

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ**

ИСЛАМ

**РЕЛИГИЯ,
ОБЩЕСТВО,
ГОСУДАРСТВО**



**ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1984**

ББК 86.38
И 87

Ответственные редакторы
П. А. ГРЯЗНЕВИЧ, С. М. ПРОЗОРОВ

**Ислам. Религия, общество, государство. М.,
И 87** Главная редакция восточной литературы издатель-
ства «Наука», 1984.

232 с.

В основу статей сборника легли доклады, прочитанные на ежегодных сессиях ленинградских арабистов начиная с 1976 г. Собранные вместе, они составили как бы единое исследование таких аспектов истории ислама, как возникновение мусульманской религии и Коран; религиозно-политическая идеология ислама и ее развитие; ислам и общество; ислам и государство.

И $\frac{0400000000-174}{013(02)-84}$ 15-84

ББК 86.38

ИСЛАМ

Религия, общество, государство

*Утверждено к печати Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор Л. В. Негря. Младший редактор И. И. Исаева. Художник Г. И. Шиф. Художественный редактор Э. Л. Эрман. Технический редактор В. П. Стуковнина. Корректор Р. Ш. Чемерис

ИБ № 14889

Сдано в набор 20.03.84. Подписано к печати 29.08.84. Л-012891. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 14,5. Усл. кр.-отт. 14,75. Уч.-изд. л. 16,2. Тираж 15 000 экз. Изд. № 5606. Зак. № 209. Цена 1 р.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1984.

ЗАРОЖДЕНИЕ ИСЛАМА И КОРАН

П. А. Грязневич

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ИСЛАМА

Несмотря на обширную литературу, посвященную происхождению ислама, обращение к этой теме сохраняет свою актуальность и сегодня. Более того, необходимость нового рассмотрения всей проблематики, связанной с этим выдающимся историческим событием, сегодня ощущается особенно остро. Само по себе изучение начальной истории любой религии представляет фундаментальный интерес для гуманитарной науки. Что касается ислама, то актуальность обращения к этой теме определяется также тем обстоятельством, что предпринимавшиеся в отечественной востоковедной науке попытки воссоздать историю возникновения третьей «мировой» религии так и не привели к созданию общепризнанной концепции, отвечающей требованиям современной науки как с точки зрения методологии подхода к проблеме, так и с точки зрения методики разработки имеющегося историко-культурного материала. Целый ряд принципиальных положений о начальной истории ислама, зафиксированных в авторитетных изданиях, в том числе в учебных пособиях, не говоря уже о популярной литературе, нуждается в серьезных коррективах. Назрела необходимость вновь обратиться к обсуждению принятого в нашей литературе подхода к этой проблеме, выработанного под заместным влиянием ошибочных «теорий» 20–30-х годов.

Дореволюционное русское востоковедение не создало собственной теории происхождения ислама. Касавшиеся этого вопроса обычно опирались на исследования европейских исламоведов и разделяли их основные выводы. Сказанное в целом относится и к академику В. В. Бартольд, с работами которого связаны наиболее выдающиеся достижения отечественного исламоведения до начала 30-х годов. В течение 20-х годов В. В. Бартольд уделял много внимания изучению источников по раннему исламу. Возможно, толчком послужила подготовка популярного очерка «Ислам» (Пг., 1918), который остается лучшей оригинальной работой общего характера об исламе на русском языке. В статьях, опубликованных в последующие годы, В. В. Бартольд, развивая свои взгляды по поводу возникновения ислама, высказанные в этом очерке, выдвинул и детально разработал

ряд принципиальных положений, которые представляют важный шаг вперед по сравнению с очерком в его понимании всей проблемы.

