ВВЕДЕНИЕ В НАУКУ.

ИСТОРИЯ

под редакцией

С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, М. Д. Приселкова.

Вып. 22.

В. В. Бартольд.

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР.

«НАУКА И ШКОЛА»
ПЕТЕРБУРГ
1922.

Д5
33

Настоящее издание отпечатано в количестве четырех тысяч экземпляров в 5-й Государственной типографии.

012
44

Р. Ц. № 963

1.

Определение понятия „мусульманский мир". История мусульманского мира как часть всемирной истории.

Мусульманский мир большею частью противополагают христианскому или европейскому в том же смысле, как восток западу. Под „востоком" современная историческая наука обыкновенно понимает культурный мир, непосредственно граничащий с миром европейской культуры, от греков и римлян до государств современной Европы. В истории этого востока проф. Тураев различает три периода, восток древний, христианский и мусульманский. По мнению того же ученого древне-восточный мир в пределах от Кавказа и Средней Азии до Индийского океана и страны африканских озер, от рубежа Ирана и Индии до Гибралтарского пролива, „несмотря на великое разнообразие климатов, рас и условий, представляется единым целым, едва ли менее противоположным греко-римскому, чем в настоящее время мусульманский мир европейскому".

При определении истории древнего востока, как части всемирной истории, проф. Тураев, однако, колеблется между географическим и хронологическим принципами. Он указывает, что древний восток, в общем, сохранял особенности своей культуры и при греко-римском господстве, так что вся история древнего востока, со включением эпохи так называемого „эллинизма", должна быть рассматриваема как одно целое; и в то же время он признает самый термин „древний восток" „условным культурно-историческим термином для обозначения стран древних цивилизаций, непосредственно хронологически и духовно предшествовавших греко-римской".

Такое колебание еще более естественно при определении места в истории человеческой жизни истории мусульманского мира. Страны древнего востока оставались втечение тысячелетий единственными культурными странами мира: от расцвета греческой культуры до победы, не только культурной, но и политической, греческого мира над древне-восточным прошло всего около ста лет; греческому влиянию подчинились все области древнего востока до Индии; небольшая часть древне-восточного культурного мира, оставшаяся вне завоеваний Александра (северное побережье Африки), впоследствии подчинилась Риму.

Гораздо сложнее были отношения между востоком и западом в эпоху ислама. Восток в мусульманскую эпоху продолжал культурную работу, прерванную в греко-римском мире, и втечение нескольких веков занимал в культурном отношении первое место; но установление этого первенства относится не к эпохе расцвета, а к началу упадка мусульманского политического могущества; время перехода культурного первенства к западной Европе было для мусульман не временем политических неудач, но временем политического возрождения и таких громких успехов мусульманского оружия, как завоевание Константинополя (1453); крупным завоевательным движениям из Европы, как древний восток при Александре, мусульманский восток вообще не подвергался. Переход первенства от мусульманского мира к западно-европейскому приблизительно совпадает с переходом западной Европы от средней истории к новой; нет, однако, резкой грани, которая бы отделяла прежнюю жизнь мусульманского мира от новой.

Предложенное в XVII в. деление всемирной истории на древнюю, среднюю и новую первоначально имело в виду только историю западной Европы; автор классического обзора византийской литературы, Крумбахер, признает его неприменимым даже к истории восточно-римской или византийской империи. Исторические процессы, на которых основано это деление, победа христианства и образование современной западно-европейской культуры—имеют, несомненно, мировое значение; без победы христианства трудно было бы представить себе возникновение ислама; западно-европейская культура становится все более культурой всего мира; но установить с этой точки зрения периоды мировой истории, с определенными хронологическими гранями, едва ли возможно. Можно лишь определить, в главных чертах, место, принадлежащее отдельным народам и эпохам в истории постепенного расширения круга культурного общения и взаимодействия народов. Выяснение этого вопроса необходимо уже для того, чтобы не объяснять исключительно местными причинами явления, в действительности определявшиеся ходом мировой истории.

Из двух первоначальных культур древнего востока, египетской и ассиро-вавилонской, в первой, как выяснено в труде проф. Тураева, получило большее развитие начало национальной и династической государственности, во второй—начало международного религиозного культа и международного империализма. Постепенное распространение сферы влияния этих культур составляет главное содержание истории древнего востока и даже греко-римского мира. Греки опередили в культурном отношении другие европейские народы не потому, чтобы превосходили их дарованиями, но потому, что их страна была географически ближе к древним очагам культуры. Различие между западом и востоком греками еще не сознавалось; Азия и Европа

противоставлялись одна другой только как жаркий юг и холодный север. На этом основана теория Аристотеля (Polit. VII, 6,1) о европейцах—мужественных, но неспособных к культуре, азиатах—способных к культуре, но лишенных мужества, и эллинах—соединяющих, благодаря климатическим свойствам своей страны, мужество с культуроспособностью. Европа, по представлению греков, была расположена к северу от Африки и Азии по всей их длине; для Александра и его спутников в Средней Азии за Сыр-Дарьей начиналась Европа.

В пределах Азии область древнейших культур долгое время сохраняла первенствующее экономическое и культурное значение, несмотря на присоединение к этой культуре новых стран и народов. Персидское царство ахеменидов было первой в истории мировой монархией, персидский царь был для греков единственным „великим царем", символом величайшего достижимого на земле благополучия; возможно, что империя, некоторое время заключавшая в себе часть Индии и продвинувшаяся на северо-востоке до середины азиатского материка, оказала некоторое влияние на жизнь дальнего востока и что этим объясняется появление, приблизительно в одно время, Пифагора, Будды и Конфуция. Внимание персидских царей было обращено, однако, преимущественно на запад, вследствие чего ими не принималось достаточно мер для защиты своих восточных окраин, и во время завоеваний Александра некоторые из бывших провинций Ксеркса уже были независимыми государствами. В то же время политические успехи на западе достигались с такими жертвами и требовали такого продолжительного времени, что западные противники персов могли собраться с силами для нанесения их монархии смертельного удара. Через пять лет после величайшего торжества великого царя над греками, анталкидова мира (387), родился Филипп македонский, в конце своей жизни объединивший силы греков для завоевания персидской монархии; через восемь лет после восстановления в Египте персидского владычества (340) в Египет вступили войска Александра.

Образование империи Александра, несмотря на кратковременность ее существования, может считаться едва ли не самым важным событием мировой политической истории. По мнению проф. Тураева, „первая победа востока над эллинством, и победа решительная", была одержана в Египте, где Александр был объявлен сыном Амона и усвоил идею обожествления царской власти, к негодованию греков и македонян, но часть востока усвоила ту же идею только со времени Александра. Персидские цари до Александра были только ставленниками богов, царями божьею милостью, но не богами. Одно и то же созданное Александром греко-восточное или „эллинистическое" воззрение на царскую власть легло в основу греко-македонской, впоследствии римской и восточно-римской государственности на западе, иран-

ской государственности, представлявшей реакцию против греческого господства, на востоке. Возникновение вместо прежней единой империи великого царя, с остававшимися вне ее свободными народами, двух боровшихся между собою империй, из которых каждая предъявляла притязание на всемирное владычество, было прямым результатом походов Александра. Те же походы содействовали развитию государственности в Индии, где, также в виде реакции против греческого господства, образовалась великая держава династии Маурья. Благодаря той же династии учение Будды, бывшее до тех пор местным индийским явлением, сделалось мировой религией; царь Ашока, внук основателя династии, Чандрагупты, принял буддизм и отправлял послов-миссионеров на запад до Киренаики и Эпира. Сближение греческого мира с Индией отразилось и на материяльной культуре; Александр встретил индийских боевых слонов только в Индии, в царстве Пора; через двадцать с небольшим лет в битве при Ипсе в Малой Азии принимали участие со стороны Селевка и Лисимаха 480 слонов, со стороны их западных противников Антигона и Димитрия 75. Крайний предел посольств Ашоки, Эпир, был в то же время крайним пределом распространения индийских боевых слонов; в войске Пирра эпирского были слоны с проводниками-индийцами; в Италии слонов впервые увидели во время походов Пирра. Косвенно образование эллинистических империй могло оказать влияние на успехи империализма в Китае, где в III в. до Р. Хр., в век Ашоки, произошло государственное объединение под властью сначала династии Цинь, потом—династии Хань, и даже у северных соседей Китая, хуннов, создавших в начале II в. до Р. Хр. первую известную истории кочевую империю.

К тому же II в. до Р. Хр. относится такое первостепенное по своему значению событие мировой истории, как установление прямых сношений между Китаем и передне-азиатским культурным миром. При династии младших Хань (25—220 по Р. Хр.) китайцами уже были собраны довольно отчетливые сведения о западных странах до римской империи включительно. Эти века были временем бесспорного первенства Рима над „востоком", который тогда впервые стали противополагать „западу", как греко-римскому миру. Географией римской эпохи, в противоположность представлениям до-александровской греческой науки, было создано понятие об Азии, как части света, расположенной к востоку от Африки и Европы. К установленному в более раннюю эпоху первенству греческой науки и греческого искусства присоединилось в римскую эпоху первенство „запада" в области государственности и техники; в том и другом отношении Рим мог казаться для Передней Азии тем же, чем был для дальнего востока Китай. Китайцами тогда же было отмечено это сходство; этим они объясняли, что назнание Цинь, как называли

Китай по имени первой объединившей его династии, было отнесено и к римской империи. Сами китайцы приписывали такое сближение „чужим народностям“; очень вероятно, что китайское Да-цинь, как называли римскую империю, есть перевод индийского „Махачина“ (кит. да—„большой“=инд. mahа) и что в Индии так называли некоторое время и римскую империю, и Китай, хотя в дошедших до нас индийских текстах слово „Махачина“ употребляется только в последнем значении. В средние века китайцы, по словам мусульман, только европейскую (сначала византийскую, потом франкскую) промышленность до некоторой степени сравнивали с китайской и называли себя зрячими, греков (или франков) одноглазыми, все остальные народы, в том числе и мусульман, слепыми. В более новое время, когда европейцы ближе ознакомились с Китаем, эта страна многим из них казалась „второй Европой“; такой взгляд был выражен еще в 1847 г. Э. Ренаном.

Из тех же древнейших китайских известий о западных странах мы видим, однако, что уже в то время восточные соседи и соперники римской империи дорожили ролью посредников в торговле между двумя великими империями запада и востока. По словам китайцев, парфяне всячески препятствовали непосредственным торговым сношениям между римской империей и Китаем.

Римляне не сознавали, что обладание торговыми путями в Индию и Китай создает для их соперников экономическое преимущество, которое при благоприятных обстоятельствах может быть использовано для политических целей. Митридат II парфянский (124—87) был первым государем в мировой истории, имевшим сношения как с державой востока, Китаем, так и с державой запада, Римом. При преемниках Митридата династические смуты привели к ослаблению и распадению парфянской державы; Страбон в начале I в. по Р. Хр. не сомневался в том, что окончательное подчинение парфян Риму—вопрос близкого будущего. Через сто лет Тацит (Germ. 37) уже не питал таких надежд, но все же считал „низвергнутый восток“ (dejectus Oriens—выражение, напоминающее мнение европейцев XIX века о бессилии „дряхлого востока“) врагом неопасным; в том же столетии римские легионы перешли через Евфрат, традиционную границу между государствами парфян и римлян, и присоединили к империи часть Месопотамии. Еще через 100 лет, в III в., власть перешла от парфянской династии арсакидов к персидской династии сасанидов, сумевшей создать более стройный государственный аппарат, провести с большей последовательностью принципы империализма и государственной централизации. В том же столетии прекратились плавания из областей римской империи не только в Китай, но и в Индию; с IV в. во власти сасанидов находились пути мировой торговли не только на суше, но

и на море. В том же IV в. римляне были окончательно оттеснены, от берегов Каспийского моря; дальнейшая борьба с востоком для Рима и потом для Византии была не столько наступательной сколько оборонительной.

Персидское историческое предание видит в сасанидах восстановителей до-александровской иранской государственности; вся эпоха от Александра до основания сасанидской династии, со включением эпохи величайшего могущества арсакидов, считается временем удельных правителей. Александром, по тем же преданиям, был нанесен удар не только иранской государственности, но и иранской национальной религии, при сасанидах снова получившей господство. В действительности эта связь с до-александровским прошлым была только мнимой. Греческое завоевание произвело в Иране такой решительный разрыв с прошлым, что из народной памяти исчезло даже название династии ахеменидов, не говоря уже об именах отдельных царей; не только при исламе, но и при сасанидах остатки ахеменидских построек приписывались мифическим героям. Национальная религия Ирана, происхождение которой, как и личность ее основателя, Зороастра (греческая передача имени), еще мало выяснено наукой, еще до Александра утратила свой первоначальный характер единобожия; эллинизм вместе с обожествлением царской власти принес дальнейшее усиление языческого элемента. При арсакидах жреческому сословию было отведено в системе государственного управления такое место, какого оно не занимало при ахеменидах; вместе с тем укрепилось значение обрядовой стороны религии. При сасанидах, вместе с общим усилением государственности, государственное, сословное и обрядовое значение религии получило дальнейшее развитие; но, не смотря на кодификацию священных текстов, не было никакой попытки вернуться в области религиозной догматики к до-эллинскому, монотеистическому зороастризму. Несмотря на политический антагонизм, сасанидская Персия могла примкнуть к языческому синкретизму, проведенному в римской империи и ярче всего выразившемуся в присвоении различными народами, от северных германцев до персов, планет—а потом дней недели божествам, различным по названию, но сходным по аттрибутам и культу. Персидский Ормузд был сближен с вавилонским Мардуком, Зевсом, Юпитером и германским громовержцем Тором, персидский бог войны Бехрам—с вавилонским Нергалем, Аресом, Марсом, германским Тиу и т. п.

„В лице христианства“, по замечанию проф. Тураева, „древний восток духовно покорил запад, подчинивший его оружием“. Тем не менее христианство, несмотря на свое восточное происхождение, после своей победы сделалось отличительным признаком запада и создало между ним и востоком тот религиозный антагонизм, которого не было раньше.

Восточный народ, создавший христианство, противополагал себя всем народам востока и запада и считал себя носителем религиозного учения, предназначенного для всего мира. Еврейство не только в эпоху Христа (Еванг. Матфея 23, 15), но и в первые века ислама было религией международной пропаганды и только впоследствии получило характер национальной исключительности. Но уже с V в. до Р. Хр. существовало противоречие между мировыми притязаниями еврейства и его узким местным патриотизмом. Религия, предназначавшая себя для всего мира, связала себя с местным храмовым культом и не допускала для себя иных святынь кроме иерусалимского храма. Из двух боровшихся между собой империй большим расположением евреев пользовалась восточная. Римлянами было уничтожено последнее еврейское царство; впоследствии даже на месте иерусалимского храма было построено языческое святилище, самое название священного города уничтожено и заменено языческим; Рим сделался для евреев „Вавилоном", символом нечестивой государственности. С другой стороны персами был сокрушен враждебный евреям Вавилон и допущено восстановление иерусалимского храма; в I в. по Р. Хр. одна из пограничных месопотамских династий приняла еврейство; после окончательного разрушения храма и рассеяния еврейского народа в персидской и впоследствии в мусульманской империи жил „глава изгнанников", авторитет которого признавался правительством.

Отношение христиан к римской империи не могло быть последовательным. С одной стороны не могли не сказаться еврейское происхождение христианства и канонический авторитет книг ветхого завета. Не только для первых христиан, но и для блаженного Августина—в V в. Рим был западным Вавилоном, Вавилон—восточным Римом, еврейское царство Давида—идеалом божьего государства, насколько оно осуществимо на земле. С другой стороны разрыв с еврейством сблизил христианство с Римом. При организации, по мере распространения религии, иерархического устройства церкви в основу был положен административный строй империи; значением в империи отдельных городов определялось сравнительное значение соответствующих епархий. Рим сделался местопребыванием первенствующего епископа; название Иерусалима, уничтоженное римской государственностью, было исключено из терминологии церкви, несмотря на его значение в истории христианства и упоминание в священном писании. Епископ Иерусалима назывался „епископом Элии" и был подчинен епископу Кесарии, главного города Палестины, как римской провинции Под названием „Элия" (Илия) Иерусалим упоминается и в арабских источниках, в рассказах о мусульманском завоевании.

Противоречие между идеей христианства, как религии не от мира сего, ожидавшей близкого конца мира, и организацией

церкви по образцу языческой империи стало еще ярче, когда христианство сделалось в империи господствующей религией. Принятие христианства императором Константином не было победой идеи христианства; император действовал по религиозным мотивам, но его религиозность была связана с языческой идеей государственного культа; он убедился на опыте, как ему казалось, что Христос сильнее языческих богов, и поручил его покровительству свою империю. Христианство пошло навстречу стремлениям императора; современник его Евсевий Кесарийский называл римскую империю единой империей, созданной для всего человечества, как всему человечеству возвещены один Бог и одно христианское учение. Ни Рим, ни христианство не могли осуществить этого идеала. Союз христианства с императорской властью должен был восстановить против него все элементы, враждебные римскому империализму, внутри и вне империи. Вмешательством императора только обострялись церковные споры и уже в V в., задолго до разрыва латинского мира с греческим, в восточных провинциях произошло разделение церквей, существующее до сих пор и упомянутое в коране (5,17). Персидские цари с IV в. не могли не видеть в христианах сторонников враждебной им державы.

Не только установленная в IV в. условная граница в Месопотамии, но и более ранняя граница на Евфрате не могла остановить распространения христианства, тем более, что по обе стороны границы население принадлежало к одной и той же арамейской или сирийской народности и говорило на одном и том же языке. По обе стороны границы происходили попытки так называемых „гностиков“ (от греческого гносис—познание) оторвать христианство от его ветхозаветного корня и приспособить его к языческим теориям познания; единственное из учений гностиков, имевшее успех среди народных масс, возникло в пределах Персии, где в III в. одновременно с воцарением сасанидов выступил Мани, основатель религии манихеев, называвший себя преемником Будды, Зороастра и Христа, противоставивший современному ему зороастризму, с его сословным строем, буддийско-христианский аскетический идеал. Манихейство при сасанидах было изгнано из Персии, но широко воспользовалось для своего распространения торговыми связями сасанидов и потом мусульманского государства на востоке, имело также многочисленных последователей в пределах римской империи, греческого и латинского мира.

Православное имперское христианство воспользовалось периодом мира между Персией и Византией, когда царь Иездегерд I (399—420) считался опекуном малолетнего императора Феодосия II (408—450), чтобы в феврале 410 г. на соборе в Селевкии на Тигре, входившей в состав сасанидской столицы Ктесифона или Мадаина, положить начало организации христи-

анской церкви в сасанидском царстве. Церковь была организована под руководством епископа, прибывшего из империи, но получила устройство независимое от имперских властей, даже церковных. Во главе церкви должен был стоять иерарх, живший в столице; значение других иерархов определялось, как в империи, значением соответствующего города среди других городов государства; в церкви молитвы должны были возноситься не за императора, а за персидского царя, хотя и язычника, как некогда имперские христиане молились за языческих императоров. Как признак упадка римского могущества, этот факт имеет не меньшее значение (хотя в гораздо меньшей степени обратил на себя внимание современников и потомства), чем совершившееся в том же году, в первый раз после 800 лет, разграбление Рима варварами. В конце того же столетия персидская церковь приняла осужденную в империи несторианскую ересь и этим окончательно отделилась от Византии.

Идея христианства таким образом сделалась более универсальной, чем идея римской империи; тем не менее понятие о борьбе с христианством еще долго сливалось с понятием о борьбе с империей. Персидский царь иногда выступал защитником гонимой христианством и империей языческой культуры; при взятии персами в 540 г. Харрана в северной Месопотамии его жители были освобождены от контрибуции за то, что их город оставался верен язычеству. Уже потому христианство в Персии не могло пользоваться покровительством властей; кроме того в стране, где государственная религия была основана на идее борьбы царства света с царством тьмы, яснее сознавалось противоречие между задачами государства и христианской идеей непротивления злу. С этой точки зрения осмеивалось предписание при ударе по правой щеке подставлять левую. Казалось несообразным поручать государство покровительству распятого Бога, т. е. Бога, оказавшегося бессильным в борьбе со своими врагами. События в Византии не опровергали этого мнения; даже эпоха Юстиниана (527—565), приблизительно совпавшая с царствованием самого блестящего представителя династии сасанидов, Хосроя Ануширвана (531—579), на востоке не была временем торжества империи.

Сасаниды, повидимому, не сознавали, что христианство было для них гораздо опаснее, как идейный внутренний враг их державы, с ее устарелым сословным строем. Вместе с евреями христиане были в Персии главными представителями торговли и промышленности, вообще городской жизни, с развитием которой, как везде, было связано разложение сословного строя, основанного на господстве духовенства и землевладельческой аристократии. Как везде, так и в Персии были периоды борьбы монархического начала с аристократическим; в такое время цари оказывали иногда поддержку даже более крайним движениям, направленным против первенствующих сословий; так царь Кавад

(488—531) объявил себя приверженцем вышедшей из среды манихеев коммунистической секты маздакитов. Только в конце его царствования, в 528 или 529 г., произошел разрыв между ним и маздакитами; наследником престола с согласия царя было произведено кровавое истребление коммунистов. Сословный строй был восстановлен, но с существенным изменением—третье место после духовенства и военной аристократии, вместо земледельческого сословия, было отведено сословию светских чиновников, глава которых занял место рядом с первосвященником и верховным полководцем. Эта перемена была фактически проведена в жизнь, но не была освящена религией и не отразилась на священных текстах.

Эти данные наглядно показывают, с какими потрясениями была связана для сасанидской Персии эволюция сословного строя и каково было ее общее направление. Вследствие этих потрясений Персия в борьбе с Византией не могла в достаточной степени использовать преимущества господства над путями мировой торговли. Византия еще сохраняла первое место в культурном отношении, но, утратив господствующее положение в мировом культурном обмене, обнаруживала явные признаки застоя и упадка; печать застоя была наложена Византией даже на христианство, прогрессивные элементы которого находили для себя больше простора вне пределов империи. В противоположность Византии, Персия была страной прогресса, но прогресса медленного, принужденного вести тяжелую борьбу с реакционными силами. Носителями прогресса были до конца династии сасанидов преимущественно иноверцы и инородцы, и этот прогресс сравнительно мало отражался на жизни самого персидского народа. Мировой торговый обмен был в руках персов, между тем орудием его была не персидская, а византийская золотая монета.

Мировое положение сасанидской державы в VI—VII в., повидимому, оказало еще большее влияние на успехи империализма в отдельных странах, чем в свое время образование империи Александра. К этому времени относится объединение Китая под властью сначала династии Суй (589—618), потом династии Тан (618—907) с их широкими притязаниями в Средней Азии; могущество царей города Каннауджа на Ганге, считавшегося в первые века ислама имперским городом Индии; объединение под властью турецкой династии кочевников от Китая до Индии, Персии и Византии. На этих событиях была основана буддийская идея четырех мировых монархий, по четырем странам света: империи царя слонов на юге, царя драгоценностей на западе, царя коней на севере и царя людей (вследствие многочисленности населения китайской империи) на востоке. Та же самая идея, с некоторыми вариантами, перешла и к мусульманским авторам; царь слонов назывался также царем мудрости, вследствие обаяния индийской

философии и науки; царь людей—царем государственного управления и промышленности, вследствие обаяния китайской материальной культуры; царь коней—царем хищных зверей; на западе различались два царя—царь царей, т. е. царь персов и потом арабов, и царь мужей, вследствие обаяния красоты типа населения империи. По китайской оффициальной истории, сходный мировой синтез империализма нашел себе внешнее выражение еще в до-мусульманскую эпоху в селении Кушании на Заряфшане (к западу от Самарканда), где на стенах одного и того же здания были изображены на одной китайские императоры, на другой—турецкие ханы и индийские брахманы, на третьей—персидские цари и римские императоры. В противоположность событиям XIII в., империя кочевников осталась в эту эпоху только одной из мировых империй; каждой из четырех других удалось отразить нашествие кочевников, хотя Византия вела с турками переговоры о совместных военных действиях против Персии.

Несмотря на события, происходившие на востоке, внимание персидских царей, как и в до александровскую эпоху, было обращено преимущественно на запад. Политика сасанидов была политикой национальной и религиозной реакции; тем не менее столица, как при парфянах, оставалась на западной окраине, на Тигре, в местности не иранской по составу населения и по религии. Культурное превосходство западной окраины над собственно-иранскими областями видно уже из того, что небольшая Вавилония доставляла царю третью часть его доходов. Ради достижения успехов на западе сасаниды, подобно ахеменидам, мирились с некоторым сокращением пределов империи на востоке—в Авганистане и на юго-востоке от Каспийского моря. Результат в обоих случаях был один и тот же. С огромным напряжением сил персы при Хосрое II (590—628) завоевали все азиатские провинции Византии и Египет и дошли до Босфора; но с 623 г. победы сменились поражениями; последствием военных неудач было восстание в самой Персии, низложение и смерть царя и несколько лет смут, втечение которых на престоле сменилось не менее восьми лиц; с большим трудом военной партии в 633 г. удалось восстановить порядок и укрепить на престоле малолетнего внука Хосроя II, Иездегерда III. Силы победителя, императора Ираклия, были настолько истощены, что и он не воспользовался своей победой для расширения пределов своей империи на востоке.

Результат войны наглядно показал, что ни та, ни другая держава не в состоянии осуществить свои политические идеалы; события следующих лет в Византии показали также, что христианство того времени, по своей нетерпимости к чужим верованиям и к разногласиям внутри самой церкви, не могло объединить людей во имя общих культурных задач. Евреи во владениях Ираклия и по его побуждению в государстве франков подверглись кровавому гонению и насильственному обращению в

христианство; церковь ожесточенно преследовала еретиков; придуманный императором религиозный компромисс сделал в глазах ревнителей православия еретиком его самого; под руководством своих епископов православное население Сирии проявляло вражду к императору не менее резко, чем еретики в других провинциях, особенно в Египте.

На фоне этой картины объясняются быстрые успехи, политические и культурные, ислама в первые века его существования. Арабский народ, создавший ислам, считался в древности народом торгашей по преимуществу; среди самих арабов торгашами по преимуществу считались кореишиты, племя, из которого вышел Мухаммед, жители его родного города Мекки, где не было ни сельского хозяйства, ни промышленности, и все благосостояние населения основывалось на торговле. В жизни и учении Мухаммеда, основателя новой религии—*ислама* (букв. „предание себя Богу"), мы видим своеобразное соединение религиозного энтузиазма с трезвостью и расчетливостью купца, иногда производящее неблагоприятное впечатление, особенно по сравнению с высокой поэзией христианских и буддийских легенд; но теми же обстоятельствами в значительной степени объясняются успехи ислама в деле сближения народов, государственного и культурного. Выступлению Мухаммеда предшествовали успехи среди арабов христианства, православного и еретического; на севере христианами сделались не только арабские подданные Византии, но и арабские подданные персов; на юге христианство распространялось из Египта и Абиссинии; во время господства абиссинцев в Йемене в VI в. в главном городе этой области, Сана, был выстроен великолепный собор; когда Йемен в 570 г., в связи с общими политическими успехами персов, сделался персидской провинцией, от остальной части области отделился и достиг политической автономии христианский город Неджран в ее северной части. С пропагандой христианства не могла выдержать соперничества пропаганда еврейства. Христианские идеи были также основным элементом учения Мухаммеда; в спорных между христианством и еврейством вопросах коран примыкает к христианству; Христос называется „словом Бога и духом Его"; о гонении, которому подвергались йеменские христиане во время торжества еврейства, говорится с явным осуждением; абиссинского негуса Мухаммед считал своим союзником и послал в его страну часть своих приверженцев, подвергавшихся гонению в Мекке; во время борьбы между римлянами и персами Мухаммед сочувствовал римлянам, его враги—персам. Наряду с общей еврейству и христианству идеей единобожия, с осуждением культа идолов, в коране нашли себе также яркое выражение христианские идеи о ничтожестве земной жизни по сравнению с загробной, о конце мира и воскресении, о нелицеприятном суде Божием и вытекающем отсюда братстве людей; с другой стороны решительно от-

вергается еврейско-христианское представление о мессии (Иисусе или другом лице), как Сыне Божьем, и верующих, как сынах Божиих. В области морали коран, в противоположность евангелию, не предъявляет к человеку недосягаемых требований. Христианин, чтобы исполнить требования своей веры, должен забыть себя ради Бога и ближнего; от мусульманина[1]) его закон только требует, чтобы среди своих дел он не забывал ни Бога, ни ближнего, совершал в положенное время молитвенный обряд и отдавал часть своего имущества в пользу бедных. Языческой жизнерадостности, доступной только для богатых, христианство противопоставило образ отшельника, из страха перед Божьим судом отказывающегося от всяких земных наслаждений. Первоначальный ислам также не был чужд аскетизма; представление о благочестивом мусульманине было связано с представлением о человеке с желтым цветом лица, изнуренном ночными молитвами и постом, со следами частых земных поклонов на лбу и на коленях; не признавалось только монашество, в смысле отказа от семейной жизни. Допускалось, хотя и не поощрялось многоженство; еще более существенным отличием мусульманского семейного права от церковного христианского является легкость развода. Коран придает особенное значение защите бедных и сирот, вообще больше заботится об улучшении условий общественной жизни, чем о повышении уровня личной нравственности; в этом сказалось мировоззрение араба VII в., когда даже в городах Аравии господствовал родовой строй и личность вне рода и племени не имела никакого значения.

