В. Бартольдъ.

Теократическая идея и свѣтская власть въ мусульманскомъ государствѣ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-Литографія Б. М. Вольфа, Разъѣзжая, 15.
1903.

В. Бартольдъ.

Теократическая идея и свѣтская власть въ мусульманскомъ государствѣ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-Литографія Б. М. Вольфа, Разъѣзжая, 15.
1903.

Печатать разрѣшается С-Петербургъ, 3 Февраля 1903 года.
Ректоръ Спб. Университета *А. Гольмстенъ.*

Теократическая идея и свѣтская власть въ мусульманскомъ государствѣ.

РѢЧЬ

ЭКСТРАОРДИНАРНАГО ПРОФЕССОРА

В. В. Бартольда.

Однимъ изъ наиболѣе цѣнныхъ и прочныхъ пріобрѣтеній науки XIX вѣка является понятіе о законѣ эволюціи, которому подчиняется вся жизнь человѣческихъ обществъ и который исключаетъ какъ полный застой, такъ и полный разрывъ съ прошлымъ для перехода къ новой жизни. Какова бы ни была сила консервативныхъ элементовъ, они не могутъ остановить измѣненія условій жизни; съ другой стороны, какова бы ни была сила новой мысли, она при своемъ проведеніи въ жизнь неизбѣжно подвергается вліянію среды. Эти положенія теперь обыкновенно признаются азбучной истиной, когда вопросъ касается исторіи народовъ европейской культуры, но часто забываются не только массой образованнаго общества, но и спеціалистами, когда обсуждается прошлое или настоящее такъ называемыхъ восточныхъ народовъ или когда дѣлаются попытки предсказать будущія судьбы востока. Прогрессъ—характерный признакъ запада, застой—характерный признакъ востока: таково ходячее мнѣніе, съ которымъ представителямъ научнаго востоковѣдѣнія приходится вести медленную и трудную борьбу.

Къ числу наиболѣе упорныхъ предразсудковъ, находящихся въ связи съ этимъ ходячимъ мнѣніемъ, принадлежитъ взглядъ, по которому въ мусульманскомъ государствѣ безраздѣльно господствуетъ теократическій принципъ, не допускающій рядомъ съ собой никакой другой формы правленія, ни бюрократической монархіи, ни аристократіи, ни демократіи. Мы знаемъ, что теорія никогда не можетъ пріобрѣсти безраздѣльнаго господства надъ жизнью, и не забываемъ этой аксіомы, когда читаемъ сочиненія средневѣковыхъ европейскихъ теоретиковъ, рѣшающихъ правовые вопросы на основаніи религіозныхъ догматовъ и сравнивающихъ современныхъ имъ представителей свѣтской и духовной власти съ ветхозавѣтными царями и первосвященниками [1]); тѣмъ не менѣе многіе продолжаютъ утверждать, что вся жизнь мусульманскихъ государствъ до настоящаго времени опредѣляется ученіемъ основателя ислама и теоріями толкователей этого ученія. Изслѣдованія европейскихъ ученыхъ доказали, что даже какъ религіозно-догматическое ученіе современный исламъ существенно отличается отъ ислама VII вѣка нашей эры [2]); тѣмъ труднѣе допустить, что для мусульманскихъ государствъ прошли безслѣдно тринадцать столѣтій, отдѣляющихъ Турцію и Персію нашихъ дней отъ мединской общины Мухаммеда.

Въ мою задачу, конечно, не можетъ входить подробное изложеніе внутренней исторіи мусульманскихъ государствъ; я могу представить вашему вниманію только краткій обзоръ исторіи развитія государственной жизни и отношенія свѣтской власти къ религіи на мусульманскомъ востокѣ, причемъ коснусь также важнѣйшихъ теорій объ идеальномъ государствѣ, высказывавшихся мусульманскими мыслителями. Я позволяю себѣ высказать увѣренность, что даже этого краткаго обзора будетъ достаточно для опроверженія ходячаго представленія о застоѣ, какъ характерномъ признакѣ востока, и о теократіи, какъ единственной формѣ правленія, возможной въ мусульманскихъ странахъ.

---

[1]) *E. Bernheim*, Lehrbuch der historischen Methode, Leipzig 1889, S. 24.

[2]) *R. Dozy*, Essai sur l'histoire de l'islamisme, Leyde 1879.—*A. v. Kremer*, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868.

Какъ и другіе арабскіе города, Медина до Мухаммеда не имѣла правильной политической организаціи [1]). Не было властей, которыя бы признавались всѣмъ городомъ; степень вліянія лицъ, стоявшихъ во главѣ отдѣльныхъ родовъ и племенныхъ подраздѣленій, зависѣла отъ ихъ личныхъ качествъ; только внѣшняя опасность иногда на короткое время объединяла все населеніе города подъ властью одного предводителя. Мухаммедъ своимъ вліяніемъ прекратилъ раздоры между отдѣльными элементами населенія и во имя войны за вѣру объединилъ его въ одну „Божью общину", включивъ въ нее, однако, и тѣхъ гражданъ, которые сохранили вѣрность древне-арабскому язычеству или іудейству. Отдѣльныя племена и роды сохраняли полное внутреннее самоуправленіе и оставались подъ властью своихъ выборныхъ старшинъ. Власть пророка простиралась только на дѣла, касавшіяся всей общины, и на споры между различными племенами; такимъ образомъ община Мухаммеда первоначально была только союзомъ прежнихъ родовыхъ и племенныхъ организацій. Даже такой союзъ, подъ властью одного лица, казался нѣкоторымъ арабамъ нарушеніемъ ихъ прежней вольности [2]); но внѣшніе успѣхи позволили Мухаммеду упрочить свою власть, и ко времени его смерти въ составъ его общины входили, на тѣхъ же основаніяхъ, всѣ племена арабскаго полуострова. Арабская племенная организація была первымъ элементомъ не-религіознаго происхожденія, вошедшимъ въ созданную Мухаммедомъ и его преемниками государственную систему. Въ покоренныхъ странахъ инородцы, принимавшіе исламъ, присоединялись, въ качествѣ кліентовъ, къ одному изъ арабскихъ племенъ. Разложеніе племенной организаціи произошло не подъ вліяніемъ ислама, а подъ

---

[1]) Политическую организацію Медины до Мухаммеда и организацію, данную Мухаммедомъ своей общинѣ, подробнѣе всего описываетъ *J. Wellhausen*, Skizzen und Vorarbeiten, 4. Heft, Berlin 1889.

[2]) Мединскій поэтъ Абу-Афакъ съ упрекомъ говорилъ своимъ согражданамъ, что, если они теперь соглашаются признать надъ собою власть царя, то имъ не было надобности въ былое время оборонять свой городъ противъ нашествія царей Іемена (*J. Wellhausen*, op. cit., S. 8).

вліяніемъ развитія городской жизни и перехода господства отъ арабовъ къ другимъ народамъ [1]).

Естественнымъ главой теократическаго государства былъ бы, конечно, пророкъ, непосредственный выразитель воли Всевышняго; но Мухаммедъ объявилъ себя послѣднимъ изъ пророковъ; его преемники называли себя только *халифами*, т. е. замѣстителями, пророка Божьяго. Халифы были призваны продолжать дѣло основателя общины; въ виду этой цѣли, они, конечно, должны были избираться изъ среды ближайшихъ сподвижниковъ Мухаммеда и въ свою очередь намѣчать себѣ преемниковъ. Право халифа основывалось на признаніи его со стороны общины, но при этомъ не было ни всенародныхъ выборовъ, ни вообще какихъ-либо законовъ о порядкѣ избранія: выборъ происходилъ въ тѣсномъ кругу лицъ, близкихъ къ пророку и его преемникамъ, и община должна была считаться съ совершившимся фактомъ. Халифы были не только *имамами*, т. е. религіозными руководителями общины, но и *эмирами*, предводителями военныхъ силъ, хотя лично рѣдко принимали участіе въ походахъ; въ отличіе отъ другихъ военачальниковъ, также называвшихся эмирами, халифъ носилъ титулъ „эмира правовѣрныхъ“.

