

ХРИСТИАНСКОЕ ВЛІЯНІЕ

НА МУСУЛЬМАНСКУЮ РЕЛИГІОЗНУЮ ЛИТЕРАТУРУ ¹⁾.

I.

Сами мухаммеданскіе богословы признають, что нѣкоторыя изъ своихъ доктринъ исламъ почерпалъ изъ христіанской религіи и что онъ вовсе не считалъ для себя унизительнымъ сдѣлать у нея нѣкоторыя заимствованія, касающіяся отдѣльныхъ пунктовъ своего богословія ²⁾. Само мухаммеданское преданіе (хадисъ) свидѣтельствуєтъ на каждомъ шагѣ, что основатели ислама весьма часто подпадали подъ вліяніе христіанскихъ идей. Это вліяніе принимаетъ болѣе опредѣленный характеръ по мѣрѣ того, какъ основатели мусульманскаго богословія начинаютъ ближе знакомиться съ Священнымъ Писаніемъ и христіанскимъ преданіемъ. Въ первыя же времена ислама, въ эпоху самого Мухаммеда и его первыхъ преемниковъ (халифовъ), — въ эпоху, которую принято называть патріархальной, — это непосредственное знакомство мухаммеданства съ христіанскими книгами было еще мало замѣтнымъ. Вотъ почему и заимствованія изъ этихъ книгъ огра-

¹⁾ Переводъ французской статьи ориенталиста Гольдиэра, помѣщенной въ: *Revue de l'histoire des religions*, t. 18.

²⁾ Нѣкоторыя авторитетныя лица изъ первыхъ мусульманъ признавали (см. Ибн-Хажаръ, Исаба, I, стр. 372) вліяніе сообщеній христіанскаго отступника Тамима-ал-Дари на образованіе мухаммеданской эсхатологіи.

ничивались только отдѣльными библейскими разсказами, только нѣкоторыми религіозными выраженіями, незамѣтно перенесенными въ мусульманскую религіозную литературу. Совсѣмъ другого характера были заимствованія, сдѣланныя исламомъ въ періодъ образованія древнѣйшихъ преданій о жизни и ученіи Мухаммеда. Въ данномъ случаѣ заимствованія коснулись уже самой біографіи Мухаммеда, составленной на основаніи нѣкоторыхъ характерныхъ чертъ, перенятыхъ мусульманскими богословами у христіанскихъ писателей. Цѣль этихъ заимствованій состояла въ томъ, чтобы представить образъ Мухаммеда въ такомъ видѣ, чтобъ онъ ни въ чемъ не уступалъ образу Іисуса Христа. Отсюда всѣ эти эпизоды изъ жизни Мухаммеда, находящіеся въ полномъ противорѣчій съ его міровоззрѣніемъ, всѣ эти чудеса, которыя приписываютъ ему его почитатели, и въ особенности чудеса, имѣющія полное сходство съ чудесами Іисуса Христа, записанными въ евангеліяхъ. Такъ, напр., чудо въ Канѣ Галилейской, о которомъ повѣствуется въ евангеліи Іоанна (2, 1—11), послужило образцомъ для цѣлой серіи мухаммеданскихъ легендъ, весьма равно внесенныхъ въ разныя біографіи Мухаммеда въ качествѣ чудесныхъ иллюстрацій къ его жизни. Въ одномъ преданіи разсказывается, какъ Мухаммедъ чудомъ умножилъ количество воды, недостаточной для того, чтобы утолить жажду громаднаго числа мусульманъ, или для того (и это уже спеціально-мусульманская черта), — чтобы ея хватило на ихъ религіозныя омовенія ¹⁾. Въ другомъ преданіи передается, какъ Мухаммедъ совершилъ чудо, умноживъ небольшое количество имѣвшейся при немъ пищи. Въ его біографіи есть нѣсколько вариантовъ этого чуда ²⁾. Изъ нихъ самымъ типичнымъ является то

¹⁾ Б. (эта буква означаетъ сборникъ преданій Бухари) Магази, № 37; Вуду', № 46 (47).

²⁾ У ал-Вакиди упоминается неменѣе одиннадцати случаевъ чудеснаго умноженія пищи и трехъ случаевъ умноже-