Стремление Мухаммеда провести в жизнь свои общественные идеалы вызвало разрыв между ним и корейшитами, тогда как прежние проповедники единобожия и христианские монахи не подвергались никаким преследованиям и пользовались общим уважением. После переселения Мухаммеда из Мекки в Медину, где ему была вручена власть, социальный элемент в исламе получил еще больший перевес над религиозным; до падения Мекки Мухаммед мирился даже с идолопоклонством; после взятия Мекки исламом был принят и сохранился в нем до наших дней такой остаток идолослужения, как поклонение черному камню. В области социальных стремлений утопии все более вытеснялись реальной политикой, заботы о сохранении порядка и повиновения получали перевес над защитой бедных и слабых. Уголовное законодательство корана берет под защиту государства имущественные права (ворам и воровкам предписывается отрубать руку), тогда как защита личной неприкосновенности остается делом каждого отдельного рода; государство только обеспечивает родственникам убитого осуществление права кровомще-

[1]) Муслим („предающий себя Богу“)—причастие от формы ислам; слово „мусульман“—искажение персидского множественного числа.

ния. Последствием всех этих перемен в исламе был разрыв с христианством и сближение с корейшитами, которых Мухаммед в начале своей деятельности в Медине считал своими непримиримыми врагами.

Ислам первоначально требовал для себя только места наряду с еврейством и христианством; в конце жизни Мухаммеда он уже предъявлял притязание на мировое господство, но более как государство, чем как религия. Предписывалось сражаться со всеми неверными, пока они не признают над собою власти мусульманского государства, но, под условием уплаты дани, иноверцам предоставлялось право оставаться при своей религии.

Каковы бы ни были последствия разрыва с христианством для религиозной и семейной жизни мусульман, ислам без такого разрыва не мог бы выполнить своего исторического призвания. Как христианский проповедник Мухаммед мог бы только создать новую секту и только усилил бы существовавшие до него церковные раздоры. Только новая религия и тесно связанная с ней государственность могли доставить торжество отвергавшемуся христианством со времени Феодосия Великого началу религиозной терпимости и создать лучшие условия для политического и в особенности культурного объединения значительной части человечества.

Идейное сопротивление исламу, в сущности, встретил только на арабском полуострове, не со стороны умиравшего язычества, но со стороны другого проповедника единобожия, Мусейлимы, осмеянного мусульманским преданием и под его влиянием европейской наукой, но в действительности предъявлявшего к своим приверженцам гораздо более строгие нравственные требования, чем Мухаммед; Мусейлима не только не допускал многоженства, но допускал и брачные отношения лишь настолько, насколько это было нужно для получения мужского потомства. Об идейной силе движения, о глубокой преданности секты свему вождю свидетельствует самый факт отчаянного сопротивления мусульманам; сад, где произошла последняя битва, получил название „сад смерти“.

Таких кровавых сцен народной борьбы, помимо битв между войсками, мы почти не видим в истории войны арабов с двумя великими державами, Византией и Персией. Мусульманами были умело использованы византийские церковные раздоры, враждебные императору православные иерархи в Сирии и еретики-копты в Египте охотно перешли под власть завоевателей, оставлявших им, под условием уплаты небольшой подати, полную религиозную свободу. Падение персидского царства должны были приветствовать в Персии все противники сословного строя, особенно христиане. Зороастризм не был окончательно вытеснен исламом, но под его влиянием произвел в своей среде реформу, которой не вызвало даже христианство в предшествующую эпоху, очи-

стился, по выражению проф. Тураева, почти до полного монотеизма и отверг широко распространенные прежде кровосмесительные браки; вопреки ясному свидетельству источников, современные зороастрийцы даже отказываются признать, что такие браки когда либо допускались их предками.

Особенно сильное впечатление должна была произвести на современников личность главного основателя и устроителя арабской империи, халифа Омара (634—644), при котором пала столица сасанидов и были отняты у Византии ее азиатские провинции, кроме Малой Азии, и Египет. Царствование Омара представляет редкий в истории пример усвоения сущности культуры без ее внешности. Начала административного и финансового строя были заимствованы у покоренных, и в этом отношении арабское государство ко времени смерти Омара уже ничем не походило на государство, оставленное ему Мухаммедом и первым „халифом“ (т. е. заместителем) посланника Божия, Абу-Бекром; но в своем личном образе жизни и своих внешних действиях халиф оставался верен прежней простоте. Мечеть, построенная им в Иерусалиме, вмещала большое количеество молящихся (до 3000), т. е. удовлетворяла своей практической цели, но по внешности была простым и грубым зданием, нисколько не походившим на византийские постройки. Один из современных исследователей называет путешествие халифа в Иерусалим „первой демонстрацией арабского империализма“; но в обстановке путешествия не было ничего похожего на обыкновенные империалистические демонстрации. Еще более сильное впечатление, чем победы арабского оружия, одержанные без личного участия халифа, должен был произвести на покоренных приезд главы победоносного народа в самой простой одежде, без всякой пышности, не для наказания виновных в сопротивлении, но для обеспечения порядка и правосудия. В мусульманском предании Омар остался самым ярким выразителем эпохи так называемых „праведных“ халифов, которым противополагаются последующие халифы-цари; идеализация эпохи праведных халифов и в особенности Омара отразилась и на христианских преданиях; интересно, что данное Омару прозвище „фарук“, заимствованное мусульманами у иноверцев, значит по-сирийски „спаситель“, как эпитет Христа. Даже современный христианско-арабский ученый Зейдан, несмотря на варварское уголовное законодательство корана, видит в эпохе праведных халифов высшее осуществление благочестия, милосердия и справедливости, какое знает мир.

В действительности между управлением праведных халифов и последующих халифов-царей не было такого резкого различия, и процесс превращения религиозной общины Мухаммеда в светское государство обычного тогда типа совершался постепенно, начавшись еще при жизни пророка. Основной причиной этого процесса был догмат священной войны, требовавшей для своего

успеха организации государственного управления и хозяйства. Омар положил начало государственной казне; при нем же получило дальнейшее развитие начавшееся еще при Мухаммеде привлечение на высшие должности бывших врагов пророка, стоявшего во главе корейшитской знати рода омейядов. Выбор преемника Омара Османа (644—656), одного из первых приверженцев пророка и в то же время члена рода омейядов, был дальнейшим шагом в процессе перехода власти от создателей ислама к его бывшим врагам. Османа обвиняли в расходовании казенных средств по своему усмотрению; кроме того при нем впервые перестали применять коранические уголовные законы, действительно несовместимые с нормальными условиями государственной жизни и впоследствии почти нигде не применявшиеся. Этим он дал оружие в руки своим противникам, и в первый раз в мусульманском мире произошло восстание против власти во имя веры. Убиение Османа и пятилетняя гражданская война (656—661) повлекли за собой дальнейший разрыв с традициями первоначальной общины; власть перешла к главе омейядов, Муавии, сыну главного врага пророка, Абу-Суфьяна; халиф был теперь окружен личной охраной, его местопребывание было перенесено в бывшую византийскую Сирию; город пророка, Медина, сделался центром религиозной опозиции, призыв к „книге Бога и сунне (обыкновениям) его посланника"—лозунгом мятежных движений.

После смертм Муавии и новой более продолжительной гражданской войны (680—692) сравнительно мягкое и патриархальное управление первой ветви омейядов, суфьянидов, было заменено более суровым и деспотическим управлением второй ветви, мерванидов. В то же время халифат достиг своего величайшего внешнего блеска; при Валиде I (705—715) арабские войска одерживали победы в Византии, Испании, Индии и Средней Азии, где, помимо борьбы с местным иранским населением, велась борьба с турецкими степняками и пограничным наместником китайского императора, хотя только в 751 г. над китайскими войсками была одержана победа, решившая вопрос, которой из двух культур, мусульманской или дальневосточной, господствовать в Средней Азии. Ислам теперь подражал Византии во внешних формах выражения идеи империализма; построенная Валидом I соборная мечеть в столице халифов, Дамаске, и мечеть над гробом пророка в Медине по своей идее вполне соответствовали константинопольской Св. Софии, постройке Юстиниана, и иерусалимскому храму Гроба Господня считавшемуся постройкой Константина Великого (характерно, что именно римский император-христианин вернул христианство в покинутый им Иерусалим, сделавшийся потом для христиан, особенно для православных, местом культа и паломничества).

Пока существовала христианская империя, также предъявлявшая притязания на мировое господство, мусульманский

империализм не мог считать себя удовлетворенным; между тем предпринятая с большим напряжением сил при халифе Сулеймане (715—717) попытка взять Константинополь окончилась полной неудачей и не могла быть возобновлена. Достаточно было этой одной неудачи, несмотря на все успехи в других местах, чтобы упоение победой сменилось настроением молитвы и покаяния. При Омаре II (717—720) возвращение к „книге Бога и сунне его посланника" из лозунга мятежников сделалось правительственной программой; отвергалось все, что противоречило благочестию первобытной общины, даже догмат священной войны, несмотря на ясное выражение его в коране. Завоевание Константинополя признавалось и потом конечным идеалом мусульманской государственности, но осуществление этого идеала связывалось с концом мира, как для христиан таким же конечным идеалом, после которого должен был наступить конец мира, было возвращение Иерусалима.

Омар II, вместе с праведными халифами, остался для мусульман всех времен идеалом благочестивого государя; но сравнение его царствования, когда были отменены все „незаконные", т. е. не основанные на коране подати, с царствованием его преемников, когда политика омейядов, особенно в области финансового хозяйства, вернулась в свое прежнее русло, должно было содействовать росту центробежных сил. Одною из причин слабости омейядской державы была вражда между центром правительственной власти, Сирией, и центром культурной работы—Ираком (Вавилонией). Арабский язык проник в ту и другую области еще до ислама; как в до-мусульманский, так и в мусульманский период арабы в Сирии сохраняли верность кочевым традициям, в Ираке переходили к оседлости и городской жизни. Мусульманами и в Сирии была выполнена существенная культурная задача; было восстановлено благосостояние области, разоренной войнами между Византией и Персией; но эта культурная работа больше касалась жизни покоренного населения, чем жизни арабских переселенцев; при исламе вновь было принесено из Александрии в Сирию изучение философии, но не в омейядский Дамаск, а в греко-римскую столицу Сирии—Антиохию. С другой стороны в Ираке культурное значение всецело перешло от прежних городов к городам, основанным арабами, Куфе и Басре. С жизнью Ирака была тесно связана жизнь других областей Персии, где при исламе замечается быстрое развитие городской жизни, уже не встречавшее препятствий со стороны устарелого сословного строя и покровительствовавших ему религии и государства. Персидские купцы воспользовались политическим объединением с Сирией и Аравией для основания своих факторий в гаванях Средиземного и Красного морей. По языку эти колонии не остались персидскими; по своей малочисленности персидский народ и прежде не мог быть народом-колонизатором, и в этом заключается главная разница

между персидским и римским мировым владычеством; даже Вавилония, где много веков была столица персидских царей, по составу населения не сделалась персидской областью. Но персы оставались главными носителями идеала культурной государственности, как его понимали в то время, связанного с представлением о царе и его наместниках, как заботливых хозяевах государства и отдельных областей, принимающих все необходимые меры для обеспечения их благосостояния и внешнего благоустройства. Арабские завоеватели по своему отношению к этому культурному идеалу резко разделялись на две группы, которым приписывалось и различное племенное происхождение—проникнутых бедуинскими традициями кайситов и более склонных к усвоению культуры кельбитов. Омейяды по финансовым соображениям должны были отдавать предпочтение кельбитам; с другой стороны, кайситы по своим военным качествам были для них лучшей опорой против внешних и внутренних врагов. Противоречие между интересами культуры и интересами военного могущества, утрата военных качеств при переходе к культуре, особенно к городской жизни, необходимость опираться для военных целей на отсталые в культурном отношении элементы все это составляло и впоследствии одну из слабых сторон мусульманской государственности.

Революционное движение, погубившее династию омейядов, происходило под обычным лозунгом возвращения к книге Бога и сунне его посланника; казалось, что осуществить заветы пророка лучше всего могут представители рода пророка. В действительности против династии и составлявших тогда ее опору кайситов на короткое время объединились все оппозиционные элементы, руководившиеся совершенно различными целями. Во главе стоял персидский народный вождь, но именно с народными элементами новые халифы, аббасиды, потомки дяди пророка, Аббаса, тотчас после достижения цели утратили всякую связь. Главным результатом переворота было объединение центра правительственной власти с центром экономической и культурной жизни, посредством перенесения местопребывания халифов из Сирии в Ирак и основания в Ираке новой столицы, Багдада. Аббасиды с бо́льшим успехом привлекали в Багдад, чем прежде омейяды в Дамаск, лучшие культурные силы из центров оппозиции, в том числе из Медины; в этом отношении результаты их деятельности оказались прочнее, чем в области государственного империализма. Несмотря на значительное усовершенствование, с помощью советников-персов, государственного аппарата, аббасидский халифат ни по обширности, ни по своей внутренней сплоченности не мог сравниться с омейядским; одинаково непрочными оказывались такие внешние успехи как наложение дани на византийских императоров, и такие успехи в деле государственной централизации, как осуществле-

ние притязаний халифа быть, подобно византийским императорам-иконоборцам, полновластным распорядителем в делах веры. По прежнему происходили восстания против халифов под знаменем религии, хотя в действительности во имя национальных или сословных стремлений; создававшаяся халифами военная сила также направлялась иногда против них, что содействовало ослаблению центрального правительства и распадений государства. Даже идея империализма осуществлялась иногда не в пользу халифов; мусульманский Иран вернулся к до-мусульманскому представлению о „царе царей"; носителем идеи священной войны и мусульманского военного империализма, вместо халифа, сделался „султан ислама", как стоящий рядом с оффициальным главою религиозной общины светский правитель. Распадение халифата оказало, однако, мало влияния на культурное единство мусульманского мира, даже в области государственного управления; двор халифа в Багдаде и другом, более кратковременном (во второй половине IX в.) местопребывании халифов, Самарре (также на Тигре, к северу от Багдада), сделался образцом для всех держав, образовавшихся на пространстве халифата от Кордовы до Бухары.

Принципу государственности принадлежит, впрочем, более чем второстепенное место в грандиозной культурной работе, обнимающей период от IX до XIII вв. и определяющей место мусульманского мира в истории человечества. Как для блаженного Августина (De civ. Dei XIX, 26: utimur et nos pace Babylonis), земное государство было для мусульманских богословов и ученых необходимым злом, единственным средством избавиться от худшего зла—анархии. Поражения мусульманского мира, как целого, как успехи Византии во второй половине X и первой XI в.в., успехи франков в конце XI и в начале XII в.в., производили тяжелое впечатление и на ученых, хотя там, где христианская власть относилась к исламу терпимо, как в норманской Сицилии и в Грузии, они мирились и с ней. Передвижение политических границ внутри мусульманского мира рассматривалось как временное, случайное явление; ученый чувствовал себя гражданином всего мусульманского мира, а не подданным той или иной династии. Распадение халифата имело даже благоприятные последствия для успехов культуры; соперничая между собою, князья наперерыв старались привлечь к своему двору ученых, мыслителей и художников; в экономическом отношении признавалось выгодным, чтобы доходы каждой области расходовались в пользу ее населения, а не вывозились за ее пределы. Везде были приблизительно одни и те же условия жизни и культурной работы; главным орудием культуры везде был литературный арабский язык, на котором писали не только мусульмане, но и иноверцы.

С распространением арабского языка отнюдь не было связано распространение арабского патриотизма; представители

отдельных наций и религий ревниво отстаивали культурные заслуги своих соплеменников и единоверцев; на арабском языке писались нападки на арабов, доказывался вред, причиненный культуре арабскими завоевателями; но эта борьба оставалась идейной и не мешала христианину или еврею учиться у мусульманина и наоборот. Мусульманскими учеными этой эпохи чужие религии изучались с замечательной полнотой и беспристрастием. Христиане пользовались под властью ислама гораздо большей религиозной свободой, чем под властью византийского императора; преследуемые в Византии еретические иерархи находили убежище в городах халифата. Только под властью ислама было возможно торжество принципа терпимости среди самих христиан; в XII в. произошло примирение между противоположными сирийскими вероученьями, хотя каждое осталось при своих догматах; в XIII в. римской нетерпимости был противопоставлен принцип равенства всех вероучений на востоке (omnes sunt unum apud nos). Даже христианские паломники из Европы находили в мусульманском мире больше безопасности для своей жизни и имущества, чем у себя на родине.

Первенствующее положение культуры халифата в тогдашнем мире ясно определилось уже в начале IX века; к этому времени относятся такие факты, как деятельность арабского военного инструктора в Византии и потом, когда в Константинополе ему не дали обещанного вознаграждения, у дунайских болгар (с этим связывали победу болгар над греками в 811 г.); измерение градуса меридиана посредством наблюдений в Багдаде и Дамаске; приглашение ко двору византийского императора ученого, раньше прославившегося при дворе халифа; постройка в Константинополе дворца по образцу дворца халифа в Багдаде. Основу арабской науки и искусства составляли, конечно, достижения греческой культуры, усвоенные через посредство христиан и персов; дальнейший прогресс во многом шел в том же направлении, как впоследствии в западной Европе. Под влиянием персов и индийцев отводится более значительное место точным наукам по сравнению с гуманитарным образованием; впоследствии в школах больших городов считали нужным начинать образование с математики, как с предмета, больше всего приучающего ум к логическому мышлению. Под влиянием усвоенного от китайцев дешевого писчего матерьяла—тряпичной бумаги—культура становится все более книжной; элемент устного красноречия отходит на второй план. Замечаются успехи техники; при халифе Махдии (775—785) в Мекку могли быть доставлены колонны египетских храмов, тогда как при Юстиниане считалос невозможным доставлять строительный матерьял в Иерусалим, в виду слишком большой отдаленности его от моря (расстояние между Меккой и морским берегом гораздо больше). Благодаря успехам техники оказалось возможным значительно

усовершенствовать астрономические инструменты и устройство обсерваторий; вообще, при сохранении прежних научных систем, обращается большее внимание на полноту и достоверность фактического матерьяла, как в области изучения природы, так и в области изучения человеческой жизни в настоящем и прошлом. Огромный прогресс по сравнению с греческой представляет арабская географическая литература, не только в смысле расширения географических сведений благодаря завоеваниям и торговле, но и в смысле полноты описания отдельных стран и народов.

Меньше всего обращалось внимания на факты политической жизни, что объясняется упадком начала государственности в самом мусульманском мире. Как мусульманский мир, так и греко-христианский, турецкий и индийский продолжали рассматриваться и в X в. каждый как одно политическое целое. Не только успехи духовной культуры, но и успехи торговли достигались независимо от государственной жизни; в этом одно из главных отличий мусульманского культурного мира от западноевропейского. Были отдельные случаи отправления халифами флота к берегам Индии; но значение этих событий в истории морской торговли с Индией и Китаем было совершенно ничтожно. Столь же мало нуждались в защите мусульманских правительств мусульманские торговые караваны на суше. Мусульманские торговля и культура в Средней Азии оказали влияние на народы, находившиеся не только вне политических границ мусульманского мира, но и вне сферы распространения ислама, как религии; слово *сарт* (индийского происхождения), первоначально означавшее „купец“ и сделавшееся у турок народным названием среднеазиатских иранцев, перешло от турок к монголам и в форме „сартактай“ сделалось в монгольских сказаниях [1]) собственным именем легендарного богатыря, строителя чудесных плотин и запруд. Мусульманские купцы были в орде Чингиз-хана задолго до начала его завоеваний; число их затем было так велико, что Чингиз-хан мог отправить в пограничное мусульманское государство караван из 450 купцов, которые все были мусульманами; купцы были перебиты и Чингиз-хан начал войну в отмщение за них. Совершенно противоположный характер имеет, как известно, отношение представителей современной европейской культуры на востоке к европейским и местным правительствам.

В монгольском нашествии, сопровождавшемся страшными опустошениями, часто видят основную причину упадка мусульманской культуры. Едва ли это мнение основательно; самые резкие признаки упадка наблюдаются в не подвергавшихся нашествию монголов областях северной Африки; с другой стороны

[1]) На эти сказания обратил мое внимание Б. Я. Владимирцов.

опустошенная монголами Персия занимала в конце XIII и в начале XIV века первенствующее положение в культурном мире и оказывала влияние на другие страны, в том числе на не подвергавшийся монгольскому нашествию Египет. Даже из внешних нашествий, которым подвергался мусульманский мир, некоторые, если не по сопровождавшим их ужасам и по обширности района, то по продолжительности своих последствий превосходили монгольское нашествие; прибрежной полосе Египта и Сирии совершенно не удалось оправиться от опустошений, которым она подверглась во время войн с крестоносцами. Той же причиной объясняется, вероятно, опустение берегов Генисаретского озера, представлявших еще в конце X в., после трех веков мусульманского господства, такую же картину цветущей жизни, как в I в. Вообще продолжительные военные действия на одной и той же территории, между приблизительно равными по численности войсками, имели для культуры более гибельные последствия, чем опустошительные нашествия могущественных врагов, тотчас после завоевания в своих финансовых интересах принимавших меры для возможно быстрого восстановления разрушенных городов и селений. Гибельнее всего отражалось на культурной области продолжительное соседство хотя бы ничтожных по численности кочевников, если не было сильной государственной власти, которая могла бы их сдерживать.

Постепенный переход культурного первенства от мусульманского мира к западной Европе был вызван целым рядом обстоятельств, ставивших западных европейцев в более благоприятные условия сравнительно с их соперниками. В эпоху расцвета арабской географической литературы, в IX и X вв., мусульманский мир был гораздо теснее связан с Византией и Россией, чем с западной Европой, о которой арабские географы не дают почти никаких сведений; упоминаются, однако, евреи в качестве пионеров европейской торговли, оставшиеся и потом втечение нескольких веков главными посредниками при культурном обмене между мусульманами и христианами; они же были переводчиками произведений арабской науки на латинский язык. Ознакомление с арабской наукой было одним из главных преимуществ западноевропейского средневекового мира перед византийским (где только в XIV в. было несколько переводов с персидского); по словам автора истории логики на западе [1]) влияние Византии отражалось преимущественно на школьном преподавании, влияние арабов — на научных исследованиях. Ни в Византии, ни в России, несмотря на торговые сношения с некоторыми культурными мусульманскими странами, не было общения между культурами христианской и мусульманской, не было и таких посредников между ними, какими на западе были евреи; этим в гораздо большей

[1]) C. Prantl. Geschichte der Logik im Abendlande, II, 297.

степени, чем монгольским нашествием, объясняется культурная отсталость России сравнительно с западной Европой. Непосредственные сношения между западной Европой и мусульманским миром усилились особенно во второй половине XI в., когда, независимо друг от друга, норманы на западе и турки на востоке нанесли удар византийскому могуществу. Главными представителями западно-европейской торговли в то время были купцы итальянских городских республик; значение международной монеты перешло от византийского золотого к арабскому динару, чеканившемуся еще в конце VII в.; под влиянием прежнего значения византийской монеты, латинские авторы часто называли арабский динар безаном или безантом. Целый ряд слов, перешедших во все западно-европейские языки, свидельствует о влиянии мусульманского мира на европейской в области духовной и матерьяльной культуры; слова заимствовались не только из арабского, но и из персидского; ими обозначались и понятия, свойственные теперь только европейскому денежному хозяйству; таково, напр., заимствованное из персидского языка слово *чек*.

Первые примеры обратного влияния европейцев на мусульманский мир относятся к области военного дела (огнестрельное оружие); еще большее значение имели успехи техники в области судостроения, которыми были вызваны европейские географические открытия XV и XVI вв., переход первенства в мировой торговле от сухопутных сношений к морским, переход господства на морях от мусульманских народов к европейским.

В подробностях борьбы за культуру в западной Европе и в мусульманском мире было много сходных черт. Несмотря на отсутствие в исламе рукоположенного духовенства и организованной иерархии, вообще принципиального различия между церковью и государством, борьба халифа с султаном в XII—XIII вв. во многом походила на происходившую в то же время борьбу между папой и императором; к одной и той же эпохе относится усиление монашества в католической Европе и дервишских орденов в мусульманском мире, хотя между дервишами и халифом не было той связи, как между монахами и папой. Иногда в христианской Европе, вследствие общей ее культурной отсталости в средние века, одни и теже явления происходили позже, чем в мусульманских странах; жизнь городских княжеств мусульманской Испании в XI в. представляла такую же картину соединения утонченной культуры и разврата, как жизнь городских княжеств Италии в XV в. Раньше, чем среди католиков, появились среди мусульман попытки бороться против рационализма его-же оружием—приспособить к защите догматов веры приемы философской диалектики. В обоих мирах распространению культуры препятствовал ее слишком книжный характер, оторванность от жизни; в мусульманском рационализме был даже выработан взгляд, что раз орудием для понимания догматов ислама является

наука, то люди толпы, для которых наука недоступна, не могут считаться мусульманами. При таком взгляде рационализм в борьбе с клерикализмом не мог иметь на своей стороне народные массы. В тех случаях, когда против клерикализма высказывалась государственная власть, клерикализм нередко прибегал к помощи варваров, менее затронутых культурой и более проникнутых уважением к религии и ее представителям—берберов в Африке и Испании, турок в Азии. Такая возможность в гораздо меньшей степени представлялась клерикализму в Европе, где не было таких резких различий в культурном уровне народов, не было рядом с культурными областями степей, населенных кочевниками. Наконец, по мере утраты господства над торговыми путями, в мусульманском мире, как прежде в Византии, усиливалось могущество традиций и создавались менее благоприятные условия. для прогресса. Хронологически точно определить ход этого процесса, конечно, невозможно; в половине XV в. мы уже видим пример, что европеец (венецианец Иосафат Барбаро) говорит о своем возвращении из мусульманских стран на родину, как о возвращении в более культурные условия жизни.

Перед Европой тогда был не „низвергнутый восток", как при Таците, и не „дряхлый восток", как в XIX веке. В XVI в., после значительного расширения пределов Турции и образования двух новых мусульманских великих держав в Персии и Индии, мусульманская государственность была сильнее, чем когда-либо, с той разницей, что, во-первых, мировое значение этой государственности ослаблялось первенством Европы на морях, во-вторых, мусульманский мир не представлял, как в эпоху завоеваний VII—VIII вв., одного политического целого, и европейцы могли заключать союз с одними мусульманскими государствами против других, напр., с Персией против Турции. Отсутствие политической солидарности, которой не было и в Европе (европейские государства часто заключали союз с турками в борьбе между собою), не могло иметь больших последствий; за то неудача всех попыток мусульман отнять у европейцев господство на морях наглядно свидетельствовала о культурной отсталости мусульманского мира сравнительно с Европой, что не могло не отражаться и на ходе политической борьбы, все более получавшей в глазах европейцев характер борьбы за культуру против грубой силы. Такое обобщение, не вполне соответствовавшее действительности даже и в то время, было перенесено в прошлое и впоследствии оказало влияние на предположения о будущем. Преувеличивалась связь ислама, как религии, с опирающейся на грубую силу государственностью; Эрнест Ренан был убежден, что по мере установления в мусульманских странах европейского политического господства исчезнет и ислам, что как религия свободная и индивидуальная он не может существовать. История показывает, что слабость элемента индивидуальной религиозности

в жизни и учении основателя ислама отнюдь не мешала этому элементу достигать при других условиях значительной силы, что вообще успехи мусульманства, как в области религиозной проповеди, так и в области культуры далеко не всегда находились в зависимости от успехов мусульманского политического могущества.

