ текстѣ, чтобы этимъ лишить понятіе божества всякаго содержанія? „Абу-л-Хасанъ Алій б. Измаиль ал-Ашарій говоритъ: У Господа ищемъ мы праваго руководства и въ немъ хотимъ мы найти удовлетвореніе, и нѣтъ ни власти, ни силы ни у кого, кромѣ, какъ у Аллаха, и это онъ, кого мы молимъ о помощи. А изъ этого слѣдуетъ: Если насъ кто-нибудь спрашиваетъ, „имѣетъ ли Господь лицо“, то мы отвѣчаемъ: да, у него есть оно, и тѣмъ возражаемъ лже-

ученіямъ. Потому что написано: И пребываетъ ликъ Господа твоего, исполненъ величія и чести (55 с., ст. 27).—И когда меня кто-нибудь спрашиваетъ, есть у Господа руки, то я отвѣчаю: Да. Потому что написано: „Рука Господня надъ ихъ руками“ (48 с., ст. 10), и далѣе: „То, что я сотворилъ моими обѣими руками“ (38 с., ст. 74). И въ преданіи говорится: „Провелъ Господь своею рукою (*bijadihi*) по хребту Адама и вынулъ изъ него все потомство Адама“. И въ преданіи сказано: „Господь создалъ Адама своею рукою, и создалъ садъ Эдемъ своею рукою, и посадилъ въ немъ дерево Туба своею рукою, и онъ написалъ Тору своею рукою“. И написано: „Обѣ руки его простерты“ (5 с., ст. 69); и словами пророка говорится: „Обѣ руки его правыя руки“. Такъ говорится дословно и не какъ-либо иначе“.

Чтобы избѣжать грубаго антропоморфизма, онъ, правда, прибавляетъ къ своему сгедо оговорку, что подъ ликомъ, рукою, ногой и т. п. въ этихъ случаяхъ не надо понимать члены человѣческаго тѣла, и что все это надо понимать *bila kejf*, „безъ какъ“ (см. стр. 98). Но въ этомъ нѣтъ никакой попытки къ посредничеству. Все это именно такъ и понимала старая ортодоксія. Это не было и попыткой соглашенія между ибнъ Ханбаломъ и мутазилой, а—какъ мы могли видѣть это изъ вступительнаго объясненія Ашарія — это была безусловная капитуляція мутазилитскаго ренегата передъ точкой зрѣнія непреклоннаго, традиціоннаго ислама и его послѣдователей. Далеко идущими уступками, сдѣланными Ашаріемъ народнымъ вѣрованіямъ, онъ скорѣе лишилъ магометанскій міръ крупныхъ пріобрѣтеній мутазилы. Согласно его точкѣ зрѣнія остается неприкосновенной вѣра въ магію, чтобы не сказать колдовство, въ чудеса святыхъ. А со всѣми этими вещами уже покончили мутазилиты.

11. Промежуточное теченіе, являющееся важнымъ моментомъ въ исторіи догматики ислама и въ общественномъ, можно считать, санкціонированное иджмой, какъ руководящая нить догматики, связано не съ именемъ самого Ашарія, а со школой, носящей его имя.

Однако, даже склоняясь въ сторону ортодоксіи, нельзя уже было отдѣлаться отъ *akl*, разума, какъ источника познанія. Мы только что познакомились съ тѣмъ мѣстомъ исповѣданія Ашарія, въ которомъ онъ торжественно перечисляетъ источники своего религіознаго познанія. Тамъ

совѣмъ не упоминается о какихъ-либо правахъ разума, хотя бы какъ вспомогательнаго средства для познанія истины. Совѣмъ иначе относится къ этому его школа. Если и не въ такой непримиримой формѣ, какъ къ мутазилизмъ, то все-таки здѣсь предъявляется ко всѣмъ требованіе назара, спекулятивнаго познанія Бога, и осуждается таклидъ простое, безсмысленное, традиціонное повтореніе словъ. И кромѣ этихъ общихъ требованій, руководящіе вожди ашаритской школы во многихъ пунктахъ держались точки зрѣнія мутазили и остались вѣрны методу, который, какъ я только что указывалъ, ихъ имамъ преслѣдовалъ не только догматическими нападками, но и осыпалъ стрѣлами, заимствованными изъ колчана филологіи. Ашаритскіе теологи не обращали никакого вниманія на протесты учителя и постоянно широко пользовались методомъ тавила (см. выше стр. 100). Иначе, вѣдь, и они не могли устранить *tadschim*, антропоморфизмъ; требованіе, чтобы ученіе ашаритской школы ничѣмъ не отличалось отъ ученія ханбалитовъ, было совершенно неисполнимо. Но что сказалъ бы Ашарій относительно метода, ставшаго теперь господствующимъ въ ортодоксальномъ примѣненіи тавила? Всѣ уловки самой вычурной герменевтики, примѣняются съ цѣлью поискусѣе вытравить—мы не можемъ употребить другого выраженія—изъ Корана и преданій антропоморфическія выраженія.

Относительно Корана необходимую работу мутазилиды выполнили въ общемъ удовлетворительно. О преданіяхъ они заботились меньше; здѣсь, вѣдь, всегда былъ удобный выходъ—объявить попросту не подлинными изреченія, въ которыхъ встрѣчаются затруднительныя выраженія, и не трудиться надъ ихъ разумнымъ истолкованіемъ. Въ этомъ, конечно, не могъ имъ содѣйствовать ортодоксальный теологъ, и поэтому центръ тяжести его экзегетическаго искусства былъ перенесенъ преимущественно на тексты преданій. А какимъ пышнымъ цвѣтомъ распустился антропоморфизмъ именно въ этой, безгранично-расширившейся, области хадисовъ! Прислушайтесь, напр., къ образчику, заимствованному нами изъ собранія преданій (*Musnad*) Ахмеда б. Ханбала. „Однажды утромъ пророкъ вышелъ къ сотоварищамъ съ очень веселымъ выраженіемъ лица. Когда его спросили о причинѣ его веселаго настроенія, онъ отвѣчалъ: Отчего мнѣ не быть веселымъ? Вѣдь, въ прошлую ночь явился ко мнѣ Всевышній въ образѣ, пре-

краснѣе котораго нельзя себѣ представить, и обратился ко мнѣ съ вопросомъ: „Какъ ты думаешь, о чемъ ведутся теперь споры въ небесномъ обществѣ ¹⁾? И когда на его трижды повторенный вопросъ я отвѣтилъ, что этого не могу знать, то онъ положилъ свои обѣ руки на мои плечи, такъ что я почувствовалъ прохладу ихъ до глубины груди, и было открыто мнѣ, что на небѣ и что на землѣ“. Затѣмъ идутъ сообщенія о теологическихъ разговорахъ небеснаго общества.

Было бы совершенно безплоднымъ предпріятіемъ пытаться сгладить какимъ-либо истолкованіемъ такіе грубые антропоморфизмы, и рационалисты-теологи и не считаютъ себя обязанными дѣлать это по отношенію къ тексту, не нашедшему, подобно только-что цитированному, себѣ мѣста въ каноническихъ собраніяхъ. Ихъ отвѣтственность была больше по отношенію къ текстамъ, которые можно найти въ каноническихъ книгахъ и которые тѣмъ самымъ признаны обществомъ вѣрующихъ руководящими. Тутъ они уже примѣняютъ свое искусство. Такъ, напр., въ весьма чтимомъ собраніи Малика б. Анаса говорится: „Господь нашъ каждую ночь спускается до послѣдняго неба (ихъ всего семь), когда еще остается послѣдняя треть ночи, и говоритъ: У кого есть просьба ко мнѣ, чтобы я выслушалъ ее; у кого—желаніе, чтобы я его исполнилъ; кто призываетъ меня для прощенія грѣховъ, чтобы я простилъ ему?“. Здѣсь антропоморфизмъ смягчается грамматической уловкой, для которой открывается возможность благодаря особенности старо-арабскаго способа письма, при которомъ пишутся только согласныя, а гласныя пропускаются. Въмѣсто *janzilu*—„онъ спускается“—читается повелительная форма *janzilu*—„онъ приказываетъ спуститься“, именно ангеламъ. Тѣмъ самымъ устраняется выраженная въ текстѣ перемѣна мѣста Богомъ; не Господь спускается, а онъ приказываетъ спуститься ангеламъ, вопрошающимъ отъ его имени.—А вотъ другой примѣръ. Изъ I книги Бытія (I, 27) магометанское преданіе взяло слова: „Господь создалъ Адама по своему образу и подобию“. У Бога нѣтъ никакого образа. Словечко своему слѣдуетъ отнести къ Адаму; Господь создалъ Адама по тому образу, который онъ (Адамъ) получилъ. Эти примѣры даютъ образцы часто примѣняемаго пріема—выпутываться изъ догматическихъ трудностей грамматическими перестановками.

Также часто прибѣгаютъ къ лексикографическимъ пе-

ретолкованіямъ, причемъ хорошую службу служить имъ многозначность словъ въ арабскомъ языкѣ. Вотъ примѣръ: „Адъ не наполнится, пока Всемогушій не поставитъ на него своей ноги: тогда онъ скажетъ: довольно, довольно“. Разнообразныя проявленія остроумія, примѣненного для истолкованія этого сомнительнаго для болѣе возвышеннаго богопониманія текста, даютъ цѣлую коллекцію образцовъ излюбленнаго ашаритской школой герменевтическаго искусства. Прежде всего пытались обойтись чисто-виѣшнимъ средствомъ, замѣнивъ въ текстѣ преданія подлежащее предложенія „онъ поставитъ свою ногу“ мѣстоименіемъ: „адъ не наполнится, пока онъ не поставитъ своей ноги на него?“ Кто?—это остается неразъясненнымъ; по крайней мѣрѣ, чувственное сказуемое не связывается съ подлежащимъ, которое на этомъ языкѣ означаетъ „Богъ“. Это, конечно, самообманъ, и при этомъ ничего не выигрывается. Другіе хотятъ помочь дѣлу тѣмъ, что въ текстѣ сохраняютъ, подлежащее *al-dschabbar*, Всемогушій, но относятъ это слово не къ Богу. На основаніи словоупотребленія Корана и преданій имъ легко доказать, что это слово обозначаетъ и упорнаго ослушника. Значитъ *dschabbar*, который ставитъ свою ногу на адъ, можетъ-быть, не Богъ, а какой-нибудь насильникъ, отправленный въ адъ человѣкъ, насильственное вмѣшательство котораго кладетъ конецъ населенію ада. Но и этотъ исходъ при болѣе близкомъ разсмотрѣніи долженъ былъ оказаться слишкомъ скользкимъ. Смыслъ изреченія подтверждается цѣлымъ рядомъ параллельныхъ версій, уничтожающихъ всякія сомнѣнія. Вмѣсто *dschabbar* во многихъ параллельныхъ текстахъ стоитъ ясно Аллахъ или „Господь силы“ (*rabb al-izzati*). Выхода изъ тупика нѣтъ. Подлежащее должно быть Богъ. Но чего только не испробуетъ толкователь догматовъ въ такомъ отчаянномъ положеніи? Его искусство потерпѣло крушеніе на подлежащемъ; онъ пробуетъ примѣнить его теперь къ дополненію. Онъ (теперь уже безъ сомнѣнія „Господь“) ставитъ свою ногу: *kadamahu*. Такъ вотъ, надо ли это слово толковать, какъ нога? Это же омонимъ и можетъ означать различныя вещи. *Kadam*, между прочимъ, значитъ „группа людей, посланныхъ впередъ“, въ нашемъ случаѣ—въ адъ. Такимъ образомъ, этихъ людей (а не свою ногу) помѣщаетъ Богъ на адъ. Но снова находится вполне достовѣрная параллельная версія, замѣняю-

шая, къ несчастю, слово *kadamahu* его синонимомъ *ridschlau*. Это уже, безъ сомнѣнія, значитъ: „свою ногу“. Но нѣтъ, имѣя дѣло съ арабскимъ лексикономъ, никогда нельзя сказать: безъ сомнѣнія; одно и то же слово можетъ имѣть столько различныхъ смысловъ. „Ridschl“ значитъ также *dschama'a*, „собрание“. Такое собрание, конечно, грѣшниковъ — ставить Господь предъ вратами ада и онъ кричитъ: довольно, довольно, довольно!

Какъ видите, я былъ правъ, назвавъ относящіяся къ этому краткому отрывку попытки собраніемъ образцовъ экзегетическаго насилія. И даютъ намъ эти образцы вовсе не мутазилиты; это ашариты чистѣйшей воды. Какими громами разразился бы надъ головами приверженцевъ филологическій гнѣвъ даже самого основателя школы!

12. Эта рационалистическая дѣятельность школы Ашарія, какъ ни желанна она была въ качествѣ выхода изъ *tadschsim'a* со всѣхъ сторонъ гонимаго, должна была, однако, вызвать со стороны всѣхъ искренне ортодоксальныхъ приверженцевъ преданій рѣшительное неудовольствіе. Къ этому присоединилось еще одно обстоятельство. Ученіе ашаритовъ вызвало непріязнь теологовъ, приверженныхъ къ старой вѣрѣ, слѣдующимъ принципомъ, общимъ у ашаритовъ съ мутазилитами и являющимся неизбѣжной основой всякаго калама: „доказательство, основанное на преданіяхъ, не даетъ точнаго знанія“. Познаніе, для котораго источникомъ служить только преданіе, не надежно, ибо оно зависитъ отъ факторовъ, имѣющихъ только относительное значеніе. Установленія фактовъ преданія зависятъ, напр., отъ предоставленнаго субъективному разумѣнію толкованія, отъ значенія, придаваемаго особенностямъ риторическихъ выраженій языка (тропы, метафоры и т. п.). Этимъ источникамъ познанія можно придавать абсолютное значеніе только въ вопросахъ законодательной практики и даже тутъ они даютъ просторъ различіямъ мнѣній въ выводахъ. Въ вопросахъ вѣроученія они имѣютъ только вспомогательное значеніе. Исходить надо изъ доказательствъ отъ разума; только они даютъ надежное знаніе¹⁾. Въ этомъ смыслѣ недавно умершій египетскій муфтіи Мухамедъ Абдуль могъ выставить, какъ основное положеніе правовѣрнаго ислама слѣдующее: „при столкновеніи разума и традиціи, право рѣшенія принадлежитъ разуму“; „это основное положеніе—говоритъ онъ—противъ котораго возражаютъ немногіе, только тѣ, съ которыми не стоитъ считаться“²⁾.

Если даже ашариты со своими доказательствами отъ разума по общему правилу поддерживаютъ ортодоксальную догму и, вѣрные завѣту своего учителя, остерегаются доходить въ своихъ силлогизмахъ до формулировокъ, отклоняющихся отъ пути строгой ортодоксин, то преимущественное передъ преданіемъ право, предоставленное разуму въ догматическихъ доказательствахъ, должно было съ самаго начала служить пугаломъ въ глазахъ непримиримой старой школы. Какъ же послѣ этого должны были относиться къ нему буквыды-антропоморфисты, не желавшіе ничего и слышать о метафорахъ, тропахъ и другихъ риторически-экзегетическихъ обходныхъ путяхъ по отношенію къ свойствамъ Божіимъ въ Писаніи?

Такимъ образомъ, для приверженцевъ старой традиціонной школы не было никакого различія между мутазилистами и ашаритами. Каламъ самъ по себѣ, его принципъ, — *c'est l'enfermi*, приводитъ ли онъ къ еретическимъ или ортодоксальнымъ результатамъ. „Бѣги отъ калама во всякомъ видѣ, какъ ты бѣжишь ото льва“, — вотъ девизъ. Ихъ чувства вылились въ одномъ приписываемомъ ими ал-Шафі'ю жестокомъ изреченіи: „Я думаю о людяхъ калама такъ, что ихъ надо бить бичами и подошвами, а потомъ провести по всѣмъ племенамъ и становищамъ, причѣмъ слѣдуетъ возглашать: „Вотъ награда того, кто отстраняется отъ Корана и Сунны и предается каламу“³⁾. Каламъ такая наука, которой нельзя заслужить награды отъ Бога, если помощью ея доберешься до истины, но благодаря которой легко сдѣлаться еретикомъ, если она привела къ ошибкамъ. Истинный правовѣрный не долженъ склонять колѣна передъ акл, разумомъ. Въ немъ нѣтъ надобности для познанія религіозной истины; послѣдняя заключена въ Коранѣ и Суннѣ. Нѣтъ никакой разницы между каламомъ и аристотелевской философіей; и то и другое ведетъ къ ереси. Для правовѣрнаго не пріемлема „вѣра, доискивающаяся смысла“. Вѣра связана съ сохраненной преданіемъ буквой писанія, съ ней одной и исключительно съ ней; разумъ не смѣетъ проникать въ эту область.

Такимъ образомъ, о промежуточной теологіи ашаритовъ можно сказать, что она попала въ крайне трудное положеніе между двумя стульями. Такова награда всякаго половинчатого, косящаго въ обѣ стороны направленія. Философы и мутазилиты смотрятъ на ашаритовъ

свысока, какъ на мракобѣсовъ, на непослѣдовательныя головы, поверхностныхъ дилетантовъ, съ которыми нельзя даже вступить въ серьезный диспутъ. Но такое критическое отношеніе не спасло ихъ и отъ фанатическихъ проклятій старовѣровъ. Къ нимъ не чувствовали особой благодарности за то, что въ интересахъ религіи они боролись противъ аристотелевской философіи.

13. Кромѣ теологіи аппаратовъ въ собственномъ смыслѣ, ихъ философія природы заслуживаетъ также особаго вниманія. Можно сказать, что она охватываетъ господствующіе въ ортодоксальномъ исламѣ взгляды на природу.

На философію калама нельзя ни въ какомъ случаѣ смотрѣть, какъ на цѣлостную систему, хотя въ общемъ можно сказать, что его ученіе о мірѣ идетъ часто по пути до-аристотелевскихъ естествовѣдовъ¹⁾ и въ частности склоняется къ воззрѣніямъ атомистовъ. Его представителей и въ до-аппаритское время упрекаютъ въ томъ, что они не признаютъ постоянства и законмѣрности явленій. Мутазильтъ ал-Джахизъ упоминаетъ о возраженіи сторонниковъ Аристотеля его партійнымъ товарищамъ, что ихъ методъ доказательства единства Божія можетъ существовать только при отрицаніи всѣхъ истинъ естествознанія. Противники, незнакомые съ болѣе глубокимъ смысломъ и духомъ философскихъ теорій одного изъ самыхъ рѣшительныхъ представителей этой школы, Наззама, могли ставить ему въ упрекъ, что онъ отрицаетъ законъ непроницаемости тѣлъ. На самомъ дѣлѣ его воззрѣнія, поскольку мы о нихъ знаемъ, указываютъ на близость его къ естественно-историческимъ взглядамъ стоиковъ.

Хотя и мутазила вела борьбу съ философіей перипатетиковъ, но и та и другая школа, прикрывшись кончикомъ плаща Аристотеля, пыталась сдѣлать пріемлемымъ свое ученіе помощью философскихъ украшеній, что, впрочемъ, мало помогало имъ среди философовъ. Послѣдніе смотря на методъ Калама съ пренебреженіемъ и не считаютъ мутакаллимуновъ равными себѣ, достойными вступить съ ними въ диспутъ противниками. Они не могутъ найти съ ними общей почвы, утверждали они; серьезный обмѣнъ мнѣній поэтому невозможенъ съ ними. „Muta-kallimun допускаютъ, что лучшій источникъ познанія— разумъ; но то, что они называютъ таковымъ, въ дѣйствительности, не разумъ, и въ философскомъ смыслѣ ихъ

методъ мышленія не соотвѣтствуетъ законамъ его. То, что они называютъ разумомъ и чѣмъ они, по ихъ словамъ, оперируютъ согласно законамъ разума, является только фантастическими хитросплетеніями ихъ воображенія“.

Еще въ большей мѣрѣ это относится къ ашаритамъ. То, что послѣдователи Аристотеля и неоплатоники отъ X до XIII вѣка говорятъ о фантастическихъ бредняхъ и противной разуму философіи природы к а л а м а, относится, главнымъ образомъ, къ ашаритамъ, возстававшимъ въ интересахъ своихъ догматическихъ предпосылокъ противъ всѣхъ воззрѣній, основывающихся на законѣ рности природы. Они вмѣстѣ съ пирронистами отрицаютъ достовѣрность чувственныхъ воспріятій и отводятъ возможно большій просторъ предпосылкѣ объ обманахъ чувствъ. Они отрицаютъ законъ причинности, „этотъ живой источникъ и путеводную звѣзду всякаго рациональнаго знанія“ (Th. Gomperz). Ничто въ мірѣ, по ихъ мнѣнію, не совершается по непреложнымъ законамъ съ реальной необходимостью. Предшествующее не есть причина послѣдующаго. Они настолько боятся понятія причинности, что и Бога они неохотно называютъ первопричиною, но творцомъ, дѣлающимъ (fa'il) природу и ея явленія. Они поэтому допускаютъ возможность сверхъестественнаго. Возможно видѣть вещи, не находящіяся въ полѣ зрѣнія видящаго. Относительно ихъ возможно саркастическое замѣчаніе, что они допускаютъ возможность, что слѣпой въ Китаѣ видитъ комара въ Андалузій.

На мѣсто законѣ рности въ природѣ они подставляютъ понятіе привычки. Это не законъ, а просто вложенная Богомъ въ природу привычка (*idschra al-adat*), что за извѣстными явленіями слѣдуютъ другія; но эта послѣдовательность не обязательна. Не необходимо, чтобы отсутствіе пищи и питья сопровождалось голодомъ и жаждой, но обыкновенно это такъ бываетъ. Голодь и жажда происходятъ отъ того, что акцидентъ (случайный признакъ) ощущенія голода и жажды присоединился къ субстанціи; если этого акцидента не будетъ (и Господь можетъ его устранить), то не будетъ и голода и жажды. Нилъ разливается и снова входитъ въ берега по привычкѣ, а не вслѣдствіе явленій природы, служащихъ причиной этого; если не будетъ акцидента разлива, то уровень рѣки не двинется съ мѣста.

Гипотезой „все, что намъ кажется законосообразностью, есть только привычка природы“ объясняется, такимъ образомъ, все и вся. Господь вложилъ въ природу привычку, что опредѣленному положенію звѣздъ соотвѣтствуютъ опредѣленные событія, какъ ихъ слѣдствія. Астрологи поэтому могутъ быть и правы, но только они неправильно выражаются. Всякое событіе въ положительномъ или отрицательномъ смыслѣ является особымъ творческимъ дѣйствіемъ Бога. По общему правилу Онъ творитъ обычный ходъ природы; но бываютъ и исключенія, когда Господь прерываетъ привычный ходъ явленій природы, и тогда происходитъ то, что мы называемъ чудомъ, а они—нарушеніемъ, перерывомъ привычки (*chark al-adat*). Продолжающееся дѣйствіе привычки соотвѣтствуетъ постоянно новымъ творческимъ актамъ. Мы привыкли приписывать тѣнь отсутствію въ данномъ мѣстѣ солнечнаго свѣта. Ничуть не бывало! Тѣнь не есть слѣдствіе отсутствія солнца, она создается и есть нѣчто положительное. Тѣмъ самымъ, сторонники калама получаютъ возможность объяснить слова преданія, что въ раю есть дерево, подъ которымъ можно ѣхать сотню лѣтъ, не выходя изъ его тѣни. Какъ же можно представить себѣ это, когда передъ входомъ праведниковъ въ рай „солнце было сложено“ (81 с., ст. 1)? Гдѣ нѣтъ солнца, нѣтъ, вѣдь, и тѣни! Такъ нѣтъ же: тѣни нѣтъ никакого дѣла до солнца; Господь создаетъ тѣнь; здѣсь именно и нарушена привычка 2).

Такой взглядъ на природу проходитъ черезъ все міросозерцаніе ашаритскихъ догматиковъ. Ал-Ашарій самъ примѣнялъ его въ широкихъ размѣрахъ. Ему, напр., приписываютъ ученіе, что это просто привычка природы, что запахи, вкусовые ощущенія и т. п. мы не можемъ воспринимать чувствомъ зрѣнія; Господь можетъ создать и для нашего зрѣнія способность воспринимать запахи. Но это не входитъ въ привычки природы.

Такимъ образомъ, ортодоксальная догматика, построенная на ашаритской основѣ, требуетъ отклоненія понятія причинности, въ какой бы то ни было формѣ. Отрицается не только дѣйствіе неизмѣнныхъ и вѣчныхъ законовъ, какъ причина всего совершающагося въ природѣ, но отвергаются и приближающіяся къ точкѣ зрѣнія калама формулы причинности, въ родѣ, напр., того, что „причинность не вѣчна, но произошла во времени, и что

Господь вложилъ въ причины силу вызывать постоянно явленія, соотвѣтствующія имъ, какъ слѣдствіе“³⁾).

Если такое міровоззрѣніе и исключаетъ понятіе случайности, то только въ смыслъ требованія для всего происходящаго опредѣляющаго намѣренія, какъ предварительнаго условія; но оно понимаетъ это отрицаніе случайности не въ томъ смыслѣ, что все совершающееся есть неизбежное слѣдствіе выражающейся въ закономерности естественной причинности. Такой взглядъ на природу далъ полный просторъ всѣмъ требованіямъ догматики. Какъ легко была найдена формула для чуда, мы уже сейчасъ видѣли. Тоже относится и къ признанію всего сверхъестественнаго, вѣры въ которое требуетъ догматика ислама. Такъ какъ нѣтъ закона и нѣтъ причинности, то нѣтъ ничего и чудеснаго и сверхъестественнаго. Если гниющимъ костямъ даруется акцидентъ жизни, то вотъ и воскресеніе. Оно есть результатъ спеціальнаго воздѣйствія, такъ же какъ и все совершающееся въ природѣ сводится къ особымъ воздѣйствіямъ, а не къ постояннымъ законамъ.

Такимъ образомъ, каламъ, воспринятый въ своей ашаритской формѣ исламитской ортодоксіей, противопоставилъ аристотелизму методъ мышленія, очень хорошо приспособленный для поддержки вѣроученія. Это и есть господствующая съ XII ст. исламитская философія религіи.

Но господствующее значеніе этихъ хитросплетеній было подорвано вліяніемъ одного религіозно-историческаго фактора, которымъ мы займемся въ слѣдующемъ отдѣлѣ.

ПРИМЪЧАНІЯ.

1. 1) Эти притязанія выражены въ исламѣ въ словахъ: *al-umama warathat al-anbiya*: «богословы наслѣдники пророковъ».
2. 1) Такъ характеризуетъ Wellhausen, въ «Die religiöspolitischen Oppositionsparteien im alten Islam» (Берлинъ, 1901, Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen, Phil. Hist. Cl. V nr. 2) 7.
- 2) Но это совершенно не исключаетъ того, что и мурджи́тъ можетъ возмутиться противъ жестокости Haddschadsch'a (Ibn Sa'd VI, 205, 12); это еще ничего не говоритъ объ отношеніи къ халифату омайядовъ.
- 3) Сужденіе о властителяхъ-омайядахъ этихъ благочестивыхъ фанатиковъ очень наглядно изображается въ Aghani XX, 106; шаридшиты убиваютъ со страшной жестокостью чело-вѣка, распространяющаго хадисъ, въ которомъ пророкъ предостерегаетъ отъ возмущенія и рекомендуетъ пассивное терпѣніе, Ibn Sa'd V 182, 15 и сл.
- 4) Это не противорѣчитъ даннымъ, собраннымъ van Vloten'омъ относительно Irdscha ZDMG XLV, 161 и слѣд.
- 5) Для позднѣйшаго времени можно, повидимому, для мусульманскихъ сообществъ деистскаго образца, въ которыхъ, при принципиальномъ сохраненіи монотеистическаго исповѣданія, совершенно были устранены обрядовые обычаи, названіе *Murdschi'a* считать вполне подходящимъ. Вѣдь ихъ признакомъ является презрительное отношеніе къ *amal*. Mukaddasi (писалъ въ 375/985 г.) называетъ *murdschi'a* мусульманъ по имени, которыхъ онъ наблюдалъ въ области Демавента и о которыхъ сообщаетъ, что въ ихъ странѣ нѣтъ мечетей и что населеніе пренебрегаетъ исполненіемъ вѣшнихъ обрядовъ ислама. Они довольствуются тѣмъ, что они *muwahhidun* и даютъ подати государству ислама (Biblioth. geograph. arab. изд. de Goeje III, 398, внизу).
3. 1) Tirmidi II, 261, внизу; излюбленная молитвенная формула начинается: *Allahumma la takilna ila anfusina fa-nudschiza* (О, Господи! не предоставляй насъ себѣ самимъ такъ, чтобы мы стали безсильными), у Beha-al-din al-'Amili Michlat (Каиръ, 1317) 129, 2, гдѣ собрано много старинныхъ молитвенныхъ формулъ.
- 2) Я вижу теперь, что въ этомъ отношеніи схожусь съ Carra de Vaux, La doctrine de l'Islam (Парижъ, 1909) 60 (Вышла послѣ написанія предыдущаго отдѣла).
4. 1) Wellhausen, Das arab. Reich und sein Sturz, 217, 235. Въ послѣднемъ отрывкѣ W. подчеркиваетъ, что они приняли ихъ сторону не изъ догматическихъ, а политическихъ со-

- ображений.—Защитники свободы воли передаютъ посланія, обращенныя Hasan al-Basri къ халифу 'Abdalmalik'у и къ Haddschadsch'у; въ нихъ благочестивый мужъ желаетъ убѣдить властителей въ абсурдности ихъ вѣрованія въ *servum arbitrium*. Справ. Ahmed b. Jahja, *Kitab al-milal wal-nihal* (изд. T. W. Arnold, *Al-Mutazilah* (Лейпцигъ, 1903) 12 и слѣд.
5. 1) у Dschahiz, *Hajawan*, III, 18 (срав. VI, II, о сомнѣвающихся). Вліянія такихъ принциповъ сказываются даже на стоящемъ далеко отъ точки мутазилитовъ Ghazali; оно отражается въ его словахъ (*Mozne zedek*, евр. изд. Goldenthal, 235): *mi schello jesappek lo jeajzen*, «кто не сомнѣвается, то онъ не можетъ судить разумно».
- 2) Dschahiz l. с. 95 (вмѣсто отмѣченнаго здѣсь точками пропуска въ арабскомъ печатномъ текстѣ, такъ же какъ въ вѣнской рукописи Dschahiz'a, стоитъ,—неподходящее и въ смыслѣ размѣра,—слово, которое мы не могли объяснить себѣ). Этой свободной умственной дѣятельности противопоставляется (96, 6) несамостоятельное традиціонное повтореніе за кѣмъ-нибудь (*taklid*), обычное для среднихъ людей.
8. 1) *Kitab al-ibana an usul al-dijana* (Haidarabad, 1321) 41.
10. 1) Заглавіе см. выше, 8, прим. 1.
11. 1) И въ Agada раввиновъ мы находимъ мнѣніе, что на небѣ вопросъ закона обсуждается, какъ среди земныхъ школъ; *bab. Pesachim* а 50 а, нач. *Chagiga* 15 b внизу, *Gittin* 6 b внизу; Богъ самъ занимается обсужденіемъ различныхъ мнѣній раввинскихъ законоучителей, онъ самъ изслѣдуетъ законъ; эта послѣдняя точка зрѣнія часто выражается въ *Seder Eljajahu rabba* (изд. Friedmann, Вѣна, 1900) 61 *paranult*.
12. 1) См. очень опредѣленную формулировку этого у Fachr al-din al-Razi, *Maalim usul al-din*, гл. II § 10 (изд. въ Каирѣ, 1323 а. R. des Muhassal того же автора см. 9). Перечисливъ субъективные элементы традиціонныхъ доказательствъ, онъ говоритъ: «изъ этого слѣдуетъ, что традиціонныя доказательства даютъ въ результатѣ только догадки (*zappijja*), тогда какъ доказательства отъ разума имѣютъ аподиктическую силу; догадки нельзя противопоставлять аподиктическому знанію». Основное положеніе Kalam'a гласитъ всегда слѣдующее: *al-dala'il al-naklija la tufid al-jakin al-Idschi-Dschordschani*, *Ma wakif* (Стамбуль, 1239) 79.
- 2) *al-Islam wal-nasranijja ma' al-ilm wal-madanijja* (Каиръ о J., отпечатано послѣ смерти автора) 56.
- 3) У Ibn Tejmijsa въ большой Akida *hawawijja*, *Madschmu at al-rasa' il al-kubra* I, 468, внизу.
13. 1) Относительно источниковъ метафизики и философіи природы мутазилитовъ мы можемъ указать новѣйшіе очерки S. Horowitz'a: *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam* (Бреславль, 1909) и справ. къ этому указанія M. Horten'a въ *Orient. Literaturzeitung* XII 391 и сл.
- 2) У *Ithaf al-sadat al-muttakin* (изд. Каиръ, 1302) X, 53.
- 3) Тѣ формулы понятія причинности, которыя слѣдуетъ отклонить, собраны у Senusi (въ концѣ XV столѣтія), *Les Prolégomènes théologiques*, изданы и переведены I. D. Lu-

сіані (Алжиръ 1908) 108—112. Senusi, компендіумъ котораго считается основнымъ произведеніемъ ортодоксальной догматики, посвятилъ, какъ это видно изъ списка его произведений (Belkacem al-Hafnaoui, *Biographies des savants musulmans de l'Algérie* I, 185, paenult.) опроверженію причинности еще особую символическую книгу, «въ которой онъ неопровержимыми доказательствами опровергаетъ дѣйствіе постоянныхъ причинъ».

ГЛАВА IV.

Аскетизмъ и суфизмъ.

1. Въ первоначальномъ исламѣ господствовала, въ связи съ сознаніемъ абсолютной зависимости, идея отрицанія міра.

Мы видѣли, что видѣнія гибели міра, страшнаго суда, пробудили въ Магометѣ пророка. Это воспитало и аскетическое настроеніе въ тѣхъ, кто слѣдовалъ за нимъ. Презрѣніе къ земному было ихъ лозунгомъ.

Хотя Магометъ до конца выставлялъ въ своей проповѣди цѣлью жизни правовѣрнаго блаженство на томъ свѣтѣ; но вскорѣ съ измѣненіемъ обстоятельствъ въ Мединѣ и съ развитіемъ его военной дѣятельности, земная точка зрѣнія невольно должна была занять значительное мѣсто въ мірѣ его мысли.

Громадное большинство арабовъ, присоединившихся къ нему, можно было привлечь и удержать только перспективой предстоящихъ осязательныхъ выгодъ. Не всѣ, о комъ рассказываетъ древняя исторія ислама, были *kurra* (богомольцами), и *bakka'in* (плакальщиками, кающимися). Ожидаемая добыча, конечно, была выдающимся факторомъ въ способности ислама привлекать сторонниковъ. Это понималъ и самъ пророкъ, и не разъ старался возбудить пылъ бойцовъ обѣщаннымъ Аллахомъ *maghanim kathira*, большимъ захватомъ добычи (48 с., ст. 19). И когда читаешь старинные рассказы о *maghazi*, военныхъ походахъ, пророка, то невольно поражаютъ сообщенія о щедрыхъ раздѣлахъ добычи, слѣдующихъ съ постоянствомъ закона природы за рассказами объ отдѣльныхъ священныхъ войнахъ.

Конечно, пророкъ не отрицаетъ болѣе высокихъ цѣлей, къ которымъ должны привести эти походы за добычей; онъ и далѣе ратуетъ противъ исключительности земныхъ цѣлей, *dunya*: „у Аллаха много *maghanim*“ (4 с., ст. 96). „Вы стремитесь къ обладанію мишурою этого міра; Аллахъ же желаетъ потустороннее“ (8 с., ст. 68). Аскетическій тонъ первыхъ меккскихъ проповѣдей проскальзываетъ,

какъ правоучительный элементъ, еще и среди мединаскихъ реалистическихъ занятій. Но дѣйствительность направила юную исламитскую общину по совсѣмъ иному пути, чѣмъ тотъ, по которому шелъ пророкъ въ началѣ своей дѣятельности и по которому заповѣдалъ идти своимъ вѣрнымъ.

Еще прежде, чѣмъ онъ закрылъ глаза и, въ особенности, вскорѣ послѣ его смерти лозунгъ перемѣнился. Намѣсто отрицанія міра выступила идея завоеванія, покоренія міра. Вѣра должна была привести вѣрныхъ къ тому, „чтобы они достигли хорошихъ успѣховъ, чтобы они этимъ приобрѣли господство среди арабовъ и покорили себѣ не-арабовъ (*adscham*) и къ тому же сдѣлались бы еще царями въ раю“¹⁾. И это покореніе міра въ дѣйствительности стремилось далеко не къ одному только идейному его захвату. Сокровища Ктезифона, Дамаска и Александріи не могли способствовать укрѣпленію аскетическихъ склонностей. Напротивъ, вызываютъ чувство глубокаго изумленія описанія, относящіяся еще только къ третьему десятилѣтію ислама, громадныхъ богатствъ, собранныхъ благочестивыми воинами и богомольцами, большихъ пространствъ земли, доставшихся имъ въ собственность, роскошныхъ домовъ, возводимыхъ ими на родинѣ и въ покоренныхъ странахъ, и той пышности, которой они себя окружали.

Объ этомъ мы узнаемъ изъ данныхъ, имѣющихся у насъ относительно имущественнаго положенія лицъ, блещущихъ высшими добродѣтелями благочестія ислама. Мы можемъ, напр., ознакомиться съ наслѣдствомъ курейшита ал-Цубейра б. ал-Аввама настолько благочестиваго, что его причисляютъ къ тѣмъ десяти, которымъ пророкъ еще при жизни могъ дать радостную увѣренность, что они за свои заслуги передъ исламомъ навѣрное попадутъ въ рай. Пророкъ называлъ его своимъ апостоломъ (*hawari*). Этотъ Цубейръ оставилъ послѣ себя недвижимое имущество, чистая цѣнность котораго, за покрытіемъ долговъ и расходовъ, по различнымъ сообщеніямъ колеблется между 35 200 000 и 52 милліонами диргамовъ. Правда, его прославляютъ какъ крупнаго благотворителя; но все-таки онъ былъ Крезъ, и инвентаръ его недвижимаго имущества, которымъ онъ владѣлъ въ различныхъ частяхъ только-что завоеванныхъ странъ, едва ли свидѣтельствуетъ о презрѣннѣ къ міру; одиннадцать домовъ въ одной только Мединѣ, кромѣ того,

въ Басрѣ, Куфѣ, Фостатѣ, Александріи. Другой изъ десяти праведниковъ, которымъ пророкъ заранѣе обѣщалъ рай Талха б. Убейдаллахъ владѣлъ землею цѣнностью около 30 милліоновъ диргамовъ. Когда онъ умеръ, въ распоряженіи его казначея было, кромѣ того, свыше 2 200 000 диргамовъ наличныхъ денегъ. По другому разсчету его наличное состояніе оцѣнивается слѣдующимъ образомъ: онъ оставилъ послѣ себя сто кожаныхъ мѣшковъ, изъ которыхъ каждый заключалъ три кинтара золота. Не легкій багажъ для рая! Приблизительно въ то же время (37/657) умеръ въ Куфѣ благочестивый челоѣкъ, по имени Хаббабъ, совсѣмъ бѣднякъ по происхожденію, бывшій въ молодости ремесленникомъ въ Меккѣ, что было, по арабскимъ понятіямъ того времени, не слишкомъ почетнымъ занятіемъ для свободныхъ людей. Онъ присоединился къ исламу и отъ своихъ языческихъ собратій ему пришлось претерпѣть много мукъ. Его пытали каленымъ желѣзомъ и различными другими муками; онъ остался твердымъ. Онъ принималъ горячее участіе и въ военныхъ походахъ пророка, и когда этотъ ревнитель вѣры лежалъ въ Куфѣ на смертномъ одрѣ, то имѣлъ возможность указать на сундукъ, въ которомъ собралъ 40 000—вѣроятно, диргамовъ—и выразилъ опасеніе, что благодаря этому богатству онъ предвосхитилъ награду за преданность вѣрѣ.

Накопленію такихъ земныхъ благъ способствовали щедрыя доли, доставшіяся воинамъ изъ военной добычи и также во время мира доставившіяся въ видѣ пенсій. Послѣ одного похода, совершеннаго во времена халифа Османа въ сѣверной Африкѣ подъ предводительствомъ Абдаллаха б. Аби Сарха, каждый всадникъ получилъ 3000 мискаловъ (Mithkale) золотомъ изъ военной добычи.—Люди, подобно Хакиму б. Хицаму отказывавшіеся принять предложенныя Абу Бекромъ и Омаромъ стипендіи, составляли, вѣроятно, очень рѣдкое исключеніе.

Самымъ сильнымъ побужденіемъ, опредѣлявшимъ влеченіе арабовъ къ завоеваніямъ, были, какъ то очень выпукло показываетъ Leone Caetani во многихъ мѣстахъ своей книги объ исламѣ, матеріальная нужда и алчность; и это понятно, если принять во вниманіе экономическія условія Аравіи, побуждавшіе къ переселенію изъ истощенной страны и захвату болѣе плодородныхъ мѣстностей. Новая вѣра послужила желаннымъ поводомъ для

этого обусловленнаго экономической нуждой движенія. Этимъ мы не думаемъ, однако, утверждать, что въ религиозныхъ войнахъ стараго ислама играла роль только и исключительно алчность. Во всякомъ случаѣ, рядомъ съ воинами, которые „*jukatiluma ala tama al-dunja*“, т.-е. „шли на войну ради земной жадности“, были и люди, воспламененные вѣрою, которые *jukatiluma ala al-achira*, „ради будущей жизни“ принимали участіе въ войнахъ. Но, конечно, не это послѣднее побужденіе придавало настроенію сражающихся массъ его дѣйствительный характеръ.

Такимъ образомъ, удачный оборотъ, который приняли съ внѣшней стороны дѣла ислама, уже въ раннюю эпоху его исторіи оттѣснилъ на задній планъ аскетическія мысли, господствовавшія въ немъ въ самомъ началѣ; принимая усердное участіе въ распространеніи религіи Магомета, можно было, между прочимъ, удовлетворить весьма земныя желанія и мірскіе расчеты. Уже въ слѣдующемъ за Магометомъ поколѣніи можно было говорить, что въ это время всякое благочестивое дѣяніе должно быть засчитано вдвойнѣ, „потому что уже не будущая жизнь озабочиваетъ насъ, какъ когда-то, но *dunja*, интересы этого міра притягиваютъ насъ“.

- ✓ 2. Постепенное отступленіе на задній планъ аскетическаго направленія не приостановилось, конечно, когда съ выступленіемъ омайядовъ теократическій духъ ослабѣлъ и въ государственномъ управленіи, а общественное настроеніе было совсѣмъ уже не въ духѣ святыхъ. Согласно изреченію пророка, отражавшему настроеніе праведныхъ, „не будетъ въ Сиріи больше царя и въ Иракѣ Хозроевъ *). Клянусь Господомъ, вы употребите сокровища валли на пути Господнемъ“. Употребленіе завоеванныхъ сокровищъ „на пути Господнемъ“ и въ пользу бѣдныхъ и нуждающихся считается въ относящихся сюда хадисахъ возмѣщеніемъ за матеріалистическій характеръ и успѣхи завоеваній¹⁾. Это было бы не очень по вкусу людямъ, въ распоряженіи которыхъ были пріобрѣтенныя имущества. Сокровища, собранныя въ завоеваніяхъ и постоянно увеличивающіяся благодаря мудрому внутреннему управ-

*) Хозрой — по-персидски царь вообще. Въ частности, носили это имя два персидскихъ владетеля—Хозрой Нуширванъ и Хозрой Парвизъ. Послѣдній былъ современникомъ Магомета.

ленію, должны были существовать не только для того, чтобы ихъ употребляли „на пути Господнемъ“), т.-е. для благочестивыхъ цѣлей. Классы, въ руки которыхъ попадали эти мірскія блага, хотѣли использовать ихъ, чтобы наслаждаться міромъ. У нихъ не было желанія исключительно „копить сокровища на небесахъ“. Старое преданіе рассказываетъ, что Муавіа, сирійскій намѣстникъ во время халифа Османа, впоследствии основатель династіи омайядовъ, заспорилъ однажды съ благочестивымъ Абу Даррѣмъ ал-Гифари по поводу того, къ кому относится стихъ Корана (9 с., ст. 34): „И тѣмъ, которые собираютъ золото и серебро и не расходуютъ ихъ на пути Господнемъ, тѣмъ возвѣсти о мучительномъ наказаніи“. Свѣтски-настроенный государственный дѣятель полагалъ, что это предостереженіе нельзя относить къ современному положенію государства ислама и что оно направлено противъ корыстолюбивыхъ вождей другихъ религій (о нихъ идетъ рѣчь передъ этимъ); праведникъ же, напротивъ, полагалъ, что „предостереженіе относится и къ нимъ и къ намъ“. Это не соотвѣтствовало воззрѣніямъ Муавіи, и онъ счелъ толкованіе Абу Дарра настолько опаснымъ, что для борьбы съ нимъ обратился за помощью къ халифу. Тотъ приказалъ вызвать его къ себѣ въ Медину, чтобы онъ не возбуждалъ своимъ враждебнымъ міру ученіемъ общественное мнѣніе противъ господствовавшего тогда настроенія.

Таково было дѣйствіе господствующаго настроенія, и передъ нимъ должны были склоняться и истолкователи религіозныхъ ученій. Чуждыми міру считались люди, защищавшіе первоначальные идеалы ислама, возвѣщавшіе, какъ Абу Даррѣ, отъ имени пророка ученіе: „Кто хранитъ золото и серебро, для того они какъ раскаленные уголья, пока онъ не обращаетъ ихъ на дѣла благочестія“, не желавшіе признавать братьями тѣхъ, кто, сохраняя въ остальномъ вѣрность исламу, воздвигалъ роскошныя зданія, или называлъ своею собственностью общественныя поля или стада². Дѣйствительно, въ документахъ религіозной мысли мы находимъ признаки явнаго неодобренія аскетизма, выходящаго за предѣлы нормальныхъ требованій закона и, конечно, встрѣтившаго бы въ первомъ десятилѣтіи своего существованія безусловное одобреніе пророка. Передъ нами теперь совершенно измѣнившееся настроеніе и хадисы должны доставить оправдывающіе и подкрѣпляющіе его документы.

Стремленіе къ неземнымъ цѣнностямъ, конечно, нельзя было совсѣмъ вытравить изъ міровоззрѣнія ислама; но свое господство надъ умами правовѣрныхъ оно должно было подѣлать съ желаніемъ соблности и земные интересы. Для оправданія этого было сочинено и соотвѣтствующее изреченіе пророка въ духѣ аристотелевской золотой середины: „Лучшій изъ васъ не тотъ, который ради небеснаго пренебрегаетъ земнымъ, и не тотъ, который поступаетъ наоборотъ; лучшій изъ васъ тотъ, который беретъ отъ обоихъ (*man ashada min hadihi wa-hadihi*)“.

О примѣрахъ чрезмѣрнаго аскетизма въ старинныхъ источникахъ часто разсказывается обыкновенно такъ, что вслѣдъ за разсказомъ слѣдуетъ выраженіе порицанія пророка.

Наиболѣе знаменательнымъ документомъ этого рода являются разсказы объ аскетическихъ склонностяхъ Абдаллаха, сына извѣстнаго въ ранней исторіи ислама полководца Амра б. ал-Азія. Въ противоположность его отцу, преданіе рисуетъ его какъ одного изъ наиболѣе выдающихся религіозныхъ учениковъ пророка и усердныхъ изслѣдователей его закона. Пророкъ слышитъ объ его намѣреніи наложить на себя продолжительный постъ и лишить себя сна, чтобы ночи напролетъ совершать молитвословія по Корану; и онъ серьезно увѣщаетъ его ограничить эти аскетическія упражненія разумными размѣрами. „Твое тѣло имѣетъ права на тебя, и твоя жена имѣетъ права на тебя, и твой гость имѣетъ права на тебя“. „Кто постится слишкомъ продолжительные сроки, тотъ (въ дѣйствительности) не выполнилъ поста“, т.-е. ему онъ не засчитывается, какъ религіозная заслуга.

Въ уста пророка вкладываютъ слова осужденія людямъ, отдающимся непрерывнымъ благочестивымъ упражненіямъ и запускающимъ при этомъ свои мірскія дѣла. Однажды кто-то хвалилъ товарища по путешествію за то, что онъ, сидя на лошади, все время читалъ молитвы, а когда сошли съ сѣдла, тоже только и дѣлалъ, что совершалъ молитвословія. „Кто же — спросилъ пророкъ — заботился о кормѣ для его верхового животного, и кто приготавлилъ ѣду для него самого?“ „Мы всѣ заботились объ удовольствіи его потребностей“. „Тогда каждый изъ васъ лучше его“. Въ очень многихъ, передаваемыхъ въ преданіяхъ, разсказахъ относительно преувеличенныхъ обѣ-

товъ кающихся, тѣлесныхъ самоистязаній и умерщвленій плоти, образомъ которыхъ служить нѣкій Абу Израиль, проводится ясная тенденція признать эти стремленія не имѣющими съ религіозной точки зрѣнія никакой цѣнности или, по крайней мѣрѣ, признавать за ними лишь малую цѣнность. „Если бы монахъ (*rahib*) Dschurejdsch (уменьш. отъ Григорій) былъ, дѣйствительно, богословомъ, то онъ зналъ бы, что исполненіе желанія его матери имѣетъ больше цѣны, чѣмъ то, что онъ посвятилъ себя служенію Богу“.

Особенно строгую критику пророка вызываетъ безбрачіе. Нѣкоего Аккафа б. Вада ал-Хилалія, обречкаша себя на безбрачіе, пророкъ наставляетъ слѣдующими словами: „Итакъ, ты рѣшился принадлежать къ братьямъ сатаны! Или ты хочешь быть христіанскимъ монахомъ: тогда присоединись къ нимъ открыто; или ты принадлежишь къ нашимъ: тогда ты долженъ слѣдовать нашей суннѣ. А наша сунна—брачная жизнь“³⁾. Такія же мнѣнія приписываются ему и относительно желающихъ отказаться отъ своего имущества и обратить его, въ ущербъ собственной семьѣ, на дѣла благочестія⁴⁾.

Этимъ наставленіямъ пророка, приноровленнымъ къ конкретнымъ случаямъ, соответствуютъ и наставленія въ общей формѣ, приписываемыя ему. „Нѣтъ монашества (*rahbanijja*) въ исламѣ; монашество этой общины это религіозная война“, слова, особенно интересныя своимъ противопоставленіемъ благочестивой, созерцательной жизни въ одинокой монастырской кельѣ дѣятельной жизни воина, о которой мы только-что упоминали, какъ о причинѣ исчезновенія аскетическихъ тенденцій первобытнаго ислама.

При изученіи изреченій пророка, направленныхъ противъ *rahbanijja*, нельзя не замѣтить, что они обыкновенно прямо направлены противъ жизни христіанскихъ аскетовъ. Во многихъ поученіяхъ пророка заставляють высказать свое отношеніе къ чрезмѣрному, переходящему мѣру законныхъ ограниченій, посту: „За каждый кусокъ, который правовѣрный кладетъ въ ротъ, онъ получаетъ божественную награду“, „Мусульманина, заботящагося о своей тѣлесной силѣ, Богъ любитъ больше слабаго“, „Вкушающій съ благодарнымъ помысленіемъ (о Богѣ) имѣетъ одинаковую цѣну съ воздерживающимся отъ пищи постящимся“. Нѣтъ добродѣтели въ томъ, чтобы отказаться отъ своего имущества и затѣмъ самому сдѣлаться нищимъ; милостыню пусть даетъ только имѣющій избы-

токъ и даже тогда пусть онъ сначала подумаетъ о своихъ семейныхъ. Во всѣхъ этихъ поученіяхъ, повидимому, господствуетъ мысль, что мѣра отказа отъ земныхъ благъ установлена закономъ и что сверхъ этого не желательно никакое умерщвленіе плоти.

Въ нашемъ изложеніи важно еще разъ подчеркнуть, что едва ли принадлежитъ, дѣйствительно, самому Магомету хотя бы какое-нибудь изъ этихъ изреченій, приведенныхъ нами въ связи съ его именемъ. При всемъ вниманіи къ мірскимъ требованіямъ и всемъ снисхожденію, которое Магометъ требовалъ для себя, какъ это ясно видно изъ многихъ мѣстъ Корана, онъ относился съ величайшимъ почтеніемъ къ дѣйствительнымъ аскетамъ, кающимся, молещикамъ, постникамъ — съ однимъ, можетъ быть, исключеніемъ: безбрачной жизни. Безусловно къ его мыслямъ стоятъ ближе тѣ изреченія, въ которыхъ *zuhd*, воздержаніе отъ всего земного, выставляется высокой добродѣтелью, помощью которой снискивается любовь Божія ⁵⁾. Тѣмъ важнѣе для насъ познакомиться съ тѣмъ, какъ вызванное къ жизни внѣшними условіями ислама противо-аскетическое міровоззрѣніе получаетъ свое выраженіе въ изреченіяхъ и сужденіяхъ и какъ они, посредствомъ одного изъ указанныхъ во второй главѣ нашего труда способовъ, подкрѣплялись авторитетомъ пророка.

Та же тенденція сказывается и въ другой области литературы преданій — въ сообщеніяхъ о жизни пророка и „сотоварищей“.

Лучше всего мы можемъ наблюдать господство противо-аскетическаго духа въ мелкихъ интимныхъ черточкахъ, почти нечаянно вплетаемыхъ традиціей въ характеристики представителей священныхъ интересовъ. Біографія самого пророка полна подобными черточками.

Правда, мы можемъ считать въ общемъ установленнымъ фактъ все возраставшей чувственности Магомета; но все-таки исламъ въ ученіи о своемъ пророкѣ является единственнымъ въ своемъ родѣ фактомъ въ религіозной литературѣ всѣхъ временъ и народовъ. Никогда ни одинъ основатель религіи не изображался въ такой мѣрѣ съ человѣческой, слишкомъ человѣческой стороны, въ какой рисуетъ мусульманское преданіе основателя своей религіи, при чемъ, однако, остается не затронутымъ идеальный образъ его (стр. 20). Въ кругу людей, считающихъ аскетизмъ совершеннѣйшимъ родомъ жизни, по-

добныя черты не получили бы широкаго разглашенія или были бы смягчены. Тутъ же они составляютъ скорѣе комментарий къ его собственнымъ словамъ: „Я только плоть, какъ и вы“ (Сура 18, ст. 110). Нигдѣ мы не найдемъ и слѣда желанія изобразить его чуждымъ человѣческими вожделѣнїи и страстей, наоборотъ—явно стремленіе сдѣлать его навсегда человѣчески близкимъ вѣрующимъ въ него. Ему предоставляютъ свободно высказать признаніе: „Изъ вашего міра (dunja) мыѣ полюбились женщины и благоуханія“ — съ добавленіемъ: „и утѣшеніе глазъ моихъ въ молитвѣ“. И часто представлялась возможность изукрасить его свойствами, вполне чуждыми и противоположными склонности къ аскетизму. Преданіе довольно откровенно передаетъ обвиненіе, выдвинутое противъ него его противниками, что онъ все время отдастъ женщинамъ, что не совмѣстимо съ достоинствомъ пророка.

То же мы узнаемъ и изъ интимныхъ біографическихъ замѣтокъ, имѣющихся у насъ относительно благочестивыхъ сотоварищей. Мы теперь лучше, чѣмъ раньше, можемъ прослѣдить эту сторону біографическихъ преданій въ исламѣ: въ появившемся теперь изданіи большой „Книги о классахъ Ибнъ Сада“ сталъ доступнымъ литературный источникъ, въ біографическихъ матеріалахъ котораго удѣлено вниманіе обычно опускаемымъ мелочнымъ чертамъ частной жизни древнѣйшихъ героевъ ислама. Знаменательно, что эти біографіи очень часто подробно сообщаютъ, на основаніи преданія, какъ обычно душились благовоніями эти святые люди, какъ они красили себѣ бороды и волосы, какъ они украшали себя и наряжались ⁶⁾. Особенно выдающуюся роль отводятъ всегда благовоніямъ, противъ которыхъ, правда, возмущаются святошъ, заклятые враги косметическаго искусства. Такъ, напр., Османъ б. Убейдаллахъ рассказываетъ въ воспоминаніяхъ о своей школьной жизни, что дѣти слышали запахи благовоній, когда мимо школы проходили названные поименно четыре челоѣка, между которыми былъ, напр., Абу Хурейра, одинъ изъ наиболѣе выдающихся авторитетовъ исламистской традиціи.

Особенно охотно сообщаютъ о той роскоши, которую богобоязненные, признанные образцами люди проявляли въ одеждѣ. Не рѣдкость прочитать, что они одѣвались въ бархатъ. Для оправданія такой пышности служить

обычно одно сохранившееся изреченіе пророка: Если Господь даруетъ человѣку благосостояніе, то Онъ любить, чтобы на немъ видимы были его слѣды. Этимъ наставленіемъ пророкъ высказываетъ осужденіе состоятельнымъ людямъ, являвшимся къ нему въ бѣдномъ одѣяніи. Это не точка зрѣнія религіозной традиціи, идеаломъ которой было бы презрѣніе ко всему мірскому.

Изъ многочисленныхъ примѣровъ, которые можно бы было привести, чтобы охарактеризовать духъ и строй жизни тѣхъ круговъ, которые разрабатывали эти преданія, мнѣ хотѣлось бы упомянуть объ одной незначительной частности, въ наивной формѣ иллюстрирующей тотъ фактъ, о которомъ намъ предстоитъ сейчасъ говорить.

Передъ нами фигура Мухамеда б. ал-Ханафій'и, сына Алія, котораго многіе ревнители вѣры чтили, какъ махдія—избраннаго Богомъ освободителя ислама, какъ носителя теократической идеи во времена первыхъ омайядовъ, слывшихъ безбожниками и узурпаторами, Его отецъ, Алій, еще до рожденія сына, получилъ отъ пророка милостивое разрѣшеніе назвать его собственнымъ именемъ: какъ и пророкъ, онъ могъ носить имя Мухамедъ (Магометъ) Абъ-у-л-Касимъ. Съ нимъ была связана вѣра въ тѣлесное непрерывное существованіе и послѣдующее пришествіе избраннаго Богомъ лица, признаннаго махдія,—вѣра, съ которой мы ближе познакомимся въ слѣдующей главѣ. Въ этомъ смыслѣ онъ былъ предметомъ чаяній праведниковъ и прославленія преданныхъ поэтовъ. И вотъ какія подробности читаемъ мы въ біографическихъ преданіяхъ объ этой священной особѣ. Абъ-у-Идрисъ сообщаетъ: я видѣлъ, что Мухамедъ ибнъ ал-Ханафій'и употребляетъ различныя красящія средства. Онъ сознался мнѣ, что его отецъ Алій не имѣлъ обыкновенія употреблять эти косметики. Зачѣмъ же ты дѣлаешь это?.. „Чтобы съ успѣхомъ ухаживать за женщинами“, былъ отвѣтъ. Подобнаго признанія мы напрасно будемъ искать въ сирійской или эфіопской литературѣ житій. Правда, этотъ махдій, если мы займемся его характеристикой съ точки зрѣнія исторической правды, въ самомъ дѣлѣ былъ, повидимому, свѣтски настроенный, не отказывавшійся отъ земныхъ наслажденій и выгодъ человѣкъ. Все-таки для исламистскихъ преданій онъ является олицетвореніемъ священныхъ интересовъ,—и тѣмъ не менѣе не чувствовалось противорѣчія между этимъ положеніемъ лица и мало ему

соотвѣтствующимъ признаніемъ, приписываемымъ ему, быть-можетъ, не безъ юмористическихъ намѣреній. Къ этому примѣру можно бы было присоединить еще не мало другихъ біографическихъ свѣдѣній изъ ранняго времени ислама, ярко освѣщающихъ ту особенность его, съ которой мы только-что познакомились, какъ съ поученіемъ пророка.

3. Но подобныя изреченія и поученія не появились бы, если бы ко времени ихъ возникновенія въ общинѣ ислама не существовало сильнаго теченія, питавшаго и впоследствии аскетическій духъ въ исламѣ и признававшего его за истинное и дѣйствительное дѣло религіи. Мы только-что упоминали, что были благочестивые люди, которымъ и украшеніе внѣшности казалось нарушеніемъ идеальной жизни вѣрующаго. Совершенно естественно, что мы видимъ Абу Израиля (см. выше ст. 132) въ рядахъ этихъ людей. О нѣкомъ уважаемомъ въ общинѣ Абдалрахманѣ б. ал-Асвада, одѣвавшемся въ пышныя одежды, меньше всего походившія на одежды кающихся, онъ говоритъ: „Когда я вижу этого человѣка, мнѣ кажется, что передо мною превращенный въ персидскаго дворянина арабъ: такъ онъ одѣтъ, такъ онъ окропляется благовоніями, такъ онъ ѣдетъ верхомъ“.

Особенно въ Иракѣ аскетическое направленіе, повидимому, нашло много приверженцевъ вскорѣ послѣ покоренія его и въ началѣ правленія омайядовъ. Ихъ обычно называютъ *ubbad* (ед. ч. *abid*), т.-е. посвящающіе себя благочестивому служенію Богу, — люди, подобные тому Мидоду б. Іециду изъ племени Иджлъ, который при халифѣ Османѣ сражался въ священной войнѣ въ Адарбейджанѣ и съ нѣсколькими приверженцами удалился на кладбище, чтобы тамъ „служить Богу“. Совершеннѣйшій типъ такого рода людей представляетъ по образу жизни и воззрѣніямъ аль-Раби б. Хусямъ въ Куфѣ: въ мірѣ ничто не могло возбудить его интереса, развѣ только „сколько мечетей возникло въ области племени Теймъ“. Своей маленькой дочкѣ онъ не разрѣшаетъ самыхъ невинныхъ дѣтскихъ игръ; самъ онъ всей душой, конечно, противъ развлеченій, заимствованныхъ изъ Персіи. Онъ отказывается отъ доли добычи, причитающейся ему отъ военныхъ походовъ. Ибо до отказа отъ военныхъ предпріятій аскетизмъ этихъ людей, какъ показываютъ оба приведенныхъ примѣра, — и это особенно, нужно подчеркнуть, — не

доходить, такъ какъ походы вѣдъ служатъ дѣлу распространѣнія вѣры. Въ эти старыя времена ислама мы находимъ черты аскетизма и у людей, объ участіи которыхъ въ войнахъ разсказывается со всѣми подробностями. Вѣдъ и къ направленнымъ противъ монашества словамъ Магомета прибавлена оговорка: *rahbanijja* моей общины—эта *dschihad* (священная война).