умноженіе пищи, которое мусульманское преданіе подъ названіемъ „благословенія пищи Хабира“ приурочиваетъ къ „сраженію при рвѣ“ (خندق). При помощи небольшого количества ячменя и одного козленка, имѣвшихся у жены Хабира, Мухаммедъ не только накормилъ всѣхъ голодныхъ мухажировъ (бѣжавшихъ съ нимъ въ Медину) и ансаровъ (помощниковъ Мухаммеда изъ Медины), сопровождавшихъ его тогда, но даже изъ этого же количества онъ оставилъ большой запасъ для своихъ отсутствовавшихъ сподвижниковъ. Впрочемъ, чтобы лучше понять особенность этого разсказа, необходимо изучить его по арабскому оригиналу ¹⁾. Этотъ разсказъ можетъ считаться типичнымъ примѣромъ преданій о Мухаммедѣ, цѣль которыхъ— иллюстрировать ту сверхъестественную силу пророка, которая его послѣдователями считалась самой господствующей чертой въ его характерѣ. Въ пятомъ мусульманскомъ вѣкѣ кади (судья) Бядъ изъ Марокко собралъ множество подобнаго рода разсказовъ и, предполагая, что ихъ достовѣрность стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, закончилъ свой сборникъ слѣдующимъ замѣчаніемъ ²⁾: „(эти разсказы) сохранились до насъ благодаря многимъ сподвижникамъ (сахаба), которые передали ихъ своимъ многочисленнымъ преемникамъ (таби'унъ), а со словъ этихъ послѣднихъ безчисленное множество людей распространяло ихъ вплоть до нашего времени. Объ этихъ чудесахъ разсказывается въ общеизвѣстныхъ исторіяхъ, при чемъ они приурочиваются къ такимъ событіямъ, которыя происходили на общихъ собраніяхъ, на которыхъ присутствовало обычно безчисленное множество людей. Въ виду всего этого повѣствованіе объ этихъ событіяхъ должно счи-

нія воды. См. Aug. Müller, Zeitschrift für Völkerpsychologie, XIV (1883) p. 446.

¹⁾ Ибн-Хишамъ, 672; Б. Магази, № 31.

²⁾ См. Шифа (констант. литогр. изданіе) стр. 243—252.

таться достовѣрнымъ, ибо трудно допустить, чтобы присутствовавшіе тогда не протестовали бы противъ этихъ разсказовъ, если бы они дѣйствительно были кѣмъ-либо выдуманы".

Стремленіе мухаммеданскаго преданія о „пророкѣ“ ни въ чемъ не уступать христіанскому преданію объ Иисусѣ Христѣ ярче всего сказывается въ многочисленныхъ разсказахъ о необыкновенныхъ исцѣленіяхъ, совершенныхъ Мухаммедомъ при помощи цѣлительной силы, исходявшей изъ его тѣла, или же изъ какого-либо предмета, принадлежащаго ему. Можно указать цѣлые сборники преданій, въ которыхъ читатель, интересующійся этими подробностями, можетъ найти обильный матеріалъ для изученія этого рода легендъ ¹⁾.

Еще замѣтнѣе сказывается христіанское вліяніе на мусульманское преданіе въ образованіи мухаммеданскаго догматическаго ученія. Какъ богословъ, такъ и историкъ одинаково заинтересованы въ констатированіи слѣдовъ этого вліянія, хотя бы оно выражалось въ формальныхъ заимствованіяхъ нѣкоторыхъ чисто-христіанскихъ выраженій. Укажемъ здѣсь на нѣкоторые слѣды этого вліянія. Въ числѣ тѣхъ, которыхъ Господь Богъ, по мухаммеданскому преданію, осѣнитъ своей тѣнью въ день суда, упоминается, между прочимъ, „человѣкъ, который совершалъ свои добрыя дѣла въ тайнѣ, такъ что его лѣвая рука не знала, что творить правая“ ²⁾. Въ другомъ преданіи мы читаемъ слѣ-

¹⁾ Б. لباس № 66; مفاری № 40; فضائل الاصحاب № 10; دعوات (41) № 40 وضوء № 5; مرضى № 23; مناقب № 17; صلوة № 33 (срав. Ибн-Хажаръ, I, 314; Агани, XV, 137; Ал-Азраки, 438, 15). Сюда же относятся и легенды о воскресеніи мертвыхъ и совершеніи Мухаммедомъ чудесъ. См. Шафа, I, стр. 268 и слѣд.

²⁾ Ал-Муватта, IV, 171; Б. زکوة № 15; معاربون № 18; Муслямъ IV, 188; Ихья, II, 147: ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق (صنعت يمينه

дующія евангельскія слова: „отдавайте Кесарево Кесарю“ (Матѣ. 22, 21)¹⁾. Въ третьемъ мѣстѣ Мухаммедъ возвѣщаетъ своимъ ученикамъ, что, по его смерти, наступитъ такое время, когда имъ придется испытать не мало непріятностей. „Какъ должны въ такихъ обстоятельствахъ вести себя вѣрующіе?“ спросили ученики своего учителя. Мухаммедъ, въ уста котораго не разъ влагаютъ слова, осуждающія всякое возмущеніе противъ незаконной власти и имѣвшія, какъ извѣстно, цѣлью осудить всѣ революціонные элементы въ исламѣ, — далъ имъ слѣдующій отвѣтъ: „отдавайте имъ (т. е. имущимъ власть) то, что имъ по праву принадлежитъ, и просите у Бога того, что вамъ по праву принадлежитъ“²⁾. Евангельскія изреченія, относящіяся къ спасенію бѣдныхъ, къ ихъ преимуществу передъ богатыми и къ исключенію этихъ послѣднихъ изъ царства небеснаго, — изреченія, идущія въ разрѣзъ, какъ съ міровоззрѣніемъ арабской жахилія (до-мусульманскаго періода), такъ и съ языческими воззрѣніями, противъ которыхъ возстаетъ евангеліе Іисуса Христа, — находятъ сильный отголосокъ въ разныхъ сентенціяхъ Мухаммеда и первыхъ представителей мухаммеданской общины. Особенно интересенъ слѣдующій рассказъ: „Когда я стоялъ передъ дверью, ведущей въ рай, я замѣтилъ, говоритъ Мухаммедъ, что громадное большинство вошедшихъ въ него было изъ числа бѣдныхъ, тогда какъ богатымъ было въ этомъ отказано“³⁾. Въ другомъ

