

ЗАПИСКИ
ВОСТОЧНАГО ОТДѢЛЕНІЯ
ИМПЕРАТОРСКАГО
РУССКАГО АРХЕОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

ИЗДАВАЕМЫЯ ПОДЪ РЕДАКЦІЕЮ УПРАВЛЯЮЩАГО ОТДѢЛЕНІЕМЪ

Барона **В. Р. Розена.**

ТОМЪ ВОСЬМОЙ.

1893—1894.

(СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ ЧЕТЫРЕХЪ ТАБЛИЦЪ).



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

ТИПОГРАФИИ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУКЪ.

Вас. Остр., 9 лин., № 12.

1894.

ницах Слѣповской, Наурской, Умаханъ-Юртовской и въ слободѣ Воздвиженской.

Выпускъ XVI изданъ подъ редакціей и съ предисловіемъ А. Бороздина, и составленъ изъ трудовъ и матеріаловъ А. Цаллагова, М. Мохіра, Е. Бутовой, Лысенко, Т. Рогожина, Вл. Кикотя, М. Аванасьева, Романова, Рѣштова, К. Сурина, П. Семенова, А. Семилуцкаго, А. Бубнова, П. Горбанева, Н. Рябыхъ, Д. Клеветова, С. Максимпльянова, С. Мажникова, А. Гусева, К. Живило, Джапаридзе, О. Степанова, И. Соболя, Товьякина, Т. Дѣдуха.

Въ *первомъ* отдѣлѣ вниманія ориенталиста заслуживаютъ: статья «Селеніе Гвизель» Терской обл., Владикавк. окр. А. Цаллагова, въ которой находятся интересныя сказанія осетинъ про «Дараджановъ», и статьи «Аксай (или Ташкичу)» и «Селеніе Костекъ», гдѣ помѣщены нѣкоторые интересныя подробности быта кумыковъ. Объ языкѣ послѣднихъ мы, какъ заявлено въ предисловіи къ настоящему выпуску Сборника (стр. III), въ скоромъ времени можемъ ожидать подробнаго изслѣдованія отъ Л. Г. Лопатинскаго. Остальныя статьи посвящены описанію и фольклору разныхъ станицъ и другихъ мѣстностей съ русскимъ населеніемъ. Весь-же *второй* отдѣлъ этого выпуска посвященъ народной медицинѣ, опять такъ почти исключительно среди русскаго населенія. Только въ статьѣ г. Джапаридзе «Болѣзни и народные приемы ихъ леченія въ мѣстечкѣ Опи, Кугапской губ.» приводятся интересныя грузинскія заговоры.

В. Р.

195. Ignaz Goldziher. Die Zähriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie. Leipzig. O. Schulze. 1884. X + 230 pp. 8°.

196. Ignaz Goldziher. Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika. (Z. D. M. G. за 1887. Bd. 41, pp. 30—140).

197. Ignaz Goldziher. Muhammedanische Studien. Erster Theil. Halle a. S. M. Niemeyer. 1889. XII + 280 pp. 8°. — Zweiter Theil. 1890. X + 420 pp. 8°.

Когда пишущій эти строки въ 1885 г. взялъ на себя редакцію «Записокъ Вост. Отдѣленія И. Р. А. О.», онъ надѣялся, что ему удастся, между прочимъ, давать читателямъ *подробный и современный* отчетъ о выдающихся явленіяхъ западно-европейскаго востоковѣдѣнія, касающихся исторіи и литературы народовъ мусульманскихъ и, въ особенности, арабовъ.

Къ сожалѣнію этой надеждѣ суждено было осуществиться только въ весьма незначительной степени: съ одной стороны недостатокъ досуга вообще не позволялъ удѣлять именно этому предмету очень много времени, съ другой стороны въ послѣдніе годы (1884—93) инава западно-европейскаго востоковѣдѣнія давала постоянно такой богатый урожай по указанной специальности, что даже и при бѣльшихъ досугахъ едва-ли возможно было-бы своевременно и подробно *знакомить* читателей «Записокъ В. О.» съ этими трудами уже по той простой причинѣ, что не хватало-бы мѣста.

Долгое время пишущій эти строки тѣмъ не менѣе продолжалъ лелѣть мечту, что по крайней мѣрѣ нѣкоторому небольшому числу самыхъ крупныхъ явленій ему удастся посвятить хотя-бы и запоздалые, но по возможности обстоятельные рефераты, и по этой причинѣ онъ откладывалъ отъ одного выпуска до другаго отчеты о намѣченныхъ имъ важнѣйшихъ сочиненіяхъ, отчасти замѣняя ихъ короткими замѣтками о трудахъ интересныхъ и важныхъ въ томъ или другомъ специальномъ отношеніи, но все-же болѣе или менѣе второстепенныхъ.

Такимъ-то образомъ случилось, что цѣлый рядъ въ высокоїи степени замѣчательныхъ книгъ, вышедшихъ въ періодъ времени отъ 1884—1893 и посвященныхъ вопросамъ, составляющимъ или, лучше, составлявшимъ въ большей или меньшей степени предметъ специального изученія издателя «Записокъ В. О.», въ критико-библиографическомъ отдѣлѣ этихъ самыхъ «Записокъ» упомянуты лишь вскользь, или не упомянуты вовсе.

Сознавая всю ненормальность такого положенія вещей и будучи вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно лишены возможности загладить свою вину предъ читателями «Записокъ» представленіемъ имъ въ сколько нибудь близкомъ будущемъ этихъ запоздавшихъ отчетовъ въ задуманномъ первоначально видѣ, я вижу себя вынужденнымъ нѣсколько видоизмѣнить свою программу. Я позволю себѣ въ немногихъ словахъ указать на главную задачу и самыя существенныя характерныя черты намѣченныхъ сочиненій, не входя въ подробности и воздерживаясь отъ всякаго обсужденія отдѣльныхъ затрогиваемыхъ въ нихъ вопросовъ, насколько бы заманчиво имъ казалось, иной разъ, такое обсужденіе.

На этотъ разъ я обращу вниманіе читателей «Записокъ В. О.» на рядъ этюдовъ д-ра Игнатія Гольдцинера, которые въ совокупности своей составляютъ на мой взглядъ самый крупный вкладъ, который былъ сдѣланъ въ исторію внутренняго развитія ислама, съ того самаго времени, когда этой новой научной дисциплинѣ было положено основаніе въ пзвѣстномъ сочиненіи барона А. Кремера «Geschichte der herrschenden Ideen des Islam».

Д-ръ И. Гольдцигеръ уже болѣе двадцати лѣтъ неустанно трудяся надъ изученіемъ арабской литературы и исторіи. Его первые труды были посвящены арабскимъ филологамъ и уже въ этихъ первыхъ опытахъ молодого ученаго весьма ярко обрисовывались тѣ качества, которыя впоследствии должны были его поставить въ ряды первоклассныхъ ученыхъ.

Это прежде всего его необыкновенное умѣнье пользоваться собраннымъ имъ матеріаломъ, помощью глубокаго анализа выдѣлять изъ нихъ самое важное и существенное, и за сямъ проникать въ самый сокровенный смыслъ явленій. Д-ръ Г. ученый, котораго никогда не осипливаетъ его собственная эрудиція, какъ бы она ни была громадна. Онъ всегда остается полновластнымъ ея хозяиномъ. Это драгоценнѣйшее и становящееся все болѣе и болѣе рѣдкимъ качествомъ соединяется въ немъ съ блестящимъ литературнымъ талантомъ, обширнымъ и разнообразнымъ общимъ образованіемъ и прекрасной филологической школой¹⁾.

Весьма естественно, что ученый, обладающій такими качествами и сознающій свои силы, скоро обратилъ главное свое вниманіе именно на изученіе той области арабской литературы, которая должна быть признана самой важной, какъ съ точки зрѣнія спеціалиста-арабиста, такъ и съ болѣе широкой точки зрѣнія всемірнаго историка, т. е. на неизмѣримо богатую религиозную письменность. Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что дѣйствительно понимать какой нибудь народъ можно только, изучивъ по возможности всесторонне его религиозную жизнь и развитіе его религиозной мысли. Чѣмъ основательнѣе поэтому арабистъ изслѣдовалъ исторію арабской религиозной мысли, тѣмъ полнѣе и глубже будетъ его пониманіе арабской народности. Сама-же эта народность не потому вѣдь стала «исторической» и приобрѣла одно изъ почетныхъ мѣстъ въ исторіи культурнаго человѣчества, что ея древніе богатыри въ вдохновенныхъ пѣсняхъ воспѣвали свои разбойничьи подвиги, ни-же потому, что она, смѣшавшись съ покоренными ею расами, создала филологическую, историческую, математическую, медицинскую, философскую литературу, ни даже потому, что въ пзвѣстной степени служила посредницей между греческой наукой и западно-европейскимъ міромъ, въ то время являвшимся столь же «отсталымъ», какъ мы теперь считаемъ міръ восточный. . . . Нѣтъ, право на свое мѣсто во всемірной исторіи арабская народность приобрѣла тѣмъ, что въ ея средѣ возникла и, впоследствии, соединенными трудами элементовъ, входившихъ въ

1) Д-ръ Гольдцигеръ былъ однимъ изъ любимѣйшихъ учениковъ великаго «шейха», Фейшера.