Чѣмъ больше склонялась общественная жизнь къ матеріальнымъ интересамъ и наслажденіямъ, тѣмъ больше причинъ было у видѣвшихъ идеалъ ислама въ отжившей уже эпохѣ его возникновенія протестовать личнымъ примѣромъ, отказываясь отъ всѣхъ земныхъ интересовъ, противъ такого обмірщенія. Представители этихъ тенденцій расцвѣчиваютъ аскетическими чертами біографіи древнѣйшихъ сторонниковъ ислама, стало-быть—даже военныхъ героев; дѣлается это съ цѣлью заставить прообразы всѣхъ правовѣрныхъ протестовать противъ обмірщенія и выставить ихъ сторонниками аскетическаго міровоззрѣнія ¹⁾,—и у насъ, дѣйствительно, есть данныя, показывающія, что склонность къ аскетизму сочеталась иногда съ возмущеніемъ противъ правительства. При халифѣ Османѣ велось слѣдствіе противъ чловѣка, о которомъ говорили, что онъ поноситъ имамовъ, и который не принималъ участія въ публичныхъ церемоніяхъ по пятницамъ (вѣроятно, потому что онъ протестовалъ противъ признаннаго правительства); онъ былъ вегетаріанецъ и холостякъ. Отъ осужденныхъ аскетами общественныхъ условій нѣкоторые изъ нихъ оттородили себя, удалившись въ уединеніе и поставивъ на знамени своемъ девизомъ *al-firar min al-dinja*, т.-е. „бѣгство отъ міра“.

Къ этому присоединяется еще одинъ очень существенный внѣшній факторъ. Мы только-что видѣли, что многія изъ направленныхъ противъ аскетизма изреченій снабжены нисколько не скрываемымъ полемическимъ остріемъ, направленнымъ противъ аскетическихъ направленій въ христіанствѣ. Это объясняется тѣмъ, что именно христіанскій аскетизмъ былъ, при возникновеніи ислама, непосредственнымъ нагляднымъ примѣромъ проявленія на дѣлѣ аскетическихъ воззрѣній и что на людей, питавшихъ въ нѣдрахъ ислама внутреннюю склонность къ отрицанію міра, прежде всего повліялъ и далъ имъ толчокъ примѣръ странствующихъ монаховъ и кающихся. Еще до Магомета, упоминаемые въ старыхъ арабскихъ стихотвореніяхъ каю-

щіеся дали арабамъ примѣры аскетическаго образа жизни и во многихъ мѣстахъ языческо-арабской поэзіи христіанскіе монахи и монахини, ихъ обычаи и ихъ способъ одѣваться служили для сравненія съ вещами изъ совершенно другого міра. Они же, даже въ Коранѣ, даютъ Магомету (9 с., ст. 113; 66 с., ст. 5) названія для аскетическихъ членовъ его общины *sa ihun*, *saihat*, т.-е. странствующихъ обоюбого пола; ему мысленно представлялись при этомъ странствующіе монахи, которыхъ онъ встрѣчалъ среди своихъ до-пророческихъ знакомствъ. Въ одномъ изъ варіантовъ направленного противъ *rahbanijja* изреченія прямо сказано: „Нѣтъ странствующаго монашества“ (*la sijahata*) въ исламѣ. Оба эти слова—синонимы.

Послѣ распространенія ислама въ Сиріи, Вавилоніи и Египтѣ для аскетически настроенныхъ умовъ открылась еще новая область наблюденій, и гораздо болѣе обширныхъ размѣровъ; опытъ, который они могли заимствовать отъ своихъ христіанскихъ знакомствъ, сталъ теперь настоящей школой для ислама. Склонность къ аскетизму проявляется въ болѣе широкихъ размѣрахъ и захватываетъ все болѣе широкіе круги; матеріаль для своихъ поученій представители этого направленія пополняютъ изъ Новаго Завѣта, заимствуя изъ него сравненія и сентенціи и примѣняя ихъ для подкрѣпленія своего міровоззрѣнія. Самое древнее произведеніе этого рода полно, какъ недавно показалъ это профессоръ D. S. Margoliouth, замаскированными заимствованиями изъ Новаго Завѣта. На правовѣрныхъ обычнаго склада это все болѣе и болѣе выступавшее въ ученіи и въ жизни аскетическое настроеніе производило странное впечатлѣніе. Это показываетъ, напр., рассказъ объ одной дамѣ, которая увидѣла компанію молодыхъ людей, проявившихъ въ походкѣ большую осмотрительность, а въ рѣчахъ большую медлительность — бросающійся въ глаза контрастъ съ живостью арабовъ въ рѣчахъ и движеніяхъ; на ея вопросъ, кто эти странные люди, ей сказали, что это *nussak*, т.-е. аскеты. Она не могла удержаться отъ замѣчанія: „Поистинѣ, Омаръ, того было слышно, когда онъ говорилъ, онъ спѣшилъ, когда шелъ, и дѣлалъ больно, когда ударялъ—онъ былъ истинно-благочестивый человѣкъ (*nasik*)“. Но если вчитаться въ сурю 31, ст. 18, то нужно будетъ признать, что выступленіе этихъ молодыхъ *nussak* встрѣтило бы одобреніе Магомета.

Вполнѣ понятно, что эти люди проявляли свой аскетизмъ прежде всего въ дѣлѣ питанія. Они, конечно, много постились; вѣдь противъ такихъ людей, вѣроятно, направлены изреченія и рассказы традиціи ²⁾, протестующіе противъ чрезмѣрнаго поста. На ряду съ этимъ мы встрѣчаемъ примѣры воздержанія отъ мясной пищи—форма аскетизма, примѣры которой приводятъ еще изъ временъ сотоварищей. Нѣкій Ціядъ б. абій Ціядъ, кліентъ племени Махцумъ, изображаемый, какъ отказавшійся отъ міра аскетъ, постоянно занимался благочестивыми упражненіями, одѣвался въ грубые шерстяныя одежды (*suf*) и воздерживался отъ употребленія мяса; онъ, вѣроятно, былъ во времена Омара II типичнымъ представителемъ цѣлаго класса. Противъ нихъ, вѣроятно, направлено приписываемое пророку изреченіе: „Кто сорокъ дней не ѣстъ мяса, у того портится характеръ“ ³⁾.

На ряду съ этими отрицательными моментами въ практической жизни формируются и положительные черты культа и міровоззрѣнія. Сами по себѣ они не противорѣчаютъ ученію Корана, но являются скорѣе преувеличеніемъ отдѣльных моментовъ религіознаго и нравственнаго ученія его. Тогда какъ въ Коранѣ это—равноцѣнный другимъ кольца одной цѣпи вѣроученій ислама, имъ въ средѣ, которой магометанскій аскетизмъ обязанъ своимъ развитіемъ, придается особое важное значеніе: передъ ними всѣ другіе элементы религіозной жизни отступаютъ на задній планъ. Въ этомъ одностороннемъ преувеличеніи лежитъ зародышъ вспыхивающаго впоследствии раскола между подобными стремленіями и пониманіемъ ученія исламистской ортодоксіей ⁴⁾.

4. Объектами такого преувеличенія являются въ древнѣйшее время исламистскаго аскетизма, главнымъ образомъ, два момента: одинъ церковно-богослужебный, другой—этический. Церковно-богослужебный выражается терминомъ *dikr*, „напоминаніе“, сохранившимъ свое мѣсто во всемъ послѣдующемъ развитіи мистицизма ислама. Официальный исламъ ограничиваетъ церковное богослуженіе опредѣленнымъ временемъ дня и ночи. Эти рамки и ограниченія подрываются аскетическими воззрѣніями, ставящими во главу угла религіозной практики высказанное въ Коранѣ наставленіе: „вспоминай часто Аллаха“ (33 ст. 14); по этимъ воззрѣніямъ молитвы, которымъ дается имя *Dikr*,—главное дѣло практической стороны религіи,

на ряду съ которымъ всѣ другія религіозныя дѣйствія глубоко принижаются и низводятся на положеніе безразличныхъ, второстепенныхъ вещей. Это мистическія пѣснопѣнія, посейчасъ еще составляющія основу собраній, представляющихъ наслѣдіе этихъ древнихъ аскетовъ.

Нравственной особенностью, рѣзко выступающей въ аскетизмъ этого древняго періода, является преувеличеніе упованія на Бога (*tawakkul*), которое эти аскеты довели до крайнихъ степеней бездѣятельнаго квиетизма. Это полная индифферентность и отрицаніе всякой инициативы въ своихъ личныхъ интересахъ. Они представляютъ себя вполнѣ попеченію Божию и его фатуму. Они, по ихъ словамъ, въ рукѣ Господа, какъ трупъ въ рукахъ обмывающаго его,—вполнѣ безвольны и индифферентны. Въ этомъ смыслѣ они называютъ себя *mutawakkilun*, т.-е. полагающіеся на Господа. Дошедшіе до насъ принципы ихъ показываютъ, что они отказывались сами приложить руку для удовлетворенія своихъ житейскихъ потребностей; это было бы, съ ихъ точки зрѣнія, нарушеніемъ упованія на Бога. Они не заботятся о „средствахъ“, но предоставляютъ удовлетвореніе своихъ потребностей непосредственно Богу и называютъ свое довѣрчивое бездѣйствіе—сравнительно съ трудами торговцевъ, съ покорностью ремесленника и самоуниженіемъ нищаго—высшимъ видомъ самосохраненія: „Они познаютъ Всевышняго и получаютъ пищу непосредственно изъ его руки, не отыскивая „средствъ“. Какъ на особую добродѣтель этихъ людей, указываютъ, что они не считали въ ряду дней завтрашній; будущее и заботы объ его потребностяхъ совершенно исключены изъ круга ихъ мыслей. Цитируютъ (правда, весьма сомнительный) хадись: „Мудрость сходитъ съ небесъ, но она никогда не спускается въ сердце человѣка, думающаго о завтрашнемъ днѣ“. Полагающійся на Бога—„сынъ мгновенія“ (времени, *ibn al-wakt*), и онъ не смотритъ ни назадъ въ прошедшее, ни впередъ въ будущее.

Какъ и слѣдовало ожидать, полное нестяжаніе, отсутствіе имущества и презрѣніе къ матеріальнымъ благамъ принадлежатъ къ наиболѣе важнымъ принципамъ этихъ людей. Кто принадлежитъ къ нимъ—*факиръ*, бѣднякъ. Они равнодушно относятся къ голоду и тѣлеснымъ лишеніямъ всякаго рода, таковы же они и по отношенію вообще къ запросамъ тѣла: тѣлесныя страданія не вызовутъ у

нихъ мысли попытаться облегчить боль медицинской помощью. На сужденія и мнѣнія людей они не обращаютъ вниманія: „Ни одинъ человѣкъ не приобрѣлъ довѣрія Божія, если ему не совершенно безразличны хвала и порицаніе людей“; съ этимъ квіетизмомъ связано полное равнодушіе къ тому, какъ обращаются съ ними люди: *μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ* (Матѳ. 5,39).

Что такое міровоззрѣніе не могло согласоваться съ обычными взглядами уже въ I столѣтіи ставшаго на почву реализма ислама, доказываетъ цѣлый рядъ изреченій, хадисовъ и рассказовъ, которые можно понять только съ точки зрѣнія сознательной полемики противъ религиозныхъ послѣдствій преувеличеннаго упованія на Бога. И развѣ могъ подобный квіетизмъ встрѣтить одобреніе въ религиозной общинѣ, находившейся именно въ это время въ разгарѣ своего завоевательнаго шествія, только-что недавно покинувшей пустыню, чтобы удобно расположиться въ городахъ древней роскоши и довольства?

5. Такимъ образомъ, къ этому времени въ исламѣ противостоятъ другъ другу два противоположныхъ теченія. Они выясняются въ слѣдующемъ діалогѣ между двумя благочестивыми мужами. Маликъ б. Динаръ и Мухамедъ б. Вази бесѣдовали о высшемъ благѣ. Тогда какъ первый находитъ величайшее счастье въ томъ, чтобы владѣть участкомъ земли, на которомъ можно добывать себѣ пропитаніе независимо отъ людей, другой полагаетъ: счастливъ тотъ, кто находитъ свой завтракъ, не зная, что онъ будетъ ѣсть вечеромъ, и кто находитъ свой ужинъ, не зная, чѣмъ онъ будетъ питаться на слѣдующее утро. Въ этомъ приподнятомъ тонѣ квіетическаго міровоззрѣнія выражается благочестивая, мечтающая объ аскетизмѣ первоначальнаго періода ислама реакція противъ берущаго верхъ мірскаго настроенія.

Мы уже упоминали, что матеріалы для своихъ взглядовъ эти аскеты черпали изъ міровоззрѣнія христіанскихъ монаховъ, съ стремленіями которыхъ почти дословно совпадаютъ только-что приведенные принципы. Очень знаменателенъ фактъ, что часто попадающіяся въ аскетическихъ изреченіяхъ слова евангелій отъ Матѳея 6, 25—34, Луки 12, 22—30 о птицахъ поднебесныхъ, которыя не сѣютъ и не жнутъ и не собираютъ въ житницы, но Отецъ Небесный питаетъ ихъ — занимаютъ въ почти дословной передачѣ центральное мѣсто въ этихъ ученіяхъ о Таваккул. Под-

ражая одѣянію христіанскихъ отшельниковъ или монаховъ, эти отказавшіеся отъ міра кающіеся и аскеты ислама любятъ одѣваться въ грубыя шерстяныя одежды (*суфѣ*) ¹⁾; этотъ обычай можно прослѣдить, по меньшей мѣрѣ, до эпохи халифа Абдалмалика (685—705), и отъ этой одежды получаютъ свое имя суфій представители аскетическаго направленія къ тому времени, когда ихъ практическій аскетизмъ переходитъ на высшую стадію развитія и сочетается съ своеобразной философіей, опредѣляющимъ образомъ вліяющей и на религіозныя взгляды. Мы говоримъ о *суфизмѣ*.

* * *

6. Проникновеніе взглядовъ неоплатониковъ въ среду исламитской образованности имѣло въ этомъ отношеніи рѣшающее значеніе. Это философское направленіе, глубокимъ вліяніемъ котораго на развитіе ислама намъ еще придется заняться впослѣдствіи, дало теоретическо-теологическую основу для практически-аскетическихъ тенденцій, о которыхъ мы только-что говорили. Кто проникнуть презрѣніемъ ко всему земному и направляетъ свою душу на единое, вѣчное, божественное, тотъ для этой „надземной, божественной жизни и этой дѣятельности“ можетъ найти поддержку въ ученіи объ эманации Плотина съ его динамическимъ пантеизмомъ. Во всемъ мірѣ чувствуетъ онъ излученіе божественной силы. Предметы этого міра—словно зеркало, въ которомъ отражается божественное. Но эти отраженныя изображенія только видимость и имѣютъ только относительно реальность,—поскольку они отражаютъ единственную реальную сущность. Поэтому человѣкъ долженъ дѣятельно стремиться, посредствомъ самоуглубленія и освобожденія отъ матеріальныхъ оболочекъ, къ тому, чтобы подвергнуться дѣйствию вѣчной красоты и божественной благодати, чтобы внутреннимъ возвышеніемъ къ Богу избавиться отъ видимости своего личнаго существованія и достигнуть поглощенія своей личности реальной божественной сущностью.

„Въ началѣ моя душа и твоя были едино; мое появленіе и твое, мое исчезновеніе и твое; было бы не правильно говорить о моемъ и твоёмъ: между нами исчезло Я и Ты“.

„Я не Я, Ты не Ты, но и Ты не Я. Я одновременно Я и Ты, Ты одновременно Ты и Я. По отношенію къ тебѣ,

о прекрасная изъ Khoten, я въ недоумѣнїи—Ты ли Я, или Я—Ты“.

Предѣлы личности—это покрывало, скрывающее божественное отъ человѣка. Нѣсколько преувеличенно влагаютъ даже въ уста пророка, котораго суфіи изображаютъ провозвѣстникомъ своихъ теорій, такія слова: „Твое существованіе грѣхъ, съ которымъ нельзя сравнить другого грѣха“. Подъ этимъ грѣхомъ понималось дѣятельное проявленіе своего существованія, утвержденіе жизни, какъ самостоятельнаго индивидуума. Созерцательнымъ самоуглубленіемъ, благочестивыми упражненіями, аскетическимъ умерщвленіемъ плоти, вызывающими экстатическое состояніе божественнаго опьяненія, уничтожается личность, существованіе Я, двойственность по отношенію къ божественному и достигается полная нечувствительность къ тѣлеснымъ состояніямъ, существованіе „безъ заботъ, безъ мыслей о пользѣ и вредѣ“—какъ описываетъ его Джелаль аль-динъ Руми, крупнѣйшій истолкователь этого міровоззрѣнія:

«Очисться отъ всѣхъ свойствъ своего Я,
«Чтобы ты увидѣлъ свою блистающую сущность» ¹⁾.

Даже мѣсто и время перестаютъ быть категоріями существованія для его сознанія:

«Мое мѣсто безмѣстно, мой слѣдъ безслѣденъ» ²⁾.

Для постигающаго истину небесъ и земли суфія нѣтъ ни верха, ни низа, ни до, ни послѣ, ни права, ни лѣва.

„Кто не выступитъ изъ дворца естественнаго бытія—говоритъ Хафизъ,—не можетъ попасть въ селеніе истины“ ³⁾. Устраненіе отъ себя всѣхъ качествъ (*sifat*), вызываемыхъ состояніемъ возбужденія индивидуума подъ вліяніемъ впечатлѣній внѣшняго міра, отрицаніе всякаго воздѣйствія воли и чувства, внутреннее настроеніе, обозначаемое имъ въ отличіе отъ дифференцированнаго аффектами душевнаго состоянія словомъ *dscham*’ (концентрація, сосредоточеніе, индуское *samadhi*),—все это суфій охватываетъ понятіемъ опьяненія. Онъ опьяненъ хмельнымъ напиткомъ красоты божественнаго свѣта, вливающагося въ его душу и лишаящаго ее тѣлесныхъ чувствъ, наполняя ее.

Эта высшая цѣль жизни суфія—раствореніе индивидуума въ единственной реальности божественнаго бытія—разумѣется также подъ словомъ любовь. Этой любовью

(*mahabba*) охваченъ Халаджъ, казенный правовѣрными въ Багдадѣ (309/921) за утверждение своего полного единосуція съ божествомъ, и о ней говоритъ онъ своимъ приверженцамъ, прежде чѣмъ отдать себя въ руки палачу. Знаменитѣйшій арабскій поэтъ-суфій, Омаръ б. ал-Фаридъ (ум. въ Каирѣ 632/1235), мистическое стихотвореніе котораго подъ заглавіемъ „арабскій гимнъ любви“ Hammer-Purgstall перевелъ на нѣмецкій языкъ (Вѣна 1854 г.), получилъ, сообразно содержанию своихъ поэмъ, отъ послѣдующаго поколѣнія эпитетъ *Sultan al-aschikin* (князь любящихъ).

Самоопьяненіе суфій охотно называютъ любовнымъ опьяненіемъ (*scharab al-mahabba*).

„Любовь—угашеніе воли и сгораніе всѣхъ тѣлесныхъ свойствъ и вождедѣній“ 4).

„Любовь пришла и освободила меня отъ всего остального; она милостно подняла меня, низвергнувъ меня передъ тѣмъ на землю. Благодареніе Господу, растворившему меня, какъ сахаръ, въ водѣ своего единенія (*wisal*)».

„Я пошелъ къ врачу и сказалъ ему: О, ты разумный, что предпишешь ты (какъ лѣкарство) больному отъ любви? Отверженіе свойствъ (*sifat*) и угашеніе моего существованія предписываешь ты! Это значитъ: выступи изъ всего, что есть».

„Пока ты трезвъ, ты не достигнешь наслажденія опьяненіемъ; пока ты не предашь своего тѣла, до тѣхъ поръ ты не достигнешь культа души; пока въ любви къ другу ты не уничтожишь самого себя, какъ вода огонь, до тѣхъ поръ ты не достигнешь бытія».

Этою любовью онъ будетъ оправданъ въ день суда:

«Завтра, когда и мужи и жены пойдутъ на собраніе суда, лица будутъ желтыми отъ страха передъ разсчетомъ. Я же предстану предъ тобою, держа въ рукахъ свою любовь, и скажу: «Мой разсчетъ долженъ быть сдѣланъ на основаніи этого» 5).

Любовь къ Богу—вотъ, стало-быть, формула сосредоточеннаго стремленія души растворить видимость личнаго существованія въ истинѣ божественнаго, всеохватывающаго бытія: мысль, которая на всѣхъ языкахъ культурныхъ народовъ ислама выростила поэзію, принадлежащую къ перламъ міровой литературы.

Это міровоззрѣніе явилось весьма подходящимъ теоретическимъ базисомъ для квіетизма и культа *dikr'a* аскетовъ-практиковъ. Размышленіями и молитвенными упражненіями (*dikr*) стремятся они достигнуть состоянія экстаза, въ которомъ проявляются ихъ божественное опьяненіе и

божественная любовь; совершенно иной путь, нежели тотъ, по которому ортодоксальный исламъ стремится къ предписанной въ Коранѣ и въ преданіяхъ божественной любви.

Такимъ образомъ, суфизмъ въ постановкѣ цѣлей совершенства души человѣческой, въ своемъ опредѣленіи „высшаго блага“ идетъ дальше идеала философовъ. Ibn Sab'in изъ Мурціи (ум. 668/1269 въ Меккѣ), философъ и суфій, которому были предложены для рѣшенія „сицилійскіе вопросы“ Фридриха II Гогенштауфена, даетъ слѣдующую формулу: древніе философы ставили высшей цѣлью (см. выше, стр. 31) уподобленіе Богу, между тѣмъ, какъ суфій желаетъ достигнуть растворенія въ Богѣ, вызывая изліяніе божественнаго милосердія на себя, уничтожая чувственные впечатлѣнія и очищая духовныя.

7. Поскольку суфій придаютъ значеніе тому, чтобы стоять на почвѣ ислама или, по крайней мѣрѣ, чтобы ихъ признавали таковыми, они—соотвѣтственно испробованному уже въ другихъ кругахъ религіозно-историческому опыту—вкладываютъ путемъ толкованія свое міропониманіе въ Коранъ и священные преданія и ищутъ доказательствъ для своихъ теорій въ священныхъ текстахъ. Они завладѣли, такимъ образомъ, въ исламѣ наслѣдіемъ Филона и истолковываютъ писаніе, исходя изъ убѣжденія, что за безразличнымъ съ внѣшней стороны смысломъ словъ священнаго писанія скрыты глубокія философскія истины, познаваемые въ аллегорическихъ толкованіяхъ. Если, напр., въ Коранѣ (36 с., ст. 12 и сл.) приводится сравненіе „съ жителями города, когда къ нему пришли посланцы; такъ какъ мы послали къ нимъ двоихъ, то они обвинили ихъ во лжи; тогда мы подкрѣпили ихъ третьимъ. И они сказали: мы посланы къ вамъ. Тѣ же сказали: вы такая же плоть, какъ и мы, и Богъ не ниспослалъ ничего; вы же только лжете. Они же сказали: нашъ господинъ знаетъ, что мы воистину посланы къ вамъ“,—то это слово Божіе не можетъ имѣть въ виду того обыденнаго происшествія, о которомъ говорить его точный текстъ. Нѣтъ, городъ не что иное, какъ тѣло; три посланца это—духъ, сердце и разумъ. Такимъ образомъ, весь рассказъ, отказъ въ пріемъ первыхъ двухъ, присоединеніе третьяго посла, поведеніе жителей города и ихъ наказаніе—истолковывается въ аллегорическомъ смыслѣ.

Суфійскіе толкователи имѣютъ, такимъ образомъ, свое собственное, аллегорическое *ta'wil* (см. выше, стр. 100), эзотерическое толкованіе писанія, породившее обширную литературу и проходящее черезъ всѣ произведенія суфизма. Чтобы узаконить съ точки зрѣнія ислама этотъ эзотеризмъ, найдя для него основанія въ преданіяхъ, они заимствовали у шитовъ (см. дальше, гл. V) ученіе, что Магометъ довѣрилъ своему преемнику Алію тайный смыслъ откровенія; это сохраняемое только среди избранныхъ ученіе составляетъ каббалу суфизма. Только-что упомянутый Омаръ б. ал-Фаридъ арабскій поэтъ-суфій выражаетъ это существующее среди суфіевъ воззрѣніе словами:

«И посредствомъ *ta'wil*'а разъяснялъ Аліи то, что было темно, помощью знанія, полученнаго имъ въ наслѣдіе (*wasijja*) (отъ пророка)» ¹⁾.

Аліи считается ими патріархомъ исламитакаго мистицизма—мнѣніе, которое слѣдовало рѣшительно отвергнуть съ ортодоксальной точки зрѣнія сунны: пророкъ, согласно ей, ничего не скрылъ отъ широкихъ круговъ своей общины, никому не сообщилъ тайныхъ знаній ²⁾.

Съ этимъ связано еще то явленіе, что культъ Алія проявляется среди многихъ суфійскихъ группъ въ фантастическихъ размѣрахъ, подчасъ даже формируя ихъ мистическія ученія, и что фиктивная цѣпь суфійскихъ преданій въ нѣкоторыхъ своихъ развѣтвленіяхъ, по мѣрѣ ихъ удаленія отъ ортодоксіи, ведется по линіи имамовъ изъ потомковъ Алія. Примѣромъ выступающей въ суфизмѣ тенденціи къ обожанію Алія можетъ служить орденъ *Bektaschi*, о культѣ Алія и имамовъ котораго сообщилъ въ послѣднее время Г. Ясобо.

8. Англійскіе ученые, сдѣлавшіе за послѣднее время суфизмъ, его происхожденіе и развитіе предметомъ подробнаго изслѣдованія, именно Е. Н. Whinfield, Edward G. Browne, Reynold A. Nicholson вполне ясно подчеркиваютъ нео-платоническій характеръ его. При этомъ они не отрицаютъ и другихъ вліяній, которыя дали для выработки этой религіозно-философской системы нѣкоторые существенные элементы. Разсматривая исторію суфизма въ цѣломъ, нельзя отрицать ихъ значенія, какъ опредѣляющихъ факторовъ; я говорю объ индусскихъ вліяніяхъ, проявляющихся съ того времени, когда распространеніе ислама на востокъ до границъ

Китай все болѣе вводитъ индусскія идеи въ его кругозоръ. Индусскія вліянія отчасти выразились въ литературныхъ документахъ, отчасти въ воспріятіи индусскихъ элементовъ въ кругъ религіозныхъ представленій суфизма.

Когда во второмъ столѣтіи дѣятельной переводческой работой расширялся кругъ научныхъ сокровищъ на арабскомъ языкѣ, въ арабскую литературу попало и нѣсколько специально буддійскихъ произведеній; мы находимъ тутъ арабскую переработку *Bilauhar wa-Budasif* (Варлаамъ и Іазафъ), а также *Budd-buch*. Въ свободомыслящихъ кружкахъ, объединявшихъ сторонниковъ самыхъ разнообразныхъ религіозныхъ взглядовъ для свободного обмѣна мыслей, мы находимъ и сторонника *Schumanija*, т.-е. буддійскаго міровоззрѣнія. Я только мелькомъ укажу на тотъ фактъ, что выступающая противъ узаконеннаго ислама религіозная доктрина, называемая *zuhd* (аскетизмъ) и не совпадающая съ нашимъ суфизмомъ, носитъ яркіе слѣды проникновенія въ нее индусскаго идеала жизни. Одинъ изъ выдающихся литературныхъ представителей *zuhd*'а Абу-л-Атахія выставляетъ образомъ высокочтимаго человѣка

короля въ одѣяніи нищаго; это онъ, почтеніе къ которому велико среди людей...

Не Будда ли это?

Чтобы указать на данныя, относящіяся къ позднѣйшему времени, напомнимъ, что Alfred v. Kremer доказалъ наличность индусскихъ элементовъ въ религіозномъ и социальномъ міровоззрѣніи, получившемъ выраженіе въ принципахъ личной жизни и философскихъ стихахъ Абу-л-Ала ал-Маарій.

У насъ есть доказательства того, что міръ индусской мысли не только въ теоріи былъ извѣстенъ исламитскимъ ученымъ, но что въ древнѣйшую эпоху аббасидовъ, въ Месопотаміи, послѣдователи ислама могли непосредственно наблюдать индусское странствующее монашество совершенно такъ же, какъ въ болѣе ранній періодъ христіанскихъ *saihum* въ Сиріи (выше, стр. 138). Джахизъ (ум. 255/866) развертываетъ передъ нами очень наглядно картину жизни странствующихъ монаховъ, которые не могли принадлежать ни къ христіанству, ни къ исламу. Онъ называетъ ихъ монахами *Zindik'a* (*ruhban al-zanadika*), наименованіе довольно неопредѣленное, которое, однако, какъ показываетъ, напр., данный случай, нельзя относить исклю-

чительно къ манихеямъ. Сообщавшій ему о нихъ рассказывалъ, что такіе нищенствующие монахи странствуютъ всегда вдвоемъ; если ты видишь одного изъ нихъ, то, присмотрѣвшись внимательнѣе, ты всегда найдешь около него товарища. У нихъ правило никогда не ночевать два раза въ одномъ и томъ же мѣстѣ; они соединяютъ жизнь странниковъ съ четырьмя свойствами: святостью, чистотою, правдивостью и бѣдностью. Одинъ рассказанный со всѣми подробностями эпизодъ изъ нищенствующей жизни этихъ монаховъ сводится къ тому, что одинъ изъ нихъ скорѣе согласился навлечь на себя подозрѣніе въ воровствѣ и выдержать жестокіе побои, чѣмъ выдать птицу-воровку. Онъ не хотѣлъ быть причиной умерщвленія живого существа. Если эти люди сами не были индусскими *sadhus* или буддійскими монахами, то, по крайней мѣрѣ, они слѣдовали ихъ примѣру и подражали ихъ образу жизни и міровоззрѣнію.

И такія встрѣчи и знакомства должны были вліять на суфизмъ, уже по своей первоначальной тенденціи проявлявшій такъ много родственнаго съ индусскими идеями. Напримѣръ, мы можемъ разсматривать, какъ признакъ вліянія буддизма, тотъ фактъ, что аскетическая литература магометанъ охотно разрабатываетъ типъ мощнаго властителя, отказывающагося отъ своего земного царства и становящагося сторонникомъ отрицанія міра. Правда, въ изображеніи этого мотива она крайне мелочна и далеко не достигаетъ поразительнаго величія типа Будды. Могущественный король видитъ однажды два сѣдыхъ волоса въ своей бородѣ; онъ выдергиваетъ ихъ, но они постоянно появляются снова. Это заставляетъ его задуматься, и онъ рѣшаетъ: Это два посланца, которыхъ посылаетъ мнѣ Богъ, чтобы побудить меня оставить міръ и предаться Ему, и я повинуюсь Ему. И онъ внезапно покинулъ свое царство, блуждалъ въ лѣсахъ и пустыняхъ и посвятилъ себя служенію Богу до конца жизни. Существуетъ много аскетическихъ рассказовъ, вращающихся около этого мотива—пресыщенія властью.

Рѣшающимъ въ этомъ вопросѣ должно быть для насъ то обстоятельство, что легенда обь одномъ изъ наиболѣе выдающихся патріарховъ суфизма носитъ характеръ біографіи Будды. Я имѣю въ виду легенду о святомъ Ибрагимѣ б. Еджемѣ (умеръ около 160/2=776/8). Его бѣг-

ство отъ міра въ различныхъ легендахъ мотивируется различно; но всѣ версіи сходятся на одномъ, что Ибрагимъ, сынъ балхскаго *) короля, побуждаемый, по однимъ свѣдѣніямъ, къ этому гласомъ Божиимъ, по другимъ,—своими наблюденіями за беззаботнымъ образомъ жизни бѣдняка, дѣятельность котораго онъ наблюдаетъ изъ окна своего дворца, сбрасываетъ княжеское одѣяніе, замѣняетъ его одеждой нищаго, оставляетъ свой дворецъ, порываетъ всѣ мірскія связи, покидаетъ даже жену и ребенка, отправляется въ пустыню и ведетъ тамъ бродячую жизнь.

Между различными объясненіями, которыя даются удаленію принца отъ міра, одна заслуживаетъ особаго вниманія. Ее передаетъ Джелаль ал-динъ Румій. Дворцовая стража Ибрагима б. Едхема услышала однажды ночью шумъ съ крыши дворца. Когда бросились туда, то захватили людей, объяснившихъ, что они пришли туда искать своихъ верблюдовъ. Захваченныхъ привели къ принцу, и когда онъ спросилъ: „Кто же искалъ когда-либо верблюдовъ на крышѣ дома?“, то они отвѣтили: „Мы слѣдуемъ только твоему примѣру,—ты стремишься къ соединенію съ Богомъ, сидя на тронѣ. Кто же могъ когда-либо приблизиться къ Богу съ такого мѣста?“. Послѣ этого онъ, говорятъ, бѣжалъ изъ дворца, и съ тѣхъ поръ никогда никто не видѣлъ его больше.

9. Подъ индусскимъ вліяніемъ суфійскіе воззрѣнія стали во многихъ отношеніяхъ болѣе крайними. Пантеистическая идея выходитъ теперь за предѣлы пониманія, намѣченные неоплатониками. Но особенно это относится къ идеѣ поглощенія личности, поднимающейся до высоты понятія *atman* **), хотя и не сливающейся съ нимъ вполне. Суфін называютъ состояніе поглощенія (человѣка Аллахомъ) *fana* (гибелью ¹⁾), *mahw* (потуханіемъ), *istihlak* (уничтоженіемъ),

*) Балхъ—въ сѣверномъ Афганистанѣ.

**) *Atman*—слово индусское и означаетъ собственно дыханіе, затѣмъ душа. Отъ представленія о человѣческой душѣ индусская мысль перешла къ душѣ всеобщей, оживляющему началу вселенной. Уже въ очень древнихъ ведійскихъ памятникахъ говорится: «Атманъ есть все», «Атманъ есть весь этотъ міръ». Позже возникаетъ проблема объ отношеніи этого всеоживляющаго «Атманъ» къ многообразію дѣйствительнаго міра, и эта проблема рѣшается въ томъ смыслѣ, что «Атманъ есть покой», всеобщее начало, въ которомъ слиты и уничтожаются всѣ отличныя другъ отъ друга явленія міра. Бросается въ глаза нѣкоторое сходство «Атманъ» съ «Дао» китайскаго философа Лао-цзы. См. «Дао» въ кн. «Духовная культура Китая», вышедшей въ нашей серіи.

почти не поддающейся опредѣленію цѣлю, о сущности которой они утверждаютъ, что ея никакимъ понятіемъ охватить невозможно. Она познается въ интуитивномъ постиженіи и не поддается логическому познаванію. „Когда временное присоединяется къ вѣчному, то первое не можетъ продолжать существовать. Ты не видишь и не слышишь ничего, кромѣ Аллаха, когда ты приходишь къ убѣжденію, что кромѣ Аллаха нѣтъ ничего существующаго; когда ты познаешь, что ты самъ—Онъ, что ты идентиченъ съ Нимъ; нѣтъ ничего существующаго, кромѣ Него“. Уничтоженіе собственнаго существованія—есть условіе сближенія съ Богомъ.

«Дай мнѣ быть несуществующимъ, потому что небытіе
Гласитъ мнѣ звуками органа: «Къ Нему возвращаемся мы».

Индивидуальное бытіе совершенно растворяется во всебытіи Божества; ни пространство, ни время, ни модальность существованія не ограничиваютъ безпредѣльности; человекъ возвышается до полной тождественности съ основной всякаго бытія, понятіе о которомъ лежитъ по ту сторону всякаго познанія.

Какъ въ буддизмѣ до высшихъ степеней уничтоженія индивидуальности подъемъ совершается постепенно по состоящему изъ восьми частей пути, по „благородной тропѣ“, такъ и у суфизма есть *tarikā*, свой путь съ разнообразными степенями совершенства и мѣстами остановокъ; находящіеся на немъ—это шагающіе (*al-salikinū*, *ahl al-suluk*). Хотя подробности обоихъ путей различны, но въ принципѣ они совпадаютъ, такъ же какъ и въ томъ, что въ обоихъ—здѣсь въ суфизмѣ подъ именемъ *muṣaḥaba*, тамъ *dhyāna*—отводится значительное мѣсто созерцанію²⁾, какъ подготовительной ступени совершенства, „когда созерцающій и объектъ созерцанія сливаются цѣликомъ воедино“.

Это цѣль *tawhid'a* суфизма, постиженія единства. Она совершенно отлична отъ обычнаго исламитско-монотеистическаго богопознанія. Суфій доходитъ до утвержденія, что это *ширъ* (см. выше, стр. 44) утверждать: я знаю Бога; потому что этими словами признается двойственность между познающимъ субъектомъ и объектомъ познаванія. Это тоже области индусской теософіи.

10. Во внѣшней жизни суфизмъ, какъ учрежденіе, проявляется въ различныхъ обществахъ и орденахъ, члены

которыхъ придерживаются міровоззрѣнія и религіозныхъ вѣрованій суфизма. Уже приблизительно съ 150/770 г. приверженцы его поселялись вмѣстѣ въ отдѣльныхъ домахъ, монастыряхъ, въ которыхъ они, далекіе отъ суеты этого міра, живутъ ради своихъ внутреннихъ цѣлей и сообща предаются упражненіямъ, къ нимъ ведущимъ. И въ развитіи этой монастырской жизни нельзя не замѣтить индусскихъ вліяній; въ свою очередь, нищенская жизнь суфія внѣ монастырскихъ общинъ является снимкомъ съ жизни индусскихъ нищенствующихъ монаховъ (*sadhu*). Для объясненія этой аскетической *практики* суфизма уже недостаточно принять въ соображеніе вліянія неоплатониковъ. Приемъ адептовъ въ суфистскую общину совершается путемъ врученія *chirka*, т.-е. одежды, являющейся символомъ бѣдности и удаленія отъ міра. По своему обыкновенію, легенда суфизма и установленіе *chirka* приписала самому пророку ¹⁾; но нельзя не видѣть, что этотъ символъ вступленія въ орденъ сходенъ съ таковымъ же при приемѣ въ общины *Bhikshus*, происходившемъ посредствомъ „принятія одежды и правилъ“. Различныя формы *дикр* (упражненія въ молитвахъ) въ суфитскихъ общинахъ, а также средства, которыя примѣняются для приведенія себя въ состояніе самоотрѣшенія и экстаза (способы дыханія) изслѣдованы Кретег'омъ для сравненія ихъ съ ихъ индусскими прообразами, и онъ доказалъ ихъ зависимость отъ послѣднихъ.

Одно изъ этихъ средствъ проявленія благочестія скоро нашло себѣ распространеніе и внѣ круга приверженцевъ суфизма, а именно четки, примѣненіе которыхъ, заимствованное изъ Индіи, можно прослѣдить въ исламѣ, начиная съ IX столѣтія; впервые онѣ вводятся въ восточномъ исламѣ, родинѣ индусскихъ вліяній на суфійскія общины. Какъ и всему новому (срав. *bid'a* въ VI гл.), и этому чуждому обычаю пришлось долго бороться противъ враговъ всякихъ религіозныхъ новшествъ. Еще въ XV ст. *al-Sujutî* приходится защищать употребленіе столь излюбленныхъ съ тѣхъ поръ четокъ ²⁾).

Такимъ образомъ, при исторической оцѣнкѣ суфизма приходится постоянно считаться съ индусскимъ вліяніемъ, внесшимъ свою струю въ выработку этой религіозной системы, выросшей изъ идей неоплатониковъ. Snouck Hurgronje былъ вполне правъ, приводя въ своей вступительной лекціи въ Лейденѣ, какъ одно изъ доказательствъ индусскаго

происхожденія ислама въ Остѣ-Индіи, тотъ фактъ, что въ исламѣ этихъ странъ ядро и основу даже народныхъ религиозныхъ воззрѣній образуютъ идеи суфизма.

11. Въ предыдущей характеристикѣ міровоззрѣнія суфизма мы выдвинули тѣ идеи, которыя на высотѣ своего развитія были общепризнанными внутри этого направленія. Онѣ выработались въ историческомъ процессѣ, изображенія котораго мы не пытались давать здѣсь, но ожидать котораго мы можемъ вскорѣ отъ извѣстнаго знатока исторіи суфизма, Reynold'a A. Nicholson'a. Ни въ своей теоріи, ни въ своемъ практическомъ осуществленіи суфизмъ не представляетъ цѣлостной, замкнутой системы. Даже въ опредѣленіи общихъ цѣлей нѣтъ сколько-нибудь точнаго соглашенія; въ подробностяхъ же его міропониманія тѣмъ болѣе существуетъ множество различій. На ряду съ внутреннимъ развитіемъ и внѣшніи воздѣйствія и историческія вліянія, дѣйствовавшія на различныя области міра суфизма, вызывали многообразныя отступленія и различія въ теоретической разработкѣ этой системы.

Эта многосторонность отзывается даже на различныхъ опредѣленіяхъ понятія суфизма. Въ своемъ обзорѣ хода развитія суфизма Nicholson смогъ собрать изъ литературныхъ источниковъ до V столѣтія отъ Геджры 78 различныхъ опредѣленій образа мыслей суфизма (*tasawwuf*). Но, кажется, этимъ не исчерпывается списокъ опредѣленій. Одинъ низабурскій ученый, преподававшій въ Багдадѣ, Абу Мансуръ абдъ-аль-Багдадъ (ум. 429/1037), и интересовавшійся въ своихъ произведеніяхъ, главнымъ образомъ, внутренними развѣтвленіями ислама, собралъ изъ писаній авторитетовъ суфизма въ алфавитномъ порядкѣ 1000 опредѣленій понятій *sufi* и *tasawwuf*. Этому развѣтвленію основнаго понятія соотвѣтствуютъ естественно и различія въ подробностяхъ ¹⁾.

Въ различныхъ развѣтвленіяхъ суфизма (ординахъ)—сообразно ученіямъ основателей, которыхъ они чтутъ, какъ своихъ учителей,—выступили различныя, другъ съ другомъ несогласныя теоріи. Въ аскетическихъ упражненіяхъ и обычаяхъ, въ которыхъ проявляется практическая дѣятельность жизни суфія, обнаруживается также много формальныхъ различій; организація разнообразныхъ, распространяющихся на всю область ислама суфистскихъ братствъ основана на различныхъ, несходныхъ другъ съ другомъ правилахъ.

Основное различіе—въ ихъ отношеніи къ законамъ ислама. Первые патріархи суфистскихъ религіозныхъ воззрѣній, правда, тоже предпочитали формальному исполненію закона ислама, „дѣланію членами тѣла“, какъ они говорили, „дѣянія сердца“; они не объявляли, однако, законовъ не имѣющими цѣны или даже излишними. Свою цѣнность и смыслъ законы получаютъ, по ихъ воззрѣніямъ, только при содѣйствіи и наличности послѣднихъ „дѣяній сердца“. Органами религіозной жизни слѣдуетъ признать не члены тѣла (al-dschawarih), но сердца (al-kulub). Въ этомъ смыслѣ въ суфизмѣ было всегда представлено законно-послушное направленіе, выставляющее требованіе оставаться въ согласіи съ формальными законами ислама, но искать смысла этой жизни, согласной съ закономъ, въ одухотвореніи формальныхъ дѣйствій. Рядомъ съ ними стоятъ другіе, которые, не отрицая относительной ихъ цѣнности, видятъ въ требуемыхъ закономъ внѣшнихъ проявленіяхъ символическія сравненія и аллегоріи. Еще другіе совершенно отказываются отъ формальной стороны ислама: познаваемаго (Бога) не связываютъ узы закона. Дѣйствительно, не только отдѣльнымъ адептамъ, но даже цѣлымъ орденамъ дервишей (стоитъ только вспомнить монастыри Bektaschi) приписывали совершенное отсутствіе щепетильности въ отношеніи къ законамъ, нормамъ ислама. Не мало и такихъ, которые не только проявляютъ эту свободу по отношенію къ обрядовымъ законамъ, но и считаютъ необязательнымъ для суфія всѣ законы условной морали и общественныхъ обычаевъ и чувствуютъ себя „по ту сторону добра и зла“. Въ этомъ отношеніи ихъ прообразами являются индусскіе іюги и христіанскіе гностики²⁾; можно найти аналогичныя явленія въ восточной мистикѣ, напр.—Амалриканы съ ихъ свободными принципами жизни, которые они, какъ и суфіи, выводили изъ своего пантеистическаго міровоззрѣнія. Такъ какъ міръ явленій не обладаетъ въ глазахъ этихъ суфіевъ никакой реальностью, то всѣмъ атрибутамъ этого не истиннаго, кажущагося существованія они противопоставляютъ самое рѣзкое отрицаніе. Требованія этой кажущейся жизни совершенно для нихъ безразличны.

По отношенію сторонниковъ суфизма къ закону ихъ можно раздѣлить на двѣ группы: признающіе законъ и отвергающіе его. Этотъ дуализмъ напоминаетъ намъ подобное же явленіе, сообщаемое и

Климентомъ Александрійскимъ относительно гностической секты герметиковъ древности: одни учатъ жизни свободной, безразличной по отношенію къ закону (*ἀδιαφόρως ζῆν*), другіе практикуютъ чрезмѣрное воздержаніе и проповѣдуютъ образъ жизни полный отреченія (*ἐγκράτειαν κατὰ γέλοισι*). Почти то же можно сказать о различіи міровоззрѣній суфизма.

12. Дервишами называютъ тѣхъ, кто сопричастенъ по своей жизни направленію суфіевъ. Но отъ серьезныхъ приверженцевъ любви къ Богу и экстатическаго созерцанія, стремящихся жизнью полной лишений, посвященной созерцанію, къ усовершенствованію своихъ душъ, слѣдуетъ отличать бродячихъ дервишей, пользующихся въ своей ничѣмъ не связанной, распущенной жизни нищихъ суфизмомъ, какъ предлогомъ для оправданія своей праздности и для дураченія массъ,—или бездѣльниковъ-монаховъ, злоупотребляющихъ внѣшними формами жизни суфіевъ для достиженія безпечальнаго существованія и независимаго положенія. И изъ ихъ устъ мы слышимъ фразы о любви къ Богу, и они утверждаютъ, что „шествуютъ по пути“, но едва ли серьезные суфії захотятъ, чтобы ихъ отождествляли съ тѣми.

«Дервишъ, открывающій другимъ тайнства міра, каждое мгновеніе раздариваетъ безъ вознагражденія цѣлое царство. Не тотъ дервишъ — который нищенствуетъ изъ-за хлѣба; дервишъ — тотъ, кто отдаетъ свою душу» ¹⁾).

Истинный дервишъ не странствующій нищій и паразитъ. Но и это бродяжничество выявляетъ кое-какія черты этического міросозерцанія, могущія заинтересовать насъ въ религіозно-историческомъ отношеніи. Съ этой точки зрѣнія мы и упомянемъ здѣсь только объ одномъ разрядѣ свободныхъ дервишей.

Это, такъ называемые, *malamatijja*, дословно — „Люди порицанія“, наименованіе, на которое претендуютъ не только странствующіе дервиши, но которое употребляется и для обозначенія серьезныхъ, осѣдлыхъ суфіевъ сообразно съ особенностями ихъ образа жизни. Существенный признакъ этихъ людей, вполне правильно сравниваемыхъ съ циниками, состоитъ въ доведенномъ до крайности безразличіи къ внѣшней видимости. Они прямо-таки стараются возбуждать своимъ поведеніемъ раздраженіе и навлекать на себя неодобреніе людей. Они совершаютъ безстыднѣйшія дѣйствія, только для того, чтобы осуще-

ствить свой принципъ „*spernere spem*“ — презирать презрѣніе; они хотятъ, чтобы ихъ считали нарушителями закона даже въ тѣхъ случаяхъ, когда въ дѣйствительности этого нѣтъ; они стремятся вызвать презрѣніе людей только для того, чтобы проявить равнодушіе къ ихъ сужденію. Они доводятъ въ этомъ до нелѣпости общее правило суфизма, которое Джелалъ ал-динъ Румій выражаетъ въ слѣдующемъ наставленіи:

«Покинь свою секту и будь предметомъ презрѣнія.

«Отбрось отъ себя имя и славу и ищи немилости».

Представителей ихъ мы находимъ во всѣхъ областяхъ распространенія ислама. Al-Kettani, написавшій монографію о святыхъ Феца, подчеркиваетъ *malamati*скій характеръ многихъ изъ своихъ героевъ. Лучшій типъ дервиша — *malamati* создалъ средне-азиатскій исламъ въ легендѣ *Schech Meschreb*, „о мудромъ дуракѣ и благочестивомъ еретикѣ“. Въ этихъ людяхъ жилъ характерный признакъ древняго монашества, заимствованный послѣднимъ, какъ недавно доказалъ Reitzenstein, у циниковъ: для нихъ „безстыдство (*ἀναισχυντία*) есть религиозное требованіе“.

13. Суфизмъ очень рано пустилъ прочные корни въ теологической литературѣ ислама, а въ своихъ переработанныхъ народомъ формахъ захватилъ и широкіе круги послѣдователей ислама. Въ своей мирной дѣятельности онъ оказался могучимъ движеніемъ, призваннымъ оказать прочное вліяніе на понятіе и направленіе религіозности въ исламѣ; суфизмъ сталъ факторомъ, получившимъ серьезное значеніе въ окончательной выработкѣ религіозныхъ точекъ зрѣнія и идей ислама.

Однако, рассмотримъ сначала его отношеніе къ господствующимъ, борющимся за сохраненіе своего облика направленіямъ въ нѣдрахъ ислама.

По отношенію къ формамъ и догмамъ ислама, какъ ихъ развили богословы-законники и мутакаллимунъ, онъ является прежде всего духовнымъ освобожденіемъ, расширеніемъ слишкомъ ограниченного религіознаго кругозора. На мѣсто мелочнаго, слѣпнаго повиновенія выступаетъ самовоспитаніе посредствомъ аскетизма, на мѣсто хитросплетеній схоластическихъ силлогизмовъ — мистическое погруженіе въ сущность души и ея освобожденіе отъ накали матеріальности. На первый планъ выступаетъ

любовь къ Богу, какъ побужденіе къ аскетизму, самоотреченію и познанію. На служеніе Богу смотрять, какъ на служеніе сердцемъ и, съ яснымъ сознаніемъ противоположности, противопоставляютъ его служенію членами тѣла; книжная наука теологовъ замѣщается наукой сердца, умозрѣніе—интуиціей. Законъ (shari'a) на „пути“ суфія начальная, воспитательная ступень; онъ ведетъ къ высокой тропѣ (tarika), по которой предстоитъ еще начать восхождение, трудности котораго вознаграждаются достиженіемъ истины (hakika), и конечная цѣль котораго еще не вполне достигается и приобрѣтеніемъ познанія (ma'rifa): теперь странникъ только подготовленъ къ достовѣрности ('ilm al-jakin). Но только сосредоточеніемъ внутренней интуиции на единственно реальномъ бытіи можетъ онъ возвыситься до непосредственного состоянія дѣйствительной достовѣрности (ajn al-jakin). На этой ступени совершенно прекращается зависимость познающаго отъ традиціи и поученія. Знанія предыдущихъ степеней (ilm al-jakin) получаютъ людьми черезъ пророковъ, божественныя познания высшихъ ступеней совершенства излучаются безо всякаго посредства въ душу созерцающихъ. И надъ этимъ есть еще наивысочайшая ступень hakik al-jakin, истина увѣренности, лежащая уже не на пути самовоспитанія суфія.

Этотъ путь развитія ведетъ, по существу, къ признанію безразличія вѣроисповѣданія сравнительно съ священной истиной, къ достиженію которой слѣдуетъ стремиться.

Я не христіанинъ, не іудей и не муслими¹⁾.

Различія церквей, вѣроисповѣдныхъ формулъ и религіозныхъ упражненій теряютъ всякое значеніе въ душѣ того, кто ищетъ соединенія съ Божествомъ; вѣдь все для него только оболочка, скрывающая сущность и сбрасываемая овладѣвшимъ истиною, когда онъ достигъ познанія единственной истинной реальности. И сколько бы они ни доказывали своего почтенія къ законамъ ислама, большинству ихъ обща тенденція затушевывать рѣзкія границы между вѣроисповѣданіями: всѣ они имѣютъ только относительную цѣнность сравнительно съ высшей цѣлью, къ которой нужно стремиться, и всѣ лишены цѣнности, если они не воспитываютъ Божественной любви. Только это можетъ быть единообразнымъ мѣриломъ цѣнности при сравненіи религій. Раздаются голоса, что въ испо-

вѣданіи единства Божія человѣчеству данъ обьединяющій элементъ, тогда какъ законы вызываютъ разьединеніе.

Джелалъ ал-динъ Румій вставляетъ въ одно изъ откровеній Божіихъ Моисею фразу:

«Любители обрядовъ одинъ родъ (людей), а тѣ, сердца и души которыхъ пылаютъ любовью, образуютъ другой» ²⁾.

А Мухьій ал-динъ ибнъ Арабій говоритъ:

«Было время, когда я осуждалъ моего товарища, если его религія не была близка къ моей;
«Теперь же мое сердце воспринимаетъ всякую форму: это пастбище для газелей, монастырь для монаховъ;
«Храмъ для идоловъ и Кааба для пилигрима, это скрижали торы и священная книга Корана,
«Любовь одна — моя религія, и куда бы вы обратились ей кони—она моя религія и моя вѣра». ³⁾

А вотъ опять слова Джелала ал-дина.

«Если изображеніе нашего возлюбленнаго находится въ языческомъ капищѣ, то совершенная ошибка кружить вокругъ Каабы; если Кааба лишена своего благоуханія, то она синагога. Если же въ синагогѣ мы ощущаемъ благоуханіе соединенія съ Нимъ, то она наша Кааба» ⁴⁾.

При такомъ индифферентномъ отношеніи къ исповѣданіямъ исламъ, какъ мы видимъ, не ставится въ исключительное положеніе. Тилимзанію, ученику ибнъ Арабія, приписываютъ смѣлыя слова: „Коранъ—совѣтъ ширкъ (см. выше ст. 44); исповѣданіе единства только въ нашихъ (суфіевъ) рѣчахъ“ ⁵⁾.

Не придавая значенія особенностямъ различныхъ вѣроисповѣданій по сравненію съ той единственной цѣлю, къ которой должна вести религія, суфіи высказываютъ на ряду съ тенденціей къ величайшей терпимости („путей къ Господу столько же, сколько душъ человѣческихъ“) и пониманіе мѣшающаго, задерживающаго характера вѣроисповѣданій. Они не источники истины; ее нельзя постигнуть изъ споровъ между собою различныхъ исповѣданій.

«Никогда не упрекай семьдесятъ двѣ секты за ихъ ссоры;
«Такъ какъ онѣ не узрѣли истины, то онѣ стучатся во врата басень» (Гафизъ).

Не единственнымъ является мистикъ Абу Сандъ-л-Хейръ, другъ философа Авиценны, высказавшій убѣ-жденіе, что

«Пока не запустѣютъ совершенно мечети и медресе, до тѣхъ поръ не будетъ исполнено дѣло деревниш (Kalender);

«Пока вѣра и невѣріе не вполнѣ равны, ни одинъ человѣкъ не сдѣлается истиннымъ мусульманиномъ».

Въ этомъ отношеніи мысли суфіевъ совпадаютъ съ свободомыслящими ислама, пришедшими на осно-ваніи другихъ соображеній къ тѣмъ же выводамъ.

Еще болѣе, нежели законъ въ качествѣ самоцѣли, все же сохраняющій нѣкоторую цѣнность, какъ подгото-вительное средство къ аскетизму, истинному суфію ка-жется странной догматика Калама: требованіе основаннаго на умозрѣніи познанія Бога. Знаніе суфія не ученость, черпается не изъ книгъ и достигается не изученіемъ. Джелаль ал-динъ опирается на слова Магомета (сура 102), наставляя:

«Узри въ твоемъ сердцѣ познаніе пророка

«Безъ книги, безъ учителя, безъ наставника».

Обычная теологическая книжная ученость чужда имъ. Они чуждаются улемовъ и изслѣдователей хадисовъ; они вносятъ только безпорядокъ—говорятъ суфіи—въ наше время⁶⁾.

Какое значеніе для познанія истины имѣютъ такъ настойчиво требуемыя догматиками доказательства, отъ знанія которыхъ иногда ставятъ въ зависимость даже вѣру? „Кто вѣритъ на основаніи доказательства—говоритъ ибнъ Арабій—на вѣру того нельзя положиться; потому что его вѣра основывается на умозрѣніи и по тому са-мому подвержена возраженіямъ. Другое дѣло интуитивная вѣра, которая заключена въ сердцѣ и опроверженіе ко-торой невозможно. Всякое знаніе, основывающееся на размышленіи и умозрѣніи, не обезпечено отъ возможности быть потеряннымъ вслѣдствіе сомнѣній и смѣшеній“ (по-нятій). „Въ собраніяхъ любящихъ имѣетъ значеніе нѣчто другое, и вино любви причиняетъ другого рода опьяне-ніе. Иное дѣло наука, познаваемая въ медресе, и иное дѣло любовь“⁷⁾. Тагіка ведетъ не по „головокружитель-нымъ горнымъ тропамъ діалектики“, не черезъ ущелья силлогизмовъ, и *jakin* нельзя достигнуть остроумными вы-

водами мутакаллимуъ. Изъ глубины сердца добывается познаніе, и самосозерцаніе души—путь къ нему. „Суфіи—говоритъ Кушейрій — люди, соединяющіеся съ Богомъ (al-wisal), а не люди доказательствъ (al-istidlal), какъ обычные теологи“ ⁸⁾. Еще раньше одинъ старый мистикъ рискнулъ на такое заявленіе: „Когда открывается истина, разумъ (akl) отступаетъ назадъ. Онъ орудіе осуществленія отношеній зависимости человѣка къ Богу (ubudija), а не орудіе познания истиннаго существа владычества Божія (rububijja)“ ⁹⁾.

Это является прямымъ отрицаніемъ ученія о познаніи приверженцевъ калама съ ихъ апофеозомъ разума ¹⁰⁾. И какъ должны быть противны глубокомысленныя разсужденія о мѣрѣ свободы воли людямъ, которые живутъ въ безконечномъ, которымъ единичный волевой актъ представляется каплей въ морѣ безконечности, пылинкой въ солнечномъ лучѣ блеска абсолютной воли Божества! Человѣкъ, въ своемъ самоотреченіи отказывающійся отъ всякой инициативы, неохотно внимаешь рѣчамъ о волѣ и личной рѣшимости. И какими бесплодными должны имъ казаться препирательства относительно положительныхъ свойствъ существа, которое они — если это вообще возможно—могутъ постигать только въ отрицаніяхъ? Поэтому мы подчасъ встрѣчаемъ крупныхъ мистиковъ въ лагерѣ теологовъ, строго отрицающихъ — правда, съ другихъ точекъ зрѣнія — каламъ: Абдъ ал-Кадиръ Джиланій и Абу Измаилъ ал-Геревій (авторъ руководства суфизма, ум. 481/1088)—среди ханбалитовъ, Рувеймъ и ибнъ Арабій—среди родственныхъ имъ захиритовъ.

И идеалы жизни мусульманина они рисуютъ въ другомъ видѣ, чѣмъ это пріятно было бы господствующему направленію; и этимъ суфіи оказываютъ воздѣйствіе на находящійся подъ ихъ вліяніемъ народъ. Отъ могучихъ образовъ борцовъ за вѣру (древнихъ мучениковъ можно найти только среди борцовъ) вниманіе направляется на тускляя, блеклыя фигуры отшельниковъ, кающихся и монаховъ, и даже идеальнымъ образамъ прежнихъ временъ приходится мириться съ атрибутами новыхъ героев; у нихъ отсегиваютъ саблю и напаяливаютъ на нихъ ясу суфія.

14. Естественно, конечно, что теологическій цехъ не очень-то благосклонно настроенъ по отношенію къ суфіямъ. Очень часто теологи произзируютъ насчетъ гру-

бой шерстяной одежды (suf), употребленію которой суфій обязаны своимъ именемъ. Филологъ ал-Асмаій (ум. 216/831) рассказываетъ объ одномъ современномъ ему теологѣ, что, когда при немъ упомянули о людяхъ, носящихъ грубую одежду кающихся, онъ замѣтилъ: „Я до сихъ поръ не зналъ, что грязь относится къ религіи“. По самому существу дѣла вполне понятно, что принципы суфіевъ и, можетъ-быть, ихъ поведенія въ религіозномъ смыслѣ, ихъ равнодушіе къ положительнымъ законамъ ислама, доходившее часто до отрицанія всѣхъ установленныхъ обычаевъ, вызывали по отношенію къ нимъ рѣзкія нападки представителей обычной теологіи. Они давали вполне достаточный поводъ, чтобы теологи различныхъ школъ смотрѣли на нихъ, какъ на Zindik'овъ, названіе, которымъ, какъ широкимъ плащомъ, охватываютъ всякаго рода свободомыслящихъ людей, не идущихъ по торной дорогѣ, проложенной школой. Эти суфій говорили языкомъ, который долженъ былъ странно звучать для обычного теолога. Абу Саида Харраза обвиняли въ невѣріи за слѣдующую сентенцію, находившуюся въ одной изъ его книгъ: „Человѣкъ, возвращающійся къ Богу, держится за Него (привѣшивается къ Нему), пребываетъ вблизи Господа, забываетъ о самомъ себѣ и обо всемъ, что внѣ Бога; если ты спросишь его, откуда онъ и куда онъ направляется, то онъ ничего не можетъ отвѣтить, кромѣ: „Аллахъ“. Если ужъ такая сентенція казалась сомнительной, то какъ должны были хмуриться теологи при разговорахъ о іана и бака, о самоуничтоженіи и соединеніи съ божествомъ, о божественномъ опьяненіи, о ничтожествѣ закона и многомъ другомъ! Какъ должны они были относиться къ обычаямъ суфіевъ, къ числу которыхъ уже издавна принадлежала мистическая пляска? Когда въ концѣ IX столѣтія въ Багдадѣ господствовать сталъ мрачный духъ ортодоксіи, не одинъ извѣстный суфій попалъ въ суровыя руки инквизиціи. Характерно для духа времени изреченіе одного изъ знаменитѣйшихъ суфіевъ старой школы (ум. 297/909): „Ни одинъ человѣкъ не достигнетъ ступени истины, пока тысячи друзей не объявятъ его еретикомъ“ ¹⁾. А когда какой-нибудь суфій дѣлалъ ужъ слишкомъ рѣшительные выводы изъ идеи объединенія съ божественнымъ началомъ, то онъ рисковалъ — какъ ал-Халаджъ и Шалмаганій — свести знакомство и съ палачомъ.

15. Если мы займемся изслѣдованіемъ отношенія суфизма къ официальному исламу, то наше вниманіе особенно привлекутъ два явленія. И то и другое носятъ характеръ уступокъ, попытокъ согласовать обнаружившіяся разногласія: одно—со стороны суфіевъ, другое—со стороны ортодоксіи.

Первое показываетъ, что и со стороны суфизма чувствовалась потребность сгладить, хотя бы внѣшнимъ образомъ, свою противоположность закону ислама, не выступать съ самаго начала, какъ отрицаніе ислама. Господствующая въ суфизмѣ тенденція отрицанія закона вызвала въ нѣкоторыхъ менѣе радикальныхъ суфійскихъ кругахъ глубокое неудовольствіе. Серіозные представители его жалуются на пренебреженіе и фактическое устраненіе исламитакаго закона и считаютъ такое положеніе упадкомъ суфизма. Предпосылкой *tarikā* и *hakika* (см. выше, стр. 156) является законъ, *schari'a*. Безъ него суфійскій „путь“ немислимъ; законъ—врата, ведущія къ послѣднему. „Входите въ дома черезъ ворота ихъ“ (сура 2, ст. 185).