Прорытие Суэцского канала и восстановление, благодаря железным дорогам, значения сухопутной торговли снова увеличили значение мусульманских стран для мировых торговых и культурных сношений. Участие мусульманских народов в этом процессе до сих пор было если не исключительно, то преимущественно пассивное; неблагоприятным для них обстоятельством было совершившееся еще раньше, благодаря политическому могуществу России и принятию ею западно-европейской культуры, передвижение на север главных путей на суше между Европой и дальним востоком; в первый раз в истории к северу от морей Черного и Каспийского и от средне-азиатских степей установилась более культурная жизнь, чем к югу от них. Другим неблагоприятным обстоятельством для мусульман является конечная неудача, в последней борьбе за мировые рынки между европейцами, той стороны, к которой частью идейно, частью с оружием в руках примкнул мусульманский мир. С другой стороны та же мировая война временно привела в состояние политического и экономического бессилия государство, бывшее в своей политической жизни главным врагом ислама, хотя иногда невольно способствовавшее успехам ислама, как религии и культурной силы. Кроме событий в России и особенно в Средней Азии при оценке последствий проведения будущего европейско-индийского железнодорожного пути приходится принимать во внимание такие события в англо-индийской империи, как перенесение местопребывания имперского правительства в старую столицу мусульманских властителей, Дели, где мусульмане составляют до 5/7 населения, и дарование туземцам Индии, в том числе и мусульманам, народного представительства. Во всяком случае при решении вопроса о возможном будущем приходится считаться с выводом из фактов прошлого, что отрицательные стороны современного ислама должны быть признаны не столько причиной, сколько последствием культурного упадка, как вообще религия в большей степени подвергается влиянию условий жизни, чем сама оказывает влияние на них.

2.

Этнографический состав мусульманского мира. Значение арабского языка и арабской литературы.

Родина ислама, арабский полуостров, представляет редкий пример обширной страны (пространство полуострова—четверть

пространства Европы) с однообразным племенным составом населения не только в настоящем, но и в прошлом. Нет никаких указаний, ни письменных, ни археологических, чтобы в Аравии было когда-либо другое население, кроме, так называемых, „семитов". Аравию считают родиной семитского племени, исходным пунктом всех семитских переселенческих движений, начиная с древних „аккадийцев", семитских завоевателей части Месопотамии, появившихся там, вероятно, не менее чем за 3000 лет до Р. Хр. Однако единственное крупное переселенческое движение из Аравии на памяти истории—движение, связанное с возникновением ислама в VII веке; о ходе более ранних движений существуют только предположения.

Вопреки терминологии греческой географии, слова „Аравия" и „арабы" в то время еще не относились ко всему полуострову и его населению. Арабами называли себя жители северных областей, преимущественно кочевники-*бедуины* (от арабского „бедеви"—житель пустыни); это название не распространялось на культурное население юго-восточной области, Йемена, говорившее на особом, хотя и родственном арабскому, наречии, от которого сохранилось много надписей от IX в. до Р. Хр. или даже более раннего периода до VI в. по Р. Хр. По имени последнего (от 115 г. до Р. Хр.) господствовавшего в Йемене элемента, химьяритов, йеменская культура и государственность называлась у арабов химьяритской; язык в мусульманскую эпоху быстро был вытеснен арабским, но сохранившимися памятниками прошлого долго поддерживалось национальное самосознание, и выражалась надежда, что власть снова вернется от „торгашей" корейшитов к „добрым" химьяритам. Остатки прежних, непонятных для северных арабов наречий сохранились при географах X века преимущественно на южном берегу, в Махре, где записи на этих наречиях были сделаны и европейскими исследователями. За исключением этих незначительных остатков прежних языков, Аравия в лингвистическом отношении составляла при исламе одно целое и называлась „островом арабов" (арабский язык, подобно многим другим, не отличал полуостров от острова).

До ислама арабы, как и прежние семитские народности, направлялись из полуострова преимущественно на север, в Сирию и Месопотамию; уже во время похода Ксенофонта в 401 г. до Р. Х. в состав персидской провинции Аравии входила местность к востоку от Евфрата. В течение нескольких веков арабы, подобно нескольким другим семитским народностям, подчинялись влиянию многочисленной арамейской (тоже семитской) народности; язык библии задолго до Р. Хр. сделался мертвым языком, после вытеснения из Палестины и Финикии прежнего „ханаанского" наречия арамейским. На арамейском языке говорило все семитское культурное население Сирии и Месопотамии, по обе

стороны римско-парфянской (впоследствии по обе стороны византийско-персидской) границы; арамейский язык приняли и арабы-набатейцы, основатели набатейского царства близ Красного моря, в пограничной полосе между Аравией и Сирией, обращенного в 106 г. по Р. Хр. в римскую провинцию Аравию. Арабское происхождение „набатейцев“ может быть установлено только по римским источникам; у арабов мусульманского периода слово „набатейцы“ употребляется только как синоним слова „арамейцы“. Столь же мало сведений сохранили арабские источники о вторжении в Сирию в первые века по Р. Хр. южно-арабских элементов, сохранивших там свой язык и оставивших на нем надписи. Литературные источники упоминают только о двух до-мусульманских княжеских династиях: византийских вассалов гассанидов в пограничной со степью полосе Сирии и персидских вассалов лахмидов на Евфрате; обеим династиям приписывается южно-арабское происхождение. Арабы Сирии и Вавилонии имели влияние на культурные успехи арабов полуострова; еще до ислама возникла арабская письменность под влиянием арамейской, через посредство набатейской; значительного развития достигла искусственная поэзия и были выработаны определенные формы поэтических произведений. Наряду с поэзией высоко ценилось красноречие; об одном деятеле конца VI и начала VII в. говорится, что он был „поэтом и оратором“ своего племени. Из надписей видно, что в Сирии арабский язык, наряду с греческим и арамейским, употреблялся и в христианской церкви, хотя существование в до-мусульманский период перевода на арабский язык каких-либо текстов св. писания остается недоказанным.

Все это содействовало росту арабского национального самосознания, ярко проявившегося и в коране, где подчеркивается, что к арабам явился посланник Божий из их среды, что ему дано откровение на чистом арабском языке. Пророк владел литературным языком не в совершенстве и вообще был посредственным стилистом; влияние корана на дальнейшее развитие арабского литературного языка гораздо менее значительно, чем влияние переводов библии на литературные языки Европы. Но самый факт, что народ-завоеватель был в то же время носителем новой веры, имевшим откровение на своем языке, не мог не содействовать сохранению завоевателями своего языка, несмотря на культурное превосходство покоренных. В этом одно из главных отличий арабских завоеваний от завоевания более западных областей римской империи европейскими варварами.

По мысли первого устроителя мусульманской империи, халифа Омара (634—644), ислам должен был быть не столько религией арабского народа, сколько арабского полуострова. Предполагалось, что родина ислама останется средоточием правительственной власти; оттого, вопреки общей терпимости ислама,

в нарушение заключенных при Мухаммеде договоров, было объявлено, что на полуострове не должно быть двух вер; кто не хотел принять ислама, должен был выселиться за пределы полуострова, тогда как представители арабской национальности вне полуострова, принявшие христианство, могли оставаться при своей вере; город Хира на Евфрате, бывшая столица лахмидов, оставался христианским городом даже в цветущее время аббасидского халифата.

Самой жизнью, иногда вопреки правительственным распоряжениям, в первые века существования халифата поддерживался взгляд, по которому принимавший ислам в то же время становился арабом. Ислам сохранил арабский племенной и родовой строй, господствовавший в то время, как пережиток кочевого быта, даже в городах. С этой точки зрения принятие ислама каким-нибудь арабским родом или племенем не вызывал затруднений; с другой стороны для горожанина или крестьянина арамейской, персидской или другой национальности присоединение к мусульманской общине было связано с присоединением к какой нибудь части арабской племенной организации; последняя принимала его в свою среду не в качестве равноправного члена, но в качестве клиента (мауля), чем нарушался принцип равенства мусульман, выраженный в коране и в теорий признававшийся и в эпоху завоеваний. Перед началом похода врагам предлагалось или принять ислам, или подчиниться мусульманской власти и платить дань; в первом случае им обещалось равенство прав и обязанностей с завоевателями („для вас то, что для нас, и на вас то, что на нас“). Фактическое нарушение этого принципа, связанное с арабской племенной организацией, было одной из причин смут в халифате.

Эмиграция арабов в завоеванные области выражалась, во-первых, в устройстве военных лагерей, где жили наместники халифа, во вторых, в захвате определенных территорий бедуинскими племенами. Лагери быстро становились центрами городской жизни, местами, где по преимуществу вырабатывался тип обще-мусульманской культуры; сохранение в них арабского языка зависело от общей численности арабского элемента в данной области сравнительно с прочим городским населением. В X в. еще были города и промышленные села с говорившим по-арабски населением в Персии и Туркестане; так арабы составляли тогда большинство населения в г. Куме, в средней Персии; впоследствии здесь арабский элемент среди городского населения исчез.

Более упорно сохраняли свою национальность и свои племенные названия бедуины. Даже в Туркестане потомки бедуинов до сих пор сохранили свои племенные названия и свое национальное самосознание, хотя и утратили свой язык. В завоеванных странах бедуины селились не только отдельными пле-

менами, но и большими племенными группами. Кроме уже упомянутого деления всех арабов на северных и южных, которых большею частью, по главным группам, называли кайситами и кельбитами, существовало еще деление северных арабов, низаритов или ма'аддитов (по легендарной генеалогии Ма'адд был сыном Аднана, Низар—сыном Ма'адда) на группы Мудар (к ней принадлежали кайситы), Раби'а и Ваиль; последняя в свою очередь делилась на группы Бекр и Таглиб. Вражда между группами Мудар и Раби'а была даже упорнее, чем вражда между северными и южными арабами; арабы группы Раби'а не раз соединялись против мударитов с „иеменскими" племенами; говорили, что группа Раби'а сердита на Аллаха за то, что он выбрал себе посланника из мударитов. Редким примером расселения больших племенных групп на определенных территориях является деление северной Месопотамии на области Дияр-Мудар (дияр—множественное число от слова „дар"—жилище) на Евфрате, с центром в Ракке, Дияр-Раби'а на Тигре, с центром в Мосуле, и Дияр-Бекр к северу от первых двух, с центром в Амиде; последнее название было потом вытеснено названием области Дияр-Бекр, сделавшимся названием города и остающимся до сих пор одним из немногих следов прежней арабской племенной организации на современной географической карте. На полуострове не было почти никакой связи между географической и этнографической номенклатурой; не только части больших племенных групп, но и части отдельных крупных племен были разбросаны по разным областям. Это—одна из причин, почему племенные раздоры проявляются с большей силой при исламе, чем в до—мусульманский период. Племенные раздоры иногда оказывались сильнее национальной солидарности; пользуясь легендарными генеалогиями и библейскими сказаниями, иеменцы иногда противополагали себя вместе с персами, как потомки Исаака, северным арабам, как потомкам Исмаила.

Греками, начиная с первых веков по Р. Хр., кроме названия „арабы" употреблялось название „сарацины" (собственно „саракины"), перешедшее потом к западным европейцам и распространенное ими на всех мусульман; происхождение его остается спорным; арабский автор Мас'уди приписывает ему значение „рабы Сары", что, конечно, неосновательно, так как оно встречается еще до победы христианства и библейских преданий. Начавшийся еще в до-мусульманскую эпоху процесс вытеснения арамейского языка арабским шел при исламе гораздо быстрее, причем он, однако, не был связан исключительно с пропагандой ислама; среди населения, оставшегося верным христианству, как и среди евреев и самаритян, языки арамейский и греческий тоже постепенно были вытеснены арабским.

По словам св. Иеронима, въ IV веке на греческом языке говорил „почти весь восток", но это сообщение относится только

к языку высших классов и к местности к западу от Евфрата. К востоку от Евфрата, в Эдессе, безусловно преобладал арамейский язык; оттого здесь, а не в настоящей Сирии, было положено начало, еще до победы христианства, арамейскому или сирийскому литературному языку. Дальнейшая судьба его находилась в связи с разделением сирийских церквей. Православные мелькиты (от слова *млек*, арабск. мелик—„царь"—люди, принявшие вероисповедание императора) почти не принимали участия в сирийском литературном движении; языком церкви и литературы для них оставался греческий; из их среды еще при исламе вышел такой крупный представитель греческой церковной литературы, как Иоанн Дамаскин; только в Палестине возникла православная церковная литература на местном арамейском наречии, не имевшая большого значения. За то созданный в Эдессе сирийский литературный язык был использован приверженцами двух еретических вероучений, несториан и яковитов, для создания значительной литературы, не только богословской, но также исторической, грамматической и т. п., причем каждое вероисповедание имело свою литературную традицию и даже выработало свое письмо. Литература на сирийском языке была и у язычников города Харрана, но от этой литературы до нас ничего не дошло. Везде по-сирийски продолжали писать еще несколько веков после того, как живым языком народа вместо арамейского сделался арабский, но, под влиянием этого факта, задолго до прекращения сирийской литературы христиане-сирийцы писали и по-арабски; арабский язык и у православного населения заменил греческий; православная христианская литература на арабском языке возникла уже в IX в. В настоящее время арамейские наречия сохранились только в некоторых местностях, преимущественно горных, от озера Урмии до Мосула (сюда относится округ Тур-Абдин к западу от Тигра, ниже Дияр-Бекра), в горах Ливана в Сирии и среди болот на Евфрате, где сохранилась языческая секта мандеев; никакого национального самосознания и никакой литературы на своем языке у этих последних представителей арамейской национальности нет. Вытеснение среди христиан арамейского и греческого языка арабским тем более любопытно, что халифское правительство не только не стремилось к этой цели, но даже запрещало христианам учить своих детей арабскому языку и отдавать их в мусульманские школы.

Горы, составляющие границу бассейна Тигра на севере и на востоке, составляют и приблизительную границу области распространения арабского языка. В состав этой области входит и юго-западная область Персии, Хузистан, получившая от арабского, преимущественно бедуинского, населения название Арабистан. По некоторым сведениям Арабистаном называли в XIX в. весь Хузистан, по другим—только западную часть его. Народ-

ность, некогда давшая области ее название, окончательно исчезла только в мусульманский период; язык древней Сузианы или Хузистана (замена звука *c* звуком *x* в заимствованных словах— обычное явление в иранских наречиях), не семитский и не индоевропейский, не оставивший письменных памятников позже эпохи ахеменидов, употреблялся в живой речи еще в X в., хотя в то время все население области говорило также по-арабски или по-персидски.

В Египет арабский элемент проник задолго до ислама; по словам Страбона, население города Копта в верхнем Египте было наполовину египетским, наполовину арабским; западную сторону Нила называли ливийской, восточную—арабской. Но в момент арабского завоевания в Египте, насколько известно, не было, как в Сирии, говорившего по-арабски населения. При исламе Египет привлек к себе большое количество арабских переселенцев; основанный при завоевании Каир остается до сих пор самым многолюдным городом Африки. Приходившие в Египет бедуины, в виду отсутствия благоприятных условий для сохранения кочевой жизни, или переходили к оседлости, или направлялись далее на запад; по данным 1897 г. в Египте было менее 250.000 бедуинов на общее число населения в 10 миллионов, т. е. менее 2,5%. Среди туземного населения в Египте, как в Сирии, языком высшего класса был греческий, в государственной жизни употреблялся и латинский язык; договор с Нубией, существовавший вероятно и при византийском владычестве и только возобновленный мусульманскими завоевателями, носил у арабов название бакт (лат. pactum). Сохранившие свой прежний язык копты (слово, образованное, вероятно, из греческого названия области—Aigyptos) приняли христианство и пользовались письмом греческого происхождения, забыв прежнюю египетскую письменность; как в Сирии, церковная литература на местном языке получила развитие преимущественно среди еретической церкви, существовавшей рядом с православной. В X в. как еретические, так и православные иерархи писали уже по-арабски; среди еретиков-яковитов коптский язык был вытеснен из живой речи арабским постепенно, сначала в нижнем Египте, потом в верхнем, где последние следы его исчезли только в XVII в.

Западнее Египта начиналась уже область латинской культуры; карфагенская латинская церковь некоторое время соперничала с римской. Латинский язык употреблялся в первое время после завоевания и на мусульманских монетах, для передачи мусульманского символа веры. Семитское наречие Карфагена, пуническое, исчезло, повидимому, еще до ислама; не подвергшееся латинизации население принадлежало к лингвистической группе, получившей потом в европейской науке название „хамитской", к которой причислялся и древне-египетский язык. Хамитские народности от Киренаики до Атлантического океана и от Среди-

земного моря до Судана были объединены арабами и по их примеру европейскими учеными под названием „берберы“ (вероятно, лат. barbari); приблизительно в том же значении греки употребляли слово „ливийцы“. Латинской культуре был еще в V в. нанесен сильный удар нашествием вандалов; византийцы в промежуток времени между падением вандальского государства (548) и началом арабских вторжений (642) не успели прочно восстановить культурную работу; вследствие упорной защиты византийцами, благодаря преобладанию их флота на Средиземном море, городов африканского побережья эти города больше пострадали от военных событий, чем города Сирии; Карфаген был совершенно разрушен и в мусульманский период не восстановлялся. Средоточием культурной работы при исламе, особенно в первые века, были города внутри страны, построенные арабами, в местности, куда мало проникала римская культура; арабский элемент был здесь более независим от до-мусульманской культуры, чем в других завоеванных областях; за то культурные достижения были менее прочными; за немногими исключениями, даже города существовали недолгое время, и почти каждая из быстро сменявшихся династий строила себе новую столицу. Влияние арабской национальности на берберов не всегда было влиянием арабской культуры; главные успехи арабизации населения приводятся в связь со вторжением бедуинов в XI в., оказавшим большое влияние на распространение арабского языка среди берберов, но в то же время имевшим гибельные последствия для культурной жизни арабских городов. Со стороны берберов арабское господство и даже арабское влияние встречали упорное сопротивление. Часть берберов до сих пор сохранила свой язык, часть населения, принявшего арабский язык, сохранила память о своем берберском происхождении; но национальной культуры берберы не создали ни в до-мусульманский период, ни при исламе; даже деятельность двух религиозных проповедников, объявивших себя в подражание арабскому пророку Мухаммеду берберскими пророками, прошла бесследно, и из их „коранов“ сохранились только небольшие отрывки. Берберы еще в древности имели алфавит, на котором сохранились надписи, еще невполне разобранные; невполне даже установлено происхождение этого письма; при исламе этот алфавит уступил место арабскому (за исключением небольшого числа сахарских берберов-туарегов); но берберская письменность осталась скудной. Христианство среди берберов было совершенно вытеснено исламом, хотя не так быстро, как иногда утверждали; следы его сохранялись еще в XIII веке.

Ислам вытеснил христианство также среди хамитов Нубии, хотя у них была церковная литература на своем языке и до XIV в. существовало христианское царство со столицей в Донголе на Ниле (19° сев. широты). Донгольское царство под-

верглось мусульманскому нашествию в 652 г. (характерно, что сын одного из христиан, уведенных в плен во время этого похода, был первым мусульманским историком Египта), но потом оставалось независимым до XIII в. Еще на более низкой степени культуры остановилась хамитская народность, известная у арабов под названием *беджа*, в восточной части Нубии, между Нилом и Красным морем, к северу от Абиссинии. Население приняло ислам, но сохранило свой язык; уровень культуры, по мнению исследователей, в настоящее время даже ниже, чем был 1000 лет назад.

Арабы остались на материке Африки единственным культурным мусульманским элементом; из арабского языка заимствованы и такие термины европейской географии, как Сахара (множественное число от слова „сахра"—степь) и Судан (собств. „черные" люди). Народ фулов (местная форма множественного числа—фульбе), происходящий, по мнению некоторых исследователей, от смешения арабов с неграми, распространил ислам на юг от Судана в области Адамауе, в бывшем немецком Камеруне. Помимо сухопутного движения арабов на юг, ислам и арабский язык как в средние века, так и в новейшее время приносились на восточный берег Африки, в местности к югу от экватора мореплавателями из областей арабского полуострова Хадрамаут и Оман. Ислам делал успехи в Африке еще в XIX в. даже на счет христианства (в Абиссинии).

Из северной Африки берберы вместе с арабами проникли на Пиринейский полуостров и в Сицилию, но и в этом случае носителями мусульманской культуры были исключительно арабы. Влияние арабской культуры продолжалось еще долго после уничтожения мусульманского владычества; в Испании на арабском языке говорила и часть христиан, сохранявших богослужение на арабском языке еще долгое время после изгнания с полуострова арабов-мусульман. Неизвестно, почему арабы дали Пиринейскому полуострову название по вандалам. Сами арабы приписывали слову *Андалус* исключительно географическое значение и ничего не знали о его этнографическом происхождении. Германские наречия ко времени прихода арабов давно были вытеснены романским; на романском языке говорила часть населения и в мусульманскую эпоху даже в городах; до начала XVII в. существовала даже небольшая мусульманская литература на испанском и португальском языках, причем пользовались то арабским, то латинским шрифтом. Влияние мусульманской культуры не препятствовало вытеснению по политическим мотивам мусульманского элемента; Сицилия была покинута последними мусульманами именно в царствование Фридриха II Гогенштауфена, более всех других средневековых европейских государей находившегося под влиянием культуры ислама, знавшего арабский язык и арабскую литературу, даже содержавшего „сарацинский" гарнизон в построенной им цитадели итальянского города Лючеры. В

настоящее время только на острове Мальте есть христианское население, говорящее по арабски.

Гораздо более разнообразен этнографический состав мусульманской Азии. В деле распространения ислама и его культуры с арабами успешно соперничали иранцы, составлявшие до ислама господствующее население сасанидского государства. Литературный язык сасанидской эпохи был унаследован от парфянской и потому назывался *пехлевийским*. Что слово pahlava (позднейшая лингвистическая форма слова parthava) относится к парфянам, знали еще армянские авторы первых веков ислама; арабам было известно только, что название pahlau относится к северным, а не к южным округам Ирана. Пехлевийский язык сравнительно мало отличается от современного персидского литературного языка; несмотря на заимствование при исламе большого числа арабских слов, современный перс, по словам ираниста проф. Э. Брауна, мог бы без особенного труда понять язык, на котором говорили его предки 1500 лет тому назад; гораздо труднее было бы персу эпохи первых сасанидов понять язык ахеменидской эпохи, отделенной от него всего шестью столетиями. Язык ахеменидских надписей тогда был давно забыт; изучался и до сих пор изучается последователями зороастризма другой мертвый язык, язык священного писания, Авесты; на пехлевийском языке имелось только толкование (зенд) к священным текстам. Персами до ислама употреблялся шрифт арамейского происхождения, из которого было выработано особое более точное письмо специально для транскрипции Авесты. Вместе с исламом среди персов распространился арабский алфавит; литературным языком персов-мусульман первоначально тоже был арабский; уже в VIII в. на арабский язык персами переводились произведения пехлевийской литературы, в начале IX в. пехлевийские рукописи изучались и самими арабами. За арабской литературой признавалось преимущество более совершенной формы, за персидской— преимущество большей глубины мыслей. В той же первой половине IX в. было положено начало персидской мусульманской литературе; дошедшие до нас произведения X и XI вв. написаны очень простым слогом, вполне понятным и для современных персов; сообщаемые некоторыми историками арабские документы с персидским переводом наглядно показывают, с каким искусством персы переводили на свой язык чужую речь. С XII в. язык становится более искусственным, но в общем персидский литературный язык сохранил перед арабским и турецким преимущество большей близости к разговорному языку, большей доступности широким слоям народа, без уступки грубым вкусам; уже в начале XV в. предъявлялось требование, составляющее идеал литературного вкуса: „Писать так, чтобы и необразованные могли понять, и в то же время так, чтобы и образованные могли одобрить".

Арабские географы рядом с собственно персидским языком приводят названия нескольких областных диалектов; кроме того западные иранцы-кочевники объединяются ими под общим названием „курды"—слово, теперь употребляющееся в менее обширном значении. Луры, жители горной области Луристан к северу от Хузистана, и их юго-восточные соседи бахтиары, также горцы-кочевники, теперь не причисляют себя к курдам, хотя их язык очень близок к курдскому. Бахтиары, как и курды в собственном смысле слова, имеют богатую народную словесность; прозаической литературы курды не создали и вообще, несмотря на несомненные природные способности, остались разбойничьим народом, часто выступавшим в роли врага культуры, особенно в Армении. Курдский народ признается народом первоначально не-иранского происхождения (вероятно, он принадлежал к тому же племени, как первоначальное население Хузистана), постепенно принявшим иранский язык; в учении существующих среди курдов мусульманских сект сохранились остатки местного язычества.

Из провинциальных иранских диалектов только один, диалект Мазандерана, области к югу от Каспийского моря, сделался литературным языком; но и эта литература оказывала мало влияния на жизнь местного населения; характерно, что не установлено даже время жизни главного мазандеранского поэта, Пазвари. Литературный язык персов-мусульман сделался достоянием всей страны, даже так называемых гебров, последних приверженцев зороастризма, которых считается во всей Персии 11000; из них до 8000 живет в одном городе, Иезде. В диалекте гебров есть только немного особенностей; уже в средние века они писали на обще-персидском литературном языке, арабским шрифтом, употребляя много арабских слов. Таким же областным наречием персидского языка является диалект местных евреев. Персидское христианство, имевшее до ислама богослужение на своем языке, постепенно было совершенно вытеснено мусульманством.

Еще при сасанидах Персия оказывала культурное влияние на восточно-иранские области, не входившие в состав сасанидской державы; при исламе, когда часть современных Туркестана и Авганистана вошла в состав халифата, это влияние значительно усилилось, что отразилось на судьбе местных иранских наречий. Мусульманские источники дают некоторые сведения о языке и письменности согдийцев, жителей Согда, т. е. долины Заряфшана, центра местной политической и культурной жизни; в древности, повидимому, это название имело более обширное значение, так как греки понимали под „Согдианой" всю область между Аму-Дарьей и Сыр-Дарьей. Археологические находки в китайском Туркестане показали, что на согдийском языке была религиозная литература, буддийская, христианская и манихейская. В настоящее время единственным остатком согдийского языка являются два на-

речия, не имеющие письменности, в горной долине речки Ягноб, одного из притоков верхнего Заряфшана. От ягнобского языка отличаются другие так называемые „памирские диалекты", т. е. диалекты горных долин в пограничной полосе между Россией, Китаем, Афганистаном и англо-индийской империей, причем только один диалект, сарыкольский, распространен в местности к востоку от Памира и один, ишкашимский, в местности к югу от главного хребта Гиндукуша. Всех этих горцев еще в средние века объединяли под словом *гарча*, от местного *гар*—„гора"; область горцев называлась Гарчистаном. Теперь слово *гарча* или *гальча*, происхождение которого забыто, употребляется как этнографический и бытовой термин для обозначения горцев в противоположность иранскому населению равнин, таджикам, говорящим на языке, мало отличающемся от литературного персидского. Иногда слово „таджик" употребляют в более широком смысле, отличая „горных таджиков" от равнинных. Происхождение слова „таджик" также выясняется только на основании исторического материала; оно происходит от арабского племени *тай*, жившего в северной части полуострова, и первоначально употреблялось персами и по их примеру армянами в смысле „араб". В Средней Азии турки называли таджиками одинаково арабов и иранцев, как людей ислама и мусульманской культуры. Впоследствии, не позже XI в., стали называть таджиками специально иранцев, как большинство известных туркам мусульман, отличая от них арабов. Повидимому в Согде уже в X в. местное образованное общество усвоило персидский литературный язык; один из главных персидских поэтов того времени, Рудеки, был родом из Самарканда.