¹⁾ Комментаторы замѣчаютъ, что здѣсь рѣчь идетъ о пошлинахъ.

²⁾ Б. *أدوا إليهم (إلى الأمراء) حقهم فـأـلـوا الله حقهم* 2: *فتن*

³⁾ Б. Рикакъ, 51. Срав. Агани, II, 191, 11, гдѣ мы читаемъ, что ‘Абдаллахъ-бен-Жа‘фаръ б. Аби-Талибъ предписываетъ учителю своихъ дѣтей, чтобы онъ не знакомилъ ихъ съ стихотвореніемъ ‘Урвы бен-ал-Варды, въ которомъ этотъ языческій поэтъ говоритъ: „не препятствуй мнѣ искать богатства, ибо я вижу, что бѣдные — самые несчастные изъ людей“. По вопросу о томъ: даетъ-ли мухаммеданская религія

преданіи та же самая мысль выражается въ слѣдующей формѣ: „богатые будутъ приняты въ рай черезъ пятьсотъ лѣтъ послѣ бѣдныхъ“¹⁾. Въ третьемъ мѣстѣ разсказывается слѣдующее: „однажды мимо Мухаммеда прошелъ какой-то арабъ; „пророкъ“ обратился къ своимъ ученикамъ съ вопросомъ: „кто былъ этотъ арабъ? они отвѣтили ему, что это одинъ изъ благороднѣйшихъ людей своего времени, что если онъ захочетъ жениться на какой-либо благородной арабкѣ, то любой отецъ охотно отдастъ ему свою дочь, и что всякій долженъ дорожить его протекціей, такъ какъ онъ занимаетъ весьма высокое положеніе въ обществѣ. Мухаммедъ молча выслушалъ всѣ эти свѣдѣнія. Спустя нѣкоторое время, мимо „пророка“ прошелъ другой арабъ. На вопросъ Мухаммеда: кто былъ этотъ послѣдній? ученики отвѣтили ему, что это былъ одинъ изъ бѣдныхъ мусульманъ; что если онъ вздумаетъ жениться, то всякій отецъ имѣетъ право отказать ему въ рукѣ своей дочери; что его протекціей, если онъ захочетъ оказать ее кому-либо, можно смѣло пренебречь и что, наконецъ, когда онъ говоритъ, можно его слово пропустить мимо ушей. Выслушавъ все это внимательно, Мухаммедъ сказалъ: „по истинѣ говорю вамъ,

преимущество богатству или бѣдности, см. толкованіе Ал-Касталани на Бухари, рикакъ, № 16 (IX, стр. 287). Мусульманскіе литераторы также занимались этимъ вопросомъ; см. Ал-Мувашшахъ (изд. Вупповъ) стр. 111.

¹⁾ См. у *فخر الدين الرازی* — Мафатихъ, II, 538. Въ самомъ Коранѣ говорится (VII, 38), что „они только тогда войдутъ въ рай, когда верблюда пройдетъ въ иглиныя уши“ и т. д. Муслимъ, V, 345. *Пройти въ иллиное ухо* означаетъ еще поарабски быть ловкимъ, искуснымъ и требовать невозможнаго. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ эта фраза встрѣчается въ разсказѣ объ одномъ губернаторѣ города Алеппо, гдѣ говорится, что онъ „требовалъ отъ народа проведенія верблюда черезъ иглиныя уши“, т. е. требовалъ отъ него не-

возможнаго (*كلف الناس إدخال الجمل في سم الخياط*)