Возникновение ислама В. В. Бартольд рассматривал прежде всего как явление социально-политической истории. Собственно религиозный аспект проблемы был затронут им лишь в общих чертах, насколько это было необходимо для полноты освещения темы. Следуя своей общенсторической методологии, он показал начальную историю ислама на фоне и в связи с социальной, военно-политической и культурной историей тогдашнего мира. Занимаясь гражданской историей по преимуществу, В. В. Бартольд в исламе видел прежде всего исторический фактор, вызвавший события мирового значения, которые определили судьбы многих народов. Точно так же и в истории пророческой деятельности Мухаммада основное внимание он уделял социально-политическим аспектам, а в содержании Корана подчеркивал прежде всего те моменты, которые могли послужить характеристике социальных отношений в Мекке и Медине в первой четверти VII в., изучению среды, обстоятельств и так называемых внутренних процессов, обусловивших сложение новой религии. Конечными причинами самих этих процессов, определивших возникновение религиозных идей Мухаммада, В. В. Бартольд считал длительные и многосторонние контакты с христианской Сирией, с Ираном и, наконец, с Йеменом. Именно эти культурные и экономические связи привели к распространению в Аравии иудаизма, христианства и других религиозно-философских систем, политических идей, навыков хозяйственно-экономической деятельности, к знакомству с техническими достижениями соседних народов. Все это обеспечило более высокий в сравнении с другими областями Внутренней Аравии темп развития западного побережья в области культуры и социальных отношений. В статье 20-х годов, особенно в работе «Мусейлима» (Пг., 1925), В. В. Бартольд поставил возникновение ислама в широкий контекст религиозно-политического движения, охватившего, как он показывал, Аравию в конце VI — первые десятилетия VII в. Характеризуя это движение как «борьбу между язычеством и единобожием», он подчеркивал, что эта борьба «велась не только в области религиозных идей, но больше всего в области социальных отношений»¹.

В. В. Бартольд не дал определения ни существа этих «социальных отношений», ни социального содержания самого арабского религиозно-политического движения, ни конкретных политических целей деятельности описанных им арабских пророков первой половины VII в. Характеризуя социальный строй Внутренней Аравии в период возникновения ислама как «племенной и родовой строй»², он рассматривал его, однако, как тип социальной организации, присущей населению, ведущему кочевой образ жизни, и сохранявшейся среди земледельческого и городского населения, в частности в Йемене, в Мекке

и в Медине, в качестве «пережитка кочевого быта»³. Не видя глубинных социально-экономических корней аравийского религиозно-политического движения, В. В. Бартольд не связывал возникновение ислама с кризисом и гибелью общинно-родового строя, оставляя проблему в рамках «борьбы между язычеством и единобожием». Тем не менее созданная им из тщательно отобранных фактов общая картина жизни Аравии в период возникновения ислама исторически достоверна и послужила основой для работ последующих советских востоковедов, писавших об этом периоде.

«Из всех религий,— писал В. В. Бартольд,— ислам был менее всего связан с прошлым своего народа»⁴. Формирование религиозного мировоззрения Мухаммада он обуславливал влиянием идей и представлений, заимствованных пророком из иудаизма, христианства, зороастризма, йеменского монотеизма и различных религиозно-философских систем, получивших распространение в Аравии. Проблема генезиса ислама как религии сводилась, таким образом, к биографии пророка, к выявлению путей и форм воздействия религиозной идеологии других народов на духовный мир Мухаммада, к установлению конкретных источников, откуда он заимствовал или мог заимствовать те или иные идеи, образы, сюжеты, понятия, термины и т. п.

В. В. Бартольд, как и современные исламоведы, не рассматривал внутренней преемственной связи ислама и языческих верований, которых придерживался почти половину своей жизни сам Мухаммад и которых придерживались его соплеменники и современники, ставшие затем мусульманами. Он ограничился в этой связи эмпирическим изложением сведений о верованиях и обрядах доисламской Аравии, как это делается и по сей день в специальных исследованиях и учебных пособиях. Не видя гносеологического аспекта проблемы возникновения религии как одного из способов познания человеком окружающего мира и своего отношения к нему, В. В. Бартольд не смог увидеть в возникновении ислама естественного и закономерного этапа эволюции религиозной формы сознания общинно-родового общества Аравии. Это общество уже выработало главные элементы, необходимые для сложения новой структуры религиозного сознания. Именно наличие такой генетической связи сделало возможным столь быстрое распространение новой религии среди языческого населения Аравии, особенно в городах и земледельческих районах.

Следует, однако, отметить, что, касаясь происхождения религиозных идей Мухаммада, В. В. Бартольд со свойственной ему пронизательностью указал на вероятную связь между языческим божеством Хубалом, самым большим идолом в Ка'бе, «богом родного ему (Мухаммаду.— П. Г.) святилища», и мусульманским Аллахом⁵. Тем самым он нащупал один из ключевых моментов проблемы генетической связи религиозного сознания Мухаммада и современных ему пророков-богоискателей,

а именно создание нового понятия божества из элементов представлений аравийских язычников.