Самое важное свидѣтельство этой внутренней реакціи въ суфизмѣ мы имѣемъ въ одномъ „посланіи“ (*risala*), которое великій суфійскій шейхъ Абдъ ал-Каримъ б. Гавазинъ ал-Кушейрій выпустилъ въ 437/1045 г. къ суфійскимъ общинамъ во всѣхъ странахъ. Не слѣдуетъ представлять себѣ его въ видѣ пастырскаго посланія; это „посланіе“—объемистая книга, занимающая въ отпечатанномъ въ Каирѣ экземпляръ (въ 1304 г.) не менѣе 244 страницъ мелкаго шрифта. Содержаніе его составляютъ характеристики извѣстнѣйшихъ авторитетовъ суфизма, подборъ ихъ изреченій и, примыкающая къ этому, сводка важнѣйшихъ поученій суфизма. Во всемъ произведеніи сквозитъ тенденція показать согласіе между закономъ и суфизмомъ и доказать, что истинные авторитеты этого ученія отрицали противорѣчіе съ узаконеннымъ исламомъ и что, по тому самому, истинный суфій долженъ быть и истиннымъ, въ традиціонномъ смыслѣ, мусульманиномъ. Потребность въ такомъ произведеніи ярко освѣщаетъ рѣзкую противоположность, развившуюся въ XI ст. между обѣими теченіями.

„Знайте—такъ обращается Кушейрій къ своимъ товарищамъ,—что познающіе истину по большей части исчезли изъ нашей общины; только ихъ слѣдъ остался среди насъ. На нашемъ „пути“ произошла порча; можно даже сказать,

что путь совершенно исчезъ, потому что у насъ нѣтъ шейховъ, которые служили бы намъ образцами, и нѣтъ подрастающаго поколѣнія, которое могло бы руководиться подобными образцами. Исчезло самоотреченіе, коверъ его свернуть; одолѣли мірскіе соблазны. Уваженіе къ закону религіи покинуло сердца, они считаютъ даже пренебреженіе къ религіознымъ предписаніямъ самымъ крѣпкимъ, связующимъ веществомъ; они отказываются отъ различія между дозволеннымъ и запрещеннымъ... мало цѣнить исполненіе религіозныхъ обязанностей, поста, молитвы, они шествуютъ по ристалищу пренебреженія... Не довольствуясь этимъ, они ссылаются на высочайшія истины и состоянія и утверждаютъ, что достигли свободы отъ узъ и оковъ (закона) истинами соединенія (съ Богомъ) (см. выше ст. 144). Имъ будто бы открыты истины единосущія; поэтому для нихъ не обязательны законы тѣлесности“.

Чтобы помочь такому положенію, Кушейріі написавъ свою книгу, имѣвшую сильное вліяніе на міръ суфизма и способствовавшую восстановленію почти рухнуваго моста между ортодоксіей и суфизмомъ.

16. Другое явленіе, о которомъ намъ надо поговорить, относится къ наиболѣе значительнымъ, составившимъ эпоху, фактамъ въ исторіи исламитакаго религіознаго знанія. Это явленіе наступило немного позже выступленія Кушейріа и представляетъ оборотную сторону стремленій этого человѣка. Онъ вызвалъ реакцію положительнаго закона противъ нигилизма мистиковъ, мы же займемся теперь проникновеніемъ мистическихъ воззрѣній въ законы ислама. Оно связано съ именемъ одного изъ величайшихъ учителей ислама, Абу Хамида Мухамеда ал-Газалия (ум. 505/1111), Абугамета или Алгазеля средневѣковыхъ схоластиковъ. Очень рѣшительно приступилъ этотъ выдающійся человѣкъ къ переработкѣ религіозной сущности ислама, сложившагося къ его времени. Религіозныя воззрѣнія ислама были заполнены казуистическимъ законничествомъ его юристовъ и схоластическимъ хитроуміемъ его догматиковъ. Ал-Газалий самъ былъ извѣстнымъ наставникомъ и писателемъ въ обоихъ направленіяхъ; онъ былъ однимъ изъ украшеній только-что основанной Низамомъ высшей школы въ Багдадѣ (см. выше стр. 111). Его юридическія произведенія относятся къ основнымъ вещамъ шафый'иской школы. Въ 1095 г. онъ завер-

шилъ кризисъ своей внутренней жизни тѣмъ, что, отказавшись отъ всякихъ научныхъ успѣховъ и личныхъ почестей, выпавшихъ на его долю благодаря его блестящему положенію, какъ ученаго, удалился, чтобы начать созерцательную жизнь, и въ уединенномъ самоуглубленіи въ удаленныхъ отъ міра кельяхъ мечетей Дамаска и Іерусалима испытующимъ взоромъ окинулъ господствующія теченія религіознаго духа, отъ которыхъ своимъ отрѣшеніемъ отъ міра онъ только-что отграничилъ себя и виѣшнимъ образомъ. Систематизированныя произведенія, въ которыхъ онъ, въ противоположность торпимъ дорогамъ самодовольныхъ теологовъ, излагаетъ въ красиво-размѣренной формѣ предлагаемые имъ методы построенія исламической науки, а также болѣе короткіе трактаты, гдѣ онъ въ убѣдительной формѣ разрабатываетъ отдѣльныя части своей религіозной философіи, были результатомъ его отрѣшенія отъ направлений, въ которыхъ онъ видѣлъ опасность для религіозныхъ стремленій—въ наукѣ и въ жизни.

Воплощеніе этой опасности онъ видѣлъ въ двухъ проявленіяхъ теологической дѣятельности, больше всего, по его убѣжденію, враждебныхъ внутренней религіозной работѣ,—въ тонкостяхъ догматической діалектики и хитросплетеніяхъ религіозной казуистики, заполнившихъ всю область религіозной науки и опустошавшихъ вѣрующую душу. Какъ въ извѣстномъ въ средневѣковой философской литературѣ произведеніи *Destructio philosophorum* онъ, самъ странствовавшій по путямъ философіи и не бывшій никогда въ состояніи совершенно уничтожить ея вліянія на свое теологическое образованіе, объявилъ безпощадную войну перипатетической философіи Авиценны, вложивъ перстъ въ ея раны, указавъ ея слабости и противорѣчія, такъ теперь указываетъ онъ на мелочность догматики калама, какъ на безплодное расточеніе духа, не только неспособное оказывать благотворное дѣйствіе, но скорѣе затрудняющее чистоту и непосредственность религіознаго мышленія и чувствованія; особенно вредна она, когда, согласно требованію *мутакаллимуна*, выносятся за предѣлы школы и виѣдряется въ головы простого народа, куда она можетъ внести только путаницу.

Еще рѣзче нападаетъ онъ на приверженцевъ фикха и ихъ юридическую казуистику. И здѣсь онъ можетъ сослаться на собственный опытъ. Вѣдь онъ самъ бѣжалъ

въ уединеніе кельи отшельника отъ почетнаго положенія профессора юридическихъ наукъ въ самомъ блестящемъ университетѣ ислама; самъ онъ достигъ славы и уваженія въ той наукѣ, противъ которой онъ поднималъ теперь мечъ. Онъ признаетъ, правда, и теперь за этими изслѣдованіями опредѣленное значеніе въ мірской жизни, но протестуетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ противъ смѣшенія юридической казуистики съ дѣломъ религіи. Итъ, говорить онъ, ничего болѣе мірскаго, болѣе тѣсно связаннаго съ требованіями мірской жизни, чѣмъ эта область изученія, прославленная ея высококомѣрными представителями, какъ наиболѣе священная. Блаженство не достигается изслѣдованіями по каноническому гражданскому праву относительно торговыхъ договоровъ и споровъ о наслѣдованіи и всеми тѣми тонкостями, которыя столѣтіями были связаны съ этимъ. Эти умствованія, благодаря религіозному почтенію, которымъ ихъ окружили, являются средствомъ нравственной порчи тѣхъ, кто видитъ въ нихъ важнѣйшіе элементы богословія: они поощряютъ пустое тщеславіе и мірское честолюбіе. Особенно рѣзко осуждаетъ онъ мелочныя изслѣдованія и диспуты относительно обрядовыхъ различій *madahib* (см. выше стр. 56), какъ гибельное для религіознаго духа и пустое занятіе. „Вмѣсто діалектической и казуистической разработки вопросовъ религіи, чѣмъ заняты догматики и ритуалисты, Газалій требуетъ отношенія къ религіи, какъ къ внутреннему переживанію. Въ воспитаніи души къ интуитивной жизни, въ сознаніи зависимости человѣка видитъ онъ центръ религіозной жизни“. Важнѣйшимъ мотивомъ такой жизни должна быть любовь къ Богу. Обнаруживая вообще большое мастерство въ анализѣ этическихъ чувствованій, онъ далъ въ своей философской системѣ глубокую монографію относительно этого мотива и цѣли религіи и намѣтилъ путь, по которому слѣдуетъ стремиться къ ней.

Этой стороною своего ученія Газалій вывелъ суфизмъ изъ обособленнаго отъ господствующихъ религіозныхъ воззрѣній положенія и ввелъ его, какъ нормальный элементъ, въ религіозную жизнь ислама. Идеями, стоящими въ связи съ мистикой суфизма, онъ хотѣлъ одухотворить заостреннѣйшій формализмъ господствующей теологіи. Поэтому мы разсматриваемъ его дѣятельность въ предѣлахъ этой главы. Газалій самъ перешелъ къ суфіямъ и велъ ихъ образъ жизни. Его отличаетъ отъ нихъ отрицаніе ихъ

пантеистическихъ стремлений и ихъ презрительное отношеніе къ закону. Онъ не покидаетъ почвы положительнаго ислама; только тотъ духъ, въ которомъ ученіе и законъ ислама проявляются въ жизни мусульманина, хотѣлъ онъ обогатить и сдѣлать болѣе искреннимъ, приблизить его къ цѣли, которую онъ ставилъ религіозной жизни. „То, чѣмъ мы стремимся къ Аллаху, чтобы достигнуть его близости—такъ учить онъ—это сердце, а не тѣло; подъ „сердцемъ“ я разумѣю здѣсь не воспринимаемый вѣшними чувствами кусокъ мяса, а нѣчто отъ божественныхъ таинствъ, чего нельзя постигнуть вѣшными чувствами“ 1). Въ этомъ духѣ говоритъ онъ и о выполненіи закона въ своемъ большомъ систематическомъ произведеніи, которому онъ далъ горделивое заглавіе: „Возрожденіе науки о религіи“ (ihja ulum al-din),—въ убѣжденіи, что оно является реформаторскимъ актомъ и призвано вдохнуть новую жизнь въ иссохшій скелетъ господствующей теологіи ислама.

По образцу многихъ реформаторовъ, онъ не допускаетъ мысли, что создаетъ нѣчто новое; онъ считаетъ себя скорѣе восстановителемъ, исходящимъ изъ стараго ученія, ставшаго ложнымъ вслѣдствіе позднѣйшихъ извращеній. Съ тоскою устремленъ его взоръ на жизнь старыхъ временъ ислама, полную непосредственной вѣры. Свой протестъ онъ подкрѣпляетъ примѣрами изъ древней эпохи „сотоварищей“. Этимъ способомъ онъ установилъ связь своего ученія съ сунной. Въ религіозной атмосферѣ „сотоварищей“ религіозность питалась не схоластической мудростью и не юридическими умствованіями. Онъ хотѣлъ освободить народъ отъ вредныхъ искаженій религіознаго духа и возродить оздоравливающее въ нравственномъ смыслѣ вліяніе закона, цѣли котораго были ложно поняты.

Вмѣсто робкихъ, безсильныхъ возраженій противъ законотѣлаго формализма и догматизма, раздававшихся со стороны богопроникновенныхъ суфіевъ и преданныхъ имъ учениковъ, державшихся въ сторонѣ отъ большой дороги ортодоксіи, раздался теперь изъ устъ Газаля громкій протестъ виднаго ученаго ортодокса противъ порчи, которой подвергся исламъ благодаря дѣятельности авторитетовъ калама и фикха. Уваженіе, которымъ пользовался Газалий, какъ ортодоксальный наставникъ, во всѣхъ кругахъ исламитовъ, способствовало успѣху его стремлений. Только въ единичныхъ случаяхъ проявилось противодѣйствіе дѣятельности всюду глубокоуважаемаго

наставника со стороны людей, высокому религіозному положенію которыхъ онъ серіозно угрожалъ. Въ Испаніи Іѣжа *) попала даже на костеръ, куда отправила ее группа факиховъ, не бывшая въ состояніи перенести униженія своего достоинства. Это было преходящее и имѣвшее только мимолетное значеніе противодѣйствіе, которое одобрялось не вездѣ даже въ самой Испаніи. Такія отчаянныя попытки самозащиты не могли помѣшать тому, что иджама исламитской ортодоксіи вскорѣ начерталъ на своемъ знамени ученіе Газалія. Его личность окружили ореоломъ святости; признательность потомства наградила его титуломъ „возрожденія религіи“ (*mihji al-din*), обновителя (*mudschaddid*), посланнаго Аллахомъ, чтобы предотвратить паденіе ислама на рубежѣ V-го и VI-го столѣтій его существованія. „Возрожденіе“ было признано лучшей и исчерпывающей книгой въ религіозной наукѣ ислама, и ее почитаютъ „почти какъ Коранъ“. Ортодоксальный исламъ считаетъ Газалія рѣшающимъ авторитетомъ. Его имя—лозунгъ въ борьбѣ съ враждебными исламу тенденціями; его произведеніе одинъ изъ значительнѣйшихъ межевыхъ камней въ исторіи развитія ислама.

17. Если мы имѣемъ право считать, вмѣстѣ съ мусульманами, Газалія возродителемъ ислама, то, на ряду съ общими религіозными взглядами, которые онъ проповѣдывалъ и благодаря которымъ онъ поднялъ основныя воззрѣнія суфизма до положенія фактора религіозной жизни ислама, мы должны здѣсь особенно выдѣлить его заслугу въ одномъ спеціальному вопросѣ религіознаго мышленія.

Во многихъ мудрыхъ наставленіяхъ величайшіе авторитеты ислама ясно и рѣшительно возставали противъ стремленія объявлять еретикомъ всякаго несогласнаго. Они постоянно подчеркиваютъ, что надо остерегаться клеймить человѣка, принадлежащаго къ *ahl al-salat* (участникамъ богослуженія ислама) или къ *ahl al-kibla* (обращающихся во время молитвы въ сторону киблы, т.-е. признающихъ свою принадлежность къ общинѣ), именемъ невѣрующаго за отклоненіе во мнѣніяхъ ¹⁾. Относительно этого мы имѣемъ весьма интересныя сообщенія у Мукаддасія (около 985) ²⁾, писателя-географа, особенно интересовав-

*) Т. е. *ihja ulum al-din*, книга Газалія «Возрожденіе науки о религіи».

шагося въ своемъ изученіи исламитакаго міра религіознымъ моментомъ.

Догматику ислама нельзя сопоставлять съ тѣмъ же факторомъ религіозной жизни какой бы то ни было христіанской церкви. Не церковные соборы и синоды послѣ оживленныхъ споровъ здѣсь устанавливають формулы, долженствующія считаться отнынѣ сущностью истинной вѣры. Нѣтъ церковнаго совѣта, представляющаго мѣрила правовѣрія; нѣтъ исключительно авторитетнаго истолкованія священнаго текста, на которомъ строились бы содержаніе и форма ученія церкви. *Consensus*, высочайшій авторитетъ во всѣхъ вопросахъ религіозной теоріи и религіозной практики, есть растяжимая, можно сказать, едва уловимая инстанція, и къ тому же само понятіе „*consensus*“ опредѣляется различнымъ образомъ. Особенно въ догматическихъ вопросахъ трудно установить единообразно, что должно безспорно считаться консензусомъ. Чтѣ одна партія считаетъ консензусомъ, тѣ для другой далеко еще не обладаетъ его свойствами.

Если бы даже только въ нѣдрахъ ортодоксальнаго ислама спросить различныхъ авторитетовъ, которые всѣ чтутся, какъ руководящіе учителя религіи Магомета,—если это только не заскоружные, нетерпимые партійные люди—если спросить ихъ, что дѣлаетъ человѣка не вѣрующимъ еретикомъ и кого мы должны разумѣть подъ еретикомъ, то получились бы самыя противорѣчивыя отвѣты. И даже эти отвѣты даются въ сознаніи ихъ исключительно теоретическаго значенія. Потому что было бы, въ самомъ дѣлѣ, ужасно дѣйствительно поднасть живымъ или мертвымъ подъ дѣйствіе слѣдующаго опредѣленія: „Настоящій *kafir* считается отлученнымъ; съ нимъ нельзя имѣть ничего общаго; съ нимъ нельзя вмѣстѣ ѣсть, заключенный съ нимъ бракъ не дѣйствителенъ; его нужно избѣгать и презирать; нельзя съ нимъ совершать молитву, когда онъ является предстоятелемъ въ молитвѣ; его свидѣтельство не принимается на судѣ; онъ не можетъ быть взятъ опекуномъ при совершеніи брака; когда онъ умираетъ, надъ его трупомъ не совершаютъ заупокойныхъ молитвъ. Когда его удастся захватить, то сначала надо трижды пытаться обратить его, какъ отступника; если эти попытки не удадутся, то онъ—добыча смерти“ 3).

Все это сказано очень строго. Но на практикѣ только очень немногіе, вѣроятно, незначительное меньшинство

ханбалитскихъ фанатиковъ, помышляли о дѣйствительномъ осуществленіи такихъ взглядовъ. По отношенію къ одной ереси противъ догмы, именно относительно ученія о свободной волѣ, согласно которому человекъ самъ, а не Богъ является творцомъ людскихъ дѣяній, Магометъ, правда, говоритъ, по одному преданію: „Признающіе это—маги (дуалисты) ислама“; и въ духъ этого воззрѣнія предписывается очень суровое и враждебное отношеніе къ нимъ. Теологическія книги тоже не скупаются на клеймленіе названіемъ *kafir* и *fasik* (злѣдѣй) людей, въ своихъ догматическихъ мнѣніяхъ отступающихъ отъ торной дороги общепринятыхъ взглядовъ. Но въ старо-ортодоксальный періодъ ислама эти люди въ общественныхъ отношеніяхъ не подвергались никакимъ непріятностямъ: они работаютъ даже какъ высокочтимые учителя закона и вѣры. Они не испытываютъ почти никакихъ затрудненій изъ-за своихъ мнѣній, если не считать серіозной непріятностью презрительное пожиманіе плечъ ортодоксія и не придавать при оцѣнкѣ общаго положенія дѣла большого значенія отдѣльнымъ выходкамъ ея представителей.

Серіозно относятся 4) только къ ученіямъ враждебнымъ государству; а въ средѣ шіитской вѣтви ислама еще увидимъ пунктъ, гдѣ государственное право и догматика соприкасаются. Что касается до вѣроученія, то свободная разработка теоріи въ этой области стѣснена мало. Въ этомъ лежитъ причина того интереснаго явленія, что въ догматической разработкѣ ислама часто ярко проявляется сознаніе безотвѣтственности и отсутствія обязательности; между разнообразными мнѣніями нерѣдко проскальзываютъ куріозы, являющіеся скорѣе юмористическимъ отношеніемъ къ серіозно преподносимымъ хитросплетеніямъ, стремленіемъ довести до абсурда преувеличенія догматическихъ разногласій, чѣмъ серіозными мнѣніями въ крайне обостренныхъ диспутахъ между школами.

Только въ очень рѣдкихъ, представляющихъ особенно опасными случаяхъ можетъ идти рѣчь о серіозномъ желаніи примѣнить къ авторамъ подобныхъ мнѣній мѣры, предназначенныя для *кафира* теоретически.

18. Но духомъ терпимости отличается только старое время, когда различія во мнѣніяхъ, правда, чмѣлись въ изобиліи, но борьба противорѣчивыхъ мнѣній еще не выродилась въ страсть. Только вмѣстѣ съ методической разработкой догматики въ школахъ, появляется у обѣихъ

сторонѣ, ортодоксальной и рационалистической, злой духъ нетерпимости.

Въ разсказахъ о послѣднихъ часахъ Ашарія, между прочимъ, передается, что онъ призвалъ къ своему смертному одру Абу Алиа ал-Зарахсіа, въ домѣ котораго, въ Багдадѣ, онъ умеръ, и прошепталъ, такъ какъ силы его уже угасали, слѣдующее заявленіе: „Я свидѣтельствую, что никого изъ ahl al-kibla не считаю kafir'омъ, потому что всѣ устремляются со своей молитвой къ Одному и Тому же; то, въ чемъ они отличаются другъ отъ друга, это только разница въ выраженіяхъ“. Правда, по другому сообщенію, послѣднимъ его словомъ было проклятіе мутазилитамъ. Я склоненъ считать болѣе вѣроятнымъ второе сообщеніе. Духъ того бурнаго въ догматическомъ отношеніи времени болѣе благопріятствовалъ страсти выискиванія еретиковъ, чѣмъ всепримиряющей терпимости. Не даромъ говоритъ старая поговорка: „мутакаллимунъ служатъ Богу выноухиваніемъ еретиковъ“ ¹⁾. Въ третьемъ отдѣлѣ мы уже видѣли мутазилитовъ за этой работой; и догматическая литература являетъ намъ картину, которая не посрамитъ такихъ мастеровъ. Тамъ такъ и сыпятся словами „kafir“ и „еретикъ“, стоитъ только проявиться мнѣніямъ, отличнымъ отъ ихъ собственныхъ.

Среди этихъ мелочныхъ битвъ изъ-за формулъ и опредѣленій одинъ только суфизмъ дышитъ терпимостью. Мы видѣли, что онъ доходитъ до отрицанія конфессіонализма. До этихъ предѣловъ Газалій не шелъ за нимъ. Но его произведенія неистощимы въ уничтоженіи всѣхъ догматическихъ формулировокъ и словеснаго крохоборства, выступающихъ съ притязаніями на единоспасающую святость. Его сухая рѣчь ученаго возвышается до краснорѣчиваго пафоса, когда онъ выступаетъ на борьбу съ подобными притязаніями. Особое произведеніе подъ заглавіемъ: „Критерій различенія между исламомъ и ересью“ посвятилъ онъ идеѣ терпимости. Въ немъ онъ возвѣщаетъ міру ислама слѣдующее ученіе: признаніе правовѣрнымъ основывается на соглашеніи относительно главнѣйшихъ основъ религіи, и отклоненія въ догматическихъ и обрядовыхъ особенностяхъ — хотя бы это было даже отверженіе признаннаго суннитскимъ исламомъ халифата, стало-быть, и шіитскій расколъ — не могутъ служить основаніемъ для признанія

кого еретикомъ. „Ты долженъ сдерживать языкъ свой по отношенію къ людямъ, обращающимся къ киблѣ“.

То, что онъ напоминалъ это старое наставленіе своимъ единовѣрцамъ, что онъ придавалъ ему важное значеніе и вербовалъ для него сторонниковъ—въ этомъ его большая заслуга въ исторіи ислама ²⁾).

Этимъ, какъ мы только-что видѣли, онъ не проповѣдывалъ никакой новой идеи, но училъ только возврату къ духу старыхъ временъ. Но онъ пробудилъ этотъ духъ послѣ того, какъ ему измѣнили, и обогатилъ его мыслями, которыя возрастилъ въ немъ суфизмъ. Онъ отворачивается отъ разъединяющихъ перекоровъ теологовъ и самодовольной школьной мудрости и стремится направить души своихъ единовѣрцевъ къ вѣрѣ объединяющей, живущей внутри чловѣка, къ культу, алтари котораго воздвигнуты въ сердцахъ. Въ этомъ самое важное вліяніе суфизма на религіозную жизнь ислама.

ПРИМѢЧАНІЯ.

1. 1) Ibn Sa'd I, 1 145, 13.
2. 1) Очень важенъ хадисъ у Buch. *Dschihad* № 36, гдѣ пророкъ высказываетъ свое безпокойство относительно «даровъ земныхъ и пышности міра», которые выпадутъ на долю вѣрныхъ послѣ его смерти, и умѣряетъ безпокойство надеждой, что сокровища, которыми предстоитъ завладѣть, будутъ употреблены на благочестивыя цѣли.
- 2) Ibn. Sa'd 169, 8. 24. Abu-l-Darda говорилъ: Владѣющему двумя диргемами въ день воскресенія придется дать болѣе трудный отчетъ, чѣмъ тому, у котораго только одинъ диргемъ. (Ibn Sa'd VI, 200, 15).
- 3) Указанія на желательность брачной жизни всегда основываютъ на суннѣ. Везбрачіе противно суннѣ; образъ жизни монаха *rakbanijja* подпадаетъ подъ точку зрѣнія *bid'a*. Безбрачнаго аскета, несмотря на благочестіе его въ другихъ отношеніяхъ, порицаютъ какъ *tarik al-sunna* (оставляющаго сунну). Тѣмъ болѣе бросается въ глаза, что Abdallah. b. O'mar, въ другихъ отношеніяхъ идеалъ вѣрности сунны, вначалѣ имѣлъ намѣреніе вести безбрачную жизнь.
- 4) Доказательства въ моей статьѣ: *L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam* (Revue de l'Histoire des Relig. 1893, XXXVII, 314 и сл.).
- 5) № 31 «Сорока Традицій» Nawawi заключаетъ слѣдующее поученіе пророка: Одинъ человѣкъ пришелъ къ нему съ вопросомъ: «Укажи мнѣ дѣло; когда я исполню его, возлюбятъ меня Господь и возлюбятъ меня люди. Отрекись отъ міра, и возлюбятъ тебя Господь; отрекись отъ того, что въ рукахъ людей, и возлюбятъ тебя люди». Въ собраніяхъ съ болѣе строгимъ выборомъ этого изреченія нѣтъ и его можно найти только въ преданіяхъ Ibn Madscha: доказательство того, что въ III ст. его не вездѣ признавали за подлинныя слова пророка.
- 6) Не безъ опредѣленной тенденціи въ сообщеніяхъ объ Abu Bekr'ѣ у Ibn Sa'd полныхъ три страницы (III, I 133, 25 до 136, 5) посвящены исключительно подтвержденію того совершенно безразличнаго факта, что благочестивый халифъ обычно употребляетъ для ухода за своей бородой косметическія средства. (И въ біографіяхъ другихъ сотоварищей подробно останавливаются на этой специальной подробности). Тенденціозный характеръ этихъ сообщеній ясенъ изъ 150, 21, гдѣ мы узнаемъ, что «люди изъ числа безумныхъ чтецовъ Корана (т. е. ханжей) думаютъ, что крашеніе бородъ запрещено». Преданія перваго рода и должны поэтому по большей части служить побѣдоносными аргументами противъ этихъ

- ханжей. Конечно, внимательно регистрируются и примѣры поведения послѣднихъ, наприм., VI, 201, 12; 231, 13, и др.
3. 1) Слѣдуетъ обратить вниманіе на біографіи старыхъ халифовъ и сотоварищей въ суфитскомъ Табакаѣ. Среди нихъ Алій является въ особенности прообразомъ аскетической жизни—не только для тенденціозныхъ въ этомъ смыслѣ характеристикъ, но и въ народныхъ воспоминаніяхъ (срав. особенно Kali, Amali II, 149, 9 и слѣд.). И въ тенденціозныхъ сопоставленіяхъ аскетическіе узоры въ біографіяхъ—не рѣдкость. Какъ примѣръ, можно привести рассказъ о смертномъ часѣ сотоварища Mu'ad b. Dschebel'я, которому Магометъ поручалъ распространеніе ислама въ Іеменѣ и который не одинъ разъ сражался рядомъ съ пророкомъ. Свирѣпствовавшая въ Сиріи чума унесла многихъ изъ членовъ его семьи и подъ конецъ его самого. Въ послѣднія минуты его жизни ему вкладываютъ въ уста слова о Божественной Любви. И когда онъ чувствуетъ уже приближеніе смерти, то онъ произноситъ слѣдующую рѣчь: «Привѣтъ тебѣ, о смерть! Добро пожаловать, привѣтливый гость, застающій меня въ бѣдности. О Боже мой! Ты знаешь, я всегда страшился тебя, теперь же я страстно надѣюсь на тебя. Мірѣ и долгую жизнь въ немѣ я любилъ не затѣмъ, чтобы рыть каналы и сажать деревья, но чтобы страдать отъ жажды въ пылающій полдень, чтобы не поддаваться (тяжелымъ) днямъ и ради стремленія *ulama* на молитвенныя (*dikr*) собранія». (Nawawi, Tahdib 561). Біографы благочестиваго направленія охотно надѣляютъ воиновъ ислама чертами, дополняющими ихъ храбрость и геройскій духъ свойствами аскетическаго благочестія. Это характеризуетъ аскетическую литературу до позднѣйшаго времени. Даже Nur al-din и Saladin занимаютъ высшія мѣста въ іерархіи святыхъ (Jafi't ук. м., 285 вверху) въ сущности съ тѣмъ же правомъ, какъ и Алій, попавшій въ болѣе раннее время въ ихъ число.
- 2) Объ Abdallah b. Mas'ud, одномъ изъ благочестивѣйшихъ спутниковъ пророка, сообщаютъ, что онъ воздерживался отъ всякаго излишняго (не оговореннаго строго въ законѣ) поста и, какъ на причину, указывалъ, что придаетъ большее значеніе молитвѣ; постъ слишкомъ ослабляетъ и можетъ легко помѣшать молитвѣ. Ibn Sa'd тамъ же, 109, 25. Тотъ же Abdallah запрещаетъ *Mi'dad'y* и своимъ товарищамъ (выше стр. 136) аскетическія упражненія на кладбищѣ; Ibn Sa'd. VI, 111, 6.
- 3) Tabarsi, Makarim al-achlak 66.
- 4) Болѣе подробно объ этомъ см. въ моей, использованной здѣсь статьѣ: *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus* WZKM (1899) XIII 35 и сл.
5. 1) *Suf* это одежда бѣдняковъ и кающихся (*'Ujum al-achbar* 317, предпосл. 352, 6); отбывающихъ наказаніе одѣвали тоже въ платья—*suf* (Ibn Sa'd VIII, 348, 21; Aghani V, 18, 20). *Abu Musa al-Ascha'u* говоритъ своему сыну: «Если бы ты увидѣлъ насъ вмѣстѣ съ нашимъ пророкомъ, когда насъ мочилъ дождь, то ты ощутилъ бы овечьй запахъ, исходявшій отъ нашей (сырой) одежды—*suf*.» Этими указы-

- вается на аскетическій образъ жизни окружающихъ пророка (Ibn Sa'd IV, I, 80, 18).
6. 1) *Masnawi-i-ma'n'awi* translated by E. H. Whinfield (London 1887) 52.
 - 2) *Du'wani Shems-i-Tebrizi* (изд. Nicholson, Кембридж 1898) 124.
 - 3) *Der Diwan des... Hafiz*, изд. Rosenzweig—Schwannau (Бѣна 1858—64) 1, 324, (G hazelen auf dal nr. 11).
 - 4) Ghazali, Ihja IV, 348, 3, *Tadkirat al-auliya* II, 156, 9.
 - 5) Изъ четверостишій *Dschelal al-din Rumis* (по Kégl, на-верху прим. 1).
 7. 1) Въ 626 ст. своей извѣстной въ суфитскихъ кругахъ *Ta'ijja-kasida* (Diwan изд. Бейрутъ 120, 8).
 - 2) Muh. Stud. II, 14. Но и въ суннитскихъ преданіяхъ есть со-общенія, что пророкъ удостоивалъ отдѣльныхъ сотоварищей поученіями, которыхъ онъ не сообщалъ остальнымъ. Такимъ преимуществомъ особенно пользовался *Hudejfa b. al-Jaman*, носящій поэтому прозвище *sahib al-sirs* или *s. sirr al-nabi* (владѣющій тайной пророка) (*Buch., Isti dan*, nr. 38, *Fada'il al-ashal* nr. 27). Интересно, что теологи истолковали это сообщеніе, которое не можетъ означать ничего иного, какъ то, что пророкъ наставлялъ *Hudejfa* особо, въ томъ смыслѣ, что Магометъ называлъ этому сотоварищу имена подозритель-ныхъ лицъ, значить, не давалъ и ему тайныхъ религіозныхъ наставленій. (Nawawi, *Tahdib* 2(0, 5). Но мы видимъ, въ самомъ дѣлѣ, что авторитетъ *Hudejfa* подтверждается много-численными апокалиптическими и эсхатологическими хадисами Въ правилахъ мусульманина (V, 165), въ отдѣлѣ «Преиму-щества Abdalallah b. Dscha'far'a» мы находимъ слѣдующее сообщеніе этого человѣка: «Однажды пророкъ приказалъ мнѣ сѣсть сзади него на его верховомъ животномъ, и онъ тайно прошепталъ мнѣ (*osarra li*, соответствуетъ еврейск. *lachsasch*, *lechischa* въ такомъ контекстѣ) хадисъ, который я не желалъ бы сообщить ни одному человѣку». Buchari не признаетъ этого изреченія. Надо замѣтить, что этому *Abdallah b. Dscha'far* во время смерти пророка было всего 10 лѣтъ.
 9. 1) Для отличія отъ физической смерти, великаго fan'a (*ab-f. al-akbar*), они называютъ это состояніе «малое fan» (*al-f. al-asghar*.) См. объ отношеніи понятія *fana* къ нирванѣ удачное замѣчаніе графа E. v. Müllin вѣ E. G. Jacobs *Türkische Bibliothek* XI, 70.
 - 2) Ibrahim'y b. Edhem принадлежитъ изреченіе: Размысленіе это паломничество разума (*haddsch al-akl*).
 10. 1) Въ стремленіи узаконить свои воззрѣнія и учрежденія сви-дѣтельствомъ изъ самыхъ раннихъ періодовъ ислама, въ суфистскихъ кругахъ скомпонована такая легенда: Когда Магометъ возвѣстилъ бѣднымъ (*fukara*), что они раньше богатыхъ попадутъ въ рай (Muh. Stud. II, 385, наверху), они пришли въ экстазъ и разорвали свои одежды (проявленіе экста-тического состоянія WZKM XVI, 139. прим. 5). Тогда ангелъ Гавріилъ спустился съ неба и сказалъ Магомету, что Богъ требуетъ свою долю лохмотьевъ. Онъ взялъ съ собою тряпку и повѣсилъ ее на престолѣ Господнемъ. Это и есть про-образъ одежды суфи (*chirka*) Ibn. 'Tejmijja, R a s a'il II, 282.

- 2) Срав. объ этомъ мой докладъ «Le Rosaire dans l'Islam» (Revue de l'Histoire des Religions 1890, XXI, 295. и слѣд.
11. 1) Одинъ мистикъ IV ст. отъ Геджры *Abu Sa'id ibn a-Arabi* изъ Басры (ум. 440/951) говоритъ объ этомъ такъ: «Они (суфiи) употребляютъ выраженiе *al-dscham*, сосредоточенiе, хотя представленiе объ этомъ у каждаго изъ нихъ различное. То же можно сказать и о *fana*. Они употребляютъ одно и то же слово, но понимаютъ его въ различномъ смыслѣ. Потому что смыслъ этихъ словъ неограниченъ: они—(представители) интуитивнаго познаванiя; но интуитивное познанiе не поддается ограниченiю». *Dahabi* I. с. III, 70.
- 2) Напр., у гностика Эпифана, сына Карпократа. Черезъ созерцанiе высшаго всѣ вещи внѣшняго мiра дѣлаются безразличными и безъ значенiя. Отсюда вытекаетъ отрицанiе всякой законности и нравственнаго порядка. Подвергаются осмѣянiю даже десять заповѣдей. *ἑνωσις μυστικῆς*, соединенiе духа съ высшимъ единствомъ возноситъ его надъ всѣми ограниченными религiозными формами. Neander, *Genetisch Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* (Берлинъ, 1818) 358—9.
12. 1) *Dschelal al-din*, четверостишие. Постоянно повторяются жалобы и въ самой литературѣ суфизма, что къ этому направлению присоединилось много недостойныхъ элементовъ, злоупотребляющихъ своею принадлежностью къ нему для житейскихъ цѣлей.
13. 1) *Shamsi Tebrizi* 124.
 2) *Mesnevi* (Whinfield) 83.
 3) См. текстъ въ *Zahiriten* 132, срав. также *Jacob, Türkische Bibliothek* IX, 23.
 4) *Dschelal al-din*, Четверостишие.
 5) У *Ibn Tejenija*, I. с. I, 145: *al-kur'an kulluhû schirk wa-innama al-fahid fi kalamina*.
 6) *Dahali, Tadkirat al-huftaz* IV, 15: *juschawwischuna alejna aukatana*.
 7) *Dschelal al-din Rumi*, Четверостишие.
 8) *Risala fi'ilm al-tasawwuf*, конецъ.
 9) *Attar, Tadkirat al-auliya* II, 274.
 10) И эти идеи можно найти въ индусской теософiи, и помощью различныхъ посредствующихъ звеньевъ онѣ могутъ быть связаны съ нею, какъ со своимъ первоисточникомъ. Я укажу здѣсь по цитатамъ у *Oltramaré*, I. с., на нѣкоторые относящiеся сюда ученiя; стр. 120. «Ce n'est pas par l'enseignement que l'atman peut être perçu; se n'est pas non plus par l'entendement, ni par la connaissance des Ecritures; seul, celui qu'il choisit, le comprend; l'atman leur révèle son existence», (изъ *Kafhaka Upaniscad*); стр. 115; «C'est pourquoi le brahmane doit se débarrasser de l'érudition et demeurer comme un enfant.»; стр. 210; «Cette connaissance n'est pas le fruit de quelque activité intellectuelle et dialectique. C'est le savoir profane qui a besoin de preuves et de raisonnements, mais l'Etre se révèle par sa propre lumière; qu'est il besoin de la démontrer?» Эта же мысль въ неоплатонизмѣ выражается такъ: способность постигать умопостигаемый мiръ приобретається духовнымъ созерцанiемъ, а не логикой и силлогизмомъ. (*Theologie des Aristot.* изд. Dieterici 163, 3).

14. 1) 'Attar II, 48; 74 внизу.
16. 1) *Ihja ulam al-din* I, 54, 17.
17. 1) См. мое введение къ Le Livre de Mohammed ibn Toumert (Алжиръ 1903) 58—60.
- 2) Biblioth. Geograph. arabic. изд. Goeje III, 365—366.
- 3) Введение къ Ibn Toumert, I. с. 57.
- 4) И тутъ иногда проявляются болѣе терпимые взгляды; напр., мнѣніе о вѣрѣ *karmath*'овъ у Jakut изд. Margoliouth I, 86. внизу.
18. 1) Dschahiz, *Ha ja wa n* I. 80, 14 срав. 103, 8.
- 2) Для общаго направленія ортодоксіи послѣ Ghazali характерно, что даже такой склонный къ фанатизму и исключительности теологъ, какъ ханбалатическій ревнитель вѣры *Taki al-din ibn Tejmejja* (ZDMG LXII 25) въ этомъ вопросѣ стоитъ ближе къ Ghazali, противъ котораго онъ борется, чѣмъ многіе рационалистскіе догматики. Въ своихъ комментаріяхъ къ 112 сурѣ, *Iurat al-eshlas* (Каиръ 1323 изд. Na'asant, 112—113), онъ посвящаетъ этому вопросу особый очеркъ, который заключается выводомъ, что мутазитовъ, хариджитовъ, мурджитовъ, такъ же какъ умѣренныхъ шіитовъ (*al-taschajju al-muta-wassit*) не слѣдуетъ считать невѣрующими. Они стоятъ на почвѣ Корана и сунны и заблуждаются только относительно толкованія ихъ; они нисколько не затрагиваютъ обязательности закона. Исключается только Dschahmijja вслѣдствіе непримиримаго отрицанія ими всѣхъ божественныхъ именъ и атрибутовъ (*na'fj al-asma'ma'na'fj al si'at*) и особенно измаилиты вслѣдствіе отрицанія обязательности обрядоваго закона. Въ этомъ терпимомъ отношеніи воинственнаго ханбалита, повидимому, сказывается вліяніе взглядовъ, соответствующихъ старой кроткой суннѣ. Съ двухъ рѣзко противоположныхъ точекъ зрѣнія al-Ghazali и его принципиальный противникъ Ibn Tejmejja отрицаютъ значеніе догматическихъ опредѣленій различныхъ школъ для сущности ислама.

ГЛАВА V.

Секты и сектантство.

1. Обычно считаютъ развѣтвленіе ислама на секты гораздо болѣе сложнымъ, чѣмъ это соотвѣтствуетъ правильному, основанному на фактахъ, пониманію исторіи этого ученія.

Значительная часть вины въ этомъ падаетъ на теологію самого ислама. Вслѣдствіе невѣрнаго пониманія одного преданія, устанавливающаго къ славѣ ислама 73 добродѣтели этой вѣры въ противоположность 71—еврейства и 79—христіанства, она эти добродѣтели превратила въ 73 развѣтвленія. Это недоразумѣніе дало основаніе насчитывать столько же сектъ, изъ которыхъ всѣ будутъ добычей геенны, за исключеніемъ одной „избѣгающей“ (*al-firka al-nadschija*), единоспасающей, т.-е. соотвѣтствующей требованіямъ сунны ¹⁾. Въ болѣе терпимыхъ кругахъ, среди которыхъ мы, конечно, найдемъ и имя Газалия, этому ограниченію придали форму, соотвѣтствующую терпимымъ воззрѣніямъ: „всѣ эти развѣтвленія попадутъ въ рай, только одно попадетъ въ адъ; это—Zindike“.

Это невѣрное истолкованіе магометанскаго преданія о 73 добродѣтеляхъ и превращеніе ихъ въ „развѣтвленія“ оказывало иногда вліяніе и на воззрѣнія Запада. Не только о направленіяхъ, вызванныхъ разногласіями относительно обрядовой стороны (напр., ханефитскомъ, маликитскомъ и т. п.), говорятъ какъ о сектахъ въ исламѣ, но считаютъ таковыми и догматическія различія, отступленія отъ взглядовъ общепринятой ортодоксіи, которыя никогда и ни въ какомъ случаѣ не могли бы послужить поводомъ къ образованію отдѣльныхъ церквей. Напр., только при полномъ непониманіи внутренней исторіи ислама можно говорить о мутазилитской сектѣ. Конечно, догматики всѣхъ направленій охотно готовы были награждать противниковъ своихъ принциповъ эпитетомъ *kafir'a*,

невѣрующаго; по временамъ они серіозно оспаривали принадлежность другъ друга къ исламу и пытались осуществлять практическіе выводы изъ этихъ взглядовъ (см. выше, ст. 167). Правовѣрный сынъ не хочетъ имѣть доли въ наслѣдствѣ послѣ отца, исповѣдывавшаго вмѣстѣ съ мутазилитами ученіе о свободѣ воли, потому что по магометанскому закону *различіе вѣроисповѣданій* является препятствіемъ наслѣдованію. Но такія фанатическія преувеличенія не согласуются съ господствующимъ строеніемъ исламитской общины. Толкованіе въ вышеупомянутомъ смыслѣ наслѣдственного права, напр., прямо-таки приписывается сумасшедшему.

Настоящими сектами въ нѣдрахъ ислама можно считать только тѣ группы, сторонники которыхъ въ основныхъ вопросахъ, имѣющихъ коренное значеніе для всего ислама, отступаютъ отъ сунны, исторически-санкціонированной формы ислама и возстаютъ въ такихъ же основныхъ вопросахъ противъ иджмы.

Расколы этого рода, имѣющіеся и въ современныхъ организаціяхъ ислама, восходятъ къ древнѣйшимъ эпохамъ его существованія.

На первомъ планѣ при этомъ стоятъ, повидимому, не вопросы религіи, а вопросы государственнаго строенія. Правда, въ проникнутомъ религіозными мотивами обществѣ и на политическіе вопросы неизбежно смотрятъ съ религіозной точки зрѣнія; политика облекается въ религіозныя формы, придающія политическимъ раздорамъ своеобразную окраску.

Значеніе древнѣйшихъ сектантскихъ движеній и состоитъ именно въ томъ, что среди воинственной жизни первоначальнаго ислама въ нихъ выработались религіозныя воззрѣнія, которыя, обогащенные еще занесенными извнѣ элементами, очень скоро накладываютъ на расколъ религіозный отпечатокъ. Но исходнымъ пунктомъ раскола служатъ прежде всего политическіе вопросы; религіозные интересы присоединяются къ этому, какъ бродило, чтобы вскорѣ сдѣлаться опредѣляющимъ элементомъ дальнѣйшаго существованія этого раскола.

2. Послѣ смерти Магомета, воля котораго относительно наслѣдственной передачи руководства общиной въ подлинномъ видѣ неизвѣстна, центральнымъ интересомъ исламитской общины дѣлается рѣшеніе очереднаго вопроса относительно претендентовъ на санъ халифа. Въ удачномъ

избраніи халифа (преемника) лежалъ залогъ непрерывнаго продолженія дѣла пророка. Уже съ самаго начала среди вліятельныхъ послѣдователей ислама была партія, недовольная тѣмъ, что этотъ санъ достался первымъ тремъ его носителямъ, Абу Бекру, Омару и Осману, безъ соображенія со степенью родства съ семьей пророка; она предпочла бы, именно по этимъ соображеніямъ, видѣть на престолѣ халифовъ Алія, двоюроднаго брата пророка, его ближайшаго кровнаго родственника, къ тому же жена-таго на дочери пророка, Фатимѣ. Но поводъ къ открытому выступленію эта партія нашла только тогда, когда въ лицѣ Османа, третьяго халифа, во главѣ исламитовъ былъ поставленъ членъ той семьи (омайядовъ), глава и члены которой оказывали прежде упорное противодѣйствіе возникающему исламу, хотя, преклонаясь передъ успѣхомъ, они еще при жизни Магомета присоединились къ нему. Достигнутое этой семьей во время правленія ея сочленовъ значеніе въ смыслѣ вліянія на управленіе, а тѣмъ самымъ на распредѣленіе матеріальныхъ выгодъ государства, повело къ возстанію недовольныхъ и устраненныхъ, а подъ конецъ—къ убійству халифа и открытой вспышкѣ борьбы между партіей Алія и сторонниками устраненнаго халифа, выступившими теперь, по арабскимъ воззрѣніямъ, мстителями за кровь Османа и признавшими своимъ претендентомъ намѣстника Сиріи, омайяда Муавію.

Было бы несправедливо утверждать, что Османъ, хотя онъ и не принадлежалъ къ фанатичной въ религіозномъ смыслѣ семьѣ, не былъ преданнымъ сторонникомъ ислама. Среди обвиненій, которыя могли ему предъявить противники, обвиненіе въ религіозномъ безразличіи стоитъ не на первомъ мѣстѣ. Смерть постигла его среди работы надъ священной книгой, окончательная редакція текста которой, считающаяся и по сіе время текстомъ Корана, была предметомъ его особыхъ заботъ *).

*) Священная книга магометанъ, Коранъ, содержитъ въ себѣ, въ отличіе, напримѣръ, отъ Библии, обнимающей періодъ въ нѣсколько сотъ лѣтъ, исключительно откровенія Магомета. Но слова пророка вначалѣ не записывались, а хранились только въ памяти вѣрующихъ; позже у Магомета былъ секретарь, Зейдъ ибнъ Сабитъ изъ Медины, но все же послѣ смерти пророка остались только разрозненные и отрывочныя записи на листьяхъ финиковой пальмы, на камняхъ и на костяхъ. И когда въ жестокой битвѣ при Іемамы, черезъ годъ послѣ смерти пророка, погибло большое число лицъ, бывшихъ въ непосредственномъ общеніи съ нимъ, и тѣмъ самымъ слову пророка

камъ и эта благочестивая работа надъ священнымъ писаніемъ ислама, повидимому, кажется подозрительной.

Несмотря на религіозность престарѣлаго властителя, во время его правленія выступило, на ряду съ политическимъ недовольствомъ, также движеніе—вначалѣ, правда, слабое—религіозныхъ революціонеровъ, видѣвшихъ въ Алиі, и только въ немъ, представителя божественнаго права въ институтѣ халифата. Но не эта группа сдѣлала для Алиі возможнымъ вступленіе на нѣкоторое время четвертымъ по счету въ ряды халифовъ, не добившись, впрочемъ, всеобщаго признанія за собой этого сана. Ему пришлось добывать его себѣ предварительной борьбою съ мстите-

грозила опасность придти въ забвеніе, халифъ Абу-Бекеръ распорядился, чтобы Зейдъ собралъ и привелъ въ порядокъ всѣ откровенія Магомета. Зейдъ расположилъ 114 суръ Корана въ такомъ порядкѣ: болѣе пространныя и болѣе важныя въ практическомъ смыслѣ впереди, болѣе краткія—къ концу. Получился въ общемъ порядокъ, обратный хронологическому, такъ какъ болѣе краткія и въ то же время болѣе вдохновенныя пророчества относятся, какъ мы знаемъ, къ болѣе раннему времени. Очень скоро въ разныхъ спискахъ Корана получились, благодаря опискамъ, а также діалектическимъ различіямъ, разночтенія, и второй халифъ, Османъ, тоже вынужденъ былъ заняться редакціей Корана. Текстъ, установленный назначенной для этого комиссіей въ составѣ того же Зейда и трехъ мекканцевъ, считается до сихъ поръ подлиннымъ Кораномъ. Самъ Османъ также работалъ надъ священнымъ текстомъ и, по преданію, былъ убитъ за этой работой.

Въ рукописномъ Отдѣлѣ Импер. Публичной библіотеки въ С.-Петербургѣ хранится списокъ Корана, листы котораго забрызганы кровью,—по магометанскому преданію—кровью Османа, убитаго при чтеніи именно этого экземпляра. Коранъ написанъ крупнымъ, красивымъ почеркомъ на 353 листахъ пергамента (нѣкоторые листы—бумажные) большого формата (68×53 см.). Этотъ экземпляръ былъ присланъ въ Петербургъ генераломъ фонъ Кауфманомъ въ 1869 году, послѣ взятія Самарканда. Генералъ при этомъ сообщалъ, ссылаясь на улемовъ мечети Хаджи Ахтары, гдѣ взятъ былъ Коранъ, будто «Коранъ этотъ въ настоящее время какъ для мусульманъ, такъ и для самой мечети никакого значенія не имѣетъ». Въ дѣйствительности этотъ экземпляръ священной книги служитъ предметомъ ревностнаго поклоненія какъ для мѣстныхъ, петербургскихъ, такъ и для пріѣзжихъ мусульманъ. Какъ частныя лица, такъ и прибывающія временами въ Петербургъ средне-азіатскія посольства ищутъ случая побывать въ библіотекѣ, чтобы поклониться святыни и цѣловать листы, обогрѣнные «священной кровью Османа».

Г. Шебунинъ, спеціально изслѣдовавшій эту рукопись, пришелъ къ заключенію, что кровавыя пятна на ней—грубая поддѣлка, но самую рукопись онъ относитъ къ очень раннему времени, къ началу II в. мусульманской эры (см. «Записки Вост. Отд. Имп. Русск. Археол. О-ва», т. VI).

лями за Османа и ихъ главою, омайядомъ Муавіею. Ловкимъ маневромъ, который Августъ Мюллеръ называетъ „одной изъ самыхъ недостойныхъ комедій всемірной исторіи“, послѣдніе добились во время одного сраженія, легко могшаго окончиться не въ ихъ пользу, созыва третейскаго суда. Аліи имѣлъ слабость—судя съ политической точки зрѣнія—выразить свое согласіе на такое, по-видимому, мирное рѣшеніе этого спорнаго вопроса. Впослѣдствіи оказалось, что онъ былъ кругомъ обманутъ. Его противникъ одержалъ верхъ, и не надо обладать особой проницательностью, чтобы сообразить, что его конечное пораженіе было бы неизбѣжно и въ томъ случаѣ, если бы княжалъ убійцы не положилъ конецъ его борьбѣ.

Согласіе Алія на созывъ третейскаго суда было первымъ поводомъ образованія сектъ въ исламѣ. Въ лагерѣ халифа были горячія головы, стоявшія на томъ, что рѣшеніе спорнаго вопроса о наслѣдованіи пророку не можетъ быть оставлено въ человѣческихъ рукахъ. Кровавый Божій судъ войны долженъ рѣшить его. Власть исходитъ отъ Бога, и нельзя предоставлять рѣшеніе относительно и ея человѣческимъ соображеніямъ. Съ такимъ лозунгомъ выступили они изъ рядовъ сторонниковъ Алія и въ слѣдствіе этого отдѣленія они извѣстны въ исторіи ислама подъ именемъ хариджитовъ (удаляющихся, выселяющихся). Они отвергли обоихъ претендентовъ, какъ нарушителей закона, потому что они были убѣждены, что не побѣда „божественнаго права“, но мірскіе интересы господства и властолюбіе являлись побужденіемъ и цѣлью ихъ борьбы. На халифатъ долженъ быть избранъ достойнѣйшій свободнымъ выборомъ общины,—утверждаютъ они теперь. Изъ принципа свободы выбора они дѣлаютъ всѣ выводы, не ограничивая его, какъ это было до сихъ поръ при смѣнѣ халифовъ, опредѣленными, выдающимися родами, хотя бы однимъ, корейшитскимъ, изъ котораго вышелъ пророкъ. „Эфіопскій рабъ“ обладаетъ такими же данными, чтобы быть халифомъ, какъ и отпрыскъ благороднѣйшихъ родовъ. Но отъ этого главы ислама они требуютъ самой строгой преданности Богу и религіознаго исполненія закона; если его поведение не соотвѣтствуетъ этимъ требованіямъ, то онъ долженъ быть устраненъ общиной. И къ поведенію рядового человѣка они примѣняютъ болѣе строгую оцѣнку, чѣмъ это, въ общемъ, требуется господствующими взглядами. Въ этомъ отношеніи они стоятъ въ самомъ рѣзкомъ

противорѣчіи со взглядами мурджитовъ (выше ст. 79). Въ противоположность имъ, они смотрятъ на дѣяніе, какъ на настолько необходимый элементъ вѣры, что каждаго, на совѣсти котораго имѣется тяжелый грѣхъ, они считаютъ не только грѣшникомъ, но и невѣрующимъ. За такую строгость ихъ религіозной этики ихъ не безъ основанія называли пуританами ислама.

Къ характеристикѣ ихъ этическихъ воззрѣній слѣдуетъ упомянуть, что они стремились сочетать строгую законность съ нравственными требованіями въ большей мѣрѣ, чѣмъ это дѣлала обычно ортодоксія. Примѣромъ можетъ служить слѣдующая подробность. Исламитскій законъ точно устанавливаетъ тѣ обстоятельства, которыми нарушается состояніе ритуальной чистоты, требуемой для молитвы. Это разныя состоянія тѣла. Хариджитскій законъ, принимающій ихъ всѣ безъ исключенія, увеличиваетъ, однако, ихъ число оговорками, заимствуемыми мною изъ недавно вышедшей изъ печати законоучебной книги этой секты: „Состояніе чистоты нарушается также исходящей изъ устъ ложью и злыми наговорами, чѣмъ можно повредить человѣку или чего не рѣшишься сказать въ его присутствіи; затѣмъ сплетнями, возбуждающими ненависть и вражду между людьми; также, если кто-нибудь произноситъ оскорбленія, проклятія и ругательства, направленные на людей или животныхъ, безъ ихъ вины, то онъ нарушилъ состояніе чистоты и долженъ прежде, чѣмъ приступить къ молитвѣ, совершить обрядъ омовенія“. Это значитъ: лживыя, злыя, непотребныя слова, т.-е. этическіе проступки, нарушаютъ состояніе личной чистоты не меньше физическаго загрязненія; стало-быть, нравственная чистота требуется, какъ подготовка къ молитвѣ.

Обособленное положеніе хариджитовъ обусловливается государственно-правовыми, догматическими и этическими принципами. Поэтому послѣ побѣды омайядовъ они продолжали свою борьбу противъ этой осужденной ими, какъ грѣховной, противной закону и безбожной, династіи и разнесли возмущеніе противъ нея въ отдаленнѣйшія части обширнаго государства. Они не составляли тѣсно сомкнутаго сообщества и не группировались вокругъ единаго халифата; подъ предводительствомъ различныхъ вождей безпокоили ихъ банды, разсѣянныя по всему государству, власть имущихъ и для подавленія ихъ требовалась вся

энергія великихъ полководцевъ, ловкости и военному счастью которыхъ обязаны своимъ укрѣпленіемъ халифатъ омайядовъ. Охотно присоединялись къ хариджитамъ обездоленные классы общества, сочувствіе которыхъ они заслужили своими демократическими тенденціями, своимъ протестомъ противъ несправедливости правителей. Всякое антидинастическое движеніе находило въ ихъ возмущеніи готовую для себя рамку. Оно дало оболочку и форму возстанію свободолюбивыхъ берберовъ въ Сѣверной Африкѣ противъ намѣстниковъ омайядовъ. Историки ислама не могли иначе понять стойкаго національнаго сопротивленія берберовъ, какъ въ связи съ движеніемъ хариджитовъ. Здѣсь, дѣйствительно, направленіе хариджитовъ сохранялось дольше всего въ компактныхъ группахъ.

Послѣ подавленія поднятыхъ ими возстаній, хариджиты ограничиваются теоретической разработкой своихъ государственно-правовыхъ, этическихъ и догматическихъ ученій,— и они послѣ того, какъ были принуждены бросить борьбу мечомъ противъ господствующихъ государственныхъ отношений, создали значительную теологическую литературу, лучший знатокъ которой, Motylinski, директоръ медресе въ Константинолѣ (Алжирѣ), недавно (1907) похищенъ смертью у науки ислама.

Такъ какъ сами хариджиты во время своей борьбы были разбѣяны отдѣльными группами, то и развивавшаяся въ такихъ группахъ религіозная доктрина проявляется въ различныхъ, отличающихся въ своихъ подробностяхъ формулировкахъ, большею частью приписываемыхъ ихъ старымъ вождямъ. Бросается въ глаза, что въ нѣкоторыхъ основныхъ вопросахъ догматики они ближе всего стоятъ къ мутазилитамъ.

Рационалистическія склонности сказались у ихъ теологовъ уже въ то время, когда ихъ вѣроученіе еще не вылилось въ прочное позитивное цѣлое, а еще находилось въ текучемъ состояніи формированія и выдвигало противъ ортодоксіи, главнымъ образомъ, отрицательныя положенія. Въ атмосферѣ этой оппозиціи общимъ вѣроученіямъ ислама сложилась партія, признававшая исключительно Коранъ законопологающимъ авторитетомъ и отклонявшая все, что сверхъ того, какъ непригодное для регулированія религіозныхъ отношений. Одна изъ ихъ партій рѣшилась даже посягнуть на цѣлостность Корана. Она утверждала, что

„Сура о Юсуфѣ“ не принадлежитъ къ Корану; она просто свѣтскій разсказъ, и нельзя допустить, чтобы такая эротическая исторія составляла равноцѣнную часть священной богооткровенной книги. То же самое утверждали благочестивые мутазилиты о тѣхъ частяхъ Корана, въ которыхъ пророкъ разражается проклятіями противъ своихъ противниковъ (напр., Abu-Lahab). Такія мѣста никоимъ образомъ не могутъ быть названы Божиимъ „возвышеннымъ откровеніемъ на сохраняемой въ безопасности скрижали“.

Такъ какъ хариджитское сообщество развивалось въ сторонѣ отъ общесуннитской иджмы, то легко предвидѣть, что во внѣшнихъ проявленіяхъ ритуала и закона оно иногда отличается отъ ортодоксіи. Ортодоксальная церковь, чтобы отмѣтить его разногласіе съ четырьмя господствующими ортодоксальными обрядами, признанными консензусомъ, назвала въ послѣдствіи его членовъ *al-chawatis*, „пятьми“, т.-е. сепаратистами, стоящими внѣ четырехъ общинъ (ортодоксальныхъ—*Madahib*).

Еще до сегодняшняго дня существуютъ исламитскія общества, считающія себя приверженцами хариджита. Изъ многихъ партійныхъ подраздѣленій, на которыя—какъ мы только-что указывали—онъ распался изъ-за нѣкоторыхъ доктринерскихъ разногласій, сохранилось одно, названное, по имени своего основателя, ибадитскимъ (въ сѣверной Африкѣ предпочитаютъ произношеніе: абадитскимъ). Ибадиты еще и теперь встрѣчаются многочисленными группами-общинами въ сѣверной Африкѣ: въ области Мсабъ, въ округѣ Джебель Нефузы (Триполитанія), жители которой послали ибадитскаго депутата въ константинопольскій парламентъ; затѣмъ въ восточной Африкѣ (Занзибаръ); родина восточно-африканскихъ ибадитовъ—аравійскій Оманъ. Живущіе изолированно отъ мірового общенія въ заброшенныхъ угахъ, почти забытые хариджиты въ послѣдніе годы сдѣлали, по нѣкоторымъ наблюденіямъ, попытку снова собрать силы для энергичной дѣятельности и сознательнаго самообъединенія. Пробужденные, можетъ быть, замѣченнымъ ими интересомъ европейской науки къ ихъ литературѣ, они въ послѣдніе годы отдали подъ печатный стапокъ цѣлый рядъ своихъ основныхъ теологическихъ произведеній; они даже сдѣлали попытку заняться агрессивной пропагандой въ одной газетѣ; но, повидимому, вышло только немного номеровъ этой газеты.

Секта хариджитовъ является, такимъ образомъ, старѣйшимъ по времени сектантскимъ отщепленіемъ ислама, остатки котораго и до сегодняшняго дня продолжаютъ существовать, какъ обособленная отъ обычной суннитской ортодоксіи группа послѣдователей Магомета. Ихъ исторія представляетъ въ то же время въ несложной формѣ обычный типъ образованія сектъ въ исламѣ: проникновеніе религіозныхъ воззрѣній въ область политическихъ разногласій.

3. Большее значеніе для исторіи ислама имѣетъ сектантское движеніе, вызванное оппозиціей шитовъ.

Даже изъ самыхъ элементарныхъ учебниковъ мы узнаемъ, что исламъ проявляется въ двухъ формахъ: суннитской и шитской. Это раздѣленіе связано, какъ мы уже видѣли выше, по своему происхожденію съ вопросомъ о престолонаслѣдіи. Партія, при первыхъ трехъ халифахъ, молчаливо стоявшая за права семьи пророка, не вступая, однако, въ открытую борьбу за эти права, продолжала и послѣ паденія своего претендента заявлять протестъ противъ узурпаціи позднѣйшихъ неалійскихъ династій—сначала противъ омайядовъ, а затѣмъ и противъ всѣхъ послѣдующихъ династій, не отвѣчавшихъ ихъ легитимистскимъ идеямъ. Всѣмъ этимъ узурпаторамъ они противопоставляли божественное право потомковъ пророка, дѣтей Алія и Фатимы; и считая трехъ предшествовавшихъ Алію халифовъ безбожными узурпаторами и насильниками, они возстаютъ внутренно или, если находятъ случай къ тому, въ открытомъ бою и противъ современнаго имъ строя исламитакаго государства во всѣ послѣдующія времена.

Сущностью этого протеста обуславливается то, что онъ легко принималъ формы, въ которыхъ преобладали религіозныя побужденія. Вмѣсто халифа, посаженнаго на престолъ человѣческимъ произволеніемъ, они правомочнымъ свѣтскимъ и духовнымъ главою ислама признаютъ имама, который одинъ по божественному повелѣнію и опредѣленію имѣетъ на то право; это болѣе соотвѣтствующее религіозному сану наименованіе предпочитаютъ они давать признанному въ каждое данное время ими главѣ изъ прямого потомства пророка.