При первыхъ халифахъ верховная власть сохраняла чисто-теократическій характеръ, до такой степени, что даже имущество государства называлось „Божьимъ“ [2]). Тѣмъ не менѣе халифамъ въ покоренныхъ странахъ приходилось считаться съ идеями и учрежденіями, вытекавшими изъ практическихъ потребностей, неизвѣстныхъ въ Аравіи и не предусмотрѣнныхъ исламомъ. Въ южной части арабскаго полуострова, въ Сиріи и Месопотаміи арабы нашли соплеменниковъ, для которыхъ монархическая власть не была, какъ для жителей Мекки и Медины, чуждымъ и ненавистнымъ поня-

---

[1]) Въ качествѣ пережитка, не имѣвшаго реальнаго значенія, арабская племенная организація и въ мѣстностяхъ, подчинившихся вліянію персидской культуры, продолжала существовать еще въ эпоху Аббасидовъ. Умершій въ 913 г. Обейдаллахъ ибнъ Абдаллахъ ибнъ Тахиръ до конца жизни считался главою племени Хуза'а (Ibn—Khallikan's Biographical Dictionary, transl. by *Mac Guckin de Slane*, Paris 1842—71, II, 80—81).

[2]) Mal Allah, cp. *J. Wellhausen*, Das Arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, S. 28.

тіемъ. Эти арабы до ислама имѣли своихъ царей и были знакомы съ идеей свѣтскаго правительства, *султана*—терминъ сирійскаго происхожденія, первоначально означавшій не единоличнаго правителя, какъ теперь, а коллективное понятіе правительственной власти; этотъ же терминъ былъ перенесенъ и на правительство халифа. Арабскіе князья иногда принимали исламъ вмѣстѣ со своимъ народомъ, которымъ продолжали управлять, признавая надъ собой верховную власть халифовъ [1]). Еще болѣе чуждый имъ быть нашли завоеватели въ бывшихъ византійскихъ и персидскихъ владѣніяхъ и, конечно, не могли задаваться цѣлью тотчасъ измѣнить этотъ бытъ въ духѣ своего ученія. Подъ условіемъ подчиненія правительству халифа, жителямъ покоренныхъ областей разрѣшалось сохранять свою религію и жить по своимъ обычаямъ. Въ христіанскихъ и еврейскихъ общинахъ органами мѣстнаго самоуправленія, какъ впослѣдствіи въ Турціи, сдѣлались епископы и раввины; но въ Персіи были оставлены, въ качествѣ мѣстныхъ правителей, прежніе наслѣдственные намѣстники и вассальные князья. Нѣкоторыя изъ этихъ династій сохранили свои права даже послѣ того, какъ вмѣстѣ съ большинствомъ своихъ подданныхъ приняли исламъ [2]).

Учрежденія, представлявшія наслѣдіе до-мусульманской эпохи, были такимъ образомъ первоначально только органами мѣстнаго управленія, но постепенно они должны были оказать вліяніе и на характеръ верховной власти. Уже первые халифы, религіозный авторитетъ которыхъ впослѣдствіи считался почти равнымъ авторитету самого пророка, допускали чеканку монетъ съ христіанскими и персидскими символами [3]), какъ впослѣдствіи крестоносцы чеканили монеты

---

[1]) Династія Джуландидовъ въ Оманѣ правила еще въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ послѣ Мухаммеда; ср. *Ст. Лэнъ-Пуль*, Мусульманскія династіи, перев. В. Бартольдъ, Спб. 1899, стр. 284—285.

[2]) Еще въ XVI в. нашей эры были династіи до-мусульманскаго происхожденія; ср. *Ст. Лэнъ-Пуль*, Мусульманскія династіи, перев. В. Бартольдъ, стр. 292.

[3]) О развитіи монетнаго дѣла у арабовъ см. *В. Тизенгаузенъ*, Монеты Восточнаго Халифата, Спб. 1873.

съ мусульманскимъ символомъ вѣры [1]). Чиновники изъ грековъ и персовъ и при арабскихъ завоевателяхъ составляли списки государственныхъ доходовъ. При третьемъ халифѣ, Османѣ, возвысились представители древне-арабскихъ традицій. Не прошла и четверть вѣка послѣ смерти Мухаммеда, какъ въ первый разъ раздался призывъ къ возстанію противъ существующаго правительства во имя вѣры [2]); произошли смуты, изъ которыхъ вышелъ побѣдителемъ Муавія, основатель династіи Омейядовъ, по своимъ взглядамъ и симпатіямъ военный предводитель стараго арабскаго типа, усвоившій въ Сиріи также идею царской власти. По мнѣнію самихъ мусульманъ, халифатъ со времени Муавіи сдѣлался свѣтскимъ государствомъ [3]); разсказывали, что самъ Муавія называлъ себя „первымъ царемъ въ исламѣ“ [4]). Единство правовѣрной общины смѣнилось расколомъ, который съ тѣхъ поръ не прекращался; представители теократической идеи лишились власти и перешли въ оппозицію. Первыми религіозно-политическими партіями, объявившими войну существующему правительству, были *хариджиты* и *шіиты* [5]). Тѣ и другіе призывали народъ къ возстанію во имя нарушенной правды Божіей, но хариджиты боролись за отвлеченную идею правды, какъ они ее понимали, шіиты — за права законныхъ имамовъ, лишенныхъ власти узурпаторами. По мнѣнію хариджитовъ, община должна хранить завѣтъ пророка; если эта цѣль можетъ быть достигнута безъ единоличнаго главы общины, имама, то можно обойтись безъ него [6]); если признано необходимымъ избрать имама, то онъ имѣетъ право на повиновеніе подданныхъ лишь до тѣхъ поръ, пока управляетъ ими согласно съ предписаніями вѣры;

---

[1]) *Th. Lindner*, Weltgeschichte, Bd. II, Stuttgart und Berlin 1902, S. 204.

[2]) *J. Wellhausen*, Das Arabische Reich, S. 29.

[3]) Ibn-Wadhih qui dicitur al-Ja'qubi Historiae, ed *Houtsma*, Lugd. Batav. 1883, II, 276.

[4]) *A. v. Kremer*, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, S. 393.

[5]) *J. Wellhausen*, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, Berlin 1901 (Abh. der Kön. Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil-hist. Klasse, Neue Folge, Bd. V, Nr. 2).

[6]) Schahrastani's Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. v. *Th. Haarbrücker*, Halle 1850—1851, I, 138.

въ случаѣ нарушенія этихъ предписаній онъ можетъ быть низложенъ и даже убитъ [1]). Для шіита всѣ сомнѣнія разрѣшались не буквой закона, а властью непогрѣшимаго имама; въ связи съ ученіемъ о переселеніи душъ, выработалось понятіе о переходѣ власти имама по наслѣдству въ родѣ Алія, четвертаго халифа, зятя пророка [2]).