Советские исламоведы уделили проблеме происхождения ислама чрезвычайно большое внимание, по существу впервые поставив ее в отечественной исторической науке как самостоятельную проблему. Однако интерес к ней, подход и методы ее решения определялись главным образом потребностями атеистической пропаганды. В 30-х годах по этой проблеме в советской печати прошла даже специальная дискуссия, оказавшая значительное, к сожалению далеко не всегда плодотворное, влияние на формирование взглядов по этому вопросу в советской востоковедной и общей исторической науке⁶. Выдвинутые тогда «торгово-капиталистическая», «бедуинская» и «земледельческая» теории происхождения ислама были позднее отвергнуты научной критикой⁷. Методологическим недостатком этих теорий было то, что возникновение ислама рассматривалось в них как функция социально-экономического развития Аравии, детерминированная даже в своей конкретно-исторической форме. И это говорилось вопреки положению исторического материализма о наличии относительной самостоятельности в развитии общественного сознания, особенно таких его форм, как философия и религия, связь которых с экономическим развитием общества носит весьма опосредованный характер⁸.

Влияние такого подхода ощущается и в ряде современных работ, где проблема возникновения ислама сводится к рассмотрению социально-экономических процессов, происходивших (или якобы происходивших) в Аравии в первой половине VII в., проецируемых затем на содержание проповедей Мухаммада и другие тексты, восходящие к начальной поре ислама. При этом собственно происхождение ислама, генезис новой структуры религиозного сознания Мухаммада и его приверженцев, остается вне исследования. Его, как и прежде, заменяет эмпирическое изложение сведений о донсламских языческих верованиях и обрядах, о распространении на территории Аравии культуры и религий соседних народов.

Общие выводы о социально-экономическом строе Аравии в первой половине VII в. и о социальных корнях ислама, содержащиеся в публикациях 20—30-х годов, обесценивались также незнанием авторами первоисточников и произвольными толкованиями материала, усугублявшими методологические просчеты. Тем не менее и появление этих работ, и критика их выводов привлекли внимание историков к углубленному изучению социально-экономических предпосылок возникновения ислама и характера социальных отношений, складывавшихся в Аравии в рамках мусульманского государства.

Однако влияние упрощенного социологизма в подходе к проблеме происхождения ислама, характерного для прежних работ, ощущается и в двух новых теориях, получивших распространение в нашей исторической литературе в 50—60-х годах.

Согласно одной из них, решающее значение в возникновении ислама имело «зарождение и развитие рабовладельческих отношений в Аравии»⁹. Согласно другой, «ислам с самого начала был религией складывавшейся феодальной верхушки арабского общества»¹⁰. Сторонники обеих теорий признавали при этом, что «острие проповеди ислама было направлено прежде всего против этого отмиравшего (патриархально-родового.— П. Г.) строя, его морали и идеологии — староарабского язычества»¹¹. Однако решающие аргументы для оценки социального содержания ислама авторы этих теорий, как и их предшественники в 20—30-х годах, искали не столько в анализе текста самого Корана, сколько в характеристике социально-экономических процессов в Аравии в первой половине VII в. Следуя традиции исламоведов прошлых лет, авторы ставили задачей опровергнуть основной тезис буржуазного исламоведения о решающем и абсолютном значении деятельности Мухаммада в возникновении ислама и показать, что «появление в Аравии, а вслед за тем и на мировой арене новой религии... ислама не было результатом только проповеди одного человека — Мухаммада. Основа для зарождения новой религии была материальная, социально-экономическая»¹². Формирование религиозных взглядов и представлений Мухаммада, внутренняя объективная логика развития новой религии этими теориями не затрагиваются, и, таким образом, сама по себе проблема происхождения ислама как религии, как закономерного этапа развития одной из форм общественного сознания родового общества Аравии, по существу, в них не ставится.

Нынешнее состояние изучения истории возникновения ислама характеризует также тот факт, что у нас до сих пор нет специальной марксистской монографии, посвященной этой проблеме. У нас нет адекватного научного комментированного перевода Корана, нет научного документированного словаря к нему. На русском языке нет специальной монографии о жизни основателя ислама — Мухаммада. Серьезным пробелом, который сказывается в целом на состоянии изучения ислама в нашей стране, является отсутствие переводов основных текстов, на которых может строиться такое изучение. В их числе следует назвать сборники хадисов — изречений, приписываемых Мухаммаду, такие первоисточники, как «Жизнеописание пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама, «Книга о военных походах пророка» ал-Вакиди (ум. в 824 г.) и «Книга разрядов» Ибн Са'да (ум. в 844-45 г.), «Книга о благородных» ал-Балазури (ум. в 892 г.), которые содержат основной фонд информации об истории возникновения ислама и Халифата.