Первый имамъ это Алій. И сунниты, не отрицающіе правъ его предшественниковъ по управленію, почитаютъ его, какъ человѣка необыкновенныхъ добродѣтелей и знаній. Хасанъ ал-Басрій называетъ его „Богословомъ этой общины“ (*rabbani hadithi-l-ummati*). Но шиты

возносятся его на еще болѣе высокія степени. Ему пророкъ довѣрилъ познанія, скрытыя имъ отъ большинства недостойныхъ этого „сотоварищей“, и они передаются по наслѣдству въ его семьѣ (см. выше, стр. 145). Непосредственнымъ своимъ распоряженіемъ пророкъ избралъ его своимъ преемникомъ въ учительствѣ и правленіи и ясно предназначилъ его къ этому; поэтому онъ *wasî*, т.-е. избранный по опредѣленію пророка. Отрицаніе этого постановленія, безразлично въ чью пользу, въ принципѣ отличаетъ ортодоксальную сунну отъ суннъ ея противниковъ ¹⁾. По вѣрованію послѣднихъ, только Алію по праву принадлежитъ титулъ *amir al-mu'minin*, „Властителя правовѣрныхъ“, титулъ, который, начиная съ Омара, носятъ халифы всѣхъ династій и который мы находимъ въ восточной литературѣ средневѣковья въ искаженныхъ формахъ *Miramolin*, *Miramomelin*, *Miramomelli*. Законные преемники Алія въ качествѣ имамовъ, наслѣдниковъ его власти и принадлежащихъ ему познаній и духовныхъ качествъ—только его прямые потомки отъ его супруги Фатимы; значить, прежде всего—внукъ пророка Хасанъ, потомъ Гуссейнъ и т. д. въ послѣдовательности алійскихъ имамовъ. Каждый послѣдующій является *wasî* своего предшественника, яснымъ назначеніемъ котораго, согласно повелѣнію Божію, онъ посвящается въ носители божественнаго сана. Такой порядокъ предустановленъ Богомъ на всѣ времена и введенъ Магометомъ, какъ божественное установленіе. Шіитское истолкованіе, въ высшей степени произвольное и искусственное ²⁾, находитъ даже изреченія Корана, которыми устанавливается этотъ порядокъ.

Всякая другая форма халифата—грабежъ въ общественномъ смыслѣ и лишеніе общины единственно вліятельнаго религіознаго руководства въ духовномъ смыслѣ. Потому что только соотвѣтствующій имамъ каждой эпохи, по божественному праву и благодаря дарованному ему Богомъ чудесному свойству непогрѣшимости, имѣетъ право и способенъ наставлять общину и руководить ею во всѣхъ религіозныхъ дѣлахъ. Соотвѣтственно съ этимъ необходимымъ слѣдствіемъ божественной справедливости является то, что Богъ не оставляетъ ни одного поколѣнія безъ такого руководства. Имамъ необходимъ во всѣ времена, потому что безъ такого божественно-просвѣтленнаго лица была бы недостижима цѣль божественнаго

законодательства и руководства. Институтъ имамовъ (*walischib*) необходимъ и непрерывно переходить по наследству въ ряду членовъ правомочнаго потомства пророка.

Въ этомъ смыслѣ среди шиитовъ религіозная точка зрѣнія вскорѣ взяла верхъ надъ политической. Ближайшій поводъ къ этому былъ данъ шиитамъ династіей омайядовъ, съ которой имъ раньше всего пришлось бороться и представители которой—независимо отъ вопроса объ ихъ законныхъ правахъ—были постоянно камнемъ преткновенія для благочестивыхъ, потому что, съ ихъ точки зрѣнія, омайяды выдвигали на первый планъ мірскіе интересы владычества ислама, которое благочестивые мыслили какъ теократію.

Вскорѣ послѣ возникновенія этой династіи, при второмъ правителѣ этого рода, община приверженцевъ Алія, выбравши очень неосторожно поводъ, заставила внука пророка, Гуссейна начать кровавую борьбу противъ узурпаторовъ-омайядовъ. Поле битвы при Кербелѣ (680) дало имъ множество мучениковъ, оплакиваніе которыхъ и по сейчасъ придаетъ нѣкоторую сантиментальность шиитскому направленію. Вскорѣ затѣмъ шииты, подъ знаменами Мухтара, снова безуспѣшно мѣряются силами съ побѣдоноснымъ могуществомъ омайядовъ. Этотъ Мухтаръ выставилъ претендентомъ алидовъ Магомета, сына Алія не отъ Фатимы, а отъ Ханафыи: первое появленіе внутренняго дробленія шиитства.

4. Такимъ образомъ, шииты и послѣ своего рѣшительнаго пораженія продолжаютъ протестъ и борьбу противъ порядковъ, признанныхъ и джмой исламитакаго государства. Рѣдко удается имъ открыто развернуть знамя своего имама-претендента, да и тогда ихъ съ самаго начала безнадежная борьба кончается неизбѣжнымъ пораженіемъ. Въ надеждѣ на то, что Господь измѣнитъ по справедливости общественныя отношенія, имъ приходилось ограничиваться, вышнимъ образомъ покорясь обстоятельствамъ, внутреннимъ почитаніемъ соотвѣтствующаго имама своего времени, готовить и облегчать его побѣду тайной пропагандой.

Отсюда возникаютъ тайныя организаціи, которыя подъ руководствомъ стоящаго во главѣ ихъ начальника, *dai*, проводятъ свои идеи въ массы. Конечно, современныя имъ власти наблюдаютъ за ними, выслѣживаютъ ихъ; поэтому преслѣдованія алидовъ составляютъ непрестанную заботу правительства, естественно видящаго въ этой скрытой, но не

составляющей для него тайны революціонной пропаганды опасность для спокойствія государства. При абассидахъ это понимали еще лучше, чѣмъ при омайядахъ. Алійская пропаганда при омайядахъ дала возможность въ срединѣ VIII ст. потомкамъ Аббаса осуществить исполнѣ подготовленное шиитскими кознями сверженіе омайядовъ, и подѣ предложомъ, что притязанія внука Магомета ибнъ ал-Ханафыи были имъ, абассидамъ, законно уступлены, использовать это обстоятельство въ свою пользу. Собравъ плоды шиитской пропаганды, они должны были быть тѣмъ осторожнѣе къ продолжающимся интригамъ тѣхъ, которые и въ ихъ лицѣ не желали видѣть законныхъ наслѣдниковъ пророка. Они стремятся поэтому отвратить народъ отъ культа Алія. Мутаваккилъ сравниваетъ съ землею могилу Гуссейна: это священное мѣсто не должно было напоминать, что не потомокъ Аббаса, а сынъ Алія пролилъ кровь за права семьи пророка. Многіе изъ наиболѣе видныхъ алидовъ, даже принадлежавшихъ къ числу имамовъ, жестоко преслѣдовались; нѣкоторые во время правленія аббасидовъ кончили жизнь въ тюрьмѣ, на лобномъ мѣстѣ или даже погублены были тайно ядомъ. Во время халифа ал-Махдія, одинъ вѣрный приверженецъ Алія долженъ былъ многіе годы, до самой смерти, скрываться отъ преслѣдованій халифа; съ опасностью для жизни рѣшался онъ выходить изъ своего убѣжища, чтобы побывать на праздничномъ богослуженіи. Теперь, когда съ точки зрѣнія аббасидовъ права семьи пророка въ ихъ лицѣ достигли фактической побѣды, такіе люди были для династическихъ притязаній еще опаснѣе, чѣмъ въ предыдущій періодъ, когда правители принципиально оспаривали права „семьи“. Для аббасида оспариваніе ихъ правъ на почвѣ легитимистскихъ притязаній должно было быть невыносимымъ во ~~многихъ~~ отношеніяхъ.

Неисчерпаемую тему шиитской литературы составляютъ „испытанія (*mihān*) рода пророка“. Объ этомъ предсказываютъ хадисы, и въ сохранившихся рѣчахъ Алія постоянно говорится о злой судьбѣ, предстоящей его потомкамъ. Въ одной изъ этихъ неуклюжихъ басенъ разсказывается, что Алій не призналъ одного гостя за своего сторонника (*schī'a*), хотя его привратникъ Канбар доложилъ о немъ, какъ о шиитѣ: Алій не замѣтилъ-де на немъ отличительныхъ признаковъ Shī'a; истинныхъ членовъ этой группы узнають по тому, что тѣло ихъ истощено лише-

ніями, губы ихъ изсохли отъ жажды, а глаза слезятся отъ непрерывнаго плача. Истиннаго шіита преслѣдуютъ, и онъ такъ же несчастенъ, какъ семья, за право которой онъ стоитъ и страдаетъ. Скоро стали считать призваніемъ семьи пророка терпѣть притѣсненія и преслѣдованія. Существовала традиція, что всякій истинный потомокъ пророка долженъ терпѣть испытанія, такъ что безпечальная жизнь такого человѣка можетъ вызвать сомнѣнія въ истинности его происхожденія.

Начиная съ печальнаго дня Кербелы, исторія этого рода, какъ ее изображаютъ шіиты, не безъ желанія придать ей трагическій характеръ, является непрерывнымъ рядомъ страданій и преслѣдованій, прозаическіе и поэтическіе рассказы о которыхъ въ видѣ богато-разработанной литературы мартирологовъ (спеціальность шіитовъ) составляютъ предметъ занятій ихъ собраній въ первую треть мѣсяца Muharram, десятый день (*aschura*) котораго считается днемъ годовщины трагедіи при Кербелѣ. Трагическія событія этого дня воспроизводятся въ день, посвященный памяти ихъ, также въ драматической формѣ (*ta'zija*). „Наши дни воспоминаній для насъ траурныя собранія“, такъ заканчиваетъ одинъ настроенный въ шіитскомъ духѣ князь стихотвореніе, въ которомъ онъ вспоминаетъ о многихъ *mihan* семьи пророка. Плакать, стнать и горевать о неудачахъ и преслѣдованіяхъ семьи алидовъ и о мученичествѣ ихъ—вотъ безъ чего не можетъ обойтись истинный приверженецъ этой партіи. „Трогательнѣй, чѣмъ шіитская слеза“ — сдѣлалось арабской пословицей.

Современные, научно-образованные шіиты, въ душѣ не менѣе враждебно настроенные противъ омаїядовъ, чѣмъ наивно вѣрующій приверженецъ Алія, нашли, что это траурное настроеніе ихъ вѣроученія имѣетъ большое религіозное значеніе. Они находятъ въ немъ элементъ благороднаго чувства, даже гуманизма сравнительно съ закоренѣлымъ закономъ и его обрядами; для нихъ это самое цѣнное и человѣчное, что есть въ исламѣ. „Плачь о Гуссейнѣ“, говорить одинъ индусскій шіитъ, писавшій книги по философіи и математикѣ на англійскомъ языкѣ, „въ этомъ цѣнность нашей жизни и нашей души; иначе мы были бы самыми неблагодарными существами. Мы и въ раю будемъ горевать о Гуссейнѣ. Это горе—условіе существованія магометанина“. „Печаль о Гуссейнѣ—это признакъ

ислама. Для шиита невозможно не плакать. Его сердце живая могила, истинная могила для главы обезглавленного мученика“.

5. Вслѣдствіе только-что указаннаго рода дѣятельности шиитовъ и опасностей, связанныхъ съ особенностями ихъ миссіи, шиитство носитъ характеръ подпольной, возбуждающей, а не открытой воинственной пропаганды. Слѣдствіемъ ея является извѣстная страсть къ таинственности и недовѣрчивость, что въ виду опасности, грозящей всѣмъ участвующимъ въ случаѣ обнаруженія ихъ священной тайны, является требованіемъ осторожности. По словамъ одного шиитскаго имама, оба ангела, всюду сопровождающіе человѣка для записыванія его словъ и дѣлъ, удаляются, какъ только двое вѣрующихъ (т.-е. члены шиитской секты) сойдутся для совѣщанія. Иمامу Джафару, высказывавшему это поученіе, указали на противорѣчіе между его словами и мѣстомъ изъ Корана (50 с., ст. 17): „Онъ (человѣкъ) не высказываетъ ни одного слова безъ того, чтобы около него не было готового наблюдателя“. Вѣдь это охраняющій его ангелъ, который слушаетъ его рѣчь! Тогда имамъ испустилъ глубокій вздохъ, слезы оросили его бороду и онъ сказалъ: „Да, а все-таки Господь изъ почтенія къ вѣрующимъ приказалъ ангеламъ оставлять ихъ однихъ при ихъ свиданіяхъ наединѣ; если ангелъ и не записываетъ этого, то Господь все-таки знаетъ все скрытое и тайное“ 1).

Подъ вліяніемъ постоянной опасности, въ которой находятся шииты, въ ихъ средѣ развилось этическое ученіе, въ высшей степени характерное для ихъ настроенія и обусловленное необходимостью тайны, которой имъ приходилось обставлять свои дѣла. Эта теорія, возникшая, правда, не въ ихъ средѣ, признаваемая и остальными мусульманами на основаніи Корана (3 с., ст. 27) и служащая у хариджитовъ такой же цѣли, въ системѣ вѣроученія шиитовъ превратилась, однако, въ одинъ изъ основныхъ принциповъ, и слѣдованіе ей для общаго блага ставится въ непремѣнную обязанность каждому члену ихъ среды. Ея содержаніе охватывается словомъ *takijja*, что значитъ „осторожность“. Шиитъ не только можетъ, но и долженъ скрывать свои убѣжденія; въ мѣстности, гдѣ господствуютъ противники, онъ долженъ говорить и поступать, какъ будто онъ принадлежитъ къ нимъ, чтобы не подвергать опасности и преслѣдованіямъ своихъ това-

рищей. Легко представить себѣ, какой школой двусмысленности и притворства служить это воспитаніе въ духѣ *takijja*, составляющее основной принципъ ученія шиитовъ. Въ то же время это постоянное скрываніе своихъ истинныхъ убѣжденій питаетъ въ душѣ шиита внутреннее озлобленіе противъ могущественнаго противника, которое, оставаясь невысказаннымъ, сгущается въ чувство необузданной ненависти и въ фанатизмъ и порождаетъ совершенно своеобразныя религіозныя ученія, подобныя которымъ нельзя найти у ортодоксальнаго ислама. Спросили однажды имама Джафара ал-Садика: „О, внукъ пророка, я не способенъ дѣлательно поддерживать ваше дѣло; единственно, что я могу сдѣлать—это внутренне отвергать (*al-bara'a*) вашихъ враговъ и проклинять ихъ; чего же я стою?“ Имамъ отвѣтилъ ему: „Мой отецъ сообщилъ мнѣ отъ имени своего отца, тотъ же отъ имени своего отца, который слышалъ это наставленіе изъ устъ пророка: Кто слишкомъ слабъ, чтобы помочь намъ, членамъ семьи, одержать побѣду, но кто въ своей кельѣ шлетъ проклятія нашимъ врагамъ, того славятъ они (ангелы), какъ блаженнаго, и молятъ за него Бога: „О, Боже, сжапись надъ этимъ слугою своимъ, дѣлающимъ все, что онъ въ состояніи дѣлать; если бы онъ могъ сдѣлать больше, онъ навѣрное сдѣлалъ бы больше“. И отъ Господа исходитъ кличъ: „Я услышалъ вашу просьбу и милостивъ къ душѣ его, и она будетъ принята у Меня среди душъ избранныхъ и добрыхъ“. Это проклятiе противниковъ—законъ религіи шиитовъ; неисполненіе его — погрѣшность противъ религіи. И это настроеніе наложило особый отпечатокъ на шиитскую литературу.

6. Такимъ образомъ, система вѣрованій шиитовъ вращается около теоріи объ имаматѣ и слѣдованіи одного за другимъ Богомъ избранныхъ и предназначенныхъ для этого сана мужей изъ потомковъ пророка. Признаніе имама опредѣленнаго времени, выступаетъ ли онъ открыто или заявляетъ о своихъ правахъ въ тайной пропагандѣ, лично вѣдомый только немногимъ людямъ, является въ той же мѣрѣ символомъ вѣры, какъ и признаніе единого Аллаха и пророка Магомета; это требованіе высказывается въ гораздо болѣе рѣшительной формѣ, чѣмъ ортодоксальный катехизисъ требуетъ признанія историческаго халифата.

Въ смыслѣ шиитской догматики, признаніе имама не случайное догматическое дополненіе, но интегральная, съ

самыми высокими истинами вѣры неразрывно-связанная составная часть вѣроисповѣданія. Я цитирую шиитскаго догматика: „Познаніе Бога включаетъ признаніе истинности Бога и его пророка, внутреннюю привязанность къ Алію, послушаніе, которымъ всѣ обязаны ему и также (наслѣдующимъ ему) руководящимъ имамамъ, затѣмъ отверженіе ихъ противниковъ: такъ познается Господь...“. „Никто изъ людей не есть истинно-вѣрующій, пока онъ не признастъ Бога, Его пророка и всѣхъ имамовъ и имама своего времени, и пока онъ не предоставитъ ему всего и не предается ему вполне“ 1). По шиитскому ученію къ пяти „основнымъ устоямъ вѣроученія ислама“ (выше, стр. 14) прибавляется еще шестой *al-wīlāja*, т.-е. приверженности къ имамамъ, что включаетъ и отреченіе (*al-baḡa'a*) отъ ихъ враговъ. Эта обязанность въ шиитскомъ исповѣданіи считается главной, сравнительно со всѣми остальными религіозными обязанностями. „Любовь къ Алію поглощаетъ всѣ грѣхи, какъ огонь пожираетъ сухое дерево“. Эта точка зрѣнія составляетъ центральный пунктъ религіознаго характера шиитства. Хариджитъ имѣетъ право характеризовать его, какъ „фанатическую симпатію къ арабской шайкѣ, такъ что ея приверженцы полагаютъ, что выказанная ей безусловная преданность замѣняетъ человѣку всѣ добрыя дѣла и освобождаетъ отъ наказанія за всѣ злодѣянія“.

7. Для пониманія значенія имама шиитовъ необходимо вдуматься въ различіе понятій между теократической властью халифа въ суннитствѣ и законнаго имама шиитовъ.

Для суннитскаго ислама халифъ существуетъ, чтобы обезпечить осуществленіе задачъ ислама, чтобы въ своемъ лицѣ олицетворять и концентрировать обязанности исламитской общины. „Во главѣ мусульмовъ—я цитирую дословно одного исламитскаго теолога—необходимо долженъ стоять кто-либо, кто заботился бы о приведеніи въ исполненіе ихъ законовъ, о поддержаніи въ силѣ ихъ постановленій, объ охранѣ ихъ границъ, о вооруженіи ихъ войскъ, о собираніи обязательныхъ налоговъ, о подавленіи насильниковъ, воровъ и разбойниковъ, объ устройствѣ богослужебныхъ собраний, о бракахъ (нуждающихся въ опекунствѣ) малолѣтнихъ, о справедливомъ распредѣленіи военной добычи и тому подобныхъ законно-правовыхъ нуждахъ, которыя не можетъ удовлетворить отдѣльный членъ общины“. Словомъ, онъ является олицетвореніемъ судебной, адми-

нистративной и военной государственной власти. Какъ властитель, онъ только наслѣдникъ своихъ предшественниковъ и сталъ такимъ вслѣдствіе опредѣленныхъ чело-вѣческихъ дѣйствій (избраніе или назначеніе предшественника), а не вслѣдствіе свойствъ, присущихъ его личности. Халифъ суннитовъ прежде всего не авторитетъ учительства.

Имамъ шитовъ, напротивъ, своими личными, Богомъ въ него вложенными качествами—вождь и учитель ислама; онъ наслѣдникъ сана пророка¹⁾. Онъ властвуетъ и учитъ именемъ Божиимъ. Какъ Моисей слышалъ голосъ изъ куста терновника: „Я Аллахъ, властитель міровъ“ (сура, 28, ст. 30), такъ откровеніе Божіе возвѣщается имамамъ своего времени. Иمامу присущъ не только характеръ представителя власти Божіею милостью. Сверхчеловѣческими качествами онъ выдѣленъ изъ общечеловѣческаго уровня, и это происходитъ не только благодаря сану, не дарованному, но ему прирожденному, привсозданному, а также благодаря его сущности.

Начиная съ созданія Адама, божественная свѣтовая субстанція переходитъ отъ одного избраннаго потомка Адама къ другому, пока она не попала въ нѣдра общаго дѣда Магомета и Алія; тутъ божественный свѣтъ раздѣлился и попалъ частью въ Абдаллаха, отца пророка, частью въ его брата Абу Талиба, отца Алія. Отъ послѣдняго божественный свѣтъ переходилъ отъ поколѣнія къ поколѣнію къ имаму соотвѣтствующей эпохи. Присутствіе предвѣчнаго божественнаго свѣта въ существѣ его души дѣлаетъ его имамомъ своего времени и даетъ ему совершенно сверхъестественныя, далеко превышающія обыкновенныя человѣческія духовныя силы; субстанція его души чище души обыкновенныхъ смертныхъ, „свободна отъ дурныхъ побужденій и украшена священными формами“. Такъ приблизительно думаетъ и умѣренный шитъ о существѣ своихъ имамовъ; увлекающійся же (какъ мы еще увидимъ) вознесъ Алія и имамовъ еще выше, въ непосредственную близость божественныхъ сферъ, даже внутрь ихъ самихъ. Правда, мы не находимъ этой теоріи въ прочной, цѣльной догматической формулировкѣ, но ее можно считать общепризнаннымъ среди шитовъ воззрѣніемъ на характеръ имамовъ.

Съ этимъ связаны еще и другія представленія. Когда Богъ приказалъ ангеламъ молитвенно повергнуться пе-

редъ Адамомъ, то это поклоненіе относилось къ заключенной въ немъ субстанции свѣта имамовъ. Послѣ этого поклоненія Господь приказалъ Адаму поднять взоръ къ вершинѣ божественнаго престола, и тамъ онъ увидѣлъ отраженіе этихъ священныхъ свѣтовыхъ частицъ—„такъ, какъ отражается лицо человѣка въ чистомъ зеркалѣ“. Небесное зеркальное отраженіе этихъ святыхъ частицъ, такимъ образомъ, было вознесено даже до божественнаго престола. Народное суевѣріе не удовольствовалося даже и такимъ апофеозомъ; вліяніе божественныхъ качествъ, присущихъ имаму, суевѣріе перенесло и на его земной образъ: шиитская масса полагаетъ, напр., что тѣло имама не отбрасываетъ тѣни. Конечно, подобныя представленія могли выработаться лишь въ то время, когда уже не было тѣлеснаго, видимаго имама. Въ то же время имамъ-махдїи (см. ниже) неуязвимъ; то же иногда народъ предполагаетъ и о пророкѣ, и въ мусульманскихъ легендахъ о святыхъ, въ особенности въ Сѣверной Африкѣ, это качество приписывается многимъ марабутамъ.

8. Не только народныя вѣрованія, но и теологическая теорія затерялась въ заоблачной выси при выработкѣ представленія о сущности имама.

У шиитовъ существуютъ столь неумѣренныя теоріи, что по нимъ Алїй и имамы являются прямо-таки воплощеніемъ божества; они считаютъ ихъ не просто участниками божественныхъ свойствъ и силъ, которыя возносятъ ихъ надъ сферою обычно человѣческаго, но формами проявленія самой божественной сущности, въ которыхъ тѣлесность имѣетъ только преходящее, случайное значеніе. Въ перечисленіяхъ шиитскихъ сектъ, которыя даетъ намъ полемическая и религіозно-историческая литература ислама (Ibn Hazm; Schahrastani и др.), мы встрѣчаемъ различныя разновидности этой формы вѣрованія, представители котораго еще и теперь существуютъ во многихъ мѣстахъ; напр.,—въ группѣ сектъ, общее названіе которыхъ *Ali-ilahi*, т.-е. обоготворяющіе Алїя, достаточно ясно обрисовываетъ сущность ихъ вѣрованія ¹⁾. Они соединяютъ обожествленіе Алїя съ устраненіемъ существенной части исламитакаго закона. Въ этихъ ересяхъ возвышеніе Алїя ведетъ (поскольку божественность не распространяется и на Магомета) часто къ уменьшенію достоинства пророка сравнительно съ обожествленнымъ Алїемъ. Нѣкоторые изъ сектантовъ пришли

даже къ убѣжденію, что только по ошибкѣ ангела Гавріила посланіе Божіе было передано Магомету, а не Алію, которому оно предназначалось. Другую группу, *Uljanijja*, называли также *Damijja*, т.-е. „осуждающіе“ (порицающіе), потому что они порицали пророка за то, что онъ узурпировалъ достоинство, предназначенное Алію ²⁾. Секта *Nusajri*, которою намъ придется еще заняться въ концѣ этого отдѣла, низводитъ Магомета рядомъ съ божественнымъ Аліемъ до подчиненнаго значенія покрывала (*hidschab*).

Сторонниковъ такихъ взглядовъ даже сами шіиты называютъ *ghulat*, т.-е. „преувеличивающіе“. Ихъ происхожденіе относится къ древнимъ временамъ ислама; они появляются одновременно съ политическимъ выступленіемъ сторонниковъ семьи Алія. Въ очень старыхъ хадисахъ, существующихъ и въ шіитскихъ кругахъ, самъ Аліи и алиды возстаютъ противъ такихъ преувеличеній, которыя могутъ способствовать только созданію антипатій противъ Алія и его рода.

Но, съ другой стороны, слѣдуетъ замѣтить, что эти преувеличенія не только вели за собой возвышеніе представленія объ Аліи и его потомкахъ, но и очень опасное измѣненіе въ самомъ понятіи божества. Ученіе о воплощеніи божественной сущности въ отдѣльныхъ членахъ священной семьи алидовъ способствовало возникновенію и укрѣпленію въ этихъ кругахъ чрезвычайно матеріалистическихъ представленій о божествѣ, совершенно міеологическихъ взглядовъ, лишающихъ своихъ приверженцевъ послѣдняго остатка права противопоставлять себѣ и свою вѣру изычеству.

Насъ это завело бы слишкомъ далеко, если бы мы здѣсь остановились отдѣльно на каждой изъ всѣхъ тѣхъ системъ, которыя выросли изъ ученія шіитовъ о воплощеніи, — Байаній'я, Мушрій'я и т. п. сектахъ, носящихъ обыкновенно имя своихъ основателей. Знакомство съ ихъ ученіями доступно каждому въ переводахъ относящихся сюда произведеній религіозной литературы ислама, и я отсылаю къ нимъ желающихъ имѣть болѣе спеціальныя доказательства того факта, что именно шіитство выращивало абсурды, способные совершенно разложить и расшатать ученіе ислама о Богѣ.

9. Въ числѣ преувеличеній, къ которымъ объективный наблюдатель отнесетъ даже теорію имамовъ умѣренныхъ

шіитовъ, выработалось въ прочной догматической формѣ и ученіе о безгрѣшности и непогрѣшимости имамовъ. Это—одно изъ основныхъ ученій шіитскаго ислама.

И въ ортодоксальномъ исламѣ считается важнымъ вопросъ, безгрѣшны ли пророки въ силу своей пророческой природы; особенно, вѣрно ли это относительно послѣдняго и величайшаго изъ пророковъ. Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, во всякомъ случаѣ, обязателенъ для всякаго вѣрующаго мусульманина. Но относительность этого догмата доказываетъ уже тотъ фактъ, что въ его формулировкѣ съ давнихъ временъ царить среди руководящихъ авторитетовъ ученія ислама самое пестрое разнообразіе мнѣній. Они, напр., различнаго мнѣнія относительно того, простирается ли это преимущество и на время до призванія пророка, или оно вступать въ свои права только съ того момента, когда данное лицо становится Божьимъ посланникомъ. Ортодоксальные догматики не одного мнѣнія и относительно того, простирается ли дарованная пророкамъ безгрѣшность только на главные грѣхи, или она включаетъ всякаго рода ошибки; нѣкоторые соглашаются предоставить имъ это преимущество только для грѣховъ перваго класса, допуская, что пророки подвержены искупаемымъ грѣхамъ или, по крайней мѣрѣ, „ошибкамъ“ (Zalal) такъ же, какъ остальные смертные; и они „избираютъ иногда изъ двухъ возможныхъ способовъ дѣйствія менѣе хорошій“. Интересно, что исключительное положеніе попробовали признать за Іоанномъ Крестителемъ (въ Коранѣ Іахія б. Закаріі'я), который по одному хадису, не встрѣтившему, впрочемъ, сочувствія, никогда не грѣшилъ, никогда даже не помышлялъ объ ошибочномъ шагѣ.

Менѣе проявляются различія въ мнѣніяхъ относительно признанія безгрѣшности, поскольку оно относится къ самому Магомету. Его жизнь какъ до, такъ и послѣ его призванія чиста отъ всякихъ грѣховъ какъ большихъ, такъ и малыхъ. Это совершенно расходится съ намѣреніями древнѣйшихъ послѣдователей ислама, вкладывающихъ въ уста пророка сознаніе въ грѣховности и потребность покаянія: „Возвратитесь обратно къ Богу (покайтесь), потому что и я сто разъ въ день возвращаюсь обратно“. „Мое сердце часто омрачается печалью и сто разъ въ день я молю Бога о прощеніи“. Съ этимъ согласуется рассказъ, въ которомъ сообщается слѣдующая молитва

пророка: „Господинъ мой! Прими мое покаяніе и услышь мою мольбу, и омой мои прегрѣшенія (haibatı), и придай силы моимъ доказательствамъ, и направь мое сердце, и укрѣпи мой языкъ, и удали все дурное (ненависть) изъ моего сердца“. Признавая безгрѣшность пророка, его не заставили бы такъ говорить и молиться, и если бы онъ самъ сознавалъ себя таковымъ, то онъ не получилъ бы какъ разъ въ моментъ гордаго предчувствія предстоящей побѣды 2) (48 с., ст. 2) такихъ откровеній: „для того, чтобы онъ простилъ ему (пророку) всѣ его грѣхи и прежніе и будущіе“.

Въ догматическомъ отношеніи для насъ въ данной связи прежде всего важно слѣдующее. Среди различныхъ ортодоксальныхъ мнѣній относительно безгрѣшности пророковъ, включая Магомета, нѣтъ ни одного, которое смотрѣло бы на эту нравственную привилегію иначе, какъ на милость, которую Господь оказываетъ пророку (*nıf*), и отнюдь не какъ на необходимый атрибутъ, присущій субстанціи пророка отъ рожденія. Въ суннитской догматикѣ вопросъ о принципиальной непогрѣшимости совершенно не входитъ въ этотъ догматъ; наоборотъ, человѣческая ограниченность пророка настолько опредѣленно подчеркивается, что и сверхъестественное знаніе изъ самого себя показалось бы совершенно несомвѣстимымъ съ основными взглядами на его характеръ. Какъ его безгрѣшность, такъ и его превосходство въ знаніи сравнительно съ другими людьми—не присущая его личности добродѣтель въ общемъ смыслѣ, но она является слѣдствіемъ получаемого имъ отъ Бога въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ наставленія. Вѣрятъ въ его правдивость, признавая божественной вѣстью все, что онъ возвѣщаетъ, какъ таковую. И его пророческое достоинство основано на его избраніи въ истолкователи божественной воли, а не на его личныхъ природныхъ качествахъ. На свое пророческое поприще онъ не несетъ съ собою интеллектуальныхъ преимуществъ, поднимающихъ его надъ уровнемъ человѣческаго знанія. Въ Коранѣ онъ совершенно недвусмысленно выражаетъ это, и дальше этого не шли и выраженные въ преданіяхъ представленія теологовъ прежнихъ поколѣній. Противники пророка хотѣли смутить его вопросами о вещахъ, которыхъ онъ не знаетъ. „За чѣмъ спрашиваете вы меня о вещахъ, которыя не могутъ быть мнѣ извѣстны? Я только человѣкъ и знаю только

то, что даетъ мнѣ знать Господь“. Для ортодоксальной точки зрѣнія предположеніе, что кто-нибудь, кромѣ Бога, знаетъ тайныя вещи,—невѣроятная ересь, возмущеніе противъ словъ Корана (27 с., ст. 66): „Никто ни на небесахъ, ни на землѣ не знаетъ тайнаго, кромѣ Бога“. Въ это отрицаніе включенъ и самъ пророкъ. Тѣмъ болѣе, конечно, другія лица.

Сунниты питаютъ глубокое уваженіе къ благочестивымъ и ученымъ людямъ изъ потомства пророка, откуда и имамы шиитовъ. Но сунниты не приписываютъ имъ никакихъ личныхъ свойствъ, не присущихъ и другимъ благочестивымъ и ученымъ ислама. Когда, напр., суннитскій теологъ говоритъ о Магометѣ, прозванномъ ал-Бакиръ, правнукъ пророка въ пятомъ колѣнѣ, то онъ признаетъ его глубокую учепость, за которую тотъ и получилъ эпитетъ „расщепителя“ (al-bakir), восхваляетъ его образцовое благочестіе и преданность Богу. Но для его характеристики онъ говоритъ только вотъ что: „Онъ былъ превосходнымъ человѣкомъ изъ поколѣнія „послѣдующихъ“ (наслѣдниковъ) (tabi'i, которые слѣдовали за поколѣніемъ „сотоварищей“), выдающимся имамомъ (въ смыслѣ „ученый“), относительно превосходства котораго согласны всѣ; его причисляютъ къ ф у к а х а (богословамъ) города Медины“. Совсѣмъ иначе будутъ характеризовать его шииты, пятымъ имамомъ которыхъ онъ признанъ, уже не какъ простой законовѣдъ изъ Медины, но какъ причастный къ безпорочной субстанціи свѣта поколѣнія пророка! Даже выше упомянутый современный шиитъ, пишущій по-англійски и проникнутый раціоналистическими идеями, называетъ, напр., Гуссейна „первопричиной бытія“... „существенной связью между причиной и слѣдствіемъ“... „золотой нитью, связывающей Бога съ человѣкомъ“.

На ортодоксально-суннитскую точку зрѣнія въ оцѣнкѣ пророка и его священнаго потомства не вліяютъ сказочныя, дѣтскія представленія, которыми фантазія награждаетъ пророка, но которыя, однако, никогда не составляли элемента обязательной вѣры. Мистикъ ал-Шараній наполнилъ ими цѣлую главу, въ которой пророку, между прочимъ, приписываются слѣдующія преимущества: „Онъ могъ видѣть не только впередъ, но и назадъ, онъ обладалъ даромъ видѣть въ темнотѣ; когда онъ шелъ рядомъ съ человѣкомъ, который отъ природы былъ ростомъ выше его, то онъ достигалъ его высоты; когда онъ сидѣлъ, то

его плечи были выше плечъ всѣхъ сидящихъ съ нимъ; его тѣло никогда не отбрасывало тѣни, потому что онъ былъ полонъ свѣта“. Нѣтъ сомнѣній, что эти представленія находятся подъ влияніемъ превыспреннихъ теорій, сложившихся у шіитовъ относительно ихъ имамовъ, отъ которыхъ пророкъ, конечно, не могъ отставать ³⁾; лишнее доказательство уже раньше здѣсь упомянутыхъ шіитскихъ отголосковъ въ суфизмѣ.

10. Совершенно другое значеніе получаютъ всѣ эти вопросы въ шіитскомъ исламѣ. Приписанныя душамъ имамовъ свойства возносятся ихъ постольку надъ человѣческой природой, поскольку они — какъ мы уже видѣли — „свободны отъ злыхъ побужденій“. Они недоступны грѣху; божественная свѣтовая субстанція, носимая ими, была бы несоединима съ грѣховными склонностями. Она даетъ также высшую степень надежнаго знанія, полную несомнѣнность ¹⁾. Шіиты учатъ, что мнѣнія, относительно которыхъ достовѣрными преданіями доказано, что они принадлежатъ имамамъ, имѣютъ большую доказательную силу, чѣмъ даже непосредственныя воспріятія чувствъ; первыя вслѣдствіе непогрѣшимости своего первоисточника могутъ дать абсолютную увѣренность, тогда какъ эти подвержены обманамъ и зависятъ отъ призрачной видимости. Кромѣ доступнаго всѣмъ мусульманамъ религіознаго знанія, имамы обладаютъ еще тайнымъ знаніемъ, переходящимъ въ ихъ ряду отъ одного къ другому, наслѣдуемымъ изъ поколѣнія въ поколѣніе въ святой семьѣ апокалиптическимъ преданіемъ, обнимающимъ истины религіи и все, происходящее въ мірѣ. Алій зналъ не только истинный, скрытый отъ обычнаго пониманія смыслъ Корана, но и все, что случится до времени воскресенія изъ мертвыхъ. Каждый переворотъ, который до того времени „сотни людей введетъ въ заблужденіе и сотни наставитъ на правый путь“, былъ ему извѣстенъ; онъ зналъ, кто будетъ ихъ вождями и инициаторами. Вѣра въ это тайное пророческое знаніе Алія дала поводъ его приверженцамъ сочинять своеобразныя литературныя произведенія, заключающія будто бы эти таинственныя откровенія ²⁾.

Знаніе Алія унаслѣдовали слѣдующіе за нимъ имамы, какъ тайное преданіе. И они вдохновлены Богомъ и не могутъ возвѣщать ничего, кромѣ истины. Поэтому они единственные и высшіе авторитеты ученія и, какъ таковые, законные продолжатели пророческаго служенія. Только

ихъ изреченіи и рѣшеніи могутъ претендовать на безусловную вѣру и повиновеніе. Поэтому всякое религіозное наставленіе, чтобы имѣть право считаться подлиннымъ, должно восходить до одного изъ имамовъ. Такая форма удостовѣренія всего вѣроученія господствуетъ въ шитской религіозной литературѣ. Въ началѣ цѣпи, по которой передается содержаніе хадиса, стоитъ не „сотоварищъ“, слышавшій его изъ устъ пророка, но имамъ, единственный авторитетъ возвѣщенія и истолкованія воли Божіей и пророческой. Выработалось совершенно своеобразное, приписываемое имамамъ толкованіе Корана, въ которомъ ко всему—и самому высокому, и самому безразличному—приступаютъ въ духѣ теории объ имаматѣ и другихъ религіозныхъ взглядовъ шитовъ; знаніе этой литературы необходимо для полнаго пониманія духа шитства.

Отсюда можно вывести заключеніе, что многіе изъ принциповъ, признаваемыхъ суннитской теологіей въ религіозномъ отношеніи рѣшающими въ вопросѣ, что истинно и правильно, съ точки зрѣнія шитовъ, совершенно теряютъ свое значеніе, какъ источникъ познанія. Даже *иджма* сводится здѣсь къ пустой формальности. Вліяніе этого принципа на рѣшеніе религіозныхъ вопросовъ теоретически, правда, признается, но значеніе *consensus'a* шитская теологія видитъ только въ томъ, что безъ содѣйствія имама не могло бы осуществиться всеобщее согласіе; только этотъ необходимый элементъ можетъ придать значеніе *иджмѣ*. Кромѣ того, утверждаютъ они, и историческій опытъ доказалъ, что *иджма* не можетъ служить пробнымъ камнемъ истины. Когда сунниты въ своемъ признаніи историческаго халифата ссылаются на консензусъ правовѣрныхъ, установившій и санкціонировавшій послѣ смерти пророка тогдашнюю форму государственныхъ отношеній ислама, то шиты именно въ этомъ видятъ доказательство, что *иджма* не всегда совпадаетъ съ принципомъ истины и справедливости. Своимъ рѣшеніемъ вопроса о халифатѣ въ духѣ суннитовъ она вѣдь освятила несправедливость и насиліе. Такимъ образомъ, этотъ коллективный авторитетъ отрицается или же истолковывается въ смыслѣ согласія имамовъ. Только ученіе и воля непогрѣшимаго имама или его правомочнаго замѣстителя даетъ вѣрное ручательство истины и права. Какъ въ каждую эпоху имамъ одинъ является правомочнымъ главою государства ислама, такъ во всѣхъ вопросахъ, еще не рѣшенныхъ съ самаго

начала въ законѣ на всѣ времена, равно и въ объясненіи и примѣненіи закона ¹⁾, онъ одинъ является рѣшающимъ авторитетомъ.

Поэтому, если мы захотимъ охарактеризовать въ краткой формѣ существенное отличіе между исламомъ суннитовъ и исламомъ шитовъ, то мы можемъ сказать: первый — церковь, основанная на *иджмѣ*, второй — церковь, основанная на авторитетѣ.

11. Мы уже указывали, что относительно личности имамовъ еще среди шитовъ старыхъ временъ, когда теорія только еще развивалась, не было единодушія. Одно изъ самыхъ раннихъ движеній шитской мысли было, какъ мы видѣли (стр. 185), связано съ имамомъ, не принадлежавшимъ къ потомству Алія отъ Фатимы. И среди потомства Фатимы различныя группы сторонниковъ Алія намѣчали различныя ряды имамовъ, чему не мало способствовали обширныя развѣтвленія этой семьи. Послѣ смерти имама Абу Мухамеда ал-Аскарія шиты распались уже на четырнадцать разновидностей, смотря по тому, какой линіи потомства Алія они отдавали предпочтеніе въ ряду имамовъ. Наиболѣе распространенный и до сихъ поръ признаваемый шитами порядокъ наслѣдованія имамовъ представленъ сектой, такъ называемыхъ „двѣнадцатниковъ“ (или имамитовъ); по ея мнѣнію, санъ имама отъ Алія переходилъ къ его прямымъ потомкамъ до одиннадцатаго видимаго имама, сынъ и наслѣдникъ котораго Мухамедъ абу-л-Касимъ (родился въ Багдадѣ въ 872 г.) въ дѣтскомъ возрастѣ, едва восьми лѣтъ отъ роду, былъ взятъ съ земли, и съ тѣхъ поръ онъ живетъ, невидимый людьми, въ скрытомъ мѣстѣ, чтобы въ концѣ временъ явиться имамомъ-*махдіемъ*, спасителемъ міра, освободить міръ отъ всякой неправды и установить царство мира и справедливости. Это, такъ называемый, „скрытый имамъ“, который продолжаетъ жить со времени своего исчезновенія, и новаго пришествія котораго вѣрующій шитъ ожидаетъ ежедневно. Вѣра въ скрытаго имама распространена во всѣхъ развѣтвленіяхъ шитства. Каждая изъ его партій вѣритъ въ продолженіе существованія и новое пришествіе того имама, который считается послѣднимъ въ установленномъ ею ряду имамовъ.

Различныя партіи основываютъ свою вѣру въ продолжающуюся жизнь имама, котораго она считаетъ послѣднимъ, долженствующимъ нѣкогда вновь явиться, на авторитетныхъ свидѣтельствахъ, изобрѣтенныхъ для подтвер-

жденія этой вѣры. Представленіе о доказательности такихъ свидѣтельствъ могутъ дать намъ, напр., слова, вкладываемыя въ уста своему избраннику партіей, заканчивающей рядъ имамовъ седьмымъ имамомъ „двѣнадцатниковъ“, Музой ал-Касимомъ (ум. 183/799), и считающей его скрытымъ, долженствующимъ нѣкогда вернуться имамомъ: „Кто будетъ тебѣ рассказывать обо мнѣ, что онъ ходилъ за мною во время моей болѣзни, омывалъ меня, какъ мертвеца, умащалъ благовоніями, обвивалъ пеленами мертвыхъ, опускалъ меня въ могилу, страхивалъ съ себя прахъ съ моей могилы—того ты можешь объявить лжецомъ. Когда (послѣ моего исчезновенія) будутъ спрашивать обо мнѣ, то отвѣтятъ: онъ живетъ, благодареніе Богу; да будетъ проклятъ всякій, кто, будучи спрошенъ обо мнѣ, отвѣтитъ: онъ умеръ“.

„Возвращеніе“ (*al-radsch'a*) является, такимъ образомъ, рѣшающимъ моментомъ теоріи объ имамахъ у всѣхъ партій шитовъ. Мнѣнія ихъ различны только относительно послѣдовательности и личности скрытаго и долженствующаго возвратиться имама.

Съ самаго начала тѣ, кто возлагали надежду на Алія и его потомство, питали твердую увѣренность, что исчезнувшій имамъ когда-нибудь вернется. Это вѣрованіе сначала было связано съ самимъ Аліемъ; одна группа приверженцевъ его, во главѣ съ наставникомъ своимъ Абдаллахомъ б. Саба, еще при жизни преклонявшаяся передъ нимъ, какъ передъ сверхчеловѣческимъ существомъ, не вѣрила (въ духѣ докетизма) его смерти и была увѣрена, что исчезнувшій Алій нѣкогда возвратится. Это—наиболѣе древнее проявленіе преувеличеннаго обожанія Алія и вообще первый случай раскола среди шитовъ 1). Слѣдующимъ олицетвореніемъ вѣрованія въ исчезнуваго и имѣющаго возвратиться имама былъ сынъ Алія, Мухамедъ ибнъ ал-Ханафі'я, приверженцы котораго были убѣждены въ продолженіи его жизни и въ его будущемъ появленіи.

Собственно идея „возвращенія“ не оригинальная ихъ мысль. Въ исламъ это вѣрованіе занесено, вѣроятно, еврейско-христіанскими вліяніями. Унесенный на небо и возвращающійся въ концѣ временъ для возстановленія царства права пророкъ Ілія является, вѣроятно, прототипомъ взятыхъ съ земли и невидимо-живущихъ, „скрытыхъ имамовъ“, которые когда-нибудь снова явятся, какъ спасающіе міръ махдін.

Подобныя релігіозныя представленія и связанныя съ ними надежды, которыя должны осуществиться въ концѣ времянь, можно встрѣтить въ разнообразной формѣ и въ другихъ кругахъ. Секта досиоеянъ не вѣрила въ смерть своего основателя, Досиоея; она была убѣждена, что онъ продолжаетъ жить. По вѣрованію индусскихъ вайшнава въ концѣ этого мірового періода явится Вишну, воплощенный въ Калхи, чтобы освободить страну аріійцевъ отъ ихъ притѣснителей (подъ ними разумѣются побѣдители-исламиты). Абиссинскіе христіане ожидаютъ возвращенія своего царя-мессіи, Теодора. Среди монгольскихъ племенъ еще и теперь распространено вѣрованіе, что Чингисханъ, на могилѣ котораго приносятся кровавыя жертвы, предсказалъ передъ смертью, что черезъ восемь или десять столѣтій онъ снова появится на землѣ и освободитъ монголовъ отъ чужеземнаго ига китайцевъ. Возникавшія внутри ислама ереси, послѣ неудачъ, постигавшихъ вызванныя ими броженія, связывали подобныя же надежды съ новымъ появленіемъ своихъ основателей. Приверженцы Бихафрида, одного изъ пытавшихся въ началѣ эпохи Аббасидовъ вызвать парсистскую реакцію противъ ислама, начали вѣрить послѣ его казни, что вознесенный на небо, онъ снова появится на землѣ, чтобы отомстить своимъ врагамъ. То же самое думали относительно ал-Муканны приверженцы этого „воплощенного бога подъ покрываломъ“, послѣ того какъ онъ самъ принялъ смерть отъ огня.

До сравнительно недавняго времени эти релігіозныя представленія обнаруживали жизнеспособность среди исламитскихъ народностей и внѣ связи съ шиитствомъ. Мусульмане на Кавказѣ вѣрують въ будущее пришествіе ихъ героя борьбы за свободу Ильи Мансура, предшественника Шамиля, который долженъ появиться среди нихъ черезъ сто лѣтъ послѣ изгнанія „москвитовъ“. Въ Самаркандѣ вѣрують въ будущее пришествіе святыхъ Шаха³инда и Касима б. Аббаса; точно такъ же есть свидѣтельство, что курды, по крайней мѣрѣ, въ VIII ст. отъ Геджры вѣрили въ возвращеніе казненнаго Таджъ ал-арифинъ (Hasan b. 'Adi).

Изъ всѣхъ подобныхъ чаяній, вырастающихъ изъ надежды на политическую или релігіозную реставрацію и встрѣчающихся какъ у восточныхъ, такъ и у западныхъ народовъ, наиболѣе сильно развилась вѣра шиитовъ въ скрытаго и имѣющаго возвратиться имама. Теологическое обоснованіе

и защита этого вѣрованія противъ насмѣшекъ сомнѣвающихся противниковъ составляютъ значительную часть ихъ религіозной литературы. Еще въ самое послѣднее время въ Персіи появилось произведеніе съ цѣлью защитить вѣру въ существованіе скрытаго „имама этой эпохи“ противъ все растущаго скептицизма.

Какъ многіе іудейскіе теологи и мистики вычисляли точное время пришествія Мессіи (большею частью на основаніи книги Даніила), такъ суфійскіе и шіитскіе мудрецы опредѣляли на основаніи каббалистическаго толкованія изреченій Корана и буквенно-числовыхъ комбинацій срокъ, когда должно послѣдовать появленіе скрытаго имама. Произведенія, имѣющія предметомъ подобныя вычисления, указываются уже въ библиографическихъ спискахъ древнѣйшей шіитской литературы. Но какъ въ еврействѣ „вычисляющіе конецъ“ (*mechasschebhe kissin*) осуждались самымъ строгимъ образомъ, такъ и ортодоксальные авторитеты умѣренныхъ шіитовъ съ самаго начала заклеивали „опредѣлителей времени“ (*al-wakkatun*), какъ лжецовъ, и выразили устами имамовъ въ различныхъ изреченіяхъ осужденіе подобнымъ умствованиямъ²). Факты, конечно, опровергали такіа вычисления, и легко понять уныніе, слѣдовавшее за такими съ увѣренностью выступавшими обѣтованіями.

12. Мы до сихъ поръ говорили о вѣрованіи въ будущее пришествіе Мессіи и ученіи шіитскаго ислама; теперь мы должны прибавить, что и приверженцы ортодоксальной сунны не чужды вѣрованію въ божескаго посланника для исправленія міра, который явится въ концѣ временъ и котораго они тоже называютъ имамомъ-махдіемъ (Богомъ на путь наставленнымъ). Эти проникнутыя вѣрой чаянія благочестивыхъ круговъ ислама являются выраженіемъ душевной тоски людей, живущихъ среди государственныхъ и общественныхъ формъ, противъ которыхъ непрестанно возмущается ихъ религіозное сознаніе.

Общественная жизнь и ея отношенія представлялись имъ разрывомъ съ идеальными требованіями, непрерывнымъ грѣхомъ противъ религіи и соціальной справедливости. Правда, они исповѣдуютъ убѣжденіе, что хорошій муслими не долженъ въ интересахъ общины „расщеплять посоха“, а долженъ ради блага цѣлаго съ терпѣніемъ (*sabr*) переносить господствующую неправду, какъ попушеніе Божіе, и оставаться спокойнымъ предъ лицомъ зла;

но тѣмъ болѣе стремилось ихъ чувство къ согласованію существующаго съ требованіями ихъ религіознаго сознанія. Это согласованіе выразилось у нихъ въ видѣ надежды на пришествіе махдія. Доказано, что вначалѣ эти ожиданія относились къ вторичному пришествію Іисуса, который, какъ махдій, возстановитъ справедливость въ жизни. Но въ дальнѣйшемъ развитіи эта идея была дополнена такими моментами, рядомъ съ которыми эсхатологическія ожиданія насчетъ Іисуса заняли второстепенное мѣсто. Болѣе реалистически настроенные люди считали временами свои надежды на махдія близкими къ осуществленію въ лицѣ отдѣльных князей, отъ которыхъ они ожидали возстановленія господства божественнаго правопорядка. Въ этомъ отношеніи много надеждъ возлагалось послѣ паденія омайядовъ на отдѣльных властителей изъ династіи аббасидовъ. Но эти столь же радостныя, сколь обманчивыя ожиданія скоро прошли. Міръ съ точки зрѣнія благочестивыхъ оставался такъ же плохъ, какъ и раньше. Тогда идея махдія все болѣе и болѣе обращалась въ утопію, осуществленіе которой отодвигалось въ туманное будущее и которая по мѣрѣ этого расцвѣчивалась все болѣе грубыми эсхатологическими баснями. Господь когда-нибудь воскреситъ мужа изъ потомства пророка, который возстановитъ его разрушенное твореніе, „исполнитъ міръ справедливостью, какъ нынѣ онъ наполненъ несправедливостью“. Къ еврейско-христіанскимъ элементамъ, которымъ вѣра въ махдія обязана своимъ происхожденіемъ, присоединились черты парсистскаго представленія о Saoschyant, а безотвѣтственная фантазія праздныхъ мечтателей довершила остальное, чтобы со временемъ создать пышную мифологію махдизма. Хадисъ завладѣлъ и этимъ, очень ходкимъ въ кругу вѣрующихъ религіознымъ матеріаломъ; пророка заставляютъ набрасывать точное описаніе наружности предвозвѣщеннаго имъ спасителя міра, не вошедшее, правда, въ болѣе строгіе сборники, но подобранное менѣе взыскательными.

Въ исторіи ислама это вѣрованіе служило и для религіозно-политическихъ революціонеровъ оправданіемъ ихъ стремленій, направленныхъ къ разрушенію существующаго; оно создавало имъ, какъ представителямъ идеи махдизма, популярность и вносило воинственное броженіе въ обширныя страны исламитакаго міра. Всякій припомнитъ подобныя явленія изъ исторіи послѣдняго времени, и еще на этихъ

дняхъ въ различныхъ областяхъ ислама выступили претенденты на санъ махдія, главнымъ образомъ, съ цѣлью противодѣйствовать растущему вліянію европейскихъ государствъ въ исламитскихъ странахъ 1). Изъ интересныхъ сообщений Martin'a Hartmann'a относительно существующихъ въ современной Турціи теченій мы узнаемъ, что въ самое послѣднее время во многихъ мусульманскихъ кругахъ Турціи растетъ увѣренность въ скорое появленіе истиннаго махдія (въ 1355/1936 г.), „который подчинитъ весь міръ исламу и при которомъ наступитъ золотой вѣкъ“.

Основы шіитскаго ученія заставляютъ ожидать, что это направленіе ислама должно было быть настоящей питательной средой для развитія махдистскихъ надеждъ. Съ самаго начала шіитство вѣдь является протестомъ противъ проникающаго всю исторію ислама насилія и упраздненія божественнаго права, выразившихся въ отнятіи правъ на власть у рода алидовъ, которому единственно они принадлежатъ. Здѣсь вѣра въ махдія пышно развернулась и стала жизненнымъ нервомъ всей системы шіитскихъ вѣрованій.

Въ суннитскомъ исламѣ благочестивое ожиданіе махдія, несмотря на подтвержденіе его документами преданія и на теологическое обоснованіе, не получило значенія догмы и является всегда только миеологическимъ украшеніемъ идеала будущаго, дополненіемъ системы ортодоксальнаго міропониманія. Но шіитскую форму этого вѣрованія суннитскій исламъ рѣшительно отрицаетъ. Надъ долголѣтіемъ скрытаго имама онъ смѣется. Имама „двѣнадцатниковъ“ сунниты находятъ абсурднымъ уже потому, что суннитская традиція требуетъ отъ махдія полного тождества именъ съ пророкомъ (М. b. Abdallah), тогда какъ отецъ скрытаго имама, т.-е. одиннадцатый видимый имамъ носилъ имя Хасана 2). Кроме того, этотъ шіитскій махдій исчезъ еще маленькимъ ребенкомъ и уже вслѣдствіе своего юнаго возраста не могъ получить сана имама, который можетъ достаться только совершеннолѣтнему (*baligh*). Другіе вообще отрицаютъ существованіе оставшагося въ живыхъ сына этого Хасана ал-Аскарія.

Наоборотъ, въ шіитскомъ исламѣ вѣра въ будущее осуществленіе надеждъ на махдія имѣетъ центральное догматическое значеніе. Она является основой шіитской системы вѣрованій и исполнѣ тождественна съ возвращеніемъ (*radsch'a*) скрытаго имама въ видимый міръ, новымъ законодателемъ котораго онъ явится,

продолжить дѣло пророка и возстановить поправное право своей семьи. Только онъ, по ихъ мнѣнію, можетъ „наполнить міръ правомъ и справедливостью“. Серьезные шиитскіе ученые стараются физиологически и исторически доказать возможность его необыкновенной долговѣчности и защитить его такимъ образомъ отъ насмѣшекъ суннитовъ.

Даже во время своего тѣлеснаго отсутствія (*gha'iba*) онъ—истинный „предстоятел. (своего) времени“ (*Ka'im al-gaman*) и не лишенъ возможности возвѣститъ свою волю вѣрующимъ ³⁾. Онъ является предметомъ выпренныхъ хвалебныхъ гимновъ со стороны своихъ вѣрныхъ, не только льстиво прославляющихъ его, какъ пребывающаго между живыми властителя, но и награждающихъ его сверхчеловѣческими эпитетами сообразно съ вѣрой въ имамовъ; онъ превосходитъ, по ихъ словамъ, духовной мощью даже самыя высокія проявленія разума, онъ—источникъ всяческаго знанія и цѣль всяческихъ стремленій. Шиитскіе стихотворцы питаютъ твердую увѣренность, что такіа хвалебныя стихотворенія достигаютъ до скрытаго престола этой высочайшей особы.

Насколько глубоко вѣра въ дѣятельное участіе скрытаго имама въ событіяхъ міра проникаетъ въ религіозное и политическое міровоззрѣніе шиитовъ и направляетъ его, насколько—хотя бы только, чтобы выполнить формальность—всякое учрежденіе, чтобы быть дѣйствительнымъ среди шиитскаго населенія, должно быть подчинено авторитету этой невидимой власти, мы въ наше время можемъ видѣть изъ того, что въ текстѣ новой персидской конституціи при введеніи парламента была сдѣлана ссылка на „одобреніе и согласіе современнаго имама“. То же стоитъ въ воззваніи къ борьбѣ за возстановленіе конституціи, вышущенномъ революціонной партіей (октябрь 1908) послѣ направленнаго противъ парламента государственнаго переворота шаха Магомета Алиа. „Вы, вѣроятно, не ознакомились съ рѣшеніемъ улемовъ священнаго города Недшефи, съ яснымъ, недопускающимъ перетолкованій рѣшеніемъ, по которому всякій, противящійся конституціи, подобенъ подымающему мечъ противъ имама современности (т.-е. скрытаго махдіа)—да даруетъ вамъ Аллахъ счастье его возвращенія!“ ⁴⁾.

Здѣсь идея объ имамѣ обладаетъ постоянно дѣйствующей силой; она возвысилась до уровня основной догмы и

сдѣлалась активнымъ, необходимымъ элементомъ религіозной и государственной системы.

13. Ознакомившись съ ученіемъ о санѣ имама, его природѣ и значеніи, какъ съ важнѣйшей основой шіитскаго вѣроученія, въ отличіе отъ суннитскаго ислама, мы должны разсмотрѣть еще одинъ вопросъ для полнаго знанія шіитства.

Принадлежность къ исламу выражается не только въ теоретическомъ признаніи опредѣленной государственно-правовой формы или въ дѣйствительномъ подчиненіи ей; требуется, кромѣ того, признаніе опредѣленной суммы вѣрованій, относительно формулировки которыхъ ведутъ споры партій; далѣе эта принадлежность къ исламу проявляется въ исполненіи точно очерченнаго ряда обрядовыхъ дѣйствій и регулирующихъ жизнь опредѣлений закона, видоизмѣненія которыхъ составляютъ предметъ различія между рядомъ стоящими, признанными школами и направленіями. Развилась ли и въ шіитствѣ, кромѣ теоріи имамовъ, какая-либо особенность въ догматикѣ или законодательной практикѣ, которая отличала бы эту секту и въ этомъ отношеніи существеннымъ образомъ отъ суннитскаго ислама?

На это мы должны отвѣтить: основное ученіе шіитскаго ислама обусловливаетъ по самому своему характеру существенно отличный отъ сунны образъ мыслей и по отношенію къ основнымъ вопросамъ догматики. Его представленіе о природѣ имамовъ должно было необходимо имѣть вліяніе на выработку идеи о Богѣ, на ученіе о законѣ и о пророкѣ.

При этомъ слѣдуетъ замѣтить еще одно. Различныя теченія сильно раздробленнаго шіитства выработали различныя взгляды и на вопросы догматики; въ нѣкоторыхъ изъ его школъ обнаружилась даже грубо-антропоморфическая тенденція. Но можно все же установить, что достигшія господствующаго положенія направленія въ шіитствѣ держатся въ вопросахъ, не связанныхъ съ ученіемъ объ имамахъ, весьма близко къ ученію мутазилитовъ, съ которымъ мы познакомились въ третьей главѣ. Ихъ теологи сумѣли даже — какъ мы это увидимъ сейчасъ на одномъ примѣрѣ — приноровить мутазилитскія воззрѣнія къ своему собственному ученію. Они называютъ себя предпочтительно *al-adlijja*, „приверженцами справедливости“, т.-е. первой половиной имени, которое, какъ мы видѣли, даютъ себѣ мутазилиты. Средство съ послѣдними

сказывается и въ ихъ утвержденіи, что Алій и имамы были первыми основателями мутазилитской догматики, и что позднѣйшіе представители *kalām'a* развивали только ученія, основы которыхъ положены имамами. Въ ихъ теологическихъ произведеніяхъ мы нерѣдко видимъ, что при изложеніи мутазилитскихъ ученій родоначальникомъ ихъ называютъ какого-нибудь имама.

Чтобы привести наглядный этому примѣръ, мы цитируемъ слѣдующее, связанное съ именемъ имама Абу Джафара ал-Бакира поученіе, въ своей второй половинѣ напоминающее извѣстное изреченіе греческаго философа:

«Бога называютъ знающимъ и могущимъ, потому что Онъ даетъ знаніе знающему и мощь могущему. То, что вы въ нашемъ представленіи различаете, какъ тонкое опредѣленіе Его сущности, это только сотворенное, проявленное, и (поскольку эти свойства отдѣляются отъ Его цѣлостнаго существа) есть ваше собственное созданіе (созданіе вашего ума). Какъ ничтожные муравьи представили бы себѣ, что Богъ имѣетъ два усика, такъ какъ эти усики составляютъ необходимую принадлежность ихъ собственнаго совершенства и отсутствіе ихъ, по ихъ собственному представленію, было бы недостаткомъ, совершенно то же бываетъ, когда разумныя существа приписываютъ Богу собственныя свойства».

Связь между господствующей шіитской догматикой и ученіемъ мутазилы выясняется при изученіи первой, какъ вполне установленный фактъ. Совершенно опредѣленно она выражается въ утвержденіи шіитскихъ авторитетовъ, что скрытый имамъ принадлежитъ къ направленію *adl* и *tauhid* (т.-е. къ мутазилитскому ученію). Въ особенности одна вѣтвь шіитства, зейдитская, подходитъ къ мутазилитамъ очень близко, еще ближе и послѣдовательнѣе, чѣмъ имамитская.