составъ новой, смѣшанной, говорившей и писавшей на арабскомъ языкѣ расы, которую мы привыкли называть просто *арабской*, — широко развилась одна изъ немногихъ дѣйствительно мировыхъ религій. Исламъ — вотъ настоящій аттестатъ зрѣлости, если позволено такъ выразиться, арабской народности, вотъ главный вкладъ ея въ культурную исторію человѣчества, вотъ центръ, изъ котораго исходятъ всѣ лучи арабскаго просвѣщенія, и фокусъ, въ которомъ они въ большей или меньшей степени отражаются. Изслѣдовать условія, при которыхъ возникъ исламъ, слѣдить за разрастаніемъ малооригинальныхъ мыслей арабскаго «пророка» въ пышную религиозную систему, представляющую для почти двухсотъ милліоновъ людей то, «чѣмъ они живы», — вотъ настоящая и благодарнѣйшая задача арабиста-историка. Но вмѣстѣ съ тѣмъ эту задачу надо признать и самой трудной. Путь къ ея разрѣшенію ведетъ черезъ безконечныя дебри арабской богословской, въ широкомъ смыслѣ слова, литературы, составляющей добрую двѣ трети всей громадной арабской письменности. Путь въ высшей степени опасный, пменно потому, что онъ слишкомъ густо заросъ. Безъ хорошаго компаса и крѣпкаго топора его не пройти, ибо навѣрно завязнешь гдѣ нибудь въ началѣ. Д-ръ Гольдцигеръ не побоялся пуститься въ этотъ путь: трудности его для отважнаго путника служили новой приманкой, и лавры, легче достигающіеся въ другихъ областяхъ арабской филологіи не привлекали его. Этому счастливому обстоятельству мы обязаны цѣлымъ рядомъ замѣчательныхъ этюдовъ по исторіи ислама, заглавія которыхъ приведены въ заголовкѣ настоящей нашей замѣтки.

Вышедшая въ 1884 г. книга «Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie» посвящена очень спеціальному предмету. Она изслѣдуетъ исторію ученія Давуд - ибн - Али - ибн - Халефа, знаменитаго арабскаго законовѣда 3-го вѣка гижры, которое въ свое время сильно волновало умы арабскихъ законовѣдовъ, впоследствии не разъ воскресало съ нѣсколько измѣненной окраской и теперь основательно забыто. Ученіе это сводится въ сущности къ своеобразному рѣшенію одного методологическаго вопроса мусульманскаго законовѣдѣнія, а именно: *обязательно-ли при изолеченіи законовъ изъ содержащихся въ священныя тексты (Коранъ и преданія) постановленій держаться буквальнаго смысла стоящихъ въ этихъ текстахъ словъ?* Давуд-ибн-Али и его школа отвѣчали на этотъ вопросъ безусловнымъ и рѣшительнымъ: *да, обязательно*. Они съ этой точки зрѣнія являлись яркими противниками такъ называемаго *кіаса*, т. е. введенія субъективнаго элемента въ интерпретацію текста. Такъ они напр. запрещали только *пить* изъ золотой или серебряной посуды, основываясь на

томъ, что въ подходящемъ священномъ текстѣ (на этотъ разъ въ преданіи) значится: «кто *пьетъ* изъ сосуда золотого или серебрянаго, тотъ вливаетъ въ свой животъ огонь геенны». Другія школы законовѣдцовъ запрещали всякое употребленіе золотой и серебряной посуды, хотя бы даже для омовенія, толкуя приведенный текстъ преданія въ томъ смыслѣ, что упомянутое въ немъ дѣйствіе (*питье*) поставлено только какъ одинъ примѣръ, и что мысль законодателя заключалась въ неодобреніи или запрещеніи вообще золотой и серебряной посуды во избѣжаніе лишней роскоши и вызываемаго ею кичливаго высокомерія и тщеславія. Такимъ образомъ эти школы позволяли себѣ отъяскивать мотивы, причины даннаго постановленія и, сдѣлавъ свои выводы, толковали слова текста, придавая имъ, сообразно съ общимъ смысломъ рѣчи и пр., болѣе широкое или болѣе узкое значеніе. Давуд-ибн-Али же отвергалъ всѣ подобные эксперименты надъ текстами, отстаивая всегда буквальный, *явный* (заһир *ظاهر*) смыслъ ихъ, отчего и получилъ прозвище *заһирый*, которое мы могли бы передать черезъ «буквоѣдъ». Само собою ясно, что если является ученый, который отстаиваетъ необходимость «буквоѣдства» и, создавъ цѣлую школу, собираетъ подъ этимъ знаменемъ не толпу невѣжественныхъ обскурантовъ-фанатиковъ, а множество образованныхъ своихъ современниковъ, то самый этотъ фактъ можетъ быть истолкованъ только въ смыслѣ реакціи противъ злоупотребленія противоположнымъ принципомъ, т. е. принципомъ субъективнаго толкованія текстовъ. Не менѣе ясно съ другой стороны, что допущеніе субъективнаго элемента при толкованіи текста безусловно необходимо тамъ, гдѣ текстъ явно недостаточенъ и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣтъ никакой законной возможности вводить въ него дополненія и измѣненія. Мусульманское законовѣдѣніе¹⁾ находилось и находится именно въ такомъ положеніи: оно первоначально, когда еще не было наукой, фактически основывалось исключительно на словахъ Корана и на словахъ и дѣйствіяхъ Мухаммеда или его *сунны*, чтобы употребить принятый терминъ, а послѣ смерти его также и на практикѣ ближайшихъ его преемниковъ-сподвижниковъ и молчаливомъ соглашеніи современной имъ всей мусульманской общины, т. е. такъ называемомъ *иджма́* (اجماعъ) (*consensus*), при чемъ, разумѣется, то, что мы называемъ *обычнымъ правомъ*, играло не послѣднюю роль.

Когда-же измѣнившійся въ конецъ условія предъявляли совершенно не-

1) Я нарочно избѣгаю термина «мусульманское право», предпочитая ему нѣсколько тяжеловѣсное «законовѣдѣніе», потому что мусульманскій *фикһъ* собственно не есть «право», въ техническомъ смыслѣ, а ученіе объ обязанностяхъ мусульманина по отношенію къ Богу и къ людямъ. Этотъ особенный характеръ *фикһа* превосходно разъясненъ былъ голландскимъ арабистомъ Spouck Hurgonje, о трудахъ котораго я надѣюсь побесѣдовать съ читателями въ одной изъ слѣдующихъ книжекъ «Записокъ».

предвидѣнные требованія, когда началось движеніе мысли во всѣхъ направленіяхъ то очевидно, ни предписанія Корана, ни практика Мухаммеда и его сподвижниковъ, ни *consensus* первой общины не могли уже болѣе давать достаточныхъ матеріаловъ для рѣшенія возникавшихъ вопросовъ. Тогда должно было произойти то, что въ дѣйствительности произошло, т. е. должна была закипѣть работа мысли и тѣхъ, кому приходилось радѣть о духовномъ благѣ мусульманскаго народа. Выразаться же могла эта работа мысли только въ стараніи всякими правдами и неправдами приписывать въ священныхъ текстахъ что нибудь подходящее къ данному вопросу и сообразно съ такимъ субъективнымъ взглядомъ на текстъ, или же, при полной невозможности поладить съ текстомъ, просто на основаніи собственныхъ соображеній постановлять рѣшеніе. Это называлось примѣнять свой رأى (*ra'î*), т. е. взглядъ, мнѣніе, сужденіе, а дѣятелей, поступающихъ такъ, называли اصحاب الرأي, «людьми взгляда, мнѣнія, сужденія». Далеко не всѣмъ однако же правилась въ нихъ эта смѣлость

«... свое сужденіе имѣть»,

тѣмъ болѣе, что это сужденіе конечно весьма часто сводилось къ чисто произвольному толкованію. Центромъ оппозиціи съ самаго начала была и долго оставалась Медина, гдѣ самъ пророкъ жилъ и дѣйствовалъ, гдѣ было положено основаніе мусульманскому государству, откуда управляли имъ три первыхъ халифа и гдѣ больше и долѣе всего жила была память о первыхъ временахъ ислама и свѣжо преданіе о первыхъ его дѣятеляхъ. Эта оппозиція усмотрѣла — и до пзвѣстной степени она имѣла полное право на это — въ начинавшемъ распространяться широкимъ примѣненіи رأى, «сужденія» великую опасность для всего ислама, и ополчалась противъ новаторовъ, написавъ на своемъ знамени защиту «преданія» — *хадйса*. Этыхъ защитниковъ старины называютъ по этому اصحاب الحديث, «людьми хадйса».

Вся вторая половина перваго вѣка ислама и весь второй вѣкъ, т. е. именно время постепеннаго вырабатыванія теорій мусульманскаго законовѣдѣнія, полны этой борьбы двухъ школъ или двухъ принциповъ. Въ той сферѣ, которой касался этотъ споръ, — а эта сфера была очень обширна, такъ какъ мусульманское законовѣдѣніе обнимаетъ собою не только ученіе объ обязанностяхъ человѣка къ своимъ ближнимъ, но и къ Богу, т. е. всю обрядовую часть религіи, — онъ занималъ всѣ умы и волновалъ всѣ сердца. Онъ сгоялъ, такъ сказать, въ центрѣ духовныхъ интересовъ правовернаго мусульманскаго общества. Политическаго значенія онъ не имѣлъ, ибо съ самаго начала омейядскаго халифата правительственная власть весьма мало

заботилась о мнѣніяхъ и взглядахъ благочестивыхъ ревнителей «закова», которые все болѣе превращались въ ученыхъ теоретиковъ.