По существу, лишь начато монографическое изучение истории Аравии конца VI — первой половины VII в. Здесь можно назвать исследование Л. И. Надирадзе по социально-экономической истории Аравии и Халифата в VII в.¹³. Особый интерес для нашей темы имеет работа Л. В. Негря «Общественный строй

Северной и Центральной Аравии в V—VII вв.»¹⁴. В ней впервые на основе самостоятельного анализа источников рассмотрено содержание социально-экономических процессов, происшедших в Аравии в эпоху возникновения ислама. Эта работа существенно приблизила понимание реальной социальной ситуации в той общественной среде, в которой выступил и действовал Мухаммад.

Продолжение исследований в этом направлении станет одной из главных предпосылок создания марксистской концепции возникновения ислама. Оно позволит окончательно преодолеть стремления «подтянуть» характеристику социально-экономического состояния общества Аравии в VI — первой половине VII в. к определениям либо рабовладельческой, либо феодальной (или раннефеодальной) формации, игнорируя очевидное обстоятельство, что зарождение и распространение ислама происходило в рамках общества, жившего общинно-родовым строем. Эти исследования покажут, наконец, действительное состояние в сферах производственно-хозяйственной и социальной жизни, которое обычно квалифицируют как «глубокий кризис»¹⁵, «кризис дотолы невиданной остроты»¹⁶, аргументируя лишь априорными суждениями. Ссылка на «кризис» служит основанием для явно ошибочного положения о том, что «ислам — в отличие от буддизма и христианства — с самого начала возник не стихийно, а как результат целенаправленных действий господствующих социальных верхов»¹⁷, а именно «феодализирующейся арабской верхушки, заинтересованной в объединении сил для осуществления территориальных захватов и торговой экспансии»¹⁸.

Между тем свой конкретно-исторический характер уже накопившиеся изменения и сдвиги в сфере хозяйственной деятельности, в социальных отношениях, в социальной психологии получили позднее, в середине второй половины VII в. Лишь тогда, в результате завоевательного движения, включившего «арабский элемент» в раннефеодальную структуру стран Ближнего Востока и Средиземноморья, определились общее направление и содержание исторического развития Аравии. Лишь с этого времени становится возможным обоснованно квалифицировать социальную идеологию и практику мусульманского общества. Перенос ситуации, возникшей в Аравии в середине — второй половине VII в., на конец VI — первую четверть VII в. привел к искажению исторической картины в период начала проповеднической деятельности Мухаммада и социального содержания его проповеди.

Нуждается в коррективах и весьма упрощенное представление о том, что возникновение ислама и его успех обусловлены наличием «в верхах общества» «нужды в крепкой централизованной власти, способной держать в узде недовольных и обездоленных»¹⁹, стремления к политическому объединению Аравии и созданию «общееарабского государства»²⁰. С ним связано и явно ошибочное утверждение о том, что ислам «объединил раз-

дробленные культы арабских племен, создав национальную религию арабов...»²¹. Такие утверждения искажают действительную связь между возникновением ислама, появлением в Аравии государства и этносоциальными процессами на Аравийском полуострове. На самом деле развитие родо-племенной организации в Аравии шло «по пути создания различных форм межплеменных и межродовых союзов». Такое развитие заключало в себе «потенциальную возможность перерождения институтов общинно-родового строя в институты классового общества»²² и в конечном счете действительно могло привести к возникновению государства. Однако военно-политическая деятельность Мухаммада и особенно его преемников-халифов прервала этот процесс и открыла другой путь создания государства в Аравии. Специальное изучение истории становления мусульманской государственности на территории Аравии явится важным вкладом в разработку проблемы возникновения ислама.

В комплексе проблем, связанных с возникновением ислама, едва ли не самой неизученной является проблема генезиса арабской этносоциальной общности. При характеристике этнической ситуации в Аравии в первой половине VII в. и даже в предшествующие столетия обычно пользуются такими терминами, как «арабский народ», «арабская народность», «арабы», в качестве обозначения среды, в которой возник и распространился ислам, и для обозначения населения Аравии в целом. Употребление этих терминов отражает неверное представление об уровне и содержании этносоциального развития населения Внутренней Аравии в этот период. По существу, это отрицает вообще этногенез арабов как исторической общности, предполагая, как это делает мусульманская традиция, существование вневременного явления «арабы», «арабский народ». В то же самое время и обычно те же авторы пишут о том, что «идея объединения всех арабов», «стремление к ликвидации племенной раздробленности» и т. п. явились одной из предпосылок и причин возникновения ислама²³.