Въ шіитской литературѣ направленіе мутазилитовъ сохранилось до сего дня. Поэтому и въ религіозно-историческомъ и въ литературно-историческомъ смыслѣ грубая ошибка утверждать, что послѣ рѣшительной побѣды ашаритской теологіи уже больше не существовало активной мутазилы. Это утвержденіе опровергается богатая, до послѣдняго времени разрабатываемая, догматическая литература шіитовъ. Въ догматическихъ произведеніяхъ шіитовъ всегда можно узнать мутазилитскіе учебники по ихъ введенію къ обоимъ основнымъ положеніямъ, изъ которыхъ

одна охватывает главу о единствѣ Божіемъ, а другая главу о справедливости (выше стр. 95). Конечно, въ нихъ не можетъ отсутствовать изложеніе теоріи имамовъ и защита ихъ непогрѣшимости. Но и въ этомъ отношеніи интересно, что по отношенію къ послѣднему вопросу одинъ изъ наиболѣе радикальныхъ мутазилитовъ, ал-Назамъ, стоитъ на ихъ точкѣ зрѣнія. А въ особенности характерно для направленія теологіи шіитовъ то, что она доказательства своей теоріи имамата строитъ цѣликомъ на мутазилитскихъ основаніяхъ. Необходимость существованія имама во всякое время, непогрѣшимость этого лица приводятся въ связь съ характерными для мутазилы предпосылками о необходимомъ руководствѣ въ духѣ божественной мудрости и справедливости (*lutf wadschib*, стр. 196). Господь долженъ дать человѣчеству во всякую эпоху вождя, не подверженнаго ошибкамъ. Такъ шіитская теологія укрѣпляетъ свои важнѣйшія основоположенія теоріями мутазилитской догматики.

14. Въ ритуальной и юридической части вѣроученія суннитовъ и шіитовъ отличаются другъ отъ друга мелочными, рѣдко затрагивающими основныя положенія формальностями.

Обрядовая и юридическая практика шіитовъ отличается отъ примѣненія закона въ другихъ направленіяхъ ислама не больше, чѣмъ отличаются между собою въ этомъ отношеніи ритуалы одного ортодоксальнаго *madhab'a* отъ другого. Все это мелкія, формальныя различія въ подробностяхъ: совершенно такія же отклоненія, какія существуютъ между, напр., ханефитами и маликитами и т. п. Установлено, что шіитская обрядность наиболѣе родственна съ шафыйской. Основные законы при этомъ не затрагиваются. Для суннита шіить—отступникъ не изъ-за особенностей своей юридической практики и не изъ-за принциповъ своей догматики, но, главнымъ образомъ, изъ-за отклоненія отъ общепринятаго государственнаго права сунны.

Чтобы понять, насколько мелочны обрядовыя отличія шіи по сравненію съ практикой суннитской общины, всего цѣлесообразнѣе познакомиться съ измѣненіями, которыя должна вводить у себя суннитская община, когда ей послѣ подпаденія подъ власть шіитовъ, приходится перестраиваться на шіитскій ладъ. Для этой цѣли мы выбираемъ изъ ряда имѣющихся въ нашемъ распоря-

женіи примѣровъ инструкцію, изданную въ 866 г. по Р. Хр. однимъ шиитскимъ завоевателемъ и указывающую на тѣ измѣненія въ шиитскомъ духѣ, которымъ долженъ былъ подвергнуться общественный порядокъ въ Табаристанѣ.

«Ты долженъ приучать подчиненныхъ тебѣ считать книгу Аллаха и сунну его посланнаго руководящей нитью, а также и все, что завѣщено лично повелителемъ правовѣрныхъ Аліемъ б. Абій Талябъ, въ основныхъ ученіяхъ религіи (*usul*) и въ производныхъ отсюда отрасляхъ (*furu*); затѣмъ признавать открыто превосходство Алія передъ всей правовѣрной общиной (*umma*). Ты долженъ наистрожайшимъ образомъ запретить имъ вѣрять въ абсолютное предопредѣленіе (*dashabr*) и въ антропоморфическія представленія и противиться исповѣданію единства Божія и справедливости. Слѣдуетъ запретить имъ распространять свѣдѣнія, въ которыхъ врагамъ Господнимъ и врагамъ господина правовѣрныхъ (Алія) приписываются превосходства въ какомъ бы то ни было отношеніи. Ты долженъ приказывать имъ громко произносить формулу *Bismillah* (первую сору при началѣ молитвы); читать молитву *Kunut* въ утреннемъ богослуженіи; повторять пять разъ формулу *Allah-akbar* при заупокойной молитвѣ; оставить страхиванія обуви (вмѣсто омовенія ногъ передъ молитвой); прибавлять къ *Adan* (призывъ къ молитвѣ) и къ *Ikama* (присоединяемое къ первой и состоящее въ сокращенномъ повтореніи ея текста возвышеніе начала обряда молитвы) фразу: «Сюда собирайтесь для лучшаго изъ благочестивыхъ дѣяній», ¹⁾; дважды произносить *Ikama*».

Какъ мы видимъ, за исключеніемъ догматическихъ принциповъ, дѣло идетъ о незначительныхъ ритуальныхъ отличіяхъ, въ большомъ числѣ существующихъ и между ортодоксальными Мадахибами. Говорятъ, что въ общемъ существуетъ 17 отдѣльныхъ вопросовъ, въ которыхъ шиитскій законъ занимаетъ обособленное положеніе и относительно которыхъ онъ расходится съ тѣмъ или другимъ ортодоксальнымъ мадахабомъ.

15. Серіозное различіе между суннитскимъ и шиитскимъ закономъ обнаруживается въ области брачнаго права. Для нашего изученія и оцѣнки шиитизма оно имѣетъ, во всякомъ случаѣ, большее значеніе, чѣмъ мелочныя ритуальныя различія, проявляющіяся при исполненіи религіозныхъ обрядовъ.

Съ этой точки зрѣнія заслуживаетъ нашего вниманія въ особенности одинъ вопросъ брачнаго права—дѣйствительность или недѣйствительность брачнаго союза, заключеннаго съ ограниченіемъ его продолжительности, временнаго брака.

И въ государствѣ Платона,—правда, обоснованный съ совершенно иной точки зрѣнія, нежели та, которая отра-

жилась въ жизни ислама,—бракъ на время занимаетъ исполнѣ законное мѣсто въ кругу избранныхъ членовъ общества, которыхъ онъ называетъ „стражами“. Theodor Gomperz привелъ аналогичные этому примѣры изъ общественныхъ движеній Новой Англіи; а именно основанную John'омъ Humphrey Noues секту „перфекціонистовъ“, главнымъ мѣстопробываніемъ которой въ теченіе цѣлаго поколѣнія была Онейда *) и взгляды на бракъ которой съ тѣхъ поръ воспроизводились въ повѣствовательной литературѣ (trial marriage).

Конечно, то были совершенно иныя соображенія, исходя изъ которыхъ Магометъ въ началѣ своей законодательной карьеры относился терпимо къ одной изъ обычныхъ формъ заключенія брака у язычниковъ Аравіи (какъ о таковой, о ней рассказываетъ Амміанъ Марцелинъ), специальный терминъ которой (mut'a) въ дословномъ переводѣ означаетъ бракъ наслажденія, но которую мы болѣе точно называемъ бракомъ на время, временнымъ бракомъ. По истеченіи опредѣленнаго при заключеніи подобнаго брака срока прекращается ео ipso дѣйствительность его, по самому смыслу соглашенія, безъ всякихъ формальностей развода. Дѣйствительность этой формы заключенія брака была, однако, отмѣнена черезъ нѣсколько лѣтъ; сообщенія расходятся относительно того, самъ ли пророкъ или—что вѣроятнѣе—Омаръ объявилъ такой бракъ „сестрой разврата“ и запретилъ его правовѣрнымъ. Но въ нѣкоторыхъ случаяхъ (напр., во время паломничества) мы находимъ его и послѣ этого запрещенія. Такъ какъ разрѣшеніе этой формы заключенія брака (mut'a) основывается на хадисѣ, ссылающемся на Ибнъ Аббаса, то въ насмѣшку его прозвали „бракъ по способу фетвы Ибнъ Аббаса“. Сунниты, по мѣрѣ укрѣпленія исламическихъ учреждений, покорились запрещенію временнаго брака, а шіиты, ссылаясь на Коранъ (сура 4 ст. 28), еще и теперь считаютъ такой брачный союзъ дѣйствительнымъ. Его отмѣна пророкомъ, по ихъ мнѣнію, не доказана вполнѣ достовѣрно. Законность mut'a—говорятъ они—неподлежащимъ образомъ отмѣнена Омаромъ, человекомъ, котораго они не признаютъ авторитетомъ въ

*) Въ Штатѣ Нью-Йоркъ.

области закона, если бы даже свѣдѣнія относительно его распоряженія и были достовѣрны.

Это нужно считать наиболѣе значительнымъ спорнымъ вопросомъ права между суннитскимъ и шіитскимъ исламомъ.

16. Въ связи съ этимъ кстати будетъ упомянуть о нѣкоторыхъ религіозныхъ обычаяхъ и обрядахъ, относящихся къ области историческихъ воспоминаній и связанныхъ съ памятью объ алидахъ и гореваньями шіитовъ о мученичествѣ членовъ этой священной семьи. Бужискіе правители, подъ защитой которыхъ шіитское на правленіе могло проявляться болѣе свободно, учредили особое религіозное празднество (*id al-ghadir*) въ воспоминаніе совершившагося при прудѣ Хуммъ (Chumm) акта возведенія пророкомъ Алія въ санъ своего наслѣдника,—событія, на которое приверженцы Алія съ давнихъ временъ ссылаются для узаконенія своей шіитской вѣры. Древнѣе этого—празднованіе Aschura (10 Muharram), дня поста и траура въ воспоминаніе о катастрофѣ при Кербелѣ, происшедшей по преданію въ этотъ день. Паломничества къ освященнымъ алидійскими воспоминаніями мѣстамъ и могиламъ въ Иракѣ также придаютъ культу святыхъ и могилъ у шіитства своеобразный индивидуальный отпечатокъ, ставящій его по внутреннему значенію гораздо выше богато-развитаго также и у суннитовъ культа святыхъ.

17. Прежде чѣмъ перейти отъ изложенія государственно-правовыхъ, догматическихъ и юридическихъ особенностей этой исламитской секты къ историко-религіознымъ сочетаніямъ, выступившимъ на историческую сцену на основѣ шіитскихъ доктринъ, мы считаемъ нужнымъ указать на нѣкоторыя ошибочныя мнѣнія относительно шіитовъ, которыя еще до послѣдняго времени были всюду въ ходу и которыхъ до сихъ поръ нельзя считать вполне устраненными.

Какъ можно короче я хотѣлъ бы указать на три изъ этихъ ошибокъ, которыхъ нельзя обойти молчаніемъ въ этихъ лекціяхъ по исторіи религіи.

а) Ложное мнѣніе, будто разнѣца между суннитскимъ и шіитскимъ исламомъ состоитъ, главнымъ образомъ, въ томъ, что первый признаетъ на ряду съ Кораномъ еще сунну пророка, какъ источникъ религіозной вѣры и жизни, тогда какъ шіиты ограничиваются Кораномъ и отвергаютъ сунну.

Это коренная ошибка, совершенно извращающая сущность шіитства и въ большинствѣ случаевъ вызванная,

вѣроятно, антитезой между терминами „сунна“ и „шіа“. Ни одинъ шіитъ не потерпѣлъ бы, чтобы его считали противникомъ принципа сунны. Онъ считаетъ себя, напротивъ, представителемъ истинной сунны, переданной членами семьи пророка священной традиціи, тогда какъ противники основываютъ свою сунну на авторитетѣ похитителей правъ, авторитетѣ „сотоварищей“, достовѣрность которыхъ шіиты отвергаютъ въ принципѣ.

Очень часто приходится убѣждаться, что существуетъ громадное количество преданій, общихъ обѣимъ группамъ: они отличаются только именами авторитетовъ, на которые ссылаются для подтвержденія ихъ. Если хадисы суннитовъ благопріятны или, по крайней мѣрѣ, не противорѣчатъ тенденціямъ шіитовъ, теологи послѣднихъ безъ всякихъ колебаній ссылаются на каноническіе сборники преданій противниковъ; можно даже привести примѣръ, когда собранія Бухарія, Муслима, какъ и другія собранія хадисовъ благоговѣнно читались во время молитвенныхъ ночныхъ собраній по пятницамъ при дворѣ фанатичнаго шіитскаго визиря (Tala'i b. Ruzzik'a).

Традиція, преданіе является такимъ образомъ необходимымъ источникомъ религіозной жизни и въ нѣдрахъ шіи. Насколько сильно было сознаніе этого въ ученіяхъ шіитскаго ислама, показываетъ фактъ, что упомянутое во второй главѣ поученіе Алія о Коранѣ и суннѣ (стр. 41) заимствовано нами изъ составленнаго шіитами собранія торжественныхъ рѣчей и изреченій Алія. Почтеніе къ суннѣ является, такимъ образомъ, въ такой же мѣрѣ требованіемъ шіитства, какъ и собственно-суннитскаго ислама. О томъ же свидѣлствуетъ обширная литература, посвященная суннѣ у шіитовъ, и связанныя съ нею изслѣдованія; въ ней проявилось горячее рвеніе, съ которымъ ученые сторонники направленія алидовъ сочиняли хадисы и пропагандировали прежде сочиненные, если они служили интересамъ шіитовъ.

Такимъ образомъ, нѣтъ никакого основанія говорить о принципиальномъ отрицаніи шіитами сунны ¹⁾. Они сами противопоставляютъ себя вѣрнымъ суннѣ противникамъ, не какъ отрицателей сунны, но какъ „вѣрныхъ семьи пророка“ и ихъ приверженцевъ — по прямому значенію слова „schia“ — или избранныхъ (*al-chassa*) шайкъ погрязшаго въ заблужденіи и слѣпотѣ большинства (*al-amma*).

б) Ложное воззрѣніе, будто происхожденіе и развитіе шиитства является результатомъ вліянія идей иранскихъ народностей, присоединенныхъ къ исламу завоеваніями и миссіонерами.

Это широко распространенное мнѣніе основано на историческомъ недоразумѣніи, совершенно опровергнутомъ Wellhausen'омъ въ его „Religiös-politische Oppositionsparteien im alten Islam“. Движеніе въ пользу алидовъ возникло на родной арабской почвѣ; только во время возстанія Мухтара оно распространилось между несемитическими народами, исповѣдующими исламъ²⁾. Равнымъ образомъ, корни теоріи имамовъ, теократическая оппозиція противъ свѣтскаго пониманія государственной власти, месіаниззмъ, въ который переходитъ теорія имамовъ, и вѣра въ будущее пришествіе, въ форму которой онъ выливается,—все это приходится, какъ мы видѣли, отнести на счетъ еврейско-христіанскихъ вліяній. Даже не знающее мѣры обоготвореніе Алія было впервые высказано Абдаллахомъ ибнъ Саба, раньше чѣмъ могла идти рѣчь о занесеніи подобныхъ идей изъ арійскихъ круговъ, и арабы въ большемъ числѣ примкнули къ этому движенію. И родоначальниками самыхъ крайнихъ выводовъ антропоморфическаго ученія о воплощеніи (выше стр. 142) были люди, несомнѣнно, арабскаго происхожденія.

Ученіе шиитовъ, какъ секты, одинаково ревностно было воспринято какъ легитимистски и теократически настроенными арабами, такъ и иранцами. Во всякомъ случаѣ, послѣдніе могли только привѣтствовать оппозиціонныя формы шиитства, и они охотно присоединились къ этому направленію идей ислама, на дальнѣйшее развитіе котораго они могли оказать вліяніе своими старыми, унаслѣдованными идеями о царствѣ Божіемъ. Но первые зачатки этихъ идей въ нѣдрахъ ислама не связаны съ такими вліяніями. Шиитство по своему происхожденію настолько же арабское, какъ и самъ исламъ.

с) Ошибочное мнѣніе, будто шиитство представляетъ реакцію свободы духа противъ склонности семитовъ сковано-вать умы окостенѣлыми формулами.

Въ новѣйшее время особенно Сагга де Ваух посмотрѣлъ на протестъ шиитства противъ суннитскаго ислама какъ на выраженіе „реакціи свободной и широкой мысли противъ узкой и негибкой ортодоксіи“.

Такого мнѣнія не признаетъ вѣрнымъ никто знакомый

съ шиитскимъ законоученіемъ. Противники имѣли дѣйствительное право обвинять шиитовъ, что культъ Алія занимаетъ настолько центральное мѣсто въ ихъ религіозной жизни, что на ряду съ нимъ остальные элементы религіи отступаютъ на задній планъ (выше стр. 188). Но это замѣчаніе относительно шиитской общины не можетъ служить характеристикой принциповъ законоученія шиитовъ, нисколько не уступающихъ по своей строгости принципамъ суннитовъ. Даже болѣе легкое отношеніе шиитовъ-магометанъ Персіи ко многимъ ограниченіямъ, введеннымъ ритуальнымъ закономъ, не должно вводить насъ въ заблужденіе при историческомъ сужденіи о принципахъ шиитства. „Уже отодвиганіемъ на задній планъ всѣхъ факторовъ, дѣйствующихъ въ общей массѣ вѣрующихъ, въ пользу непогрѣшимыхъ личныхъ авторитетовъ шииты устраняютъ тѣ возможные элементы либерализма, которые проявились въ суннитской формѣ ислама“. Религіозныя воззрѣнія шиитовъ проникнуты скорѣе духомъ абсолютизма.

Если мы затѣмъ признаемъ, что широта или узость религіозной точки зрѣнія познаются, главнымъ образомъ, по степени терпимости въ отношеніи къ инакомыслящимъ, то шиитизмъ по сравненію съ суннитской формой ислама придется поставить на низшую ступень. При этомъ мы, конечно, имѣемъ въ виду не современныя формы его проявленія среди шиитскихъ народностей, а отразившіеся въ документахъ ихъ ученій религіозные и правовые институты, насущными требованіями жизни новѣйшаго времени переработанные во многихъ отношеніяхъ и въ общественныхъ отношеніяхъ проявляющіеся теперь во всей своей строгости только въ средѣ слоевъ, стоящихъ вдали отъ жизни.

Если судить по отраженію въ законодательныхъ документахъ, то воззрѣнія шиитовъ на отношенія къ иновѣрцамъ гораздо грубѣе и жестче суннитскихъ; въ ихъ законѣ проявляется крайняя нетерпимость къ иновѣрцамъ. Шиитское толкованіе закона не использовало облегченій, введенныхъ суннитской ортодоксіей въ противовѣсъ извѣстной узости старыхъ воззрѣній. Въ то время, какъ исламъ сунны въ признанномъ всѣми истолкованіи почти отмѣнилъ рѣзкое положеніе Корана (9 с., ст. 28), что „невѣрующіе нечисты“, шиитскій законъ, придерживаясь дословно смысла этого постановленія, объявляетъ само тѣло невѣрующаго

въ ритуальномъ смыслѣ нечистымъ и относитъ соприкосновеніе съ нимъ къ десяти причинамъ, дѣлающимъ чело-
вѣка въ ритуальномъ отношеніи нечистымъ (*nadschasat*).
Вѣрно отражаетъ жизнь удивленіе Хаджи-Бабы у
Mogier'a (I. с. 16), который „называетъ наиболѣе характерной
чертой англичанъ, что они ни на одного чело-
вѣка не смотря, какъ на нечистаго. Они дотрогиваются до израиль-
тянина такъ же, какъ до чело-
вѣка своего рода“. Съ точки
зрѣнія шітскаго закона такое отношеніе къ иповѣрцамъ
не является само собою понятнымъ. Не мало примѣровъ
тому мы находимъ въ произведеніяхъ европейцевъ, жив-
шихъ среди шітовъ. Я приведу только нѣкоторые замѣ-
чанія изъ произведенія заслуживающаго довѣрія наблюда-
теля персидскаго народнаго духа, д-ра. I. E. Polak, про-
жившаго долгіе годы въ качествѣ лейбъ-медика шаха
Насира-ал-дина въ шітской Персіи. „Если европеецъ
посѣтитъ перса случайно въ началѣ обѣда, то персъ при-
ходитъ въ смущеніе, потому что отказать ему—запрещаетъ
приличіе, принять его—имѣетъ свои неудобства, такъ какъ
кушанья, до которыхъ дотронулся невѣрный, считаются
нечистыми“. „Оставшіяся послѣ европейцевъ кушанья
слуги не употребляютъ, а отдаютъ собакамъ“. Разсказывая
о предпринятыхъ путешествіяхъ по Персіи, онъ пишетъ:
„Пусть европеецъ не забудетъ захватить съ собою сосудъ
для питья; ему нигдѣ не одолжать его, потому что по
вѣрованію персовъ всякій сосудъ дѣлается нечистымъ,
если имъ пользовался невѣрный“. О современномъ ему
министрѣ иностранныхъ дѣлъ, Мирзѣ Сеидѣ Ханѣ, тотъ же
знатокъ Персіи разсказываетъ, что онъ „при взглядѣ на
европейца моетъ себѣ глаза, чтобы предохранить ихъ отъ
оскверненія“. Этотъ министръ былъ очень благочестивымъ
мусульманиномъ, и очень неохотно, только изъ со-
ображеній здоровья, рѣшился на употребленіе вина, въ
качествѣ лѣкарства. Но въ концѣ концовъ ему такъ по-
нравилось это лѣкарство, что „несмотря на его благочестіе
его никогда нельзя было застать въ трезвомъ состояніи“. Съ
той же нетерпимостью шіиты относятся и къ живущимъ
въ ихъ средѣ поклонникамъ Зороастра. Edward G. Browne
сообщаетъ относительно этого свои наблюденія, сдѣланныя
имъ во время пребыванія въ Іездѣ. Одинъ приверженецъ
Зороастра былъ наказанъ палочными ударами за то, что
его одежда случайно коснулась овощей, выставленныхъ
для продажи на базарѣ. Вслѣдствіе прикосновенія невѣр-

наго овощи сдѣлались нечистыми и ни одинъ вѣрный (шіитъ) не долженъ былъ ѣсть ихъ.

Тѣ же воззрѣнія мы встрѣчаемъ нерѣдко среди некультурныхъ шіитскихъ племенъ въ Персіи. Въ южной части Ливана, между Балбекомъ и Сафедомъ, и восточнѣе за Келесирией и Антиливаномъ есть среди деревенскихъ крестьянъ приверженцы секты подъ названіемъ *Meta wile* (ед. число *Mitwali*—*Mutawali*, т.-е. „вѣрные сторонники семьи Али“), служащимъ здѣсь для обозначенія шіитскаго направленія. Ихъ насчитываютъ около 50—60.000 душъ. По нѣкоторымъ, впрочемъ, недостовернымъ свѣдѣніямъ, они происходятъ отъ курдскихъ поселенцевъ, перебравшихся во время Саладина изъ Месопотаміи въ Сирію. Въ этомъ случаѣ они по своему происхожденію были бы иранцами; но это предположеніе, повидимому, ни на чемъ не основано. Самыя крупныя ихъ общины находятся около Балбека и въ близлежащихъ селахъ. Отсюда произошла семья эмировъ Харфушъ. Эти крестьяне раздѣляютъ съ остальными шіитами отмѣченное выше чувство по отношенію къ иновѣрцамъ. Несмотря на то, что они проявляютъ добродѣтель гостепріимства по отношенію ко всякому,—посуду, въ которой они давали ѣсть и пить иновѣрцу, они считаютъ зараженной. Объ этомъ американскій изслѣдователь *Selah Merrill*, по порученію *American Palestine Exploration Society* въ 1875—77 году много путешествовавшій въ той мѣстности, рассказываетъ: „Они считаютъ, что прикосновеніе христіанина оскверняетъ ихъ. Даже посуда, изъ которой христіанинъ пилъ или ѣлъ или даже которую онъ только употреблялъ во время ѣды, никогда уже не употребляется ими; они ее тотчасъ уничтожаютъ“.

Хотя мы и считаемъ ложнымъ предположеніе, что по своему происхожденію шіитство является плодомъ иранскихъ вліяній на арабскій исламъ, но религіозную суровость по отношенію къ иновѣрцамъ мы можемъ все-таки считать результатомъ персидскаго воздѣйствія, въ общей исторической формировкѣ идей шіитства имѣвшаго только второстепенное значеніе. Только-что упомянутое отношеніе шіитскаго закона къ иновѣрцамъ невольно напоминаетъ намъ имѣющіяся въ персидскихъ религіозныхъ писаніяхъ и у теперешнихъ зороастритовъ по большей части уже забытыя правила: шіитская нетерпимость кажется исламскимъ откликомъ этихъ старыхъ правилъ.

„Зороастритъ долженъ очиститься Nirang, если онъ дотронулся до не-зороастрита“. „Зороастритъ не долженъ употреблять пищи, приготовленной не-зороастритомъ; ни масла, также ни меду, даже во время путешествій“.

Это послѣднее постановленіе персидскаго закона, воспринятое шиитами, послужило поводомъ къ одному изъ ритуальныхъ различій между обоими исламитскими направлениями. Несмотря на данное въ Коранѣ (5 с., ст. 7) ясное разрѣшеніе, законъ шиитовъ считаетъ кушанья, приготовленныя евреями и христіанами, запрещенной пищей, мусульманинъ не долженъ ѣсть мяса ихъ убоя. Сунниты и тутъ слѣдуютъ менѣе узкому толкованію, чему есть основаніе въ исламѣ 3).

И въ другомъ отдѣлѣ религіознаго закона шииты не пользуются допущенной Кораномъ свободой, а слѣдуютъ выводамъ изъ своихъ нетерпимыхъ воззрѣній, хотя эти выводы противорѣчатъ священному писанію ислама. Коранъ разрѣшаетъ мусульманину бракъ съ честными женщинами еврейской или христіанской вѣры (сура 5. ст. 7). Съ точки зрѣнія суннитовъ, по теоріи стараго ислама, такіе смѣшанные браки вполне допустимы 4). Халифъ Османъ женился на христіанкѣ Наилѣ. Шииты же, наоборотъ, осуждаютъ такіе браки и ссылаются на законъ (Сура 2, ст. 220), запрещающій бракъ съ язычниками (*muschrikat*). Разрѣшающему же сожителю съ иновѣрцами-монотеистами стиху Корана придается путемъ толкованія другой смыслъ.

Настоящій шиитъ относится нетерпимо не только къ не-мусульманамъ, но и къ иначе думающимъ мусульманамъ. Этимъ настроеніемъ совершенно насыщена шиитская литература. Настроеніе шиі, — общины съ самаго начала принужденной бороться, какъ гонимая церковь, противъ преслѣдованій и притѣсненій, имѣвшей возможность проявлять свои взгляды по большей части только въ тайномъ сговорѣ единомышленниковъ, — полно озлобленія противъ торжествующаго врага. Она смотритъ на навязанную ей *takijja*, какъ на мученичество, дающее постоянно новую пищу ея ненависти противъ причинъ этого положенія. Мы уже видѣли, что ихъ теологи сумѣли возвести проклинаніе враговъ въ степень религіозной обязанности (выше, стр. 190). Нерасположеніе къ иновѣрцамъ нѣкоторые теологи довели до того, что дополняютъ стихъ Корана, предписывающій по-

дачу милостыни, ограниченіемъ не оказывать невѣрнымъ и противникамъ дѣла алидовъ никакихъ благодѣяній. Ибо пророкъ сказалъ: „Кто подастъ милостыню нашимъ врагамъ, тотъ какъ бы обворовываетъ святыни Господни“. Для защиты своихъ болѣе гуманныхъ воззрѣній сунниты могутъ сослаться на халифа Омара, повелѣвшаго при своемъ въѣздѣ въ Сирію оказать поддержку изъ налога (sadakāt), взятаго на общественныя нужды исламитской общины, также безпомощнымъ больнымъ христіанамъ. Шіитскія преданія настроены противъ иначе мыслящихъ мусульманъ, пожалуй, враждебнѣе, нежели противъ не-мусульманъ. Въ одномъ изъ ихъ изреченій сирійцы (т.-е. сунниты) ставятся ниже христіанъ, мединцы (признавшіе халифатъ Абу Бекра и Омара) ниже меккскихъ язычниковъ ⁵⁾. Тутъ нѣтъ почвы для терпимаго настроенія, снисхожденія по отношенію къ иначе мыслящимъ. До какой бессмысленной степени доходить ихъ презрѣніе къ противникамъ, можетъ показать слѣдующая мелочь. Одинъ изъ ихъ руководящихъ авторитетовъ учитъ, что въ сомнительныхъ случаяхъ, когда источники религіознаго закона не даютъ никакихъ указаній для вѣрнаго рѣшенія, надо придерживаться принципа: дѣлать всегда противоположное тому, что сунниты считаютъ правильнымъ. „Что противорѣчитъ а́мма (суннитскимъ взглядамъ), то правильно“. Это теологія ненависти и нетерпимости.

18. Среди многихъ развѣтвленій шіитовъ, совершенно исчезнувшихъ съ теченіемъ времени съ лица земли, на ряду съ двѣнадцатниками выдавались особенно двѣ секты—зейдитовъ и измаилитовъ.

а) Первые въ послѣдовательномъ ряду имамовъ „двѣнадцатниковъ“ отрицаютъ пятаго и вмѣсто него признаютъ Зейда, сына Алія Зейна ал-абидина, сына Гусейна. Они образуютъ умѣренное крыло шіитовъ, не соглашаясь съ абсолютнымъ проклятіемъ Абу-Бекру, Омару и сотоварищамъ пророка, не признавшимъ за Аліемъ непосредственнаго права наслѣдованія. Послѣдніе не признавали, молъ, выдающихся преимуществъ Алія; но эта близорукость не кладетъ на нихъ печати злодѣевъ, а ими избранныхъ лицъ не дѣлаетъ узурпаторами. Зейдиты въ вопросѣ объ имаматѣ, точкѣ расхожденія сектъ, стоятъ ближе къ суннитамъ, чѣмъ всѣ остальные отвѣтвленія шіитства. Сами они, зейдиты, раз-

бились на различныя фракціи, смотря по тому, за какой линіей потомковъ Зейда они признають право на имаматъ. Шіитская династія, которой удалось въ 863—928 г. христіанской эры достигнуть власти въ Табаристанѣ, идризиды въ сѣверо-западной Африкѣ (791—926), такъ же какъ имамы въ южной Аравіи, основываютъ свои права на зейдитскихъ притязаніяхъ. Одна изъ вѣтвей этой шіитской секты еще и теперь распространена въ Южной Аравіи (въ просторѣчи извѣстная подъ названіемъ *al-zujud*).

б) Измаилиты названы такъ потому, что, въ отличіе отъ „двѣнадцатниковъ“, они заканчиваютъ рядъ видимыхъ имамовъ седьмымъ. Ихъ непризнанный „двѣнадцатниками“ седьмой имамъ—это Измаиль, сынъ шестого имама Джафара (ум. 762 по Р. Хр.), не принявшій, однако,—указываютъ различныя причины этого, — сана имама, а передавшій его своему сыну Магомету, который является такимъ образомъ настоящимъ седьмымъ имамомъ и, какъ таковой, занимаетъ мѣсто Измаила. За нимъ слѣдуютъ его потомки въ непрерывной послѣдовательности, какъ скрытые, латентные, уклоняющіеся отъ открытаго заявленія о себѣ имамы, пока, въ результатъ долгой тайной измаилитской пропаганды, не выступаетъ открыто, въ качествѣ махдіа, правомочный имамъ Убейдалла, основатель государства Фатимидовъ въ Сѣверной Африкѣ (910 по Р. Хр.). Приверженцы этой системы шіи поэтому, въ отличіе отъ обыкновенныхъ, называются также „седьмовниками“.

Это чисто-формальное различіе не могло бы выдвинуть ихъ изъ ряда разнообразныхъ развѣтвленій шіитства, если бы пропаганда измаилитовъ не послужила для одного въ релігіозной исторіи ислама очень важнаго движенія и если бы не ихъ именно тайнымъ проискамъ удалось вылиться въ общественную организацію, сыгравшую роль въ политической исторіи ислама.

Люди, занимавшіеся пропагандой измаилитскаго ученія объ имамахъ, использовали его такъ, что оно слилось съ другими ученіями, ставившими подъ вопросъ традиціонный исламъ даже въ его шіитской формѣ и поведшими къ его полному разложенію.

Однимъ изъ самыхъ сильныхъ вліяній, отразившихся на внутренней эволюціи идей ислама, было вліяніе фило-

софіи неоплатониковъ. Идеи этой философской системы вліяли на самыя широкіе круги ислама и отразились даже на произведеніяхъ, въ которыхъ находить свое выраженіе неоспоримо ортодоксальное содержаніе религіи ислама. Въ четвертой главѣ мы видѣли, что идеи неоплатониковъ нашли свое послѣдовательное примѣненіе въ исламѣ, именно въ суфизмѣ. Въ шіитскихъ кругахъ также не было недостатка въ попыткахъ тѣсно сплести идеи эманации неоплатониковъ съ теоріями объ имамахъ и махдіи.

Здѣсь, въ шіитствѣ, вліяніе неоплатониковъ сказывается, главнымъ образомъ, въ томъ примѣненіи, которое дѣлаетъ измаилитская пропаганда изъ ихъ идей. Во всякомъ случаѣ, остается то отличіе, что суфизмъ ставитъ цѣлью внутреннюю выработку религіозной жизни, тогда какъ вліяніе идей неоплатониковъ въ измаилитствѣ стремится охватить и видоизмѣнить весь организмъ ислама. Идея имамата является только оболочкой, въ которую облекается эта разрушительная работа; по внѣшности исламитская, идея эта является тѣмъ слабымъ пунктомъ, къ которому это движеніе можетъ приложить свой рычагъ. Измаилиты исходятъ изъ ученія объ эманации неоплатониковъ, переработаннаго союзомъ, такъ называемыхъ, „вѣрныхъ“ въ Басрѣ въ систематической энциклопедіи въ религіозно-философское построеніе, выводы изъ котораго измаилиты доводятъ до крайности. Переносъ ученіе этой философіи о космической эманации въ исторію, они конструируютъ систему періодически наступающихъ проявленій мірового интеллекта, послѣдовательный рядъ которыхъ, начинающійся съ Адама и продолжающійся Ноемъ, Авраамомъ, Моисеемъ, Иисусомъ и Магометомъ, заключается на седьмомъ шіитскомъ имамѣ (Измаилѣ и его сынѣ Мухамедѣ б. Измаилѣ) повторнымъ рядомъ изъ семи ораторовъ (*natik*) каждый. Промежуточное время между отдѣльными „ораторами“ замѣщается семернымъ рядомъ лицъ, являющихся также эманацией сверхъестественныхъ силъ, укрѣпляющихъ дѣло оратора, за которымъ они слѣдуютъ, и подготовляющихъ путь тому, который слѣдуетъ за ними: вполнѣ замкнутая, искусно построенная іерархія, въ развитіи которой съ начала міра Божественный Духъ открывается все болѣе совершеннымъ образомъ человѣчеству. Каждое новое проявленіе усовершенствуетъ дѣло своего предшественника. Божественное откровеніе не закончилось въ какомъ-нибудь хронологически-

опредѣленномъ пунктѣ міровой исторіи. Съ равномѣрною циклической правильностью за седьмымъ ораторомъ слѣдуетъ махдїй, предназначенный, какъ болѣе совершенное проявленіе мірового духа, двинуть дальше дѣло своего предшественника и дѣло пророка Магомета.

„При такомъ истолкованіи понятія махдїй разрушается одинъ изъ основныхъ принциповъ ислама, затрагивать который не рѣшалось обычное вѣроученіе шитовъ. Магометъ является для сторонниковъ ислама „печатью пророковъ“,—этотъ эпитетъ, правда, въ другомъ смыслѣ, онъ самъ придалъ себѣ (сура 33 ст. 40),—и магометанская церковь какъ въ своей суннитской, такъ и въ своей шитской формѣ догматически истолковала это такъ, что Магометъ навсегда заключилъ собою рядъ пророковъ, что онъ на вѣчныя времена исполнилъ то, что подготовили его предшественники, что онъ—вѣстникъ послѣдняго посланія Бога человѣчеству. „Ожидаемый махдїй“ является только возстановителемъ извращеннаго вслѣдствіе людской испорченности дѣла послѣдняго пророка, „по слѣдамъ котораго онъ ступаетъ“ и чье имя онъ носитъ; онъ самъ не пророкъ, еще менѣе наставникъ идущей дальше Магометовой проповѣди законоучительной эволюціи ¹⁾. Въ эманационной системѣ измаилитовъ пророческій характеръ Магомета и законъ, возвѣщенный имъ именемъ Божіимъ, теряетъ значеніе, приписываемое ему въ остальныхъ, даже шитскихъ развѣтвленіяхъ ислама“.

Въ тайной пропагандѣ, подъ флагомъ шитской партіи измаилитовъ—служившимъ только прикрытіемъ—распространялись, съ постепеннымъ введеніемъ въ слѣдующія, одна за другой степени посвященія, разлагающія исламъ ученія. На высшихъ ступеняхъ посвященія конфессіональная принадлежность къ религіи Магомета является пустой формой; въ своемъ конечномъ пунктѣ измаилитизмъ—разрушеніе всего положительнаго. Но уже и на подготовительныхъ ступеняхъ законъ и преданія ислама, какъ и священная исторія Корана, воспринимаются въ аллегорическомъ духѣ, и дословный смыслъ, считающійся только оболочкой истинной духовной сущности, отодвигается на задній планъ. „Какъ ученіе неоплатониковъ стремится къ совлеченію тѣлесной оболочки и проникновенію въ небесную родину міровой души, такъ знающій долженъ удалить тѣлесныя оболочки закона посредствомъ возвышенія къ все высшему и болѣе чистому познанію и под-

няться къ міру чистой духовности. Законъ есть только педагогическое средство преходящей, относительной цѣнности для незрѣлыхъ“, символъ, реальное значеніе котораго слѣдуетъ искать въ духовномъ благѣ, къ которому стремятся посредствомъ символа. Они заходятъ настолько далеко, что признають за правовѣрныхъ только послѣдователей этихъ разрушительныхъ теорій; тѣхъ же, кто воспринимаетъ законы и рассказы Корана въ ихъ дословномъ смыслѣ, они считаютъ невѣрующими.

Правильность аллегорическаго пониманія закона и не-обязательность его дословнаго смысла доказывали они тѣмъ фактомъ, что Исмаиль, имя котораго носить секта, отвергается имамами-противниками на томъ основаніи, что онъ былъ виновенъ въ употребленіи вина и поэтому сталъ недостойнъ наслѣдственнаго сана имама. Лицо, которому отъ рожденія присуща святость будущаго имама—разсуждаютъ избравшіе имя Исмаила лозунгомъ—не могъ дѣлать ничего грѣховнаго. Запрещеніе вина имѣло для Исмаила, слѣдовательно, и для насъ, его приверженцевъ, только аллегорическій смыслъ. То же и другіе законы: постъ, паломничество и т. д. Ихъ противники приписываютъ имъ распространеніе этихъ взглядовъ до отрицанія нравственныхъ законовъ и допущенія всякихъ мерзостей. Мы не думаемъ, чтобы пристрастные сообщенія этого рода соответствовали фактамъ.

Практичная расчетливость искусно использовала эту систему, въ высшей степени приспособленную къ тайной пропагандѣ по своему способу посвященія въ таинства и постепенности введенія въ ступени познанія, для возбужденія движеній, охватившихъ широкіе слои магометанскаго міра. Основаніе государства Фатимидовъ въ Сѣверной Африкѣ, затѣмъ въ Египтѣ и принадлежащихъ къ нему областяхъ (909—1171) было результатомъ исмаилитской тайной работы. Послѣдовательные исмаилиты не хотѣли довольствоваться послѣднимъ по времени проявленіемъ мірового интеллекта въ лицѣ фатимидскаго имама. Въ 1017 г. они рѣшили, что пришло время, чтобы фатимидскій халифъ Хакимъ объявилъ себя воплощеніемъ Божества. Когда онъ въ 1021 г.—вѣроятно, пораженный рукой убійцы—исчезъ, то его немногочисленные приверженцы не захотѣли повѣрить въ его дѣйствительную смерть; онъ живетъ скрытно, утверждаютъ они, и снова вернется (radsch'a, стр. 200). Еще и теперь вѣра въ боже-

ственную природу Хакима живетъ среди друзей въ горахъ Ливана. Группа, извѣстная изъ исторіи крестовыхъ походовъ подъ именемъ ассасиновъ, является отпрыскомъ измаилитскаго движенія.

Отношеніе этой религіозной революціи къ положительному исламу слѣдуетъ разсматривать, исходя изъ ея основного пункта: аллегорическаго толкованія религіозныхъ фактовъ. Истина заключается во внутреннемъ смыслѣ (*batin*), внѣшній (*zahir*)—несущественное покрывало для неосвященныхъ; по мѣрѣ ихъ подготовки, оно сдерживается, чтобы открыть ликъ незатемненной истинѣ. Отсюда имя *Batinijja*, какъ теологи называютъ приверженцевъ этой теории, которой, впрочемъ, измаилиты придерживаются наравнѣ съ суфіями.

И въ суфизмѣ, исходя изъ тѣхъ же принциповъ неоплатониковъ, ученіе „о внутреннемъ смыслѣ“ заняло центральное положеніе. Какой-нибудь измаилитскій *Batini* могъ бы слово въ слово написать слѣдующее изреченіе, истолковывающее истинную тенденцію аллегорическаго пониманія и принадлежащее мистическому поэту Джалалу ал-динъ ал-Румію:

«Знай, слова Корана просты; но по ту сторону внѣшняго они скрываютъ внутренній тайный смыслъ;

«Рядомъ съ этимъ тайнымъ смысломъ есть еще третій, приводящій въ замѣшательство тончайшій разумъ;

«Четвертаго значенія еще не позналъ никто, кромѣ Бога, Несравненнаго и Всеутоляющаго;

«Такъ можно идти дальше до семи значеній, одного за другимъ;

«Итакъ, сынъ мой, не ограничивай твоего изслѣдованія однимъ внѣшнимъ смысломъ, подобно демонамъ, видѣвшимъ въ Адамѣ только глину.

«Что тѣло Адама—то же внѣшній смыслъ Корана; потому что только его внѣшность видима, но душа его скрыта».

Эти все болѣе утонченныя ступени тайнаго, глубокаго смысла, скрываемаго внѣшними оболочками выраженій писанія, напоминаютъ то, что измаилиты называютъ *ta'wil al-ta'wil*, т.-е. тайное толкованіе тайнаго значенія. На каждой новой, высшей ступени мистика и символика предшествующихъ ступеней становится субстратомъ все болѣе утонченнаго толкованія—до полного исчезновенія первоначальной основы его, исламитакаго толкованія закона.

Измаилитизмъ со своимъ безмѣрнымъ превознесеніемъ тавила создалъ не мало отпрысковъ, по своему вліянію менѣе значительныхъ; между ними самымъ крупнымъ является основанное нѣкимъ Фадль-Аллахъ изъ Астра-

бада въ 800/1397—8 тайное учение, т. наз., Хуруфій (толкователи буквъ). Это учение также основано на построении циклической эволюціи мірового духа, при чемъ самъ Фадль-Аллахъ выдавалъ себя за воплощеніе божества, свою проповѣдь—за совершеннѣйшее откровеніе истины; за это онъ по приказанію Тимура былъ преданъ мученической смерти. Онъ связывалъ свое учение съ чрезвычайно хитроумной символикой буквъ и ихъ числового значенія, при чемъ приписывалъ буквамъ космическое значеніе и вліяніе. На основаніи этого, все дальше развиваемаго его приверженцами каббалистическаго метода сторонники Хуруфія выработали такой тавилъ Корана, который не оставляетъ камня на камнѣ отъ его первоначальныхъ цѣлей. Ихъ пантеизмъ имѣлъ очень много точекъ соприкосновенія съ ученіемъ суфіевъ, орденъ Bektaschi которыхъ воспринялъ эту систему.

Въ разновидностяхъ ислама, исходящихъ изъ измаилитизма и примыкающихъ къ нему, числовые моменты системы имамовъ играютъ второстепенную роль. Они отлично уживаются и съ признаніемъ ряда двѣнадцати. Главное для нихъ—отрицаніе буквального толкованія положительныхъ данныхъ ислама и чрезмѣрное примѣненіе аллѣйскихъ традицій, какъ носителей ихъ гностическихъ тайнъ относительно прогрессивнаго усовершенствованія откровенія и его видимаго обнаруженія въ постоянно возобновляющихся проявленіяхъ божества.

19. Философствующее теченіе въ ученіи измаилитовъ не освободилось отъ извѣстной узости воззрѣній, характерной для шиіи вообще. Главнымъ образомъ—въ двухъ направленіяхъ.

Во-первыхъ, связанная съ теоріей имамовъ неограниченная вѣра въ авторитеты доведена у нихъ до крайности. Измаилитизмъ получаетъ поэтому названіе *talimijja*, „обучаемость“, т.-е. абсолютная зависимость отъ наставническаго авторитета имама въ противоположность къ правамъ индивидуальнаго изслѣдованія и къ коллективному моменту иджмы. Подъ именемъ *talimijja* полемизируетъ съ нимъ Газалій въ нѣсколькихъ произведеніяхъ, между прочимъ въ формѣ платоновскаго діалога, который онъ ведетъ со сторонникомъ *talimijja*. Аллегорически истолковывая законъ Корана, они видятъ въ нихъ только формы, въ которыхъ высказывается требованіе подчиненія власти имама. Съ этимъ культомъ автори-

тотовъ связана и обязанность безусловнаго повиновенія по отношенію къ высшимъ которая, особенно у ассасиновъ, вѣтви измаилитскаго движенія, проявляется прямо-таки въ террористическихъ формахъ.

Затѣмъ измаилиты, какъ шииты вообще, проявляютъ крайнюю нетерпимость по отношенію къ несогласно мыслящимъ. Въмѣсто многочисленныхъ доказательствъ, достаточно привести небольшой отрывокъ изъ интересной измаилитской книги о налогѣ для бѣдныхъ и его аллегорическомъ истолкованіи, который мы читаемъ въ одной лейденской рукописи: „Кто ставитъ своего имама наравнѣ съ другимъ авторитетомъ (присоединяетъ, *aschraka*), или сомнѣвается въ немъ, подобенъ ставящему другого рядомъ (по достоинству) съ пророкомъ и сомнѣвающимся въ немъ; тѣмъ самымъ онъ равенъ тому, кто рядомъ съ Аллахомъ признаетъ другого Бога. Кто сопоставляетъ (съ имамомъ), сомнѣвается въ немъ или отрицаетъ его, тотъ *nadschas* (оскверненъ) и не чистъ (*tahir*); запрещено пользоваться тѣмъ, что такой человѣкъ приобретаетъ“.

Кромѣ друзей, обожествляющихъ Хакима, существуютъ и теперь еще другіе измаилиты; они живутъ разсѣянно въ средней Сиріи и въ другихъ отдаленныхъ частяхъ области ислама, особенно въ Персіи и Индіи, гдѣ извѣстны подъ именемъ Ходжа сѣ. Еще недавно въ Занзибарѣ выстроенъ домъ для собраній измаилитовъ. Эти современные измаилиты признаютъ своимъ главою человѣка, посящаго титулъ Ага Хана. Носящій этотъ санъ ведетъ свое родословное дерево отъ одной вѣтви династіи Фатимидовъ (*Nizar*), какъ потомокъ князей-ассасиновъ, утверждавшихъ, что они происходятъ изъ этого рода.

Приверженцы чтутъ Ага Хана, мѣстопробываніемъ котораго въ настоящее время является Бомбей и другіе города Индіи, и проявляютъ свое благоговѣніе уплатой ему подати—*zakat* и богатыми подношеніями. Теперешній носитель этого сана—человѣкъ, располагающій богатыми средствами, довольно свѣтскаго образа мыслей, проникнутый современными идеями, охотно затрачивающій свои богатства на большія путешествія. Онъ побывалъ въ Лондонѣ, Парижѣ, въ Соединенныхъ Штатахъ и даже при дворѣ въ Токио. На немъ еле замѣтны слѣды вѣроученія, представлять которое онъ долженъ. Изъ своего богатства онъ дѣлаетъ щедрія пожертвованія на современное культурное движеніе среди мусульманъ Индіи, съ которыми мы

еще познакомимся въ дальнѣйшемъ изложеніи и въ созданіи котораго ему принадлежитъ руководящая роль. Еще недавно Всеиндійская лига мусульманъ избрала его своимъ президентомъ. Онъ—убѣжденный сторонникъ англійскаго владычества въ Индіи, которое считаетъ благодѣяніемъ для индусскихъ народовъ. По поводу послѣднихъ волненій Swaradschi'евъ онъ обратился со словомъ увѣщанія къ мусульманамъ Индіи, а также и къ индусамъ, въ которомъ онъ указываетъ на безуміе и незрѣлость стремленій къ самостоятельности и на необходимость и благодѣтельность англійскаго господства, какъ объединяющаго и примиряющаго принципа среди разнообразныхъ, съ противорѣчивыми тенденціями, народностей индійской имперіи.

20. Такъ какъ шіиты надѣляются Алія и его потомство сверхчеловѣческими свойствами, то именно эти представленія оказались подходящими носителями для пережитковъ отмершихъ міеологическихъ традицій. Всякіе рассказы о богочеловѣческихъ лицахъ, имѣвшіеся среди обращенныхъ въ исламъ народностей, но потерявшіе почву вслѣдствіе гибели старой религіи, находили легко пріютъ въ алидійскихъ легендахъ и продолжали жить тутъ, только въ иномъ истолкованіи. Члены семьи алидовъ наследуютъ свойства міеологическихъ образовъ и эти свойства укладываются безъ всякихъ затрудненій въ кругъ идей шіитовъ. Здѣсь не смущаются, если приходится возносить предметы поклоненія въ небесные міры и дѣлать ихъ носителями сверхчеловѣческихъ силъ.

Какъ далеко заходятъ въ этомъ отношеніи даже умѣренные воззрѣнія шіитовъ, мы могли видѣть уже раньше: свѣтовая субстанція Алія и его семьи виѣдрена въ Божій престолъ. Согласно одной легендѣ, Хасанъ носилъ амулеты, наполненные пухомъ отъ крыльевъ ангела Гавріила. Такимъ образомъ, въ этихъ кругахъ міеологическія черты могли легко присваиваться образамъ алидійской семьи. Аліи, напр., дѣлается Богомъ грома; онъ является въ облакахъ и творитъ громъ и молнію; послѣдняя—бичъ, которымъ онъ размахиваетъ. Какъ, согласно міеу, вечерняя заря есть кровь убитаго вопреку Адониса, такъ по шіитской легендѣ вечерняя заря—кровь убитаго Гусейна: до его смерти вечерней зари совсѣмъ не было. Писатель-космографъ Казвиній (ум. 682/1283) рассказываетъ о тюркскомъ народѣ Баграджъ, что онъ управлялся династіей, считавшей своимъ родоначальникомъ алида Яхью

б. Зейда. Они хранятъ позолоченную книгу, на внѣшней сторонѣ которой написано стихотвореніе, оплакивающее смерть Зейда, и оказываютъ этой книгѣ божескія чючести. Зейда они называютъ „королемъ арабовъ“, Алія—„богомъ арабовъ“. Когда они смотрятъ на небо, они открываютъ ротъ и, не отводя глазъ отъ неба, говорятъ: „Вотъ Господь арабовъ восходитъ и нисходитъ“.

Неоплатоническіе и гностическіе элементы, въ которые измаилитское сектантство облачило религіозныя представленія ислама, въ особенности способствовали тому, что эта форма ихъ представленія послужила оболочкой для сохранения осколковъ старыхъ языческихъ религій. Такъ какъ лица священной семьи были вознесены въ сферу божественности, то они легко могли послужить олицетвореніемъ для старыхъ представлений о богѣ, скрывавшихся подъ переработанной на исламитскій ладъ номенклатурой.

Такимъ образомъ, въ долинахъ Ливана подъ внѣшней шиитско-исламитской формой сохранилось старо-сирійское язычество въ сектѣ Нусайріевъ (между Триполисомъ и Антиохіей), въ культѣ „двѣнадцати“ которой господствуютъ, несомнѣнно, языческія представленія. Нужно принять во вниманіе, что въ тѣхъ мѣстностяхъ, въ которыхъ представлена эта шиитская секта, не задолго до проникновенія туда ислама господствовало язычество, и христіанство смогло также утвердиться здѣсь только очень поздно. Тѣмъ понятнѣе поэтому, что и внесенныя исламомъ представленія сплетены со старыми языческими элементами. Это только по внѣшности исламъ. Души этихъ людей въ дѣйствительности сохранили языческія традиции своихъ предковъ и перенесли ихъ совершенно внѣшнимъ образомъ на новые по внѣшности объекты культа. Въ этой амальгамѣ изъ язычества, гностицизма и ислама, исламитская оболочка не болѣе, какъ признакъ, отличающій нѣкоторую разновидность основного языческаго культа, дающій только имя языческимъ религіознымъ взглядамъ. „Аліи—какъ говорятъ они въ одной молитвѣ—вѣченъ по своей божественной природѣ; по внутреннему существу свсему онъ нашъ богъ, хотя по внѣшности нашъ имамъ“. Въ ихъ различныхъ сектахъ онъ олицетворяетъ различныя божественныя силы природы; у большинства онъ слыветъ богомъ мѣсяца, при чемъ, согласно одному шиитскому названію, онъ возводится въ санъ „эмира пчелъ“, т.-е. созвѣздій. Мы уже указывали, что Магометъ понижается рядомъ съ Али до подчиненнаго положенія „вуали“, „покрывала“;

вмѣстѣ съ Аліемъ и Зельманомъ онъ образуетъ божественную тріаду, которая со всѣми принадлежностями цѣликомъ коренится въ культѣ природы.

Культъ Алія, его семьи и лицъ, которыхъ легенда съ ней связала, а также и имамовъ, является въ сущности культomъ неба, солнца, луны и другихъ силъ природы. Эти перенесенія дѣлаются пріемлемыми при помощи гностики, проникающей всѣ эти остатки язычества. Ихъ истинная сущность раскрывается посвященнымъ по мѣрѣ постепеннаго ихъ посвященія. Если законъ ислама уже на низшихъ ступеняхъ—что мы видѣли въ измаилитствѣ, къ которому Нусайрїи относятся, впрочемъ, враждебно—имѣетъ только символическое значеніе, то для посвященнаго все положительное въ исламѣ совершенно исчезаетъ. Самъ Коранъ занимаетъ подчиненное положеніе рядомъ съ другой священной книгой, которая, несмотря на стараніе сохранить ее въ тайнѣ среди этихъ сектантскихъ союзовъ, стала извѣстной благодаря одному новоизбранному христіанину изъ ихъ среды и не разъ служила предметомъ обсужденія въ европейской и американской литературѣ съ точки зрѣнія ея религіозно-историческаго значенія. Правда, сами они противопоставляютъ себя остальнымъ мусульманамъ, какъ истинныхъ „исповѣдниковъ единства Божія“ (*ahl al-tauhid*), какъ вѣрныхъ истолкователей шїитской мысли; на обычныхъ шїитовъ они смотрятъ, какъ на *zahirijja*, приверженцевъ религіозныхъ взглядовъ, воспринимаемыхъ исключительно внѣшнимъ образомъ; для нихъ это люди, не проникшіе въ глубину истиннаго монотеизма, *mukassira*, т.-е. оставшіе въ культѣ Алія.

Въ дѣйствительности это переодѣтое древне-азиатское язычество, усвоившее также нѣкоторые христіанскіе элементы, напр., освященіе пищи и вина,—нѣчто въ родѣ причащенія—и празднованіе христіанскихъ праздниковъ, является исламомъ только по имени. Религіозно-историческій опытъ показываетъ часто, что именно такіа захудалыя секты оказываются воспримчивыми для синкретизма.

Мы разсмотрѣли здѣсь тѣ развѣтвленія ислама, которыя вліяли на его развитіе до окончательнаго установленія ортодоксальнаго пониманія его. Но умы и послѣ этого не остались въ покоѣ. Намъ нужно теперь остановиться на позднѣйшихъ движеніяхъ, вліяніе которыхъ простирается и до нашего времени.

ПРИМѢЧАНІЯ.

1. 1) Объ этихъ старыхъ недоразумѣніяхъ смотри мои «*Beiträge zur Litteraturgeschichte der Schi'a und der sunnitischen Polemik*» (Вѣна, 1874), 9. «*Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. Wien. Phil. hist. Kl.*» LXXVIII, 445) и «*Dénombrement des sectes musulmanes*» въ «*Revue de l'Histoire des Religions*» XXVI, 129 и сл.
3. 1) Muh. Studien II 117. Правда, нѣтъ недостатка въ суннитскихъ тенденціозныхъ хадисахъ, въ которыхъ Магометъ высказываетъ свою волю относительно преемственности вождей общины послѣ его смерти. (Срав. тамъ же, II, 99, прим. 1); но эти сообщенія не являются опредѣленнымъ рѣшеніемъ вопроса престолонаслѣдія и не имѣютъ формъ торжественныхъ повелѣній, какъ тѣ, которые передаютъ шіиты относительно Алія. Одно преданіе у Ibn Sa'd, III, I, 46, 5 и сл. даетъ даже поводъ утверждать, что пророкъ назначилъ, какъ одного изъ своихъ халифовъ, самого Османа; интересно, что какъ на первоначальный источникъ этого сообщенія указываютъ на одного *maula Othman*, что вполне опредѣляетъ его характеръ.
- 2) Нагляднымъ примѣромъ этого способа истолкованія Корана можетъ служить слѣдующее объясненіе начала 91 суры: Солнце и его блескъ (Магометъ); мѣсяцъ, когда онъ за нимъ слѣдуетъ (Алій), день, открывающій солнце (Хасанъ и Гусейнъ), ночь, его закрывающая (Омайяды). Это объясненіе, въ формѣ хадиса, какъ данное самымъ пророкомъ толкованіе откровенія у Sujuti, *al-La'ali al-masnu'a fi-l-ahadith al-mawdu'a* (Каиръ, Adabijja, 1317) I 184.
5. 1) Удаленіе обоихъ ангеловъ - хранителей предполагается еще въ одномъ случаѣ: когда человѣкъ сталкивается съ тѣмъ, что предопредѣлено ему постановленіемъ Божиимъ относительно его судьбы (*al-mukaddar*); они не пытаются защищать его отъ этого; они должны предоставить рѣшенію свободно осуществиться. Ibn Sa'd III, I 22, 13.
7. 1) Халифатъ Аббасидовъ не желаетъ отставать въ этомъ отношеніи; онъ охотно приказываетъ называть себя *mirath al-nabiyya* (наслѣдіе пророка). Поэтому однимъ изъ эпитетовъ сана халифовъ: *al-nabawi* (происходящій отъ пророка), но только въ смыслѣ законнаго наслѣдія сана властителя отъ пророка, къ семьѣ котораго принадлежатъ и аббасиды, а не (какъ у алидійскихъ имамовъ и фатимидскихъ халифовъ) въ смыслѣ наставническаго авторитета, принадлежащаго членамъ этой семьи отъ рожденія. Въ отдѣльномъ случаѣ мы находимъ и во время омайядовъ лгивное указаніе на наслѣдованіе сана халифа отъ пророка именно въ одномъ писаніи Katib Abdalhamid'a b. Jahja (поскольку его можно считать достовѣрнымъ), адресованномъ халифу въ *Rasa-*

il al-bulagha I (Каиръ, 1908), 92, 9. Здѣсь наслѣдіе можетъ быть понимаемо тоже только въ смыслѣ притязанія на законность.

8. 1) Такихъ сторонниковъ Ali-ilahi можно найти, напр., среди туркменскихъ крестьянъ карскаго округа (Ардаганъ), послѣ войны 1877-78 г. уступленнаго Турціей Россіи; быть ихъ въ послѣднее время изучалъ Девидъ.
- 2) Подобное же ученіе проповѣдывалъ казенный въ 322/934 г. въ Багдадѣ, объявившій себя богомъ al-Schalmaghani. Въ этой системѣ постепеннаго воплощенія божества на Моисея и Магомета смотрятъ, какъ на обманщиковъ; первый—обманщикъ потому, что поступилъ нечестно относительно миссіи, довѣренной ему Нагип'омъ, второй—довѣренной ему Али.
9. 1) Klein, тамъ же, 73. Философъ Авиценна самъ считаетъ неоспоримымъ, что пророки «ни въ какой мѣрѣ не подвержены ни ошибкамъ, ни забывчивости» («Метафизика Авиценны», переведенная и объясненная М. Ногтеп'омъ, Галле, 1907; 88, 19).
- 2) Преданіе связывать это изреченіе съ договоромъ Hudej-bija (6 годъ Геджры); Ibn Sad II, I 76), на который оно смотритъ совершенно непонятнымъ образомъ, какъ на побѣду, тогда какъ въ дѣйствительности это было униженіе. Это чувствовали даже исламистскіе историки: Омаг—говорятъ они—не пошелъ бы на такой договоръ. (Тамъ же, 74, 5).
- 3) На самомъ дѣлѣ, приведенныя Scharani свойства пророка почти сплошь черты, которыя мы находимъ въ шиитскомъ фантастическомъ изображеніи пророка, напр., въ популярномъ изложеніи шиитскаго вѣроученія, на турецкомъ языкѣ, составленномъ Abdalrahim'омъ Chuji (Стамбуль, 1327) 10.
10. 1) Dschahiz, въ Tria Opuscula изд. van Vloten (Лейденъ, 1903) 137, 17 и сл. (=Rasail, изд. Каиръ, 1324, 129 внизу) упоминаетъ о мнѣніи шиитовъ, по которому имамы тѣмъ стоятъ выше пророковъ, что послѣдніе подвержены грѣху, хотя и не подвержены заблужденію, тогда какъ имамы не грѣшатъ и не ошибаются.
- 2) Они утверждаютъ, что обладаютъ приписываемыми Алию таинственными произведеніями, которыя изображаются то какъ сущность всѣхъ религіозныхъ знаній пророковъ, то какъ апокалиптически-пророческія писанія, въ которыхъ раскрываются міровыя событія всего будущаго. Они доверены Алию пророкомъ и передаются отъ поколѣнія къ поколѣнію въ ряду законныхъ имамовъ, какъ соотвѣтственныхъ носителей алидѣйскихъ тайныхъ знаній. Изъ этихъ книгъ чаще всего упоминаются Dschafr и Dschami'a. Старый мутазилитъ Bischr b. al-Mutamir изъ Багдада (IX ст.) называетъ въ одномъ изъ своихъ учительныхъ стихотвореній шиитовъ людьми «ослѣпленными Dschafr'омъ». Даже вѣдѣнность этихъ якобы тайныхъ книгъ описывается въ шиитской литературѣ; Dschami'a изображается въ видѣ свитка въ 70 локтей длиною (измѣренной по рукѣ пророка). Кромѣ этихъ двухъ тайныхъ рукописей, Kulini упоминаетъ еще находящееся во владѣніи имамовъ Maschaf Fatima,

которое пророкъ передъ своей смертью довѣрилъ своей дочери; утверждаютъ, что оно по объему въ три раза больше Корана.

Затѣмъ мистическія пророческія книги стали вообще называть *Dschafr*. Обсужденіе и толкованіе книгъ *Dschafr* составляетъ благодарную тему для исламитакаго оккультизма. Срав., напр., *Kaïroer Katalog VIII* 83. 101. Знаменитый мистикъ *Muhji al-din ibn Arabi* принимаетъ большое участіе въ этой литературѣ (тамъ же 552). Объ одномъ хранимомъ въ сокровищницѣ турецкаго султана произведеніи *Dschafr*, принадлежащемъ перу *Abu Bekr al-Dimischki* (ум. 1102/1690), см. *Muradi, Silk al durar* (Bulak, 1301), I, 51.