Къ концу втораго и началу третьяго вѣка гиджры теорія мусульманскаго права была до извѣстной степени закончена. Принципиальный споръ имѣлъ результатомъ компромиссъ: *ра'й*, «сужденіе» было допущено и принято въ систему, но съ нѣкоторымъ ограниченіемъ и подъ другимъ названіемъ. *Ра'й* «сужденіе» превратилось въ *кйасъ* قياسъ «прискиваніе или примѣненіе аналогій». Можно было слѣдовательно «свое сужденіе» имѣть, пока это сужденіе ограничивалось прискиваніемъ и нахожденіемъ аналогій. Въ частностяхъ опредѣленія этого термина различныя школы расходились, но самый принципъ все таки былъ принятъ и «корней» или источниковъ всего *фикъ*'а (законодѣнія) такимъ образомъ оказалось четыре: 1) *Коранъ*, 2) *сунна* (т. е. практика пророка, представляемая совокупностью тѣхъ признанныхъ за достовѣрныя преданія, *хадйсовъ*, въ которыхъ выражаются прямыя предписанія пророка, его образъ дѣйствія или же молчаливое одобреніе имъ какого нибудь обряда, обычая, поступка ¹⁾), 3) *иджма'* (т. е. соглашеніе общины, *consensus*) и 4) *кйасъ* (прискиваніе аналогій). Защитники преданія могли соглашаться на компромиссъ потому, что произволъ «людей сужденія» все таки былъ нѣсколько ограниченъ, «люди сужденія» мирялись съ этимъ ограниченіемъ потому, что сама жизнь — и въ немалой степени именно примѣръ ихъ противниковъ — указала путь къ восполненію могущихъ еще оказаться пробѣловъ въ текстѣ. Этотъ путь — менѣе строгая оцѣнка степени достовѣрности обращавшихся *хадйсовъ* или даже прямо выдумываніе ихъ. И то и другое практиковалось въ широкихъ размѣрахъ.

Не смотря однако на состоявшееся повидимому рѣшеніе, вопросъ о *кйасѣ* еще разъ воскресъ съ новой силой въ третьемъ вѣкѣ гиджры. Это было дѣломъ Давудъ-бн-Алія (201—270 г.г.) и созданной имъ школы. Въ сущности его ученіе является «новой погудкой на старый ладъ». Давудъ ополчился противъ *кйаса*, потому что по его мнѣнію *кйасъ* приводилъ къ полному извращенію точнаго смысла священныхъ текстовъ, и на этомъ основаніи и написалъ на своемъ знамени защиту *яонаго* (ظاهرъ *zahir*) смысла этихъ текстовъ. Его школа такъ и была окрещена школой «людей явнаго смысла» (текстовъ), въ отличіе отъ прежнихъ отрицателей «сужденія», т. е.

1) Оговорка эта необходима 1) потому, что есть масса *хадйсовъ*, до которыхъ *факйхамъ* никакого дѣла нѣтъ, и которые, слѣдовательно, не входятъ въ *сунну*, какъ источникъ мусульманскаго законодѣнія и 2) потому, что есть множество другихъ *хадйсовъ*, въ которыхъ выражается практика не Мухамеда, а его ближайшихъ преемниковъ-сподвижниковъ и которые тоже не входятъ въ *сунну*, но служатъ матеріаломъ для констатированія *иджма'*а, *consensus*'а древней «общины Мухамедовой».

«людей преданія». Но на самомъ дѣлѣ существенной разницы между старыми отрицателями «сужденія» и новыми отрицателями «аналогіи» нѣтъ. Разница была въ словахъ, въ терминахъ, въ приемахъ — и только. Въ концѣ концовъ и исходъ этой возобновившейся борьбы противъ *кіаса* долженъ былъ быть тотъ-же, что и раньше, т. е. торжество *кіаса*. Чѣмъ-же въ такомъ случаѣ объяснить временный, широкій успѣхъ ученія Давуд-ибн-Алія и многократное въ теченіе многихъ столѣтій вспыхиваніе потушеннаго было пламени въ разныхъ концахъ мусульманской территоріи? Отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ слѣдующій: съ одной стороны защитники *кіаса*, при примѣненіи его, далеко не всѣ держались строгой умѣренности, но весьма часто¹⁾ при помощи разныхъ діалектическихъ фокусовъ превращали *кіасъ* въ чисто произвольное толкованіе текста и тѣмъ самымъ конечно вызывали справедливое негодованіе и небезосновательныя опасенія; съ другой стороны авторитетнѣйшіе изъ защитниковъ «сужденія» и «аналогіи» и во главѣ ихъ великіе *имамы*, основатели главныхъ школъ или толковъ (*мазхабъ*, мн. ч.: *мазâhib*) весьма естественно навязывали своимъ приверженцамъ вмѣстѣ съ самымъ принципомъ *кіаса* также и свои практическія рѣшенія разныхъ возникавшихъ вопросовъ. Другими словами, вѣра въ умственное превосходство и ученость великихъ учителей постепенно возростала и стала брать перевѣсъ надъ довѣріемъ къ авторитету «всей мусульманской общины», въ средѣ которой уже не было больше «сподвижниковъ»-современниковъ пророка, признанныхъ хранителей Мухаммедовой традиціи. Новые руководители общины возвысились уже въ силу своего умственного превосходства надъ страшно увеличившейся разношерстной массой невѣжественныхъ вѣрующихъ, для которой становилось совершенно невозможнымъ принимать самостоятельное участіе въ развитіи законодѣнія. Такимъ-то образомъ *иджма́* «соглашеніе», consensus общины, постепенно переходило въ «соглашеніе», consensus авторитетныхъ ученыхъ, и для большой массы оставалось только преклоненіе предъ этими авторитетами, подражаніе имъ, т. е. то, что называется терминомъ *тақлидъ* *тақлидъ*. Когда глава школы или *имамъ* постановлялъ рѣшеніе, примѣняя свой *кіасъ*, то это рѣшеніе становилось обязательнымъ для всѣхъ его приверженцевъ. Вотъ это-то именно обстоятельство должно было со временемъ вызвать оппозицію со стороны всѣхъ тѣхъ, которые чувствовали въ себѣ силу и горѣли желаніемъ свой собственный авторитетъ противопоставить авторитету великихъ ученыхъ, *имамовъ*, ставшихъ признанными духовными руководителями «общины Мухаммедовой». И для этой цѣли открытъ былъ только одинъ путь,

1) Въ этомъ направленіи повидимому особенно отличались ученые ханефитской школы.
Зашеки Вост. Отд. Имп. Русск. Арх. Общ. Т. VIII.

т. е. возобновленіе борьбы противъ *кіаса*. Отвергая *кіас*, они вмѣстѣ съ тѣмъ посягали и на авторитетъ его защитниковъ и на обязательность *такліда*, весьма ловко маскируя свои собственные честолюбивыя стремленія лозунгомъ защиты *ямаго* смысла священныхъ текстовъ и противопоставляя *consensus*'у великихъ имамовъ *consensus* «сподвижниковъ» *الصحابه* пророка, какъ единственныхъ дѣйствительно надежныхъ авторитетовъ, надежныхъ не въ силу изощреній собственного ума, а въ силу непосредственной близости къ основателю религіи. И вотъ такимъ образомъ въ концѣ концовъ оказывается, что эти ревнители старины вмѣстѣ съ тѣмъ являются безошадными разрушителями авторитетовъ науки, эти «буквоѣды» — педанты по принципу — охравителями «свободы изслѣдованія» (разумѣется въ извѣстныхъ предѣлахъ)¹⁾! «Позоръ тому», такъ сказалъ Давуд-ибн-Аліи, «кому данъ свѣтильникъ для освѣщенія его пути и кто тушить этотъ свѣтильникъ, чтобы слѣдовать дальше, опираясь на другаго». И когда Давуда разъ спросилъ кто-то, къ какой школѣ онъ ему совѣтуетъ присоединиться, Давудъ отвѣтилъ: «Не слѣдуй рабски ни мнѣ, ни Мâлпку, ни ал-Аузâію, ни ан-Нахâію, ни кому либо другому, а черпай законы отсюда-же, откуда ихъ черпаютъ эти ученые»²⁾. Что реакція противъ возраставшаго авторитета извѣстныхъ ученыхъ, т. е. противъ *такліда*, играла непоследнюю роль при возобновленіи борьбы противъ *кіаса*, доказываетъ не только тѣмъ, что между фанатическими приверженцами зâһиритскаго ученія мы находимъ одного изъ самыхъ сильныхъ умовъ и оригинальностью мусульманскихъ ученыхъ, Ибн-Хазма, о которомъ будетъ рѣчь ниже, но и тѣмъ, прекрасно выясненнымъ д-ромъ Гольдциһеромъ фактомъ, что ученіе зâһиритовъ нашло себѣ ревностныхъ поклонниковъ еще въ очень раннее время, равно какъ и въ послѣдующіе вѣка, именно въ средѣ мистиковъ-суфиевъ, которые во многихъ другихъ отношеніяхъ совершенно отдѣлялись отъ правовѣрнаго ислама. Мистиковъ, ненавидѣвшихъ весь мертвенный формализмъ правовѣрнаго законовѣднія, привлекало къ зâһиритамъ именно безошадное отверженіе ими всѣхъ тѣхъ человѣческихъ авторитетовъ, которыми этотъ формализмъ держался.

Я долженъ былъ предислать всѣ эти разсужденія, основанныя впрочемъ на самомъ изслѣдованіи д-ра Гольдциһера, чтобы дать читателямъ нѣкоторое, хотя бы и слабое понятіе о предметѣ, которому авторъ посвя-

1) Т. е. именно настолько, насколько это позволялъ основной ихъ принципъ. Они свободно грозили авторитетъ самыхъ великихъ учителей, но за то слѣпо преклонялись предъ авторитетомъ буквы священныхъ текстовъ.

2) Die Zâһiriten, p. 31.

тпль свою книгу, нпсколькo не претендуя на сколько нпбудь псчерпывающую характеристику ея. Ее надо проштудировать, чтобы убѣдиться, какой живой смыслъ получаютъ всѣ эти діалектическія тонкости мусульманскихъ казупствовъ, какал внутренняя связь обнаруживается между различными фазисами борьбы приверженцевъ *кіаса* съ его отрицателями, какіе широкіе круги охватывало и какія оригинальныя формы прпнпмало это движеніе мысли въ разныхъ отдаленныхъ пунктахъ территоріи ислама и какъ много свѣта самое изслѣдованіе проливаетъ на многія темныя до сихъ поръ стороны исторіи мусульманскаго законовѣдѣнія и догматики!