Хариджитовъ часто называли мусульманскими пуританами. Непреклонная суровость, съ которою они въ духѣ принципа „fiat justitia, pereat mundus", старались осуществить на землѣ царство Божіе, являлась непреодолимымъ препятствіемъ для широкаго распространенія секты. Хариджитскія идеи могли распространяться только въ тѣсномъ кругу послѣдователей, но въ этихъ немногочисленныхъ общинахъ религіозныя вѣрованія въ гораздо большей степени, чѣмъ въ столицахъ халифата, должны были опредѣлять весь строй жизни. До насъ дошелъ разсказъ одного путешественника, посѣтившаго хариджитскую общину въ отдаленномъ городѣ Куздарѣ, въ нынѣшнемъ Белуджистанѣ, и противополагающаго пуританскую честность сектантовъ нравственной испорченности приверженцевъ оффиціальнаго ислама [3]). До настоящаго времени сохранились хариджитскія общины въ восточной части арабскаго полуострова и на восточномъ берегу Африки; самымъ могущественнымъ хариджитскимъ владѣтелемъ является маскатскій имамъ. Эти хариджиты остаются вѣрными основнымъ догматамъ своей секты, хотя при проведеніи въ жизнь своихъ суровыхъ принциповъ

---

[1]) Поэтому хариджиты, въ отличіе отъ другихъ мусульманъ, признаютъ не четырехъ, а только двухъ праведныхъ халифовъ, Абу-Бекра и Омара, и утверждаютъ, что Османъ и Алій были законно и справедливо убиты.

[2]) *J. Wellhausen* доказываетъ, что, вопреки общераспространенному мнѣнію, шіитское движеніе возникло первоначально не среди персовъ, а среди арабовъ. Догматическая сторона шіитства также выработалась первоначально независимо отъ персидскихъ религіозныхъ вѣрованій отчасти подъ вліяніемъ послѣ-библейской іудейской догматики, но впослѣдствіи шіитское ученіе нашло среди персовъ наибольшее число послѣдователей.

[3]) См. географическій словарь Якута при словѣ *Куздаръ* (Jacuts Geographisches Wörterbuch, herausg. v. *F. Wüstenfeld*, IV, 86—87).

принуждены дѣлать значительныя уступки обстоятельствамъ [1]).

На долю шіитскаго движенія выпали гораздо болѣе громкіе внѣшніе успѣхи, но эти успѣхи не сопровождались торжествомъ теократической идеи. Шіитская оппозиція рано приняла характеръ мессіанизма; вѣрили, что законный имамъ скрывается до наступленія дня, когда онъ уничтожитъ узурпаторовъ и водворитъ на землѣ царство правды [2]). Отъ имени „скрытаго имама", въ качествѣ его уполномоченныхъ, нерѣдко выступали честолюбцы, преслѣдовавшіе личныя или національныя цѣли. Призывъ къ возстанію во имя корана и *сунны*, т. е. прецедентовъ, установленныхъ Мухаммедомъ и первыми халифами, былъ лозунгомъ не только шіитскихъ движеній, но и всѣхъ попытокъ низвергнуть существующее правительство, даже попытокъ, исходившихъ отъ опальныхъ намѣстниковъ и полководцевъ [3]). Успѣхъ подобнаго движенія, конечно, не измѣнялъ свѣтскаго характера государства; принципы, служившіе лозунгомъ возстанія, забывались предводителями мятежниковъ тотчасъ послѣ достиженія власти. Таковъ былъ исходъ шіитскаго движенія, которое въ половинѣ VIII в. низвергло Омейядовъ и предало халифатъ въ руки Аббасидовъ; таковъ же былъ шіитскій халифатъ, основанный въ X в. Фатимидами въ сѣверной Африкѣ и успѣшно соперничавшій, въ теченіе двухъ съ половиною вѣковъ, съ багдадскимъ халифатомъ Аббасидовъ [4]).

Фактически борьба велась не за торжество той или другой идеи, а за торжество персидской національности и

---

[1]) О современныхъ хариджитахъ или *ибадитахъ* см. статьи *Ed. Sachau* въ Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Bd. I и II (Berlin 1898—1899).

[2]) Предметомъ такого вѣрованія былъ уже одинъ изъ сыновей Алія, Мухаммедъ (*J. Wellhausen*, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, S. 92).

[3]) J. Wellhausen. Das Arabische Reich, S. 196.

[4]) Фатимиды поддерживали всѣ шіитскія движенія въ Персіи; ихъ верховная власть въ концѣ X в. признавалась даже въ такомъ отдаленномъ городѣ, какъ Мультанъ въ Индіи (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, ed. *de Goeje*, III, 485); болѣе ранніе авторы говорятъ, что въ Мультанѣ признавалась верховная власть Аббасидовъ (ibid. I, 175; II, 230).

древне-персидскихъ традицій [1]). Персія въ до-мусульманскую эпоху въ продолженіе четырехъ вѣковъ находилась подъ властью династіи Сасанидовъ; созданная Сасанидами государственная система и по мнѣнію современныхъ ученыхъ была „величественнымъ явленіемъ, для востока почти образцомъ благоустроеннаго государства“ [2]). Арабскимъ завоевателямъ эта система съ самаго начала казалась образцовой [3]); ея вліяніе замѣтно уже въ эпоху Омейядовъ, не смотря на арабскій характеръ верховной власти и на стремленіе династіи упрочить преобладаніе арабскаго элемента въ государствѣ [4]). Торжество Аббасидовъ было въ то же время торжествомъ ихъ персидскихъ приверженцевъ. Когда аббасидскіе халифы рѣшили дать правильное устройство своей обширной имперіи, то ихъ помощниками въ этомъ дѣлѣ были представители не корана и сунны, а древне-персидскихъ традицій, считавшіе себя прямыми преемниками государственныхъ людей сасанидской эпохи [5]). Возникла стройная бюрократическая система, не находившаяся ни въ какой связи съ религіознымъ ученіемъ. Еще болѣе свѣтскій характеръ пріобрѣло государство, когда Аббасиды постепенно должны были уступить фактическую власть династіямъ персидскаго и турецкаго происхожденія, когда возникли династіи, открыто ставившія себѣ задачей возстановленіе раз-

---

[1]) Подъ религіознымъ знаменемъ происходила также борьба между различными сословіями изъ-за экономическихъ интересовъ, но эта борьба не оказала существеннаго вліянія на развитіе государственной системы.

[2]) *Th. Nöldeke*, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari, Leyden 1879, S. 453.

[3]) Ср. слова Джахиза, арабскаго писателя IX в., приведенныя въ моемъ трудѣ „Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія“, ч. II, Спб. 1900, стр. 202, прим. 1.

[4]) Въ концѣ VII в., при халифѣ Абд-ал-Меликѣ, былъ установленъ новый, чисто-арабскій типъ монетъ, и арабскій языкъ былъ введенъ въ дѣлопроизводство. *J. Wellhausen* (Das Arabische Reich, S. 137) замѣчаетъ, что при этомъ „греческая и персидская *системы*, конечно, были сохранены; измѣненъ былъ только языкъ. Безъ сомнѣнія, остались на своихъ мѣстахъ также греческіе и персидскіе чиновники, которымъ арабскій языкъ былъ знакомъ“.

[5]) Nizam oul-Moulk, Siasset Namèh, texte persan ed. par *Ch. Schefer*, Paris 1891, p. 150–151.—Siasset Namèh, trad. par *Ch. Schefer*, Paris 1893, p. 223—224.