11. 1) И въ (не-шіитскихъ) суфійскихъ кругахъ, въ связи съ обычнымъ у нихъ апофеозомъ Алиа, иногда выражаются предположенія о продолженіи его жизни и будущемъ появленіи. О святомъ *Ali Wefa Scha'rani* сообщаетъ: «Онъ говорилъ: *Ali b. Abi Talib* вознесенъ на небо, какъ Іисусъ; какъ онъ же, онъ нѣкогда снизойдетъ». Къ этому *Scha'rani* прибавляетъ: «Тому же учить (мой наставникъ) *Sejjidi Ali al-Chawwas*. Я слышалъ изъ его устъ: Ной сохранилъ отъ ковчега одну доску ради *Ali b. Abi Talib*, на которой онъ въ будущемъ долженъ былъ быть вознесенъ на небо. Эта доска Божьимъ всемогуществомъ была сохранена въ цѣлости, пока *Ali* не былъ вознесенъ на ней». (*Lawaikih al-anwar* II 59). Впрочемъ, эта суфійская легенда связана съ исламитской легендой о построеніи ковчега. Господь приказалъ Ною приготовить 124000 досокъ для постройки; на каждой изъ нихъ Господь сдѣлалъ видимымъ по одному имени пророковъ отъ Адама до Магомета. Подъ конецъ оказалось, что для окончанія ковчега нужно еще четыре доски; Ной приготовилъ ихъ и на нихъ появились имена четырехъ сотоварищей (подъ ними подразумеваются четыре первыхъ суннитскихъ халифа, изъ которыхъ четвертымъ былъ Али). Такъ построенный, ковчегъ оказался способнымъ противостоять потоку. Эту легенду пространно рассказываетъ Мухамедъ б. Абдалрахманъ ал-Хамаданиъ.
- 2) Мусульманскіе астрономы много занимались вычисленіемъ продолжительности исламитакаго государства на основаніи созвѣздія. У философа *al-Kindi* есть монографія объ этомъ, которую *O. Loth* разработалъ въ «*Morgenländischen Forschungen*» (*Fleischer-Festschrift*, Лейпцигъ, 1875), 263—309. Кромѣ астрологическихъ предположеній, К. примѣняетъ также буквенную каббалу и числовую мистику. (Тамъ же 297). Онъ считаетъ особеннымъ достоинствомъ арабскаго письма, что оно великолюбно поддается такимъ операціямъ. (*Balawi, Kitab Alif-ba* I 99, 6). И *Ichwan al-safa* (изд. Бомбей IV 225) учатъ, что появленіе *sahib al-amr'a*, въ пользу котораго они ведутъ пропаганду, указано въ союзныхъ частицахъ языка.
12. 1) Особенно въ магрибитскомъ (сѣверо-африканскомъ) исламѣ часто выступали такія движенія; магрибиты вступаютъ согласно преданію, что махдїй появится въ марокк-

скихъ земляхъ, въ пользу чего можно привести и изреченія хадисовъ. Въ Сѣверной Африкѣ въ различное время появлялись люди, выдававшіе себя за вновь сошедшаго на землю Иисуса и подъ этимъ именемъ возбуждавшіе своихъ приверженцевъ къ борьбѣ противъ чужеземнаго владычества. Хотя многія изъ этихъ движеній (какъ, напр., послужившее къ основанію государства *Almoḥad*) послѣ разрушенія созданной ими политической единицы не имѣли почти никакого значенія для будущаго, слѣды такихъ движеній живутъ до сегодня въ шіитскихъ сектахъ. Въ послѣднія столѣтія въ различныхъ областяхъ мусульманской Индіи возникали подобныя сектантскія движенія, вызванныя людьми, выдававшими себя за ожидаемаго махдія; объединенныя въ секты группы приверженцевъ ихъ и до сихъ поръ вѣруютъ, что ожидающійся мусульманами махдіи уже явился въ лицѣ основателей этихъ сектъ. Поэтому эти секты называются *Ghadr-Mahdī*, т.е. людьми, которые не вѣрятъ въ появленіе махдія въ будущемъ. Нѣкоторыя изъ нихъ (секта *Mahdawi*) дико-фанатически настроены по отношенію къ иновѣрцамъ. Въ Керманскомъ округѣ (Белуджистанъ) еще по сейчасъ живутъ воспоминанія объ одномъ индусскомъ махдіи конца XV ст. Рядомъ съ ортодоксальными суннитами (*Naṣaḥī*, названными такъ за то, что они соблюдаютъ установленный обрядъ—*salat-naṣaḥ*) тамъ существуетъ секта *Dikrī*овъ, приверженцы которой, принадлежащіе къ кочующему населенію, ведутъ начало своего отклоняющагося отъ ортодоксіи вѣроученія и обрядовъ отъ одного махдія, Мухамеда изъ Дшаунпура; изгнанный изъ Индіи, онъ бродилъ съ мѣста на мѣсто и умеръ въ долинѣ Гельмендъ (1503). Въ священную для ортодоксальнаго ислама «ночь судьбы» (*leilat al-kaḥr*, 27 Рамадана) они воздвигаютъ кругъ изъ камней, внутри котораго они совершаютъ свои еретическіе обряды. Поэтому, эту секту называютъ также *Daire wali*, т.е. «люди круга». *Josef Horowitz*, которому я обязанъ послѣдними указаніями, подготавливаетъ специальное изданіе объ этихъ *Daire wali*.

- 2) Это возраженіе «двѣнадцатники» опровергаютъ утвержденіемъ, что текстъ устанавливающаго имя махдія испорченъ (*misahhaf*). Въмѣсто «и имя его отца совпадаетъ съ именемъ моего (пророка) отца (*abi*)» сначала стояло «съ именемъ моего сына» (*ibni*); т.е. имя отца махдія, *Hasan*, одинаково съ именемъ внука пророка. То, что внукъ обозначается словомъ *ibni*, не можетъ вызывать сомнѣній.
- 3) Относительно нѣкоторыхъ избранныхъ людей существуетъ повѣрье, что они имѣли личныя сношенія со скрытымъ махдіемъ. Египетскій суфій *Abd al-Wahhab al-Scharani* (ум. 973/1565), имѣвшій самъ мистическія встрѣчи въ галлюцинаціяхъ, рассказываетъ въ своихъ суфійскихъ біографіяхъ о своемъ старѣйшемъ товарищѣ—суфій, *Hasan al-Iraki* (ум. 930/1522), сообщавшемъ ему, что онъ въ ранней молодости цѣлую недѣлю давалъ пріютъ махдію въ своемъ жилищѣ въ Дамаскѣ, и тотъ обучалъ его суфійскими молитвамъ. Благословенію махдія онъ обязанъ своимъ долголѣтіемъ; во время этого знакомства съ *Sch. Hasan'ū*, гово-

рить, было уже 127 лѣтъ. Пятьдесятъ лѣтъ провелъ онъ въ далекіхъ путешествіяхъ, доходя до Китая и Индіи, послѣ чего онъ поселился въ Каирѣ, гдѣ ему пришлось терпѣть отъ зависти другихъ суфіевъ. Они считали его, повидимому, за сумасброднаго искателя приключеній. Существуютъ также басни относительно письменныхъ сношеній со скрытымъ махдіемъ. Отецъ извѣстнаго шітскаго теолога Abu Dschafar Muhammed b. Ali ibn. Babuja al-Kumi (ум. 351/991) при посредствѣ нѣкоего Ali b. Dscha'far b. al-Aswad послалъ будто бы письменную просьбу «учителю своего времени», въ которой онъ, будучи бездѣтнымъ, просилъ его заступничества передъ Богомъ для отвращенія этого несчастія. Вскорѣ послѣ этого онъ получилъ отъ махдіа письменный отвѣтъ, въ которомъ ему возвѣщалось рожденіе двухъ сыновей. Первымъ родился Abu Dschafar, гордившійся, говорить, всю жизнь тѣмъ, что своимъ существованіемъ обязанъ предстательству *sahib'a al-amr*.

- 4) «Revue du Monde m. s.» VI. 535. Фетва неджефскаго улема приведена тамъ же, 681, въ переводѣ. Тамъ стоитъ: «Надо приложить всѣ старанія, чтобы укрѣпить конституцію священной войной, держась при этомъ за стремя имама нашего времени—да будетъ наша жизнь залогомъ ему. Малѣйшее противодѣйствіе и малѣйшая небрежность (во исполненіе этой обязанности) будетъ равно отрицанію его величія и противодѣйствію ему». Послѣднія слова относятся не къ пророку Магомету, какъ объясняетъ переводчикъ, а къ упомянутому въ предыдущемъ предложеніи «имаму этого времени», т.-е. скрытому имаму-махдію.—И сторонники антиконституціонной реакціи ссылаются въ одномъ документѣ, одобряющемъ отмѣну конституціи, на то, что шаху этотъ шагъ «внушенъ Богомъ и современнымъ имамомъ» («Revue du M. m. s.» VII, 151).

14. 1). Измѣненіемъ призыва къ молитвѣ въ этомъ смыслѣ отмѣчается публично захватъ шітскими области, ранѣ занятой суннитами. Этимъ способомъ, напр., генералъ Dschauhar объявилъ побѣду фатимидскаго войска въ мечетяхъ Tulun и Amr въ столицѣ Египта. Наоборотъ, отмѣна верховной власти фатимидовъ и подчиненіе аббасидамъ ознаменовывались въ Дамаскѣ и другихъ мѣстностяхъ Сиріи отмѣной этой формулы; то же распоряженіе отдаетъ безумный халифъ-фатимидъ al-Nakim, когда въ припадкахъ безумія приказываетъ вновь ввести атрибуты суннизма. Когда въ 307/919 г. сѣверная Африка была подчинена шітскому господству, новый властитель приказалъ вырвать языкъ благочестивому Mu'eddin Arus'у и казнить его послѣ долгихъ мученій, потому что свидѣтели показали противъ него, что къ молитвенному возгласу онъ не прибавлялъ требуемаго шітскими дополненія.
17. 1). Именно относительно вопроса, имѣютъ ли находящіеся въ признанныхъ преданіяхъ положенія то же нормирующее значеніе, что и другіе источники законовъ, и шітские теологи раздѣлены на двѣ партіи: *achbarijjun*, т.-е. тѣ, которые, выводя свои законы исключительно изъ достовѣрныхъ сообщеній преданій (*achbar*), отвергаютъ примѣненіе спекуля-

тивныхъ методовъ; и *usulijja* n, которые допускаютъ *kijas* (аналогіи) и подобные спекулятивные методы въ качествѣ корней закона (*usul*). Господствующее въ Персіи шиитство принадлежитъ къ послѣднему направленію. Тотъ же принципиальный споръ велся и среди суннитовъ.

- 2) Случается, что шиитство въ персидскихъ областяхъ (Kumh) вводится только арабскими переселенцами. Jakut IV, 176, 4 сл.
 - 3) Omar II опредѣленно разрѣшаетъ употребленіе въ пищу мяса убитаго самаритянами скота (Ibn sa'd V, 260, 15); но съ этимъ согласились не всѣ.—Въ дальнѣйшемъ, болѣе суровомъ развитіи религіозной практики нѣкоторые и суннитскіе учителя обнаружили стремленіе наложить запрещеніе на *daba'ih ahl al-kitab*; но противъ этого возстали, ссылаясь на вполне ясный смыслъ суры 5 ст. 7. Срав. Steinschneider, «Polemische und apologetische Literatur in arab. Sprache», 151.
 - 4) Дальнѣйшее развитіе, повидимому, и въ этомъ вопросѣ способствовало выработкѣ у суннитовъ болѣе исключительныхъ воззрѣній, см. Th. W. Juynboll, «Handbuch des islamischen Gesetzes», 221.
 - 5) Передаютъ изреченіе имама Dschafar al-sadik: «Дать своего ребенка кормить еврейскъ или христіанскъ лучше, чѣмъ довѣрить его кормилицѣ, принадлежащей къ Nasibijja (врагамъ Алія)».
18. 1) Стоитъ упомянуть, что въ старинныхъ изображеніяхъ сопровождающихъ появленіе махдія явленій и послѣдствій его говорится, что съ того времени въ исламѣ будетъ разрѣшено употребленіе вина (у Dschahiz, *Hajawan* V, 75, 4).
-

ГЛАВА VI.

Позднѣйшія явленія.

I. Въ VII главѣ своей книги „О происхожденіи и развитіи моральныхъ идей“ (Ursprung und Entwicklung der moralischen Ideen) Eduard Westermarck изслѣдуетъ, какое вліяніе оказываетъ происхожденіе на первоначальную выработку понятій о нравственномъ и законномъ. „Въ первобытномъ обществѣ обычай замѣняетъ законъ, и даже тамъ, гдѣ общественная организація уже сдѣлала нѣкоторые успѣхи, онъ все еще можетъ оставаться единственнымъ правиломъ поведения“.

Опираясь на разнообразныя литературныя и историческія данныя, онъ указываетъ подробнѣе, чѣмъ его предшественники въ этой богато разработанной области культурной и правовой исторіи, на значеніе происхожденія въ качествѣ масштаба законности и основы всѣхъ этическихъ и юридическихъ правилъ. Мимоходомъ онъ, правда, затрагиваетъ также воззрѣнія арабскихъ и туркоманскихъ кочевниковъ; однако онъ не обратилъ достаточно вниманія на ту область, гдѣ наиболѣе наглядно проявляется вліяніе предмета его изученія: на понятіе сунны и его значеніе для арабовъ, а отсюда и для ислама.

Съ древнѣйшихъ временъ сужденія арабовъ о правильности и правомѣрности во всѣхъ житейскихъ отношеніяхъ основывались, главнымъ образомъ, на томъ, соответствуетъ ли данный поступокъ унаслѣдованнымъ отъ предковъ нормамъ и привычкамъ или нѣтъ. Только то истинно и справедливо, что коренится въ унаслѣдованныхъ взглядахъ и обычаяхъ—это и есть сунна,—что находится въ соответствіи съ ними. Это было для нихъ закономъ и святыней, единственнымъ источникомъ права и религіи; всякое отступленіе отъ ненарушимыхъ правилъ,

освященныхъ обычаемъ, считалось прегрѣшеніемъ. То, что вѣрно относительно поведенія поступковъ, по тѣмъ же основаніямъ вѣрно и относительно унаслѣдованныхъ воззрѣній. Община не должна была и въ этой области воспринимать ничего такого, что не было бы въ согласіи со взглядами предковъ ¹⁾. Съ этой точки зрѣнія мы поймемъ и возраженія жителей Мекки, которые пророку, пришедшему къ нимъ съ проповѣдью объ адѣ, раѣ и страшномъ судѣ, чаще всего возражали указаніемъ на то, что ихъ предки обо всѣхъ этихъ вещахъ ничего не слыхали и что сами они могутъ идти только по стопамъ своихъ предковъ. Рядомъ съ преданіями старины проповѣдь пророка была для нихъ *din muhdaṭh*, совершенно новымъ вѣроисповѣданіемъ и потому непріемлемымъ.

Сознаніе, основанное на суннѣ, можно отнести къ тѣмъ явленіямъ, которыя Гербертъ Спенсеръ называетъ „репрезентативными чувствованіями“, т.-е. „органическимъ продуктомъ, накопившимся въ извѣстномъ слоѣ челоѣчества въ теченіе столѣтій и стусившимся въ наслѣдственный инстинктъ и въ индивидуумъ, являющемся уже предметомъ наслѣдованія“.

Понятіе сунны арабы перенесли въ исламъ, разрушившій старую сунну, и это понятіе стало основой исламитскихъ воззрѣній на законъ и религію, значительно, конечно, видоизмѣнившись. Въ исламъ нельзя было ссылаться на языческую сунну. Исходный пунктъ его былъ перенесенъ на ученія, взгляды и обычаи старѣйшихъ поколѣній приверженцевъ ислама, родоначальниковъ сунны совершенно другого рода, нежели истинная арабская сунна. Съ этого времени руководящей нитью служить то прежде всего, относительно чего можетъ быть доказано, что таковы были обычаи и взгляды пророка, а затѣмъ и его товарищей. Интересуются не столько вопросомъ, что при данныхъ обстоятельствахъ хорошо или правильно, сколько тѣмъ, что объ этомъ сказали пророкъ и его товарищи, какъ они дѣйствовали и что унаслѣдовано въ этомъ смыслѣ, какъ правильное воззрѣніе и правильное дѣйствіе. Достоверныя свѣдѣнія объ этомъ позднѣйшімъ поколѣніемъ даетъ хадисъ, сохраняющій сообщенія о словахъ и дѣяніяхъ этихъ прообразовъ истины и законности. Уже въ самыя давнія времена выработки исламитакаго закона, правда, проявилось стремленіе предоставить большія права свободнымъ выводамъ и усмотрѣнію изслѣ-

дователей закона при наличности сомнительныхъ хадисовъ или отсутствіи достовѣрныхъ положительныхъ преданій (стр. 49). Однако, никто не пошелъ такъ далеко, чтобы отрицать преимущественное право сунны, если имѣлось несомнѣнно удостовѣренное преданіе, дѣлавшее излишнимъ вмѣшательство спекулятивныхъ выводовъ.

Въ этомъ смыслѣ въ исламѣ потребность въ суннѣ сдѣлалась „репрезентативнымъ чувствомъ“. У благочестивыхъ и вѣрныхъ не было другой заботы, какъ только быть въ согласіи съ сунной, поступать только такъ, какъ этого требуетъ сунна, и избѣгать всего, что ей противорѣчить или не находить въ ней обоснованія. То, что противорѣчитъ старой привычкѣ, суннѣ, или, по болѣе строгому опредѣленію, что не согласно съ ней, называютъ они *bid'a*, новшествомъ,—проявляется ли оно въ области вѣры или въ мельчайшихъ условіяхъ житейскаго обихода ²⁾). Строгіе законники отрицали всякую, въ какой бы формѣ она ни проявилась, *bid'a*,—все, о чемъ нельзя было доказать, что оно существовало въ воззрѣніяхъ и обычаяхъ предковъ.

2. Такой строгости легко было требовать теоретически. Практика же, дѣйствительная жизнь должна была на каждомъ шагѣ сталкиваться съ этой никѣмъ не оспариваемой теоріей. Развитіе жизни и накопленіе опыта въ странахъ и эпохахъ, ставившихъ совершенно другія условія и несшихъ съ собою совершенно другія отношенія, чѣмъ примитивная жизнь и мысль во времена сотоварищей, затѣмъ и разнообразныя чуждыя вліянія и условія прошлаго, которыя необходимо было усвоить и переработать,—все это должно было вскорѣ пробить брешь въ послѣдовательномъ примѣненіи закостенѣлаго понятія сунны, какъ единственнаго критерія права и истины. Приходилось дѣлать уступки и вскорѣ начали дѣлаться тонкія различія, дававшія возможность узаконить многія *bid'a*, отворявшія имъ широко двери и при сохраненіи вѣрности суннѣ. Изобрѣтались теоріи, при какихъ обстоятельствахъ какая-нибудь *bid'a* можетъ быть одобрена или даже считаться прекрасной и достойной похвалы. Остроуміе теологовъ и казуистовъ нашло здѣсь широкое поле дѣятельности. Дѣло осталось въ такомъ же положеніи и до сихъ поръ.

Примиряющимъ элементомъ въ этихъ стремленіяхъ явилось понятіе *иджма*. Если какой-нибудь обычай

долгое время просуществовалъ, какъ всѣми признанный и терпимый, то тѣмъ самымъ онъ, въ концѣ концовъ, дѣлается сунной. Въ теченіе нѣсколькихъ поколѣній благочестивые теологи громятъ эту *bid'a*; но съ теченіемъ времени ее, какъ элементъ иджмы начинаютъ терпѣть, а въ заключеніе и требовать. Какъ на *bid'a* смотрятъ ужь на противодѣйствіе ей; того, кто требуетъ возстановленія стараго, осуждаютъ, какъ „вводящаго новшества“ (*mubtadi*).

Наглядный примѣръ тому представляетъ распространенное во всемъ исламитскомъ мірѣ празднованіе въ началѣ мѣсяца *Rabi'al-awwal* дня рожденія пророка—народный праздникъ, въ которомъ участвуетъ, однако, и духовенство. Еще въ VIII вѣкѣ Геджры законность его съ точки зрѣнія сунны была спорной среди исламитскихъ теологовъ; многіе осуждали его, какъ *bid'a*. Составлялись фетвы за и противъ него. Съ тѣхъ поръ на основаніи народной санкции оно стало неотъемлемой составной частью исламитской жизни. Никому не придетъ теперь въ голову по поводу этого праздника говорить о *bid'a* въ плохомъ смыслѣ. То же самое можно сказать относительно другихъ религиозныхъ празднествъ и богослужебныхъ обрядовъ, которые, возникши въ позднѣйшіе вѣка, должны были сначала завоевывать себѣ признаніе, при чемъ долгое время на нихъ лежала печать *bid'a*. Исторія ислама доказываетъ, что его теологи, какъ ни строго они относились вначалѣ къ заново воспринимаемымъ обычаямъ, не упорствовали въ своемъ сопротивленіи разъ ввѣдрившимся привычкамъ и не отказывались признать иджмой то, въ чемъ недавно видѣли *bid'a*.

3. Въ общемъ можно сказать, что вожди магометанской религиозной жизни, при всемъ своемъ благоговѣніи къ понятіямъ сунны, не всегда упорно отворачивались отъ смѣняющихся требованій времени и вновь возникающихъ условій жизни; принимая во вниманіе это обстоятельство, было бы неправильно считать особенностью исламитаго закона застывшую неподвижность.

Уже въ древнія времена ислама въ государственно-правовомъ и хозяйственномъ устройствѣ приходилось выходить изъ рамокъ обычаевъ, установленныхъ въ первоначальномъ исламѣ. Необходимость примѣняться къ вновь возникшимъ обстоятельствамъ не всѣми исключалась, какъ несовмѣстная съ духомъ сунны уступка.

Въ одномъ изъ четырехъ толковъ, признаваемыхъ правовѣрными,—именно въ связанномъ съ именемъ Малика б. Анаса (ст. 51), опредѣляющимъ принципомъ въ примѣненіи закона признается общественное благо. Можно отступать отъ установленныхъ въ законѣ нормъ, если будетъ доказано, что общественные интересы требуютъ другого рѣшенія, чѣмъ установленное въ законѣ („*corrigere jus propter utilitatem publicam*“ римскаго права). Правда, этой свободой можно пользоваться только въ отдѣльных, вновь возникшихъ случаяхъ, и это не равносильно совершенной отмѣнѣ закона; но установленный принципъ уже самъ по себѣ является признакомъ допустимой въ нѣдрахъ закона податливости. Не слѣдуетъ упускать изъ виду важное заявленіе очень виднаго теолога *al-Zurkani* (ум. 1122/1710 въ Каирѣ), который совершенно опредѣленно заявляетъ въ одномъ мѣстѣ своего комментарія къ кодексу (*Muwatta*) Малика, что по мѣрѣ вновь возникающихъ событій можно принимать новыя рѣшенія; „нельзя—такъ заключаетъ онъ—видѣть чего-либо страннаго въ томъ, что законы приноравливаются къ обстоятельствамъ“.

Такимъ образомъ, для ислама, съ точки зрѣнія религіознаго закона, двери „новшествъ“ и реформъ не закрыты. И эта свобода открываетъ доступъ въ мусульманскую жизнь новымъ, заимствованнымъ у западной культуры учрежденіямъ. Въ каждомъ данномъ случаѣ они, правда, вызвали оппозицію мракобѣсовъ, но въ концѣ концовъ получали санкцію формальными фетвами признанныхъ юристовъ и тѣмъ самымъ защиту отъ сверхъортодоксальныхъ нападокъ. Конечно, это совершенно нежелательное явленіе, что полезныя учрежденія, имѣющія практическое и гражданское значеніе, могутъ получить право на примѣненіе въ жизни только посердствомъ фетвы, послѣ предварительной дискуссіи, допустимы ли они съ точки зрѣнія религіи.

Подъ защитой такихъ теологическихъ пропусковъ новшества, ставшія съ XVIII стол. въ исламитскомъ обществѣ обыкновеннымъ явленіемъ (первымъ было, вѣроятно, введеніе книгопечатанія въ 1729 г. въ Константинополѣ), получили право безпрепятственнаго существованія. Остроуміе ученыхъ канониковъ должно было найти способы обходить и въ экономической области препятствія, стоящія на пути приспособленія современныхъ требованій къ

исламу. Въ настоящее время, напр., прилагаются все усилія, чтобы путемъ тонкихъ логическихъ различеній обосновать допустимость и для самого мнительнаго мусульманина заключать договоръ страхованія, который, разсматриваемый, какъ азартная игра, считается сомнительнымъ съ точки зрѣнія строгаго ислама. Такія же препятствія пришлось устранять теологической учености и по отношенію къ сберегательнымъ кассамъ. Теоретически эти учрежденія были бы недопустимы въ обществѣ, законъ котораго запрещаетъ всякую форму взиманія процентовъ (не только ростовщическихъ). Тѣмъ не менѣе, умершій въ 1905 г. египетскій муфтіи, шейхъ Мухамедъ Абдуль, сумѣлъ въ ученой фетвѣ, изданной по этому поводу, признать допустимыми, съ точки зрѣнія религіознаго закона для исламитакаго общества сберегательныя кассы и полученія дивидендовъ, такъ же какъ раньше его константинопольскій коллега составлялъ фетвы, дѣлавшія для оттоманскаго правительства возможнымъ на религіозныхъ основаніяхъ выпускать государственно-долговыя облигаціи, приносящіе проценты 1).

То же мы въ самое послѣднее время видимъ въ области крупныхъ государственныхъ вопросовъ. Совершившіеся на нашихъ глазахъ перевороты въ мусульманскихъ государствахъ и послѣдовавшее за ними введеніе конституціи было встрѣчено какъ въ суннитскомъ, такъ и въ шиитскомъ исламѣ не только вынужденнымъ одобреніемъ богослововъ,—они вытаскивали на сцену и самый Коранъ, чтобы на основаніи его доказать исключительную законмѣрность парламентской формы правленія (*schura* въ сурѣ 42 ст. 36 и др. м. истолковываютъ въ этомъ смыслѣ 2) *); мы видѣли, что шиитскіе муллы велѣды за мудшатахидами святилищъ Недшефа и Кербелы, имѣющихъ рѣшающее значеніе въ религіозной жизни персидскихъ шиитовъ, были союзниками революціонеровъ и въ своихъ парламентскихъ требованіяхъ ссылались даже на „скрытаго имама“ (см. стр. 205). Во многихъ теологическихъ трактатахъ выдающіеся религіозные наставники ислама стремятся подкрѣпить требованія современной государственной

*) Вотъ этотъ стихъ изъ Корана: И для тѣхъ (есть у Аллаха болѣе цѣнныя и болѣе прочныя блага, чѣмъ земныя), кто слушается Господа своего, совершаетъ молитву и рѣшаетъ дѣла свои въ совѣтѣ и удѣляетъ отъ того, чѣмъ Богъ надѣлилъ его.

жизни текстами изъ Корана и хадисовъ; точно такъ же они ссылаются на религіозные документы ислама ³⁾ въ вопросахъ культуры въ общественной жизни (женскій вопросъ и т. п.).

4. Приведенные здѣсь примѣры взяты нами изъ области современныхъ отношеній въ исламѣ; но обнаружившаяся въ нихъ тенденція соотвѣтствуетъ направленію, проявившемуся и въ предыдущихъ столѣтіяхъ.

Но мы должны тутъ же оговорить, что въ теченіе этихъ столѣтій всегда существовало меньшинство, менѣе склонное къ компромиссамъ въ вопросѣ о суннѣ и bid'a, возможно узко ограничивавшее кругъ допустимыхъ новшествъ, стремившееся сохранить исламъ въ чистотѣ отъ всякихъ нововведеній и боровшееся всѣми возможными, часто въ высшей степени фанатическими мѣрами противъ осуществленія ихъ на практикѣ. Не только вновь возникающія въ правовой жизни привычки, которыхъ древность могла и не знать, но и неизвѣстныя въ старину догматическія умозрѣнія и вытекающія изъ нихъ формулировки, даже въ ашаритской ихъ редакціи, претендовавшія на признанія себя сунною, рѣзко осуждаются ими, какъ неправомѣрное, подлежащее отмѣнѣ новшество (стр. 118).

{ Внутренняя исторія исламитакаго движенія представляется постоянной борьбой сунны противъ Bid'a, непримиримаго принципа преданій противъ непрерывнаго расширенія его границъ и нарушенія его первоначальныхъ предѣловъ. Это соперничество проходитъ красной нитью черезъ всю исторію ислама — исторію догматическаго и правового его развитія. Необходимость этой борьбы, тотъ фактъ, что она постоянно находила объектовъ борьбы — лучшее опроверженіе очень распространеннаго взгляда, выраженнаго и Куепен'омъ въ его лекціяхъ имени Hibbert'a: „Исламу суждено было послѣ краткаго времени роста и развитія отлиться въ неизмѣнную, разъ навсегда усвоенную форму“. Самъ Куепен это соображеніе связываетъ съ разсказомъ о томъ, что въ срединѣ XVIII столѣтія стремленіе очистить исламъ отъ всякихъ новшествъ дѣятельно проявилось въ сильномъ реакціонномъ движеніи, о чемъ у насъ скоро будетъ рѣчь. Но изъ этого вѣдь приходится сдѣлать выводъ, что стереотипированіе ислама въ то время было такимъ явленіемъ, для осуществленія котораго приходилось еще вести кровавую борьбу.

5. Между различными теченіями въ теологіи ислама не было и нѣтъ болѣе одушевленнаго послѣдовательнымъ и энергичнымъ настроеніемъ въ смыслѣ осужденія и преслѣдованія *bid'a*, нежели направленіе, почитающее своимъ патріархомъ и основателемъ прославленнаго имама Ахмеда ибнъ Ханбалы (выше ст. 51, 119) и носящее его имя. Изъ этой среды выходятъ наиболѣе фанатическіе приверженцы сунны, наиболѣе ярые отрицатели всякихъ новшествъ въ догматахъ, обрядахъ и житейскомъ обиходѣ. Если бы все шло согласно съ ихъ воззрѣніями, то весь исламъ свелся бы къ своему древне-мединскому содержанію и къ реконструированной по образцу временъ „сотоварищей“ формѣ. Не слѣдуетъ, однако, думать, что ихъ настроеніе опредѣляется романтическими чувствами, сантиментальнымъ стремленіемъ къ наивно-прекрасному прошлому. У этихъ буквоѣдовъ мало проявляется вліяніе болѣе глубокихъ чувствъ: только формальная послѣдовательность приверженца сунны обуславливаетъ ихъ протестъ.

Протестовать въ теченіе столѣтій, правда, приходилось достаточно. Прежде всего приверженцы Ахмеда ибнъ Ханбалы напали на спиритуалистическую догматику съ сопутствующими ей методами объясненія писанія. Мы уже видѣли, что даже въ ашаритской формѣ она была для нихъ ересью. Они не желаютъ ни на волосъ отходить отъ буквальнаго смысла текста, не хотятъ допустить ни дополненія, ни урѣзыванія текста. Еще болѣе поводовъ къ протестамъ давала имъ религіозная жизнь. Мы не имѣемъ возможности входить здѣсь въ болѣе мелкія подробности и намъ приходится удовольствоваться однимъ единственнымъ примѣромъ изъ этой области, который, однако, глубже, чѣмъ какой-либо иной, затрагиваетъ религіозную жизнь ислама.

6. Благодаря вліянію факторовъ частью психическаго, частью историческаго характера, въ исламѣ выработалось культурное явленіе, которое,—какъ ни противорѣчитъ ему исламитское богопониманіе и какъ ни отрицательно относится къ нему настоящая сунна,—быстро приобрѣло право гражданства на всемъ громадномъ пространствѣ исламитакаго міра. Въ нѣкоторыхъ мусульманскихъ слояхъ оно по своему знанію перерасло сущность религіи и стало той дѣйствительной формой, въ которой проявляется религіозное сознаніе народа. Аллахъ далекъ отъ людей; къ ихъ душамъ близки мѣстные святыя (*weli*), которые и

являются достойнымъ предметомъ ихъ религіознаго культа; съ ними связаны ихъ страхи и ихъ надежды, ихъ они почитаютъ, предъ ними благоговѣютъ. Могилы святыхъ и другія связанные съ этимъ культомъ священные мѣста являются мѣстами паломничества, часто связанныхъ съ грубо-фетишистскимъ почитаніемъ реликвій и вещественныхъ принадлежностей культа. Видоизмѣненія этого культа святыхъ разнообразны по существу и по формѣ и опредѣляются географическими и этнографическими условіями, въ которыхъ жили прежде народы, принявшіе исламъ. Въ культѣ святыхъ проявляются большею частью пережитки вытѣсненныхъ исламомъ культовъ въ болѣе или менѣе богатомъ выборѣ, въ болѣе или менѣе сильной и непосредственной формѣ. Своими провинціальными, мѣстными особенностями онъ придаетъ единой, „всеенской“ системѣ всеобщаго ислама народный, обусловленный мѣстными особенностями характеръ.

Кромѣ этнографическихъ условій, культу святыхъ въ исламѣ благопріятствовала и указанная уже психологическая потребность: потребность заполнить пропасть, отдѣляющую наивно-вѣрующаго съ его повседневными желаніями отъ недоступнаго и недостижимаго божества, посредничающими силами, съ которыми онъ чувствуетъ себя болѣе довѣрчиво и которыя его уму кажутся болѣе доступными, чѣмъ божество, возсѣдающее на престолѣ превыше всего человѣческаго и земного, въ безконечныхъ высотахъ. Народъ признаетъ и боится великаго Аллаха, какъ міровую власть, управляющую великими явленіями космоса, и не допускаетъ мысли, чтобы онъ могъ заниматься мелкими потребностями узкаго круга людей или даже отдѣльнаго индивидуума. Чтобы поля въ окрестностяхъ опредѣленнаго мѣста покрывались роскошной растительностью, чтобы тотъ или другой человѣкъ выздоровѣлъ отъ болѣзни, благословенъ былъ многочисленнымъ потомствомъ—всѣмъ этимъ интересуется скорѣе дружественный мѣстный святой. Ему приносятся жертвы, ему даются обѣты, чтобы добиться отъ него содѣйствія или, держась ближе къ словопотребленію и міровоззрѣнію ислама,—„чтобы вымолить его представительство передъ Аллахомъ“. Онъ является и стражемъ и щитомъ права и справедливости среди своихъ вѣрныхъ. Ложно поклясться его именемъ и въ посвященномъ ему мѣстѣ страшатся больше, чѣмъ клятвы именемъ Аллаха. Онъ живетъ среди вѣрующихъ въ него, ему близки ихъ ра-

дости и горести, ихъ право и добрыя дѣла. Въ громад-ныхъ областяхъ исламитаго міра (бедуины арабскихъ степей, кабилы сѣверной Африки) принадлежность населенія къ исламу сводится, главнымъ образомъ, къ явленіямъ мѣстнаго культа *weli* и къ связаннымъ съ нимъ обрядамъ и дѣйствіямъ.

Эта потребность способствовала развитію и тѣхъ этнографическихъ явленій, благодаря которымъ въ безчисленныхъ формахъ мѣстнаго культа святыхъ сохранились многіе элементы доисламитаго религіи, принявъ внѣшнюю исламитаго форму.

Систематическій обзоръ связанныхъ съ этимъ религіозно-историческимъ явленіемъ фактовъ составилъ бы одну изъ важнѣйшихъ главъ религіозной исторіи ислама. Здѣсь мы можемъ только въ общихъ чертахъ коснуться этого явленія, чтобы подчеркнуть, что эти формы культа въ принципѣ уже въ теченіе столѣтій терпятся и авторитетами официальной религіи. Довольствуются непризнаніемъ грубо-языческихъ проявленій въ этой области дѣятельности религіознаго духа—ограниченіе, объемъ котораго никогда не можетъ быть точно очерченъ на практикѣ. Официальная теологія вначалѣ не была въ такой мѣрѣ терпимой къ требованіямъ народнаго религіознаго сознанія. Потому что трудно представить себѣ болѣе рѣзкій разрывъ со старой сунной, чѣмъ это расширеніе области культа, извращающее самую сущность ислама; вѣрный сторонникъ сунны долженъ былъ отнести его къ области *schirk'a* присоединенія другихъ божественныхъ силъ къ единому Аллаху, и наложить на него печать проклятія. Къ тому же въ соотвѣтствіи съ этимъ культомъ святыхъ видоизмѣненъ былъ и установленный сунной образъ пророка. И Магометъ былъ въ числѣ святыхъ и, благодаря этому, получился образъ его, несомнѣнно, противорѣчащій человѣческимъ представленіямъ объ основателѣ ислама, даваемымъ Кораномъ и сунной.

Не было другой области, гдѣ бы призывъ къ уничтоженію *bid'a*, проникшей въ ученіе и практику религіи, имѣлъ бы болѣе правъ на существованіе, чѣмъ передъ лицомъ рѣзко противорѣчащихъ суннѣ фактовъ, проявившихся благодаря возникновенію культа пророка и святыхъ. Послѣ нѣкотораго сопротивленія официальный исламъ склонился, однако, передъ повсемѣстно господствующими религіозными воззрѣніями, добившимися при-

знанія иджмы; съ извѣстными доктринерскими оговорками, съ нѣкоторыми теологическими ограниченіями онъ, приведя ихъ нѣсколько въ порядокъ, воспринялъ этотъ результатъ историческаго развитія въ систему ортодоксіи.

7. Но никакой терпимости по отношенію къ новшествамъ не знала ревность ханбалитовъ, считавшихъ себя призванными рыцарями сунны противъ всякой догматической, ритуальной и соціальной новизны. Безсильно, однако, противостояла эта кучка ревнителей господствующему настроенію. Но въ началѣ XIV ст. въ Сиріи возсталъ мощный защитникъ ихъ тенденцій въ лицѣ отважнаго теолога Такиа-л-динъ ибнъ Теймія, подвергшаго въ своихъ проповѣдяхъ и писаніяхъ историческій исламъ пересмотру съ точки зрѣнія сунны и *bid'a* и воспротивившійся всякимъ „новшествамъ“, измѣнявшимъ въ догмѣ и практикѣ первоначальное понятіе ислама. Онъ одинаково ревностно возставалъ противъ проникшихъ въ исламъ вліяній философіи, противъ давно признанныхъ ортодоксіей формулъ ашаритскаго калама и противъ суфизма съ его пантеистическими ученіями, какъ и противъ культа пророка и святыхъ. Онъ осудилъ, какъ противную религію, высокую религіозную оцѣнку паломничества къ гробу пророка, считавшагося издавна у благочестивыхъ мусульманъ замѣной путешествія въ Мекку. Безпощадно возстаетъ онъ противъ теологическихъ авторитетовъ, прикрывавшихъ извращенія культа узаконеніемъ иджмы. Онъ опирается и ссылается на сунну и только на сунну.

Результаты монгольскаго ига, подъ которымъ стонало въ эту эпоху государство ислама, были желаннымъ поводомъ разбудить совѣсть народа для возрожденія ислама въ духѣ сунны, извращеніе которой вызвало де гнѣвъ Господень. Свѣтскіе властители и руководящіе вожди теологіи относились неблагосклонно къ ревнителю. „Установившагося покоя не трогай“,—а вѣдь въ области религіозной вѣры и практики уже въ теченіе столѣтій тамъ, гдѣ Ибнъ Теймія требовалъ возвращенія назадъ, сложились историческимъ путемъ обычаи, которые приходилось чтить, какъ сунну. Послѣднимъ церковнымъ авторитетомъ ислама былъ Газалій, который нашелъ формулу для объединенія ритуализма, раціонализма, догматизма и мистицизма, и сущность ученія котораго съ того времени стала общимъ достояніемъ ортодоксально-суннитскаго ислама. Этотъ Газалій

былъ, такъ сказать, „краснымъ платкомъ“ для новыхъ ханбалитовъ въ ихъ стремленіи бороться противъ всякаго историческаго развитія.

Большого успѣха Ибнъ Теймія не имѣлъ. Переходя изъ рукъ одного церковнаго суда въ руки другого, онъ умеръ въ тюрьмѣ (1328). Главной темой теологической литературы ближайшаго за нимъ времени служить вопросъ, былъ ли онъ еретикомъ или благочестивымъ ревнителемъ сунны. Кучка его приверженцевъ окружила память его ореоломъ святости; вскорѣ и настроеніе противниковъ измѣнилось въ духѣ примиренія: на нихъ дѣйствовало впечатлѣніе религіозной серьезности, которой вѣяло отъ произведеній умершаго ревнителя благочестія. Его вліяніе въ скрытомъ состояніи ощущалось въ теченіе четырехъ столѣтій; его произведенія читались и изучались и во многихъ кругахъ ислама были молчаливой силой, прорывавшейся отъ времени до времени враждебными новизнѣ вспысками.

Вліяніе именно его ученій вызвало въ срединѣ XVIII столѣтія одно изъ новѣйшихъ религіозныхъ движеній ислама, движеніе ваггабитовъ.

8. Въ исторіи арабскаго ислама не мало примѣровъ, когда въ сильныхъ руководящихъ личностяхъ соединились качества ученаго теолога и отважнаго героя войны.

Какъ въ язычествѣ часто соединялись „лира и мечъ“, такъ въ исламѣ шли рука объ руку ученость богослова и отважность въ борьбѣ противъ невѣрія и ереси. Древнѣйшая исторія ислама очень богата примѣрами подобнаго рода; по крайней мѣрѣ, религіозное преданіе, правда, совершенно не историческое, ввело въ вѣнокъ многихъ воиновъ славные листья божественнаго знанія.

Древнѣйшимъ типомъ этого является мечъ Алія, которымъ, по смыслу религіозной легенды, владѣлъ человекъ, одновременно считавшійся и высшимъ авторитетомъ во всѣхъ религіозныхъ вопросахъ, которые приходилось рѣшать на основаніи теологическихъ преданій. Но и тамъ, гдѣ мы стоимъ на твердой исторической почвѣ, мы часто видимъ это соединеніе военныхъ и научныхъ дарованій въ людяхъ, стоящихъ во главѣ борющихся массъ. Для доказательства существованія этого явленія въ прежніе вѣка достаточно привести примѣръ Абдалмумина въ XII ст., вышедшаго непосредственно изъ теологическихъ школъ, ставшаго во главѣ движенія альмогадовъ и послѣ многихъ

геройскихъ сраженій, въ которыхъ толпа слѣдовала его призыву, основавшаго великое исламитское государство запада; изъ новѣйшихъ мусульманскихъ героевъ можно указать Абдалкодирѣ, который послѣ геройской борьбы съ французами, завоевателями его родины—Алжира, собиравъ во время своего изгнанія въ Дамаскъ вокругъ себя ищущихъ поученія учениковъ, жадно прислушивавшихся къ его лекціямъ по маликитскому праву и другимъ научнымъ дисциплинамъ ислама. Кавказскій герой свободы, Шамиль, и воинственные махдїи, о которыхъ въ послѣднее время столько доходило до насъ слуховъ изъ Судана и Сомали, являются менѣе славными представителями этой же особенности исторіи ислама; но все-таки и эти войны вышли изъ среды учениковъ теологическихъ школъ.

Одно изъ замѣчательнѣйшихъ теологически-военныхъ движеній въ средѣ арабскаго народа было вызвано въ новѣйшее время въ центральной Аравіи Мухамедомъ ибнъ Абдъ ал-Ваггабъ (ум. въ 1787 г.), возбуждившимъ послѣ усерднаго изученія писаній ибнъ-Теймїи среди своихъ соплеменниковъ движеніе на теологической почвѣ, вспыхнувшее вскорѣ яркимъ пламенемъ, увлекшее за собой воинственный народъ и послѣ побѣдоносныхъ битвъ, распространившихся за предѣлы государства до Ирака, приведшее къ основанію новой государственной единицы; это государство послѣ многихъ превратностей судьбы, ослабленное внутренней смутой и соперничествомъ, существуетъ еще и теперь въ Средней Аравіи и является вліятельнымъ факторомъ политики Аравійскаго полуострова. Хотя Ибнъ Абдъ ал-Ваггабъ и отличается отъ только-что указанныхъ теологовъ тѣмъ, что онъ не самъ съ мечомъ военнаго героя въ рукахъ стоитъ во главѣ своихъ приверженцевъ, но, во всякомъ случаѣ, его теологія побудила его зятья къ воинственному предпріятію для возстановленія сунны. Мухамедъ ибнъ Саудъ вынулъ мечъ изъ ноженъ—такъ съ внѣшней стороны представляется дѣло—ради осуществленія теологическихъ доктринъ въ практической жизни.

Вслѣдъ за нѣкоторыми предшественниками въ новѣйшее время Julius'у Euting'у удалось наблюдать внутреннюю жизнь этого теологическаго государства, гдѣ онъ во время одного изъ своихъ путешествій по Аравіи пробылъ довольно долгое время ¹⁾).

Ваггабитское движеніе было дѣйствительно напра-

влено во имя ханбалитскихъ протестовъ Ибнъ Теймъи противъ несогласныхъ съ сунной новшествовъ, хотя и признанныхъ иджмой, противъ установившихся въ теченіе историческаго развитія догматическихъ формулировокъ, какъ и противъ новшествовъ въ повседневной жизни. Достаточно упомянуть, что ваггабитская доктрина послѣдовательно выдвигаетъ свой протестъ противъ всякой новизны—напр., противъ употребленія кофе и табаку, которое, конечно, не могло быть найдено въ суннѣ „сотоварищей“. Употребленіе ихъ и теперь осуждается въ ваггабитскомъ государствѣ, какъ тяжелый грѣхъ.

Съ мечомъ въ рукахъ, обуздать который могли только войска египетскаго хедива Мухамеда Алія, поспѣшившаго на помощь номинальной турецкой власти, напали полчища ваггабитовъ на священнѣйшія мѣста суннитскаго и шіитскаго культа святыхъ, являвшіяся въ ихъ глазахъ обиталищемъ, достойнымъ самаго строгаго осужденія *ширка*, а связанные съ нимъ обряды—идолопоклонствомъ. Вѣрные ученію Ибнъ Теймъи, они и на культъ могилы пророка въ Мединѣ смотрѣли съ той же точки зрѣнія. Въ этой борьбѣ, предпринятой во имя возстановленія сунны, ими руководили примѣры благочестивыхъ предковъ. Вѣрный суннѣ омайядъ Омар II, говоритъ преданіе, воздвигая гробницу пророка, намѣренно возвелъ эту постройку не по вѣрной киблѣ „изъ опасенія, что люди будутъ смотрѣть на этотъ памятникъ, какъ на мѣсто молитвы“. Этого онъ хотѣлъ избѣжать, возводя постройку не по правиламъ постройки мечетей. Наравнѣ съ культомъ могилъ и реликвій вначалѣ осуждали другія воспріятыя въ ритуаль новшества и боролись противъ нихъ; напр., противъ пристройки минаретовъ къ мечетямъ, противъ употребленія неизвѣстныхъ древнему исламу четоковъ (см. выше стр. 151). Богослуженіе, по ихъ мнѣнію, должно было вѣрно отражать условія совершенія его во времена „сотоварищей“.

То же и относительно повседневной жизни; ее ставятъ въ рамки возможной пуританской простоты, которая была въ обычаѣ у сотоварищей, даже у самыхъ халифовъ, доказательства чему находятся въ сотняхъ хадисовъ. Всякая роскошь осуждается и условія жизни Медины въ VII ст. должны служить полтысячи лѣтъ спустя образцомъ и руководствомъ въ суннитскомъ государствѣ ваггабитовъ.

Изъ отношенія ваггабитовъ къ культу святыхъ, противъ котораго они главнымъ образомъ боролись мы можемъ заключить, что Karl v. Vincenti вполне правъ, называя ваггабитовъ „храмоборцами Верхней Аравіи“—въ своемъ романѣ, изображающемъ общественную жизнь и дѣятельность и въ то же время, согласно съ другими извѣстіями, рисуящемъ духъ лицемѣрія и ханжества, сонувствующій внѣшне строго проводимому пуританизму.

Серьезное вліяніе ваггабитскихъ тенденцій сказывается въ родственныхъ имъ явленіяхъ, проявившихся подъ несомнѣннымъ воздѣйствіемъ арабскаго движенія въ отдаленныхъ областяхъ исламитакаго міра.

9. При разсмотрѣніи отношенія общаго ислама къ этому движенію, съ религіозно-исторической точки зрѣнія, намъ бросится въ глаза особенно слѣдующій фактъ. Разсматривая исламитакия отношенія, приходится считать ваггабитовъ борцами за форму религіи, установленную Магометомъ и его сотоварищами; возстановленіе древняго ислама—ихъ цѣль и ихъ призваніе. Въ теоретическомъ отношеніи это часто признается и улемами. Тѣмъ не менѣе на практикѣ ортодоксальный мусульманинъ долженъ осуждать ваггабитовъ, какъ сектантовъ. Отъ ортодоксальной религіи откалывается всякій, кто отказывается отъ иджмы, кто отрицаетъ то, что общимъ согласіемъ церкви въ ея историческомъ развитіи признается истиннымъ и справедливымъ. Тутъ ужъ нѣтъ смысла требовать доказательствъ на основаніи старой сунны. Посредствомъ иджмы все безъ всякихъ подкрѣпляющихъ доказательствъ дѣлается сунной. Суннитскимъ, т.-е. ортодоксальнымъ можетъ быть названо только то, что соотвѣтствуетъ общепризнаннымъ вѣрованіямъ и общепринятымъ обычаямъ. Что возстаетъ противъ этой иджмы — есть уже иновѣріе. Изъ этихъ предпосылокъ ортодоксальный мусульманинъ можетъ допустить только одинъ выводъ, что ваггабиты со своими (безспорно вѣрными суннѣ) борьбой и осужденіемъ вещей, въ четырехъ признанныхъ толкахъ допущенныхъ, а отчасти и предписываемыхъ, исключены изъ лона ортодоксальнаго ислама наравнѣ съ древними хариджитами. Для ортодоксальнаго ислама послѣднимъ признаннымъ авторитетомъ является съ XII вѣка Газалій. Противъ него ваггабиты выставляютъ въ литературной борьбѣ съ меккской ортодоксіей, не прекратившейся и по сейчасъ, ученія отвергнутаго господствующей теологіей Ибнъ Теймій.

„Hie Ghazali, hie Ibn Tejmijja!“—вотъ лозунгъ въ этой борьбѣ. Иджма восприняла и освятила Газалия. Кто держится другого мѣнія, тотъ нарушаетъ иджму: при всей своей чисто-магометанской послѣдовательной вѣрности суннѣ они должны считаться иновѣрцами и осуждаться, какъ таковые.

10. Въ то время, какъ возникшее на арабскомъ полуостровѣ движеніе, точку зрѣнія и степень вліянія котораго мы только-что изобразили, смотреть неподвижно въ прошлое и, отрицая правомѣрность всего приобрѣтеннаго путемъ историческаго развитія, соглашается признать исламъ только въ формѣ окаменѣлости VII вѣка, исходнымъ пунктомъ и животворящей идеей другого возникшаго въ нѣдрахъ ислама въ новѣйшее время движенія является признаніе религіозной эволюціи человѣчества. Мы говоримъ о вышедшемъ изъ Персіи движеніи бабистовъ.

Хотя оно возникло изъ господствующей тамъ формы шиитства, но, съ точки зрѣнія исторіи развитія, его основныя идеи связаны съ принципомъ, съ которымъ мы познакомились, какъ съ руководящей мыслью измаилитской секты: самоусовершенствованіе божественнаго откровенія посредствомъ прогрессирующихъ проявленій мірового интеллекта.

Въ началѣ XIX столѣтія пустилъ ростки новый отпрыскъ имамитскаго ученія шиитовъ—„двѣнадцатниковъ“: школа Шейхія, среди сторонниковъ которой былъ развитъ фанатическій культъ „скрытаго махдіа“ и предшествовавшихъ ему имамовъ. По образцу гностиковъ они считаютъ этихъ лицъ олицетвореніемъ, вѣщами божественныхъ свойствъ, творческими силами и, такимъ образомъ, расширяютъ объемъ обычной имамитской миеологіи. Они становятся тѣмъ самымъ на пути „преувеличивателей“ (ghulat ст. 193).

Въ этой средѣ выросъ мечтательный юноша Мирза Мухамедъ Алій изъ Шираза (род. въ 1820 г.). Восхищенные его крупными дарованіями и энтузіазмомъ, товарищи признали его призваннымъ къ высокому званію. Это признаніе товарищей-мечтателей подѣйствовало, какъ сильное внушеніе на душу впечатлительнаго юноши; онъ проникся убѣжденіемъ, что въ немъ воплощена сверхчеловѣческая миссія въ дѣлѣ развитія Ислама и въ провозвѣщеніи его всемірно-историческаго призванія. Отъ

самосознанія, что онъ *Bab*, т.-е. „врата“, черезъ которыя открывается міру непогрѣшная воля скрытаго имама, этого высшаго источника истины, онъ перешелъ скоро къ увѣренности, что въ экономіи духовнаго развитія онъ иѣчто еще большее, нежели органъ живущаго и поучающаго скрытно имама времени. Онъ самъ является новымъ махдіемъ какъ разъ на исходѣ перваго тысячелѣтія послѣ выступленія двѣнадцатаго имама (260—1260 лѣт. Гед.), но уже не въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимала обычная шія этотъ санъ—здѣсь онъ становится на почву измаилитовъ—а „какъ проявленіе мірового духа“, какъ „точка проявленія“, какъ высочайшая истина, принявшая въ его лицѣ тѣлесный образъ, отличный только по внѣшности, по существу же тождественный съ предшествовавшими ему проявленіями этой излучающейся изъ божества духовной субстанции. Онъ—вновь явившійся на землю Моисей и Іисусъ, а также воплощеніе всѣхъ другихъ пророковъ, въ тѣлесномъ образѣ которыхъ въ прежніе вѣка проявлялся божественный міровой духъ. Онъ проповѣдовалъ своимъ приверженцамъ ненависть противъ 'муллъ—такъ по преимуществу въ Персіи зовутъ улемовъ—противъ показной святости и лицемѣрія, противъ ихъ мірскихъ стремленій и пытался поднять на высшую степень совершенства откровенія Магомета, которыя онъ по большей части истолковывалъ аллегорически. На обряды ислама, на мелочные законы относительно ритуальной чистоты и т. п. мало обращалось вниманія въ этомъ ученіи; отчасти они были замѣнены другими. Судъ Божій, рай, адъ и воскресеніе получили другое значеніе. Въ этомъ отношеніи у него были предшественники въ прежнихъ спиритуалистическихъ системахъ. Воскресеніе въ этомъ толкованіи—это всякое послѣдующее періодическое проявленіе божественнаго духа по отношенію къ предшествовавшему ему; послѣдующее проявленіе духа и есть воскресеніе его къ новой жизни. Такъ истолковывалась „встрѣча съ Богомъ“, какъ въ Коранѣ называется будущая жизнь.

Но молодой персидскій мечтатель оказался въ противорѣчій съ окостенѣлой теологіей муллъ не только своими догматическими и правовыми взглядами. Своими проповѣдями онъ глубоко затрогивалъ и социальныя отношенія своихъ единовѣрцевъ. Его мудрая этика требуетъ вмѣсто существующихъ между классами и религіями преградъ—братства всѣхъ людей. Полнымъ уравниеніемъ въ правахъ

онъ хочетъ поднять женщину изъ того унижительнаго положенія, въ которое во имя традицій она поставлена при современныхъ условіяхъ; онъ начинаетъ съ отмѣны обязанности покрывала и отвергаетъ грубое воззрѣніе на бракъ, господствовавшее въ исламитскомъ обществѣ— правда, не какъ необходимое слѣдствіе религіозныхъ принциповъ. Болѣе высокое представленіе о семейныхъ отношеніяхъ связывается у него съ представленіями о задачахъ семьи и реформѣ дѣла воспитанія.

Бабъ ввелъ, такимъ образомъ, основы общественной жизни въ кругъ задуманнаго имъ религіознаго преобразованія. Онъ не только религіозный, но одновременно и социальный реформаторъ. Но такъ какъ его исходной точкой были гностическія и мистическія воззрѣнія, то этотъ элементъ проникаетъ всю систему, въ которую вылилось его міровоззрѣніе. Современные просвѣтительныя идеи связываетъ онъ съ пифагорейскими умствованіями; какъ и Хуруфій (см. ст. 224), онъ играетъ буквенными комбинаціями и придаетъ важное значеніе числовымъ значеніямъ буквъ; число 19 имѣетъ въ его построеніяхъ величайшую важность и оно служитъ центральнымъ пунктомъ буквенныхъ вычисленій, играющихъ большую роль въ его умственныхъ построеніяхъ.

Какъ онъ самого себя считаетъ тождественнымъ съ предшествовавшими ему пророками прежнихъ временъ согласно идеѣ, воплотившейся уже прежде въ еретическихъ движеніяхъ и коренящейся въ гностицизмѣ, такъ и на будущее возвѣщаетъ онъ возобновляющіяся проявленія воплотившагося для его времени въ немъ самомъ божественнаго духа. Ни онъ самъ, ни Магометъ не являются окончательнымъ завершеніемъ откровенія. Въ безконечномъ прогрессѣ обнаруживаетъ себя божественный духъ въ періодически возобновляющихся проявленіяхъ, возвѣщающихъ божественную волю во все болѣе совершенной, соответствующей прогрессу времени зрѣлости. Тѣмъ самымъ Мирза Мухамедъ Алій какъ бы подготовилъ скорѣ послѣ его смерти совершившіяся въ его общинѣ перемѣны.

Всю совокупность своихъ ученій онъ изложилъ въ считающейся священной законо-учительной книгѣ *Bajan* (объясненіе). Господствующимъ авторитетамъ религіи они должны были казаться въ высшей степени опасными какъ въ религіозномъ, такъ и политическомъ отношеніи. Основатель ученія

и группирующіеся вокругъ него ученики, среди которыхъ привлекаетъ наши симпатіи дѣвушка-героиня Курратъ ал-айнъ (Утѣшеніе глазъ), безжалостно преслѣдуются; ихъ презираютъ, травятъ и, наконецъ, предаютъ въ руки палача. Самъ Мухамедъ Алій былъ казненъ въ іюлѣ 1850 г. Избѣгшіе мученической смерти ученики, одушевленіе которыхъ только возрасло отъ пережитыхъ преслѣдованій, нашли пріютъ въ Турціи.

Вскорѣ послѣ смерти основателя секты община приверженцевъ Баба раскололась на двѣ части, и распаденіе это было вызвано спорами о томъ, кого изъ двухъ учениковъ, предназначенныхъ учителемъ въ руководители, считать болѣе вѣрнымъ истолкователемъ его воли. Меньшинство объединилось вокругъ *Субхъ-и-ецель* (Утренняя заря вѣчности) съ резиденціей въ Фамагустѣ (Кипръ); онъ желалъ сохранить твореніе Баб'а въ установленной учителемъ формѣ: это бабисты-консерваторы; большинство примкнуло къ воззрѣніямъ другого апостола *Беха-Аллаха* (Сіяніе Божіе), который въ началѣ шестидесятихъ годовъ, во время пребыванія бабистовъ-изгнанниковъ въ Адрианополи, объявилъ себя, основываясь на системѣ цикловъ, болѣе совершеннымъ проявленіемъ божественнаго духа, предвозвѣщеннымъ учителемъ, должествующимъ поднять его твореніе на высшую ступень. Мухамедъ Алій, утверждалъ онъ, былъ его предшественникомъ, его Іоанномъ. Въ немъ самомъ снова явился божественный духъ, чтобы осуществитъ на дѣлѣ подготовительную работу этого предшественника. Беха выше Баб'а. Этотъ—*Ка'имъ* (возстающій), Беха же—*Каййумъ* (постоянный); „тотъ, который нѣкогда появится (это выраженіе Бабъ употребляетъ, говоря о своемъ будущемъ наслѣдникѣ), выше, чѣмъ тотъ, который уже явился“. Охотнѣе всего называетъ онъ себя *тазхаръ* или *танзаръ*, проявленіе Божіе, на которомъ красота Божія видна, какъ въ зеркалѣ. Онъ самъ „красота (dschemal) Аллаха“, ликъ котораго, какъ драгоцѣнный, шлифованный жемчугъ свѣтится между небесами и земными мірами. Только черезъ него можетъ быть познанъ Богъ, эманацией котораго онъ является самъ. Его приверженцы дѣйствительно считаютъ его сверхчеловѣческимъ существомъ и награждаютъ его божескими свойствами. Для примѣра стоитъ прочесть изданные Е. G. Browne'омъ посвященные ему выпренокхвалебные гимны.

Вслѣдствіе спора, разгорѣвшагося между приверженцами

его новаго союза и консервативными бабистами, Беха со своей общиной былъ выселенъ въ Акку, гдѣ онъ развилъ свое ученіе въ цѣлостную систему, которую противопоставилъ не только *millat al-fur-kan*, общинѣ Корана, но и *millat al-bajan*,—не согласившимся на его реформу старо-бабистамъ, не желавшимъ выходить изъ рамокъ Bajan'a.

Его ученіе изложено въ рядѣ книгъ и посланій на арабскомъ и персидскомъ языкахъ, изъ которыхъ самая важная *Kitab akdas* (Священная книга). Онъ утверждалъ, что его писанныя произведенія божественнаго происхожденія. „Эта самая скрижаль—одно изъ его посланій—есть скрытое писаніе, которое отъ вѣчности сберегалось среди сокровищъ божественной неприкосновенности и знаки котораго начертаны перстами (божественнаго) могущества, да будетъ вамъ вѣдомо это“. И при этомъ онъ дѣлаетъ видъ, что возвѣщаетъ не всю сокровищницу своего спасительнаго ученія. Повидимому, нѣкоторыя тайныя мысли онъ сберегалъ для самыхъ избранныхъ; онъ желаетъ, чтобы и отъ противниковъ нѣкоторыя части ученія были скрыты. „Намъ не хотѣлось бы—говорить онъ въ одномъ мѣстѣ—входить въ подробности этой ступени, потому что уши противниковъ насторожены въ нашу сторону, чтобы подслушать, противъ чего они могутъ представить возраженія истинному, вѣчному богу. Ибо они не доросли до таинствъ знанія и мудрости того, кто явился отъ восхода сіянія божественнаго единства“.

Это воплотившееся въ Беха проявленіе мірового духа, только при посредствѣ котораго проповѣдь перваго основателя секты должна была будто осуществиться, въ главнѣйшихъ пунктахъ отвергало созданіе откровенія Баба. Тогда какъ по существу послѣднее было только преобразованіемъ ислама, Беха пошелъ дальше, создалъ широкую концепцію міровой религіи, а отъ нея перешелъ къ мысли о религіозномъ братствѣ всего человечества. Какъ въ своемъ политическомъ ученіи онъ исповѣдуетъ космополитизмъ—„похвалы достойнъ не тотъ, кто любитъ свое отечество, но тотъ, кто любитъ міръ“—такъ и его религія отказывается отъ всякаго узкаго конфеcсіонализма.

Онъ считалъ себя проявленіемъ мірового духа, явившагося для всего человечества; въ этомъ смыслѣ шлеть онъ свои апостольскія посланія, составляющія часть его книги откровеній, къ націямъ и властителямъ Европы и

Азіи; онъ обратилъ свое вниманіе даже на Америку. „Королямъ Америки и главарямъ республики“ возвѣщаетъ онъ о томъ, „о чемъ воркуетъ голубъ на вѣтвяхъ постоянства“. Его значеніе, какъ исполненнаго пророческаго духа богочеловѣка, сильно увеличилось въ глазахъ его приверженцевъ, когда предсказанное имъ въ посланіи къ Наполеону III за 4 года до Седана паденіе императора осуществилось.