этотъ послѣдній арабъ стоить больше, чѣмъ безчисленное множество людей похожихъ на перваго“¹⁾). Къ этого же рода заимствованіямъ относятся и слѣдующія сближенія: „не одинъ. — говорится въ одномъ преданіи, приписываемомъ Мухаммеду —, изъ хорошо одѣтыхъ на этомъ свѣтѣ будетъ нагимъ на томъ свѣтѣ“²⁾). Въ другомъ преданіи Абдаллахъ бей-Саидъ говоритъ: „какъ будто я вижу „пророка“, подражающаго одному изъ древнихъ пророковъ, котораго его собственный народъ бичевалъ и мучилъ, онъ же обтиралъ кровь съ своего лица и говорилъ: „Боже прости моему народу, ибо онъ не вѣдаетъ (что творить)“³⁾). Ханзали ал-Абшаміи говоритъ: „всякій разъ, какъ собирается общество мусульманъ во имя Божіе, слышится голосъ съ неба, говорящій: „вставайте, ибо я вамъ простилъ ваши грѣхи и превратилъ ихъ въ добрыя дѣла“⁴⁾). Въ вышеприведенныхъ мѣстахъ не трудно, разумѣется, видѣть отголосокъ Христовыхъ изреченій, приводимыхъ въ 9 главѣ (2—7 стихи) евангелія отъ Маттея. Въ другомъ мусульманскомъ преданіи мы встрѣчаемся съ однимъ изъ евангельскихъ блаженствъ, а именно съ блаженствомъ „о нищихъ духомъ“ (см. Матѳ. 5, 3). „Простые сердцемъ (ал-булху — البهله) составляютъ большинство жителей рая“⁵⁾). говорится въ этомъ преданіи. Въ другомъ же изреченіи, гласящемъ: „будьте просты, какъ голуби“ — мы легко видимъ совѣтъ, дан-

¹⁾ Б. Рикакъ, 10.

²⁾ Б. Фитанъ, 6.

³⁾ Комментаторы преданій до того незнакомы съ Новымъ Завѣтомъ, что они подъ пророкомъ, которому будто бы подражалъ Мухаммедъ, разумѣютъ Ноя. См. Б. (البهله), 54; (البهله), 5.

⁴⁾ Ибн-Хажаръ, I, стр. 744.

⁵⁾ Ал-Якуби, II, 115, 2. См. объясненіе этого изреченія у Ал-Анбарі, аддѣлъ, 214.

ный Иисусомъ Христомъ своимъ ученикамъ (Матѳ. 10, 16). Писатель, у котораго мы встрѣчаемъ это послѣднее изреченіе, прибавляетъ, что въ эпоху сподвижниковъ Мухаммеда обычнымъ привѣтствіемъ были слѣдующія слова: „да уменьшитъ Богъ остроту твоего ума“ (اقل الله فطنتك)¹⁾. Такое пониманіе нравственного идеала совершенно противорѣчитъ мухаммеданской этикѣ, что весьма основательно замѣтилъ еще философъ Ал-Жахизъ. Этотъ мутазилитскій философъ говоритъ, что вышеуказанное нравственное понятіе находится въ полномъ противорѣчій съ преданіемъ, приписываемымъ халифу Омару. Когда говорили про кого-либо, что онъ не понимаетъ, что такое зло, Омаръ имѣлъ обыкновеніе отвѣчать, что въ такомъ случаѣ данное лицо легко можетъ совершить зло, не подозрѣвая этого²⁾.

Внимательно изслѣдуя мусульманское преданіе и сочиненія первыхъ мухаммеданъ, не трудно замѣтить, что въ мусульманскую религіозную литературу проникли не только нѣкоторыя изреченія, содержащія въ себѣ чисто-евангельское ученіе, но и нѣкоторыя выраженія, свойственныя исключительно евангеліямъ. Эти выраженія часто попадаются не только въ устныхъ бесѣдахъ мусульманъ между собой, но и въ ихъ свѣтской литературѣ. Весьма любопытно отмѣтить здѣсь тотъ фактъ, что нигдѣ мусульмане не обнаруживаютъ знакомства съ подлиннымъ источникомъ евангельскихъ выраженій, о которыхъ пойдетъ сейчасъ рѣчь. Для примѣра можно указать здѣсь на слово „шахидъ“ (свидѣтель), обычно употребляемое мусульманами въ смыслѣ греческаго „μαρτυς“ (мученикъ). Правда, это слово—древне-арабское, но примѣненіе его къ свидѣтелямъ—

¹⁾ Вотъ почему эпитетъ — **الاجل** (простоватый) можетъ считаться почетнымъ; его прилагали къ Мухаммеду бен-Жафару, одному изъ правнуковъ халифа Али, см. Агани, VI, 42, 10.

²⁾ Китабу-л-Хайванъ (вѣнская рукопись) стр. 403 bis.

