

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
⑥  
ИНСТИТУТ НАРОДОВ АЗИИ



*Академик*

**В.В. БАРТОЛЬД**

---

СОЧИНЕНИЯ



ТОМ

VI

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
*Москва · 1966*

008(-11)

Б224

К

Академик

Архив

# В.В.БАРТОЛЬД

---

⊙ VI ⊙

РАБОТЫ  
ПО  
ИСТОРИИ ИСЛАМА  
И АРАБСКОГО ХАЛИФАТА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
Москва · 1966

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

VI том подготовил к изданию

*А. Б. Халидов*

Ответственный редактор

*И. Н. Винников*

Редакторы издательства

*Н. Г. Михайлова и Л. И. Надирадзе*

*Василий Владимирович Бартольд*

СОЧИНЕНИЯ

*том VI*

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ИСЛАМА И АРАБСКОГО ХАЛИФАТА

*Утверждено к печати  
Ученым советом Института народов Азии Академии наук СССР*

\*

*Художник Б. В. Шеври.  
Технический редактор Э. Ш. Язловская.*

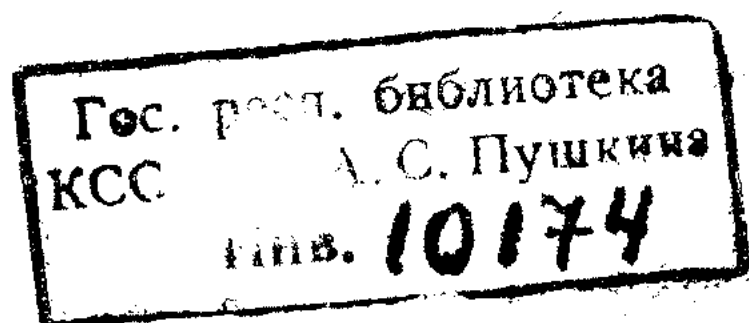
*Художественный редактор И. Р. Бескин  
Корректоры М. Н. Гарбер и Г. В. Стругова*

Сдано в набор 23/V 1966. Подписано к печати 21/XI 1966. Формат 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печ. л. 49.  
Усл. печ. л. 68,6. Уч.-изд. л. 55,47. Тираж 4700 экз. Изд. № 1574. А-01602.  
Зак. № 980. Цена 3 р. 67 к.

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

1-6-3

Подписное



## ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>1</sup> Крачковский, В. В. Бартольд в истории исламоведения, стр. 356.

<sup>2</sup> О переводах см. Библиографическую справку.

<sup>3</sup> Крачковский, В. В. Бартольд в истории исламоведения, стр. 357.

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

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

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

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

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

<sup>4</sup> См., напр., прим. 1, 2 и 4 к стр. 208, 215 и 222.

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

<sup>6</sup> Указания на литературу см. у R. Hartmann, *Zur Vorgeschichte*.

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

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

<sup>7</sup> В частности, издание хроники Ибн Тулуна («дамаскийского анонима» В. В. Бартольда).

<sup>8</sup> *Political thought*, p. 9.

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



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

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

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

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

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

<sup>11</sup> *Harunu'l-Rashid and Charles the Great*.

<sup>12</sup> Однако рецензировавший эту книгу В. Бьёркман (OLZ, Jg. 36, Sp. 693—695) признал аргументацию автора малоубедительной, а выводы В. В. Бартольда — непоколебленными.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>17</sup> См. об этом в предисловии Редакционной коллегии к I тому настоящего издания.

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

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

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

А. Халидов

---

<sup>18</sup> «Историк-марксист», 1939, № 5—6, стр. 229—239.



# ХАЛИФ И СУЛТАН





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

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

<sup>1</sup> Напр., А. Кремером в его *Culturgeschichte*, Bd I, S. 141.

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

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

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

## 1

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

<sup>3</sup> *Das Arabische Reich.*

<sup>4</sup> *Mo'âwia.*

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

<sup>6</sup> Lammen, *Mo'âwia*, p. 193.