Въ духѣ своей космополитической тенденціи онъ рекомендуетъ своимъ приверженцамъ изученіемъ иностранныхъ языковъ готовить себя къ миссіи апостоловъ міровой религіи, объединяющей все человѣчество, всѣ націи: „дабы свѣдущій въ языкахъ могъ занести дѣло Божіе на востокъ и на западъ и возвѣщать его среди государствъ и народовъ такъ, чтобы души обратились къ нему людскія и ожили гніющія кости“. „Это средство единенія и высшая причина взаимнаго пониманія и цивилизаціи“. Идеальнымъ средствомъ мірового согласія является для него единообразный міровой языкъ. Относительно королей и ихъ министровъ онъ высказываетъ пожеланіе, чтобы они объединились для признанія универсальнымъ языкомъ одного изъ существующихъ или для созданія новаго, которому должны были бы обучать во всѣхъ школахъ міра.

Онъ отвергъ всѣ ограниченія какъ ислама, такъ и стараго бабизма. И онъ, правда, не очистилъ своей проповѣди отъ мистическихъ мудрствованій, отъ фокусовъ съ буквами и цифрами, свойственныхъ первоначальному бабизму. Но главную свою заботу онъ направилъ на разработку этического и соціального момента. Веденіе войны строго осуждается; только „въ случаѣ необходимости“ разрѣшается употребленіе оружія; рабство строго запрещается и равенство всѣхъ людей проповѣдуется, какъ центральный пунктъ новаго откровенія“. Въ одномъ откровеніи, озаглавленномъ „Surat al-muluk“ (сура королей) онъ шлетъ строгіе упреки султану Турціи за то, что онъ допускаетъ въ Стамбулѣ такіа рѣзкія различія въ имущественномъ положеніи жителей. Его реформаторскія стремленія захватываютъ и отношенія между полами, которымъ еще Бабъ посвятилъ много вниманія. Его идеалъ моногамія; но онъ дѣлаетъ уступку въ пользу бигаміи; это уже для него предѣлъ многоженства. Допустимость развода сохраняется, но обставляется гуманными требованіями. Разрѣшается вторичное сочетаніе бракомъ съ разведенной женой, пока

она не вышла вторично замужъ; это стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ обычаемъ ислама. Законъ Ислама считается совершенно отжившимъ; вводятся новыя формы молитвы и ритуала; групповая молитва съ богослужебными обрядами (*salat al-dschamaa*) отмѣняется; каждый въ отдѣльности молится въ уединеніи (*farada*), собранія сохраняются только для заупокойной молитвы; кыбла (обращеніе лицомъ въ опредѣленную сторону во время молитвы) направляется не къ Меккѣ, но туда, гдѣ пребываетъ тотъ, кто ниспосланъ Богомъ (какъ Его проявленіе); когда онъ перемѣщается, перемѣщается и кыбла, пока онъ не изберетъ себѣ постоянного мѣстопробыванія. Какъ религіозная обязанность, въ особенности рекомендуются тѣлесная чистота, омовенія и купанья,—при чемъ предостерегаютъ отъ бань персовъ, которые изображаются особенно нечистоплотными.

Однимъ росчеркомъ пера отмѣняетъ онъ всѣ ограниченія, налагаемые исламомъ на вѣрующихъ, не останавливаясь на отдѣльных подробностяхъ (только нѣкоторые законы объ одеждѣ отмѣняетъ онъ въ отдѣльности): „Вы можете дѣлать все, что не противорѣчитъ здравому человѣческому разсудку“. Какъ и его предшественники, онъ пеутомимъ въ борьбѣ съ улемами, извращающими и скрывающими волю Божию; но слѣдуетъ, говорить онъ, воздерживаться отъ диспутовъ съ религіозными противниками. Профессіональнаго духовнаго званія религія Беха не знаетъ. Всякій членъ этой универсальной церкви долженъ заниматься продуктивнымъ, полезнымъ для общества ремесломъ; способные же къ тому должны безвозмездно быть и духовными наставниками общины. Отмѣна цеховой должности наставника наглядно знаменуется уничтоженіемъ проповѣднической кафедры (*minbar*) въ мѣстахъ собраній.

Мы могли бы ожидать, что встрѣтимъ Беха въ лагерѣ либераловъ. Въ этомъ намъ придется разочароваться. Онъ поражаетъ насъ неожиданнымъ отрицаніемъ политической свободы. „Мы видимъ, что нѣкоторые люди стремятся къ свободѣ и гордятся ею: они явно ошибаются. Свобода по своимъ послѣдствіямъ ведетъ къ замѣшательству, пламя котораго не угасаетъ. Знайте: начало и проявленіе свободы въ звѣрствѣ (области животнаго); человѣкъ долженъ подчиняться законамъ, защищающимъ его отъ его собственной грубости и отъ вреда, наносимаго безчестными. Воистину свобода удаляетъ человѣка отъ требованій нравственности и приличія“—и такъ далѣе продолжаетъ онъ говорить

откровенно реакціоннымъ языкомъ. Приверженцы Беха не одобряютъ либеральнаго политическаго развитія въ Турціи и Персіи; они осуждаютъ сверженіе съ престола султана и шаха.

Миссія Беха послѣ его смерти (16 мая 1892 г.) перешла — и это встрѣтило возраженіе только немногихъ друзей (ahbab) — къ его сыну и наслѣднику Аббасу Ефенди, прозванному Абдъ ал-Беха или *ghusn azam* (великая вѣтвь). Идеи своего отца онъ развиваетъ широко и всесторонне. Онъ все болѣе принаравливается къ формамъ и цѣлямъ просвѣщеннаго мышленія Запада; фантастическій элементъ, еще имѣвшійся въ ученіи его предшественниковъ, по возможности смягчается, если не устраняется вполне. Очень широко пользуется Аббасъ Ветхимъ и Новымъ Заветомъ, которые онъ цитируетъ въ своихъ цѣляхъ. Этимъ онъ стремится достигнуть вліянія на еще болѣе широкіе круги, чѣмъ тѣ, которые охватывала сфера вліянія его отца.

Съ выступленіемъ Абдъ ал-Беха пропаганда достигла замѣчательныхъ результатовъ. Много американскихъ дамъ (имена нѣкоторыхъ изъ нихъ читатель найдетъ въ примѣчаніяхъ) совершали паломничество къ персидскому пророку у подошвы Кармела, чтобы принести на свою родину на Западѣ слова спасенія, выслушанныя ими въ непосредственной близости изъ устъ самого провозвѣстника ихъ. Лучшимъ изложеніемъ ученія Аббаса Ефенди мы обязаны женщинѣ, миссъ Laura Clifford Barney, которая, живя долго вблизи Аббаса, стенографически записывала его поученія, чтобы передать міру Запада достойное содержаніе новаго ученія Беха.

Теперь движеніе, которому положено начало Бабомъ, не можетъ болѣе носить имени своего основателя. Въ послѣднее время вполне справедливо предпочитаютъ обозначать этотъ все болѣе распространяющійся и отгѣсняющій на задній планъ соперниковъ отпрыскъ ученія Мирзы Мухамеда Алія именемъ *Behaijje*, которымъ называютъ себя и приверженцы его, въ противоположность незначительному остатку консервативныхъ сторонниковъ Важап'а, состоящихъ подъ другимъ руководствомъ.

Широта, универсальность, характеризующая это ученіе, привлекла къ нему послѣдователей не только изъ мечетей, но и изъ церквей, синагогъ и храмовъ и изъ среды огнепоклонниковъ. Въ недавнее время они построили обществен-

ный домъ для богослужебныхъ собраній въ Асхабадѣ, вблизи персидской границы въ русскомъ Туркестанѣ, описаніе котораго далъ Ипполитъ Дрейфусъ, восторженный европейскій истолкователь бехаизма. Съ другой стороны, въ терминъ *бехаизмъ* входитъ теперь понятіе свободомыслія вообще, отверженіе позитивнаго содержанія ислама. Какъ въ старину названіе *zindik*, первоначально обозначавшее мусульманъ, религіозныя воззрѣнія которыхъ были близки къ парсизму и манихейству, какъ впослѣдствіи имя *failasuf* (философъ), а въ недавнее время также и *farماسون* (франкъ-масонъ) равнозначно—безъ отношенія къ опредѣленному роду отступничества отъ правовѣрнаго ислама—вообще понятію „свободомыслія“, такъ въ настоящее время въ Персіи названіе Бехаи означаетъ не только принадлежность къ этому новому проявленію бабизма, но—какъ замѣтилъ уважаемый F. M. Jordan—„многіе изъ тѣхъ, которыхъ зовутъ этимъ именемъ, на самомъ дѣлѣ просто невѣрующіе рacionales“. Такъ какъ приверженцы этой формы религіи въ Персіи и въ другихъ мусульманскихъ странахъ имѣютъ всѣ основанія скрывать свои совершенно анти-магометанскія убѣжденія и пользоваться способами *takijja* (см. выше стр. 188), то было бы трудно установить даже приблизительно-точную статистику бабизма въ обѣихъ его формахъ. Но уважаемый Isaac Adams, одинъ изъ новѣйшихъ писателей о бабизмѣ, повидимому, впалъ въ преувеличеніе, устанавливая ихъ число для одной только Персіи въ 3 мил. Это была бы, вѣдь, приблизительно треть жителей страны.

Такимъ образомъ, бабизмъ, перейдя въ бехаизмъ, серьезно вступилъ на путь пропаганды. Его наставники и приверженцы отнеслись серьезно къ выводамъ изъ убѣжденія, что они не секта ислама, но представители мірообъемлющаго ученія. Ихъ пропаганда охватила не только область ислама въ самыхъ широкихъ предѣлахъ (до Индо-Китаю), но съ удивительнымъ успѣхомъ она выходитъ за рамки ислама. Пророкъ изъ Акки нашелъ въ Америкѣ—говорять, и въ Европѣ—ревностныхъ адептовъ даже между христіанами ¹⁾. Въ Чикаго уже дѣлаются подготовленія къ постройкѣ дома для религіозныхъ собраній тамошнихъ бехаитовъ, а къ тому времени, когда эти строки будутъ опубликованы, это предпріятіе будетъ, вѣроятно, уже осуществлено ²⁾.

И еврейскіе мечтатели выискали въ книгахъ ветхо-

завѣтныхъ пророковъ предсказанія о появленіи Беха и Аббааса. Вездѣ, гдѣ только идетъ рѣчь о „сіяніи Іеговы“, подразумѣвается будто бы появленіе спасителя міра Беха-Аллаха. Много матеріала даютъ имъ и случаи упоминанія горы Кармель, вблизи которой въ концѣ XIX ст. возсіялъ свѣтъ Господень для всего міра. Изъ видѣній книги Даниила они не преминули вывести предсказаніе и опредѣленіе времени начатаго Бабомъ движенія. 2300 (годовыхъ) дней въ кн. Дан. 8, 14, по прошествіи которыхъ „святѣя будетъ очищена“, заканчиваются, по ихъ вычисленію, 1844 годомъ нашего лѣтосчисленія, годомъ, когда Мирза Мухамедъ Алій объявилъ себя Бабомъ и когда міровой духъ вступилъ въ новую фазу своего проявленія.

Съ выступленіемъ Аббаса Ефенди примѣненіе цитатъ изъ Библіи пошло еще дальше. Онъ, говорили его приверженцы, заранѣе предсказанное „дитя, которое родилось для насъ, сынъ, который дарованъ намъ“, на рамена котораго возложена власть царства и который является носителемъ чудесныхъ эпитетовъ, приведенныхъ у Исаи 9, 5. Какъ разъ въ то время, какъ я пишу эти строки, я слышу эти библейскія доказательства изъ устъ одного уже около двухъ лѣтъ проживающаго въ моемъ родномъ городѣ бехаитскаго мечтателя, раньше врача въ Тегеранѣ, пытающагося найти здѣсь приверженцевъ для своего исповѣданія и чувствующаго въ себѣ спеціальное призваніе по отношенію къ моему отечеству; лишнее доказательство, что выходящая за предѣлы магометанства пропаганда новыхъ бехаитовъ обращаетъ свои взоры не только на одну Америку.

11. Совершенно особенное мѣсто приходится отвести Индіи въ нашемъ разсмотрѣніи историческаго развитія ислама. На этой почвѣ развитіе это является продуктомъ своеобразныхъ этнографическихъ условій и приводитъ религіозно-историческаго изслѣдователя къ весьма плодотворнымъ выводамъ, на которыхъ въ этой связи мы, впрочемъ, можемъ останавливаться только въ очень узкихъ предѣлахъ.

Хотя завоеваніе газневидовъ въ XI вѣкѣ нанесло чувствительные удары древней индусской культурѣ, но старыя формы религіи сохранились среди находящейся подъ властью ислама Индіи до нашихъ дней во всей своей неприкосновенности. Несмотря на крупное числен-

ное приращеніе, которымъ исламъ обязанъ многочисленнымъ новообращеннымъ изъ членовъ браманской общины, Коранъ не смогъ нанести существеннаго вреда Ведамъ. Ни въ одной странѣ исламу не пришлось въ такой мѣрѣ примѣнять свою терпимость къ чужому культу, какъ именно въ Индіи. Численныя соотношенія въ населеніи принудили здѣсь исламъ преступить свой основной законъ, относящійся къ монотеистическимъ религіямъ съ широкой терпимостью, но предписывающій безпощадное уничтоженіе идолослуженія въ покоренныхъ странахъ. Въ Индіи, несмотря на борьбу, которую велъ, стремясь разрушить языческія капища, энергичный и ревностный къ исламу газневидъ Махмудъ, они остались неврежденными подѣ исламитскимъ владычествомъ. Пришлось молчаливымъ согласіемъ подвести религіи индусовъ подѣ правовое понятіе *ahl al-dimma* (отданныхъ подѣ защиту ¹).

Калейдоскопическая пестрота религіознаго міра Индіи должна была, съ другой стороны, вызвать разнообразныя взаимодействія между нимъ и водворившимся рядомъ съ нимъ исламомъ. При массовыхъ обращеніяхъ индусовъ, они переносили многое изъ своихъ общественныхъ воззрѣній съ собою въ свою новую жизнь въ нѣдрахъ ислама ²). Въ области религіозной жизни мы встрѣчаемъ совершенно своеобразныя явленія. Основныя понятія ислама преобразуются въ духѣ индускихъ идей. Поразительнымъ примѣромъ этого — для общаго направленія, правда, недоказательнымъ — является формулировка, въ которой исламитскій двухчленный символъ вѣры иногда появляется на монетахъ магометанскихъ князей Индіи: „Неопредѣлимое едино, и Магометъ его *avatar*“. Широкое поле для воздѣйствія на религіозный обиходъ ислама согласнаго съ индускимъ народнымъ духомъ представляетъ культъ святыхъ у мусульманъ; здѣсь индускій элементъ достигъ постоянно сказывающагося значенія и проявляется особенно въ индускомъ шіитствѣ въ формѣ въ высшей степени интересныхъ явленій. Индускія божества становятся магометанскими святыми и индускія святилища невольно перетолковываются въ магометанскомъ духѣ.

Ни въ одной области своихъ завоеваній исламъ не даетъ такихъ бросающихся въ глаза примѣровъ сохраненія языческихъ элементовъ, какъ именно въ Индіи и на зависящихъ отъ нея островахъ. Въ этой области мы встрѣчаемъ въ массѣ явленія настоящую языческо-исла-

митскую религіозную смѣсь. На ряду съ совершенно виѣшнимъ культомъ Аллаха и поверхностнымъ пользованіемъ Кораномъ, а также безсознательнымъ примѣненіемъ исламитскихъ обычаевъ, мы находимъ въ непосредственномъ сосѣдствѣ культъ демоновъ и покойниковъ и другіе обычаи анимистическихъ религій. Богатое поле наблюденія для такого синкретизма представляютъ формы проявленія ислама среди народностей остъ-индскаго архипелага, относительно которыхъ мы съ этой точки зрѣнія находимъ подробныя свѣдѣнія въ интересныхъ книгахъ С. Snouck Hurgronje и R. J. Wilkinson'a. Относительно индусскаго континента еще недавно сдѣлалъ интересныя сообщенія Т. W. Arnold, указавшій, что поклоненіе индусскимъ богамъ и отправленіе индусскихъ обрядовъ въ низшихъ классахъ исламитаго населенія продолжаютъ существовать въ самыхъ различныхъ частяхъ Индіи.

Для ревнителей сунны, затронутыхъ вагабитскими идеями и стремящихся къ очищенію ислама, мусульманская Индія является поэтому широкимъ полемъ для работы. Возможность работы открываются для нихъ въ двухъ направленіяхъ: въ направленіи очищенія ислама отъ заимствованныхъ изъ представленій индусской религіи образовъ святыхъ и связанныхъ съ ихъ культомъ религіозныхъ обычаевъ и въ направленіи миссіонерства въ средѣ только поверхностно затронутыхъ исламомъ слоевъ индусскаго населенія.

Сто лѣтъ тому назадъ исламъ въ Индіи пережилъ въ этомъ отношеніи серьезное движеніе. Со стороны Аравіи потокъ идей вагабитскаго движенія устремился на эту область ислама. Сношенія и знакомства во время паломничества въ Мекку всегда оказывались могучими средствами пробужденія религіозныхъ силъ, ассимилированія вновь возникающихъ стремленій и ихъ пересадки въ отдаленныя области ислама. Послѣ незамѣтной уединенной теоретической подготовки такія стремленія нашли въ Индіи свое дѣятельное выраженіе въ лицѣ Сай ида Ахмеда изъ Барели, распространявшаго въ первой четверти XIX столѣтія вагабитскія идеи въ различныхъ областяхъ исламитаго Индіи и объединившаго дѣло очищенія ислама отъ именно здѣсь такъ ярко выступавшаго въ видѣ культа святыхъ и суевѣрныхъ обычаевъ *schirk'a* съ миссіонерскою дѣятельностью среди индусовъ, въ высшей степени успѣшной, по словамъ его приверженцевъ.

Въ своемъ стремленіи возстановить образъ первобытнаго ислама онъ водилъ своихъ многочисленныхъ приверженцевъ и на религіозную войну (джихадъ), ближайшей цѣлью которой была борьба съ распространенной въ сѣверной Индіи сектой Sikh, о которой намъ сейчасъ придется сказать нѣсколько словъ. Во время этой безуспѣшной войны онъ умеръ въ 1831 г. Хотя фантастическое предпріятіе джихада и связанныя съ нимъ политическія попытки закончились со смертью Ахмеда, но возбужденное имъ внутреннее исламитское религіозное движеніе продолжалось и послѣ его смерти.

Хотя и не подъ ваггабитскимъ знаменемъ, апостолы ученія Ахмеда работали въ Индіи подъ различными наименованіями въ цѣляхъ полного исламизированія живущихъ по индускимъ обычаямъ магометанъ, магометанъ только по имени; они привлекали ихъ къ исполненію исламитскихъ законовъ, объединяли группы вѣрныхъ суннѣ людей,—и развѣтвленія этой организаціи впослѣдствіи увеличили число исламитскихъ сектъ въ Индіи. Значительное число этихъ группъ носятъ характерное для ихъ стремленій названіе *Fara-idijja*, т.-е. „приверженцевъ (исламитскихъ) религіозныхъ обязанностей“. Это реформаторское движеніе, въ основѣ котораго лежали суннитскіе взгляды ваггабизма, нашло литературное отраженіе въ еще и теперь читаемой книгѣ вѣрнаго товарища Ахмета изъ Барели, Маулавія Измаила изъ Дели. Содержаніемъ этой книги, носящей заглавіе *takwijat al-iman* (укрѣпленіе вѣры), служить энергичная борьба со всякимъ *ширкъ* и стремленіе вернуть исламитянъ къ *tauhid* (исповѣданіе единства).

12. Какъ индускій исламъ не избѣжалъ вліянія туземныхъ религій, такъ, съ другой стороны, богопопиманіе ислама не могло не воздѣйствовать на сторонниковъ индускихъ культовъ. Въ этомъ направленіи мы находимъ очень значительные слѣды синкретизма, имѣющіе, правда, большее значеніе для развитія индускихъ идей, но мимо которыхъ, какъ результатовъ вліянія ислама, не можетъ пройти безъ вниманія и историкъ полѣднаго.

Было замѣчено, что въ концѣ XIV и началѣ XV в. исламитскіе элементы стали проникать въ религіозный міръ Индіи. Эти вліянія проявились особенно въ ученіи одного ткача, по имени Kabir, одного изъ двѣнадцати

апостоловъ школы Ramanafi, котораго почитали святымъ какъ приверженцы ислама, такъ и его индускіе сторонники. Въ связи съ этимъ исламитскія идеи суфизма устремляются обратно въ среду, первоначально бывшую ихъ источникомъ.

Нельзя, однако, не упомянуть, что при болѣе обстоятельномъ изслѣдованіи этихъ вліяній возникаетъ еще не мало спорныхъ вопросовъ. Профессоръ Grierson, одинъ изъ наиболѣе компетентныхъ знатоковъ Индіи, приписываетъ эти явленія вліянію христіанскихъ идей и считаетъ необоснованнымъ предположеніе объ исламитскихъ воздѣйствіяхъ. Мы, естественно, не можемъ взять на себя рѣшенія этого спорнаго вопроса въ ту или другую сторону, послужившаго интереснѣйшей темой годового собранія англійской Royal Asiatic Society, 1907 г. Но въ данной связи нельзя было обойти молчаніемъ этого указанія компетентныхъ лицъ на вышеупомянутые результаты вліянія Ислама.

Какъ явленіе индо-исламитакаго синкретизма приходится затѣмъ разсматривать религіозное созданіе Nanak'a, ученика Kabir'a (ум. въ 1538 г.), на религію Sikh въ сѣверной Индіи, литература о которой недавно обогатилась крупнымъ произведеніемъ М. А. Macauliffe (въ 6 томахъ, Оксфордъ, Clarendon Press, 1909). Также подъ вліяніемъ исламитакаго суфизма, безъ сомнѣнія, въ комбинаціи съ буддійскимъ воздѣйствіемъ, авторъ Adi Granth выработалъ религіозное міровоззрѣніе, въ которомъ должны были быть объединены индускія и исламитскія идеи, причемъ—какъ на это указываетъ Frederic Pincott—„имѣлось въ виду изобрѣсти способъ перебросить мостъ черезъ пропасть, раздѣляющую индусовъ отъ вѣрныхъ пророку“. Важнѣйшимъ элементомъ является при этомъ вытѣсненіе политеизма монистическимъ міровоззрѣніемъ суфіевъ. Правда, дѣло Nanak'a и въ социальномъ отношеніи было извращено среди его послѣдователей, и вспыхнувшая затѣмъ борьба между приверженцами его вѣроученія и исламитаками совершенно затемняетъ тотъ фактъ, что основатель религіи Sikh первоначально исходилъ изъ стремленія примирить ихъ взаимныя противорѣчія.

И въ позднѣйшее время замѣтно проявлялось вліяніе ислама на сектантство Индіи. Въ первой половинѣ XVIII ст. возникаетъ борющаяся съ идолослуженіемъ индуская

секта (Ram Sanaki), обряды которой имѣютъ много сходства съ богослуженіемъ ислама.

13. Мы еще разъ указываемъ на тотъ фактъ, что Индія многообразіемъ развертывающагося тамъ міра религіозныхъ явленій можетъ служить, да фактически и служить для изслѣдователя школой сравнительнаго изученія религій.

Поводы, представлявшіеся здѣсь для сравненія религій, могли легко служить и толчкомъ къ основанію новыхъ религіозныхъ формъ. Съ точки зрѣнія исторіи ислама намъ особенно необходимо упомянуть объ одномъ изъ нихъ, возникшемъ благодаря вдумчивому наблюденію надъ развертывающимся въ Индіи религіознымъ міромъ.

Основатель ея — индусскій монархъ Абулфасъ Джелаледдинъ Мухашедъ, извѣстный въ исторіи съ почетнымъ эпитетомъ *Akbar* (Великій); историкомъ его правительственной дѣятельности въ европейской литературѣ является Фридрихъ Августъ Шлезвигъ-Гольштейнскій, графъ von Noe (1881), и еще недавно (1908) въ Тюбингенѣ проф. R. Garbe почтилъ ее снова, избравъ ее темой своей ректорской рѣчи. Максъ Мюллеръ назвалъ однажды императора Акбара первымъ представителемъ сравнительнаго изученія религій. Предшественникомъ его во всякомъ случаѣ былъ Абулфадль ал-Алламій, впоследствии его министръ, который своимъ произведеніемъ *Akbar-namah* создалъ памятникъ своему властителю. Раньше Акбара обратился онъ къ изученію различныхъ формъ религій и началъ помышлять о созданіи новой религій, выходящей за рамки позитивнаго ислама ¹⁾. Но только Акбаръ имѣлъ власть воплотить результаты его религіозныхъ размышленій въ состоящее подъ покровительство государства учрежденіе. Несмотря на то, что вслѣдствіе недостаточности образованія, полученнаго имъ въ юности, онъ казался мало подготовленнымъ къ увлеченію высшими интересами просвѣщенія, съ именемъ этого властителя изъ рода Тамерлана (Великаго Могола), періодъ царствованія династіи котораго (1525—1707) былъ временемъ расцвѣта исламитской культуры въ Индіи, связанъ замѣчательный эпизодъ въ исторіи индійскаго ислама конца XVI столѣтія. Свой интересъ къ глубочайшимъ движеніямъ религіознаго духа и свою воспріимчивость по отношенію къ нимъ этотъ даровитый властитель доказалъ уже тѣмъ, что переодѣтый простымъ слугою предпринялъ далекое пу-

тешествіе, чтобы послушать религіозныя стихотворенія извѣстнаго индусскаго пѣвца Харидазы. При такой душевной склонности Акбаръ не упустилъ случая использовать благопріятныя условія, представляемыя пестрымъ калейдоскопомъ религій его государства, для изученія различныхъ исповѣданій, при чемъ воспользовался для этого услугами ихъ образованныхъ представителей. Въ диспутахъ, на которые онъ собиралъ теологовъ различнѣйшихъ окрасокъ, въ его душѣ могло окрѣпнуть убѣжденіе объ относительной цѣнности каждаго исповѣданія въ отдѣльности. И прежде всего была поколеблена вѣра въ единоспасающее значеніе его собственной религіи, ислама, къ суфійскому оттѣнку которой онъ принадлежалъ.

Обезпечивъ сторонникамъ различныхъ религій своего обширнаго государства неограниченную свободу вѣроисповѣданія (около 1578 г.), онъ для себя самого придумалъ новую форму религіи, съ внѣшней стороны еще какъ будто связанную съ исламомъ, но по существу являвшуюся полнымъ отрицаніемъ его. Податливымъ придворнымъ ученымъ князь приказалъ объявить себя *мудитахидомъ*, т.-е. теологомъ, имѣющимъ, согласно исламитускому пониманію этого термина, право устанавливать самостоятельныя ученія, и, облеченный этимъ правомъ, онъ составилъ систему вѣрованій, въ которой догмы и формы ислама являются лишенными всякаго значенія; вмѣсто нихъ центромъ царской религіи, называющей себя *tauhid ilahi* (монотеизмъ), ставится этический рационализмъ, вершина котораго сливается съ идеаломъ суфійскаго соединенія души съ божествомъ. Въ ритуальномъ отношеніи сильно замѣтно вліяніе совѣтниковъ князя изъ числа приверженцевъ Заратустры, религія которыхъ, подвергавшаяся преслѣдованіямъ на своей родинѣ въ Персіи, нашла себѣ новую родину на индійской почвѣ и дополнила, такимъ образомъ, пестроту міра религій въ Индіи. Яркой чертой религіи, первосвященникомъ которой былъ самъ царь, является культъ свѣта, солнца и огня.

Религія Акбара не реформа, ее скорѣе можно назвать отрицаніемъ ислама, разрывомъ съ его традиціями настолько рѣзкимъ, что онъ не проявлялся въ такой формѣ даже въ измаилитизмѣ. Но не замѣтно, чтобы она оказала сколько-нибудь глубокое вліяніе на развитіе ислама. Повидимому, она не вышла за предѣлы круга придворныхъ и высшихъ слоевъ интеллигенціи. Она и не пере-

жила своего основателя. Какъ въ древности реформа египетской религіи, дарованная своему государству просвѣщеннымъ фараономъ Аменофисомъ IV, была связана съ его личностью и послѣ его смерти снова уступила мѣсто старому наслѣдственному культу, такъ и созданіе Акбара не пережило его смерти. Безъ всякихъ потрясеній ортодоксальный исламъ послѣ смерти Акбара (1605) снова вступаетъ въ свои права, и только во время послѣднихъ раціоналистическихъ движеній среди браминовъ и мусульманъ въ Англійской Индіи Акбара стали называть предшественникомъ теперь проявившагося стремленія сблизить между собой браманизмъ, парсизмъ и исламъ.

14. Это приводитъ насъ къ современной фазѣ развитія ислама въ Индіи.

Близкое соприкосновеніе съ западной культурой, подчиненіе путемъ европейской колонизаціи и завоеваній милліоновъ исламитовъ господству немусульманъ, а также вызванное тѣмъ самымъ участіе мусульманъ въ современныхъ формахъ внѣшней жизни — все это должно было оказать глубокое вліяніе на отношеніе образованныхъ слоевъ послѣдователей ислама къ унаслѣдованнымъ религіознымъ воззрѣніямъ и обычаямъ, требовавшимъ все болѣе настоятельно согласованія съ новыми условіями. Они приступили къ критическому выдѣленію основополагающихъ, существенныхъ принциповъ отъ историческихъ придатковъ, которые легче первыхъ могли быть принесены въ жертву потребностямъ культуры. Но одновременно съ этимъ выяснилась и потребность апологетически охранять культурную цѣнность этихъ основныхъ ученій ислама въ противовѣсъ чуждымъ міровоззрѣніямъ, защитить ученія ислама противъ упрека въ антикультурности ихъ и доказать ихъ способность приспосабливаться ко всѣмъ временамъ и народамъ.

Несмотря на то, что эта апологетическая дѣятельность постоянно сопровождалась благороднымъ стремленіемъ отдѣлить чистое зерно отъ плевелъ, она носитъ характеръ тенденціознаго раціонализма, который не всегда удовлетворяетъ требованіямъ историческаго изслѣдованія. Эти раціоналистическія тенденціи, имѣющія цѣлью согласованіе исламитской мысли и жизни съ требованіями надвигающейся на нихъ западной культуры, проявлялись въ Индіи по большей части въ плодотворной соціальной и литературной дѣятельности исламитской интеллигенціи. Сейидъ Амиръ Алій, саръ Сейидъ Ахмедъ Ханъ Багадуръ вмѣстѣ съ

другими уважаемыми въ средѣ мусульманъ лицами были вождами этого преобразовательнаго духовнаго движенія, результаты котораго сказываются во все быстрѣе идущей впередъ по пути просвѣщенія новой духовной жизни индійскаго ислама и которое должно доказать право на существованіе среди теченій современной культуры ученія пророка—правда, въ защищаемой этими людьми рачіоналистической формулировкѣ.

Эти стремленія, охотно называемыя приверженцами старины новой мутазилой, выразились въ богатой литературѣ теологическихъ и историческихъ докладовъ, книгъ и журналовъ на англійскомъ и туземныхъ языкахъ и привели къ образованію значительныхъ мусульманскихъ обществъ, являющихся воплощеніемъ и общественными представителями этого реформированнаго ислама. Они способствовали основанію многочисленныхъ школъ всѣхъ степеней, наиболѣе видное мѣсто среди которыхъ занимаетъ университетъ въ Алигарѣ, процвѣтающій благодаря щедрости исламитскихъ князей. И упомянутый выше Ага Ханъ, теперешній глава остатковъ измаилитовъ, принадлежитъ къ числу меценатовъ этого и другихъ воспитательныхъ учрежденій.

Этотъ впервые выступившій въ Индіи исламитскій модернизмъ захватываетъ, подчиняясь тѣмъ или другимъ влияніямъ, сначала, правда, въ болѣе узкихъ размѣрахъ, также религіозный міръ мусульманъ другихъ странъ (Египта, Алжира, Туниса и въ особенности находящихся подъ русскою властью татаръ) ¹⁾.

Пробуждающіяся въ различныхъ кругахъ ислама и находящіяся въ тѣсномъ соприкосновеніи съ религіозною жизнью стремленія къ просвѣщенію носятъ въ себѣ, во всякомъ случаѣ, зародыши новой фазы развитія ислама, подъ влияніемъ которой, можетъ-быть, и его теологія займется научно-историческимъ изслѣдованіемъ своихъ источниковъ.

15. Среди такихъ интеллектуальныхъ теченій начинаютъ въ Индіи возникать новѣйшія исламитскія секты, серьезное изслѣдованіе которыхъ пока представляетъ еще нѣкоторыя трудности. Основатель секты *Ahmedijja*, какъ она сама называетъ себя, Мирза Гуламъ Ахмедъ изъ Кадіана въ Пенджабѣ, связалъ ее со своимъ открытіемъ, что дѣйствительная могила Іисуса находится на улицѣ Канжаръ въ Срингарѣ близъ Кашмира и тождественна съ могилой неизвѣстнаго святого Юсъ-Асафа, вѣроятно,

буддійскаго происхожденія. Иисусъ, утверждаетъ онъ, спасся отъ преслѣдователей въ Іерусалимѣ и въ своихъ странствованіяхъ по Востоку зашелъ сюда и здѣсь умеръ. Этимъ опирающимся на литературныя свидѣтельства открытіемъ Г. Ахмедъ желаетъ опровергнуть какъ христіанскія, такъ и исламитскія традиции относительно воскресенія Иисуса. Онъ самъ—Иисусъ „въ духѣ и силѣ“, Мессія, явившійся въ седьмое тысячелѣтіе міра и въ то же время ожидаемый магометанами махдїй.

По смыслу исламитской традиции, Богъ для укрѣпленія вѣры въ началѣ каждаго столѣтія посылаетъ человѣка, обновляющаго религію ислама. Сунниты и шіиты усердно высчитываютъ число людей, которые могутъ быть признаны „обновителями“ для каждаго отдѣльнаго столѣтія. Послѣднимъ изъ этихъ людей будетъ самъ махдїй. Притязаніе на этотъ санъ и заявляетъ Ахмедъ, какъ посланный Богомъ въ началѣ XIV столѣтія (отъ Геджры) обновитель религіи. Этимъ двойнымъ притязаніемъ—быть вновь явившимся Иисусомъ и махдїемъ, къ чему для индусовъ онъ присоединяетъ еще, что онъ *avatar*, онъ не только желаетъ выразить, что онъ воплощеніе надеждъ ислама на его будущій міровой триумфъ, но и хочетъ олицетворить свою универсальную миссію по отношенію ко всему человѣчеству.

Его первое открытое выступленіе относится къ 1880 году; но только съ 1889 г. онъ приобрѣлъ серьезныхъ приверженцевъ и началъ ссылаться для подтвержденія своей пророческой миссіи какъ на знаменія и чудеса, такъ и на сбывшіяся предсказанія. Для доказательства того, что онъ махдїй, ему служитъ солнечное и лунное затменіе въ Рамаданъ въ 1894 г.; по магометанскимъ преданіямъ появленіе махдїа будетъ возвѣщено этими небесными знаменіями. Но его притязанія на званіе махдїа отличаются отъ обще-исламитской идеи махдизма мирнымъ характеромъ его миссіи. Махдїй исламитской ортодоксіи—воинъ, который побѣждаетъ невѣрныхъ мечомъ и путь котораго отмѣченъ кровью. На ряду съ другими титулами, шіиты даютъ ему прозвище *sahib al-seif* („мужъ меча“). Новый пророкъ—князь міра. Онъ вычеркиваетъ джихадъ (религіозную войну) изъ обязанностей мусульманина и внушаетъ своимъ приверженцамъ миръ и терпѣніе; онъ осуждаетъ фанатизмъ и стремится пробудить въ своихъ сторонникахъ настроеніе болѣе благожелательное къ приобрѣтеніямъ культуры. Въ

символъ вѣры, выработанномъ имъ для своей общины, большое значеніе придается этическимъ добродѣтелямъ мусульманина. Онъ стремится къ возрожденію человечества посредствомъ укрѣпленія вѣры въ Бога и освобожденія отъ узъ грѣха. Но все-таки онъ требуетъ при этомъ соблюденія главнѣйшихъ обязанностей магометанина. Въ своихъ проповѣдяхъ онъ ссылается на Ветхій и Новый Заветъ, на Коранъ и на достойные довѣрія хадисы. Онъ хочетъ быть по внѣшности всегда въ согласіи съ Кораномъ, и, наоборотъ, настроенъ очень скептически по отношенію къ преданіямъ, достовѣрность которыхъ онъ критически провѣряетъ. Отсюда происходятъ нѣкоторыя отклоненія отъ формальной стороны ортодоксальнаго ислама, поскольку онъ основанъ на хадисѣ.

Въ связи съ его пропагандой стоитъ также нововведеніе въ дѣлѣ воспитанія: въ предметы преподаванія включены и еврейскій языкъ. До сихъ поръ (1907 г.) община новаго махдіа возрасла численностью до 70 тыс. душъ; въ области своего вліянія онъ приобрѣлъ много сторонниковъ среди затронутыхъ европейскимъ просвѣщеніемъ мусульманъ. Махдій — плодовитый писатель. Въ болѣе чѣмъ шестидесяти теологическихъ произведеніяхъ на арабскомъ языкѣ и языкѣ урду изложилъ онъ свое ученіе для мусульманъ и представилъ доказательства истинности своей миссіи. Распространенія своего вліянія на области внѣ Востока Ахмедъ стремится достигнуть выходящимъ на англійскомъ языкѣ „Review of Religions“. Повидимому, это послѣднее новообразование среди сектъ ислама ¹⁾.

16. Въ заключеніе слѣдуетъ упомянуть еще одно теченіе въ нѣкоторыхъ кругахъ приверженцевъ ислама.

И въ прошломъ не было недостатка въ попыткахъ перекинуть мостъ черезъ пропасть между суннитами и шиитами. При многочисленности переходныхъ ступеней, существующихъ между обѣими концепціями ислама, социальные послѣдствія этого дробленія замѣтно проявились только тамъ, гдѣ шиитство смогло сорганизоваться въ государственную церковь, стало быть, въ шиитскихъ государствахъ, каковыхъ въ исторіи ислама было не много. Въ такихъ государственныхъ организаціяхъ (стр. 218—19) шиитство могло удержаться, противостоя суннитской концепціи другихъ странъ, какъ замкнутая, защищающая себя отъ внѣшняго міра, церковная община.

Въ настоящее время передовой силой шиитства является

Персія, начало чему положено въ эпоху водворенія въ этой странѣ династіи Сефеві (1501—1721), которая послѣ безплодныхъ вначалѣ попытокъ.¹⁾ утвердила шіитство въ своемъ персидскомъ государствѣ, какъ господствующую форму религіи, въ противоположность пограничнымъ турецкимъ владѣніямъ. Но послѣ паденія этой династіи, великій завоеватель Надиршахъ, заключивъ миръ съ Турціей, началъ работу надъ объединеніемъ этихъ двухъ сектъ; это предпріятіе не привело ни къ какимъ результатамъ вслѣдствіе смерти шаха, послѣдовавшей вскорѣ за этимъ (1747 г.). Мы имѣемъ теперь и въ печатномъ видѣ замѣтки суннитскаго теолога Абдаллаха б. Гусейнъ ал-Сувейдія (род. въ 1104/1692 г.), представляющія интересныя современныя документы относительно созданнаго Надиршахомъ собора изъ теологовъ обонхъ лагерей. На соборѣ былъ выработанъ компромиссъ, помощью котораго шіитство должно было быть присоединено къ четыремъ ортодоксальнымъ толкамъ суннитскаго ислама, какъ пятый правовѣрный *madhab*. По смыслу этого компромисса можно бы было ожидать, что и въ священной области Мекки, рядомъ съ имѣющимися уже тамъ спеціальными мѣстами (*макам*) для четырехъ ортодоксальныхъ обрядовъ, былъ бы устроенъ еще и пятый *макам* для обряда *Dscha'fau*, подлежащаго отнынѣ признанію правовѣрнымъ: высшая форма внѣдренія шіитства въ систему ортодоксіи. Но все это вскорѣ оказалось утопійей. Взаимная наслѣдственная ненависть теологовъ обѣихъ сектъ отбила у нихъ всякое желаніе и послѣ смерти шаха работала надъ осуществленіемъ стремленій его къ религіозной терпимости.

Въ позднѣйшее время (первая половина прошлаго столѣтія) мы видимъ мимолетное объединеніе обѣихъ сектъ въ совмѣстной борьбѣ за свободу противъ завоевателей на Кавказѣ съ Шамилемъ (болѣе правильно произношеніе *Schamwil, Samuel*) и его мюридами во главѣ. Но это было проявленіе патріотическаго, а не теологическаго настроенія.

Движеніе, о которомъ много говорилось въ послѣднія десятилѣтія и на которое, подъ именемъ панисламизма, привыкли смотрѣть то какъ на опасность, то какъ на призывъ, пробудило въ магометанскихъ кругахъ мысль сгладить сектантскія различія въ пользу единообразнаго объединенія. Въ сторонѣ отъ панисламистскихъ тенденцій, скорѣе благодаря современнымъ культурнымъ стремле-

ніямъ, такія мысли объ объединеніи возникли въ русско-исламитской области, гдѣ въ послѣднее время проявляется много признаковъ здороваго процесса въ средѣ мусульманскаго населенія. Сунниты принимаютъ участіе въ богослуженіи въ шіитскихъ мечетяхъ, и въ Астрахани раздаются такія, напр., рѣчи проповѣдника: „Существуетъ только одинъ исламъ; только подѣ достойнымъ сожалѣнію вліяніемъ философовъ и греческихъ привычекъ разногласія комментаторовъ вызвали въ эпоху аббасидовъ расколъ“. И въ одномъ и томъ же богослуженіи предстоящій имамъ соединяетъ хвалу Хасанъ Гусейну, мученикамъ шіитовъ, съ прославленіемъ халифовъ, имена которыхъ истинный шіитъ въ другое время обычно проклинаятъ съ фанатической ненавистью.

23 августа 1906 г. мусульманскій конгрессъ въ Казани занимался вопросомъ о религіозномъ обученіи дѣтей школьнаго возраста. Было принято рѣшеніе примѣнять одинъ и тотъ же учебникъ для суннитовъ и шіитовъ и выбирать учителей одинаково изъ обѣихъ сектъ. Совмѣстное обученіе религіи шіитскаго и суннитскаго юношества осуществлено съ тѣхъ поръ и на практикѣ. Подобные же признаки сближенія обѣихъ враждебныхъ сектъ въ послѣднее время обнаруживаются и на соціальной почвѣ въ Месопотаміи съ одобренія шіитскихъ авторитетовъ Недшефа.

Но это только отдѣльные признаки и, имѣя въ виду другія явленія, приходится еще сомнѣваться, захватить ли это новое настроеніе и болѣе широкіе круги мусульманъ.

ПРИМЪЧАНІЯ.

1. 1) Срав. «Kultur der Gegenwart», 100. Это настроеніе господствуетъ еще и теперь среди арабовъ, не затронутыхъ просвѣтительными вліяніями; въ различныхъ мѣстахъ области ихъ распространенія, они для обозначенія понятія сунны въ этомъ смыслѣ пользуются словомъ *silf*, привычка предковъ. Landberg, «Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale», II (Лейденъ 1909), 743
- 2) Предъ судомъ строгаго приверженца сунны даже для обычной формулы вѣжливости необходимо привести доказательства ея правильности съ точки зрѣнія преданій: «откуда онъ ее взялъ?». Ibn Sa'd VI 121, 6; въ этомъ смыслѣ отвергаются, какъ противныя суннѣ, даже такія безразличныя нововведенія, какъ новыя привѣтствія.
3. 1) Въ числѣ причинъ сверженія мароккскскаго султана Abd al-Aziz'a указывается между другими вмѣняемыми ему въ вину поступками и допущеніе «банка, дающаго проценты на деньги, что является большимъ грѣхомъ». «Revue du Monde mus.» V, 428. Относительно религіозныхъ заботъ, которыя доставляетъ этотъ вопросъ современнымъ индускимъ мусульманамъ, см. M. Hartmann въ «Mitt. des Sem. f. orient. Sprachen», XII, отд. II, 101. Срав. Ben Ali Fakar, «L'usure en droit musulman» (Лионъ, 1908), особенно 119, 128. Относительно законовъ о ростовщичествѣ ислама см. Th. W. Juynboll, «Handbuch des islam. Gesetzes», 270 и сл.
- 2) Тронная рѣчь, которой турецкій султанъ 14 ноября 1909 г. открылъ новую парламентскую сессію, начиналась ссылкой на «предписанное Schariat'омъ (религіознымъ закономъ) парламентское управленіе».
- 3) Современные магометанскіе ученые смотрятъ, какъ на аксиому, что «dans ce réveil» проявляется «un retour à l'ancien état de choses établi par le Prophète et préconisé par lui» (Dr Riad Ghali, «De la Tradition considérée comme source du droit musulman», 5). Эта тенденція въ послѣдніе годы вызвала массу апологетическихъ произведеній мусульманскихъ теологовъ.
8. 1) Возраженія ваггабитовъ противъ всѣхъ, не основанныхъ на древнихъ обычаяхъ ислама, новшествъ давали иногда поводъ къ недоразумѣнію, будто религіозная практика ваггабитовъ основана исключительно на Коранѣ; напр., въ вѣрной въ другихъ отношеніяхъ характеристикѣ ваггабитскихъ стремленій у Charles Didier, въ «Ein Aufenthalt bei dem Grosz-Scherif von Mekka», нѣм. пер., Лейпцигъ, 1862) 222—255. Ту же ошибку допустилъ баронъ Ed. Nolde въ своей «Reise nach Inner

arabien, Kurdistan und Armenien» (Брауншвейгъ 1895), когда онъ сообщаетъ, что ваггабиты «отвергаютъ всякое преданіе и прежде всего, сунну»; хотя на самомъ дѣлѣ вѣрно прямо противоположное.

10. 1) Я могу теперь сослаться на подробное изображеніе бабизма и его исторіи, вышедшее послѣ окончанія мною книги, E. G. Browne'a въ *Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics* II, 299—308. Тамъ указана и литература восточныхъ приверженцевъ бехаизма. Туда слѣдуетъ еще присоединить Hippolyte Drœyffuss, «*Essai sur le Béhâisme, son histoire, sa portée sociale*». Парижъ (Leroux), 1909.
- 2) Miss Jean Masson сообщаетъ въ январскомъ номерѣ 1909 г. «*American Review of Reviews*» о необыкновенныхъ успѣхахъ бехаизма, о которомъ она говоритъ, какъ «ultimate religion».
11. 1) См. Ibn Batuta, «*Voyages*» (парижское изд.) IV 29; 223 стр. говоритъ объ индусскихъ провинціяхъ: «большинство ихъ жителей невѣрующіе», т. е. язычники (kuffar) подъ защитой (мусульманъ): taht al-dimma; стало быть ahl al-dimma (отданные подъ защиту), какъ называются въ другихъ случаяхъ только платящіе dschizja, евреи и хрістіане. Въ XIV в. одинъ исламитскій князь разрѣшилъ въ Индіи китайцамъ построить въ исламитской области пагоду, если они будутъ уплачивать dschizja; Ibn Batuta, IV, 2.
- 2) Напр., влияние кастъ у Kohler въ «*Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft*» 1891, X, 83 и сл. Непріязненное отношеніе къ новому замужеству вдовъ, «*M. u. h. Stud.*», II, 333; О томъ же сообщаютъ и изъ провинціи Dschordschan, находящейся внѣ Персіи, «*Mukaddasi*» изд. de Goeje, 370, 9. См. о такихъ явленіяхъ и John Campbell Oman, «*The Mystics, Ascetics and Saints of India*» (Лондонъ, 1905) 135—136.
13. 1) «*Enzyklopädie des Islam*» I, 89 в. Подъ «кающимися съ Ливана» (тамъ же Z. 38) подразумѣваются не друзья, но исламитскіе аскеты, мѣстопребываніе которыхъ особенно часто—Ливанскія горы; I a k u t IV 318, 1. Какъ мѣстопребываніе великихъ святыхъ славится особенно та часть горнаго хребта (область Антиохіи и Massisa), которую называютъ al-Lukkam.
14. 1) О послѣднемъ движеніи см. H. Vambéry, «*Die Kulturbestrebungen der Tataren*» («*Deutsche Rundschau*», 1907, XXXIII, 72—91); о прогрессѣ дѣла образованія въ этихъ областяхъ см. Molla Aminoff, «*Les Progrès de l'Instruction chez les Musulmans russes*» («*Revue du M. mus.*» IX, 247—263; 295).
15. 1) Здѣсь слѣдовало бы поговорить о сектантскомъ движеніи, возникшемъ еще въ шестидесятыхъ гг. прошлаго столѣтія въ связи съ возстаніемъ магометанъ въ ихъ китайской области (Канзу) подъ предводительствомъ выдававшего себя за пророка Ма-hua-long и существующемъ еще теперь,—о Tschaherinje. Но свѣдѣнія, имѣющіяся относительно предшествующей исторіи, сущности и тенденціяхъ этой китайско-исламитской секты (Синь-Цзяо т. е. новая религія въ противоположность Лао-Цзяо, т. е. старой религіи), настолько

недостоверны, что связанное изображение этого движенія едва ли тутъ возможно. Въ последнее время на это явленіе обратила вниманіе французская миссія d'Ollone.

16. 1) Какъ подобную попытку, стоитъ отмѣтить слѣдующій фактъ. Въ XIV ст. правительство провинці Fars хотѣло ввести въ качествѣ официальной религіи шитство. Только упорному сопротивленію Kadi al-kudai Шираза, Medschd al-din Abu Ibrahim al-Bali (ум 756/1355 въ Ширазѣ въ возрастѣ 94 лѣтъ) удалось отклонить это намѣреніе. Этотъ Medschd al-din на пятнадцатомъ году своей жизни былъ назначенъ главнымъ кади; его скоро смѣнилъ извѣстный комментаторъ Корава и догматикъ Bajdawi; черезъ шесть мѣсяцевъ онъ снова былъ назначенъ на свою должность, чтобы скоро снова передать ее Bajdawi. Послѣ новаго смѣщенія послѣдняго, онъ сохранилъ эту должность за собою до конца своей жизни (Sabki, Tabakat al-Schafijja VI 83, гдѣ указаніе, что онъ былъ въ этой должности 75 лѣтъ основано вѣроятно на опискѣ).

Культурное движеніе среди русскихъ татаръ.

(Статья Г. ВАМБЕРИ).

Среди магометанъ, дальше всего двинувшихся по пути западной культуры, лучше всего усвоившихъ европейское знаніе и европейскій способъ мышленія и наиболѣе способствовавшихъ распространенію новыхъ взглядовъ среди своихъ соотечественниковъ и единовѣрцевъ, особенно выдѣлились три народности. Безусловно на первое мѣсто мы должны поставить въ этомъ отношеніи османовъ (турокъ), духовное возрожденіе которыхъ началось въ пятидесятыхъ годахъ девятнадцатаго столѣтія. Результаты, достигнутые ими въ области упрощенія языка, и переворотъ, совершенный ими въ родной литературѣ, должны изумить каждого, знакомаго съ прежними произведеніями духовнаго творчества османовъ. Когда я вспоминаю похвалы, расточавшіяся поэтическому творчеству какого-нибудь Кенаана Эфенди, даващаго образцы величайшей напыщенности и самыхъ смѣлыхъ метафоръ по отношенію къ Высокой Портѣ; или когда я представляю себѣ восхищеніе передъ знаменитымъ Табзара Аакифа паши, какъ образцомъ поэтического искусства, и сопоставляю ихъ съ современной турецкой литературой съ ея заимствованнымъ изъ французскихъ романовъ и новеллъ стилемъ, то мнѣ кажется, что я попалъ въ совершенно другой міръ. Въ мое время, т.-е. пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ, такихъ писателей какъ Ахметъ Рассимъ, Халидъ Ціа, Тевфикъ Фикретъ, Эминъ Бей, Гуссейнъ Рахми и др. просто ославили бы дураками или клеветниками, а если бы кто-нибудь отважился, какъ мой другъ Недибъ Аазимъ, заняться Uigrica и Dschagataica, то онъ неизбѣжно сталъ бы мишенью всевозможныхъ насмѣшекъ и предметомъ презрѣнія. Въ настоящее время прилагаются всѣ старанія, чтобы избавиться отъ излишняго балласта арабско-персидскихъ словъ; писатели хотятъ быть національно-турецкими и понятными народнымъ массамъ, и даже въ ореографіи турецкихъ словъ пробилось новое здоровое направленіе.

Не только въ коллегіяхъ, но и въ такъ называемыхъ школахъ рундіа и идадіа въ число учебныхъ предметовъ введены исторія, географія, физика, химія и др., а знаніе французскаго, нѣмецкаго и англійскаго языковъ считается необходимымъ условіемъ образованія.

Непосредственно за османами, наше вниманіе привлекаетъ стремленіе къ просвѣщенію магометанъ Остѣ-Индіи. Здѣсь, гдѣ право гражданства пріобрѣлъ дикофанатическій, своеобразный религіозный духъ Центральной Азіи и гдѣ учебныя заведенія Бухары и Самарканда издавна признавались свѣточами исламитакаго міра, здѣсь выступленіе на путь новшествъ было связано съ большими трудностями, чѣмъ въ Турціи, гдѣ восточное вліяніе уже утратило свое значеніе. Въ то время, какъ индусъ-браминистъ уже въ XVIII столѣтіи сталъ сочувственно относиться къ современнымъ воззрѣніямъ, занесеннымъ въ Индію англичанами, мусульманинъ относился къ нимъ не только въ высшей степени холодно и непріязненно, но и выступалъ противъ нихъ явно враждебно или рѣзко отмежевывался отъ нихъ, конечно, къ собственному только вреду. Ему не легко было забыть, что нѣкогда онъ самъ былъ завоевателемъ этой страны, и онъ не хотѣлъ имѣть ничего общаго съ культурой властителя съ далекаго запада. Но въ концѣ концовъ онъ не могъ равнодушно смотрѣть на то, какъ его соотечественникъ-браминистъ, меньше противившійся чужеземному образованію, получалъ должности и чины и оттѣснялъ его, своего нѣкогда могущественнаго соперника. Только во второй половинѣ XIX столѣтія отдѣльные знатные и получившіе современное образованіе магометане пришли къ убѣжденію, что индифферентизмомъ ничего не достигнешь, и что послѣдователямъ ученія пророка, вмѣсто того, чтобы кичиться блескомъ отжившей культуры, слѣдовало бы подойти поближе къ міру западныхъ идей. Такіе люди, какъ Синъ-Салемъ Юнгъ (Дшенгъ), Синъ-Сейдъ Ахметъ, Невабъ Абдулъ Латифъ и др., выступили, рискуя потерять свою популярность, противъ безпечности и фанатизма своихъ единовѣрцевъ. Имъ пришлось совершить трудную и неблагодарную работу, но умъ, выдержка, одушевленіе и патріотизмъ въ концѣ концовъ одержали верхъ. Магометане Индіи съ воодушевленіемъ вступили тенерь въ ряды передовыхъ борцовъ за просвѣщеніе Востока, число ихъ непрерывно растетъ въ поддерживаемыхъ англо-индійскимъ

правительствомъ среднихъ школахъ и университетахъ, и онѣ сами основали въ Алигарѣ магометанскій университетъ, гдѣ на ряду съ толкованіемъ Корана и мусульманской юриспруденціей преподаются и современные науки.

Къ этимъ двумъ группамъ исламистскаго міра со-всѣмъ недавно присоединилась третья; и какъ разъ та, въ которой меньше всего можно было подозрѣвать стремленія и способности къ культурѣ и которая совершенно неожиданно выказала на поприщѣ реформъ и ихъ осуществленія больше энергіи, ловкости и отсутствія предрасудковъ, чѣмъ ея соплеменники и единовѣрцы уже давно вступившіе на путь прогресса. Это русскіе поданные магометанскаго вѣроисповѣданія, извѣстные подъ общимъ именемъ татаръ, въ этническомъ же отношеніи распадающіеся на поволжскихъ татаръ, башкиръ, киргизовъ, сартовъ, кавказскихъ и крымскихъ татаръ. Относительно духовныхъ стремленій этихъ національныхъ элементовъ до послѣдняго времени почти ничего не было слышно, если не считать стремленія русскихъ, пробуждая національное чувство народа, отвлечь его отъ Ислама и обратиться въ православіе, что удалось Іоанну Грозному по отношенію къ такъ называемымъ крещенымъ татарамъ; къ такого же рода попыткамъ слѣдуетъ отнести болѣе длагородныя стремленія Ольги Лебедевой, ставившей своей цѣлью національно-мусульманское пробужденіе. Относительно татаръ, какъ и вездѣ, оправдался принципъ, что культурные перевороты только тогда имѣють успѣхъ, когда движеніе развивается самопр~~о~~извольно, изнутри, а не навязывается насильно извнѣ.

Первый толчекъ въ этомъ направленіи далъ образованный, патріотически настроенный и неутомимый Измаиль-бей Гаспаринскій, уроженецъ Гаспари въ Крыму, который своей газетой, основанной въ 1883 г. и выходящей въ Бахчисараѣ подъ названіемъ „Terdschüman“ (переводчикъ), духовно пробудилъ свой народъ и съ того времени любовно и горячо работаетъ въ пользу преобразованія общественной жизни, ратуетъ за необходимость усвоенія современнаго знанія и за повышеніе уровня народнаго образованія. Измаиль-бей, высоко цѣнимый своими соотечественниками, что проявилось на двадцатилѣтнемъ юбилей его газеты, былъ достаточно уменъ, чтобы въ началѣ не нападать слишкомъ рѣзко на невѣжество и фанатизмъ муллъ, этихъ наиболѣе ярыхъ противниковъ

всякихъ новшествъ. Онъ осторожно и бережно указывалъ на вредъ, причиненный его родному народу обособленностью и отрицаніемъ западнаго просвѣщенія. Уже восемнадцать лѣтъ спустя послѣ основанія своей газеты татаринъ-патріотъ въ приложеніи къ „Terdschüman“ (№ 40 за 1901 г.) могъ съ справедливой гордостью указать на замѣчающіяся измѣненія къ лучшему. Въ статьѣ подъ заглавіемъ „Mebadi Temeddun Islamian Rus“ (Культурныя начинанія магометанъ въ Россіи), между прочимъ, говорится:

«Какъ ни отстаютъ мусульмане русско-подданные на пути просвѣщенія, все-таки трудно отрицать, что, хотя скрытые и незамѣтные, но уже есть признаки духовнаго пробужденія и выступленія на путь цивилизаціи и прогресса. За послѣднія двадцать пять лѣтъ на нашемъ языкѣ вышло достаточное число религіозныхъ брошюръ и книгъ, научныхъ же и литературныхъ произведеній только три. Одно, Биликъ (Знаніе), принадлежитъ перу извѣстнаго ориенталиста Радлова; второе — это календарь Кайума эфенди и третье — комедіи Мирзы Фета Али Ахонда. Изъ этихъ трехъ вещей, двѣ отпечатаны въ Казани и одна въ Тифлисѣ. Въ то же время Хассанъ бей Меликовъ издавалъ въ Баку газету «Ekindschî» (Земледѣлецъ), блестящее, но скоро прекратившееся изданіе.

Нѣсколько незначительныхъ народныхъ романовъ въродѣ «Tahir и Zohra» относятся къ тому же времени, но въ общемъ состояніе нашей литературы было въ высшей степени печальное. Объ открытіяхъ Кеплера и Ньютона мы не слыхали ничего.

Мы стояли еще на точкѣ зрѣнія Птолемея. У насъ не было никакихъ свѣдѣній о перемѣнахъ и событіяхъ въ мірѣ, о стремленіяхъ и образѣ жизни народовъ; словомъ, наше представленіе о мірѣ было такое же, какъ у людей, жившихъ четыреста лѣтъ тому назадъ и, такимъ образомъ, мы отстаютъ на четыреста лѣтъ.

Теперь до нѣкоторой степени начинается движеніе, являются проблески свѣта въ этомъ мірѣ невѣжества и неосвѣдомленности; и движеніе это создано не извнѣ, а возникло естественно изнутри. Въ 1881 г. въ статьѣ, написанной по-русски, мы обратились съ воззваніемъ къ магометанамъ Россіи: «Пишите или переводите такіа произведенія, которыя имѣютъ отношеніе къ литературѣ, знанію и прогрессу нашего вѣка». Провидѣнію угодно было, чтобы это воззваніе нашло откликъ у многихъ; потому что теперь, по прошествіи двадцати лѣтъ, на нашемъ языкѣ вышло около трехсотъ научныхъ и литературныхъ произведеній. Я знаю, конечно, что триста книгъ для народа, численность котораго опредѣляется милліонами, не много, но по сравненію съ упомянутыми выше тремя произведеніями это — все-таки большой прогрессъ. Среди этихъ трехсотъ книгъ имѣются учебники по географіи, естествознанію, геометріи, гігіенѣ и другимъ отраслямъ науки.

Есть также и новая азбука, театральныя пьесы, и нѣсколько оригинальныхъ романовъ. Авторы этихъ книгъ вышли изъ нашихъ собственныхъ національныхъ школъ; это молодые люди, одушевлен-

ные жадной знанія, сами добившіеся образованія; потому что посѣщавшіе гимназій и университетовъ не проявили себя на поприщѣ нашей литературы. Причина этого печальнаго факта ясна.

Образованные и просвѣщенные магометане понимаютъ по-русски или по французски, они—врачи, адвокаты, инженеры, геологи и т. д., но своего родного языка они не знаютъ. Нѣтъ ни одного образованнаго русскаго, не умѣющаго писать по-русски; нѣтъ образованнаго нѣмца, поляка, грузина, армянина не знающаго своего родного языка; незнаніе собственнаго языка мы встрѣчаемъ только у татаръ.

Исламъ изначала зиждется на двухъ принципахъ—просвѣщеніи и богослуженіи. Поэтому вездѣ, гдѣ живутъ магометане, есть школа и мечеть, построенныя, соотвѣтственно мѣстнымъ условіямъ, то изъ дерева или камня, то изъ войлока. Школы и мечети осѣдлыхъ магометанъ находятся въ опредѣленныхъ, постоянныхъ мѣстахъ; школы кочевниковъ переѣзжаютъ вмѣстѣ съ ними. Прежде этихъ магометанскихъ школъ было достаточно, но въ настоящее время онѣ требуютъ реформы; съ чѣмъ, конечно, всякій согласится. Я нѣсколько лѣтъ работалъ, какъ учитель, и у меня есть опытъ въ дѣлѣ преподаванія. Когда мнѣ приходилось видѣть, какъ бѣдные дѣти сидятъ пять или шесть лѣтъ за ралемъ (подставкой для корана), выучиваясь при этомъ въ лучшемъ случаѣ читать по арабски, и не имѣютъ никакого понятія о другихъ областяхъ знанія, это зрѣлище огорчало меня и не давало спать по ночамъ. Время ученія пропадало даромъ. За пять лѣтъ ученикъ не выучивался даже молиться по всѣмъ правиламъ, не приобреталъ умѣнья написать письма. Этому злу надо было помочь. Сначала надо было поставить правильно преподаваніе религіи, а затѣмъ и свѣтскихъ предметовъ. Поэтому въ 1884 году мы начали разрабатывать вопросъ о новой системѣ обученія (узиль-и-джедидъ) и основали въ Бахчисараѣ школу, въ которой было введено обученіе грамотѣ по новому звуковому способу. Успѣхъ этой школы ободрилъ и другихъ. Тотъ фактъ, что ученикъ въ шесть мѣсяцевъ выучивался читать и писать по-турецки, читать по-арабски и зналъ катехизисъ (Umi-Hal), доставилъ этому методу распространеніе даже до далекихъ китайскихъ областей Туркестана, и онъ сталъ примѣняться болѣе нежели въ пятистахъ школахъ. Гдѣ къ тому была возможность, въ отдѣльныхъ школахъ приглашались учителя русскаго языка (такъ напр., въ Шеки, Кульджѣ, Ширванѣ, Нахичевани и т. д.).