жертвамъ своей вѣры, мусульмане заимствовали у сирійскихъ христіанъ; это тѣмъ болѣе вѣроятно, что слово „шахидъ“ имѣетъ почти одинаковое значеніе и одинаковое произношеніе съ сирійскимъ „шахда“, которымъ обыкновенно переводятъ новозавѣтное греческое слово *μάρτυς*. Такое измѣненіе значенія арабскаго слова шахидъ явилось, несомнѣнно, послѣ редактированія Корана, такъ какъ въ немъ слово „шухада“ (мн. чис. отъ шахидъ) не означаетъ именно мучениковъ (даже въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ, по всей вѣроятности, объ извѣстной категоріи вѣрующихъ, см. напр., 4, 74; 39, 69; 7, 18), но, главнымъ образомъ, исповѣдниковъ, свидѣтельствующихъ о вѣрѣ во имя Бога и пророка ¹⁾. И дѣйствительно, исповѣданіе вѣры называется въ исламѣ „свидѣтельствомъ“ (شهادة), а догматическая формула, которой выражается это свидѣтельство, начинается, какъ извѣстно, словомъ „свидѣтельствую“ (أشهد), т. е. исповѣдую, что и т. д. (ср. 3, 16, 80; 6, 19; 7, 74; 62, 1). Извѣстно также, что отъ всей мусульманской общины требуется, чтобы члены, ее составляющіе, были „свидѣтелями Бога передъ людьми“, подобно тому, какъ и „пророкъ является по отношенію къ нимъ свидѣтелемъ предъ Богомъ“ ²⁾. Но во всемъ сказанномъ нѣтъ ничего, заключающаго въ себѣ понятіе „мученикъ“, хотя многіе толкователи Корана и стараются открыть это понятіе въ нѣкоторыхъ изъ вышеприведенныхъ кораническихъ мѣстъ ³⁾. На самомъ же дѣлѣ, самъ Мухаммедъ для выраженія понятія „му-

¹⁾ См. Sprenger, Leben Mohammeds, II, 194. Въ этомъ смыслѣ употребляется въ Коранѣ и слово шахидунъ, III, 46; V, 86.

²⁾ Кор. II, 137; IV, 134; XXII, 78. Б. жананъ, № 86.

³⁾ См. напр., гл. III, 134, гдѣ нѣкоторые комментаторы въ словѣ шухада (شهادة) видятъ намекъ на мусульманъ, павшихъ въ битвѣ при Бадрѣ.

чевикъ“ прибѣгалъ всегда къ слѣдующему обороту: „тѣ, которые были убиты на пути Божіемъ“ ¹⁾. Нѣтъ сомнѣнія поэтому, что арабское слово шахидъ (свидѣтель) получило значеніе мученика лишь въ позднѣйшее сравнительно время, и то подъ вліяніемъ языка сирійскихъ христіанъ. Начиная съ этого времени употребленіе слова шахидъ въ смыслѣ „мученика“ становится обычнымъ у всѣхъ мусульманъ; но въ то же самое время значеніе этого слова до того измѣнилось, что съ большимъ трудомъ можетъ теперь быть согласовано съ воинственными тенденціями ислама. Мухаммеду приписываютъ такое ученіе ²⁾, по которому не одни только умершіе за вѣру должны считаться „мучениками“. Существуетъ, по его словамъ, еще семь родовъ смерти, дающихъ право на присвоеніе умершему мусульманину этого званія. Къ этимъ семи родамъ смерти относится, между прочимъ, смерть, являющаяся слѣдствіемъ какой-либо катастрофы, или ненормальнаго состоянія самого человѣка. Немного позднѣе нѣкоторые мусульманскіе писатели прибавили еще другіе случаи, при которыхъ мусульманину дается титулъ „мученика“. Такъ, напр., къ разряду мучениковъ позднѣйшіе мусульмане причисляютъ тѣхъ, кто умираетъ, защищая свое добро ³⁾, или находясь за границей вдали отъ родины, или упавъ съ высокой горы, или будучи растерзанъ дикими звѣрями и т. д. Даудъ бен-Али испаганскій, богословъ III мусульманскаго вѣка ⁴⁾, приводитъ въ своемъ сочиненіи одно изреченіе Мухаммеда, по которому мученикомъ считается даже тотъ,

¹⁾ III, 163.

²⁾ Б. жихадъ, № 29.

³⁾ Ибн-Кутейба, (изд. Wüstenfeld) стр. 164, 12 см. подробное перечисленіе у Ал-Заркани, II, 22.

⁴⁾ Ал-Касталини (V, 67) приписываетъ это изреченіе сыну Дауда.

кто умираетъ отъ неудачной любви ¹⁾. Повидимому, такое расширеніе значенія слова „шахидъ“ тѣсно связано съ самой политической исторіей мусульманскихъ государствъ и является какъ бы реакціей противъ крайностей тогдашняго фанатизма, заставлявшаго право-вѣрныхъ „жертвовать собой ради вѣры“, — реакціей противъ „исканія мученичества“ (طَلَبُ الشَّهَادَةِ), согласно мусульманскому выраженію ²⁾. Известно, что мухаммеданскіе богословы совсѣмъ не сочувствуютъ такому добровольному самопожертвованію; наоборотъ, они даже учатъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ вѣншее исповѣданіе ложной вѣры лучше, чѣмъ самопожертвованіе ³⁾. Можно думать также, что присвоеніе названія „шахидъ“ не однимъ лишь умершимъ за свою вѣру находится въ тѣсной связи съ той самой тенденціей, которая, собственно говоря, и вызвала вышеупомянутый взглядъ ученыхъ мусульманъ ⁴⁾. Мусульманской ортодоксіи необходимо было дать понять фанатикамъ, что фанатическое исканіе мученической смерти за вѣру не составляетъ необходимости для человѣка и что мученическій вѣнецъ можно получить и другими способами ⁵⁾. Эта реакція противъ страсти къ мученичеству

¹⁾ См. у Гольдциера: Die Zahiriten, p. 29, note 6; Kitab-al-muwasssha, p. 74. Та же самая мысль высказывается въ поэтической формѣ у Мутанабби, I, p. 29, а нѣсколько позднѣе во всей эротической поэзіи арабовъ и персовъ.