Между тем Мухаммад выступил в то время, когда этноплеменная разобщенность по происхождению еще имела абсолютный смысл и определяла содержание этносоциального сознания большинства обитателей Внутренней Аравии, оседлых и бедуинов. Это было естественным порядком вещей и для самого Мухаммада, и он не искал путей к его изменению, к созданию межплеменной этнической общности. Его целью было устранить разобщение людей по религиозному культу. В Коране осуждается не этноплеменная разобщенность людей, а многобожие. Так же и во всей поэзии накануне ислама и во времена Мухаммада не высказывалось призыва к племенной консолидации или к созданию общности иного уровня²⁴. Для первой четверти VII в. можно говорить лишь о существовании смутного сознания социально-культурной общности²⁵, при этом, однако, и кочевое, и оседлое население вполне осознанно противопоставляли себя од-

но другому. Ислам главными своими истоками, социальной моралью и психологией принадлежал миру оседлого населения; кочевой мир как иная социально-культурная среда обозначен в Коране специальным термином *ал-а'раб*²⁶. Возникновение локальных межплеменных союзов и объединений было обыденным явлением родового общества, известны и аравийские государственные образования, однако ни одна из этих тенденций не завершила своего развития, и ни до ислама, ни после в Аравии не сформировалось общего ядра этнической консолидации.

Ислам возник не в качестве этнической религии; он не был связан с определенной этноплеменной общностью. В Коране нет общего этнонима для жителей Аравии. Лишь к середине VII в. ислам обнаружил тенденцию стать религией формирующейся, новой этносоциальной общности, принявшей в качестве самоназвания слово «арабы» (*ал-'араб*)²⁷. И это слово как самоназвание стало употребляться в широком обиходе впервые среди войск мусульман, вступивших на территории византийской Сирии и сасанидского Ирана в 30–40-х годах VII в. Тогда впервые огромная разнородная масса племен, собравшихся из разных уголков Аравии и принадлежавших к разным генеалогическим группам, включившая кочевые племена Палестины и Сирии, оказалась перед лицом общего врага. Она оказалась объединенной не только понятностью языка, сходством социально-культурных норм, но и общим военно-политическим руководством халифа, общей целью и, наконец, общей верой²⁸. Именно в этой среде и в этих условиях впервые возникло сознание широкой межплеменной этнической общности, которое явилось мощным импульсом к формированию арабской народности. Своеобразие этого процесса состояло, однако, в том, что очагом его стала не собственно Аравия, а главным образом Сирия и Ирак. На территории этих стран в 50–60-х годах VII в. началась активная этнополитическая консолидация расселившихся там племен, которые и составили ядро арабской народности. И сам процесс, и возникшая общность длительное время сохраняли дуальную структуру [так называемые северные (*'аднан*) и южные (*кахтан*) арабы].

Изучение генезиса арабской народности ставит в принципиально иной контекст вопрос об этносоциальном содержании проповеднической деятельности Мухаммада и открывает новые возможности для понимания текста Корана. Во всяком случае, оно показывает неправомочность тезиса о том, что ислам возник как идеология движения за объединение аравийских племен²⁹, что «первоначальный ислам был протестом лишь против племенной раздробленности и против власти племенной аристократии, корейшитов»³⁰.

Для устранения предвзятостей в характеристике социальных взглядов Мухаммада, для выяснения действительного характера начального ислама необходимо провести сравнительный анализ социальной морали и социальной психологии, как они выра-

жены в доисламской словесности и в Коране. Начало такому анализу положили знаменитые «Мусульманские очерки» И. Гольдциера³¹. Существующие в нашем востоковедении оценки социального содержания проповедей Мухаммада обычно ретроспективны и искажают действительный смысл его высказываний. Они толкуются как отражение идеологии либо общества с доминирующим рабовладельческим укладом, либо раннефеодального общества или идеологии торгово-купеческого населения Аравии и т. п.

Между тем истоки и содержание социально-этических идей Корана находят свое естественное истолкование при историческом подходе к этой задаче в контексте эволюции общественного сознания родового общества. Мухаммад сформировался как человек родового общества, и он выступил отнюдь не против его устоев. Скорее наоборот. Истинный субъективный пафос многих его высказываний социального содержания заключался как раз в тоске по тем разрушающимся устоям традиционной социальной морали родового общества, которые прежде обеспечивали чувство жизненной стабильности, защиту личных интересов человека, его безопасность и благополучие. Формулируя новые социально-нравственные идеи, Мухаммад представлял их себе как восстановленные в первоначальном виде старые, преодолевал в себе привычные взгляды и убеждения, с которыми он вырос и прожил большую часть жизни. Казавшиеся непреложными для него самого, для его соплеменников и современников представления, обычаи и институты родового строя получали теперь в сознании Мухаммада осмысление, переживали процесс внутреннего перерождения под влиянием охвативших его новых религиозных идей. Именно ощущение эрозии социальных устоев, нарушения традиционного уклада и порядка общественной жизни породили в нем психологическое беспокойство и толкали на поиски путей восстановления социального равновесия. Причину происшедших перемен и наступившего неблагополучия в отношениях между людьми Мухаммад нашел в ошибочном понимании сущности божества, в ложном культе, в нарушении заповеданных прежде установлений. Новое мировоззрение рождалось, опираясь на понятийный аппарат, выработанный родовым обществом, будучи новой ступенью развития общественного сознания общества в целом, а не спонтанным творческим актом сознания пророка.