Всякій непредубѣжденный магометанинъ легко пойметъ, что эта школьная реформа способствовала извѣстному движенію впередъ. Соотвѣтственно съ этимъ я надѣюсь ввести и другія улучшенія. Что начато въ элементарныхъ школахъ, должно быть продолжено въ высшихъ школахъ. Уже для многихъ стало ясно, что совершенно ненормально такое положеніе, когда послѣ восьми-или десятилѣтняго изученія арабской грамматики и синтаксиса и послѣ пятнадцатилѣтняго пребыванія въ медресѣ не знаютъ арабскаго языка, не знаютъ даже по имени Газалія, Тефтазанія, Вохарія, Ибнъ-Халидума и Авицену, такъ что не можетъ быть здѣсь и рѣчи законченности образованія. Въ этомъ направленіи предприняты уже преобразованія и нововведенія въ высшихъ школахъ. Зиндширли въ Бахчисараѣ, Варуди въ Казани, Османова въ Уфѣ и Гусейни въ Оренбургѣ. Для облегченія преподаванія арабскаго языка Ахмедъ Хаді эфенди Максудовъ издалъ въ Казани

книгу объ арабской грамматикѣ и синтаксисѣ, построенную на новыхъ основаніяхъ. Чтобы получить современное научное образованіе многие рѣшились воспользоваться русской государственной школой, и число магометанъ въ гимназіяхъ и университетахъ непрерывно растетъ. Прежде было очень мало студентовъ изъ татаръ въ университеты, теперь ихъ больше ста, и въ одномъ Баку насчитываютъ до пятидесяти молодыхъ магометанъ, работающихъ въ качествѣ инженеровъ, врачей, адвокатовъ и т. п. Наша молодежь посѣщаетъ и университеты Франціи и Германіи. Интересно, что въ южной Россіи число магометанъ, владѣющихъ русскимъ языкомъ, больше, чѣмъ въ сѣверной; но надо надѣяться, что и наши братья по вѣрѣ на берегахъ Волги будутъ учиться по-русски и стремиться къ соответствующему нашему времени образованію. Начинаетъ процвѣтать и національный театръ. Кромѣ комедій Feth Ali Mirza, давались представленія на татарскомъ языкѣ въ Баку, Карабагѣ, Геническѣ и Бахчисараѣ; въ Баку есть даже постоянный театръ. Нѣкоторыя вещи переведены съ русскаго, и женскія роли исполняются армянскими, грузинскими и еврейскими дѣвушками. Прогрессъ въ нашемъ театральномъ дѣлѣ неоспоримъ.

Даже среди наиболѣе отсталыхъ слоевъ магометанства начинается пробуждающееся стремленіе къ развитію. Я могъ бы доказать это различными способами. Есть бѣлый цвѣточекъ, вырастающій въ концѣ зимы изъ-подъ снѣга (Ak-tschiischek-подснѣжникъ (?)). Вы, конечно, знаете, что когда онъ высовываетъ свою бѣлую головку, то это еще не значитъ, что настало лѣто, но это праздникъ, предвѣстникъ близости лѣта. Вотъ подходящее сравненіе для нашего культурнаго положенія! Двадцать пять лѣтъ тому назадъ была у насъ одна женщина, супруга Гассана Бея, выдвинувшаяся, какъ писательница; такихъ теперь у насъ больше двадцати; мы можемъ даже назвать ученыхъ женщинъ. Этотъ міръ—міръ надеждъ, и почему бы именнo памъ, татарамъ, не имѣть надеждъ?

Состраданіе, благотворительность и поддержка соплеменниковъ, какъ извѣстно, принадлежать къ основамъ ислама, и нѣтъ почти правовѣрнаго, который не исполнялъ бы этихъ предписаній. Изъ году въ годъ раздается много денегъ нуждающимся, но только просящій получаетъ что-нибудь; тотъ же, кто стыдится, мажется голоднымъ; вообще, положеніе нуждающихся не въ достаточной мѣрѣ извѣстно и для предотвращенія этого зла подыскиваются тоже средства и пути! Такъ, за послѣднее время возникли «Благотворительныя общества» (Dschemiati Chairie), и въ то время, какъ двадцать лѣтъ тому назадъ существовало только одно единственное подобное общество (во Владикавказѣ), теперь они существуютъ въ Крыму, въ Петербургѣ, въ Аккерманѣ, Казани, Троицкѣ, Семипалатинскѣ, Уфѣ, Астрахани и другихъ мѣстахъ.

Лучшимъ показателемъ степени развитія просвѣщенія въ народѣ является, конечно, число типографій и книжныхъ магазиновъ. Двадцать лѣтъ тому назадъ у магометанъ Россіи было только двѣ типографіи, одна въ Казани, другая въ Тифлисѣ. Въ настоящее время у насъ есть въ Бахчисараѣ типографія Терджумана; въ Петербургѣ—Мирзы Иліасы Борагани; въ Казани—братьевъ Керимовыхъ, въ Оренбургѣ—Мотла Ибрагима Керимова; въ Баку—доктора Агундова и Али Моргана, такъ что изъ двухъ печатенъ теперь ихъ стало восемь.

Въ заключеніе авторъ приводитъ каталогъ—по его словамъ, нисколько не претендующій на исчерпывающую полноту—вышедшихъ на татарскомъ языкѣ произведеній, между которыми мы находимъ значительное число не только обычныхъ магометанскихъ учебниковъ, но и много популярныхъ романовъ, драмъ, новеллъ, оригинальныхъ поэтическихъ произведеній и переводовъ съ русскаго и другихъ европейскихъ языковъ. Что насъ больше всего поражаетъ, такъ это масса книгъ, долженствующихъ служить пособіемъ для преподаванія татарскаго языка и съ такимъ жаромъ стремящихся къ пробужденію національно-турецкаго духа, какого мы не замѣчаемъ у далеко ушедшихъ впередъ османовъ. Среди авторовъ особенно выдаются Измаиль-бей Гаспаринскій, Магометъ-Фатп-Керими, Османъ-Нури-Акчукракли, Абдуллахъ-Магометъ-Фейди, Абдулкайюмъ Назировъ; между женщинами-писательницами хвалятъ Ханифе Ханумъ, дочь Исметуллука, и Алимать-ау-Бинатъ (псевдонимъ, въ переводѣ означающій „Ученая женщина“), изъ которыхъ послѣдняя написала книгу о торговыхъ товариществахъ.

II.

Состоявшееся въ Бахчисараѣ празднованіе юбилея показало, что имѣющій такія крупныя заслуги передъ своимъ народомъ редакторъ „Терджумана“ не остался одинокимъ въ своихъ культурныхъ и національныхъ стремленіяхъ. Въ исламитскомъ мірѣ празднества и сами по себѣ являются чѣмъ-то необычайнымъ, а газетные юбилеи до этого времени и совсѣмъ были неизвѣстны, въ этомъ же торжествѣ приняли участіе даже ученые и уважаемые муллы; изъ отдаленнѣйшихъ городовъ явились депутаціи или получались привѣтственныя телеграммы. Даже изъ лежащихъ внѣ Россіи городовъ и странъ, изъ Восточнаго Туркестана, Кульджи, Хивы, Персіи, Египта, Болгаріи, Женевы, Парижа, Нью-Йорка и т. д. мусульмане прислали поздравленія. Тутъ проявилось въ первый разъ панъ-исламитское, но культурно-панъ-исламитское и въ то же время національно-турецкое движеніе, котораго до сихъ поръ мы не видѣли нигдѣ среди народовъ ислама. Въ вышедшемъ 10 апрѣля 1883 г. первомъ номерѣ своей газеты Измаиль-бей говоритъ слѣдующее:

«Выпуская нашу газету, мы хотимъ заявить нашимъ читателямъ, что «Терджуманъ» постарается, главнымъ образомъ, съ одной

стороны—давать нужныя и полезныя для культурной жизни знанія, съ другой—знакомить русское общество съ нашими національными нуждами. Наша дорога тяжела и трудна. Поэтому мы принялись за дѣло во имя Господне и взялись за перо въ интересахъ правды и науки. Будетъ ли «Терджуманъ» соответствовать тѣмъ требованіямъ, которыя онъ себѣ ставитъ, или нѣтъ, пусть рѣшитъ будущее, потому что, понятно, я самъ немогу вынести себѣ приговора.

Такъ писалъ восторженный татаринъ въ 1883 г.: двадцать лѣтъ спустя 4 мая 1903 г., въ день юбилея, онъ могъ написать слѣдующее:

«Намъ выпало на долю, сберегши данное намъ разрѣшеніе на изданія газеты, отпраздновать эту двадцатую годовщину на службѣ просвѣщенію нашего народа и образованію нашихъ дѣтей, благодаря содѣйствію многихъ ученыхъ друзей. Что касается до меня, то встрѣча въ этотъ день со столькими учеными и благородными благожелателями, дала мнѣ новыя силы. Это меня ободрило, дало мнѣ силы снова, если нужно, приняться за работу, потому что если я и думалъ всегда, что въ любви къ народу проявляется благородство и святость, то теперь я это почувствовалъ и увидѣлъ. Тысячекратная благодарность да будетъ за это Аллаху!»

Этимъ газетнымъ юбилеемъ и этимъ признаніемъ патріотической и литературной дѣятельности редактора «Терджумана» началось всеобщее пробужденіе татаръ. Появлявшіяся прежде въ названной газетѣ увѣщанія учиться, вступить на путь современной жизни и отказаться отъ стараго правовѣрнаго міровоззрѣнія, находили сочувственный откликъ только въ младшихъ поколѣніяхъ, тогда какъ старшія, особенно муллы, какъ представители упрямаго консерватизма и строго-мусульманской ортодоксіи, заняли враждебное положеніе по отношенію ко всякому измѣненію, всякому новшеству. Борьба, разыгравшаяся на этой почвѣ, была въ высшей степени горячая. Несмотря на то, что въ исламѣ не существуетъ церкви въ христіанскомъ смыслѣ слова, господа, облаченные въ тюрбаны (называемые чалмоносцы отъ слова чалма—тюрбанъ, свѣтскіе люди носятъ мѣховыя шапки) немедленно выступили со своимъ „non possumus“ и выставляли еретиковъ-новаторовъ оскорбителями религіи Магомета и невѣрующими. Тотъ фактъ, что послѣдніе подняли брошенную имъ перчатку и мало безпокоились объ анафемѣ своихъ противниковъ, поразить тѣмъ болѣе, если вспомнить, что газреты (благорожденные, титулъ имамовъ и ходжей) не только являлись руководителями духовной и религіозной жизни живущихъ подъ русскимъ владычествомъ татаръ, но въ тоже время вездѣ выступали и какъ защитники въ свѣт-

скихъ дѣлахъ передъ русскими властями и были помощниками во всякой нуждѣ. Но, замѣчательно, влияние духа времени было настолько сильно и примѣръ пробуждающейся Россіи оказалъ на мусульманскихъ подданныхъ царя такое глубокое влияние, что приверженцы реформъ могли продолжать съ успѣхомъ свою борьбу и теперь уже являются побѣдителями. Въ особенности, мы должны отмѣтить, что преобразовательныя тенденціи, точно степной пожаръ, въ сравнительно короткое время распространились по всей ширинѣ и длинѣ южной Россіи, черезъ центральную Азію, до Кашгара и Ярканда. Какъ издавна волжскіе татары дѣятельно и съ успѣхомъ распространяли среди казаковъ, киргизовъ, сартовъ, таджиковъ и тарандиштовъ мусульманскую вѣру, такъ и теперь, по большей части въ роли простого купца или странствующаго имама, они взяли на себя роль реформаторовъ и провозвѣстниковъ новшествъ проникшихъ съ запада въ исламъ. Въ лежащей передо мною брошюрѣ подъ заглавіемъ „Ütsch Ajlik Siahat“ (т. е. „Трехмѣсячное путешествіе“. Оренбургъ 1905) имамъ и учитель изъ Ярканда, казанецъ, по имени Хаджи Абдурахманъ, описываетъ впечатлѣнія своего путешествія изъ Восточнаго Туркестана въ Казань, главнымъ образомъ, съ точки зрѣнія того, что онъ на опытѣ узналъ относительно реформъ. Уже въ введеніи онъ проситъ извиненія, если его слова обидятъ высокоуміе фанатиковъ, и, дѣйствительно, всю брошюру проникаетъ духъ прогресса, свободнаго изслѣдованія и просвѣщенности, который, конечно, долженъ не нравиться правовѣрнымъ. Хаджи Абдурахманъ — рѣшительный сторонникъ Usul-i-Dschdid (=новой системы) и выражаетъ свое сожалѣніе вездѣ, гдѣ видитъ стремленіе удержатъ старое міровоззрѣніе. Особенно плохо отзывается онъ о Бухарѣ, которую называетъ главнымъ центромъ ханжества и лживости. И замѣтите, этотъ человѣкъ работалъ и теперь еще работаетъ въ Яркандѣ, какъ учитель и конечно, будетъ и тамъ распространять современные идеи.

Это свободное выступленіе противъ ортодоксіи ислама и произвольное истолкованіе многихъ освященныхъ кораномъ и сунной основоположеній совершенно безпримѣрно въ исламѣ. Всѣ реформы въ Турціи, начиная со времени султана Махмуда, вводились на основаніи высочайшаго повелѣнія султана (İrade-i-hu-majun), и самый передовой вольнодумецъ не рѣшился бы оправдывать соответствующій царскій указъ, нападая на ортодоксію, и тѣмъ менѣе,

конечно, затрагивая вліяніе и всемогущество міра мусульманскаго духовенства. За мое многолѣтнее знакомство съ турками, я никогда не слышалъ ни одного оскорбительнаго замѣчанія по отношенію къ имамамъ, хаджамъ или теологамъ. Таковы же мои наблюденія и относительно введенныхъ англичанами въ Индіи новшествъ или реформъ, проведенныхъ въ жизнь самими туземцами. Никто даже отдаленнымъ намекомъ не рѣшился бы перетолковывать санкціонированныя религіей учрежденія и обычаи или объявить ихъ не соответствующими времени и нецѣлесообразными. Татары, на которыхъ до сихъ поръ не обращали вниманія или которыхъ изображали нецивилизованнымъ и варварскимъ народомъ, явились въ этомъ отношеніи замѣчательнымъ исключеніемъ. То, что въ другихъ частяхъ магометанскаго міра считалось бы богохульствомъ и ересью, тутъ безъ всякихъ предосторожностей выносилось на свѣтъ Божій и прямо-таки навязывалось правовѣрнымъ. Закоренѣлый консерватизмъ муллъ выставляется, какъ главная причина упадка мусульманскихъ странъ и побѣдъ христіанскихъ государствъ. Судорожно цѣпляющіеся за букву корана и сунны священники, безгранично невѣжественные, боятся, по словамъ сторонниковъ новыхъ теченій, свѣта истиннаго просвѣщенія, потому что въ уменьшеніи своего всемогущества они видятъ опасность для своихъ личныхъ интересовъ и потому что они боятся, что современное образованіе и распространеніе среди широкихъ массъ населенія просвѣщенія ослабятъ ихъ вліяніе. Въ своей книгѣ „Путешествіе въ Крымъ“ столь же остроумный, какъ и высокообразованный Могометъ Фатидъ бинъ-Гильманъ говоритъ:...

«По моему скромному мнѣнію, принципы ислама могутъ быть легко согласованы съ наукой и жизнью. Но въ настоящее время у насъ нѣтъ учителей религіи, способныхъ привести въ согласіе вѣру съ цивилизаціей. Наши теперешніе духовные руководители придаютъ значеніе только внѣшнимъ формамъ религіи, они не знаютъ философскаго духа, а тамъ гдѣ, его не считаютъ важнымъ, религія не можетъ дать ожидаемыхъ отъ нея результатовъ. Наши невѣжественные духовные вожди своимъ недостаточнымъ разумомъ захватили произвольно религію въ собственность и, вмѣсто пользы, причинили намъ только вредъ. Европейцы усердіемъ, трудомъ и многими жертвами просвѣтили свой умъ и освободили свою душу отъ притупляющаго вліянія духовенства. Они хозяева своей религіи, образа жизни и мышленія. Ихъ совѣсть свободна и сердце просвѣщено; между тѣмъ, какъ наша вѣра, образъ жизни и мышленіе находится въ рукахъ невѣжественнаго фанатическаго духовенства. У

насъ, магометанъ, нѣтъ еще религіозной конституціи, чтобы мы могли избавиться отъ этой власти и принимать рѣшенія въ дѣлахъ вѣры свободно и по совѣсти. Поэтому мы живемъ въ состояніи лжи и ханжества и съ каждымъ днемъ приближаемся къ гибели».

III.

Свободное мышленіе и искреннее стремленіе къ просвѣщенію вначалѣ было свойственно только немногимъ, и, чтобы по возможности расширить кругъ людей просвѣщенныхъ, магометанскіе реформаторы и патріоты ставили на первую очередь поднятіе народнаго просвѣщенія. Просвѣщеніе русскихъ школъ казалось имъ опаснымъ, потому что, судя по стремленіямъ Ильмицкаго, Остроумова и др., можно было опасаться руссификаціи и обращенія въ православіе. Если поэтому настоятельной необходимостью являлась реформа магометанскихъ школъ, то тутъ приходилось снова вступить въ конфликтъ съ муллами, единственными и исключительными руководителями школьнаго дѣла. Магометъ Фати въ своихъ вышеупомянутыхъ путевыхъ замѣткахъ говорить объ этомъ слѣдующее:

„Руководящіе нашимъ народомъ духовные ученые и выходящіе изъ ихъ школы съ ложными идеями ученики, а также и низшіе слои народа, въ общемъ, всегда были открытыми противниками прессы и современной литературы, которую они называютъ лживой, бесполезной и преступной. Они не только сами не хотятъ ею заниматься, но запрещаютъ это и другимъ; случалось даже, что тѣхъ немногихъ учениковъ, которые читали газеты, исключали изъ школъ подъ тѣмъ предлогомъ, что они совращаютъ остальныхъ. Муллы уважаютъ и чтятъ только то, что перешло къ намъ изъ старины, и всякая реформа осуждена ими заранѣе. Учительствуя всю свою жизнь въ школахъ, гдѣ ученики оставались на школьной скамьѣ по двадцати и тридцати (?) лѣтъ, и учителя и ученики никогда не были въ сущности въ состояніи понять, чему они учатъ, какъ и зачѣмъ они учатся, такъ какъ преподаваніе велось безъ всякой системы и смысла. Какъ бѣлка въ колесѣ, они вѣчно стоятъ на томъ же мѣстѣ и въ продолженіе двадцати лѣтъ занимаются вопросами въ родѣ способа обтиранія и осушенія извѣстныхъ частей тѣла послѣ совершеннаго омовенія, не добившись даже въ этой области положительнаго знанія и не умѣя дать рѣшительнаго отвѣта даже и на эти вопросы. Религія, принципы и основныя мысли

которой послѣдователи ея не умѣютъ охватить, падаетъ съ каждымъ днемъ, и такъ какъ народъ не идетъ впередъ сообразно законамъ природы и духу времени, то существованіе націи дѣлается все труднѣе и труднѣе. Если такъ будетъ идти дальше и если застывшую въ жилахъ кровь нельзя будетъ согрѣть и привести въ движеніе огнемъ и свѣтомъ цивилизаціи и просвѣщенія, то очевидно, что наша національность осуждена на неизбежную гибель“.

Навѣрное до сихъ поръ никогда никто не осуждалъ болѣе рѣзко систему обученія въ низшихъ и высшихъ исламистскихъ школахъ ортодоксальнаго міра ислама; и немногіе преобразователи въ Турціи, Египтѣ и Индіи выступали съ большимъ воодушевленіемъ, чѣмъ Магометъ Фати въ защиту современнаго западнаго просвѣщенія. Скрытно, не выдавая ни малѣйшихъ вѣншихъ признаковъ внутренняго движенія и работы, шло въ послѣдніе десятилѣтія 19 вѣка впередъ дѣло преобразованія. Число сторонниковъ новшествъ росло замѣтно и вскорѣ переросло число правовѣрныхъ! Мнѣ, познакомившемуся съ Исламомъ и на Западѣ и на далекомъ Востокѣ путемъ личныхъ наблюденій, мнѣ этотъ духовный переворотъ раньше такъ нетерпимо настроенныхъ татаръ, фанатизмъ которыхъ не уступалъ фанатизму народовъ Центральной Азіи, все еще кажется загадочнымъ, и я нахожу этотъ фактъ понятнымъ, только вспоминая самоотверженную дѣятельность, проявленную представителями современнаго направленія (т.-е. новой системы Usul-i-Dschedid) при проведеніи ихъ теорій. Увлеченный патріотическимъ пыломъ, каждый стремился по силамъ или привнести и свою лепту въ литературной области или оказать матеріальную помощь движенію.

Что касается литературныхъ проявленій движенія, то появилось довольно значительное количество докладовъ, трактатовъ и поученій, выступающихъ противъ ортодоксіи и пытающихся простымъ, по возможности чисто татарскимъ языкомъ доказать съ одной стороны несостоятельность притязаній муллъ и гибельность ихъ проповѣди, съ другой, напротивъ, внушить единовѣрцамъ необходимость преобразованій и сближенія съ Европой. Особеннаго вниманія заслуживаетъ вышедшая въ 1904 г. въ Казани брошюра подъ заглавіемъ: „Scheriat hem Zeman“ (Религіоз-

ный законъ и время), гдѣ олицетворенныя Земанъ (время) и Шаріатъ (религіозный законъ) въ спорѣ обсуждаютъ прошлое и настоящее, а также нѣкоторыя злоупотребленія, допущенныя въ дѣлахъ вѣры. Прежде всего разсматривается вопросъ о новшествахъ, и Шаріатъ при этомъ замѣчаетъ, что религія не противъ нихъ и даже одобряетъ ихъ съ точки зрѣнія полезности, въ отвѣтъ на что Земанъ, указывая на недостатки прежнихъ методовъ обученія, хвалитъ недавно введенный въ школы звуковой методъ, какъ ставшее необходимымъ преобразование. Земанъ жалуется, что муллы считаютъ грѣховнымъ телеграфъ, на что Шаріатъ цитатами изъ Корана доказываетъ, что это мнѣніе ошибочно, и что допустимо въ мѣсяцъ Рамазанъ сообщать по телеграфу объ окончаніи поста правовѣрнымъ, живущимъ на далекомъ сѣверѣ и не могущимъ потому видѣть восхода мѣсяца. Земанъ жалуется, что муллы запрещаютъ употребленіе подзорной трубы, какъ орудія невѣрныхъ, на что Шаріатъ возражаетъ, что тогда и слабые зрѣніемъ не имѣли бы права пользоваться очками, упоминаемыми между тѣмъ въ Коранѣ. Точно также осуждается и сопротивленіе муллъ упрощенію и модернизированію одежды, насилія священниковъ при сборѣ фитры (приношеніе во время поста) и ихъ хищничество при дѣлахъ о наслѣдствѣ; въ заключеніе въ брошюрѣ высказывается мнѣніе, что не происхождение, а знаніе и выдающійся характеръ даютъ право на званіе имама.

Въ этомъ же родѣ въ брошюрѣ „Maazum“ (Юноша) разсказывается исторія страданій одного молодого человека, который избралъ себѣ карьеру имама и которому много пришлось терпѣть какъ въ низшей, такъ и въ средней школѣ отъ господствующей тамъ системы, преднамѣренно ведущей къ поглупѣнію и отупѣнію учениковъ. Такъ какъ учителя проклинали чтеніе газетъ, то вначалѣ онъ считалъ учениковъ, преступающихъ этотъ запретъ, безбожниками и преступниками, пока онъ не убѣждается, что газеты и свѣтская литература приводятъ его къ изученію географіи, исторіи, математики и другихъ отраслей науки новаго направленія, въ чемъ онъ находитъ образованіе, утѣшеніе и удовлетвореніе. Въ брошюрѣ „Diau“ (Зять) молодой татаринъ описываетъ тѣ злословія, которыя ему приходится переживать вслѣдствіе разногласій между нимъ и его ортоксальнымъ отцомъ, ссоръ, отравляющихъ ему жизнь. Цитируютъ даже самого дьявола, чтобы ясно

представить всѣ выгоды современнаго образованія. Брошюра „Tâlimati-schaitanie“ (Поученія дьявола) рассказываетъ исторію одного юноши, предпринимающаго путешествіе, полное приключеній; дьяволъ хочетъ сбить его съ дороги, но онъ, понявъ обманъ, въ концѣ концовъ, выходитъ на путь праведныхъ. Изъ многочисленныхъ произведеній, въ которыхъ юношество побуждаютъ къ ученію, мнѣ хотѣлось бы указать на книжечку „Köjli İmam“ (Деревенскій имамъ), авторъ которой, Шемседдинъ Могаметъ обращается къ молодежи съ вполне доступными стихами, написанными на хорошемъ татарскомъ языкѣ:

Къ знанію долженъ стремиться всякій,
Мужчина ли онъ или женщина;
Это обязанность всякаго человѣка.
Поэтому учи свой урокъ, дитя!

Да, урокъ надо знать,
Писать надо умѣть.
Письмо это половина знанія,
Поэтому учись писать, дитя!

Знаніе это порхающая птичка
Или легконогій олень;
Письмомъ ты можешь поймать его,
Поэтому ты долженъ умѣть писать, дитя!

Иначе, какъ безъ силка ты поймашь
Порхающую птичку
Или легконогаго оленя?

IV.

|| Эти стихи и многія другія произведенія || принадлежать къ числу случайно попавшихъ мнѣ въ руки книгъ, и всѣ они стремятся пробудить охоту къ ученію и направить на путь современнаго просвѣщенія какъ дѣтей, такъ и болѣе зрѣлую молодежь. Наблюдателя больше всего поражаетъ охватывающее и воодушевляющее въ равной мѣрѣ всѣ классы и слои населенія горячее стремленіе къ просвѣщенію юношества, къ поднятію и улучшенію школьнаго дѣла, упорядоченію системы оплаты труда учителей и урегулированію отношеній между отдѣльными общинами и ихъ имамами, муэдзинами и другими духовными лицами; все это дѣла, которыя подлежатъ еще до

настоящаго времени вѣдѣнію назначаемаго русскими властями окружнаго муфтія, но въ которыхъ магометане стремятся добиться права свободнаго распоряженія, не желая подчиняться воздѣйствію ортодоксіи или государства. Для осуществленія этихъ стремленій татары, немедленно послѣ объявленія русской конституціи, рѣшили начать совмѣстную работу и созвать для этого, съ разрѣшенія правительства, конгрессъ. Это рѣшеніе, конечно, изумило русскія власти. Никогда имъ не могло придти въ голову, что татары, извѣстные до сихъ поръ, какъ спокойные, миролюбивые, скромные вѣрнопоклонные, будутъ увлечены потокомъ либеральнаго движенія и вступятъ въ ряды борющихся противъ абсолютизма и самовластія. Поэтому правительство наотрѣзъ отказало разрѣшить созывъ такого съѣзда въ Нижнемъ-Новгородѣ. Но отказъ не испугалъ татаръ; годъ спустя ихъ ходатаи прибыли въ Петербургъ и, хотя сначала и на этотъ разъ къ ихъ просьбѣ отнеслись отрицательно, имъ всетаки удалось, наконецъ, получить разрѣшеніе для съѣзда, состоявшагося 16 августа 1906 г. (ст. стilia) въ Нижнемъ-Новгородѣ, гдѣ они въ первый разъ выступили, какъ національное цѣлое. Этотъ конгрессъ, въ которомъ принимало участіе до восьмисотъ татаръ, продолжался пять дней, и, такъ какъ у насъ имѣется составленный г. Музой Бикѣевымъ протоколъ его, то мы можемъ подробнѣе остановиться на происходившихъ тамъ совѣщаніяхъ.

Прежде всего слѣдуетъ подчеркнуть, что официальные делегаты принадлежали къ лучшимъ людямъ народа и являлись представителями какъ матеріальныхъ, такъ и духовныхъ верховъ общества не только изъ мѣстностей, гдѣ живутъ собственно татары, но и съ Кавказа, изъ Крыма, Туркестана, Сибири и внутреннихъ русскихъ губерній. Выдающуюся роль играла, конечно, такъ называемая интеллигенція — духовенство, учителя и литераторы, но наряду съ ними и землевладѣльцы проявили не мало патріотизма и готовности къ жертвамъ. Несмотря на то, что то была первая попытка, этотъ „татарскій съѣздъ“ отличался тактичнымъ и полнымъ достоинствомъ поведеніемъ, готовностью къ борьбѣ, выражавшейся въ рѣчахъ, умѣренности, приличіемъ и, до извѣстной степени свойственнымъ всѣмъ восточнымъ народамъ, остроуміемъ рѣчей; поведеніемъ онъ живо напоминалъ первый турецкій парламентъ 1876 года. Предсѣдателемъ татар-

скаго конгресса былъ избранъ Решидъ эфенди Ибрагимовъ, редакторъ татарской газеты „Ülfet“ (Общественность), открывшій съѣздъ соотвѣтствующей рѣчью, послѣ того, какъ имамъ прочелъ обычные въ такихъ случаяхъ мѣста изъ Корана. [Указывая на трудности, съ которыми былъ связанъ созывъ съѣзда, онъ призывалъ прежде всего къ единенію и братству. „Въ исламѣ, говорилъ онъ, братство значитъ не только на бумагѣ или на словахъ, но лежитъ глубоко въ сердцахъ и крови его приверженцевъ, и какъ 20 милліоновъ русскихъ магометанъ, такъ и всѣ 300 милліоновъ мусульманъ, разбросанныхъ по всему свѣту, братски связаны между собой“]. Прежде всего надо было выработать программу работы, которая и была ограничена слѣдующими четырьмя пунктами:

1. Какъ извѣстно, въ теченіе прошедшихъ столѣтій вездѣ усилились нападки и враждебное отношеніе миссіонеровъ къ нашей религіи. Христіанскія миссіи поступали относительно нашихъ народныхъ школъ, высшихъ школъ и мечетей строго и тираннически. Это обстоятельство причинило сильное огорченіе мусульманамъ и въ отношеніи религіозномъ поставило ихъ въ крайне тяжелое положеніе. Въ этомъ дѣлѣ взаимное соглашеніе въ высшей степени необходимо, и наша обязанность помочь дѣлу. Но мы хотимъ знать: какъ можно тутъ помочь? Мы должны, въ интересахъ нашей религіи, сообща защитить себя отъ насилій миссіонеровъ. ||

2. Въ прошломъ наши школы и коллегіи находились въ рукахъ имамовъ и учителей. Имъ было довѣрено дѣло преподаванія, а также заботы о расходахъ и оборудованіи ихъ. Это ложилось, конечно, тяжелымъ бременемъ на ихъ плечи, вслѣдствіе чего школы и коллегіи были очень плохо поставлены, и имамы, а равно и учителя не были въ состояніи найти средства для улучшенія ихъ. Такимъ образомъ, эти средства мы должны отыскивать сами и прійти на помощь имамамъ и учителямъ. Какъ самая постройка, такъ и расходъ по оборудованію и поддержанію учебныхъ заведеній, должны быть дѣломъ самого населенія, и потому мы хотимъ ихъ взять изъ рукъ имамовъ и учителей. Наука и знаніе—наша настоятельнѣйшая потребность, и реформы—наша первая обязанность.

3. Всякій знаетъ, что положеніе нашихъ имамовъ и учителей очень тяжелое и ихъ въ особенности надо поддерживать. Чтобы ввести реформы въ этой области, || наша

духовно-(религіозная) жизнь должна быть обновлена съ самаго основанія и чтобы найти тутъ вѣрныя средства и пути, намъ необходимо установить и поддерживать обмѣнъ мнѣній.

4. Четвертый пунктъ самый важный; потому что, чтобы ввести реформы, намъ нужны деньги, отъ этого и только отъ этого зависеть реформа нашего школьнаго дѣла и улучшеніе матеріальнаго положенія нашихъ учителей и имамовъ. Безъ денегъ мы ничего не можемъ сдѣлать.

Въ предѣлахъ этихъ четырехъ пунктовъ шли пятидневныя совѣщанія съѣзда. Намъ пришлось бы выйти изъ рамокъ этой статьи, если бы мы стали останавливаться на подробностяхъ. Въ наши намѣренія не входитъ также подчеркиваніе большихъ или меньшихъ способностей отдѣльныхъ ораторовъ. Достаточно сообщить, что поставленный на обсужденіе матеріалъ, былъ подробно разработанъ и, поскольку это было осуществимо, были достигнуты и извѣстны результаты. Что лучше всего характеризуетъ конгрессъ и что бросаетъ яркій свѣтъ на положеніе магометанъ въ Россіи, достаточно ясно выступаетъ въ заключительной рѣчи предсѣдателя Решида Эфенди, откуда мы хотимъ привести наиболѣе характерныя мѣста:

«Сколько бѣдствій и униженія пришлось пережить магометанамъ! Ихъ, повидимому, не считали за людей и съ ихъ вѣрой не считались. Сколько кровавыхъ слезъ было пролито, чтобы избавиться отъ этихъ бѣдствій, сколько людей предали пламени родной домъ и очагъ, выселились изъ дорогой родины и, не находя покоя, на пути погибали въ степяхъ. Оставшихся всячески притѣсняли и безконечно много приходилось имъ терпѣть. Правительство стремилось только къ руссификаціи, и къ отвлеченію насъ отъ нашей вѣры и нигдѣ не давало намъ выбиться. Да, несчастные магометане не смѣли шевельнуться и подать признакъ жизни, въ то время какъ всѣ остальные народы начинали приходить въ движеніе. Для людей, чуждыхъ намъ, наблюдавшихъ насъ со стороны, мы казались людьми, внутренняя жизнь которыхъ погасла, которые безнадежно погибли и отъ которыхъ нельзя ждать пробужденія или прогресса. Когда въ тѣ времена въ прессѣ насъ поносили, унижали и упрекали насъ за наши ошибки, никто не вступилъ за насъ. Проходили годы, бѣдствія росли и, хотя были и внѣшнія причины такого состоянія, главная вина всетаки лежитъ въ отсутствіи среди насъ единства. Въ Россіи наступили измѣненія, началась эра реформъ, но среди насъ, магометанъ, не было и слѣда движенія. Самое большое, если мы несли прошенія къ стопамъ правительства, но пользы отъ этого не было никакой, потому что нашъ голосъ остался неуслышаннымъ, а наши прошенія—нечитанными. Наша надежда пропадала; но мысль, что мы должны искать спасенія, все росла, мы понимали необходимость съѣзда и совмѣстнаго обсужденія».

Затѣмъ ораторъ рассказываетъ о тѣхъ затрудненіяхъ, несмотря на которыя конгрессъ все-таки состоялся, и заключаетъ затѣмъ словами:

«Въ продолженіе пяти дней засѣдало это собраніе. Богатый и бѣдный, молодой и старый, мирзы и улемы—все сошлись здѣсь. Присутствующіе не вышли за предѣлы приличія; ораторы высказывали возвышенныя мысли и принесли нашему народу радостную вѣсть о лучшемъ будущемъ и ободрили безнадежныхъ. Эти наши пяти-дневныя засѣданія смѣло можно назвать «татарскимъ конгрессомъ». Всемъ вамъ—сердечная благодарности!... У меня была цѣль, и я достигъ ея. Слава Богу!»

Послѣ обсужденія четырехъ вышеприведенныхъ пунктовъ, касающихся школьныхъ и церковныхъ дѣлъ, въ 72 резолюціяхъ были выражены все пожеланія относительно личныхъ, политическихъ и религіозныхъ свободъ, казавшіяся совѣщавшимся татарамъ необходимыми для достиженія нужныхъ реформъ и преобразованій общества. Свообразнымъ духомъ вполне современныхъ взглядовъ вѣетъ отъ этихъ мнѣній и ихъ проникаетъ свободомысліе, поразительное для міровоззрѣній народа, только недавно вышедшаго изъ мрачнаго міра идей Азіи. Можно сильно сомнѣваться, осуществимы ли эти желанія въ настоящее время; потому что не только своимъ подданнымъ магометанамъ, но и правосѣрно-православнымъ русское правительство едва ли дастъ подобныя права. Для современнаго положенія вещей мы считаемъ важной ту резолюцію конгресса, согласно которой, хотя воспитаніе и школьное обученіе остается въ рукахъ чалмуликовъ (носящихъ чалму), но оно ставится подъ надзоръ свѣтскаго школьнаго совѣта, и схоластическій методъ обученія въ медресе постепенно долженъ быть отмѣненъ. Залогомъ того, что эта резолюція не останется пустымъ словомъ, являются личности пятнадцати членовъ, избранныхъ въ организованный центральный комитетъ; все это люди, давно уже работающіе на литературномъ поприщѣ, извѣстные съ самой выгодной стороны своему народу и пользующіеся его довѣріемъ. Такъ какъ конгрессъ заботливо отнесся и къ матеріальнымъ нуждамъ духовенства, учителей и профессоровъ, то борьба между usuli-kadimъ (ортодоксія) и usuli-tschedidъ (новшество) смягчается, а, можетъ-быть, и совсѣмъ прекратится. Едва ли будетъ ошибкой предположить, что увеличеніе суммы современныхъ знаній расши-

рять кругозоръ татарской молодежи и что сами ходжи (учителя) и мудерріе (профессора) придуть къ убѣжденію, что молодому татарину, кромѣ арабскаго языка, толкованія Корана и мухтасаръ-уль-вукайе, необходимы и другія познанія, чтобы быть въ состояніи выдержать конкуренцію съ Западомъ. Точно также фанатичные защитники старой системы смогутъ убѣдиться, что знаніе исторіи, географіи, геологіи, физики, химіи и математики не неизбѣжно ведетъ къ невѣрію и что поэтому сближеніе съ Западомъ еще не равнозначуще съ раствореніемъ въ немъ. Въ этомъ же смыслѣ высказывался эмиръ Хабибулла, владыка Афганистана, въ рѣчи, произнесенной имъ въ Индіи въ коллегіи Алигара: „Кто полагаетъ, что религія и свѣтское образованіе—противоположности, тотъ пусть заглянетъ въ эту школу; мнѣніе, что европейское образованіе заранѣе отвергаетъ исламъ, глупость“. Если, тѣмъ не менѣе, болѣе чѣмъ вѣковыя попытки сближенія съ западнымъ просвѣщеніемъ въ Турціи и Персіи не привели къ соотвѣтствующимъ результатамъ, то главная причина этого лежитъ въ политическихъ неурядицахъ, анархіи и тираническомъ образѣ правленія въ этихъ странахъ. Необузданная автократія только скрѣпя сердце взялась за дѣло, стремленіе къ образованію только съ трудомъ проникало въ народъ; самопроизвольнаго же пробужденія силъ, примѣръ котораго показали намъ татары, не было даже въ Индіи.

V.

Уже сказанное выше даетъ намъ право назвать культурныя стремленія татаръ необычными, даже феноменальными и заслуживающими того, чтобы остановиться на нихъ особо. Если съ этой точки зрѣнія мы займемся изслѣдованіемъ причинъ этого исключительнаго положенія, то прежде всего мы натолкнемся на условія, не существующія у турокъ, персовъ и индусовъ и способствующія процессу ассимиляціи. Татаринъ былъ прежде всего вообще новичекъ въ области просвѣщенія, потому что у него исламъ ограничился только ритуаломъ повседневной жизни и никогда не простирался на область литературнаго творчества и философской спекуляціи. Сопротивленіе міру современныхъ идей было слабѣе, и, чтобы учиться новому, ему не надо было забывать стараго. Здѣсь передъ нами

примитивное общество, которое, не находясь подъ вліяніемъ болѣе древнихъ культурныхъ моментовъ, со своимъ собственнымъ вѣкомъ неофитамъ жаромъ, примыкаетъ къ новому міровоззрѣнію. Еще на одно обстоятельство слѣдуетъ обратить вниманіе у татаръ, именно, что въ процессъ возрожденія не вмѣшивалась, съ цѣлью задержать его, свѣтская власть, какъ было въ Турціи и Персіи. Русскимъ властямъ было мало дѣла до того, страдаютъ ли освященные Кораномъ и сунной законы и духъ ислама отъ новшествъ или нѣтъ, тогда какъ правительство султана или шаха постоянно слѣдило за тѣмъ, чтобы не допустить какого-нибудь преждевременнаго шага, не столько вслѣдствіе заботливаго отношенія къ религіи, сколько исключительно въ интересахъ своей, опирающейся на религію, самодержавной власти. Для русскихъ властей жизнь и дѣятельность татаръ скрыта въ полутьмѣ. Письменный татарскій языкъ извѣстенъ только немногимъ русскимъ, цензура и не придавала особеннаго значенія татарскимъ изданіямъ, и подъ защитой, съ одной стороны небрежности, съ другой, подкупности многихъ русскихъ чиновниковъ, татары могли спокойно подготовить дѣло преобразованія, чтобы въ подходящий моментъ выступить открыто съ достигнутыми результатами.

Этотъ моментъ наступилъ съ провозглашеніемъ 17 окт. 1905 г. конституціи, и, если этотъ актъ самодержца всея Руси радостно поразилъ всѣхъ его христіанскихъ подданныхъ, то на скромныхъ, до сихъ поръ тихо и трезво проживавшихъ вѣрноподданныхъ татаръ онъ повліялъ особенно сильно. Освобожденный отъ ига рабства, давившаго его въ теченіе вѣковъ, народъ, избѣгая всякаго проявленія непосредственнаго радостнаго опьяненія, сохранилъ спокойствіе и серьезность. „Замокъ, заграждавшій наши уста, и цѣпи, связывавшія наши руки, разбиты“, восторженно восклицаетъ редакторъ въ первомъ номерѣ „Вакийт“ (Время); „теперь каждый можетъ говорить и писать, какъ онъ хочетъ“. Въ подобныхъ же выраженіяхъ появленіе конституціи привѣтствуется и въ другихъ татарскихъ органахъ. Газеты вырастаютъ, какъ грибы послѣ дождя, и увеличивающееся съ каждымъ днемъ число ежедневныхъ и еженедѣльныхъ газетъ и другихъ періодическихъ изданій показываетъ, что у нихъ нѣтъ недостатка въ читателяхъ. Наибольшимъ распространеніемъ пользуются слѣдующія газеты:

Terdschüman (Переводчикъ) въ Бахчисараѣ.

Iolduz (Звѣзда) въ Казани.

Kasan Muchbiri (Казанскій интеллигентскій
листокъ) въ Казани.

Nur (Свѣтъ) въ Петербургѣ

Ulfet (Общенье) въ Петербургѣ.

Wakit (Время) въ Оренбургѣ.

Izschad (Обученье) въ Крыму.

Nedschat (Благо) въ Баку.

Они стоятъ на общемъ уровнѣ заботливо редактируемой прессы, большею частью хорошо информированы и пишутся языкомъ болѣе приличнымъ, чѣмъ многія газеты гордаго своимъ образованіемъ Запада. Почти во всѣхъ хорошо ведутся фельетоны, гдѣ помѣщаются популярно-научныя статьи на историческія и географическія темы; иногда выпускаются беллетристическія приложенія. Знатока турецкаго міра ислама должны особенно поразить театральныя рецензіи, появляющіяся отъ времени до времени въ „Kasan Machbiri“. Какъ усердный читатель нѣкоторыхъ изъ этихъ газетъ, я былъ не мало пораженъ связями татарскихъ газетъ съ ихъ живущими далеко отъ нихъ единовѣрцами и соплеменниками, отъ которыхъ они получаютъ непосредственно корреспонденціи. Они даютъ переводы изъ „Al Liwa“ (Знамя) въ Каирѣ, изъ „Muslim-Chronicle“ въ Калькуттѣ, изъ „Nab-ul-Matin“ (Крѣпкій союзъ) въ Индіи, дѣлаются позаимствованія даже изъ англійско-мусульманской газеты въ Ливерпулѣ, и, само собою разумѣется, изъ османскихъ изданій въ Турціи. Татарская пресса мало-по-малу беретъ на себя роль посредника между западной и восточной частью магометанскаго міра и способствуетъ развитію идей панъ-исламизма гораздо успѣшнѣе, чѣмъ это можно было ожидать. Какъ на характерную черту этого явленія мнѣ хотѣлось бы указать на тотъ фактъ, что добрые мусульмане Египта и Индіи помогали добровольными пожертвованіями своимъ голодающимъ единовѣрцамъ въ Россіи и переслали деньги черезъ редактора „Al Liwa“ редактору „Wakit“ въ Оренбургѣ. Когда правовѣрнымъ въ Китаѣ, Явѣ, Индіи или Египтѣ приходится страдать подъ гнетомъ немусульманскаго правительства, то въ татарскихъ газетахъ раздаются жалобы на это и проявленная по отношенію къ мусульманамъ несправедливость гдѣ-нибудь въ одномъ мѣстѣ считается общимъ дѣломъ.

Принимая во вниманіе короткое время существованія этой прессы, ея могучее вліяніе на всѣ слои населенія дѣйствительно достойно удивленія. Не проходитъ дня, чтобы въ той или иной газетѣ не появилось воззванія въ прогрессивномъ духѣ и не объявлялось бы войны заскоруждому консерватизму и ортодоксіи. Такіе голоса раздаются не только въ давно уже остѣдлой части татарскаго населенія, но даже среди узбековъ, киргизовъ, казаковъ (?); и меня, видѣвшаго этотъ міръ еще полъ-столѣтія тому назадъ на низшей ступени цивилизаціи, прямо таки приводятъ въ изумленіе газетныя письма изъ разныхъ степныхъ ауловъ. Примѣръ увлекаетъ. Изъ поволжскихъ мѣстностей, изъ Башкиріи и Крыма стремленіе къ свободѣ, образованію и знанію распространилось на востокъ и на югъ; потому что, какъ нѣкогда татары съ береговъ Волги въ одеждѣ купца или мелкаго торговца являлись апостолами ислама среди кочевниковъ, такъ теперь они взяли на себя распространеніе новыхъ идей и занесли ученіе о такъ называемомъ Usul-i-Dschedid (новой системѣ) даже къ самымъ закоренѣлымъ фанатикамъ Заревшана. Бухара, въ мое время называвшаяся „Kiwweti Islam u Din“ (Опора Ислама и религіи), должна будетъ, въ концѣ концовъ, сдаться, и хивинскій ханъ уже сдѣлалъ первый шагъ, основавъ въ своей столицѣ современную школу, гдѣ, наряду съ религіозными предметами, будетъ преподаваться европейская наука и русскій языкъ.

VI.

Изъ области литературной дѣятельности, культурное движеніе начинаетъ постепенно распространяться и на повседневную жизнь, и если имѣющіеся признаки не обманываютъ, то послѣдствія эволюціи здѣсь выступать болѣе замѣтно и будутъ болѣе прочными, чѣмъ мы видимъ это въ реформатскомъ движеніи въ Турціи, Персіи и Индіи. Въ этомъ отношеніи мы должны отмѣтить то живое участіе, которое принимаютъ татарки въ культурныхъ стремленіяхъ, и которое не имѣетъ себѣ подобнаго въ мусульманскомъ мірѣ. Уже въ первыхъ газетахъ раздавались женскіе голоса, съ рѣдкимъ воодушевленіемъ выступавшіе въ защиту эмансипаціи женщины, высказывавшіе сомнѣнія въ правахъ мужчинъ на верховенство и объявлявшіе положеніе женщинъ прямо таки невыносимымъ.

«Какъ долго придется еще намъ страдать отъ такого недостатка уваженія и почтенія?» заявляетъ одна женщина въ газетѣ «Wakit». «Наши мужья днемъ и ночью разгуливаютъ на свѣжемъ воздухѣ, тогда какъ мы заключены въ тѣсныхъ стѣнахъ гарема. Наши мужья мало заботятся о воспитаніи дѣтей, они фланируютъ себѣ на полной свободѣ по садамъ, наслаждаются жизнью въ чайныхъ и гостиницахъ и въ такихъ увеселительныхъ мѣстахъ, о которыхъ мы только изрѣдка слышимъ, тогда какъ магометанскія женщины, занятые съ дѣтьми, не имѣютъ покою ни при днѣ ни во снѣ и не видятъ свѣтлыхъ дней. Наши мужья посѣщаютъ всевозможныя школы, изучаютъ самыя разнообразныя науки, читаютъ всѣ книги и газеты, просвѣщаютъ свой умъ и радуютъ свой духъ, тогда какъ мы, бѣдныя татарки, лишены всякаго воспитанія и образованія, оставаясь невѣжественными, должны проводить свою жизнь въ горѣ и заботахъ, безъ малѣйшаго проблеска надежды и утѣшенія! Я нишу это съ пламеннымъ негодованіемъ въ душѣ. О, вы, мужчины! Вспомните и о насъ бѣдныхъ женщинахъ, когда вы наслаждаетесь жизнью, и не забывайте насъ, достойныхъ сожалѣнія существъ. Попробуйте воспитать насъ, потому что какъ можемъ мы, необразованныя, вести себя достойно рядомъ съ вами. Въ заброшенномъ, безпомощномъ состояніи мы должны каваться въ вашихъ глазахъ лишенными любви, привлекательности и прелести. Развѣ не въ этомъ причина, что посовременному воспитаннѣе русскія женщины такъ часто обольщаютъ и увлекаютъ нашихъ мужей? Когда недавно принцесса Немба, сестра египетскаго хедива, была обольщена нѣмцемъ, то во всемъ мірѣ ислама раздался крикъ ужаса. У насъ русскія завлекаютъ изъ году въ годъ много молодыхъ татаръ, и у насъ даже не является желанія возвыситься по этому поводу голосъ. О, вы, мужчины! Неужели вы дѣйствительно думаете, что мы лишены всякаго чувства и мысли?»

Эти и подобныя имъ выраженія миѣннѣе татарокъ уже теперь привели къ поразительнымъ измѣненіямъ женской жизни въ средѣ этого народа и вызвали явленія, которыхъ мы напрасно будемъ искать въ другихъ частяхъ ислама. Есть молодыя татарки, не только окончившія среднія школы, но и пріобрѣтшія въ университетѣ права докторовъ медицины или правъ и занимающія среди своихъ дипломированныхъ товарищей по профессіи почетное положеніе. Въ татарскихъ газетахъ мы встрѣчаемъ объявленія, въ которыхъ мусульманскія женщины врачи указываютъ свои пріемные часы, другія открыто публикуются, какъ учительницы и т. п.—все это такія вещи, которыя въ Турціи были бы объявлены отпаденіемъ отъ вѣры и за которыя наказывали бы, какъ за таковое, такъ какъ женщина здѣсь—а въ Персіи и Индіи тѣмъ болѣе,—совершенно исключена изъ общества. Султанъ Абдулъ Гамидъ еще недавно употреблялъ всѣ усилія, чтобы еще усугубить обособленіе турчанокъ, запретивъ имъ настрого посѣ-

щеніе частей города, населенныхъ христіанами, и заимствованіе франкскихъ обычаевъ. Едва ли нужно доказывать, что освободительное движеніе татарскихъ женщинъ можетъ повліять только въ благопріятномъ смыслѣ на воспитаніи молодого поколѣнія, на преобразование общественной жизни и на развитіе среди татаръ западной образованности.

Успѣху прогрессивныхъ стремленій среди татаръ прежде всего много способствовало упрощеніе родного языка. Это нарѣчіе широко распространеннаго тюрко-татарскаго языка въ грамматическомъ и лексикологическомъ отношеніи болѣе приближается къ восточно-турецкому, чѣмъ къ османскому, и съ небольшими измѣненіями взаимное пониманіе между отдѣльными подраздѣленіями не невозможно. Въ литературномъ отношеніи татарскій языкъ приблизительно до середины XIX столѣтія былъ использованъ очень мало, такъ что о чрезмѣрности заимствованій изъ арабскаго и персидскаго языковъ здѣсь не можетъ быть и рѣчи, а такъ какъ многіе татары знаютъ русскій языкъ, то для абстрактныхъ понятій и техническихъ выраженій стали кромѣ того примѣнять русскія иностранныя слова. Даже еще и теперь нужно быть знакомымъ съ русскимъ языкомъ, когда на основаніи своего предварительнаго знакомства съ тюркскими нарѣчіями, пытаешься читать татарскую газетную статью; особенно тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о современныхъ обычаяхъ, нравахъ и политическихъ или дѣловыхъ нововведеніяхъ, татарскій языкъ переполненъ русскими словами, которыя не такъ то легко прочесть въ ихъ начертаніи арабскими письменными знаками. При абсолютномъ отсутствіи національнаго чувства, которое было незнакомо и всему міру ислама до новѣйшаго времени, настоятельно необходимо было внушить татарамъ понятіе о святости родного языка. Въ одной статьѣ „Wakit'a“ (№ 104) подъ заглавіемъ „Anafili“ (т. е. „родной языкъ“) говорится:

„Родной языкъ—это жизненная артерія; народъ, пренебрегающій своимъ роднымъ языкомъ, долженъ погибнуть. Народы Европы, сходные между собой по религіи, образованію, характеру, одеждѣ и образу жизни, сохранили тѣмъ не менѣе, каждый свой особенный языкъ; они жертвуютъ за него имуществомъ и кровью, потому что знаютъ, что съ роднымъ языкомъ исчезаетъ и нація. Англичанинъ, французъ, нѣмецъ, гдѣ бы они ни жили, будутъ употреблять родной языкъ и стремиться распространять его. Боязнь учиться русскому языку истекаетъ у насъ не

изъ чувства національности, но изъ того обстоятельства, что русскіе миссіонеры посредствомъ русскаго языка стремились вытѣснить нашу религію. Это и вызвало у насъ вопросъ о языкѣ. Было признано значеніе родного языка, были предприняты робкія попытки примѣнить его въ литературныхъ и научныхъ произведеніяхъ; затѣмъ пришли къ убѣжденію, что даже въ нашихъ среднихъ школахъ и университетахъ при преподаваніи слѣдуетъ примѣнять только родной языкъ“.

Авторъ этой статьи упоминаетъ дальше, что русское правительство пыталось подавить національное пробужденіе, но что его старанія остались тщетными, потому что любовь къ родному языку все крѣпнѣетъ. Татары стремятся изгнать изъ своего языка заимствованные русскія слова и въ № 102 „Wakit'a“ кто-то съ насмѣшкой спрашиваетъ, не смѣшенъ-ли языкъ газетной замѣтки — „Bugun perwoi tschast bir tschainoidan pozhar tschigub iki pastajalnoi dwor ile garadskoi biblioteka jandi“ (т. е. сегодня въ 1 часъ дня загорѣлась чайная и сгорѣли двѣ гостиницы и городская библіотека) — гдѣ изъ четырнадцати словъ въсемь заимствовано изъ русскаго языка.

Пуристскія тенденціи въ татарскомъ языкѣ стали настойчивыми, и они проявляются въ исключеніи не только русскихъ, но и излишнихъ заимствованныхъ съ арабскаго и персидскаго словъ, а также и въ отношеніи конструкціи языка, причемъ вмѣсто прежнихъ длинныхъ фразъ, входятъ въ употребленіе только короткія. Само собой разумѣется, что реформаторы и пуристы должны были избрать себѣ прообразъ, и имъ сталъ османскій языкъ, въ его модернизированной формѣ. Упомянутый выше Измаиль Эфенди Гаспаринскій положилъ здѣсь начало, употребляя въ своей выходящей въ Крыму газетѣ турецкій языкъ, который, являясь чѣмъ-то среднимъ между османскимъ и татарскимъ былъ, понятенъ обѣимъ частямъ народа. Этотъ языкъ, принятый и другими татарскими газетами и вообще молодымъ поколѣніемъ, получилъ названіе „Lisali Umumi“ (всеобщій языкъ) и, только принимая во вниманіе незначительность діалектическихъ различій, можно объяснить тотъ фактъ, что къ турку на Волгѣ, Уралѣ, на Аму-Дарьѣ и въ Восточномъ Туркестанѣ обращаются на языкъ, понятномъ на берегу Босфора и Адриатическаго моря. Въ основѣ этого общаго языка лежитъ и политическій мотивъ, потому что существуетъ стремленіе разру-

шить этническія рамки и создать объединеніе турецкихъ народностей. Въ приложеніи къ № 44 „Wakita“ дѣлается предложеніе назвать этотъ новый діалектъ турецкимъ литературнымъ языкомъ, и въ третьемъ засѣданіи третьяго конгресса этотъ языкъ рекомендовался официально. Эти стремленія татарскихъ реформаторовъ показались мнѣ очень странными, и, когда я за разъясненіями обратился къ заслуженному литератору Юзуфу-Акчура-Оглы, редактору „Kasan Muchburi“, то онъ, между прочимъ, написалъ мнѣ слѣдующее:

„Исмаиль Эфенди оказалъ намъ большую услугу, примѣнивъ османское нарѣчіе. Мы всѣ стремимся употреблять нарѣчіе, близкое къ османскому, но въ интересахъ общедоступности и, чтобы расширить кругъ читателей нашей газеты, мы вначалѣ должны сохранять извѣстные мѣстные діалектическіе оттѣнки, которые, впрочемъ, постепенно сгладятся и уступятъ мѣсто общему языку“.

Во всякомъ случаѣ это своеобразный процессъ преобразования языка, который современемъ окажетъ свое вліяніе и въ этническомъ отношеніи, а для османъ на Босфорѣ сослужить неопѣнимую службу. Если бы удалось подъ вліяніемъ прогрессивныхъ магометанъ Россіи создать общій тюркскій литературный языкъ для татаръ, киргизовъ, сартовъ, башкиръ, узбековъ и туркменовъ, то не была бы исключена возможность, что эти, до нашего времени еще живущія этнически разрозненно, части тюркской народности сблизились бы, объединились и составили націю по меньшей мѣрѣ въ пятьдесятъ милліоновъ душъ. Возможно, что этотъ процессъ временно будетъ заторможенъ и затрудненъ силами запада, особенно Россіи, но конечный результатъ едва ли можно будетъ предотвратить, если только не заглухнетъ стремленіе къ просвѣщенію, воодушевляющее молодое поколѣніе татаръ; но на это нѣтъ никакихъ данныхъ.

Съ этой точки зрѣнія, культурное движеніе татаръ и тюркской національности, въ болѣе широкомъ смыслѣ слова, заслуживаетъ нашего вниманія. Человѣчество вездѣ идетъ впередъ, и, хотимъ ли мы того или нѣтъ, на нашихъ глазахъ совершаются измѣненія, которыя еще полстолѣтія тому назадъ казались бы намъ невѣроятными. Возможность внезапныхъ переворотовъ съ политическимъ или временнымъ значеніемъ въ дѣлѣ духовнаго пробужденія татаръ

исключена, потому что отъ послѣдователей ислама нельзя ожидать неожиданностей à la Японія.

Но все же среди этого народа, прежде считавшагося тупымъ и вялымъ, замѣтенъ подъемъ, который не долженъ остаться неотмѣченнымъ культурнымъ изслѣдователемъ.

РОДОНАЧАЛЬНИКИ ПОЗИТИВИЗМА,

ПЕРЕВОДЪ І. А. ШАПИРО ПРИ УЧАСТІИ ПРОФЕССОРОВЪ
М. М. КОВАЛЕВСКАГО и Н. И. КАРЬЕВА.

*Серія изъ пяти выпусковъ, изъ которыхъ вышли
изъ печати три выпуска.*

Цѣна каждаго выпуска 1 руб. 50 коп.

Настоящее изданіе имѣетъ цѣлью ознакомить читателей съ первоисточниками и постепеннымъ развитіемъ позитивизма. Сюда вошли впервые появляющіяся на русскомъ языкѣ, наиболѣе выдающіяся произведенія, разрабатывающія позитивныя идеи, начиная отъ Тюрго до Огюста Конта включительно.

Эрнестъ Ренанъ.

Исторія Израильскаго Народа,

*въ пяти выпускахъ, изъ которыхъ вышли изъ
печати четыре выпуска.*

Цѣна каждаго выпуска 1 р. 50 к.

Многія главы въ «Исторіи Израильскаго Народа» несомнѣнно вызовутъ въ читателѣ высокій подъемъ этическаго и эстетическаго настроенія. Нельзя освободиться отъ обаянія исторической интуиціи Ренана тамъ, гдѣ онъ дѣйствительно озаряетъ передъ нами темныя глубины религіознаго и вообще духовнаго творчества библейскаго періода. Человѣкъ, лично пережившій рядъ глубокихъ религіозныхъ кризисовъ и всю жизнь тосковавшій по утраченной вѣрѣ, — Ренанъ часто обнаруживаетъ гениальное проникновеніе во всѣ язвы вѣрующей души, въ экстазъ пророка и въ политику священника, въ религіозную психологію массы.

Вышли изъ печати слѣдующія названія

БИБЛІОТЕКИ ОБЩЕСТВОЗНАНІЯ

„СОВРЕМЕННОЕ ЧЕЛОВѢЧЕСТВО“:

1) **ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КИТАЯ**, литература, религія, культъ, проф. В. Грубе. Съ 5-ью рисунками въ текстѣ и 8-ью иллюстраціями на отдѣльныхъ листахъ. Цѣна безъ перепл. 2 руб., въ переплетѣ 2 руб. 25 коп.

2) **ЛЕКЦІИ ОБЪ ИСЛАМѢ**, проф. въ Будапештѣ І. Гольдцигера. Цѣна безъ перепл. 2 руб., въ перепл. 2 руб. 25 к.

3) **СОВРЕМЕННЫЙ КИТАЙ**, Жана Роде. Цѣна безъ перепл. 2 руб., въ перепл. 2 руб. 25 коп.

4) **ПЕРСІЯ и ПЕРСИДСКАЯ СМУТА**, В. Берара. Цѣна безъ перепл. 2 руб., въ перепл. 2 руб. 25 коп.

5) **ТРЕСТЫ и СИНДИКАТЫ**, проф. І. Шастена. Цѣна безъ перепл. 2 руб., въ перепл. 2 руб. 25 коп.

Готовится къ печати:

1) **СОВРЕМЕННАЯ ГЕРМАНІЯ**, А. Лихтенберже. Перев. съ французскаго.

2) **КООПЕРАЦІЯ ВЪ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПѢ**, К. Р. Фая. Перев. съ англійскаго.

3) **СОВРЕМЕННАЯ АНГЛІЯ**, Луи Казаміана. Перев. съ французскаго.

4) **БИРЖА и ЕЯ ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ**, О. Штиллица. Перев. съ нѣмецкаго.