Для того, чтобы надлежащимъ образомъ освѣтити значеніе и смыслъ ученія зѣһиритовъ, автору надо было предварительно вкратцѣ пзложить ходъ развитія теоріи мусульманскаго законовѣдѣнія съ самаго его начала до появленія на сцену Давуд-пби-Алія, что онъ и дѣлаетъ на первыхъ 28 страницахъ своей книги, разъясняя намъ возшкновение самого термина *кіас*, характеризуя заслуги его главнаго въ древности защитника Абу-Ханіфы, и примпрительной системы аш-Шѣфіія. Переходя затѣмъ къ основателю зѣһиритской школы, авторъ сперва сообщаетъ скудныя, сохранившіяся о немъ біографическія свѣдѣнія и затѣмъ уже по разбросаннымъ въ разныхъ сочиненіяхъ указаніямъ¹⁾ излагаетъ намъ ученіе самого Давуд-пби-Алія и его приверженцевъ (стр. 30—108), при чемъ приводятся обильные примѣры для нагляднаго ознакомленія чтателя съ пріемами птерпретаціи священныхъ текстовъ какъ зѣһиритами, такъ и ихъ противниками.

Послѣдняя часть книги (стр. 109—202) изслѣдуетъ собственно исторію зѣһиритскаго ученія. Возникнувъ въ Иракѣ, оно широко распространилось въ Персіи, гдѣ особенно Ширазъ, повидмому, былъ однимъ изъ главныхъ его центровъ. Въ Персіи оно въ 4-мъ вѣкѣ гджры пользовалось, судя по показаніямъ Мукадасія, большимъ вліяніемъ и дѣятельно пропагандировалось. Изъ Персіи оно перешло въ Спндъ и Оманъ. Въ Спріи и на западѣ Мукадасій еще не встрѣчалъ приверженцевъ его. Но тѣмъ не менѣе въ западномъ исламѣ условія для воспріятія зѣһиритскаго ученія были особенно благопріятны, и пменно на крайнемъ западѣ, въ Испаніи, оно и нашло своего самаго смѣлаго защитника. Это былъ знаменитый испанскій богословъ и ученый Ибн-Хазмъ (5-го вѣка гджры). Его сочиненія, отчасти по крайней мѣрѣ, дошли до насъ и изъ нихъ-то въ значительной степени почерпнуть матеріалъ для изслѣдованія д-ра Гольдциһера. Ибн-Хазмъ былъ чело-вѣкъ разносторонне образованный, весьма начитанный и съ большими даро-

1) Сочиненія Давуд-пби-Алія, равно какъ и его ближайшихъ учениковъ и приверженцевъ, не дошли до насъ.

ваніямъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ до мозга костей проникнутой непоколебимой вѣрой въ необходимость полнаго изгнанія «*кіаса*» изъ всей релігіозной системы ислама, и не только изъ «*фикха*», т. е. практическаго законовѣдѣнія. Онъ первый ввелъ принципъ отрицанія *кіаса* въ *догматику* и въ своей полемикѣ съ противниками отличался полной безпощадностью, такъ что его рѣзкость вошла даже въ пословицу. При такихъ условіяхъ не удивительно, что современные ему ученые не давали хода его ученіямъ. Они по возможности «замалчивали» его и онъ поэтому нашелъ себѣ только немногихъ учениковъ. Онъ поселился на островѣ Маіоркѣ и тамъ жилъ среди маленькой толпы своихъ вѣрныхъ приверженцевъ, къ которымъ присоединились обитатели острова.

Несмотря однако на неудачи самого Ибн-Хазма и на гоненіе официальныхъ сферъ, заіриитское ученіе продолжало держаться вдали отъ нихъ, и въ слѣдующемъ столѣтіи даже получило политическое значеніе при Альмохадахъ. Третій халифъ этой династіи Абу-Юсуфъ-Якубъ (въ концѣ 6-го вѣка гиджры) открыто объявилъ себя сторонникомъ заіриитскаго ученія во всемъ, что касается *фикха*, велѣлъ даже сжечь сочиненія правовѣрныхъ ученыхъ мѣликитскаго толка, и подъ угрозой смертной казни запретилъ своимъ подданнымъ предаваться наукѣ практическаго законовѣдѣнія по ихъ методу. Но это счастливое для заіриитовъ время продолжалось недолго и съ паденіемъ альмохадской власти въ Испанію все больше и больше стушевуется заіриитское ученіе не только въ Испанію, но и въ другія мусульманскія страны. Только изрѣдка еще тамъ и сямъ являются отдѣльные ученые, возвышавшіе свой голосъ противъ ортодоксальнаго направленія въ законовѣдѣніи. Имъ посвящены заключительныя главы занимающаго насъ сочиненія. Въ нихъ особеннаго вниманія заслуживаютъ замѣчанія объ отношеніяхъ теософіи (суфизма) къ заіриитскому ученію (стр. 179 — 186; ср. стр. 111 — 112). Последнимъ приверженцемъ заіриитской доктрины можно считать знаменитаго историка Египта, ал-Макризія (9 в. гиджры), знакомство котораго съ сочиненіями Ибн-Хазма весьма ясно доказано нашимъ авторомъ. — Къ концу книги приложены тексты, среди которыхъ особеннаго вниманія заслуживаютъ пространныя выписки изъ одного сочиненія Ибн-Хазма. — Недостаткамъ книги слѣдуетъ считать полное отсутствіе указателя и нѣсколько неясную диспозицію. Съ послѣднею можно мириться, но отсутствіе указателя даетъ себя тѣмъ сильнѣе чувствовать, чѣмъ богаче самое сочиненіе фактическии свѣдѣніями.

Книга о заіриитахъ по характеру своему можетъ быть оцѣнена только людьми болѣе или менѣе уже знакомыми съ мусульманскимъ богословіемъ и законовѣдѣніемъ, — слѣдовательно, сравнительно немногими. Слѣ-

дующіе же два указаннныя въ заголовкѣ этой статьи труда вполне доступны пониманію всѣхъ историковъ и прочтутся ими, мы въ этомъ не сомнѣваемся, съ большимъ интересомъ и великою пользою.

«Materialien zur Geschichte der Almohadenbewegung in Nordafrika» есть по истинѣ мастерское изслѣдованіе внутренняго смысла альмохадскаго движенія, которое имѣло столь сильное вліяніе на политическую жизнь сѣверной Африки и Испаніи въ 6-мъ вѣкѣ гвджры, его тѣсною связью съ духовной борьбой, происходившею въ восточномъ исламѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ его зависимости отъ специально африканскихъ, точнѣе, берберскихъ, этнографическихъ особенностей. Значеніе этого этюда увеличивается еще тѣмъ, что въ немъ впервые употреблены въ дѣло весьма цѣнные рукописные матеріалы, сохранившіеся въ Парижск. Национальной Библиотекѣ, матеріалы, содержащія собственныя богословскія сочиненія самого Махдія Ибн-Тумарта.— Усерднѣйше рекомендуемъ эту превосходную работу всѣмъ нашимъ ориенталистамъ и историкамъ.

«Muhammedanische Studien» наконецъ содержатъ рядъ отдѣльныхъ этюдовъ, посвященныхъ все той-же главной темѣ всей ученой дѣятельности автора, т. е. изслѣдованію исторіи развитія ислама (Entwicklungsgeschichte des Islam).

Въ *первомъ* томѣ авторъ намъ прежде всего показываетъ, насколько противоположно самой природѣ арабовъ было ученіе Мухаммеда во многихъ отношеніяхъ. Онъ для этой цѣли беретъ терминъ *мурува* (= virtus) и *дйн* (религія Мухаммеда) и весьма наглядно рисуетъ намъ, какая пропасть существуетъ между древне-арабскимъ этическимъ идеаломъ и идеаломъ Мухаммеда (глава 1: *Muruwwa und Din*, p. 1—39). *Вторая* глава дополняетъ эту картину изложеніемъ глубокаго противорѣчія, въ которомъ стояло ученіе Мухаммеда съ древне-арабскими социальными воззрѣніями, т. е. съ племеннымъ бытомъ (*Das arabische Stammewesen und der Islam*, p. 40—100). *Третья* глава разсматриваетъ отношенія арабовъ къ мусульманамъ-неарабамъ и конфликтъ между арабскимъ національнымъ высокомеріемъ, сильно поднятымъ благодаря поразительнымъ внѣшнимъ успѣхамъ, и ученіемъ ислама о равенствѣ всѣхъ предъ Богомъ (*Arab und Aġam*, p. 101—106), усердно отстаиваемымъ и расширяемымъ становившимися все болѣе вліятельными мусульманами неарабской или смѣшанной крови.