рушенной мусульманами персидской державы [1]); когда въ самомъ Багдадѣ халифы, съ 945 г., должны были уступить свѣтскую власть персидской династіи Буидовъ, представители которой даже на своихъ монетахъ употребляли древне-персидскій титулъ „царя царей“ (шаханъ-шахъ). Изъ всѣхъ элементовъ не-религіознаго происхожденія, вошедшихъ въ мусульманскую государственную организацію, персидскія бюрократическія традиціи оказались наиболѣе прочнымъ; представители этихъ традицій не только въ жизни, но и въ своихъ теоретическихъ построеніяхъ проводили взгляды, не имѣвшіе ничего общаго съ религіозными предписаніями. Трудно было бы найти въ коранѣ и суннѣ подтвержденіе взгляда, высказаннаго уже въ XI в., по которому чиновникъ стоитъ ниже государя, но выше подданныхъ [2]).

Послѣ 945 г. халифу былъ оставленъ только религіозный авторитетъ; дѣйствительная власть перешла къ свѣтскимъ правителямъ, *султанамъ*. Терминъ *султанъ* въ X в. получилъ значеніе единоличнаго свѣтскаго правителя [3]), въ отличіе отъ духовнаго владыки, *имама*. Казалось бы, что торжество шіитскихъ властителей, Буидовъ, должно было привести къ торжеству шіитскихъ халифовъ, Фатимидовъ; но этого не произошло. По разсказу историка Ибн-ал-Асира, буидскій властитель, по совѣту одного изъ своихъ приближенныхъ, рѣшилъ, что для него выгоднѣе имѣть рядомъ съ собой халифа, котораго его шіитскіе воины безъ колебанія убили бы по слову государя, чѣмъ такого, которому его воины считали бы долгомъ повиноваться, даже если онъ велитъ имъ убить государя [4]). Халифъ, прежде соединявшій въ своихъ рукахъ власть имама и султана [5]), остался, по крайней мѣрѣ,

---

[1]) *Ст. Лэнъ-Пуль*, Мусульманскія династіи, перев. В. Бартольдъ, стр. 112, прим. 5 (по Ibn-el-Athiri Chronicon, ed. *Tornberg*, VIII, 226).

[2]) Рукоп. Брит. Муз. Or. 3587, Тарихи Бейхакъ, соч. Абу-л-Хасана Бейхаки, л 102b (извлеченіе изъ труда извѣстнаго историка и чиновника Абу-л-Фазла Бейхаки; ср. о немъ мой трудъ „Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія“, ч. II, стр. 23—25, 521).

[3]) Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія, стр. 285.

[4]) Ibn-el-Athiri Chronicon VIII, 339.

[5]) Фатимидскіе халифы, соединявшіе свѣтскую власть съ духовною носили одновременно съ титуломъ халифовъ титулъ султановъ (ср. слова Ибнъ-Юнуса, приведенныя въ моемъ трудѣ „Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія“, ч. II, стр. 285).

имамомъ; сохранялась даже фикція, что отъ него исходитъ всякая верховная власть въ исламѣ, что всѣ султаны обязаны получать отъ него инвеституру и приносить ему присягу.

Этой фикціи было недостаточно для того, чтобы придать свѣтской власти то религіозное обаяніе, которое она во всѣ времена и у всѣхъ народовъ считала для себя необходимымъ. Требовалось доказать, что обязанность повиноваться султану входитъ въ число религіозныхъ обязанностей мусульманина. Явились теоретики, доказывавшіе, что твердая власть необходима для поддержанія на землѣ порядка, угоднаго Богу; что изъ четырехъ причинъ, удерживающихъ человѣка отъ своеволія—разсудокъ, вѣра, чужая власть или собственная слабость—наиболѣе дѣйствительною оказывается третья, хотя бы потому, что она проявляетъ свое дѣйствіе по отношенію ко всѣмъ людямъ, тогда какъ есть люди, не внимающіе ни голосу разсудка, ни голосу вѣры. Мухаммеду приписали изреченіе: „Богъ сдерживаетъ большее число людей посредствомъ султана, чѣмъ посредствомъ корана“ [1]). Въ самомъ коранѣ было найдено предписаніе повиноваться свѣтской власти: „Повинуйтесь Богу, повинуйтесь пророку и тѣмъ изъ васъ, кто имѣетъ власть“. (Кор. 4,62). Представители теократической идеи понимали подъ „властью“ религіозный авторитетъ, носителями котораго послѣ смерти пророка были толкователи его ученія, *улемы* [2]); но чаще въ приведенныхъ словахъ видѣли предписаніе безпрекословно повиноваться властямъ предержащимъ. Въ мусульманскихъ странахъ эти слова сохранили до нашихъ дней такое же значеніе, какое имѣли въ христіанскомъ мірѣ слова апостола Павла: „Нѣсть власти, аще не отъ Бога“ (Римл. 13,1). Вмѣ-

[1]) Mawerdy, Kitabu adebi-d-dunja ua-d-din, Константиноп. изд. 1299 (1882) г., стр. 99. Авторъ, умершій въ 1058 г. находился на службѣ у халифа и полагалъ, что отъ халифа должна исходить всякая свѣтская власть (*A. v. Kremer*, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Wien 1875—1877, I, 396—397), но что халифъ не долженъ отказывать въ своемъ утвержденіи и узурпатору, если тотъ признаетъ верховную власть халифа въ дѣлахъ религіи (*Kremer*, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, S. 421).

[2]) Ср. толкованіе этого стиха у Бейдави (Beidhawii Commentarius in Coranum, ed. *H. O. Fleischer*, Lipsiae 1846—1848, I, 215).

сто теократической идеи, всегда осуждавшей наслѣдственную царскую власть, какъ преступленіе противъ Единаго Владыки [1]), мы теперь видимъ сопоставленіе царства и вѣры, какъ двухъ братьевъ близнецовъ [2]), престола и алтаря или, по мусульманскому выраженію, дворца и каѳедры имама [3]), какъ двухъ силъ, поддерживающихъ другъ друга. Такимъ образомъ религіи было оставлено только то значеніе, какое она имѣла и у не-мусульманскихъ народовъ [4]) и въ какомъ исламу никогда не отказывали свѣтскіе правители [5]).

Въ то время, когда созидалась государственная организація, основанная на традиціяхъ персидскаго деспотизма, арабскіе мыслители изучали греческихъ философовъ и подъ вліяніемъ идей Платона и Аристотеля обсуждали вопросъ, какимъ должно быть идеальное государство; но эти теоретическія построенія не имѣли вліянія на ходъ историческихъ событій и представляютъ только психологическій интересъ [6]). Подобно европейскимъ теоретикамъ XIX в., арабскіе мыслители проявляли склонность къ идеализаціи родной старины и думали найти въ далекомъ прошломъ собственнаго народа осуществленіе своихъ идеаловъ, усвоенныхъ книжнымъ путемъ. Знаменитый Аверроэсъ былъ убѣжденъ въ томъ, что строй жизни арабскихъ племенъ вполнѣ соотвѣтствовалъ идеальной республикѣ Платона и что только Муавія введеніемъ деспотизма испортилъ этотъ идеальный строй [7]).

---

[1]) J. Wellhausen, Das Arabische Reich, S. 5.

[2]) Часто встрѣчается арабское изреченіе: аль-мулькъ уа-д-динъ тауаманъ (царство и вѣра—близнецы). Ср. также Siasset Namèh, texte p. 55, trad p. 83.

[3]) Сопоставленіе дворца и мимбара (каѳедры имама) см. въ моемъ трудѣ „Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія“, ч. I (тексты), стр. 102.

[4]) Изреченіе: „Престолъ—опора алтаря, алтарь—опора престола“ приписывалось Ардаширу, основателю династіи Сасанидовъ (ср. *R. Dozy*, Essai sur l'histoire de l'islamisme, p. 189).