²⁾ Ибн-Адхари, изд. Дози; II, p. 178.

³⁾ Весьма поучительно въ этомъ отношеніи разсужденіе Фахруд-динъ-ар-Рози по поводу II, 168 Корана (т. V, стр. 523 и сл.).

⁴⁾ Ритуалисты, вѣчно занятые мелочными спорами, не замедлили спросить: „не распространяется-ли привиллегія мучениковъ за вѣру, состоящая въ томъ, что ихъ тѣла не подвергаются, подобно тѣламъ другихъ мусульманъ, омовенію, — на другихъ мучениковъ, умершихъ, однако, не за свою вѣру?“ См. объ этомъ статью въ Dictionary of technical terms, I, 740.

⁵⁾ Такая реакція противъ исканія мученичества произошла также въ Испаніи въ срединѣ IX-го столѣтія среди христіанъ. См. Dozy, histoire des arabes en Espagne, I, 330.

была вызвана, какъ намъ кажется, харижитами и другими мятежниками, которые, въ страстномъ ожиданіи мученическаго вѣнца, безбоязненно искали смерти, ссылаясь на извѣстныя слова Корана (9, 112): „Богъ купитъ у вѣрующихъ ихъ жизнь и ихъ имущества, платя имъ за нихъ раемъ: въ битвахъ подвизаются они на пути Божіемъ, и убиваютъ и будутъ убиты“¹⁾. Такое же происхожденіе можно приписать и тому преданію, по которому искреннее и спокойное выраженіе религіознаго чувства должно предпочитаться „войнѣ на пути Божіемъ“ (т. е. религіозной войнѣ (جهاد في سبيل الله)) — этому общераспространенному способу „исканія мученичества“. Отсюда, тотъ, кто читаетъ Коранъ изъ любви къ Богу (في سبيل الله), будетъ поставленъ Богомъ на одинъ уровень съ мученикомъ²⁾, постоянное призываніе имени Божьяго (ذكر) не безъ умысла поставлено даже выше религіозной войны (جهاد)³⁾. Далѣе обязанности каждаго мусульманина принимать участіе въ священной войнѣ ученые мухаммедане противопоставляютъ его обязанность къ родителямъ⁴⁾. Наконецъ, ученые богословы (علماء) приписываютъ Мухаммеду такое изреченіе, по которому ихъ собственная заслуга ставится куда выше заслуги отъ участія въ религіозной войнѣ⁵⁾, а червильныя капли, падающія съ

¹⁾ См. Brünnon, die Charigiten, etc. p. 29.

²⁾ Муснадъ Ахмада у Суюти, Итканъ (изд. Каир.) II, p. 178.

³⁾ Абу-Юсуфъ كتاب الخراج, стр. 4.

⁴⁾ Б. адабъ, № 3, ср. Агани, XII, 40; XV, 60; XVIII, 157 и сл.; XXI, 69.

⁵⁾ У Ибн-Зухайра Chroniken d. Stadt Mekka, II, 333, 13. Ср. стр. 334—13) сказано: „одно горчичное зерно знанія нмѣетъ больше значенія, чѣмъ участіе невѣжды въ священной войнѣ въ продолженіе тысячи лѣтъ“.

пера ученаго, имѣютъ гораздо болѣе значенія, чѣмъ кровь мучениковъ, проливаемая во время священной войны ¹⁾. Другое изреченіе, считающееся древнѣе вышеприведеннаго, приравниваетъ къ мученичеству муэззина, призывающаго на минаретѣ къ молитвѣ и сражающагося за вѣру. Абуль-Ваккасъ передаетъ намъ слова Мухаммеда, по которымъ участь муэззина будетъ въ день воскресенія одинаковой съ участью мужахидунъ (участниковъ религіозной войны), а значеніе его между двумя призываніями—азаномъ и икѣматомъ—тоже, что и значеніе вѣрующихъ, пролившихъ кровь свою „на пути Аллаха“ ²⁾. Правда, рѣчь въ приведенномъ выше мѣстѣ идетъ не о платныхъ муэззинахъ при мечетяхъ, но о тѣхъ благочестивыхъ мусульманахъ, которые добровольно и безвозмездно посвящаютъ себя этому угодному Богу занятію ³⁾, что было весьма важно въ первые времена ислама ⁴⁾. Въ фанатическихъ кругахъ сектантовъ и еретиковъ, гдѣ на вооруженную борьбу съ правительствомъ, считавшимся ими нечестивымъ, смотрѣли какъ на священную войну, это самопожертвованіе ради такого хорошаго дѣла считалось лучшимъ средствомъ показать свою вѣру ⁵⁾. Таковы были тѣ тенденціи, противъ которыхъ надлежало бороться при помощи умаленія значенія мученичества и священной

¹⁾ Ал-'Ыкдъ, I, стр. 199.