Эти три главы вмѣстѣ служатъ, по заявленію самого-же автора (предисл. стр. X), какъ бы вступленіемъ къ *четвертой* и *пятой* (IV. Die *Shu'ûbijja*, p. 147—176. V. Die *Shu'ûbijja* und ihre Bekundung in der Wissenschaft, p. 177—216), имѣющимъ своимъ предметомъ изученіе крайне любопытнаго явленія, вызваннаго реакціей противъ безмѣрнаго

высокомѣрія арабовъ, именно возникновенія и развитія учено-литературной партіи такъ называемыхъ *шу'убитовъ*. Шу'убиты, оставаясь на почвѣ правовѣрнаго ислама, отстаивали равноправность въ исламѣ неарабовъ, особенно же персовъ, съ арабами и, поощренные выгодно сложившимися политическими и культурными условіями, доходили до другой крайности, т. е. до признанія арабской расы низшей въ сравненіи съ персидской. Это въ свою очередь должно было опять вызвать энергической отпоръ арабскихъ или совершенно сроднившихся съ арабами элементовъ, и вотъ мы отчасти во второмъ, особенно-же въ третьемъ вѣкѣ гиджры видимъ ожесточенную литературную борьбу этихъ двухъ направленій, борьбу, которая наложила свою печать на характеръ умственной дѣятельности всего указанного періода и оставила глубокіе, неизгладимые слѣды на всей древней литературѣ арабской. Ученіе шу'убитовъ безъ всякаго сомнѣнія немало содѣйствовало подъему національнаго самосознанія персовъ и подготовило почву какъ для политическаго отложенія персидскихъ провинцій отъ халифата, такъ и для воскресенія національной персидской литературы. Равнымъ образомъ нѣкоторые изъ его положеній пользовались съ успѣхомъ также и наиболее опасныя для самаго существованія ислама секты, какъ напр. карматская. Съ другой стороны надо признавъ, что это-же самое движеніе оказало исламу громадную услугу тѣмъ именно, что оттѣсненіемъ національнаго элемента облегчило ему превращеніе въ міровую религію изъ національной, каковой онъ по всей вѣроятности остался бы, несмотря на увѣщанія Мухаммеда (Коранъ 49,13), служившія исходной точкой для полемики шу'убитовъ съ арабами. Такимъ образомъ исторія шу'убитскаго ученія, помимо своего большаго значенія для исторіи арабской литературы, стоитъ въ тѣснѣйшей связи и съ исторіей развитія самаго ислама, и тѣмъ вполне оправдывается особенное вниманіе, удѣленное ему нашимъ авторомъ.

Послѣднія 56 страницъ 1-го тома самъ авторъ выдѣлялъ подъ заглавіемъ «Excursus und Anmerkungen». Онѣ содержатъ большей частью детальныя разъясненія, въ которыя мы здѣсь входить не можемъ. Исключеніе составляетъ второй экскурсъ, «Ueber Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam» (стр. 229—263), въ которомъ авторъ указываетъ на слѣды культа мертвыхъ у арабовъ въ домусульманскій періодъ, на отношеніе къ нему мусульманскаго богословія и на сохранившіеся въ исламѣ видоизмѣненные остатки этого культа. По основной мысли этотъ экскурсъ принадлежитъ къ той сферѣ, которой посвящена послѣдняя часть *второго* тома «Muhammedanische Studien».

Этотъ второй томъ, объемомъ значительно превосходящій первый, почти весь (380 страницъ изъ 409, не считая маленькаго указателя) по-

священъ двумъ темамъ, а именно — исторіи *хадѣса* (преданія) и ученію о культѣ святыхъ въ исламѣ.

Исторія *хадѣса* (Ueber die Entwicklung des Hadith, p. 1—274) въ первый разъ даетъ основанный на тщательномъ изученіи первоисточниковъ систематическій обзоръ постепеннаго прозрѣванія, если позволено такъ выразиться, *преданія*, этого важнѣйшаго фактора въ исторіи ислама. Капитальная важность *хадѣса* заключается не столько въ тѣхъ свѣдѣніяхъ, которыя онъ даетъ для біографіи и ученія самого Мухаммеда, сколько въ томъ, что онъ даетъ «неоцѣнимо драгоцѣнный матеріалъ для познанаія постепеннаго развитія ислама за то время, въ которое онъ изъ противоположныхъ и противодѣйствующихъ другъ другу элементовъ и сплъ преобразовывается въ нѣчто систематически закругленное¹⁾». Только изслѣдуя *хадѣс*, мы можемъ надѣяться понять пути, которыми шло развитіе ислама послѣ смерти Мухаммеда. *Хадѣс* такимъ образомъ есть настоящее зеркало, въ которомъ отражаются всѣ разнообразнѣйшія стремленія молодой «общины Мухаммедовой» за два самыя важныя столѣтія ея исторіи.

Область *хадѣса* не совсѣмъ была забыта европейскими учеными. Заслуги Шпренгера въ этой области всѣмъ извѣстны. Молодой голландскій ученый д-ръ Снукъ-Хюргронъ съ необыкновеннымъ критическимъ талантомъ пользовался *хадѣсомъ* и далъ весьма важныя указанія для его оцѣнки, но никто никогда не обладалъ такимъ огромнымъ запасомъ знаній въ этой области, какъ д-ръ Гольдциперъ, никто никогда не проникалъ такъ глубоко въ самую суть дѣла и не проливалъ столько свѣта на всю исторію мусульманскаго *преданія*.

Все изслѣдованіе о *хадѣсѣ* нашъ авторъ раздѣливъ на 10 главъ. Въ первой (Hadith und Sunna, p. 3—27) онъ даетъ опредѣленія техническаго значенія терминовъ *хадѣс* и *сунна*. *Хадѣсомъ* называлось устное преданіе, восходящее или возводимое къ пророку, словомъ же *сунна* обозначали всякій существовавшій въ древней мусульманской общинѣ *обычай*, все равно, опирался ли онъ на *хадѣс*, или нѣтъ. Самое понятіе о *суннѣ* не было новостью для арабовъ. До ислама арабскіе язычники имѣли свою *сунну*, свои нравы и обычаи, унаслѣдованные отъ предковъ; но въ исламѣ это слово и это понятіе получили, сообразно съ измѣнившимися обстоятельствами, нѣсколько иное значеніе. Древнѣйшая община мусульманская естественно считала то *сунной*, что завѣдомо было, или признавалось, обычаемъ пророка и его ближайшихъ сподвижниковъ. *Сунна* въ такомъ смыслѣ раньше всего получила значеніе въ Мединѣ, гдѣ мы и находимъ первыхъ

1) Muh. St. II, p. 5.

наставниковъ, обучавшихъ народъ тѣмъ изреченіямъ пророка, съ которыми нужно было сообразовать жизнь. Благочестивые мусульмае считали для себя обязательнымъ во всей своей жизни подражать *суннѣ* пророка и его сподвижниковъ. Всякое уклоненіе отъ этой *сунны* клеймилось какъ *бид'а*, т. е. новшество, но подъ неотразимымъ вліяніемъ обстоятельствъ, разумѣется, приходилось тѣмъ не менѣе мприться съ разными новшествами, что привело къ раздѣленію понятія «новшество» на двѣ категоріи: *хорошее* новшество (*бид'а хасана* или *махмұда*) и *дурное* (*бид'а сеййа* или *мазмұма*). *Хорошимъ* новшествомъ называли такое, которое не противорѣчило священнымъ текстамъ или *иджм'у* (т. е. «соглашенію» consensus'у общины; см. выше, стр. 171). Это различіе *хорошихъ* и *дурныхъ* новшествъ совершенно вошло въ систему мусульманской науки и до сихъ поръ служить для оправданія всевозможныхъ непредусмотрѣнныхъ священными текстами нововведеній, до желѣзныхъ дорогъ и электрическаго освѣщенія включительно. — Вторая глава *Umejjaden und Abbásiden* (28—88) посвящена блестящей характеристикѣ отношеній Омейядовъ и Аббасидовъ къ псламу и вліянію этихъ отношеній на развитіе *хадйса* и всей религіозной науки. Если-бы политическая власть послѣ Абу-Бекра и Омара осталась въ рукахъ старыхъ сподвижниковъ Мухаммеда и затѣмъ перешла бы къ ихъ единомышленникамъ, благочестивымъ, убѣжденнымъ приверженцамъ новой вѣры, то конечно дальнѣйшее развитіе первоначальнаго ученія Мухаммеда пошло бы безъ особенныхъ скачковъ и рѣзкихъ конфликтовъ, приравливаясь постепенно къ условіямъ времени. Въ дѣйствительности же еще при третьемъ халифѣ, старомъ слабохарактерномъ Османѣ, рѣшительный перевѣсъ получилъ въ управленіи тѣ именно элементы, которые больше всего противодѣйствовали пророку въ первый періодъ его дѣятельности и только очень нехотя, подъ давленіемъ необходимости, подчинились его вліянію, т. е. корейшитскіе знатные и богатые роды. Кратковременное правленіе храбраго и благороднаго, но недалёковиднаго и нерѣшительнаго Алія не могло надолго измѣнить этого хода вещей, и съ переходомъ, послѣ насильственной смерти Алія, власти въ руки Омейядовъ, потомковъ злѣйшаго врага Мухаммеда, получилось въ окончательномъ результатѣ полное устраненіе отъ управленія и политическаго вліянія самыхъ надежныхъ въ религіозномъ смыслѣ элементовъ Мухаммедовой общины, истинныхъ хранителей традицій времени пророка.