Более существенно отличается от персидского языка авганский—язык народа, первоначально жившего в Сулеймановых горах, к западу от Инда. Самое название „авганцы" встречается впервые в XI в.; происхождение этого названия, повидимому, никогда не употреблявшегося самими авганцами, остается неизвестным. В политической жизни ислама авганцы выступают только в XVI в., когда появляются авганские династии в северо-западной Индии, и в особенности в XVIII в., когда авганцами было предпринято завоевательное движение сначала в сторону Персии, потом в сторону Индии. Границы современного Авганистана определились в XIX в. ходом военных событий и имеют мало общего с границами этнографического распространения авганского народа. С XVI в. на авганском языке существует некоторая литература, но в общем литературным языком современного Авганистана, как и языком государственного делопроизводства, остается персидский.

Еще меньше значения в политической и культурной жизни имели белуджи (собств. белучи), иранское население области, получившей от них название „Белуджистан", хотя политическое преобладание там с XVII в. принадлежало не-иранской на-

родности брахуев, родственной до-арийскому, дравидскому населению Индии. После утверждения в стране английской власти из народностей Белуджистана больше всего национальной стойкости обнаруживают авганцы, меньше всего, несмотря на свое недавнее политическое преобладание, брахуи. По религии все население стойко придерживается ислама, но белуджи и брахуи проявляют менше религиозного фанатизма, чем авганцы.

На северо-востоке распространение персидского языка было остановлено движением на запад турок. До принятия ислама турки находились под культурным влиянием средне-азиатских иранцев, от которых, по всей вероятности, получили свой алфавит; как на согдийском языке, так и на турецком появилась религиозная литература, буддийская, христианская и манихейская. Турецкий литературный язык уже тогда достиг высокой степени развития; дошедшая до нас манихейская покаянная молитва написана таким чистым турецким языком, который потом редко встречается в произведениях турецкой мусульманской литературы. Турки-христиане, как видно по дошедшим до нас надписям, были в Средней Азии еще в XIV в.; турки-буддисты существуют еще и до сих пор в пограничной северо-западной полосе собственного Китая, причем еще в начале XVIII в. у них была переводная литература на своем языке; теперь у них нет другой письменности, кроме китайской.

Столкновения турок с арабами начались в VIII в., или даже в конце VII в., но мусульманскому завоеванию области, населенные турками, не подвергались; ислам распространялся там путем религиозной проповеди под влиянием не столько арабов, сколько персов. Несмотря на догмат войны за веру, оружие турок после принятия ими ислама преимущественно направлялось против их западных единоверцев, тем более, что движением народов в X в. турки были вытеснены из Монголии. Район передвижения турецких народов и распространения турецкого языка впоследствии захватил огромное пространство; вне воздействия ислама остались только немногие турецкие народности, как рано оттесненные на север якуты и жившие в стороне от главных торговых путей алтайцы.

В восточной Европе, на Волге, граница области распространения ислама уже в IX в. продвинулась на север до 55°; в Азии до такой широты не доходили даже географические познания мусульман. Передовой пост ислама на Волге оказал большое влияние на дальнейшее распространение мусульманства и его культуры; благодаря ему, в новейшее время, в связи с установлением русского господства, ислам распространялся в Сибири и Средней Азии не только с юга, но и с севера; так произошло присоединение к исламу в XIX веке населения Барабинской степи.

С IX в. начинается роль турок, как военного элемента в

мусульманском государстве; со времени аббасидских халифов государи окружали себя гвардией из турок и предводителям гвардии поручали важнейшие военные должности, в том числе должности наместников областей; при ослаблении центральной власти эти наместники могли передавать власть по наследству своим потомкам; таким образом, даже в областях, где не было турецкого населения, напр. в Египте, возникали турецкие династии. Этот процесс, вместе с начавшимся в X в. завоевательным движением турок на мусульманские страны, положил начало той роли турок в политической истории мусульманского мира, на которую с гордостью указывали турецкие патриоты XX в.; в одной из таких статей было отмечено, что „правителями вселенной выступали представители двух великих наций—турок и германцев". Военные успехи турок составляли и в средние века предмет гордости для турок, усвоивших мусульманскую науку; с гордостью приводилось изречение, передававшееся со слов пророка и приписывавшееся самому Аллаху: „У меня есть войско, которое я назвал турками и поселил на востоке; когда я разгневаюсь на какой-нибудь народ, я даю им власть над ним". Приводящий эти слова ученый турок XI в. Махмуд кашгарский видит в таком отношении самого Бога к туркам, как орудию своего праведного гнева, преимущество их перед всеми другими народами; для нас интересно, что даже на мусульманских турок смотрели, как на кару Божию, хотя ими, конечно, не совершалось таких избиений и опустошений, как впоследствии язычниками-монголами; в виде общего правила (исключения были) турки-мусульмане признавали для себя обязательной в мусульманских странах такую же сдержанность, как германцы и славяне-христиане в римской империи и Византии.

Завоевания турок, в отличие от монгольских, частью носили характер переселения народов; турки являлись в завоеванные страны в большом числе и потому, в связи со слабой плотностью населения Передней Азии, могли сохранять свою национальность и даже налагать свой язык на покоренных, несмотря на их культурное превосходство. История Туркестана в мусульманский период есть история постепенного вытеснения иранских наречий турецким языком, причем этот процесс в общем шел в направлении с востока на запад и с севера на юг; в обратном направлении шло распространение мусульманской культуры. Свидетельством отуречения иранцев является тип, язык и название сартской народности. Судьба слова „сарт" аналогична судьбе слова „таджик"; таджиками называли сперва одних арабов, потом—арабов и иранцев вместе, как людей мусульманской культуры, наконец—одних иранцев, по языку большинства представителей этой культуры, отличая от них арабов; сартами называли сперва одних иранцев, потом—иранцев и турок вместе, как людей иранской оседлой культуры, наконец—одних осед-

лых турок, отличая их с одной стороны от сохранивших иранский язык таджиков, с другой—от сохранивших кочевой быт или, по крайней мере, родовые деления турок. Если согдийский язык был вытеснен литературным персидским, то иранское наречие другой среднеазиатской области, Хорезма (впоследствии Хивинского ханства), на котором не только говорили, но и писали еще в XI в. (образцов этой письменности мы пока не имеем), уступило место, повидимому, только турецкому языку.

Турецкие завоеватели Персии в XI в., вероятно, под влиянием своих персидских советников, поселили своих соплеменников в западных пограничных областях, где происходила война за веру с византийцами в Малой Азии, с армянами и грузинами на Кавказе. Этим зараз достигались две цели; население внутренних областей Ирана избавлялось от соседства беспокойных кочевников и получалась возможность использовать военные качества этих кочевников в борьбе с внешними врагами. Так произошло отуречение Малой Азии, где турки составляют теперь до 78% населения, и северо-западной провинции Персии, Азербайджана, где турецким языком было вытеснено местное иранское наречие (азери), вероятно, происходившее от мидийского языка. На севере с Азербайджаном граничил Арран, древняя Албания (ныне Елисаветпольская и Бакинская губернии), где еще в X в. говорили на арранском, т. е. албанском языке, на который было в свое время переведено христианское священное писание, но который тем не менее исчез, не оставив никаких следов; окончательное исчезновение его, повидимому, было связано с распространением не персидского, а турецкого азербайджанского языка. Этот же язык является теперь самым распространенным на Кавказе, где с ним сталкиваются два местных литературных языка, армянский и грузинский, и множество местных наречий, в том числе и несколько турецких, проникших сюда с севера. По мнению турколога А. Н. Самойловича, из кавказских наречий северного происхождения некоторые, именно наречия кумыков, карачаевцев и балкаров связаны с языком средневековых половцев и отличаются от языка появившихся в южнорусских степях после монгольского нашествия ногайцев. Граница между областями распространения двух главных южно-турецких языков, азербайджанского и османского, приблизительно совпадает с прежней (до 1878 г.) границей между Россией и Турцией; оба языка происходят от языка туркменских завоевателей Персии XI в., но тем не менее теперь довольно существенно отличаются один от другого. Ислам и на Кавказе делал успехи насчет христианства, притом еще в XVII в.; распространение ислама шло не только с юга, но и с северо-запада, из Крыма. Успехи турецкого языка на Кавказе, в Малой Азии и на завоеванном турками Балканском полуострове не всегда были связаны с успехами ислама и наоборот. Суще-

ствуют говорящие по-турецки христиане в Малой Азии и в Бессарабии (гагаузы), существуют и говорящие на языке иверской группы (лазском), говорящие по-гречески и по-болгарски (помаки) мусульмане. Существуют турецкие тексты, написанные греческими и армянскими буквами, и греческие тексты (мистические стихотворения), написанные арабским шрифтом. Турки-евреи (караимы) пользуются еврейским алфавитом.

Турки вместе с иранцами приняли участие в движении ислама на северо-восток, в Монголию и Китай. Турецкое наречие сохранили до настоящего времени салары, живущие в восьми деревнях на Желтой реке (Хуан-хэ), между городами Лань-чжоу и Хэчжоу. В той же местности живет большое число дунган-мусульман, говорящих по-китайски, но по этнографическим и бытовым особенностям отличающихся от китайцев; возможно, что салары и дунгане некогда составляли один турецкий народ,, большая часть которого впоследствии приняла китайский язык.

Численность и политическое могущество турок содействовали развитию национального самосознания; благодаря этому появилась мусульманская литература на турецком языке. Уже в конце XIII в. о турецком языке упоминали как о третьем литературном языке мусульманского мира, рядом с арабским и персидским; арабскому красноречию и персидскому остроумию противополагали турецкую „правдивость", вследствие большей простоты и большей близости к жизни слога турецких произведений. В XV в. в Средней Азии, сначала в Самарканде, потом в Герате жил поэт Мир-Али-Шир, сделавшийся классическим поэтом для всех мусульманских турок от Константинополя до Тобольска. Но и в то время и потом турецкая литература оставалась переводной или подражательной; в противоположность арабской и персидской она не сохранила никакой связи съ до-мусульманскими традициями. На всем пространстве от Китая до Балканского полуострова и Египта турецкие писатели находились под влиянием персидских образцов; тем не менее географическая разбросанность помешала туркам выработать общий литературный язык и общие традиции. Кроме двух главных литературных языков, чагатайского (от Чагатая, сына Чингиз-хана и предка монгольских правителей Туркестана) в Средней Азии и османского, существуют не получившие большого развития литературы азербайджанская и крымско-татарская и в новейшее время поволжско-татарская (татарами сперва называли монголов, потом находившихся под властью отуреченных династий монгольского происхождения турок Поволжья и Крыма, впоследствии также кавказских турок); на памятниках одной и той же литературы различно отражалось влияние местной разговорной речи. Некоторой оригинальностью отличается, по форме и по содержанию, в виду своеобразных бытовых условий туркменского народа до покорения его русскими, туркменская поэзия.

Во многом шло особыми путями развитие литературы, как и вообще культурная жизнь, в европейской Турции, где литературный язык, по словесному составу больше арабско-персидский, чем турецкий, выработал особый синтаксис, хотя и на турецкой основе, но настолько сложный и искусственный, что под его влиянием литературная речь сделалась непонятной простому народу; средне-азиатскому турку также гораздо легче понять живую речь османца, чем язык османских литературных произведений.

Черты различия между османцами и их среднеазиатскими соплеменниками вызвали появление в русской научной терминологии искусственных слов „тюрк" и „тюркский" (в коренном турецком слове гласный звук произносится как немецкое ü), так как народная речь привыкла относить слова „турок" и „турецкий" исключительно к османцам, жителям „Турции"; вместе с тем, однако, русская наука заимствовала из западно-европейской слова „туркология" и „Туркестан". В виду такой непоследовательности с точки зрения науки едва ли представляется необходимым употребление искусственного „тюрк" и неправильно, вопреки законам русской фонетики, образованного прилагательного „тюркский". Оба слова уже теперь отвергаются многими ориенталистами. В последнее время слово „тюркский" получило новое значение в политической терминологии; когда в Туркестане среднеазиатско-турецкий язык был признан государственным, его назвали „тюркским", чтобы отличить его с одной стороны от „турецкого", т. е. османского, с другой—от татарского, т. е. литературного языка Поволжья, тем более, что и османцы и татары обнаруживали стремление распространить свой литературный язык в Туркестане. Последовательного разграничения понятий „тюрк" и „турок" мы, однако, не видим и в этом случае; не только было сохранено слово „Туркестан", но было вновь создано слово „Туркреспублика".

В XIX в. сначала у османцев, потом и других турок проявилось стремление, в связи с усвоением европейской культуры, создать новые литературные формы по европейским, преимущественно французским и русским образцам, и новый литературный язык, доступный для народных масс. Это стремление до сих пор не повело ни к большему сближению между собою турецких народностей, ни к созданию национальных в современном европейском смысле турецких литератур, хотя делались попытки в том и другом направлении.

После арабов, иранцев и турок ислам подчинил своему влиянию еще целый ряд других азиатских народов, иногда создававших на своих языках мусульманскую письменность, большею частью с употреблением арабского алфавита. Ближайшие соседи турок в Средней Азии, монголы, явились в мусульманские страны в сравнительно небольшом числе и потому постепенно утрачивали свой

язык; еще в XVI в. говорили по-монгольски хазарейцы в северной части Афганистана, с тех пор усвоившие иранское наречие, еще в XVII в.—кайтаки в Дагестане, теперь говорящие на лезгинском наречии; еще теперь говорят по-монгольски „моголы" в южной части Авганистана; из оставшихся в восточной Азии монголов мусульманами сделались, насколько известно, только толмукгуны, небольшой народец (300—400 семейств) в Кукунорской области. Следов мусульманской письменности на монгольском языке не сохранилось, хотя есть сведения о переводах на монгольский язык в эпоху монгольского владычества в Персии в XIV в., как в Китае в том же столетии европейскими миссионерами был переведен на монгольский язык Новый Завет. В XVII в. было положено начало мусульманской литературе на китайском языке; язык этой литературы носит на себе явные следы влияния персидского (молитва называется персидским словом „намаз", а не арабским „салат"), но, как прежде христианские миссионеры, мусульманство должно было считаться с китайскими воззрениями; Мухаммед сопоставлялся с Конфуцием. Мусульмане вообще пользовались китайской иероглифической письменностью, хотя были попытки употребления арабского алфавита. У китайских мусульман есть теперь своя периодическая печать на китайском разговорном языке, понятном и для низших классов. В области искусства мечети китайских мусульман представляют интересный пример соединения передне-азиатского стиля с дальне-восточным. Приобрести политическое значение китайским мусульманам не удалось; неоднократные восстания их против китайского правительства никогда не имели прочного успеха; одно из последних восстаний привело китайских мусульман в конце семидесятых годов в пределы России, где они нашли убежище в Семиреченской области.

Больше политического значения имело распространение ислама в Индии. Медленнее всего ислам распространялся в географически самых близких к Ирану, но трудно доступных северо-западных пограничных областях; исламизация этих областей завершилась только в последние годы XIX в., когда авганским эмиром Абдуррахманом (1880—1901) была завоевана последняя часть некогда гораздо более обширного „Кафиристана" (область неверных, кафиров) к западу от Читрала и к северо-востоку от Кабула. Несколько раньше ислам распространился среди разноплеменного населения тех областей, через которые проходили хотя бы вьючные торговые пути. Кроме иранцев, индийцев и таких арийских народностей, язык которых, как утверждают, остановился на стадии развития, предшествовавшей окончательному обособлению индийской и иранской ветвей, сюда относятся тибетцы в Балтистане, горной области к северу от верхнего Инда, и их западные соседи бурушаски в Канджуте, родственные, как теперь доказывает Н. Я. Марр, передне-азиатским „яфетидам", т. е. не-

семитским и не индо-европейским народностям, некогда жившим от Хузистана до Кавказа. Ни одно из этих горных наречий, конечно, не имеет литературы.

Из культурных областей Индии раньше всего, еще в VIII в., подвергся мусульманскому нашествию Синд, область низовьев Инда, где мусульмане составляют теперь 76% населения. Гораздо позже, с XI в. началось вторжение мусульман со стороны Пенджаба, где теперь также есть несколько мусульманских народностей, говорящих на местных наречиях, напр. народности гахар и геба. В пограничном городе Пенджаба на северо-западе, Аттоке, мусульмане составляют до 90% населения. Ко времени начала этих вторжений арабы уже утратили преобладание в восточно-иранских областях; борцами за ислам выступали иранцы и с ними, в качестве главного военного элемента, турки; как в Иране, так и в Индии часто правили династии турецкого происхождения и даже турецкие по языку, как показывают собственные имена правителей. Турками по языку, несмотря на монгольское происхождение, были и „чагатаи", изгнанные в начале XVI в. из Туркестана новыми завевателями, узбеками, и основавшие в Индии могущественное государство, постепенно подчинившее себе весь полуостров; вследствие монгольского происхождения чагатайских правителей Индии европейцы называли их „великими моголами".

Династию и в Индии продолжали называть чагатайской; основатель индийского государства чагатаев Бабур написал на турецком языке свои записки, остающиеся до сих пор одним из лучших произведений турецкой прозы; тем не менее языком мусульманской культуры при великих моголах, как и при их предшественниках, был персидский; прибывшие с династией чагатаи также утратили свой турецкий язык. На персидском языке происходило ознакомление мусульман посредством переводов, начиная с XVI в., с произведениями древней индийской культуры. Сближение между культурами мусульманской и индийской проявлялось также в искусстве (создание смешанного стиля) и в народных верованиях (местные мусульманско-индийские секты, общий культ местных святых). Религиозное сектантство много содействовало появлению рядом с персидской литературой литературы на местных индийских наречиях. Ислам распространился по всей Индии до густо населенной Бенгалии, где мусульмане составляют 54% местного населения и $^2/_5$ всех индийских мусульман. В восточно-бенгальском округе Бакаргандже мусульмане составляют значительное большинство (68%) населения, вследствие чего местное наречие получило название *мусульмани*. Еще дальше к востоку, в Бирме, в приморском городе Акьябе, 30% мусульман; образовалась смешанная народность зейрбадийцев, мусульман по религии и бирманцев по одежде и языку. В восточной части Индо-Китайского полуострова, во французских владениях, ислам исповедуют малайцы и родственные им шамы или тиамы

в Камбодже и Аннаме. Шамы Камбоджи все мусульмане, дорожат правоверием и вступают в брак с неверными только под условием принятия ими ислама; у них своя письменность религиозно-магического содержания. В Аннаме ислама придерживается только небольшая часть шамов, и мусульманство здесь совершенно бессильно. Всего во французском Индо-Китае по статистике 1905 г. считалось 232.000 мусульман на 12 милл. населения, т. е. около 2% [1]).

С XIII в. начинается завоевание мусульманами Декана, где уже в XIV в. были самостоятельные мусульманские государства. Политическое объединение значительной части Индии, в том числе индийских мусульман, империей великих моголов способствовало созданию обще-индийского литературного языка, индустани или урду, являющегося разговорным языком преимущественно в северной Индии, но распространенного также в других частях страны. Более широкое пользование этим языком со стороны мусульман, наряду с персидским, начинается с XVIII в., после присоединения к империи великих моголов Декана. Урду вошел в число литературных языков мусульманского мира; иногда один и тот же поэт писал по-арабски, по-персидски и по-урду; последний из великих моголов, Бахадур-шах, умерший в 1862 г., писал стихи по-персидски и по-индустански. На язык урду переведены коран (в конце XVIII в.) и некоторые произведения мусульманской мировой литературы, напр., всемирная история Табари, также некоторые классические произведения санскритской литературы, как „Сакунтала" Калидасы. Тот же язык является языком большей части мусульманской периодической печати в Индии; кроме того издаются газеты на трех индийских наречиях—синдском, махратском и гуджратском, самом распространенном в западной Индии—и двух дравидских—малаяльском и тамильском. В южные округи Индии и на остров Цейлон (на последнем мусульмане составляют всего около 8%) ислам проникал также морем. В главной средневековой гавани Индии, Каликуте, мусульман до сих пор 40%, в соседнем Канануре 46%; эти мусульмане принадлежат к народности маппилей, образовавшейся от смешения арабов с индийцами. Термин „маппиля" употребляется на западном берегу; на восточном (коромандельском) побережьи мусульман называют „шулия". Победы мусульман в Индии достигались, конечно, не численностью (Индия всегда была населена плотнее передне-азиатских стран), но военными качествами; во многих областях, находящихся под управлением мусульманских династий, и во многих городах, построенных мусульманами и носящих мусульманские названия, мусульмане составляют только меньшинство населения.

В местностях, куда ислам проникал морским путем—в южных

---

[1]) Мусульманам Индо-Китая посвящена статья A. Cabaton в первых двух томах „Revue du monde musulman" (1907).

округах Индустана, на Цейлоне, на полуострове Малакке и на Зондских островах—арабский элемент теперь сильнее персидского. На Зондском архипелаге персы, повидимому, были первыми распространителями мусульманства; морская торговля в первые века ислама еще оставалась в их руках; даже на самом арабском полуострове, в главной гавани восточного побережья, Сохаре, был распространен персидский язык. Постепенно главными представителями торговли на Индийском океане сделались арабы, в особенности жители южно-арабской области Хадрамаут. И здесь, как в Китае, прошло много веков между началом мусульманской торговли и первыми заметными успехами мусульманской религиозной пропаганды. Морская торговля существовала уже в VIII в.; между тем Марко Поло, бывший на Зондских островах в конце XIII в. и довольно подробно описывающий их, ничего не говорит об успехах ислама; в первый раз говорит о мусульманском княжестве в северной части Суматры арабский путешественник XIV в. Ибн- Батута; на полуострове Малакке мусульманские правители появились несколько раньше, во второй половине XIII в. В XVI в. ислам уже получил распространение в архипелаге до острова Банда (130° вост. дол. от Гринвича), вблизи Новой Гвинеи; значительные успехи были достигнуты в отдельных местностях еще в XVII в. В настоящее время малайцы полуострова и яванцы почти поголовно мусульмане, хотя на острове Яве, значительно превосходящем другие острова архипелага населенностью и богатством, ислам застал уже высокую брахманскую культуру. На обоих языках, малайском и яванском, родственных между собою, существует мусульманская литература, находящаяся в зависимости не от персидской, как в Индустане, а от арабской. Арабские купцы и теперь посещают Зондские острова, но в гораздо меньшем числе, чем европейцы и китайцы; гораздо чаще, благодаря паломничеству в Мекку, совершаются поездки жителей островов в Аравию, особенно яванцев; арабское название острова Явы (Джава) сделалось в Аравии названием всех жителей Зондского архипелага. Несмотря на сравнительно позднее утверждение ислама на Яве, яванская литература оказала влияние на малайскую.

После распространения мусульманства в средней Африке и восточной Азии мусульмане, говорящие на языках арабском, персидском и турецком, составляют только меньшинство последователей ислама; тем не менее эти языки сохранили значение главных языков мусульманского мира и знание их признается достаточным для изучения мусульманской культуры в целом. Разряд бывшего факультета восточных языков петербургского университета, посвященный изучению мусульманской культуры, по преподававшимся на нем языкам носил название арабско-персидско-турецко-татарского. Для изучения ислама, как религии, можно признать достаточным изучение одного арабского языка.

Несмотря на то, что распространение ислама к востоку от Ирана, за исключением приморских и островных областей юго-восточной Азии, было главным образом делом персов, а не арабов, арабский язык сохранил значение языка религии по преимуществу и для самих персов, и для народов, получивших ислам через их посредство. Некоторое исключение представляют мусульмане китайцы; по крайней мере их религиозные произведения дошли до нас исключительно на китайском языке, хотя некоторые из них первоначально были написаны, повидимому, по-арабски. До некоторой степени арабский язык оставался также для всех мусульманских стран языком специальной научной литературы, кроме истории; к местным языкам, в том числе и к персидскому, большею частью прибегали только при составлении популярных трудов.

Из всех языков мусульманских народов международным языком по преимуществу сделался арабский, теперь один из немногих классических языков международного культурного общения, как греческий и латинский на западе, санскритский в Индии и буддийском мире, китайский письменный язык на дальнем востоке. Значение персидского языка, как литературного, больше походит на значение в Европе французского, чем латинского. Персидское искусство, персидский государственный строй и т. п. во многом служили образцом для других народов, в том числе для арабского; в этом отношении классическая страна арабской культуры, Египет, более находился под влиянием Персии, чем наоборот. Даже в новейшее время заимствованное из Европы понятие о „конституции“ выражалось и у египетских арабов персидским словом (дастур); возникавший в разных областях под европейским влиянием национализм также пользовался персидской терминологией; так слово Арабистан (народное название с персидским суффиксом для обозначения местности, где живет народ) из названия персидской провинции с арабским населением сделалось названием совокупности областей, арабских по языку, от персидского Арабистана до Марокко. Персидский литературный язык есть прежде всего язык одного, притом немногочисленного народа, почти не отличающийся от живой речи огромного большинства его представителей; литературный арабский язык, язык корана, настолько отличается от живых арабских наречий, что его приходится изучать в школе; коран арабами, как и другими мусульманами, заучивается в школе наизусть без понимания; громкое чтение корана, в устах талантливого и опытного чтеца производящее сильное впечатление, слушается и арабами как гармония звуков. Арабский язык уже в первые века ислама сделался органом обще-мусульманской мысли, в том числе и мысли, направленной против арабов, как народа. Составитель главного западно-европейского руковод-

ства по истории арабской литературы, К. Броккельманн [1]), заканчивает „арабскую национальную литературу“ эпохой омейядов; с воцарением в половине VIII в. аббасидских халифов начинается для него „исламская литература на арабском языке“. Из этого не следует, чтобы тогда произошел полный разрыв с до-мусульманскими традициями. До-мусульманские поэты считались классическими, с которыми не мог сравниться ни один из позднейших поэтов; их образцовые произведения, по словам автора IX в., были „первым, чему учились дети в школе“. Но это был культ внешней формы, усваивавшейся книжным путем и считавшейся главным вкладом арабской национальности в общую культуру; содержание культурной работы определялось частью требованиями религии, частью традициями других народностей.

Благодаря участию в арабской литературе представителей почти всех мусульманских национальностей, эта литература, беллетристическая и научная, достигла огромных размеров, значительно затрудняющих ее изучение. В этом главное различие между историей древнего и историей средневекового востока, как предметами преподавания. Изучение в Европе древне-восточных текстов началось гораздо позже, чем изучение арабских, но матерьял сравнительно ограничен, число специалистов достаточно, почти все наличные тексты изданы, переведены и привлечены к исследованию; каждый вновь открываемый текст сравнительно быстро становится общим достоянием; еще более изучены немногочисленные, но ценные и характерные вещественные остатки—развалины городов и построек, произведения искусств, надгробные памятники, в Египте даже подлинные тела древних царей. Вследствие этого оказалось возможным ввести историю древнего востока в круг преподавания всеобщей истории, не требуя и не ожидая от слушателей, за исключением будущих специалистов, чтобы они знакомились с языком первоисточников. В ином положении находится изучающий историю востока средневекового. Мусульманская культура своим почти исключительно книжным характером отличается не только от культуры древнего востока, но и от греко-римской; понять ислам и его культуру без хотя бы некоторого знания арабского языка еще труднее, чем понять культуру Греции без знания греческого. Для исследователей специалистов, в особенности для тех, кто по своему темпераменту любит integros accedere fontes, изучение истории мусульманского мира представляет одну из самых заманчивых задач. Во всех европейских городах, где имеются восточные рукописи, имеется огромное количество еще никем не исследованного матерьяла первостепенного научного значения; среди таких городов Петербург со своими тремя большими собраниями (в публичной библиотеке, в азиатском музее академии

[1]) Geschichte der Arabischen Litteratur. Weimar—Berlin 1898—1902.