<sup>7</sup> Шмидт, *Очерки истории ислама*, стр. 40.

<sup>8</sup> Ср. рассказанный у Доизи (*Essai*, p. 97) анекдот об Абу Суфьяне, отце Му'авии; арабский текст у Табари, I, 1633, 13.

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

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

<sup>9</sup> Есть известие, что Абу Бекр называл себя только халифом посланника божьего и что титул «эмира правоверных» впервые принял Омар. Считалось, что «халифом посланника божьего» был только первый после Мухаммеда глава общины, второй был уже «халифом халифа» и т. д.; чтобы не было надобности повторять бесконечное число раз слово *халиф*, Омар и придумал более краткий титул (Табари, I, 2748). Если у Табари приводится текст документа времени Абу Бекра (вопрос о подлинности таких документов, конечно, приходится оставить открытым), государь там, действительно, называется только «халифом посланника божьего» (напр., Табари, I, 1881, 14; 1987, 10); в документах времени Омара уже употребляется титул «эмир правоверных» (там же, 2662, 5). Отвлеченного слова от *эмира* образовано не было; говорится только о «халифате» того или другого «эмира правоверных» или о «днях» его, если автор затруднялся признать его халифом. Табари говорит о «халифате» всех «эмиров правоверных» без различия — четырех первых, Омейядов и Аббасидов; шиитский автор Я'куби — о халифате Али и его сына Хасана и о «днях» всех остальных; Мас'уди — о халифате Абу Бекра, Омара, Османа, Али, Хасана, Омара II и Аббасидов и о «днях» Омейядов (кроме Омара II). <На полях экз. В. В. Бартольда в этом месте приписка: «у Бируни (<Ас'ар>, рук. Ав. муз. \*505) халифы, цари из Омейядов и имамы из Аббасидов (лл. 486—506)».>

<sup>10</sup> У Феофана (византийского историка IX в.) *ἄμιρᾶς*, в греческом переводе *ἀρχηγός* и *στρατηγός*; от этого слова даже был образован часто встречающийся у того же историка глагол *ἀμιρᾶσθαι* ('быть эмиром').

<sup>11</sup> Я'куби, *Та'рīх*, II, 176.

<sup>12</sup> Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 28 sq.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>13</sup> Между прочим, у Я'куби (*Ta'riḫ*, II, 366). Там же приводится стих поэта Кусайира, прославлявшего халифа за это распоряжение.

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

<sup>15</sup> Я'куби, *Ta'riḫ*, II, 349. По Табари (II, 1232, 6), в 710 г. во главе паломников стоял сам халиф Валид.

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

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

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

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

<sup>17</sup> Об этом Мас'уди, *Мур'удж*, VII, 93. Кроме Мас'уди, то же самое говорит (без даты) более ранний автор — Ахмед ибн Абу Тахир Тайфур (изд. Келлера, 91). 70 лет спустя, в 284/897 г., такой же указ хотел издать халиф Му'таид, но по той же причине отказался от этого (Табари, III, 2164 и сл.).

<sup>18</sup> Макдиси, 399.

<sup>19</sup> Я'куби, *Та'рих*, II, 339.

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

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

## 2

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

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

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

<sup>22</sup> Мас'уди, *Танбих* 335 и сл. Об османитах ср. еще Goldziher, *Muhammedanische Studien*, T. II, S. 119 sq.

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

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

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

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

<sup>25</sup> Первым царем (*πρῶτος βασιλεύς*) называет его и византиец Феофан (I, 544).

<sup>26</sup> Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 140.

<sup>27</sup> У Маверди, *Адаб*, 7.

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

<sup>29</sup> Тизенгаузен, *Монеты восточного халифата*, стр. 275 (№ 2681); Lavoix, *Catalogue des monnaies*, I, p. 25 (№ 83).