Не имѣя силы бороться открыто съ установившимся правительствомъ, элементы эти довольствовались пассивной оппозиціей. Не обращая вниманія на фактическіе порядки, они занялись созиданіемъ «*сунны*» пророка, согласно съ которой должна была бы устраниваться государственная и общественная

жизнь Мухаммедовой общины, созиданіемъ идеала общественнаго строя, въ противоположность дѣйствительно существовавшему. Главнымъ центромъ этихъ стремленій конечно должна была быть Медина, живымъ источникомъ для возведенія этого зданія служили оставшіеся еще въ живыхъ «сподвижники» пророка, а внѣшнимъ проявленіемъ этой дѣятельности служилъ *хадис*, преданіе. Все то, что благочестивымъ мечтателямъ, невольнымъ дѣйствительностью, казалось желательнымъ и согласнымъ съ ученіемъ ихъ пророка, вливалось въ форму *хадиса*, преданія, возводимаго черезъ рядъ надежныхъ, или признаваемыхъ за таковыхъ, свидѣтелей¹⁾ къ самому основателю ислама. Идея, что распространеніемъ такихъ ученій удастся остановить дальнѣйшіе успѣхи безбожнаго духа времени, должна была въ значительной степени успокоить совѣсть сочинителей *хадисовъ*. Оказывается такимъ образомъ, что правительственная власть не только не покровительствуетъ и не способствуетъ развитію ученія Мухаммеда согласованіемъ его съ измѣнившимися условіями, но отстраненіемъ надежнѣйшихъ хранителей исламской традиціи отъ всякаго участія и вліянія въ управленіи даже какъ бы намѣренно препятствуетъ ему. Разработка же и развитіе этого ученія всецѣло является дѣломъ будировавшей оппозиціи, которая въ созиданіи своего идеала Мухаммедовой общины находила утѣшеніе среди печальной дѣйствительности. Само собою разумѣется, что этотъ разладъ между духомъ правительства и духомъ благочестивыхъ мединцевъ и ихъ единомышленниковъ во всей территоріи мусульманской имперіи, эта отчужденность свѣтской власти отъ духовныхъ интересовъ и ихъ представителей и ненависть сихъ послѣднихъ къ первой, проявлялась не всегда и не у всѣхъ съ одинаковой рѣзкостью и прямолинейностью. Личный интересъ, индивидуальныя особенности, внѣшнія болѣе или менѣе случайныя обстоятельства часто имѣли послѣдствіемъ компромиссы всякаго рода. Омеядскимъ халифамъ не разъ должно было казаться весьма желательнымъ имѣть на своей сторонѣ авторитетъ признанныхъ хранителей Мухаммедовой *сунны*, а эти послѣдніе далеко не все были недоступны многочисленнымъ выгодамъ, связаннымъ съ близостью къ «сильнымъ міра сего». Не удивительно поэтому, что и омеядскіе халифы подчасъ прибѣгали къ услугамъ благочестивыхъ мужей, чтобы свои мѣры прикрыть ихъ авторитетомъ, и безъ особеннаго труда находили такихъ услужливыхъ благочестивцевъ, ко-

1) Этотъ рядъ свидѣтелей, служившій доказательствомъ автентичности преданія, называется *самад* (т. е. опора). Приведеніе такого ряда именъ лицъ, передававшихъ одинъ другому *хадис* — называется *иснад*. Каждый *хадис* такимъ образомъ состоитъ изъ двухъ частей: текста (*матн*) и опоры, т. е. ряда свидѣтелей или передатчиковъ (*самад*).

торые правительственные новшества подтверждали *хадисами*, придуманными *ad hoc* и снабженными всеми вышними признаками подлинных изречений пророка. Но в общем разлад между идеалом и действительностью не мог не отразиться самым сильным образом на зарождавшейся мусульманской науке. Ему именно обязано мусульманское законодательство (*фихх*) своим, так сказать, отвлеченным характером, делающим его весьма часто совершенно непригодным для нужд действительной жизни, и превращающим его из регулятора действительности в любимый объект диалектических мудствований. За все время правления Омейядов только один раз, на короткий срок, *суна*, выработывавшаяся будировавшими в Медине благочестивцами, получила официальное покровительство: халиф Омарь II, воспитанный в самой Медине в духе *сунны*, по вступлении своем на престол, старался о всеобщем ее распространении, о возвращении халифату его духовного характера, за что он впоследствии и был признан достойным быть цитируемым в ряду «халифов-праведников» *ал-рашидиун*. Его преемники хотя и не отлучались уже столь же явной враждой к *сунне*, как первые Омейяды, но все же никакого покровительства *сунне* не оказывали.

Все это радикально изменилось с воцарением Аббасидов. Аббасиды с самого начала на первом плане ставили религиозное начало. Они выдавали себя за призванных возстановителей попорченной Омейядами традиции времени пророка и таким способом приобретали себе доверие и поддержку благочестивых кружков, недовольных светским характером правительственной власти. С другой стороны Аббасиды опирались, как известно, на элементы неарабские, преимущественно персидские, раздраженные высокомерием господствовавшего племени. Эти неарабские элементы, по сколько они примирились с исламом, в свою очередь весьма сильно содействовали углублению и упрочению религиозной жизни, перенесли в мусульманство унаследованную от предков интенсивность религиозного чувства. Число и значение благочестивых кружков к началу второго века гижры, равно как и влияние их идей на массы сильно возросли, так что Аббасиды поступали совершенно правильно и целесообразно, снискивая себе их симпатии. Получив власть, аббасидские халифы явились покровителями *сунны*, заботясь о распространении ее там, где еще ее не знали — а как велико было невежество в этом отношении в разных местах мусульманской империи, тому д-ръ Г. приводит поразительные примеры — явились также и покровителями воспитателей *сунны*. Понятно, что параллельно с этим официальным признанием *сунны* как руководящего начала, как в частной, так и в общественной и политической жизни, шло оживление

самыхъ занятій *сунной* и ея изученія. При Омейядахъ дѣятельность партіи благочестивыхъ, повидимому, преимущественно посвящалась выдвиганію на первый планъ этическихъ и аскетическихъ ученій, да еще такихъ изреченій, которыя стояли въ пзвѣстномъ отношеніи къ политическому положенію и въ которыхъ можно было выражать свои взгляды на грѣховность всего строя жизни и надежды на предстоящее разрушеніе его. Только при Аббасидахъ начали въ широкихъ размѣрахъ интересоваться всѣми вопросами обрядоваго и правоваго свойства и начали подыскивать для всѣхъ деталей религіозной, общественной и политической жизни документы, опирающіеся на авторитетъ пророка. Скучные матеріалы, собранные предыдущими поколѣніями, постепенно возрастая, теперь должны были служить основаніемъ для возведенія цѣлой системы мусульманскаго законовѣдѣнія. Эта трудная работа была совершена въ теченіи 2-го и 3-го вѣковъ гиджры. Трудна она была потому, что матеріалы были слишкомъ скудны, чтобы прямо на нихъ возвести систему законовѣдѣнія. Относительно многихъ самыхъ элементарныхъ вопросовъ права и обрядности даже въ одной и той же области мусульманскаго государства не существовало прочно установленной нормы. Даже относительно вещей, предписанныхъ въ Коранѣ, господствовало мѣстамъ сомнѣніе, хотя съ самаго начала авторитетъ Корана, какъ главнаго основанія религіознаго закона, не подлежалъ никакому спору. Для восполненія недостатка въ матеріалахъ мусульманскіе богословы выбрали два пути: первый и наиболѣе честный путь былъ тотъ, по которому пошелъ такъ называемые *асха́б-ал-ра'й*, «люди сужденія», о которыхъ выше было говорено; второй методъ, явившійся нѣсколько позже уже въ видѣ реакціи противъ перваго, былъ методъ такъ наз. *асха́б-ал-хадіс* «людей хадіса». Первые стараются изъ скудныхъ сохранившихся матеріаловъ извлекать правила при помощи субъективной умственной работы, толкованіемъ, подыскиваніемъ аналогіи, выводами и т. д., вторые всякій законъ неумолимо стараются опираться на *хадіс*, на преданіе. Первые имѣли своимъ центромъ преимущественно Ира́къ и между ними многіе и самые выдающіеся дѣятели, какъ напр. Абу-Ханіфа, были неарабскаго происхожденія; они не стѣснялись перенимать кое-что изъ византійскаго права, и не только отдѣльныя положенія, но также и нѣкоторыя приемы и принципы¹⁾. Вторые преобладали въ Мединѣ и вообще въ Хиджа́зѣ и весьма часто должны были прибѣгать къ *сочиненію* хадісовъ. Результатъ въ большомъ числѣ случаевъ получался одинаковый: одно и то же положеніе, которое «люди сужденія» устанавливали путемъ самостоятель-

1) Muh. Studien II, 75—76. Объ этомъ весьма важномъ вопросѣ мы можемъ надѣяться получить отъ нашего же автора подробную монографію.

ной работы, «люди хадіса» устанавливали на основаніи придуманнаго и пущеннаго имп въ оборотъ *хадіса*. Но имъ надо было спасти принципъ и поэтому они и не смущались необходимостью фабрикаціи *хадісовъ*.

Такъ какъ относительно большинства вопросовъ не существовало прочно установленной, однообразной, повсемѣстной практики, то перѣдко въ различныхъ кружкахъ относительно одного и того-же вопроса обращались *хадісы* другъ другу противорѣчившіе, которые должны были служить опорой какому нибудь индивидуальному мнѣнію или какому нибудь въ извѣстныхъ кружкахъ принятому *usus'u*. Весьма понятно, что въ практикѣ повседневной жизни тѣ *хадісы* легче всего могли разсчитывать на успѣхъ, которые давали требуемую народнымъ сознаниемъ религіозную санкцію какому нибудь уже существовавшему обычаю или регулировали въ смыслѣ, согласномъ съ общимъ мнѣніемъ, какой нибудь новый, обусловливаемый обстоятельствами времени, моментъ. *Хадіс*, прямо противорѣчащій господствующему обычаю или мнѣнію, никогда не имѣлъ ни малѣйшихъ шансовъ вліять на измѣненіе фактически существовавшаго и укоренившагося обычая. Даже покровительство, которымъ ревнители *сунны* со времени воцаренія Аббасидовъ стали пользоваться въ официальныхъ сферахъ, не могло измѣнить этого положенія дѣлъ. Изъ мастерскихъ благочестивыхъ фабрикантовъ *сунны* то и дѣло выходили *хадісы*, стоявшіе въ противорѣчій не только съ какими нибудь мѣстными обычаями или кружковыми взглядами, но съ настолько глубоко и повсемѣстно вкоренившимися убѣжденіями, которыя можно было считать за *иджма'*, т. е. за *consensus*, за согласное мнѣніе всей Мухаммедовой общины. Въ такихъ случаяхъ благочестивый богословъ волей неволей долженъ былъ идти на компромиссъ. Онъ или признавалъ, что его *хадіс* при всей своей подлинности «отмѣненъ» (*мансѣхъ*) другимъ «отмѣняющимъ» (*насихъ*), — который ему легко было подобрать среди массы обращавшагося матеріала, — или онъ долженъ былъ допустить, что *иджма'* стоитъ выше преданія. Позднѣйшіе ученые, пскусившіеся въ діалектикѣ, придумали для принципиальнаго спасенія авторитета *сунны* такую уловку: «когда *иджма'*», говорятъ они, «явно противорѣчитъ ясному тексту *сунны*, то это противорѣчіе *иджма'*а *сунны* доказываетъ, что гдѣ-нибудь да былъ текстъ *сунны*, хотя онъ и не сохранился, на который опирался *иджма'*». Въ болѣе раннее время не прибѣгали къ такимъ недостойнымъ уверткамъ, но признавали прямо, какъ это дѣлаетъ напр. Ибн. Кутейба, одинъ изъ самыхъ ярыхъ защитниковъ въ III вѣкѣ г. «людей хадіса» отъ «людей сужденія», что «истина гораздо легче познается при помощи *иджма'*а, чѣмъ при помощи преданія. *Хадіс* подверженъ многимъ случайностямъ благодаря небрежности переписчиковъ, неясности для толкованія, отмынь