наук и в университете) занимает одно из первых мест. Возможность пользования рукописями, близкими ко времени составления самих сочинений, даже автографами, дает арабистам несомненное преимущество перед исследователями античной культуры. Но для того, кто хочет воспользоваться готовыми результатами чужой научной работы, история мусульманского мира еще долго будет представлять мало привлекательного. Еще долго не будет выполнена даже предварительная черновая работа, давно выполненная для истории античного мира и для европейского средневековья: приведение в известность наличного матерьяла, выяснение зависимости одних источников от других, восстановление по позднейшим компиляциям текста утраченных первоисточников. Исследователям специалистам вместо решения вопросов часто приходится ограничиваться постановкой их; неспециалист при чтении даже авторитетных пособий, единоличных и коллективных, часто подвергается опасности принять предположение за факт, рассказ или мнение одного автора, сочинение которого случайно сделалось доступным раньше других, за установленный наукою вывод. Успехи востоковедения в XIX и XX в.в. и постановка на очередь научных задач, невыполнимых без знания арабского языка, способствовали увеличению числа изучающих этот язык, особенно в протестантской Европе среди студентов-богословов, признающих для себя необходимым ознакомление с такой мировой религией, как ислам, а для понимания ислама—с арабским языком; знание арабского языка получило также некоторое распространение среди историков и филологов, специально интересующихся средними веками. В России в 1920 г. на историко-филологическом факультете Туркестанского университета даже был сделан опыт признания арабского языка общеобязательным предметом.

3.

Главные труды на арабском языке[1]) по истории ислама и его культуры.

Письменная историография возникла у арабов вместе с исламом. Мухаммед считал себя преемником ветхозаветных пророков и Иисуса и потому в своем мировоззрении должен был примыкать к еврейским и христианским легендам; в таком же духе после него слагались и разрабатывались в Медине рассказы о его собственной деятельности. Для этих рассказов была выработана литературная форма, составлявшая, повидимому, изобретение арабов и еще долго сохранявшая господство в их исторической литературе; предполагалось, что рассказ передается устно из поколения в поколение, причем каждый передатчик ссы-

[1]) Труды на персидском языке будут указаны в другом выпуске, посвященном Ирану.

лается на свой непосредственный источник, до первоисточника, т. е. участника или очевидца, рассказ которого передавался в первом лице. Установилась таким образом для исторических рассказов стереотипная форма: „Рассказал мне такой-то; он сказал: рассказал мне такой-то и т. д.; он сказал: я...“ Рассказ в первом лице при таких условиях является, конечно, продуктом литературного творчества, а не буквальной передачей слов очевидца. Как литературная форма, цепь ссылок передатчиков друг на друга (*иснад*) сохранялась иногда и впоследствии, когда устная передача рассказов уступила место пользованию историческими сочинениями. Мединская школа в первое время избегала, повидимому, составления письменных сборников таких рассказов; считалось, что единственной книгой должен остаться для мусульман коран. Записи, однако, составлялись по желанию представителей государственной власти, сначала омейядов, потом аббасидов: по желанию халифа Мансура (754—775) выходец из мединской школы Ибн-Исхак, покинувший Медину вследствие разрыва с другими представителями школы, составил в Багдаде полную биографию пророка, постепенно, хотя и в позднейшей переработке ученого IX в. Ибн-Хишама, вытеснившую все другие труды, посвященные этому предмету, не только предшествовавшие, но и последующие. С 1860-х годов труд Ибн-Исхака в переработке Ибн-Хишама доступен в критическом издании и в немецком переводе. Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishaq bearbeitet von Abdelmelik Ibn Hisham, herausgegeben von F. Wüstenfeld, Göttingen 1858 — 1860. Ibn-Ishaks Leben Mohammeds, bearbeitet von Ibn-Hischam, übersetzt von G. Weil, Stuttgart 1864.

После основания Багдада некоторые из прежних литературных центров, особенно Басра, отчасти сохраняли свое значение, но Багдаду принадлежала львиная доля той литературной производительности, которая уже в IX и X в.в., благодаря все более распространявшемуся употреблению дешевой тряпичной бумаги, достигла огромных размеров. О богатстве арабской литературы того времени по различным отраслям знания, как сцециально научной, так и расчитанной на широкий круг читателей, наглядно свидетельствует библиографическое пособие, составленное во второй половине X в. книготорговцем (варрак) Надимом; эту книгу иногда, повидимому ошибочно, считали каталогом какой-то большой библиотеки. Автор дал своему арабскому труду персидское заглавие „Фихрист“ (оглавление, указатель) и объединил в нем все то, что ему было известно о произведениях литературы и науки на арабском языке, в том числе и о переводах с языков персидского, греческого и санскритского, с приложением кратких биографических сведений о писателях и ученых. „Фихрист“, изданный в Германии, останется навсегда главным источником сведений о литературе и науке первых четырех веков ислама. Kitab al Fihrist mit Anmerkungen herausgegeben von G.

Flügel. Nach dessen Tode besorgt von J. Rödiger und A. Müller. Lpz. 1871—72.

Среди сочинений, переводившихся на арабский язык еще со времени омейядов, были различные версии иранского эпоса, единственного существовавшего у персов национального исторического предания (в эпическом освещении изображалась и история последней до-мусульманской династии, сасанидской). С другой стороны, с греческого языка переводились больше сочинения по точным наукам и философии; мусульмане и после не ознакомились ни с греческими поэтами, ни с историками. Оттого история древнего и вообще до-мусульманского мира рассказывалась на основании библейских и персидских преданий; во многих сочинениях перечислялись также и римские императоры, языческие и христианские, но мировой монархией по преимуществу была для мусульман не римская, а персидская; за персами признавалось превосходство над всеми другими народами в деле государственного управления, как за греками, иногда и за индийцами—в науке, за турками—в военном деле, за китайцами—в промышленности, за арабами—в красноречии.

Сближение персидских преданий с библейскими составляет основу изложения истории до-мусульманского периода в знаменитой „Истории пророков и царей“ Табари (начала X в.), перса по происхождению, но благочестивого мусульманина, автора классического коментария к корану, нигде не проявляющего пристрастия в пользу персов против арабов. „История царей“ заключает с себе главным образом легендарные в действительности, но принимаемые на веру известия о древних царях Персии до Александра, о „царях уделов“ от Александра до воцарения сасанидов и о сасанидской династии. По своим источникам Табари устанавливает, при каких царях жили какие пророки; Моисей был современником мифического Менучехра, Навуходоносор, завоеватель Иудеи, современником царя Гистаспа, при котором распространил свою религию в Иране Зороастр; завоевание в действительности было произведено персами, которым всегда подчинялись лишенные военных доблестей „набатеи“ (арамейцы); Навуходоносор был только наместником царя Гистаспа, „Дарий-мидянин“ и Кир были наместниками следующего царя Бахмана. Есть основание предполагать, что такие синхронизмы и такие попытки примирить библейские рассказы с персидскими преданиями придумывались еще при сасанидах, под влиянием евреев. Из христианских источников заимствуются известия о римских и византийских императорах от Августа до Ираклия, но все эти известия излагаются на трех страницах (по печатному изданию), тогда как одна история сасанидов занимает более 250 страниц. История Мухаммеда излагается преимущественно по Ибн-Исхаку; начиная с бегства (хиджры) Мухаммеда из Мекки в Медину, события истории мусульманского

мира расположены по годам мусульманской эры; история доведена до 302 г. хиджры (914—15 по Р. Хр.), причем события царствования халифа Муктадира (908—932), при котором писался труд, излагаются очень кратко; шести годам царствования предшествовавшего халифа Муктафи (902—908) посвящено 73 страницы, шести первым годам царствования Муктадира всего 14.

Летописный свод Табари представляет образец строго научного, по понятиям того времени, исторического труда, в котором все другие цели заслоняются заботой о возможной полноте матерьяла и возможно точной передаче слов источников. Личность историка не проявляется ни в освещении событий, ни даже в слоге. Подробно и беспристрастно, без всякого выражения порицания от себя, излагается благочестивым автором даже учение еретических сект. Там, где автор пользуется письменными источниками, текст их выписывается почти буквально, только с необходимыми сокращениями; по мере приближения к современным ему событиям, рассказ автора становится все более сухим и сжатым; не только нигде не выражается мнение автора, но только в редких случаях (напр. при изложении событий 872 г.) он говорит о себе как об очевидце; его рассказ—рассказ далекого от жизни книжного ученого. После истории царствования каждого халифа приводятся сведения о его личной жизни, кроме халифов, умерших при сознательной жизни автора; последняя характеристика относится к умершему в 862 г. халифу Мунтасиру.

Несмотря на полное отсутствие в труде Табари элемента занимательности, им широко пользовались во всем мусульманском мире, как незаменимым сводом фактического матерьяла. В одно и то же время, меньше чем через полвека после смерти автора, появились сокращенная редакция этого труда в Испании и сокращенная переработка на персидском языке в Бухаре. „Персидский Табари“ много раз переписывался, переводился на языки турецкий, индийский и даже арабский, в виду сравнительно малой доступности многотомного подлинника; та же персидская версия доступна в переводе на французский язык. Chronique de Tabari traduite sur la version persane de Bel'ami par M. Hermann Zotenberg. Paris 1867—74.

Рукописи полного экземпляра арабского подлинника нет в настоящее время ни в одной библиотеке. По одной из рукописей отдельных частей был издан в трех томах, с латинским переводом, отрывок, заключающий в себе только историю нескольких лет после смерти Мухаммеда. Taberistanensis annales regum atque legatorum dei. Arabice et latine ed. J. G. A. Kosegarten. Greifswald 1831—53.

С 1871 г. явилась надежда, что по разрозненным томам, рассеянным по различным библиотекам, удастся восстановить полный текст. Когда эта надежда оправдалась, было предпринято издание международными силами и средствами, законченное только в 1901 г., когда вышли указатели, введение, глоссарий и поправки

к 13 томам арабского текста. Из введения видно, что надежда восстановить по отрывкам и издать полный текст труда оправдалась только до известной степени: некоторые томы заключают в себе текст не полной, а сокращенной редакции труда Табари, и при изложении некоторых событий арабские историки, пользовавшиеся этим трудом, имели перед собою более полный текст, чем текст европейского международного издания. Annales quos scripsit... at Tabari. Cum aliis edidit M.J. de Goeje. Lugd. Batav. 1879—1901.

Во введении упомянуто предложение, сделанное одним из участников предприятия, проф. Нельдеке—чтобы каждый из редакторов отдельных томов посвятил своей части особую монографию. Пример был дан самим Нельдеке; изданная им часть, посвященная истории сасанидов, была переведена им на немецкий язык с подробными примечаниями, в которых известия Табари сопоставляются с известиями других источников. К сожалению пример не нашел подражателей; помимо издания Козегартена, отрывок о сасанидах остается до сих пор единственной частью труда Табари, имеющейся в переводе на европейский язык. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehn von Th. Nöldeke. Leyden 1879.

Таким образом, задача изучения истории халифата по незаменимому труду Табари доступна в настоящее время только для арабистов, не говоря уже о более сложной задаче—сличения текста Табари с текстами других авторов, более ранних и более поздних. Арабистами далеко еще не выполнена поставленная на очередь научная задача—издать все сохранившиеся, хотя бы в отрывках, сочинения предшественников Табари; перечисление этих трудов, изданных и неизданных, интересное только для арабистов, можно найти в упомянутой Geschichte der Arabischen Litteratur К. Броккельманна. После составления этой книги издан, между прочим, отрывок составленного в IX в. специального сочинения по истории Багдада, обнимающий только события 819—833 гг., использованный, хотя не названный, у Табари; в этом случае текст был не только издан по единственной рукописи (находящейся в Лондоне), но и снабжен немецким переводом; к сожалению перевод настолько неудовлетворителен, что от пользования им можно только предостеречь. Sechster Band des Kitab Baghdad von Ahmad ibn abi Tahir Taifur, herausgegeben und übersetzt von Dr. H. Keller. Lpz. 1908.

Сочинения по истории городов представляют одну из особенностей мусульманской исторической литературы, арабской и персидской. Тому, что мы понимаем под историей города,—действиям городских правителей, летописи городских событий и т. п.—в них отводится мало места; главный предмет их—перечисление живших в данном городе ученых, преимущественно богословов. Такой же характер „биографического словаря“ имеет составленный в XI в.

и только отчасти дошедший до нас труд Хатиба по истории Багдада; но этот труд заключает в себе ценное топографическое введение, во многом дополняющее сведения арабских географов о топографии мирового мусульманского города; текст этого введения был издан с введением и приложением французского перевода. L'introduction topographique à l'histoire de Bagdadh d'Abou Bakr al-Khatib al-Bagdadhi, par G. Salmon. Paris 1904 (Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes, fasc. 148).

Лучшим периодом арабской географической литературы были IX и X вв.; сочинения географов этого периода являются первостепенным источником по культурной истории мусульманского мира. Географическая наука носила у арабов греческое название (джаграфия, т. е. geografia) и теоретические положения ее были заимствованы у греков; но по богатству фактического матерьяла греческая наука не могла бы выдержать никакого сравнения с арабской. Изменившиеся условия культурной жизни отразились и на научных обобщениях. У позднейших греческих авторов было заимствовано мнение, что населенная часть мира составляет только четвертую часть суши, и деление этого населенного мира на семь климатов в порядке с юга на север; но для мусульманской географии характерна теория о превосходстве четвертого климата, в котором помещались Сирия, Вавилония и средняя часть Ирана; доказывали, что эта средняя часть населенного мира, свободная от чрезмерного зноя и чрезмерного холода, заключает в себе лучшие климатические условия для умственной деятельности человека— как в новейшее время такими же климатическими доводами объясняли фактически установившееся культурное первенство Европы.

Еще более независимы от греков были арабы в своих этнографических обобщениях, в виду огромного различия между научным кругозором мусульманской эпохи и эпохи античной культуры. Ученый IX в. Абу-Ма'шар признавал существование восьми культурных народов: греки, римляне, индийцы, персы, халдеи, египтяне, арабы, евреи; жизнь остальных народов, по его словам, мало отличалась от жизни животных; о китайцах он не упоминает, из чего видно, что он еще находился под влиянием условий до-мусульманской эпохи, тогда как его современник, Джахиз, уже упоминает о превосходстве китайцев над другими народами в деле развития промышленности. Значительный шаг вперед представляет обзор народностей у автора X в. Мас'уди, разделяющего все народы мира на семь групп: 1) персы; 2) халдеи и родственные им народы, в том числе арабы и евреи; 3) греки и другие европейцы; 4) ливийцы и другие африканцы; 5) турки; 6) индийцы; 7) китайцы. Мусульманскими учеными, таким образом, были объединены в одну группу так называемые „семиты", только для них еще не было придумано термина. Языком Адама и других первобытных людей считался не еврейский, как у средневековых

христиан, а сирийский; происхождение еврейского языка связывалось с переправой (отсюда будто бы название евреев, *эбер*, от семитского корня *абар* „переправляться“) Авраама через Евфрат. Сами персы соглашались, что сирийский язык существовал ранее персидского.

Критических изданий арабских географических текстов было немного до предпринятого в Голландии с 1870 г. издания Bibliotheca Geographorum Arabicorum. До 1894 г. вышло восемь томов, из которых только в одном 6-м томе к арабскому тексту приложен французский перевод; обещанный немецкий перевод первых трех томов не вышел. В настоящее время при переводе пришлось бы использовать открытые с того времени рукописи; по той же причине нуждается в пересмотре вопрос об отношении одних географических трудов к другим. На арабской географической литературе отразилось более всего, с одной стороны, тесное культурное общение между различными областями мусульманского мира, с другой—преобладание книжной учености в мусульманской науке багдадского и позднейшего периодов. Первые два тома „Библиотеки“ посвящены труду, составленному жителем северного Авганистана Абу-Зейдом Балхи, переработанному уроженцем Фарса, Истахри, и вторично багдадским или мосульским купцом Ибн-Хаукалем, бывшим в то время подданным владетеля северной Африки; между составлением первой и третьей редакций прошло менее полстолетия (в X в.). Тем же трудом очень часто пользовались ученые последующих веков, до XVII в. включительно, большею частью без ссылки на источник и без упоминания о том, что приводимые ими сведения о городах, областях и пр. относятся не к современной им жизни, а к далекому прошлому.

К числу географов и в то же время историков X в. принадлежит упомянутый Мас'уди, араб по происхождению, но всецело находившийся под влиянием инородческой (в особенности персидской) культуры, совершивший обширные путешествия и в то же время прочитавший множество книг. Как историк, Мас'уди представляет полную противоположность Табари; вопрос о занимательности имеет для него гораздо больше значения, чем вопрос о полноте и достоверности; один из современных ориенталистов называет его предшественником репортеров и глобтроттеров нашего времени; его рассказы по истории халифов наполнены почти исключительно анекдотическим матерьялом. Из его трудов до нас дошли, изданы и переведены (на французский язык) два, один более обширный и другой, составленный им в конце своей жизни, где вкратце изложена сущность собранных им сведений. Первый был издан вместе с переводом; текст второго труда вошел в „Библиотеку арабских географов“ (т. VIII) и был переведен отдельно. Maçoudi, Les prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris. 1861—77.—Maçoudi, Le livre de l'avertissement et de la revision, trad. par B. Carra de Vaux. Paris. 1897.

Ход развития арабской историографии после Табари и Мас'уди еще мало выяснен. Постепенно усложнявшаяся жизнь мусульманского общества создавала новые типы историков; для всех их труд Табари был главным источником фактического матерьяла, но выбор и освещение матерьяла определялись новыми целями. Так усвоение и дальнейшее усовершенствование арабами персидской бюрократической системы создало тип историков-чиновников или близких к правительственным кругам; для них целью истории было не отвлеченное знание и не удовольствие, испытываемое при занимательном чтении, но извлечение из прошлого уроков для будущего, в смысле непосредственных практических указаний. Самым последовательным представителем этого направления был писавший по-арабски перс Ибн-Мискавейх, не имевший в своих крайностях, насколько можно установить по доступному в настоящее время матерьялу, ни предшественников, ни последователей. Ибн-Мискавейх совершенно исключает из своего труда (доведенного только до 980 г., хотя автор прожил до 1030 г.) рассказы о пророках, так как в них не может быть ничего поучительного для людей „нашего времени", когда пророков больше нет. В истории Мухаммеда его интересуют только „людские решения и человеческие хитрости" пророка; поэтому совершенно исключается его меккский период деятельности и даже история мединского периода излагается только с „окопной войны" 627 г., когда Медина была осаждена корейшитами и Мухаммед для защиты города велел провести ров. Другой арабский труд по всемирной истории, в котором из жизни Мухаммеда были бы приняты во внимание только последние пять лет, едва ли существует. Об изданиях и рукописях труда Ибн-Мискавейха см. статью И. Ю. Крачковского „Новая рукопись пятого тома истории Ибн-Мискавейха" (Изв. Имп. Академии Наук, 1916, стр. 539 и сл.).

К числу трудов историков-чиновников принадлежат труды по истории везиров; из них более всего известен труд Хилаля Саби (XI в.), изданный, вместе с единственным сохранившимся отрывком из общей истории того же автора, без перевода, но с подробным введением на английском языке, дающим понятие о содержании трудов Хилаля и об отношении к ним других историков. The historical remains of Hilal al-Sabi, ed. by H. F. Amedroz Leiden 1904.

Ход развития арабской историографии, вероятно, будет для нас яснее, когда будут изданы труды продолжателей Табари, как и труд Ибн-Мискавейха (до сих пор издана только часть его) и труды его продолжателей. В X в. заканчивается период безусловного первенства в историографии, как и в других отраслях арабской литературы, Багдада; с XI в. начинается упадок Багдада и успешное соперничество с ним других городов, из которых для арабского мира больше всего значения имели Мосул в Месопо-

тамии, города Сирии, особенно Алеппо и Дамаск, Каир, некоторые города северной Африки и Кордова. Везде историография развивалась под покровительством местных династий и их правительств, но не носила исключительно местного характера; кроме сочинений по местной истории, писались и труды по истории всего мусульманского мира, причем история отдельных областей, даже если авторы не совершали обширных путешествий, принималась во внимание еще больше, чем в эпоху единства халифата. Автор обширной исторической компиляции, доведенной до 1231 г., Ибн-ал-Асир, писавший в Мосуле, при изложении истории первых трех веков мусульманской эры пользуется главным образом трудом Табари, но значительно подробнее излагает данные по истории Испании, северной Африки и восточно-иранских областей. Подобно Табари, Ибн-ал-Асир не только историк, но и богослов; им был составлен обширный биографический труд о современниках пророка. Богословские занятия в этом случае оказали больше влияния на беспристрастие историка, и мы встречаем в его труде более резкие отзывы о врагах правоверного ислама и аббасидского халифата, в том числе о еретических с точки зрения религии учениях философов. Идея халифата, однако, важна для Ибн-ал-Асира только как символ идейного единства мусульманского мира; мечта о политическом объединении бывших областей халифата столь же чужда ему, как и его современникам; благосостояние населения, по его мнению, более обеспечено при существовании в каждой области своего правительства и своего государственного хозяйства. За исключением одного тома, переведенного издателем на свой родной шведский язык, и некоторых отрывков, труд Ибн-ал-Асира доступен до сих пор только в подлиннике. Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur, ed. C. J. Tornberg. Lugd Bat. 1851—1876. Только в подлиннике доступна также составленная современником Ибн-ал-Асира, Кифти, история философов и ученых, в которой, в противоположность труду Ибн-ал-Асира, философская терпимость преобладает над ревностью к вере. Ibn-al-Qifti's. Tarikh al-Hukama, herausg. von Prof. Dr. J. Lippert, Lpz. 1903. Только в подлиннике доступен также составленный в XIII в. географический словарь Якута, дающий много цитат из утраченных источников. Jacut's geographisches Wörterbuch, herausg. von F. Wüstenfeld, Lpz. 1866—1873.

Издание без перевода такого первоклассного источника, как труд Ибн-ал-Асира, вызвало резкие замечания одного из занимавшихся историей Востока не-ориенталистов; впоследствии таким же образом был издан труд Табари и целый ряд других. С точки зрения ориенталистов, среди которых число историков всегда было незначительно, также не могло быть желательным, чтобы пользование историческими источниками было доступно только для знающих восточные языки; но обширность и многочисленность текстов, требовавших издания, иногда заставляли отказы-

ваться от перевода, чтобы не слишком замедлять ход обнародования научного матерьяла. По той же причине иногда высказывалось мнение, что не всегда желательно строго соблюдать требования, связанные с критическим изданием, без которого, конечно, немыслим надежный перевод, что ради скорейшего введения нового матерьяла в научный оборот необходимо иногда ограничиваться воспроизведением текста по одной или нескольким случайным рукописям, как печатаются обыкновенно издания текстов в мусульманских странах, не устраняющие необходимости в сомнительных случаях прибегать к рукописям.

До последних десятилетий переводы появлялись чаще; благодаря этому и для не-ориенталистов доступны исследования на арабском языке о чужих культурах и религиях, составляющие одну из заслуг мусульманской науки. Особенно высоко ценятся труды иранца XI в. Бируни, по специальности математика и астронома, переведенные издателем, немецким ориенталистом Э. Захау, на английский язык. Составленная Бируни еще в молодые годы (27-ми лет) хронология восточных народов заключает в себе, кроме изложения хронологических систем древних и современных ему народов от Туркестана до Египта, сведения о связанных с летосчислением и отдельными днями исторических преданиях, религиозных верованиях и обрядах; сведения излагаются с большим знанием дела и полным беспристрастием, за исключением нескольких нападок иранского патриота против арабов. Издание и перевод теперь несколько устарели, в виду открытия более полной рукописи. Alberuni, Chronologie orientalischer Völker, herausg. von E. Sachau. Lpz. 1878.—Alberuni, The Chronology of ancient nations, transl. by Edw. Sachau, Lnd. 1879. C. Salemann, Zur Handschriftenkunde (Изв. Имп. Акад. Наук 1912 г. стр. 861 и сл.).

30 лет спустя написан труд Бируни об Индии, изданный и переведенный тем же ученым и занимающий совершенно исключительное место среди дошедших до нас памятников арабской литературы. Для ознакомления с религией и культурой индийцев Бируни основательно изучил санскритский язык, перевел с этого языка некоторые сочинения на арабский, перевел также с арабского языка некоторые научные сочинения на санскритский, чтобы приобрести расположение и доверие тех индийцев, от которых получал свои сведения. Верования индийцев рассматриваются им исключительно с точки зрения общечеловеческой психологии и общечеловеческих религиозных запросов; часто проводится сравнение с верованиями мусульман и со взглядами мусульманских мистиков; как в прочих религиях, так и в исламе отмечается различие между верованиями толпы и верованиями ученых. Сам Бируни упоминает об одном из своих старших современников, с такой же полнотой и таким же беспристрастием изложившем учения евреев, христиан и манихеев, но эти сочинения, как и вообще большая часть трудов, на которые ссы-

лается Бируни, не дошли до нас, и потому остается неясным вопрос, как объяснить самый факт появления в XI в. мусульманского ученого с таким широким мировоззрением и с таким глубоким пониманием требований, предъявляемых к научному исследованию. Alberuni's India, ed. by Dr. E. Sachau. Lnd. 1887.— Alberuni's India. An Englisch edition by Dr. E. Sachau, Lnd. 1888.

Из арабских трудов по истории религиозных и философских учений более всего известен труд другого восточного иранца, жившего на сто слишком лет после Бируни, Шахристани, переведенный еще в половине XIX в. на немецкий язык. Шахристани пользовался в широкой степени чужими трудами и лично не производил таких исследований, как Бируни; все же им собран значительный и в общем достоверный матерьял, изложенный с достаточным беспристрастием; большею частью (хотя не везде) автор остается верен своему решению излагать различные учения „без ненависти к одному и без пристрастия к другому". Cureton, Book of religious and philosophical sects by Muhammad ash-Shahrastani. Lnd. 1840—46. Asch-Schahrastani's Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Th. Haarbrücker, Halle 1850—51.

Иную цель имело сочинение под тем же заглавием, написанное еще в XI в. испанским богословом Ибн-Хазмом. Ибн-Хазм принадлежал к числу суровых и последовательных захиритов—приверженцев внешности (захир), т. е. буквы корана. Захиритство в исламе и родственные ему учения во многом соответствовали протестантизму в христианстве; буква св. писания ставилась выше церковных традиций. Казалось бы, что такое поклонение букве св. писания налагает оковы на мысль; но в то же время разрыв с традицией был связан с разрушением авторитетов; каждый становился лицом к лицу с первоисточником своей веры и, опираясь на него, мог свободно судить о мнениях даже авторитетных богословов, что приучало к некоторой свободе мысли. Для Ибн-Хазма изложение учений иноверцев и еретиков является только матерьялом для полемики с ними; этой цели он не скрывает и видит долг беспристрастия только в точном и исчерпывающем изложении опровергаемого учения. Проникнутый ненавистью к догматическим хитросплетениям, он издевается над мнением ученых богословов, что мусульманином нельзя быть без точного знания имен и аттрибутов Бога, и отдает предпочтение простой вере в Бога и его пророка; увлечение катехизической простотой веры делает и язык его простым и энергичным; хитросплетения слога для него также ненавистны, как хитросплетения схоластической догматики. Для сложности арабской культурной жизни характерно, что суровый и фанатичный богослов был в то же время автором необыкновенно прочувствованного и целомудренного трактата о любви. Богословский труд Ибн-Хазма доступен до сих пор только в подлиннике, при том только в восточном (египетском) издании 1899—1903 гг.; трактат о любви издан рус-

ским ученым также только в подлиннике, но с подробным изложением содержания на французском языке. Abu-Muhammed-Ali-ibn Hazm al-Andalusi. Tauk-al-Hamama. Publ. par D. K. Petrof. St. Pét.-Leide 1914.

Из исторической литературы сирийских арабов в переводе на латинский язык доступна, напр., сокращенная всемирная история (летопись) правителя города Хамы, Абу-л-Фиды (начала XIV в.), при изложении событий до XIII в. пользовавшегося главным образом Ибн-ал-Асиром; Абу-л-Фида является также автором большой географической компиляции, переведенной на французский язык. Abulfedae Annales Muslemici arab. et lat. op. et stud. J. J. Reiskii ed. Adler, Hafniae 1789—94. Géographie d'Aboulféda texte arabe par Reinaud et Mac Guckin de Slane, Paris 1840; trad. de l'arabe par Reinaud 1848 (конец вышел в 1883 г. в переводе St. Guyard).