Следует иметь в виду, что, осуждая одни явления социальной жизни, Мухаммад в то же время принимал как естественные другие, имеющие ту же социальную природу. В этом проявилась специфика переходного периода от одного общественного строя к другому с присущей ему неустойчивостью, неразвитостью, размытостью социальных представлений и инертностью социальной психологии. Так, он осуждает накопительство, рост индивидуального богатства, ростовщичество, проценты, выступая как обычный защитник социальной морали родового

общества, видящий в них нарушение традиционных обязательств родовой взаимопомощи. В то же время свое осуждение он обосновывает религиозными мотивами — предпочтением земных интересов религиозным обязанностям, не осуждая богатство или имущественное различие как таковое. В требованиях уплаты милостыни (*закат*), например, можно увидеть возведение в норму религиозной жизни привычного обязательства родовой взаимопомощи.

Характерно также и то, что одна из главных религиозных идей Мухаммада — идея Страшного суда и загробного воздаяния — проходит в Коране не как форма протеста против социальной несправедливости или как способ ее восполнения в будущем, а как средство страхом наказания заставить вернуться к якобы «изначальным» нормам морали, «божественной правде», образу поведения и прежде всего к «изначальной» форме культа, якобы нарушенным и извращенным предшествующими поколениями. При этом многие из этих норм, обрядов, поведенческих моделей являются, по существу, переосмыслением привычных, созданных родовым обществом. Но теперь они представлены как предписания и установления древней веры Авраама.

Сравнительное типологическое изучение социальной идеологии, как она отразилась в доисламской словесности Аравии и в Коране и ранней мусульманской поэзии и прозе, позволит воссоздать исторически конкретную форму эволюции структуры и понятийного аппарата социального сознания родового общества Аравии на рубеже VI—VII вв. и объективно оценить социальное содержание деятельности Мухаммада и его проповедей.

Наконец, изучение биографического материала о Мухаммаде и адекватное истолкование текста Корана требуют понимания общей психологической атмосферы, царившей в Аравии в целом и в той среде, в которой действовал Мухаммад. В этой связи настоятельно необходимыми представляются реконструкция ключевых элементов социальной психологии родового общества Аравии, в первую очередь оседлого населения, в VI — первой четверти VII в., изучение динамики изменений и факторов, определивших эти перемены.

Одним из плодотворных направлений в изучении истории возникновения ислама, глубинной связи его с духовной жизнью языческой Аравии той эпохи является рассмотрение материала с точки зрения сравнительной этнографии семитических народов, примененное в советском востоковедении И. Н. Винниковым в его анализе преданий о призвании Мухаммада³². Ему удалось обнаружить в давно известном тексте существовавшие в религиозных верованиях доисламской Аравии представления о форме и способе получения пророческого дара и о форме общения с духами. Изучение материалов о возникновении ислама с использованием приемов сравнительной этнографии может

привести к новому осмыслению и прочтению уже хорошо известного материала и поставить в новый контекст рассмотрение истории сложения нового религиозного сознания Мухаммада, поиски истоков идей и образов его проповеди, остающихся необъяснимыми, установление происхождения отдельных элементов созданного им культа, явных реминисценций языческой магии в Коране и т. п.

В комплексе задач, встающих при изучении истоков, предпосылок и обстоятельств возникновения ислама как религии и как социального движения, особое место занимают источниковедческая критика источников и их адекватное прочтение и истолкование. Необоснованно полное доверие к источникам о начальном периоде ислама во второй половине XIX в. сменилось почти столь же полным недоверием к ним в XX в., особенно после работ К. Снука Хюргронье, И. Гольдциера и Л. Каэтани. Однако сегодня вряд ли можно согласиться с пессимистическим выводом, который В. В. Бартольд сделал в 1918 г. и повторял в своих последующих работах: «Недостоверность хадисов как исторического источника в настоящее время вполне установлена наукой; вместе с хадисами падает и сира; в противоположность мнению Ренана, современный итальянский исследователь ислама Каэтани приходит к выводу, что все известия о деятельности Мухаммада до его бегства в Медину более относятся к области легенды, чем к области истории. При установлении фактов жизни Мухаммада теперь необходимо как можно меньше пользоваться преданиями, по возможности довольствуясь теми местами Корана, которые ясны без комментариев, и теми немногими сведениями о жизни Аравии VI в., которыми мы располагаем»³³.