²⁾ Ибн-Хажаръ, IV, 412.

³⁾ Агави, XI, 100.

⁴⁾ Позднѣе то же самое передаетъ намъ Левъ африканскій о Фемѣ, qui interdum a turri vociferantur nihil inde lucre habent quam quod ab omni tributo atque exactione liberantur (см. Descriptio Africae, p. 108 b.).

⁵⁾ Ал-Табари, II, 544, 13; فانما الجهاد سنام الاعمال. Правительственное богословіе должно было защищать ученіе о томъ, что не запрещается поднять мечъ противъ ислама, хотя это ученіе и противорѣчитъ суннѣ. Абу-Юсуфъ, Китабу-л-Харажъ, стр. 6.

войны, которыя, собственно говоря, и благопріятствовали такого рода самопожертвованію.

Указанное нами выше расширеніе значенія слова „шахидъ“ (свидѣтель) не мало содѣйствовало тому, что мусульмане почти совсѣмъ позабыли первое значеніе этого слова. Уже въ половинѣ второго вѣка мухаммеданской эры не было ни одного мухаммеданина, который бы зналъ, что мученикъ называется „шахидомъ“ „потому, что онъ своимъ самопожертвованіемъ“ свидѣтельствуется (بی شهادت) „объ искренности своей вѣры. Прямо поражаешься, когда читаешь тѣ тринадцать объясненій, при помощи которыхъ мухаммеданскіе филологи и богословы безуспѣшно стараются возстановить связь между словомъ „шахидъ“ (мученикъ) и понятіемъ „свидѣтель“. Даже въ наше время извѣстный христіанскій филологъ Бустани, родомъ сиро-арабъ, приводя въ своемъ словарѣ معيط المعيطъ всѣ тринадцать значеній слова „шахидъ“, не даетъ надлежащаго объясненія этой путаницы ¹⁾. Филологъ ал-Надръ бен-Шумайль († 204) даетъ лишь слѣдующее объясненіе: „герой вѣры называется свидѣтелемъ (шахидъ) потому, что его душа остается послѣ смерти живой и созерцаетъ жилище міра непосредственно послѣ смерти и, такимъ образомъ, является очевидной свидѣтельницей, тогда какъ души обыкновенныхъ смертныхъ достигаютъ этого состоянія лишь въ день воскресенія“ ²⁾. Другія объясненія, предлагаемыя мусульманами, въ высшей степени неудовлетворительны ³⁾.

Можно привести и еще нѣкоторыя религіозныя выраженія, несомнѣнно заимствованныя мусульманами изъ Новаго Завѣта. Образное выраженіе о „бревнѣ и

¹⁾ معيط المعيط I, стр. 1132 b.

²⁾ Ал-Навави-Муслимъ, I, 209. Болѣе подробно объ этихъ объясненіяхъ у Ал-Зуркани, II, стр. 22.

³⁾ Напр.: „шахидъ — тотъ, кто становится очевиднымъ свидѣтелемъ предмета своей надежды“, Ал-Байдави I, 37, 1.

сучкѣ“, употребляемое въ евангеліи Маттея (7, 5), было весьма рано внесено въ мухаммеданскую богословскую литературу ¹⁾. То же самое можно сказать и о сравненіи, съ которымъ Мухаммедъ обращается къ своимъ сподвижникамъ, говоря: „мой сподвижникъ по отношенію къ моей общинѣ то же, что соль въ пицѣ, ибо безъ соли пища никуда негодится“ ²⁾. Это сравненіе взято, несомнѣнно, изъ евангелія Маттея (5, 13). Другое чисто-христіанское выраженіе: „дѣлать что-либо въ Богѣ“ (فی الله), обошло всю мусульманскую литературу. Мухаммеданскіе комментаторы тѣхъ преданій, въ которыхъ встрѣчается это выраженіе, толкуютъ его въ смыслѣ: „на пути Божиёмъ, во имя Бога“ (فی سبیل الله). Нѣкоторые турецкіе переводчики (между прочимъ, переводчикъ 55 мухаммеданскихъ обязанностей, приписываемыхъ Хасану басрійскому) передаютъ указанное выше выраженіе словами: الله البجور т. е. „ради Бога, для Бога“ ³⁾. Для ясности можно привести здѣсь нѣсколько примѣровъ изъ мухаммеданскихъ преданій, въ которыхъ фигурируетъ это выраженіе: „Два человека, связанныхъ любовью въ Богѣ, любящихъ другъ друга въ Богѣ“.... (متحابا في الله أو بالله) ⁴⁾. Въ день воскресенія Богъ скажетъ: „гдѣ тѣ, которые заключили между со-

¹⁾ ZDMG; XXXI (1877) p. 765; ср. Агани XIV, 171, 15; Ал-Дами, II, 69—70.