Сирии же принадлежат некоторые биографические словари, из которых наиболее известный, труд Ибн-Халликана, современника и личного знакомого Ибн-ал-Асира, переведен на английский язык. Ibn Khallikan's biographical dictionary, transl. from the arabic by M. G. de Slane, London 1843—71. Более своеобразный и характерный памятник — автобиография одного из местных князей эпохи крестовых походов, Усамы ибн-Мункйда — первый известный в арабской литературе автобиографический труд. Автор писал свои записки в последние годы своей долгой жизни (1095—1188); его труд отличается обычными недостатками старческих воспоминаний и дает мало сведений о политической истории; по отзыву современного английского ученого „старый араб был слишком полон собой, чтобы отводить много места словам и поступкам других". Зато эти воспоминания дают, по отзыву русского арабиста, „живую, выхваченную из действительности, картину духа и быта этой эпохи" и потому занимают выдающееся место среди арабских источников по истории крестовых походов. H. Derenbourg, Ousama ibn Mounkidh, un émir syrien au premier siècle des croisades; Paris 1886—93 (текст и подробное изложение; перевод напечатан им же в 1895 г. в Revue de l'orient latin, издан также отдельно, под заглавием Souvenirs historiques et recits de chasse, par un émir syrien du douzième siècle; есть и немецкий перевод пастора Шуманна Usama ibn Munkidh, Memoiren eines syrischen Emirs aus der Zeit der Kreuzzüge, 1905). Крестовые походы более всех других событий истории европейского средневековья должны были обратить внимание европейских ученых на восточные источники. Когда французской академией des inscriptions et des belles lettres в начале сороковых годов было предпринято издание многотомного сборника известий о крестовых походах (Recueil des historiens des croisades), одна серия (4 тома, 1872—1898) была посвящена арабским историкам; сюда вошли отрывки из нескольких неизданных и непереведенных полностью сочине-

ний, в подлиннике и в переводе на французский язык. Много отрывков из арабских исторических сочинений в русском переводе и много матерьяла для характеристики арабской историографии можно найти также в изданном Православным Палестинским Обществом труде покойного Н. А. Медникова „Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам“ (Спб. 1897—1902).

Некоторыми особенностями отличается историография и вообще литературное творчество мусульманского Египта. Творческих идей здесь появлялось еще меньше, чем в других областях ислама; за то нигде не составлялись с большим усердием обширные летописные своды, сборники биографий местных деятелей и т. п. Египет был и при исламе, как в древности, классической страной государственной централизации; Каир сосредоточивал в себе все управление и всю культурную жизнь Египта; нигде не придавалось такое значение стройности бюрократической и финансовой системы; нигде, поэтому, историками не сообщалось столько сведений об органах управления, об административном делении страны, о количестве доходов, об условиях жизни в данное время и о памятниках прошлого в отдельных округах. По отзыву специалиста по истории Египта при исламе, проф. Беккера, мы нигде в мусульманском мире не имеем такой полноты исторического предания, таких подробных сведений о деятельности государственных учреждений, как в Египте. Общая политическая неустойчивость мусульманского мира отражалась и в Египте на гибели ценных библиотек, но Египет был избавлен от таких внешних завоеваний, как нашествие монголов на азиатские области, вторжение бедуинов в области северной Африки и завоевание мусульманской Испании христианами; климатические условия также содействовали сохранению памятников, не только литературных произведений, но и деловых документов. Возрождению старых литературных традиций в новейшее время много содействовали образование хедивами большой библиотеки и введение книгопечатания. С последним Каир ознакомился только в 1821 г., более чем на столетие позже чем Константинополь; но, благодаря обилию литературного матерьяла, каирские типографии проявили еще больше деятельности. Памятники старой арабской литературы, в особенности египетской, печатались в Египте в большом количестве; большею частью их и теперь приходится изучать по египетским изданиям восточного типа, а не по европейским критическим изданиям или переводам. Из последних можно упомянуть труд, может быть, самого характерного для Египта историка-компилятора, Макризи (1364—1442): Makrizi, Histoire des sultans Mamlouks, trad. par E. Quatremère, Paris 1837—1844. Большой историко-географический труд того же автора, дающий по исторической топографии Египта такие подробные сведения, каких

мы не имеем ни для одной из других мусульманских стран, полностью доступен до сих пор только в египетском издании текста. В новейшее время был издан один из главных источников Макризи, сочинение автора X в. Кинди; в предисловии издателем сообщаются сведения о ходе развития египетской историографии в первые века ислама. El Kindi, The governors and judges of Egypt, ed. by Rh. Guest, Leyden-London 1912.

Северная Африка, мусульманская Испания и Сицилия, имевшие между собою много общего по своим политическим судьбам, часто соприкасались и в своей культурной жизни, несмотря на существенные различия в бытовых условиях (преобладание кочевого быта в северной Африке, городской жизни в Испании и Сицилии) и по этнографическому составу населения. Сведения по истории и исторической географии этих стран часто приходится извлекать из одних и тех же сочинений; сюда относится, напр., исторический труд конца XIII в. Ибн-Азари (Ibn Adhari, Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, publ. par R. Dozy. Leide 1848—51; в 1904 г. вышел французский перевод Fagnan), составленная в Сицилии в XII в. большая географическая компиляция Идриси (Edrisi, Description de l'Afrique et de l'Espagne, publ. par R. Dozy et M. J. de Goeje. Leyde 1866, с латинским переводом). В Африке, уже после изгнания мусульман из Испании, в XVII в. была составлена энциклопедия сведений по истории и литературе Испании при исламе (Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne par al-Makkari, publ. par R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright, Leyde 1855—61). Несмотря на значение, которое имеет в этом случае извлечение матерьяла из восточных источников для выяснения истории Европы, несмотря на существование таких изданий, как „Bibliotheca arabico-sicula" Амари и „Bibliotheca arabico-hispana" Кодеры, многие тексты до сих пор остаются неизданными; к числу их принадлежит и сохранившаяся часть большого исторического труда Ибн-Хайяна (XI в.), считающегося лучшим испано-мусульманским историком.

Северной Африке по рождению, Испании отчасти по своей политической деятельности принадлежит историк XIV и начала XV в.в. Ибн-Халдун; конец своей жизни он прожил в Каире, казавшемся ему средоточием высшей культуры того времени. В области истории Ибн-Халдун хотел быть создателем „новой науки"; в введении к своему обширному труду по всемирной истории он изложил свои взгляды на законы, которыми определяется везде и всегда ход исторического процесса. История была в его глазах сменой культур и политических организаций, основанной на законе постепенного роста и упадка, одинаковом для всего живущего; для народов и государств эпоха упадка после эпохи высшего расцвета наступает с роковой неизбежностью; такие же признаки наступающего упадка он видит в современной ему жизни мусульманского мира. В основу его взглядов на

ход исторического процесса положена не эволюция политического строя, как у греческих философов, но эволюция форм хозяйства: кочевого быта, земледельческой оседлости, городской жизни; особенно подчеркивается связанное с развитием культуры ослабление воинской доблести, вообще все, что связано с укреплением или ослаблением чувства солидарности в человеческом обществе. По некоторым своим взглядам Ибн-Халдун признается предшественником современных социологов, „арабским социологом XIV века“ (выражение Феррейро); кроме его собственных взглядов, интересны также сообщаемые им фактические данные о жизни современного ему мусульманского общества. Будучи сам по происхождению арабом, он, однако, не признает за арабами никаких культурных заслуг; мусульманскую культуру он ставит выше всех предшествующих, но в арабах видит только опустошителей культурных областей; вопреки действительности он находит, что арабы не умели выбирать места для постройки городов, вследствие чего все основанные ими города будто бы скоро приходили в упадок (лучшим опровержением этого взгляда мог бы быть прославляемый самим Ибн-Халдуном, как образец высоко-культурного города, Каир). Среди известных нам арабских историков Ибн-Халдун с его теорией исторического процесса стоит также одиноко, как Ибн-Мискавейх с его взглядом на историю пророков, как на предмет, не подлежащий включению в исторический труд, и Бируни с его исследованием об индийской культуре; во всех этих случаях промежуточные звенья, если они существовали, для нас пока недоступны. Введение к истории Ибн-Халдуна вошло, в тексте и во французском переводе, в издание Notices et Extraits—извлечений из рукописей французской национальной (бывшей королевской и императорской) библиотеки; текст составляет томы XVI—XVIII, перевод—томы XIX—XXI.

Нередко доказывалось, что Ибн-Халдун, как в античной историографии Диодор, умел только изложить новые взгляды, как надо писать историю, но не сумел приложить их на деле; в введении он является самостоятельным мыслителем, в тексте самой истории—компилятором обычного типа. Однако, Ибн-Халдун и в главной части своего труда значительно отступает от общепринятого шаблона; вместо безусловно господствовавшей в его время в арабской историографии формы летописного изложения он, подобно персидским историкам, располагает матерьял по династиям, отчасти придерживаясь географического порядка; так пятый том египетского издания всецело посвящен истории сельджукской и последующих династий в Азии до османской, шестой—арабским и берберским династиям Африки. Изданная и переведенная в „Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen age“ Дози глава о христианских правителях Пиринейского полуострова, по замечанию Дози, делает

честь арабской литературе; из европейских средневековых летописцев ни один не дал такого отчетливого и точного очерка истории какого либо мусульманского государства. Как у других теоретиков, так и у Ибн-Халдуна увлечение теорией иногда влечет за собой ошибки в области критики фактических известий; так, он полагает, что, вопреки Ибн-Хайяну, восставшие против мусульман в Испании христиане были совсем другим народом, чем побежденные арабами вестготы, так как этот последний народ совершил круг своего развития: возможность возрождения покоренного народа кажется Ибн-Халдуну мало вероятной. В переводе на французский язык доступна также история африканских династий и история князей Гранады. Ibn-Khaldoun, Histoire des Berbères et des dynasties Musulmanes de l'Afrique septentrionale, texte arabe, publ. par de Slane, Alger 1847—51. Trad. 1852. Histoire des Benou'l-Ahmar, trad. par M. Gaudefroy-Demombynes, Journ. Asiat. sér. 9,t.13. Полностью вся история имеется только в египетском издании, крайне неудовлетворительном.

Последнее мусульманское княжество на Пиринейском полуострове, гранадское, накануне завоевания христианами еще пережило эпоху блестящего литературного расцвета; в нем, по замечанию историка арабской литературы Броккельманна, процветали поэзия, художественная проза и историография, к счастью совершенно отодвигая на задний план господствовавшую в других областях ислама схоластику. Среди гранадских историков выдается знакомый Ибн-Халдуна, министр Ибн-ал-Хатиб (умер в 1374 г.); еще в статье о Гранаде, напечатанной в 1914 г. (в „Энциклопедии ислама", о которой см. ниже), критическое издание и перевод его главного труда названы одной из ближайших задач науки.

Замечание русского арабиста (И. Ю. Крачковского), что в XVIII в. эра арабского литературного творчества замирает окончательно и в XIX в. занимается заря новой эры, возникающей под европейским влиянием, относится, повидимому, и к области арабской историографии. В XVII в. еще писались исторические труды, высоко ценимые европейскими учеными, как упомянутая выше компиляция Маккари и труд Синджари (около 1684 г.) по истории Мекки; в XVIII в. выдающихся трудов уже не появлялось. Историография XIX в. дала некоторые замечательные памятники, как труды египетского историка Джабарти (умершего в 1822 г.), ознакомившегося с европейской культурой во время французской оккупации. Со второй половины XIX в. в историографии, как и в других отраслях литературы, европейское влияние сказалось с большей силой; начинается не всегда удачное применение к арабской истории европейских теорий, создание арабского национализма в подражание европейскому и т. п. Выдающихся историков, которые сумели бы усвоить и переработать заимствованные идеи и на основании их создать новую национальную историографию,

восток, в том числе арабский, пока не выдвинул, хотя часть труда одного из историков этого направления, перешедшего к истории от исторического романа. христианина Джурджи Зейдана, обратила на себя внимание в Европе и была переведена на английский язык (Umayyads and Abbasids, being the fourth part of Jurji Zaydans history of islamic civilisation, transl. by D. S. Margoliouth, Leyden-London 1907). Тем же Зейданом были обнародованы сведения о собрании рукописей другого ученого, Ахмеда Зеки, заслуга которого перед наукой состояла в открытии экземпляров нескольких сочинений, считавшихся утраченными; но возбужденный им на афинском конгрессе ориенталистов [1]) в 1912 г. вопрос о возможности при издании текстов производить сокращения и изменения и неумеренное прославление заслуг „génie arabe“ перед мировой культурой произвели неблагоприятное для молодой арабской науки (в европейском смысле) впечатление. Повидимому, еще не скоро окажется возможным сотрудничество на равных правах, с одинаковыми приемами и одинаковым успехом, современной арабской и европейской науки в деле издания и изучения арабских исторических текстов, среди которых неизданного матерьяла все еще значительно больше, чем изданного.

4.

Труды европейских ученых по истории ислама и его культуры.

Успехи изучения в Европе истории мусульманского мира находились, конечно, в зависимости от общих успехов исторической науки и установления требований, которым должны удовлетворять научные исследования. При исключительном господстве религиозного миросозерцания не могло быть ни беспристрастного отношения к чужой религии и ее деятелям, ни понимания хода исторических событий, как закономерного явления, независимого от воздействия стоящих вне мира сил; прогресс в исторической науке выражался в то время, главным образом, в заботе о возможной полноте матерьяла. Составлявшиеся в XVI и XVII вв. сборники фактических сведений сохраняли значение еще долгое время после того, как прежнее освещение фактов уступило место новому; составленным в начале XVII в. сборником данных о крестовых походах, тенденция которого видна из его заглавия Gesta Dei per Francos, пользовались еще долгое время спустя, как сводом фактического матерьяла. Для изучавших историю мусульманских народов такое же значение имела Bibliothèque Orientale д'Эрбело (1625—1695)—свод сведений по истории мусульманского мира, расположенных в алфавитном порядке. Такие же труды под тем

[1]) О конгрессе напр. Der Islam III, 292 и сл. Мир Ислама I, 510 и сл.

же заглавием, обыкновенно на латинском языке (Bibliotheca Orientalis) составлялись и другими учеными; но труд д'Эрбело по полноте сведений значительно превосходит все другие и наглядно показывает, какое огромное количество рукописей уже в то время перешло из мусульманских стран в библиотеки Европы. Д'Эрбело никогда не был на востоке и работал исключительно по рукописям французской королевской библиотеки; значительная часть тех сочинений, на которые он ссылается, остается неизданной и до сих пор, так что труд д'Эрбело и теперь не вполне утратил свое значение, хотя пользоваться им, конечно, приходится с большой осторожностью.

Гуманизм XV—XVI вв. и „просвещение" XVIII в. столь же мало способствовали беспристрастной оценке культуры ислама, как средневековое церковное направление. Естественным последствием одностороннего увлечения классической древностью было одностороннее отрицательное отношение к востоку и к созданным им положительным религиям—еврейству, христианству и исламу. Из больших исторических трудов эпохи просвещения более всего влияния на широкий круг читателей, отчасти и на научную литературу, имела „История упадка и разрушения Римской империи" Гиббона (1776—88). Основная точка зрения Гиббона, что главной причиной упадка античной культуры и торжества варваров была победа религии, т. е. христианства, теперь признана несостоятельной; тем не менее установленное им отрицательное отношение ко второму, христианскому Риму едва ли и теперь может считаться пережитым, хотя история Византии теперь изучена гораздо основательнее, чем в конце XVIII в. Почти такой же популярностью пользуются в английской литературе и до сих пор главы труда Гиббона, касающиеся истории ислама, халифата, персидских и турецких династий. О „блестящих достоинствах" этих глав говорят еще издатели новейшей „Кембриджской средневековой истории" (1913); английские ориенталисты, даже современные, в исторических трудах редко обходятся без ссылок на Гиббона, хотя сам Гиббон говорит о крайней скудости матерьяла, бывшего в его распоряжении. По его словам он в восточном мире был бы совершенно слеп без д'Эрбело и Дегиня (автора истории гуннов и других турецких народов. 1756—8, составленной на основании китайских и арабских источников). Тем не менее Гиббон решается высказывать такие обобщения, как мнение о сохранении исламом, в противоположность христианству, первоначальной простоты и мнение о незнакомстве азиатов „с искусством и гением истории" (art and genious of history); в последнем случае он ссылается на слова Дегиня о двух типах арабских историков—летописцев, ограничивающихся сухим изложением фактов, и риторов, у которых на две страницы текста приходится только несколько строк фактического сообщения.

Популярности труда Гиббона, особенно на его родине, спо-

собствовали его блестящие литературные достоинства. Автора сравнивали с Фукидидом и Тацитом; подражанием Гиббону объясняется, вероятно, заглавие наиболее популярного английского труда по истории халифата: „Халифат, его возникновение, упадок и разрушение“ (The caliphate, its rise, decline and fall 1891, 2-е изд. в 1892 г.) Виллиама Мьюра (Muir). Тому же англо-индийскому ученому принадлежит ряд сочинений по истории до-мусульманской Аравии и деятельности Мухаммеда. Составленная им четырехтомная биография пророка (Life of Mahomet 1858—61) до сих пор рекомендуется в Индии как пособие для изучения ислама, и ссылки на нее в английской литературе встречаются постоянно, хотя она не свободна от религиозной полемики и не отличается научным беспристрастием. К Мьюру относятся слова Дози, отнюдь не пристрастного в пользу Мухаммеда, о „странном впечатлении, которое производит англичанин, в сильной степени проникнутый узким догматизмом, свойственным его народу, и в то же время требующий от мусульман вполне независимого отношения к преданиям о начале своей религии“. В 1912 г. вышло новое издание этой биографии пророка (редактор T. H. Weir), с поправками, о которых новейший исследователь (H. Lammens, о нем ниже) говорит как об „insignifiantes retouches“.

Книга Мьюра о халифате, по мысли автора, должна была восполнить пробел в английской литературе, т. е. была написана исключительно для английских читателей. Первоначально автор хотел сократить и приспособить для более обширного круга читателей свой труд по истории раннего халифата (1883), продолжив его до паденія аббасидской династии, но матерьял оказался обильнее, чем он ожидал, и объем книги вышел более значительным. Об отношении своей книги к существовавшей в то время литературе автор не говорит; о труде Вейля (о нем см. ниже) он дает очень благоприятный отзыв и признает, что чем больше проверять этот труд по источникам, тем сильнее впечатление, производимое обширностью познаний, неизменной аккуратностью и беспристрастным суждением автора. Главными источниками были для Мьюра, как для всех авторов подобных общих очерков, Табари и Ибн-ал-Асир; к другим он обращался редко; о рукописных источниках он не упоминает. На литературу предмета обращается мало внимания, не делается также попыток систематически проверять обширные компиляции по доступным более ранним источникам; Ибн-ал Асир назван „исключительно беспристрастным“ летописцем, хотя в литературе было высказано и другое мнение; де-Гуе в 1871 г. в предисловии к изданию своих Fragmenta historicorum arabicorum обвиняет Ибн-ал-Асира в прославлении аббасидов, умолчании о их постыдных делах, уменьшении заслуг омейядов. Отсталость сравнительно с уровнем современной автору науки заметна также в его транскрипции собственных имен, личных и в особенности географических, в несколько по-

верхностных суждениях о мусульманстве, его политической жизни и культуре, и в особенности в морализующем тоне, напоминающем Гиббона. С видимым сочувствием автор выписывает из Гиббона место о халифе Мутасиме (833—842), о разрушении им цветущего города Амория и о помощи, оказанной им бедному старику, с риторическим вопросом в заключении: „О каком из этих поступков он думал с большим удовольствием, когда его позвал голос ангела смерти?" Возвращение культурного мусульманского мира к полуварварской жизни ставится в зависимость от многоженства, легкости развода, рабынь-наложниц и закрывания лица чадрой.

Тем не менее можно пожалеть о том, что труд Мьюра так мало известен вне Англии. Помимо литературных достоинств книги, написанной слогом Гиббона, можно поставить автору в заслугу, что тенденциозное отношение к исламу не мешает ему отдавать справедливость идейным людям, стоявшим во главе мусульманской общины, в особенности Омару I и Омару II. Вообще он старался избегать пристрастия и односторонности в суждениях об исторических деятелях, отдавать справедливость всякому доблестному и великодушному поступку. Отдавая вообще предпочтение омейядам перед аббасидами, он, однако, признает блестящие черты царствования Харуна ар-Рашида и Мамуна и находит чрезмерными нападки Вейля, „вообще столь спокойного и беспристрастного в своих суждениях", на Харуна; мы не находим в его книге обычных у немецких ученых чрезмерно резких выражений по отношению к востоку и его правителям. В области исторической критики его взгляды иногда представляют шаг вперед в науке; уже им было высказано мнение, что так называемый договор Омара с христианами, принимавшийся на веру всеми немецкими учеными, должен быть признан подложным, что было осязательно доказано лет десять спустя, путем сопоставления известных источников, Медниковым. Некоторые фактические недосмотры, допущенные Мьюром, были исправлены в 3-м издании (1899); большее число поправок и дополнений заключает в себе издание 1915 г. (редактор тот же T. H. Weir). Приняты во внимание результаты новейших исследований, особенно в области хронологии, включен перевод главы о хорасанских событиях, предшествовавших аббасидскому движению, из книги Вельхаузена (о ней дальше). К сожалению, исключены замечания о мнимом договоре Омара, вероятно, под влиянием чрезмерного доверия к трудам немецких ученых.

Авторитетным трудом по политической истории халифата долгое время оставалась, отчасти остается и теперь, пятитомная „Geschichte der Chalifen" Густава Вейля (1846—62). Как для Мьюра, так и для Вейля история халифов была продолжением труда о Мухаммеде (Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre 1843). Приблизительно в то же время (1847) появился труд француз-

ского профессора Коссен-де-Персеваля по истории арабов до ислама, при Мухаммеде и до объединения всех арабов под властью Омара в 640 г. Эрнест Ренан был склонен отдавать труду своего соотечественника предпочтение перед трудом немецкого ученого. Ошибка Вейля, по его словам, заключается в том, что он слишком доверял турецким и персидским источникам, не имеющим для данной эпохи почти никакого значения. Строго-критического отношения к источникам по истории Мухаммеда, с отделением первоисточников от компиляций, нет ни в труде Вейля, ни в труде Коссен-де-Персеваля; в этом отношении оба труда устарели после появления книги Шпренгера „Das Leben und die Lehre des Mohammad" (1861—65). Попытки критического рассмотрения, с точными ссылками, истории халифата в целом, с использованием всего матерьяла, сделавшегося доступным после Вейля, до сих пор не было; „Историю халифов" Вейля поэтому можно признать устарелой только в отдельных ее частях.

Возможность появления такого труда в половине XIX в. объясняется, конечно, достигнутыми к этому времени успехами востоковедения вообще и немецкого востоковедения в частности. Значение немецкого востоковедения тесно связано с установлением в Германии во второй половине XVIII в. методов и задач классической филологии, сделавшейся потом образцом для всех отраслей филологической науки, в особенности по приемам критики текста. Влияние классической филологии на арабскую сказалось уже в том, что к числу лучших немецких арабистов второй половины XVIII в. наряду с богословом Михаэлисом (1717—1791) принадлежал филолог-классик Рейске (1716—1774). Для изучения арабских текстов Рейске пришлось отправиться в Голландию, где возрождение востоковедения было связано с деятельностью богослова Шультенса (1686—1750); лейденский университет еще в XVII в., благодаря торговым связям Голландии с востоком и деятельности ориенталиста Варнера, приобрел значительное собрание восточных рукописей, тогда как при немецких университетах таких собраний в то время не было. Михаэлис перед задуманной им и осуществленной на средства датского правительства экспедицией на восток (1761—1767) послал своего ученика фон-Хавена для ознакомления с восточными рукописями в Рим. Трагическое несоответствие между научными замыслами немецких ориенталистов (богословов и филологов) и средствами к их выполнению тогда же было отмечено Гердером; по его замечанию у немецких ученых есть прилежание и познания, но нет поддержки для надлежащего издания текстов; в других странах, где для этой цели существуют богатые учреждения и ассигнования, спят ученые.

Вне области издания текстов влияние классической филологии на арабскую было слабее, чем впоследствии на романо-германскую и славянскую. Филолог-арабист имел перед собой

не только сырой матерьял в виде памятников языка и литературы, но также ряд словарей и грамматик, составленных арабскими учеными по строго выработанной системе, с точной научной терминологией. Эта система была положена в основу изложения грамматических правил и европейскими учеными, особенно знаменитым Сильвестром де-Саси (1758 — 1838) и его школой. Против арабской системы и в пользу замены ее европейской высказался в своей „Grammatica critica linguae arabicae" (1831—33) Эвальд; дальнейшее развитие науки шло в направлении компромисса между де-Саси и Эвальдом. Международное значение получила составленная богословом Каспари „Grammatica arabica" (1844—48), переводившаяся впоследствии несколько раз на языки немецкий, английский и французский; но еще в немецком издании этой грамматики, вышедшем в 1887 г. под редакцией Августа Мюллера, высказано мнение, что при изучении арабского языка в основу должна быть положена система арабских филологов; в некрологе Августа Мюллера Нельдеке упоминает о необходимости нового издания, с исключением форм, существовавших только в воображении грамматиков. Словари арабского и других мусульманских языков, составлявшиеся в Европе, начиная с XVII в., также писались не столько по текстам, сколько по словарям восточных ученых; каждый вновь издаваемый текст заключает в себе слова, не приведенные в словарях или приведенные не с тем значением.

Несмотря на недостаточное изучение арабского языка, сравнительно с индо-европейским и древне-еврейским, уже успехи школы де-Саси должны были содействовать появлению критических изданий текстов и этим облегчить задачи историка; учеником де-Саси был и Козегартен, первый издатель и переводчик Табари. Тем не менее представление об арабской исторической литературе и о ее постепенном развитии еще оставалось крайне смутным. Геттингенский профессор Вюстенфельд, издавший в 1850 г. краткий свод необходимых для образованного человека „познаний" по истории, составленный в IX в. Ибн-Кутейбой, был введен в заблуждение малым числом ссылок на письменные источники и полагал, что Ибн-Кутейба писал почти исключительно по устным рассказам и был чуть ли не первым автором письменного труда по общей истории; теперь мы знаем, что в царствование Мамуна (813—833), к последним годам которого относится время рождения Ибн-Кутейбы, арабы писали уже очень много, в том числе и по истории. Вейль уже знал, что сочинения современников Мамуна, Вакиди и Мадаини, были источником всех более поздних сочинений о первых столетиях ислама. Больше чем печатными изданиями Вейль пользовался рукописями, которые в то время можно было найти и в библиотеках Германии; кроме парижского собрания он пользовался собраниями рукописей в Готе и Берлине. Вейлю уже не приходилось, как в свое время

Рейске, жаловаться на отсутствие средств к изданию и читателей. Такие литературные течения начала XIX в., как романтизм и увлечение средними веками, вызвали также интерес к востоку и его своеобразной поэзии; сам Вейль до начала своих исторических трудов увлекался 1001 ночью и „вдохновенными сурами“ корана; в том же году, в котором вышел первый том его „Истории халифов“, был издан в переводе Рюккерта сборник произведений древне-арабской поэзии, под названием „Хамаса“ (букв. мужество), составленный в IX в. поэтом Абу-Теммамом. Читателей, составивших себе представление о востоке по его поэзии, труд Вейля должен был несколько разочаровать. Кроме сведений о политических событиях, он сообщает также некоторые данные об условиях религиозной и общественной жизни, касается и истории литературы (до царствования Мутеваккиля, 847—861, о литературной истории говорится вместе с политической, успехам литературы от середины III до середины IV в. хиджры посвящена отдельная небольшая глава), но ничего красочного в труде Вейля нет; форма изложения даже в глазах ориенталистов была слишком сухой и бесцветной; Нельдеке в 1892 г. применил к труду Вейля трудно переводимое прилагательное „ledern“ (букв. „кожаный“, в смысле отсутствия живости и литературного вкуса).