Этот вывод отразил не столько действительное состояние источников, сколько кризис методологии и методики исследования тогдашней исторической науки, определивший отмеченные выше недостатки общего подхода к проблеме возникновения ислама, когда главный акцент в решении этой проблемы падал на разработку биографии пророка и на установление идейных влияний на его духовный мир других религий и религиозно-философских систем. Столь резкое ограничение круга источников в значительной степени объяснялось отсутствием объективных источниковедческих критериев в подходе к источникам, в определенной степени достоверности содержащегося в них материала.

Отмеченные выше направления и аспекты исследования происхождения ислама предполагает комплексный структурно-типологический подход к решению этой проблемы. Основу такого подхода составляет, как можно было видеть, взгляд на возникновение ислама как на закономерный этап в эволюции религиозной формы сознания населения Внутренней Аравии. При таком подходе центр тяжести исследования приходится на выявление и сравнительный анализ структуры религиозных представлений доисламской языческой Аравии, с одной стороны, и религиозных идей Мухаммада — с другой. При этом и те и другие рассмат-

риваются как явления, связанные органической идейной преемственностью именно в качестве стадий в эволюции общественного сознания одного и того же исторически сложившегося этнолингвистического и социально-культурного комплекса племен, составивших население Центральной и Средней Аравии.

При такой постановке проблемы не снимается вопрос о влияниях в Аравии культур соседних народов, но главное внимание в отношении истоков религиозной идеологии ислама уделяется генезису, характеру и содержанию языческой культуры собственно родового общества Внутренней Аравии, в частности оседлого населения, земледельческого и городского, из которого вышел Мухаммад и к которому обращался. Задача здесь состоит в том, чтобы показать, что речь идет не о заимствовании Мухаммадом и современными ему пророками-богоискателями идей и образов из христианства, иудаизма и других верований, как принято считать. Эти идеи, образы, представления уже не одно столетие бытовали в культуре Аравии, а многие из них давно стали элементами духовной жизни оседлого населения, в частности населения Мекки, среди которого возник ислам и идеологическое развитие которого он отразил. Достаточно напомнить те места в Коране, где приведены диалоги Мухаммада и мекканцев, указывавших ему на то, что содержание многих его проповедей и рассказов, их образы и идеи им давно известны и были известны еще их предкам.

Принципиально важной особенностью этой эволюции общественного сознания явилось то, что само общество совершало переход из одной исторической эпохи в другую, качественно отличную: от общинно-родового строя к классовому. Происходившие тогда сдвиги в сознании носили характер коренной перестройки самих основ мировоззрения, всей структуры социальных представлений и религиозного сознания. Происходили трансформация старых понятий и резкое обогащение мышления новыми понятиями, сдвиги в семантике прежней лексики и появление новых слов. Это обстоятельство выдвигает на первый план необходимость проведения сравнительного структурно-семантического анализа содержащегося в сохранившихся памятниках понятийного аппарата и специальной лексики, относящейся к идеологии. Это касается прежде всего памятников доисламской поэзии, самого Корана и раннемусульманской поэзии и прозы VII в. Особый интерес представило бы, например, такое изучение социальной лексики и понятийного аппарата так называемых поэтов-мухадравов, переживших, как и сам Мухаммад, перестройку всех своих взглядов и представлений. Оно принесло бы драгоценный материал для понимания реальной картины рождения новой религии и новой идеологии.

Попытки в этом направлении были сделаны, в частности, работами по контекстовому изучению терминологии Корана А. Ламменса, Д. Кюнстлингера, К. С. Кашталевой и М. Бравмана. В настоящее время идет подготовка (Вл. В. Полосин,