[5]) Въ защиту правовѣрія противъ еретиковъ выступали уже Омейяды (*Wellhausen*, Das Arabische Reich, S. 134, 217, 222).

[6]) Ср. Alfarabi's Abhandlung „Der Musterstaat“, herausg. von D-r *Fr. Dieterici*, Leiden 1895. Нѣмецкимъ переводомъ этого сочиненія (Der Musterstaat des Alfarabi, aus dem Arabischen übertragen von D-r *Fr. Dieterici*, Leiden 1900) я не могъ пользоваться.

[7]) *E. Renan*, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1861, p. 162.

Подобныя теоріи, конечно, не представляли опасности для власть имѣющихъ. Лозунгомъ возстаній народа противъ притѣснителей, какъ въ Европѣ до XVIII в., была по прежнему та же религія, во имя которой отъ него требовали безпрекословнаго повиновенія. Въ этомъ требованіи съ защитниками существующаго строя сходились и независимые представители богословской науки, называвшіе всѣхъ правителей со времени четырехъ праведныхъ халифовъ—тиранами и узурпаторами [1]), всѣ ихъ доходы—незаконными поборами [2]), но не одобрявшіе открытаго возстанія, такъ какъ участь государства, раздираемаго смутами, была бы еще печальнѣе [3]). Съ подобнымъ взглядомъ не могли примириться народныя массы. Взоры мечтавшихъ о возстановленіи на землѣ правды Божіей должны были обратиться на халифа, представителя теократической идеи, религіозный авторитетъ котораго увеличился послѣ потери свѣтской власти. Халифы искусно пользовались каждымъ проявленіемъ слабости со стороны свѣтскаго правительства, чтобы поднять свой авторитетъ [4]). Въ 1035 г. халифъ, недовольный правительствомъ, воспользовался своимъ званіемъ главы ислама для того, чтобы остановить дѣятельность всѣхъ религіозныхъ учрежденій, и между прочимъ запретилъ духовнымъ судьямъ, казіямъ, производить судъ; правительство было принуждено пойти на уступки [5]). Кромѣ религіознаго авторитета, халифъ располагалъ значительными матеріальными средствами [6]) и многочисленнымъ штатомъ; переходомъ власти отъ шіитскихъ Буидовъ къ суннитскимъ Сельджукидамъ халифы восполь-

---

[1]) Знаменитый Газали, авторъ „Оживленія наукъ вѣры“, причисляетъ къ такимъ узурпаторамъ и Харуна ар-Рашида (Ihja ulum ad-din, Каирское изданіе 1302=1884 г., II, 116).

[2]) Газали говоритъ о доходахъ султановъ своего времени, что они „всецѣло или по большей части“ являются незаконными (Ihja, II, 118).

[3]) Газали, Ihja, II, 299.

[4]) Достоинство званія халифа было возстановлено при халифѣ Кадирѣ (991—1031); см. Ibn-el-Athiri Chronicon, IX, 57,282—283.

[5]) Ibn-el-Athir, IX, 300.

[6]) Кромѣ дохода отъ своихъ обширныхъ имѣній, халифъ по договору 945 г. долженъ былъ получать изъ казны 5000 дирхемовъ (около 1000 р.) въ день, но деньги выплачивались неаккуратно (Ibn-el-Athir VIII, 338); иногда даже съ халифа взимались значительныя суммы (ibid. VIII, 456).

зовались для того, чтобы еще въ большей степени окружить себя внѣшними аттрибутами власти; съ 1061 г. халифъ имѣлъ своего везира [1]). При первыхъ признакахъ упадка сельджукскаго могущества халифы обнаружили стремленіе возстановить свою свѣтскую власть [2]). Уже первыя, неудачныя попытки халифовъ въ этомъ направленіи показали, что сочувствіе населенія Багдада было на ихъ сторонѣ [3]); возможно, что въ халифѣ видѣли не только представителя теократической идеи, но и борца за права арабской націи противъ захватившихъ власть инородцевъ [4]).

Когда въ 1152 г. умеръ султанъ Масудъ и съ нимъ, по выраженію историка, „умерло счастіе сельджукскаго дома“ [5]), халифъ Муктафи тотчасъ призвалъ народъ къ новому возстанію, заставилъ сельджукскаго военнаго начальника очистить городъ и успѣшно отразилъ нападенія послѣдующихъ султановъ. Такимъ образомъ свѣтская власть халифа, хотя и въ очень тѣсныхъ предѣлахъ, была возстановлена [6]).

Султаны никогда не отказывались отъ надежды возстановить свою свѣтскую власть въ Багдадѣ. Борьба велась не только оружіемъ, но и логическими доводами, при чемъ за-

---

[1]) Ibn-el-Athir, X, 8—9.

[2]) Замѣчаніе *А. Мюллера* (Der Islam im Morgen-und Abendland, Berlin 1887, I, 639), повторенное и въ моей диссертаціи (Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія, ч. II, стр. 356), будто сельджукскій султанъ Масудъ въ 1132 г. самъ возстановилъ свѣтскую власть халифа Мустаршида и основалъ своего рода „pontificium Muhammedis“, безусловно невѣрно. Въ 1132 г. Масудъ еще велъ борьбу за престолъ со своими родственниками, заключилъ союзъ съ халифомъ и обѣщалъ уступить ему, въ случаѣ успѣха, доходы съ области Иракъ (Ibn-el-Athir, X, 475); но союзъ не принесъ пользы Масуду, который овладѣлъ престоломъ только нѣсколько лѣтъ спустя. Въ 1135 г. Мустаршидъ вступилъ въ борьбу съ Масудомъ, былъ взятъ въ плѣнъ и долженъ былъ обязаться впредь „не собирать войскъ и не выходить изъ своего дома“ (ibid. XI, 16). Масудъ до своей смерти владѣлъ Багдадомъ и ежегодно пріѣзжалъ въ этотъ городъ (ibid. XI, 61).

[3]) Вѣсть о пораженіи и взятіи въ плѣнъ Мустаршида была встрѣчена въ Багдадѣ плачемъ и крикомъ (ibid. XI, 16); при временномъ успѣхѣ халифа Рашида въ 1136 г. толпа разграбила дворецъ султана (ibid. XI, 22).

[4]) Ибн-ал-Асиръ въ разсказѣ объ этой борьбѣ часто называетъ враговъ халифа „инородцами“.

[5]) Ibn-el-Athir XI, 105.

Халифъ Муктафи, по замѣчанію Ибн-ал-Асира (XI, 169), первый правилъ въ Багдадѣ „безъ султана“.

щитники правъ султана настаивали на необходимости отдѣлить свѣтскую власть отъ духовной, т. е. высказывали именно тотъ взглядъ, который теперь часто называютъ несовмѣстимымъ съ мусульманскимъ міровоззрѣніемъ. По этой теоріи халифъ долженъ былъ остаться только имамомъ, руководителемъ народа въ дѣлахъ вѣры, посвящать все свое время исполненію религіозныхъ обязанностей и не унижать достоинства главы ислама вмѣшательствомъ въ дѣла тлѣнныхъ мірскихъ царствъ [1]).