В недостатке темперамента нельзя было обвинить автора первой критической биографии Мухаммеда, Алоисия Шпренгера. Медик по специальности, одинаково чуждый религиозных предрассудков и предрассудков европейского гуманитарного образования, часто обнаруживающий даже пристрастие в пользу восточных народов и их культурных вождей, Шпренгер тем не менее создал крайне непривлекательный образ пророка. Мухаммед Шпренгера, как впоследствии писал Кремер,—слабый человек, с детства подвергавшийся нервным припадкам, вызванным какою то болезнью, вероятно hysteria muscularis; в зрелом возрасте чрезмерная чувственность довела его до полового бессилия и извращения. К таким заключениям Шпренгер пришел на основании изучения всех сведений о пророке, причем был склонен отдавать предпочтение мусульманским сборникам религиозных преданий, особенно самому авторитетному из них в глазах мусульман, сборнику Бухари, перед биографической литературой в собственном смысле слова, в том числе и перед трудом Ибн-Исхака. Результаты его исследований казались столь несомненными, что Кремер видел в созданном им образе пророка „единственный вполне удачный образ основателя религии, восстановленный критикой и освобожденный от всяких легендарных прикрас“.

Труды Вейля и Шпренгера создали необходимую основу для появления трудов австрийского ориенталиста Кремера, с именем которого, по замечанию русского арабиста И. Ю. Крач-

ковского, „всецело связаны“, в области исламоведения, 70-ые и 80-ые годы прошлого столетия. В предисловии к первой из своих классических работ „Geschichte der herrschenden Ideen des Islams“ (1868) Кремер называет труд Вейля таким же руководящим трудом по политической истории ислама, как труд Шпренгера — по вопросу о личности его основателя; сам он не собирается писать политической истории именно потому, что она уже написана. Составление культурной истории востока первоначально казалось Кремеру невозможным, пока его литературные сокровища должны разыскиваться по большим европейским библиотекам; свой труд он посвятил разъяснению трех основных идей ислама, идеи Бога, идеи пророка и идеи государства; в этих идеях он видел ключ к пониманию созданной исламом религиозной и социальной системы.

Предшественником Кремера в этом отношении отчасти был голландский ориенталист Дози, которого и сам Кремер называет вместе с Вейлем и Шпренгером среди ученых, положивших начало новому пониманию истории мусульман. Дози был ориенталистом-историком по преимуществу; в лейденском университете он занимал кафедру не востоковедения, а всеобщей истории; но он сознательно старался быть историком не немецкой, а французской школы; высшим образцом для него были труды Огюстена Тьерри. Дози подвергал тщательному критическому рассмотрению отдельные источники, но при воспроизведении общей картины событий задачи художника иногда брали верх над задачами ученого. Яркости и цельности этой картины приносились в жертву подробности, без которых нельзя было составить себе верное представление о действительности во всей ее сложности, со всеми ее противоречиями. Слишком много места отводилось явно анекдотическим рассказам; блестящие характеристики исторических деятелей, политических и литературных, заслоняли собой представлявшие менее благодарный матерьял для художника, но более важные для ученого данные о государственном управлении, о хозяйственной и культурной жизни народных масс. Этим определяются достоинства и недостатки главного труда Дози, его „Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides“ (1861). Блестящие внешние достоинства этого труда принесли некоторый вред интересам науки; писать историю мусульманской Испании после Дози значило „писать Илиаду после Гомера“; поэтому не было попыток рассмотреть историю этой части мусульманского мира с иной точки зрения, с иным освещением жизни народных масс; по той же причине Дози не нашел продолжателя, который изложил бы историю мусульманской Испании после нашествия алморавидов, т. е. после 1110 г. Теми же достоинствами и недостатками отличается его очерк истории ислама, вышедший в 1863 г. на голландском языке и только с 1879 г., когда он во многом уже успел устареть, полу-

чивший более широкую известность, благодаря переводу на французский язык. Этот очерк не является, как „История испанских мусульман", результатом исследования первоисточников; для специалистов в нем не было ничего нового; при каждом новом успехе науки яснее должны были чувствоваться недостатки догматического способа изложения; но великие художественные достоинства книги, редкое уменье автора соединять факты в ясную и стройную картину должны были обеспечить его очерку некоторый успех не только среди большого круга читателей, но и среди специалистов.

Кремер, подобно Мьюру и Шпренгеру, не принадлежал к кругу университетских преподавателей; после некоторой книжной подготовки на родине, он знакомился с жизнью востока и даже с его письменностью (посредством изучения рукописей) главным образом на месте, во время долгой служебной (преимущественно консульской) деятельности. Его путешествия начались с 1849 г., причем он уже в Константинополе снял европейскую одежду и отказался от всех удобств европейского комфорта. Этому непосредственному знакомству с востоком он придавал особенное значение, в смысле ознакомления с духом ислама и его влиянием на жизнь мусульман. Жизнь идей, по его мнению, подчинена таким же непреложным законам, как жизнь природы; эволюция идей рассматривается как самостоятельный процесс, независимый ни от расовых и вообще этнографических особенностей, ни от материяльных условий жизни. Борьба идей—необходимое условие прогресса; для европейского прогресса были бы одинаковым несчастьем полная победа католиков и полная победа реформации во время религиозной борьбы XVI в.; так и в мусульманском мире последствием полной победы правоверия над вольнодумством была „летаргия умов", действие которой можно проследить почти до нашего времени. Различие между европейским и мусульманским миром заключается, следовательно, не столько в характере, сколько в судьбе идей; Кремер рассматривает, напр., представление о Боге христианских философов от Скота Эригены (IX в.) до Гегеля и каждому из этих представлений, с большим или меньшим основанием, находит параллель в истории мусульманской философии. Ему кажется, что мусульманский мистицизм, во многом соприкасающийся с христианским, когда-нибудь построит мост через широкую пропасть, отделяющую теперь ислам от христианства и тем самым от современной цивилизации. В то время как Европа была погружена в варварство, мусульманские вольнодумцы — му'тазилиты боролись за одну из тех идей, которые могут быть временно подавлены, но которым принадлежит будущее; возвращение к этой идее, т. е. к признанию в Боге принципа абсолютного нравственного закона, вернет мусульманам равноправное положение в кругу великих культурных народов, где они уже раз, хотя и не надолго, завоевали для себя первое место.

По вопросу о том, почему одни и те же идеи имели на востоке другую судьбу, чем на западе. Кремер ограничивается общими замечаниями, в роде того, что в Азии условия жизни (Zustände) существенно отличаются от европейских, что сходные события не всегда имеют одни и те же последствия, что на востоке великие события отделены одно от другого большими промежутками времени.

Для объяснения судьбы идей было бы необходимо проследить по источникам, насколько идеям, в каждом отдельном периоде, соответствовала действительная жизнь, какие оттенки, как в теоретическом обосновании идей, так в особенности в проведении их в жизнь, можно отметить на востоке сравнительно с западом. Для такой работы ученые в то время не располагали еще необходимым фактическим матерьялом. Даже при рассмотрении государственной идеи, более всего связанной с событиями действительной жизни, Кремер мог применить статистический метод только для решения самого простого вопроса, вопроса о престолонаследии; составленная им таблица халифов, с указанием, какому из них наследовал сын и какому брат или другой родственник, наглядно показывает, как постепенно устанавливался принцип перехода верховной власти от отца к сыну. В отдельных случаях Кремер, увлекаясь мнимым сходством между историей идей на востоке и на западе, иногда неправильно освещал отдельные движения в мусульманском мире, напр., движение му'тазилитов, более походивших на современных им византийских иконоборцев, чем на новейших свободных мыслителей; сюда же относится неосторожное перенесение терминов, заимствованных из истории других народов, на явления мусульманской истории, напр. „Oberpriester“ на халифа, „Wahlrecht“ и „Senioratsrecht“ на халифат, где в действительности самым законным источником прав на престолонаследие признавалось завещание предшественника, и т. п.

Несмотря на категоричное заявление Кремера, что для составления культурной истории мусульманского мира еще не настало время, им же самим всего через семь лет (1875 г.) был выпущен первый том „Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen“, за которым через два года последовал второй; несколько раньше (1873 г.) появились его „Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams“, предназначенные для специалистов и посвященные рассмотрению только отдельных вопросов. Главное различие между состоянием матерьяла в 1868 и 1875 гг. заключалось в том, что в этот промежуток времени появились критические издания арабских географических трудов X в., представляющих обильный источник сведений по культурной истории, и было закончено издание географического словаря Якута. Кремер извлек из этих трудов много фактов, преимущественно касающихся матерьяльной культуры отдельных областей халифата. Вообще матерьяльной культуре в этом труде Кремера, в противоположность первому,

отводится много места, признается зависимость духовной культуры от матерьяльной, связь между успехами культуры и городской жизни, в частности значение для мусульманской культуры таких городов, как Мекка, Дамаск и Багдад. Среди явлений, которыми сопровождался упадок культуры, отмечаются такие физические бедствия, как голод и эпидемии; приводится перечень этих бедствий с 638 до 1015 г., причем, на основании хронологических дат, высказывается мнение о связи их с политическими событиями.

Труд Кремера по разнообразию, полноте, талантливому и широкому освещению собранного матерьяла вполне может быть назван классическим трудом по истории мусульманской культуры и до сих пор далеко не утратил своего значения. Отдельные главы посвящены различным периодам развития государственности и городской жизни, обоим халифским городам—Дамаску и Багдаду (в Дамаске Кремер прожил долгое время и посвятил ему особый труд), развитию военного дела, финансам, организму государства, религии, семье и браку, народу, сословиям и их жизни, народному характеру, торговле и ремеслам, поэзии, науке и литературе. Уже Кремером были отмечены напр. черты сходства между мусульманским и римским правом; в этом отношении, как во многих других, его выводы были приняты и подробнее обоснованы последующими учеными. Недостатки книги заключались во-первых в том, что состояние науки в то время все еще не позволяло ни определить отношение между теорией и действительностью, ни подвергать строгой исторической критике известия об отдельных событиях, с определением первоисточника каждого известия; не было также научной классификации источников; не делалось различия между летописным рассказом и анекдотическим жизнеописанием литературного деятеля; во-вторых Кремер в своих суждениях о востоке все еще находился под влиянием современной ему западно-европейской жизни; ему казалось, что между культурой и государственностью всегда и везде должна быть такая же тесная связь, как в западной Европе второй половины XIX в; поэтому им преувеличивается культурное значение Дамаска в эпоху омейядов, тогда как о культурном значении, напр., Куфы почти не упоминается; преувеличивается также зависимость культурного упадка мусульманского мира от упадка государственности, хотя сам Кремер замечает, что утрата государственного единства до некоторой степени и на некоторое время была возмещена более тесным культурным сближением между отдельными странами. Книга Кремера вышла и в русском переводе (в 1888 г. в Ташкенте), но этот перевод даже в России не получил никакого распространения.

Кремером в 70-х и 80-х годах было напечатано еще несколько статей о бюджете халифата, об Ибн-Халдуне, о поэте-философе XI в. Абу-л-Ала, во многом дополнявших его главный труд. Вслед за этим

начинается эпоха Гольдциэра, как, по мнению проф. Крачковского, должны быть названы, в области исламоведения, конец XIX и начало XX в. Параллельно с деятельностью Гольдциэра, хотя и независимо от нее, идет деятельность голландского ориенталиста Снук-Хюргронье, совершившего в 1884-5 г. паломничество в Мекку, в 1888-9 г. напечатавшего книгу (в двух томах) об этом городе и с тех пор издавшего ряд ценных книг и статей об исламе. Теория о происхождении „хадисов", т. е. приписываемых пророку изречений, подробно обоснованная во втором томе „Muhammedanische Studien" Гольдциэра (1890), высказана уже в вышедшей раньше „Мекке" Снук-Хюргронье. Сам Гольдциэр отмечает, что Снук-Хюргронье первый выяснил несоответствие между теоретическими положениями мусульманского права и действительной жизнью мусульманского мира; к „великим заслугам" Снук-Хюргронье перед наукой об исламе Гольдциэр причисляет также выяснение принципа непогрешимости согласного решения (иджма') мусульманской общины, причем это согласие определялось не соборными постановлениями, которых в истории ислама не было, но действительной повсеместной практикой.

По справедливому замечанию бар. Розена, взгляды Гольдциэра (и Снук-Хюргронье) были дальнейшим развитием той науки об идеях ислама, которая была создана в 1868 г. Кремером, но с изменением отношения к источникам были поколеблены прежние выводы. Для Шпренгера сборники хадисов, особенно сборник Бухари, были главным источником для установления биографии пророка, более достоверным, чем собственно биографическая литература; Дози был убежден, что при самой строгой критике половина хадисов сборника Бухари должна быть признана достоверной; для Кремера ислам был религией, рост которой от самой колыбели происходил при полном свете истории (in vollsten Tageslichte der Geschichte); еще раньше Э. Ренану казалось, что биография Мухаммеда известна нам также хорошо, как биография европейских реформаторов XVI века. Гольдциэр и Снук-Хюргронье доказали, что матерьял, собранный в хадисах, относится не к дням младенчества ислама, но к его постепенному развитию втечение двух первых столетий его существования. Соотвественно этому должно измениться отношение к тем подробностям учения, приписываемого Мухаммеду, которые не находят себе подтверждения в коране. Многое из того, что, по мусульманскому преданию, совершалось еще самим пророком и по его примеру всеми его последователями, в действительности установилось некоторое время спустя, под влиянием чужих религий; сюда относится и обязательное для всех мусульман совершение молитвенного обряда пять раз в день.

Все же школа Гольдциэра оставалась на почве идей, притом идей, господствовавших в литературно образованных кругах; вопрос о воплощении идей в жизнь, о зависимости этого

процесса не столько от эволюции самих идей, сколько от фактов жизни народных масс, оставался невыясненным. Постановка этих вопросов, сделавшаяся возможной благодаря окончанию издания Табари и началу издания одного из предшественников Табари, Ибн-Са'да, была уже делом другой школы. До сих пор с точки зрения требований критики источников разрабатывалась преимущественно начальная история ислама, история Мухаммеда, первых халифов и омейядской династии. Сюда относятся прежде всего труды Вельхаузена (Wellhausen)--шесть выпусков его „Skizzen und Vorarbeiten" (с 1887 г.; заглавие объясняется тем, что для Вельхаузена изучение арабов было только средством для лучшего понимания истории ветхозаветных евреев) и его „Das Arabische Reich und sein Sturz" (1902), причем под „арабским государством" понимается халифат до падения династии омейядов.

Критическому рассмотрению истории ислама, о которой в западной Европе почти не было университетских курсов, было отведено значительное место в открытом в 1902 г. восточном факультете иезуитского университета св. Иосифа в Бейруте. Исторические и историко-географические курсы читались преимущественно патером Генрихом Ламменсом; результатом их был ряд печатных работ, основанных на разработке большого количества матерьяла и часто открывавших новые горизонты. Особенно выдаются „Etudes sur le règne du calife omaiyade Mo'awia 1-er (1908)" и „Le berceau de l'islame" (1914); в последней книге отчасти воспроизведен курс, читанный уже после переселения из Бейрута в Рим, в папском библейском институте; книга представляет введение к задуманному Ламменсом полному пересмотру биографии Мухаммеда. В литературе о первом веке ислама труды Ламменса занимают особое место, хотя употребленное им самим выражение „école de Beyrouth" может быть слишком громко; особой школы исследователей-историков молодой бейрутский университет еще не успел создать. Интерес Ламменса всецело направлен в сторону действительной жизни и действительных условий культуры, матерьяльной и духовной; посредством привлечения большого числа текстов он старается, часто успешно, выяснить истинный характер деятельности учреждений и отдельных лиц, независимо от их оценки в мусульманском предании. На беспристрастии историка, однако, отразились догматические убеждения католического патера; все что может бросить неблагоприятную тень на пророка, его родственников и сподвижников, охотно, без строгой критики, принимается им на веру.

Бейрутскую школу сам Ламменс сопоставляет с недавними трудами князя Каэтани (prince Caetani; собств. графа Каэтани, князя ди-Теано). На первом месте стоит задуманные Каэтани в грандиозном масштабе „Annali dell'islam", которые должны были заключать в себе, в девяти томах, свод критически проверенных известий источников о событиях истории мусульманского мира

от Мухаммеда до завоевания турками Египта в 1517 г. Первый том, вышедший в 1905 г. (740 стр. in-4), заключает в себе только историю первых шести лет мусульманской эры; до 1912 г. включительно вышли еще четыре тома приблизительно такого же размера (в 6-м томе, вышедшем в 1913 г., помещен указатель к томам III—V), но в них изложена только история пророка и первых двух халифов. Изучение более поздних периодов в эти годы только подготовлялось посредством систематических поисков за рукописями и издания текстов; благодаря своему огромному богатству, Каэтани мог привлечь к этому делу сотрудников и организовать коллективную работу. Даже при таких благоприятных условиях совершенно невозможно ожидать, чтобы труд в задуманных размерах был закончен при жизни настоящего поколения; число требующих издания и изучения источников будет увеличиваться с каждым столетием истории ислама. Это понял и сам автор, признавший в предисловии к V тому невозможность доведения труда до конца; чтобы довести работу до начала аббасидской династии, т. е. до 750 г., требовалось, по его словам, еще 20 лет. До 1517 г. он надеялся довести издававшийся им с того же срока (предисловие помечено 6 ноября 1912 г.) хронологический перечень событий мусульманской истории (Chronographia Islamica); для окончания этого труда требовалось, по его мнению, 8—9 лет, хотя им не исключалась возможность, что и в этом случае, как при издании „Annali“, срок окажется несоответствующим обширности матерьяла. И действительно первые три выпуска (всего 760 страниц) доведены только до 65 г. хиджры (684—5 г. по Р. Хр.). Едва ли и „хронография“ будет доведена до конца, тем более, что у автора в этом случае, по его словам, нет и не будет сотрудников. Насколько труд Каэтани окажется последним словом науки в деле изучения известий о Мухаммеде и первых халифах, остается сомнительным, против некоторых его мнений уже были сделаны существенные возражения рецензентами; во всяком случае произведенная им работа не может не способствовать более точному определению хронологических дат и выяснению отдельных спорных вопросов. Едва ли не главный результат его—окончательное опровержение мнения об исламе, как религии, родившейся „при полном свете истории“, и установление факта, что все известия о мекккском периоде жизни Мухаммеда относятся более к области легенды, чем к области истории.

Помимо капитальных трудов Вельхаузена, Ламменса и Каэтани, последствием издания Табари и Ибн-Са'да было появление ряда других монографий и отдельных этюдов; среди них выдаются увлекательно написанные, хотя невполне удовлетворяющие требованиям исторической критики психологические этюды проф. Э. Захау, главы комиссии по изданию Ибн-Са'да, о халифах Абу-Бекре и Омаре (Sitzungsberichte берлинской академии

1902 и 1903 г.г.). Тому же ученому принадлежат два этюда о начальной арабской историографии, один в введении к изданию Ибн-Са'да (т. III, ч. I,1904), другой в „Mitteilungen" берлинской семинарии восточных языков, т. VII (1904). Голландская школа ориенталистов, принимавшая особенно видное участие в деле издания текстов, дала также несколько ценных исторических монографий; частью по-голландски, частью по-французски и по-немецки писали ученик Дози де-Гуе, ученики де-Гуе Хаутсма и ван-Флотен. Усиление интереса к исламу и мусульманской культуре вызвало появление значительного числа популярных очерков, часто составлявшихся специалистами и потому имевших и некоторое научное значение. К числу их принадлежит, напр., составленый в 1905 г. проф. Хаутсма для коллективного „Lehrbuch der Religionsgeschichte" под редакцией P. D. Chantepie de la Saussaye сжатый (70 стр.) и содержательный очерк истории ислама, где, между прочим, опровергается мнение Вейля об эпилептических и Шпренгера об истерических припадках Мухаммеда.

Дальнейшему движению науки способствовал ряд специальных периодических изданий; помимо того места, которое могло быть отведено исламу и его культуре в общих органах по востоковедению, с 1907 г. появились специальные органы по изучению мусульманского мира; из них первое место в научном отношении занял основанный в 1910 г немецкий „Der Islam" под редакцией проф. Беккера. В начале XX в. в Голландии было предпринято, под редакцией проф. Хаутсма, на международные средства издание „Энциклопедии ислама" на трех языках, немецком, французском и английском; издание должно было быть закончено к 1920 г., но эти предположения были расстроены мировой войной; до 1921 г. „Энциклопедия" доведена только до буквы I. План издания оказался недостаточно разработанным, слишком много простора было предоставлено авторам отдельных статей; небольшим городам и местечкам Алжира посвящены более значительные статьи, чем, напр., столичному городу Индии Дели; рядом со статьями, действительно являющимися последним словом науки в данной области, встречаются статьи, составленные крайне поверхностно. Несмотря на все недостатки, „Энциклопедия" все-таки является ценным справочным пособием. По „Энциклопедии ислама" можно составить себе довольно отчетливое представление об успехах, достигнутых изучением отдельных мусульманских стран, напр., о работах испанцев над изучением средневековой мусульманской Испании (Андалузии), о работах французов в Алжире, французов и потом англичан в Египте. Статьи о Египте и Каире, принадлежащие Беккеру—едва ли не лучшие статьи в „Энциклопедии".

Очень мало сделано до сих пор для изучения вещественных памятников истории мусульманского мира; сравнительно лучше, как видно из „Энциклопедии ислама", изучены памятники Египта

и Сирии. По мусульманской нумизматике Россия на некоторое время, благодаря монографии В. Г. Тизенгаузена „Монеты восточного халифата“ (1873), опередила западную Европу; в настоящее время русские собрания не имеют таких подробных каталогов, как собрания британского музея (St.Lane-Poole) и французской национальной библиотеки (Lavoix). За последние годы одним из немногих специалистов по мусульманской архитектуре и эпиграфике, недавно скончавшимся Max van Berchem было задумано составление „Corpus inscriptionum arabicarum“, для которого было издано несколько томов материалов, касающихся Египта, Сирии и Малой Азии в Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, t. XIX и в составляющих продолжение этого издания Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, t. XXV и XXIX. Там же и тем же ученым было объявлено о предположении издать руководство (manuel) по археологии мусульманских стран. Полезным справочным пособием в этой области являются „Материалы для библиографии мусульманской археологии из бумаг бар. В. Г. Тизенгаузена“, изданные К. А. Иностранцевым и Я. И. Смирновым (1906, первоначально в Зап. Вост. Отд. Арх. Общ., т. XVI).

5.

Современные пособия. Пособия на русском языке.

Крайней недостаточностью разработки источников до сих пор сильно затрудняется составление пособий и учебников для начинающих заниматься историей мусульманского мира. Почти о каждой книге, изданной с этой целью, приходится сказать, что ею надо пользоваться с большою осторожностью и не считать вполне надежными приведенные в ней фактические известия и даты.

Особенное распространение получила как в Германии, так и в России вошедшая в серию Онкена (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen) книга проф. Августа Мюллера: Der Islam im Morgen- und Abendland (1887), в русском переводе, под редакцией покойного проф. Медникова: „История ислама с основания до новейших времен“ (1895-6). Книга Мюллера, по мысли автора, должна была служить руководством (Handbuch), в котором, в удобочитаемой форме (lesbarer Ausdruck) было бы передано состояние науки в данный момент (der augenblickliche Stand der Forschung). Мюллер перед этим несколько занимался культурной историей (его главной заслугой в науке было выяснение, посредством издания соответствующих биографических сборников, влияния греческой науки на арабскую), но не политической; тем не менее специальная критика признала его труд трудом „настоящего историка“ (echter Historiker—выражение Нельдеке в

некрологе Мюллера). С этим можно согласиться, если иметь в виду только элементарную задачу историка — выяснение связи событий и характера главных деятелей, а не более сложную задачу объяснения исторической эволюции. Мюллер, по тому же отзыву Нельдеке, был „хорошим стилистом"; его изложение признается увлекательным, хотя в некоторых местах слишком „пикантным". В последнем случае, вероятно, имеется в виду склонность Мюллера к слишком резким и „суммарным" характеристикам исторических лиц, также отведение слишком большого места эффектным, хотя бы недостаточно засвидетельствованным источниками подробностям. Крупным недостатком в популярном труде является невполне отчетливое разграничение установленных наукою фактов и шатких предположений; так Мюллер категорически утверждает, что Диодор был в Мекке и собственными глазами видел Ка'бу; в действительности, остается до сих пор спорным, можно ли упоминаемую Диодором святыню „всех арабских племен" отожествлять с Ка'бой и имеем ли мы в словах Диодора рассказ очевидца или выписку из письменного источника (последнее гораздо более вероятно). При всех недостатках книги, вполне справедливо высказанное в 1892 г., также в некрологе Мюллера, мнение бар. Розена, что до нее не было „столь ясного, связного и осмысленного общего обзора преимущественно внешней истории мусульманского мира". Общего обзора истории ислама, который мог бы сравниться с книгой Мюллера, нет и теперь. Из частей книги, относящихся к истории халифата, безусловно устарелым можно признать только очерк истории омейядов после книги Вельхаузена „Das Arabische Reich und sein Sturz"; с историей аббасидов и теперь лучше всего знакомиться по труду Мюллера, которому во многом уступает труд Мьюра (нигде не упоминающего о Мюллере). Краткость сведений об аббасидском периоде у Мьюра сказалась уже в том, что пяти столетиям аббасидского господства посвящено всего 160 страниц, немногим более, чем столетию господства омейядов (125); история трех десятилетий от смерти Мухаммеда до воцарения омейядов занимает более 300 страниц (так в издании 1892 г.; в издании 1915 г. соответствующее число страниц — 160, 139 и 291).

Русским переводом труда Мюллера, появившимся уже после смерти автора, несомненно, был заполнен пробел в русской популярной и учебной литературе. По отзыву проф. Крачковского, „на нем, можно сказать, воспитывались поколения русских востоковедов втечение 20 лет, и свое значение труд сохраняет до наших дней при отсутствии других пособий на русском языке". Можно, однако, пожалеть о том, что отсутствие пособий на русском языке и недостаточное знание русской молодежью иностранных языков до сих пор заставляет рекомендовать учащейся молодежи книгу, достоинства которой в переводе значительно пострадали, а недостатки значительно усилены. В переводе едва ли найдется хотя

бы одна страница без грубых промахов, вводящих в заблуждение читателя. Достаточно сказать, что „Vorderasien“ обращено в Малую Азию (II,151), имена халифов на монетах в их „изображения“ (II,209; об изображении халифов на монетах говорится и на стр. 268); поездка в баню в „поездку на воды в Сарахс“ (11,196; в Сарахсе даже река летом пересыхает), „внутреннее правдоподобие“ (innere Wahrscheinlichkeit) в какую то „сокровенную достоверность“ (II,166). Отмеченная в отзыве Нельдеке излишняя „пикантность“ изложения в русском переводе значительно усилена; допускается обращение во втором лице к читателю, вставляются резкие слова, которых в подлиннике нет, и т. п. Доходит до того, что переводчики влагают в уста автору циничное признание в „приукрашивании“ своих источников. В рассказе об исмаилитской пропаганде упоминается „ход обращения в частностях, быть может, несколько нами приукрашенный, но в общем все-таки довольно достоверный“ (II,290; в подлиннике, конечно, говорится о „несколько, быть может, приукрашенном, но в общем довольно достоверном рассказе“ источника).

Значительно более краток и менее удовлетворителен также переведенный на русский язык очерк истории „западной Азии в эпоху ислама“ (Westasien im Zeichen des Islam) в третьем томе всемирной истории (по-русски „История человечества“) под общей редакцией Ганса Гельмольта. Очерк (менее 140 страниц) написан д-ром Генрихом Шурцом, по специальности этнографом, не знавшим ни восточных языков, ни новейшей литературы о мусульманском мире; в русском переводе редактором (пишущим эти строки) в примечаниях исправлены некоторые ошибки подлинника.