ЛО ИВАН СССР) словаря понятий племенной поэзии VI — начала VII в. Выполнение этой работы, а также последующий сравнительный семантический анализ лексики доисламской поэзии, Корана и ранней мусульманской поэзии и прозы VII в. дадут ключ к смысловому коду языка доисламской Аравии и приблизят к пониманию направления трансформации семантики идеологической лексики в рамках текста Корана и современной ему мусульманской поэзии, а стало быть, и процесса рожденного понятийного аппарата нового мировоззрения. Они позволят получить те объективные текстологические и источниковедческие критерии, без которых разработка источников по истории ислама по-прежнему будет определяться субъективными моментами. В конечном счете это обеспечит создание надежной источниковедческой основы для всестороннего изучения всего комплекса проблем начальной истории ислама.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Бартольд. Сочинения. Т. 6, с. 561.
- ² Там же.
- ³ Там же.
- ⁴ Там же, с. 630.
- ⁵ Там же, с. 87, 90.
- ⁶ См.: Н. А. Смирнов. Очерки изучения истории ислама в СССР. М., 1954, с. 180 и сл.
- ⁷ Там же.
- ⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21, с. 312—314; Ю. И. Семенов. Развитие общественно-экономической формации и объективная логика эволюции религии.—Атеизм и религия: проблемы истории и современность. Вып. 1. М., 1974, с. 55—56.
- ⁹ Беляев. Арабы, ислам, с. 95; И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966, с. 5—9.
- ¹⁰ Петрушевский. Ислам в Иране..., с. 6; Беляев. Арабы, ислам, с. 94—95.
- ¹¹ Петрушевский. Ислам в Иране..., с. 7.
- ¹² Там же, с. 10.
- ¹³ Л. И. Надирадзе. К вопросу о рабстве в Аравии в VII в.— Вопросы истории и литературы стран зарубежного Востока. М., 1960; он же. Вопросы общественно-экономического строя государства арабов и халифата VII—VIII вв. в советской историографии.—Историография стран Востока. М., 1969.
- ¹⁴ Л. В. Негря. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V—VII вв. М., 1981.
- ¹⁵ Петрушевский. Ислам в Иране..., с. 10; Р. Р. Мавлютов. К вопросу о происхождении ислама.—Атеизм и религия: проблемы истории и современность. Вып. 1, с. 205; И. М. Фильштинский. Арабская литература в средние века. М., 1977, с. 107; М. А. Батунский. Ислам.—БСЭ. Т. 10, с. 484; и др.
- ¹⁶ Е. М. Жуков. Роль религии в мировой истории.—Атеизм и религия: проблемы истории и современность. Вып. 1, с. 29.
- ¹⁷ Там же; Мавлютов. К вопросу о происхождении ислама, с. 206.
- ¹⁸ Всемирная история. Т. 3. М., 1957, гл. 7, с. 104.
- ¹⁹ Мавлютов. К вопросу о происхождении ислама, с. 205—206; Жуков. Роль религии в мировой истории, с. 29.
- ²⁰ Петрушевский. Ислам в Иране..., с. 10; История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970, с. 125—126; Е. А. Беляев. Ислам.—СИЭ. Т. 6, с. 334.

- ²¹ С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1964, с. 512; он же. К постановке проблемы периодизации марксистской истории религии.—Атеизм и религия: проблемы истории и современность. Вып. 1, с. 103.
- ²² Негр Я. Общественный строй..., с. 117.
- ²³ В. М. Борисов. Арабское средневековье и ислам. М., 1968, с. 10; Жуков. Роль религии в мировой истории, с. 29.
- ²⁴ Н. А. R. Gibb. Arabic Literature. An Introduction. 2nd Ed. Ox., 1963, с. 30–31.
- ²⁵ W. M. Watt. Muhammad at Mecca. Ox., 1953, с. 143.
- ²⁶ Коран IX, 91/90, 98/97–100/99, 102/101, 121/120; XXXIII, 20; XLVIII, 11, 16; XLIX, 14.
- ²⁷ См. об этом: П. А. Грязневич. Аравия и арабы (к истории термина ал-‘араб).—ПППИКНВ. 12, 1977, с. 42–52.
- ²⁸ Там же, с. 49; см. также П. А. Грязневич. Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.).—Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М., 1982, с. 91–96.
- ²⁹ См.: Л. И. Климович. Ислам. Очерки. М., 1962, с. 20–21; Беляев. Арабы, ислам, с. 104; Петрушевский. Ислам в Иране..., с. 10; Борисов. Арабское средневековье и ислам, с. 10–11.
- ³⁰ Токарев. К постановке проблемы периодизации марксистской истории религии, с. 105.
- ³¹ I. Goldziher. Muhammedanische Studien. Bd 1–2. Halle, 1888–1890, Bd 1, с. 1–34, 40–100; История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы из Дози и Гольдциера А. Крымского. Изд. 2-е. Ч. 2. М., 1904, с. 40–161.
- ³² И. Н. Винников. Легенда о призвании Мухаммада в свете этнографии.—С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л., 1934, с. 125–146.
- ³³ Бартольд. Сочинения. Т. 6, с. 82, ср. с. 281–282.