Спорамъ между халифами и султанами положило конецъ монгольское нашествіе, сокрушившее тѣхъ и другихъ. Завоеватели внесли въ государственное устройство мусульманскихъ странъ новый элементъ не-религіознаго происхожденія, именно стройную, тщательно выработанную военную и административную организацію [2]), созданную геніемъ Чингизъ-хана и оказавшуюся долговѣчнѣе не только основанной имъ имперіи, но и государствъ, образовавшихся послѣ ея распаденія. Даже послѣ того, какъ господство монголовъ смѣнилось господствомъ турецкихъ военачальниковъ или туземныхъ династій, законы Чингизъ-хана сохраняли свою силу [3]); даже въ существующихъ нынѣ государствахъ, Турціи и Персіи, употреблялись, отчасти и до сихъ поръ употребляются названія военныхъ и административныхъ должностей, проникшія въ западную Азію вмѣстѣ съ монголами [4]). Независимо отъ этого мы въ Турціи, Персіи и среднеазіат-

---

[1]) Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія, ч. II, стр. 372.

[2]) Тамъ-же, стр. 410—421.

[3]) По разсказу Ибнъ-Арабшаха, Тимуръ, который въ своихъ владѣніяхъ считался защитникомъ правовѣрія, религіозными авторитетами, не принадлежавшими къ числу его подданныхъ, былъ объявленъ кафиромъ за то, что ставилъ законы Чингизъ-хана выше предписаній религіи (Ibn. Arabsiadae vitae Timuri historia, ed. *Manger*, Leovardiae 1772, II, 800—802).

[4]) Терминъ *курчи* (монг. *хорчи*) употреблялся у турокъ и персовъ. Монгольскій терминъ для обозначенія стражи, *кэшикъ*, употреблялся въ Персіи еще въ XVII в., въ Авганистанѣ еще въ XIX в. (*R. Du Mans*, Estat de la Perse en 1600, publ. par Ch. *Schefer*, Paris 1890, p. 25.—*M Quatremère*, Histoire des Mongols de la Perse par Raschid-eldin, Paris 1836, p. 310—311). Сюда относится также употребленіе терминовъ *даруга* (нѣкогда военный начальникъ города, теперь начальникъ базарной полиціи) и *туманъ* (дивизія) въ Персіи; ср. *П. Риттихъ*, Политико-статистическій очеркъ Персіи, Спб. 1896, стр. 129 и 158.

скихъ ханствахъ видимъ рядъ названій податей и другихъ терминовъ, заимствованныхъ изъ турецкихъ нарѣчій и не имѣющихъ ничего общаго съ мусульманскимъ правомъ [1]).

Послѣ паденія багдадскаго халифата мы видимъ еще одну попытку возстановить значеніе халифовъ, въ качествѣ духовныхъ владыкъ, не имѣющихъ никакой фактической власти, но освящающихъ своимъ религіознымъ авторитетомъ власть дѣйствительныхъ правителей, султановъ. Съ 1261 г. дѣйствительные или мнимые [2]) потомки Аббасидовъ признавались халифами въ Каирѣ, давали инвеституру египетскимъ султанамъ и принимали отъ нихъ присягу Была даже сдѣлана попытка отнять у монголовъ Багдадъ и возстановить въ немъ власть халифа; но въ послѣдній моментъ египетскій султанъ отказалъ халифу въ своей поддержкѣ; какъ нѣкогда Буиды, онъ рѣшилъ, что не въ его интересахъ дать мусульманскому міру дѣйствительнаго теократическаго главу, такъ какъ халифъ, располагая военною силой, едва ли сталъ бы довольствоваться фиктивною покорностью султановъ [3]). Столь же мало общаго съ дѣйствительными намѣреніями султановъ имѣло предложеніе, сдѣланное однимъ изъ султановъ монгольскому владѣтелю Персіи, чтобы обѣ стороны отказались отъ Багдада и уступили его халифу [4]). Халифъ остался подставнымъ лицомъ въ рукахъ султановъ; его религіознымъ авторитетомъ пользовались иногда и мятежники, заставляя халифа объявлять султана виновнымъ въ преступленіяхъ противъ религіи, недостойнымъ престола или даже заслуживающимъ казни [5]). Въ

---

[1]) О названіи податей въ нѣкоторыхъ среднеазіатскихъ ханствахъ ср. Сборникъ матеріаловъ для статистики Сыръ-Дарьинской области, т. VIII, Ташкентъ 1900, стр. 97 и слѣд. Протоколы Туркестанскаго кружка любителей археологіи, IV, 175—177.

[2]) Подлинность происхожденія египетскихъ халифовъ болѣе чѣмъ сомнительна. О первомъ халифѣ, Мустансирѣ, утверждали, что онъ бѣжалъ при взятіи монголами Багдада и нѣсколько лѣтъ провелъ у бедуиновъ (*G. Weil*, Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten, Stuttgart 1860, I, 24). О второмъ халифѣ, Хакимѣ, имѣются противорѣчивыя генеалогическія свѣдѣнія (*Ст. Лэнъ-Пуль*, Мусульманскія династіи, перев. В. Бартольдъ, стр. 283).

[3]) G. Weil, Geschichte des Abbasidenchalifats, I, 27.

[4]) Ibid. I, 262.

[5]) Ibid. II, 123, 263.

1412 г. халифъ Мустаинъ былъ провозглашенъ султаномъ и въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ номинально соединялъ въ своихъ рукахъ духовную и свѣтскую власть; но и въ этомъ эпизодѣ халифъ былъ только подставнымъ лицомъ [1]). Въ XIV в. были отдѣльные случаи признанія правъ халифа внѣ предѣловъ Египта [2]); въ XV в. халифы, повидимому, были всѣми забыты [3]).

Въ 1517 г. Египетъ былъ завоеванъ османскимъ султаномъ Селимомъ I; еще раньше, въ 1516 г., послѣдній халифъ Мутеваккиль былъ взятъ въ плѣнъ османами въ битвѣ, происшедшей около Алеппо, и съ тѣхъ поръ сопровождалъ османское войско; послѣ окончанія похода онъ съ другими представителями дома Аббасидовъ былъ отправленъ въ Константинополь. Существуетъ мнѣніе, повторяемое и спеціалистами, будто халифъ торжественно отказался отъ своихъ правъ въ пользу султана Селима и будто османскіе султаны съ того времени считаютъ себя духовными владыками всѣхъ мусульманъ. Такой фактъ долженъ былъ бы произвести сильное впечатлѣніе на умы современниковъ; между тѣмъ мнѣ ни у одного изъ писателей XVI в., турецкихъ, арабскихъ и европейскихъ, не удалось найти прямого извѣстія о подобной передачѣ правъ на халифатъ османскимъ султанамъ. Турецкіе и европейскіе авторы почти совсѣмъ не упоминаютъ о халифахъ; арабскіе авторы сообщаютъ нѣкоторыя подробности о судьбѣ Мутеваккиля и его потомковъ [4]), но не говорятъ ни слова объ уступкѣ халифата Се-

[1]) Ibid. II, 122, 126—128.

[2]) Въ 1343 г. индійскій султанъ Мухаммедъ призналъ египетскаго халифа своимъ верховнымъ владыкой и получилъ отъ него почетную одежду (*Elliot*, The history of India as told by its own historians, vol. III, Lond 1871, p. 249—250): такую же почетную одежду получилъ его преемникъ Фирузъ (ibid. p. 343). Верховную власть Аббасидовъ признавали владѣтели Фарса Мубариз-ад-динъ Мухаммедъ (съ 1354 г.) и его преемникъ Шахъ-Шуджа (1359—1384), см. Weil, Geschichte des Abbasidenchalifats, II, 15. Османскій владѣтель Баязидъ I въ 1394 г. принялъ отъ халифа титулъ султана (*J. v. Hammer*, Geschichte des Osmanischen Reiches, Pesth 1834—1836, I, 195).

[3]) Въ эту эпоху даже въ Египтѣ „халифомъ Бога на землѣ“ иногда называли султана (*Kremer*, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, S. 463).