²⁾ Ал-Байдави, مصابيح السنة II, 194. Срвн. Ибн-Бассамъ у Дозу-Аббадидъ, II, 224—238.

³⁾ Что соответствуетъ еврейскому: Лешемъ-шамаимъ — во имя неба, т. е. Бога.

⁴⁾ Муватта, IV, 170. По этому поводу я укажу здѣсь на тотъ любопытный фактъ, что халифъ Ал-Махди былъ связанъ любовью въ Богѣ со своимъ совѣтникомъ Якубомъ-бен-Даудомъ (اتخذه أخا في الله) см. Fragmenta hist. arabicorum, изд. de Goeje, p. 281.

бой союзъ любви въ Моемъ величїи (т. е. во Мнѣ), чтобы я ихъ покрылъ своей тѣнью въ этотъ день, когда нѣтъ иной тѣни, кромѣ моей“¹⁾. Всякій, получившій при своей жизни раны въ Богѣ (في الله), явится въ день воскресенія со своими кровоточивыми ранами, которыя будутъ имѣть цвѣтъ крови, но запахъ мускуса²⁾. Однажды Мухаммедъ предложилъ Абу-Дарру слѣдующій вопросъ: „какая связь считается самой крѣпкой въ религіи?“ Абу-Дарръ, однако, попросилъ самого Мухаммеда отвѣтить на заданный имъ самимъ вопросъ, что тотъ и исполнилъ, сказавъ: „взаимная помощь въ Богѣ и ненависть въ Богѣ“³⁾. Вѣчный имѣть служителей, которые ѣдятъ, пьютъ, слышатъ и дѣйствуютъ въ Гогѣ⁴⁾. Имамъ Али-бен-Хусайнъ Зайн-ул-‘Абидинъ († 99) словомъ جيران الله — (друзья Божїи) обозначаетъ тѣхъ, которые сообщаются въ Богѣ, добровольно предаются религіознымъ занятіямъ въ Богѣ и вмѣстѣ совершаютъ хажжъ въ Мекку въ Богѣ (نجاة لس في الله) (وتنفاكر في الله ونسائر في الله)⁵⁾. Въ пятничной проповѣди имама алмохадской династїи встрѣчается слѣдующая фраза: „мы существуемъ только въ Немъ и для Него“⁶⁾. Если мы теперь значеніе фразы في سبيل الله — на пути

¹⁾ Муслимъ, V, 236 المتحابون بجلالي.

²⁾ Б. ذبائح № 31. Другая версія: في سبيل الله.

³⁾ См. Мафатихъ, VIII, 185. См. также цитату изъ Жахиза у Майдани, II, 60: „Ал-Аш‘аъ ал-Тамма передаетъ: „Салимъ б. ‘Абдаллахъ сказалъ мнѣ, что онъ меня ненавидитъ въ Богѣ“.

⁴⁾ Ал-Фашани, комментарий на XL преданій, 52.

⁵⁾ Ал-Я‘куби, II, 264.

⁶⁾ Ал-Марракóши, the History of the Almohades, ed. Dozy, p. 250. „فانما نحن به وله“. Возможно, что به означаетъ въ данномъ случаѣ „Имъ“, а не въ „Немъ“.

Божіємъ — отождествимъ также со значеніемъ **الله** — въ Богѣ, какъ того хотятъ нѣкоторые мухаммеданскіе толковники, то мы должны будемъ признать, что и выраженіе **الله** — въ Богѣ, разныя значенія котораго мы уже видѣли въ вышеприведенныхъ примѣрахъ, заимствовано также у христіанъ и весьма рано вошло въ мусульманскую религіозную литературу.

Слѣдуетъ также обратить вниманіе на слѣдующее выраженіе, нерѣдко встрѣчаемое въ мусульманскихъ книгахъ, а именно: „любить въ Мухаммедѣ“. Когда шиитскій поэтъ ал-Сайедъ ал-Химьяри († 173) былъ арестованъ въ Ахвазѣ за ночные безпорядки, онъ обратился по этому случаю къ губернатору этого города, раздѣлявшему его шиитскія воззрѣнія, и въ своемъ прошеніи приложилъ къ себѣ выраженіе: „кого ты любишь въ Мухаммедѣ и его дѣтяхъ“ (Хасанъ и Хусайнъ) ¹⁾.

П. Жузе.

(Продолженіе слѣдуетъ)

¹⁾ Агана, VII, р. 19, 2.