Несколько раз издавались, то в литографированном, то в печатном виде, руководства проф. А. Е. Крымского для студентов бывшего московского лазаревского института: „Источники для истории Мухаммеда и литература о нем“ (это сочинение, наиболее важное, осталось неоконченным); „История мусульманства“; „История арабов и арабской литературы“; „История Персии, ее литературы и дервишской теософии“; „История Турции и ее литературы“. Эти руководства, чисто компилятивные (в состав „Истории мусульманства“ вошел перевод некоторых глав из книг Дози и Гольдциэра; в „Истории Турции“ образцы турецких литературных произведений часто заимствуются из „Очерка истории турецкой литературы“ проф. В. Д. Смирнова, первоначально напечатанного во „Всеобщей истории литературы“ Корша и Кирпичникова, т. IV), предназначены, повидимому, больше для справок, особенно библиографических, чем для связного чтения. Проф. Крымскому принадлежит также большая часть статей, относящихся к мусульманскому миру, в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. Как эти статьи, так и отдельные главы его книг по содержанию и способу изложения

далеко не всегда удовлетворяют требованиям научной объективности.

Специальный орган русского востоковедения, „Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества“ (в ссылках на русском языке почти всегда ЗВО, в иностранных изданиях, в том числе в главном библиографическом пособии по востоковедению, немецкой Orientalische Bibliographie, иногда Zap.), рядом со специальными научными статьями содержит и значительное число общедоступно написанных очерков и рецензий; таковы статьи бар. Розена о трудах Кремера (т. IV) и Гольдциэра (т. VIII). Более значительное место отведено популяризации научных знаний в издававшемся русскими ориенталистами в 1912 г. журнале „Мир ислама“. Из напечатанных в этом журнале работ „Очерки истории ислама, как религии“ проф. А. Э. Шмидта дают отчетливое представление о результатах научных исследований в этой области, причем в основу положены исследования Гольдциэра. В статье В. Бартольда „Халиф и султан“ сделана попытка изложить ход развития в мусульманском мире идеи верховной власти.

Гольдциэр, помимо своих специальных работ, популярно изложил свои взгляды в двух изданиях: Die orientalischen Religionen („Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, herausg. von P. Hinneberg, Teil I, Abt. III, 1906; очерк „Die Religion des Islams“) и „Religionswissenschaftliche Bibliothek“ (Bd. I, 1910: „Vorlesungen über den Islam“). Перевод первой работы был сделан И. Ю. Крачковским и издан Императорским Обществом Востоковедения в 1911 г. под редакцией и с предисловием проф. А. Э. Шмидта, под названием „Ислам“. Библиография дополнена сведениями о русских работах. Перевод „Vorlesungen“ был издан А. Н. Черновой и под названием „Лекции об исламе“ вошел в издание „Современное человечество“. Библиотека обществознания под общей редакцией И. М. Бикермана, 1912; приложен перевод статьи Вамбери „Культурное движение среди татар“. Перевод сделан менее удачно, не всегда точно и ясно передает смысл подлинника и даже не подвергался просмотру лица, которое было бы знакомо с языком и бытом мусульманских стран; оттого арабские термины и собственные имена приводятся в явно искаженной транскрипции (см. рецензию проф. А. Э. Шмидта в „Мире ислама“).

Об исламе и Мухаммеде на русском языке есть довольно большое число сочинений, но почти все они принадлежат или богословам по призванию, или воспитанникам богословской школы, не свободны от религиозной полемики и не имеют научного значения. То же самое относится к четырехтомному труду П. Цветкова „Исламизм“ (Асхабад, 1912-3); см. рецензию В. Бартольда в Журнале Министерства Народного Просвещения 1914 г., март. Редким исключением среди богословской литературы является книга проф. С. Глаголева „Ислам“, напечатанная в 1904 г. в

Свято-Троицкой Сергиевской Лавре (отдельные оттиски из „Богословского Вестника“ 1903 и 1904 гг.). Автор говорит с полным уважением об искренних и глубоких религиозных убеждениях пророка и о возвышенной морали корана. В книге есть некоторые остроумные и справедливые замечания, напр., замечание, что „если в сфере нравственной мусульмане ниже корана, то в сфере религиозной, начиная с Магомета, нередко оказываются выше его“; но с европейской наукой об исламе автор мало знаком, мусульманская литература на арабском языке ему также недоступна и научного значения его книга не имеет.

Гораздо больше интереса вызвала, как среди русских, так и среди мусульманских читателей, биография Мухаммеда (форма Магомет сохранена только на заглавном листе), составленная Владимиром Соловьевым для биографической библиотеки (Жизнь замечательных людей) Ф. Павленкова (Спб. 1896). Влад. Соловьев ознакомился с западно-европейской литературой о Мухаммеде по указаниям бар. Розена, следовал, повидимому, указаниям того же ученого при транскрипции собственных имен; им были прочитаны труды Коссен-де-Персеваля, Шпренгера, Вельхаузена (Skizzen und Vorarbeiten) и Авг. Мюллера, хотя в тексте брошюры цитируется только последний. Влад. Соловьев не историк по призванию и не имеет ясного представления о требованиях исторической критики; им выражается несколько наивное мнение (стр. 12), что „увековеченный в народной памяти прадед исторического лица (речь идет о деде пророка, о котором мы, кроме его имени, не имеем никаких достоверных сведений, т. е. который является „историческим лицом“ в той же степени, как, напр., отец и мать Иисуса Христа) не может считаться чистым мифом“. Своими источниками он пользуется не всегда достаточно внимательно; так он не замечает, что один и тот же стих корана (II,287) приводится им в двух различных переводах: стр. 40 „Опасность изменить вере хуже убийства“, стр. 58 „Отступничество хуже убийства“ (надо „смута хуже убийства“). На стр. 53 говорится о пяти молитвах, „которые установлены в коране“; в действительности в коране такого предписания нет. Безусловно преувеличивается влияние религии на судьбу народов; в том, что „мусульманство требует от верующего не бесконечного совершенствования, а только акта безусловной преданности Богу“, Соловьев видит „истинную причину, почему идея прогресса, как и самый факт его, остаются чужды магометанским народам“, потому что „если нет совершенного идеала, который человек и человечество должны осуществлять в своей жизни своими силами, то, значит, нет для этих сил никакой определенной задачи, а если нет задачи или цели для достижения, то не может быть движения вперед“ (стр. 78 и сл.). В действительности именно в средние века, в эпоху господства религиозного миросозерцания, „движения вперед“ в мусульманском мире было гораздо больше, чем в хри-

стианском. Сила собственного религиозного чувства, однако, позволила Соловьеву создать образ арабского пророка, психологически очень правдоподобный и едва ли и теперь утративший свое значение; появление его брошюры, поэтому, было сочувственно встречено мусульманскими публицистами, несмотря на его отрицательные отзывы о мусульманской культуре.

В серию „Круг знаний", издававшуюся в 1918 г. (издательство Огни), вошли общие очерки В. В. Бартольда — „Ислам" и „Культура мусульманства"; приложены библиографические сведения, преимущественно о трудах на русском языке. Справочным пособием по династической истории, хотя в виду неразработанности источников невполне надежным, может служить книга Лэн-Пуля (St. Lane-Poole) „The Mohammadan Dynasties", 1894, переведенная с поправками и дополнениями В. Бартольдом (Мусульманские династии, 1899).

Вопросами истории Востока, кроме ориенталистов, занимались и общие историки, которым незнание восточных языков не мешало достигать плодотворных результатов даже в области критики источников; по мнению бар Розена, „достоинство и значение некоторых арабских источников были гораздо лучше освещены историками, не знавшими по-арабски, чем арабистами" [1]). По отзыву того же ученого [2]) „едва ли найдется историк-неориенталист, который оказал больше услуг востоковедению, чем Альфред фон-Гутшмид". Гутшмидом, между прочим, была доказана (в Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XV) подложность будто бы сохранившихся в арабском переводе памятников древне-вавилонской литературы. Рассеянные по периодическим изданиям статьи Гутшмида после его смерти (1887) были собраны в четыре тома „Kleine Schriften", из которых для истории востока имеют особое значение том второй (статьи по истории и литературе семитов и по древнейшей церковной истории) и третий (статьи по истории не-семитских азиатских народов). В одной из статей третьего тома, между прочим, отмечено историческое значение монгольских завоеваний, последствием которых было такое развитие сухопутных сношений, какого мир никогда не видел ни до, ни после этого времени.

Из больших трудов по всемирной истории едва ли не больше всего места отведено мусульманскому миру в „Weltgeschichte seit der Völkerwanderung" Т. Линднера (введение и первый том вышли в 1901 г., последний девятый том уже во время мировой войны и доведен до вызвавших ее событий). Линднер один из немногих историков новейшего времени, решившихся единолично приступить к составлению всемирной истории. Ему казалось, что без единства основной точки зрения, невозможного в коллективном

---

[1]) ЗВО I,149.
[2]) Ibid. V, 326.

труде, каждая „всемирная история“ будет только чисто внешним соединением специальных исторических трудов, каковы бы ни было их достоинства; очевидно, он не верил в возможность осуществления мысли, положенной в основу коллективной „Истории человечества“ под редакцией Гельмольта: соединить единство основной идеи с коллективным ее осуществлением. Линднер, конечно, не задавался целью во всех случаях доходить до источников, но старался изучить историю каждого народа и периода настолько, чтобы составить себе самостоятельное суждение. Он приводит также имена некоторых ученых, помогавших ему своими указаниями, в том числе профессора-арабиста Г. Якоба, специалиста по географической литературе и материальному быту арабов. Как из коллективной французской „Histoire générale“ под редакцией Лависса и Рамбо, так и из „Weltgeschichte“ Линднера исключена древняя история; в обоих случаях было решено начать изложение „всемирной“ истории с образования тех народов (германских и романских), культура которых все более становится культурой всего мира.

Истории мусульманского мира посвящены в труде Линднера, всецело или большею частью, три главы (Abschnitte) 1-го тома (15-17), пять глав 2-го (1-5), три главы 4-го (1-3), одна глава 6-го (25), одна глава 8-го (13). В конце 1-го и 2-го тома помещен „Rückblick“, в котором сопоставляется история запада и востока в первой и второй периоды средневековья. Блестящий „Rückblick“ 1-го тома ясно определяет отличительные черты трех культур средневековья, византийской, мусульманской и западно-европейской (отдельно рассматривается культура Китая и Индии и отмечается созданная исламом связь между этими странами и западом). Менее удачен „Rückblick“ 2-го тома, как и в тексте этого тома (гл. 4) преувеличиваются последствия опустошений, произведенных монголами; совершенно не соответствует фактам мнение автора (стр. 98), будто ни один город после-монгольского периода по числу жителей, богатству и промышленной жизни (Betriebsamkeit) не мог бы сравниться с прежними; в действительности некоторые города, возникшие при монголах, по размерам и торговому значению стояли гораздо выше прежних. Разница между „Rückblick“ 1-го и 2-го тома вполне объясняется тем, что история мусульманского мира после распадения халифата гораздо менее исследована, чем история первых веков ислама, и едва ли в настоящее время может быть изучена без обращения к источникам. Из отдельных глав 2-го тома в „Энциклопедии ислама“ отмечена дающая „хороший обзор“ (gute Uebersicht) истории мусульманской Испании гл. 5, составленная, главным образом, по Мюллеру. В 3-ем томе нет глав, которые бы специально были посвящены востоку, но при изложении истории запада отмечается влияние мусульманской культуры; пристрастие Фридриха II Гогенштауфена к арабской образованности сравни-

вается с пристрастием Фридриха II прусского к французской. Несмотря на все старания автора, отделы его труда, где он пользуется результатами чужих исследований, существенно отличаются от тех глав, где он имел возможность изучить жизнь по первоисточникам. В некоторых местах им, по какой то ошибке памяти, переносятся на восточный народ хорошо известные ему подробности быта германцев; так о монголах говорится, что к храбрейшему из сыновей переходили по наследству лошади отца (II,79); в действительности это сказано Тацитом о германцах (Germ. 32).

Основной недостаток, проходящий через весь труд Линднера — не вполне научная расовая теория. Мнение о полной зависимости душевной жизни людей от антропологических расовых свойств им отвергается; все различия в области народной психики признаются продуктом исторического развития; тем не менее он находит возможным чисто эмпирическим путем, на основании доставляемого историей фактического матерьяла, установить основные черты различия между тремя главными группами народов (die drei grossen Völkergruppen) — монголами, семитами и индо-европейцами. Этим различиям посвящена 7-ая глава введения, и к ним автор постоянно возвращается едва ли не в каждом томе истории, особенно в первых томах. В монголе, по его мнению, преобладают массовые и консервативные стремления, в индо-европейце — индивидуализм и восприимчивость к чужому влиянию, семит в том и другом отношении занимает между ними середину. Недостаток этой классификации заключается уже в том, что в ней противополагаются друг другу несоизмеримые понятия; с антропологически и лингвистически резко выраженными типами, как индо-европеец и в особенности семит, сопоставляется такое неопределенное понятие, как „монгольская раса со всеми азиатскими, полинезийскими, американскими и европейскими народами, причисляемыми к ней“ (введение, стр. 84). Кроме того уже из книги самого Линднера можно убедиться в том, что выводимые им законы основаны на неправильном обобщении отдельных фактов и оказываются неприменимыми к другим. В первом томе (стр. 85) автор высказывает мнение, что различие в психике народов особенно ясно выступает при сравнении германского переселения народов с одновременным ему движением гуннов, позднейшим движением монголов или с нападением арабов на Персию и Византию; во втором томе (стр. 60) он же замечает, что вторжение турок (причисляемых им к монголам) в мусульманские области существенно отличалось от движений других средне-азиатских народов и представляет больше сходства с движением германцев [1]).

[1]) Стремление искать в расовой психологии ключа к объяснению исторических явлений не чуждо и некоторым выдающимся ориенталистам; ср. мнение Беккера в Der Islam V, 92, заключение статьи об откупе податей и ленах у мусульман.

На русский язык „Weltgeschichte“ Линднера, как уже было указано О. А. Добиаш-Рождественской [1]), переведена не была, о чем приходится особенно жалеть потому, что ни в одном из оригинальных или переводных трудов по всемирной истории на русском языке не рассматривается с такой отчетливостью вопрос о мусульманской культуре и ее отношении к другим средневековым культурам. Среди учебной литературы О. А. Добиаш-Рождественская отмечает „Курс истории средних веков“ проф. А. А. Васильева (1915), как учебник, в котором „ценно большее, чем в других учебных книгах, внимание к средневековому востоку“; но помимо „нежелательной для взрослого учащегося элементарности“ этого учебника (он назначен, впрочем, только для VI класса мужских гимназий и реальных училищ), часть его, посвященная культуре ислама, не свободна от фактических ошибок (напр. на стр. 83 замечание, будто предписание „обращаться лицом во время молитвы к Мекке“ было объявлено Мухаммедом только после взятия Мекки), несмотря на то, что автору, как показывают его специальные труды (особенно „Византия и арабы“, 1900—1902), хорошо известна арабская историческая литература. Можно отметить также ряд неточностей в выражениях, которые могут затруднить начинающего. Сюда относится, напр., помещение Багдада и Кордовы „на двух противоположных концах мусульманского мира“ (стр. 71), упоминание (там же) об основании „в X веке в Египте на Ниле города Каира“ в связи со словами (стр. 88) о сохранившейся в Каире „от конца IX века“ мечети Ибн-Тулуна (следовало упомянуть о существовавшем с VII в., к югу от будущего Каира, города Фустата), или замечание (стр. 73), что „крестовые походы установили прямые торговые сношения Европы с востоком“ (автору, конечно, хорошо известно, что эти сношения были установлены раньше итальянсими торговыми городами, не говоря уже о еще более ранних путешествиях из Европы на восток купцов-евреев). Наконец, в учебнике проф. Васильева три средневековых культуры, византийская, арабская и романо-германская, рассматриваются каждая отдельно; сравнения между ними не проводится, и почти ничего не говорится о их взаимоотношениях. Если (стр. 6) „Византия была до XIII в. наиболее просвещенной страной Европы“ (против этого можно спорить, если принять во внимание мусульманскую Испанию), то труднее согласиться с тем, что в 1204 г. „западно-европейское варварство победило самое культурное государство средних веков“ (стр. 38). К этому времени мусульманская культура давно успела опередить византийскую.

В курсе проф. Васильева учащимся рекомендуется „для

---

[1]) Ср. вып. 10 этой серии, стр. 73. О труде Линднера говорит также в вып. 13 А. Г. Вульфиус, стр. 32 и сл.

чтения", кроме книг Мюллера и Крымского, также „Книга для чтения по истории средних веков" под ред. проф. П. Г. Виноградова, вып. I, статьи 13, 14 и 15 (6-ое изд. вышло в 1913 г.). Первые две статьи, анонимные, „Магомет и начало ислама" и „Ислам" представляют, по отзыву А. Е. Крымского, краткое и неумелое переложение первых четырех глав (или „книги первой") труда Мюллера, с искажением транскрипции собственных имен и терминов. Транскрипция, во всяком случае, непоследовательна, пишется „Хашим" и в то же время „Гамза", „Гира"; один из главных сподвижников пророка, Сад ибн Абу-л-Ваккас, обращен в „Сеида". Третья статья „Аббасиды" (стр. 366-385) составлена А. Кизеветтером по „Culturgeschichte" Кремера. И в этом случае текст подлинника передается не всегда точно. По „Книге для чтения" (382) жители арабского полуострова во время процветания земледельческой культуры в Египте и Передней Азии „делили трудовое время между охотой, рыболовством, скотоводством и сбором фиников"; у Кремера (II,321) сказано, что скотоводство и сбор фиников были, как и теперь, главным источником пропитания для большинства населения Аравии; охота и рыболовство доставляли средства к жизни только очень небольшому числу; в некоторых областях (Иемене, Омане, Бахрейне) издавна была земледельческая культура.

Не переведена до сих пор на русский язык коллективная „Кембриджская история средних веков" (Cambridge medieval history), план которой принадлежал покойному византинисту Бьюри (Bury) и которую О. А. Добиаш-Рождественская называет „самой свежей в научном отношении" и „умело организованной". Во второй том (1913) вошли глава о „Мухаммеде и исламе", составленная кембриджским арабистом проф. Биваном (Bevan), и две главы о мусульманских завоеваниях, составленные немецким профессором Беккером. Обоими учеными использованы результаты новейших исследований, особенно работы Вельхаузена и Каэтани (обращает на себя внимание полное отсутствие ссылок на Мьюра; ничего не сказано о трудах Мьюра и в предисловии издателей, где по поводу трех глав, посвященных мусульманству, вспоминаются только посвященные тому же предмету главы Гиббона—„самая блестящая часть его труда, но в то же время более всего нуждающаяся в пересмотре на основании новейших исследований"). Глава о „Мухаммеде и исламе" заключает в себе мало нового. Подобно большинству современных исследователей, автор отдает справедливость выдающейся личности Мухаммеда, но многое, по его собственным словам, остается невыясненным; приводятся слова Нельдеке, „одного из величайших когда либо живших ориенталистов", что в молодости он предполагал написать историю начала мусульманской империи, но отказался от своего намерения из-за невозможности удовлетворительно выяснить характер пророка (в действительности Нельдеке писал в 1907 г., что от-

казался от своего любимого плана—написать историю мусульманского государства приблизительно до конца III в. хиджры,—так как в зрелые годы не отважился бы с такой самоуверенностью, как в дни молодости, изобразить характер Мухаммеда; популярная биография Мухаммеда была издана им в 1863 г.). Автор возвращается к вопросу о болезни пророка и допускает возможность истерии, причем приводит мнение де-Гуе, решительно отвергающего предположение об эпилептических припадках; но де-Гуе в той же статье (в сборнике „Orientalische Studien", к семидесятилетию Нельдеке) столь же решительно отвергает предположение об истерии. Мировые политические события эпохи возникновения ислама мало принимаются во внимание. Автор замечает, что в эту эпоху в пределах полуострова не было ни одной политической организации, которая заслуживала бы названия государства; не упоминается о том, что часть полуострова, именно Иемен, входила в состав персидской великой державы; не говорится даже, что в то время происходила война между Персией и Византией; естественные союзники византийцев, абиссинцы, в стране которых нашли убежище первые мусульмане, едва ли справедливо названы „нолудиким" народом. В противоположность Бивану, Беккер придает главное значение политическим событиям. В виде реакции против прежнего стремления — объяснять все действия и успехи первых мусульман религиозным воодушевлением, Беккер, подобно Каэтани (это было указано в рецензии Нельдеке [1]) на „Annali dell' Islam") не придает религии почти никакого значения; все выступления „пророков" в конце жизни и после смерти Мухаммеда были направлены, по его мнению, не против ислама, а против политического господства Медины. Стремление объяснить всю культурную историю мусульманского мира, как дальнейшее развитие „эллинистическо-восточной" или „восточно-эллинистической" культуры первых веков христианства, приводит его к смелым и едва ли основательным обобщениям; более чем сомнительно, чтобы различие между церквами греческой и латинской сводилось, в главных чертах, „к различию между Азией и Европой", и чтобы победа аббасидов была победой древнего востока над эллинизмом. Знакомый с литературой по исламоведению найдет здесь изложение тех же взглядов, иногда в тех же словах, как в статьях Беккера в журнале „Der Islam" и в „Энциклопедии ислама". Как сжатое изложение „последнего слова науки" (не в смысле окончательных выводов, но в смысле взглядов новейшей школы) эти главы, конечно, принесут пользу читателям, но слишком догматический способ изложения может ввести в заблуждение начинающего, не имеющего возможности отличить гипотезу от научно установлен-

[1]) Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, XXI, 303.

ной истины. Во всяком случае появление перевода статей Бивана и Беккера, как и всей „Кембриджской средневековой истории“, на русский язык было бы желательно. Вообще при современном состоянии русской науки изучение истории ислама и его культуры без знания иностранных языков (особенно немецкого) едва ли возможно. Довольно подробные библиографические данные по истории ислама можно найти на русском языке в упомянутых книгах Крымского, на иностранных языках—в „Кембриджской истории“ и в последнем (1915 г.) издании книги Мьюра.

В виду отсутствия предисловия, позволяю себе сказать здесь несколько слов о целях книжки и принципах, руководивших автором при ее составлении. Главные цели определяются общими задачами „Введения в науку“ и его исторической серии. Приводятся только те сведения, которыми, по мнению автора, необходимо располагать начинающему для дальнейших самостоятельных занятий в области истории мусульманского мира; полнота библиографических указаний при таких условиях, конечно, не имелась в виду. Книжка предназначена не столько для студентов-ориенталистов, сколько для студентов-историков, которые от изучения истории Европы, преимущественно европейского средневековья (вып. 22, следовательно, более всего примыкает к вып. 10), перейдут к изучению истории востока. Поэтому, с одной стороны, не приводятся сведения, которыми могли бы воспользоваться только уже знающие восточные языки (те, кто приступил бы к изучению таких языков после ознакомления с книжкой, получат такие сведения от специалистов-востоковедов); с другой стороны, автор мог предполагать в своих читателях несколько более высокий уровень европейского образования, чем составители выпусков, посвященных истории Европы. Само собою разумеется, что научная литература, относящаяся к времени после 1914 г., была доступна мне только отчасти. При чтении корректур я пользовался товарищеской помощью И. Ю. Крачковского. Позволяю себе тут же сделать небольшую поправку к стр. 54; автор истории Багдада назван у Табари (III, 1516) но только в одном месте, тогда как его труд использован во многих местах; это выяснено Келлером.

Март 1922 г.

Оглавление.

СТРАН.

1. Определение понятия „мусульманский мир". История мусульманского мира как часть всемирной истории . . . . . 3—27
   Термин „восток" 3.—Деление всемирной истории и постепенное расширение круга культурного общения народов 4.—Христианство 8.—Персия и Византия 10. Ислам и его историческое значение 14.—Халифат 17.—Мусульманская государственность после распадения халифата 21.—Первенствующее положение мусульманской культуры 22.—Вопрос о причинах упадка 23 —Мусульманский мир в новейшее время 26.
2. Этнографический состав мусульманского мира. Значение арабского языка и арабской культуры . . . . . 27—50
   Арабский полуостров 27.—Переселение арабов в завоеванные области 30. Арабизация арамейцев 32.—Африка 33.—Европа 35.— Иран 36.—Турки 39.—Монголы 43.—Дальний восток 44.—Международное значение арабского языка и арабской литературы 47.
3. Главные труды на арабском языке по истории ислама и его культуры . . . . . 50—66
   Мединская школа 50. Багдад 51.—Табари 52. История Багдада 54.—Географическая литература 55.—Ибн Мискавейх и историки-чиновники 57.—Ибн-ал-Асир и Кифти 58.—Сочинения по истории религий 59.—Сирия 61.—Египет 62.—Северная Африка и Испания; Ибн-Халдун 63.—Новейшие труды 65.
4. Труды европейских ученых по истории ислама и его культуры. . 66—81
   Ориентализм XV и XVII в.в. 66.—XVIII век: Гиббон 67.—Мьюр 68.—Вейль 69.—Арабская филология 70.—Шпренгер, Кремер. Дози 72.—Гольдциэр 77 —Вельхаузен, Ламменс 78. Каэтани и новейшие труды 79.—Энциклопедия ислама и вещественные памятники 80.
5. Современные пособия. Пособия на русском языке. . . . . 81—92
   Книга А. Мюллера и ее место среди других 81.—Русские научные журналы 84.—Очерки Гольдциэра ib.—Русская литература об исламе и Мухаммеде ib.—Weltgeschichte Линднера 86 — Русские учебники 89. Кембриджская история средних веков 90.

Послесловие. 92

Проф. Н. О. ЛОССКИЙ.

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ.

304 стр. 2-е издание. (Распр. готовится новое изд.).
ПЕТРОГРАД. 1918.

ЕГО ЖЕ.

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ГНОСЕОЛОГИИ.

СБОРНИК СТАТЕЙ.
ПЕТРОГРАД. 1919.
(Распр.).

ЕГО ЖЕ.

СБОРНИК ЗАДАЧ ПО ЛОГИКЕ.

Издание 3-е.
ПЕТРОГРАД. 1920.
(Распр.).

ЕГО ЖЕ.

ЛОГИКА:

Часть 1-я
СУЖДЕНИЕ. ПОНЯТИЕ.
ПЕТРОГРАД. 1922.
Часть 2-я.
ДОКАЗАТЕЛЬСТВО. УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ.
(В печати).

И. И. ЛАПШИН.

ФИЛОСОФИЯ ИЗОБРЕТЕНИЯ
И
ИЗОБРЕТЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ.

Том 1-й.
ПЕТРОГРАД. 1922.
Том 2-й (в печати).

Проф. Э. Л. РАДЛОВ.

ОЧЕРК ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ.

ПЕТРОГРАД. 1919.

(Распр.).

Проф. Л. П. КАРСАВИН.

SALIGIA.

ПЕТРОГРАД. 1919.

(Распр.).

Проф. И. М. КУЛИШЕР.

Очерки Финансовой Науки.

Том первый.

ПЕТРОГРАД. 1919.

Том второй.

ПЕТРОГРАД. 1920.

(Распр.).

Проф. Н. И. КАРЕЕВ.

ОБЩИЕ ОСНОВЫ СОЦИОЛОГИИ.

ПЕТРОГРАД. 1919.

(Распр.).

Г. ВЕРНАДСКИЙ.

Николай Иванович Новиков.

Биографический очерк.

ПЕТРОГРАД. 1918.

(Распр.).

Нестор Котляревский.

НАШЕ НЕДАВНЕЕ ПРОШЛОЕ.

В истолковании художников слова.

Опыт школьного изложения истории русской словесности за вторую половину XIX века.

Стр. 243. Петроград. 1919. (Распр.).

ЕГО ЖЕ.

ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ ВЕК.

Отражение его основных мыслей и настроений в словесном художественном творчестве на Западе. Стр. 289.

ПЕТРОГРАД. 1921.

Я. Л. БАРСКОВ.

НОВИКОВ.

Переписка и документы.

(В печати).

Акад. В. М. ИСТРИН.

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

(В печати).

МАКС БОРН.

Теория относительности Эйнштейна.

Перев. под редакц. А. П. Кудрявцева.

(В печати).

Каталог на 1922 год высылается бесплатно.

СКЛАД ИЗДАНИЙ: Петроград, Литейный пр., 36.
Москва, Т-во „Основы", Газетный пер., 10.
Харьков, Лопанский пер., д. 4.