[4]) Важнѣйшія изъ этихъ свѣдѣній приведены у *Вейля* (Geschichte des Abbasidenchalifats, II, 434—435). Мы надѣемся дать подробный обзоръ извѣстій первоисточниковъ въ спеціальномъ органѣ.

лиму. Все значеніе похода въ глазахъ современниковъ заключалось въ томъ, что къ османскому султану перешелъ титулъ „слуги обоихъ священныхъ городовъ“, что онъ вступилъ въ права египетскихъ султановъ, какъ покровитель святынь Мекки и Медины и отправлявшихся туда паломниковъ, что давало его власти религіозное освященіе и дѣлало его „предметомъ зависти царей [1])“. Среди громкихъ титуловъ, которые давались султанамъ въ оффиціальныхъ документахъ и въ сочиненіяхъ панегиристовъ-историковъ, встрѣчается и титулъ халифа; Константинополю придается эпитетъ „жилище халифата“; но подобный титулъ носили въ XVI в. и другіе государи [2]), и еще въ XVII в. въ Средней Азіи „жилищемъ халифата“ называлась Бухара [3]). Ни о какомъ преимуществѣ Селима въ этомъ отношеніи историки не говорятъ; одному дервишу приписывалось предсказаніе при рожденіи Селима, что онъ „вступитъ на престолъ халифата на мѣсто своего отца и сдѣлается султаномъ“ [4]). Мысль воспользоваться титуломъ халифа для того, чтобы предъявить права на духовное владычество надъ всѣми мусульманами, повидимому, явилась у султановъ только въ эпоху политическаго упадка Турціи, во второй половинѣ XVIII в. [5]); по Кучукъ-Кайнарджійскому договору 1774 г. султанъ долженъ былъ признать политическую независимость Крыма, но при этомъ была сдѣлана

---

[1]) Выраженіе Али-Челеби (рукоп. Публ. библ. V, 6, 1, л. 312 a). Ср. также выраженія историка Са'д-ад-дина: „Служеніе обоимъ священнымъ городамъ поручено ему и его потомству; теперь среди султановъ ислама взоры Всевышняго обращены на потомство Османа; Селимъ-ханъ не стоитъ внѣ круга святыхъ“ („Тадж-ат-теварихъ“ и „Селимъ-намэ“, Константиноп. изд. 1280-1863 г., стр. 610—611).

[2]) Узбецкій ханъ Шейбани называлъ себя „имамомъ своего времени, халифомъ Всемилосердаго“ (Бога); ср. *Н. Веселовскій*, Подробности о смерти узбецкаго хана Мухаммеда Шейбани, Москва 1897 (изъ III т. 8-го Археол. Съѣзда въ Москвѣ 1890 г.), стр. 10.

[3]) Этотъ эпитетъ часто встрѣчается въ сочиненіи историка XVII в Махмуда бенъ Вели (рукоп. India Office, № 575 по новому каталогу, № 1496 по старому, л. 127 b и друг.). Тамъ-же (л. 124 a) говорится о „халифатѣ“ хана Имамъ-Кули.

[4]) Тадж-ат-теварихъ и Селимъ-намэ, стр. 400 и 619.

[5]) О переговорахъ между Россіей и Турціей см. *Hammer*, Geschichte des Osmanischen Reiches, IV, 632.

оговорка въ пользу религіозныхъ правъ султана, „яко Верховнаго Калифа Магометанскаго закона“ [1]). Даже въ эту эпоху среди турокъ, повидимому, еще не было распространено мнѣніе, будто право на халифатъ было унаслѣдовано султанами отъ послѣднихъ Аббасидовъ [2]). Подобную теорію мы впервые встрѣчаемъ въ европейскомъ трудѣ, появившемся въ 1788 г. [3]); съ того времени какъ европейскіе, такъ и турецкіе ученые говорили объ этомъ какъ объ общеизвѣстномъ фактѣ, безъ ссылки на источникъ.

Въ XIX в. турецкіе султаны не безъ успѣха старались распространять свое вліяніе въ Средней Азіи и требовали покорности себѣ, какъ халифамъ всѣхъ мусульманъ, отъ среднеазіатскихъ хановъ [4]); но только одинъ разъ признаніе этихъ правъ султана нашло себѣ конкретное выраженіе, именно когда кашгарскій правитель Якубъ-бекъ, умершій въ 1877 г., сталъ чеканить монеты съ именемъ султана Абдулъ-Азиса. Среди населенія Средней Азіи и въ настоящее время распространено фантастическое представленіе о могуществѣ далекаго халифа, о святости его жизни, о безусловномъ го-

---

[1]) Ср. текстъ договора, артикулъ 3 (Полн. Собр. Зак. XIX, 959). Эта статья договора была подтверждена „изъяснительной конвенціей“ 1779 г. (П. С. З. XX, 801), но отмѣнена послѣ присоединенія Крыма къ Россіи безъ всякихъ оговорокъ въ пользу религіозныхъ правъ султана (П. С. З. XXI, 1083).

[2]) Оффиціальный историкъ второй половины XVIII в. Васыфъ, пишущій предисловіе къ своей книгѣ со спеціальной цѣлью доказать, что послѣ четырехъ праведныхъ халифовъ не было государей лучше османскихъ султановъ, не упоминаетъ однако о принятіи Селимомъ титула халифа, а только о благодѣяніяхъ, оказанныхъ имъ священнымъ городамъ (Тарихи Васыфъ, Булакское изд. 1243=1827 г., I, 7—8).

[3]) M. de M*** *d'Ohsson*, Tableau général de l'empire Othoman, t. I, Paris 1788, p. 232. Болѣе ранніе авторы XVIII в. ничего не знали о такомъ фактѣ; ср. *D. Cantimir*, Histoire de l'empire Othoman, trad. en français par M. de Joncquières, Paris 1743, I, préf. p. XVI, II, 207—211.—*J. Deguignes*, Histoire générale des Huns, Paris 1756—58, I, 333.

[4]) Ср. ферманы, хранившіеся въ Самаркандѣ, о которыхъ упоминаютъ *Вамбери* (Путешествіе по Средней Азіи, переводъ съ англійскаго Спб. 1865, стр. 105) и *Радловъ* (Aus Sibirien, zweite Ausgabe, Leipzig 1893, II, 443). Также *J. Wolff*, Narrative of a mission to Bokhara, Edinburgh and London 1848, p. 46.

сподствѣ религіознаго законодательства, *шаріата*, въ его владѣніяхъ. Передъ своими собственными подданными султанъ только въ рѣдкихъ случаяхъ выступалъ въ роли халифа [1]) и обыкновенно довольствовался свѣтскою властью [2]); носителемъ религіознаго авторитета въ его государствѣ является другое лицо, муфтій или шейх-ал-исламъ, и къ нему обращаются султаны въ тѣхъ случаяхъ, когда находятъ нужнымъ дать своимъ мѣропріятіямъ въ глазахъ подданныхъ религіозное освященіе.

Въ исторіи новѣйшихъ мусульманскихъ государствъ были примѣры, что правители мѣняли свой свѣтскій титулъ шаха или хана на религіозный титулъ „эмира правовѣрныхъ" [3]), желая этимъ способствовать религіозному воодушевленію своихъ подданныхъ; были и обратные примѣры: такъ шіитскій шейхъ, основатель нынѣшняго персидскаго государства, возстановилъ древне-персидскій титулъ „царя царей". Не смотря на то, что шіитство было объявлено государственною религіей Персіи, достиженіе свѣтской власти лишило главу государства его прежняго религіознаго авторитета, на который персидскіе шахи даже въ эпоху династіи Сефевидовъ, происходившей отъ вождя шіитскаго движенія, уже не изъявляли притязаній [4]).