одного другимъ, ненадежности передатчиковъ, существованію другъ другу противорѣчащихъ хадісовъ . . . , между тѣмъ, какъ иджма́ свободно ото всего этого . . . Этимъ и объясняется, что передаютъ хадісы, восходящіе до самого пророка, а на практикѣ слѣдуютъ другому пути¹⁾».

Противорѣчіе между сунной и жизнью такимъ образомъ привело къ созрѣванію ученія объ авторитетѣ иджма́'a, т. е. «соглашенія» или согласнаго убѣжденія и практики общины Мухаммедовой. Этотъ великій принципъ, для котораго затѣмъ, разумѣется, нашли также и санкцію въ приписанномъ пророку изреченіи «согласное мнѣніе моей общины никогда не будетъ заблужденіемъ», глубоко проникъ въ сознаніе мусульманъ, служа противѣсомъ противъ стремленій благочестивцевъ перестраивать и исправлять жизнь согласно ихъ одностороннимъ взглядамъ.

Третья глава «Das Hadith in seiner Beziehung zu den Parteikämpfen im Islam» (р. 88—130) даетъ обильныя примѣры хадісовъ, въ тенденціи которыхъ отражается духъ различныхъ партій. Тутъ мы напр. знакомимся съ хадісами, преслѣдующими цѣль обезпечивать правительству покорность народа при такихъ обстоятельствахъ, при которыхъ именно неповиновеніе власти могло легко казаться релігіозной обязанностью. Проблема, какъ благочестивый мусульманинъ долженъ былъ относиться къ государю, болѣе или менѣе открыто нарушающему законъ вѣры, за все время правленія Омейядовъ стояла на первомъ планѣ и разрѣшалась весьма различно. Рядомъ съ партіей «непримиримыхъ» ненавистниковъ стояли группы «оппортунистовъ» различныхъ отгѣнковъ. Всѣ эти разнообразныя убѣжденія формулировались въ видѣ хадісовъ. Династическіе интересы претендентовъ разныхъ наименованій также находили себѣ опору въ фабриковавшихся или или ихъ клеветами хадісахъ. Алпы пускали въ оборотъ преданія, въ которыхъ прославлялись Али и его потомки и проповѣдывались ихъ наслѣдственныя или основанныя на предсмертныхъ распоряженіяхъ пророка права на халифатъ. Но противники не менѣе усердно приводили хадісы, вполне отрицающіе всякія наслѣдственныя права на халифатъ и совершенно отвергающіе вообще, чтобы пророкъ передъ смертью дѣлалъ какія бы то ни было распоряженія. Если возникалъ какой-нибудь споръ или разногласіе, какал-нибудь ересь или новшество, то спорившіе или сектаторы и новаторы облекали свое мнѣніе въ форму новаго хадіса, ad hoc придуманнаго, или стараго хадіса, ad hoc интерполированнаго. Въ форму хадіса облекалось далѣе и изображеніе существующихъ обстоятельствъ. Такъ Мухаммеду приписывается такое изреченіе: «Какъ вы будете себя вести въ такое

1) Muh. St. II, 86.

время, когда правитель будет походить на льва, судья на безшерстаго волка, купецъ на злую собаку, а правовѣрный между ними на испуганную овечку, не находящую себѣ нигдѣ убѣжища? Каково будетъ положеніе овцы между львомъ, волкомъ и собакой?» Равнымъ образомъ и совершавшіяся событія отмѣчались *хадисами*, въ которыхъ они предсказываются вѣщими устами Мухаммеда съ большей или меньшей ясностью, подчасъ задавая будущимъ толкователямъ весьма трудныя загадки. Совсѣмъ безъ узды и границъ, наконецъ, шла фабрикація *хадисовъ* въ интересахъ мѣстнаго патріотизма отдѣльныхъ областей, городовъ или странъ. Они являются выраженіемъ любви ихъ сочинителей къ своей родинѣ и желанія присудить ей особенное значеніе въ жизни ислама. Гдѣ бы ни поселялись благочестивые ученые, они создавали преданія, тракующія о преимуществахъ и религіозномъ значеніи даннаго мѣста. Никакіе анахронизмы или несообразности ихъ не останавливали и нѣтъ почти такого мѣстечка, новаго или стараго, о которомъ, судя по *хадисамъ*, ходящимъ въ средѣ благочестивыхъ его жителей, Мухаммедъ не упоминалъ бы.

Безремонтность въ сочиненіи *хадисовъ* не могла не вызвать опасеній, насмѣшекъ и стремленій найти средства для прекращенія этого производства или по крайней мѣрѣ для обезвреживанія его. Вотъ именно этой реакціей занимается 4-ая глава «Reaction gegen die Erdichtung der Hadithe», (р. 131 — 152). Она проявлялась въ разныхъ формахъ. Самая оригинальная изъ нихъ — сочиненіе новыхъ *хадисовъ*, въ которыхъ пророку влагаютъ въ уста строжайшія запрещенія и порицанія фабрикаціи и фальсификаціи *хадисовъ*! Такимъ оружіемъ боролись благочестивцы, которые фальсификацію *хадисовъ* находили вреднымъ и опаснымъ тогда, когда такіе *хадисы* фабриковались съ тенденціей, направленной противъ правовѣрнаго ислама, отождествляемаго имъ съ своимъ собственнымъ ученіемъ.

Другимъ видомъ реакціи была насмѣшка. Тутъ отлпчались вольнодумцы, которые были весьма многочисленны въ образованномъ мусульманскомъ обществѣ 2-го и 3-го вѣковъ гижры. Легковѣріе и легкомысленность «людей *хадиса*» служили неисчерпаемой темой для болѣе или менѣе остроумныхъ насмѣшниковъ въ стихахъ и прозѣ. Защищаясь отъ подобныхъ нападковъ со стороны наиболее серьезныхъ противниковъ, люди *хадиса* часто прибѣгали къ тому аргументу, что-де явно нелѣпныя басни, передаваемые какъ *хадисы*, внесены были въ общину Мухаммедову изъ еврейскихъ и хрстіанскихъ источниковъ. Позднѣйшіе богословы поэтому считаютъ своею обязанностью предостерегать правовѣрныхъ отъ вымышленныхъ *хадисовъ* евреевъ и хрстіанъ.

Но гораздо плодотворнѣе и важнѣе былъ третій видъ реакціи — по-

степенное возникновение в средѣ самыхъ традиционистовъ нѣкотораго рода критика *хадйсовъ*. Единственнымъ критеріемъ достовѣрности *хадйса* въ началѣ повидному служило признаніе его таковымъ общиной; другими словами: *иджма'*, соглашеніе общины, рѣшаетъ вопросъ о достовѣрности *хадйса*. Очень простыя соображенія должны были привести добросовѣстныхъ ученыхъ къ отысканію еще другаго критерія. Благодаря вліятельнымъ въ вѣстныхъ кружкахъ или областяхъ личностямъ, *хадйсы* противоположныя или враждебныя правовѣрному ученію могли легко распространяться въ такой мѣрѣ, что ихъ пришлось бы признать одобренными по *consensus*'у въ данной области. Слѣдуетъ имѣть въ виду, что на направленіе *сунны* въ определенной какой нибудь области главнымъ образомъ вліяли тѣ богословы, которые ко времени начала распространенія *сунны* въ этой области пользовались довѣріемъ мѣстныхъ жителей. Поэтому надо было слѣдить за тѣмъ, на чей авторитетъ опираются передаваемые какъ изреченіе Мухаммеда *хадйсы*. Надо было слѣдить за тѣмъ, чтобы только такіе *хадйсы* признавались за правильныя вырженія религіознаго сознанія общины, распространители которыхъ могли считаться во всѣхъ отношеніяхъ благонадежными и неспособнымъ по легкомыслию или изъ партійныхъ соображеній приписывать пророку изреченія, несогласныя съ правовѣрнымъ ученіемъ. Съ этой точки зрѣнія возникла критика *хадйса*, и въ этомъ направленіи только она и развивалась. Обращали вниманіе не столько на содержаніе *хадйса*, сколько на надежность *санада*, ряда лицъ, на авторитетъ которыхъ онъ опирался и на хронологическую возможность личныхъ сношеній ихъ въ непосредственномъ, восходящемъ до самого пророка порядкѣ. Эта критика *санада* повидному началась въ первой половинѣ 2-го вѣка. А когда затѣмъ въ 3-мъ вѣкѣ, вслѣдствіе систематическаго собранія *хадйсовъ* въ сборники, отдѣленіе достовѣрнаго отъ подозрительнаго стало безусловной необходимостью, эта критика преданій превратилась въ одну изъ важныхъ отраслей науки *хадйса*, со сложной терминологіей и богатой литературой. Съ нашей точки зрѣнія эта критика, хотя благодаря ей мусульманскимъ ученымъ и удалось разоблачить многихъ фабрикантовъ и фальсификаторовъ *хадйса*, конечно страдаетъ громадными недостатками, но плодотворной она является для арабской литературы тѣмъ, что дала сильный толчекъ развитію богатой біографической литературы, которой арабскій народъ справедливо можетъ гордиться.

Критическое отношеніе впрочемъ примѣнялось преимущественно къ тѣмъ *хадйсамъ*, которые такъ или иначе относились къ догмату или къ *фикх'у*, служа основаніемъ для догматическихъ или правовыхъ выводовъ. Огностительно-же *хадйсовъ* вообще назидательнаго или этического характера даже у строгихъ критиковъ всегда замѣчалась большая снисходительность

и они одобрялись и свободно пускались въ оборотъ даже тогда, когда *санад* ихъ былъ не безупреченъ. Добрая цѣль оправдывала это отступление отъ строгихъ правилъ, установленныхъ наукой, и такіе *хадісы* широкой волной разливались въ мусульманской массѣ, служа подчасъ, напр. въ устахъ уличныхъ проповѣдниковъ, т. наз. *касс* (множ. *куссіас*), средствомъ не только для назиданія, но и прямо для забавленія толпы и тѣмъ самымъ вызывая разныя злоупотребленія. Эти явленія составляютъ тему 5-ой главы (*Das Hadith als Mittel der Erbauung und Unterhaltung*, p. 153 — 174).

Шестая глава (*Talab-al-Hadith*, p. 175 — 193) занимается путешествіями въ поискахъ за *хадісами*. Это оригинальное явленіе опять было вызвано особенностями возникновенія *хадіса*, какъ важнѣйшаго фактора въ развитіи ислама. *Хадіс* въ основаніи своемъ имѣеть характеръ мѣстный. Основаніе ему было, какъ мы видѣли, положено въ Мединѣ и оттуда онъ занесенъ былъ въ самыя отдаленныя области мусульманской имперіи. Но съ другой стороны большое количество *хадісовъ* также возникло самостоятельно въ провинціяхъ. Богословы, которые желали восполнить пробѣлы, которые они замѣчали въ *хадісахъ*, ходившихъ въ данной области, должны были для этой цѣли предпринимать путешествія, чтобы, какъ того требовалъ установившійся обычай, лично перенимать *хадісы* отъ извѣстныхъ знаніемъ ихъ лицъ и получать отъ нихъ право передавать эти *хадісы* дальше (*иджаза*). Такія путешествія считались богоугоднымъ дѣломъ, принимали все большіе и большіе размѣры и наконецъ, по мѣрѣ накопленія все большей массы преданій, превратились даже въ своего рода спортъ, въ погоню за разными курьезами, со всѣми присущими всякому спорту увлеченіями и злоупотребленіями, но вмѣстѣ съ тѣмъ они сослужили хорошую службу потому именно, что способствовали внесенію многихъ провинціальныхъ преданій въ общую сокровищницу *хадіса* и тѣмъ самымъ способствовали образованію и признанію однородной *сунны* мусульманскаго міра, если не во всѣхъ безусловно, то по крайней мѣрѣ въ весьма многихъ отношеніяхъ.

Седьмая глава (*Die schriftliche Aufzeichnung des Hadith*, p. 194 — 202) констатируетъ, что еще въ очень раннее время существовалъ обычай записывать *хадісы* и что неодобреніе записыванія и предпочтеніе ему устной передачи *хадісовъ* явилось нѣсколько позже, отчасти подъ влияніемъ «людей сужденія», которымъ было на руку имѣть дѣло съ возможно меньшимъ количествомъ писанныхъ текстовъ закона. Дальше въ ней разбираются аргументы защитниковъ и противниковъ письменной передачи, которая въ концѣ концовъ восторжествовала, что и весьма естественно.

Восьмая глава наконецъ (*Die Hadith-Literatur*. p. 203 — 274) для

всякаго арабиста является самой цѣнной. Она даетъ очеркъ развитія *литературы хадйса*, написанный съ изумительнымъ мастерствомъ, и представляющій положительно первый примѣръ осмысленнаго изложенія исторіи этой области арабской литературы. До ея появленія всѣ эти сборники *хадйсовъ*: ал-Бухарія, Абу-Давуда, Муслима и пр. были въ сущности едва-ли не для всѣхъ арабистовъ болѣе или менѣе пустыми звуками. Теперь они всѣ вмѣстѣ и каждый въ отдѣльности получаютъ настоящее освѣщеніе. Мы видимъ характерныя различія ихъ, слѣдимъ за постепеннымъ ихъ распространеніемъ и причинами его, и окончательнымъ утвержденіемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ какъ незыблемыхъ авторитетовъ въ понятіяхъ общины Мухаммедовой. Въ подробности объ этой главѣ мы входить не можемъ, такъ какъ она имѣетъ слишкомъ специальный характеръ. Отметимъ только, что авторъ вполне неопровержимо доказалъ, что литература законовѣдѣнія (*фикха*) хронологически предшествуетъ литературѣ *хадйса*, а не наоборотъ, какъ принято было думать.

Вторая pièce de résistance этого тома «Muhammedanische Studien» — изслѣдованіе о культѣ святыхъ въ исламѣ (*Die Heiligenverehrung im Islam*, p. 275 — 378). Эта работа отличается тѣми же достоинствами, какъ и предыдущая, и тема ея не менѣе интересна. Она представляетъ необходимое дополненіе къ изслѣдованію о *хадйсахъ*.

Авторъ излагаетъ намъ въ ней ходъ постепеннаго выростанія въ исламѣ такого ученія, которое стоитъ въ полнѣйшемъ противорѣчій къ самымъ основнымъ положеніямъ основателя новой религіи, и которое тѣмъ не менѣе, несмотря на горячіе протесты ученыхъ богослововъ, въ концѣ концовъ съ неотразимой силой вторгается въ религіозную систему, принуждая ученыхъ прибѣгать къ самымъ насильственнымъ и неестественнымъ экзегетическимъ фокусамъ и гармонистическимъ хитросплетеніямъ, чтобы хотя сколько нибудь спасти теорію. Ученіе это — ученіе о святыхъ, о посредникахъ между человѣкомъ и Богомъ, о «близкихъ» къ Богу, какъ ихъ называетъ арабскій терминъ, которые надѣлены Всевышнимъ особою благодатью, дающей имъ возможность творить чудеса при жизни и послѣ смерти, и вмѣстѣ съ тѣмъ избавляющей ихъ отъ соблюденія обязательныхъ для простыхъ смертныхъ предписаній закона, и о почитаніи этихъ избранниковъ Божьихъ при жизни и чествованіи ихъ гробницъ и могилъ послѣ переселенія ихъ въ райскія обители.

Изумительная начитанность автора въ народной и ученой арабской литературѣ, въ старыхъ и новыхъ европейскихъ путешественникахъ, поставила его въ возможность нарисовать намъ живую картину разнообразнѣйшихъ формъ, которыя культъ святыхъ принимаетъ въ народной жизни

различныхъ расъ, покорившихся исламу, согласно характеру каждой изъ нихъ, и различныхъ фазисовъ борьбы съ этимъ явленіемъ богословскихъ школъ.

Съ точки зрѣнія исторіи религій это явленіе представляетъ намъ новый разительный примѣръ въ подтвержденіе ученія о неуничтожаемости коренныхъ народныхъ вѣрованій путемъ-ли насильственного навязыванія народнымъ массамъ новой вѣры или же добровольнаго принятія ея ими. Такія вѣрованія всегда воскресаютъ въ примѣненной къ обстоятельствамъ формѣ и живучесть ихъ такова, что въ концѣ концовъ заставляеть и ученыхъ богослововъ считаться съ ними и волей неволей тѣмъ или другимъ способомъ принимать ихъ въ систему. Въ исламѣ это принятіе столь чуждыхъ духу основателя ислама представленій оправдывается теоретически тѣмъ самымъ способомъ, какимъ въ сущности создана была и *сунна*, т. е. *иджма'* омъ, consensus'омъ общины Мухаммедовой. Такимъ образомъ *иджма'*, согласное убѣжденіе и практика непогрѣшимой въ своей совокупности общины является верховнымъ регуляторомъ духовной и общественной жизни мусульманъ, и этому авторитету приносятся въ жертву и наиболее ясно и опредѣленно формулированныя предписанія священныхъ текстовъ!

Изъ приложенныхъ ко 2-му тому «Excursus und Anmerkungen» заслуживаетъ особеннаго вниманія вторая экскурсъ «Hadith und Neues Testament», (р. 382—400), въ которомъ подробно изслѣдуется вопросъ о новозавѣтныхъ элементахъ въ *хадисѣ*.

Въ заключеніе мы должны повторить то-же, съ чего мы начали, т. е. еще разъ заявить, что въ своей совокупности разобранные нами труды д-ра Гольдцигера по нашему глубокому убѣжденію составляютъ одинъ изъ самыхъ крупныхъ вкладовъ въ науку религіозной исторіи за послѣднія десятилѣтія и что специально въ области изученія исторіи ислама ему не было равнаго и не скоро будетъ; тщательное проштудированіе всѣхъ этихъ трудовъ, особенно же Muhammedanische Studien, поэтому вполне обязательно для всякаго ориенталиста или неориенталиста, кабинетнаго ученаго или практическаго дѣятеля, который серьезно интересуется исламомъ. Убѣдить въ этомъ читателей Записокъ В. О. И. Р. А. О. было главной цѣлью настоящей замѣтки.