Такимъ образомъ теократическая идея и до нашихъ дней жива на мусульманскомъ востокѣ, но только какъ идеалъ, не имѣющій ничего общаго съ дѣйствительною жизнью, или какъ орудіе политическихъ стремленій. Подъ именемъ ходжей, муллъ и т. п. часто выступали и, вѣроятно, еще много разъ будутъ выступать руководители движеній противъ суще-

---

[1]) *В. Смирновъ*, Кочубей Гёмюрджинскій, Спб. 1873, стр. 201.

[2]) Взглядъ на турецкое государство, какъ на теократическую имперію, съ наибольшею послѣдовательностью проведенъ въ названномъ трудѣ *д'Оссона*; наиболѣе подробное опроверженіе этого взгляда далъ *Chauvin-Beillard* (De l'empire Ottoman, Paris 1845; выводъ на стр. 419: il n'y a pas de théocratie ottomane).

[3]) Таково происхожденіе титула авганскихъ и бухарскихъ эмировъ.

[4]) *L. Dubeux*, La Perse, Paris 1881, p. 401. О власти современныхъ шаховъ см. C-te A. de *Gobineau*, Trois ans en Asie, Paris 1859, p. 383—388, 392.

ствующаго порядка, но достиженіе свѣтской власти всегда заставляло религіозныхъ вождей итти по стопамъ низвергнутыхъ ими деспотовъ. Переходъ отъ деспотизма къ болѣе совершеннымъ формамъ правленія былъ бы возможенъ, на нашъ взглядъ, только при условіи развитія общественнаго самосознанія и пониманія тѣхъ законовъ, которыми въ дѣйствительной жизни, а не въ построеніяхъ теоретиковъ мусульманскаго права, опредѣляется жизнь народовъ и государствъ.

Первая попытка установить эти законы принадлежитъ арабскому историку *Ибнъ-Халдуну*, который въ концѣ XIV в., задолго до появленія первыхъ опытовъ въ этомъ направленіи на европейскихъ языкахъ, задался цѣлью опредѣлить законы историческаго процесса [1]). Кочевая жизнь, переходъ къ осѣдлости, сельскія и городскія общества, образованіе государствъ, характерные признаки и послѣдствія каждой изъ этихъ стадій развитія — все это подробно обсуждается Ибнъ-Халдуномъ. Въ концѣ почти каждой главы онъ приводитъ изреченіе корана, но свои теоретическія построенія воздвигаетъ совершенно независимо отъ религіозныхъ догматовъ. Для обоснованія независимости свѣтскихъ наукъ Ибнъ-Халдунъ, какъ впослѣдствіи европейскіе мыслители, старается провести разграниченіе между религіей и тою частью содержанія священныхъ книгъ, которая не имѣетъ отношенія къ религіозно-нравственнымъ вопросамъ. Назначеніе Мухаммеда, по его мнѣнію было научить людей истинной вѣрѣ; во всемъ остальномъ его понятія и взгляды не стояли выше культурнаго уровня людей его эпохи и не имѣютъ никакой обязательной силы [2]). Пророкъ былъ неграмотенъ и не нуждался въ человѣческихъ знаніяхъ, такъ какъ имѣлъ общеніе съ самимъ Богомъ и могъ получать непосредственно отъ него отвѣты на всѣ свои сомнѣнія; мы лишены этой возможности и должны помогать

---

[1]) Изслѣдованіе законовъ историческаго процесса составляетъ введеніе къ сочиненію Ибнъ-Халдуна по всемірной исторіи. Французскій переводъ этого введенія въ Notices et Extraits de la Bibliothèque du Roi t. XIX, XX и XXI.

[2]) Notices et Extraits, XXI, 164.

другъ другу въ дѣлѣ пріобрѣтенія знаній, необходимыхъ для поддержанія нашего благосостоянія [1]).

Общество и государство, по теоріи Ибнъ-Халдуна, созидаются и поддерживаются только развитіемъ чувства солидарности среди членовъ общественныхъ группъ; это чувство солидарности можетъ быть вызвано или національнымъ самосознаніемъ, или исповѣданіемъ одного религіознаго ученія. Объединеніе арабовъ произошло подъ вліяніемъ религіи; Муавія первый обратилъ халифатъ въ свѣтское государство и поступилъ правильно: послѣдствія показали, что именно такого переворота требовало общественное мнѣніе той эпохи [2]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Ибнъ-Халдуна, лучшая форма правленія та, которая въ данную эпоху наиболѣе удовлетворяетъ общественному мнѣнію и потому наиболѣе содѣйствуетъ сохраненію цѣлости государства. Но жизни государствъ, какъ и жизни индивидуумовъ, положенъ предѣлъ; за періодомъ развитія неизбѣжно слѣдуетъ періодъ упадка, и разъ обнаружились явные признаки этого упадка, то его уже ничѣмъ нельзя остановить. Вопреки убѣжденію вѣрующихъ мусульманъ, для Ибнъ-Халдуна исламъ съ его культурой и политическимъ могуществомъ—такое же преходящее явленіе. Онъ справедливо ставитъ мусульманскую культуру выше всѣхъ прежнихъ [3]), но перечисляетъ признаки упадка культуры и политическаго могущества мусульманъ и прибавляетъ, что этотъ упадокъ долженъ продолжаться „до тѣхъ поръ, пока Богу не будетъ угодно допустить исчезновеніе этой державы“ [4]).

Ибнъ-Халдунъ сознательно противополагаетъ свой трудъ трудамъ прежнихъ историковъ; исторія въ томъ видѣ, какъ она представлялась ему, дѣйствительно была, по его выраженію, „новой наукой“; но, конечно, идеи Ибнъ-Халдуна могли бы повести къ созданію такой науки только въ томъ

---

[1]) Ibid. XX, 398.

[2]) Ibid. XIX, 418.

[3]) Ibid. XXI, 126.

[4]) Ibid. XIX, 333. Въ тѣхъ же выраженіяхъ говорится объ упадкѣ могущества Византіи, такъ что не дѣлается никакой разницы въ этомъ отношеніи между мусульманами и кафирами.

случаѣ, если бы послужили исходной точкой для работъ цѣлаго ряда другихъ мыслителей. Обстоятельства не были благопріятны для такой культурной работы. Сочиненіе Ибнъ-Халдуна было переведено на турецкій языкъ и сдѣлалось настольной книгой турецкихъ государственныхъ людей [1]), которымъ едва-ли принесло много пользы, но продолжателей, которые бы подвергли его теоріи дальнѣйшей разработкѣ, Ибнъ-Халдунъ не нашелъ, и та наука, о созданіи которой онъ мечталъ, много вѣковъ спустя, совершенно независимо отъ него, была создана трудами западно-европейскихъ мыслителей. Успѣхи европейской мысли въ настоящее время настолько опередили успѣхи мусульманской культуры въ эпоху ея расцвѣта, что для мусульманъ участіе въ культурной работѣ возможно только при условіи усвоенія основъ европейской культуры, а не путемъ продолженія работъ мусульманскихъ ученыхъ прежнихъ вѣковъ. Можно ли надѣяться на сближеніе мусульманскаго міра съ европейской культурой? Не считая ислама источникомъ всѣхъ бѣдствій мусульманскаго міра, мы не можемъ раздѣлять надеждъ, возлагаемыхъ на возможную религіозную реформу среди мусульманъ [2]). Каковы бы ни были основы религіозной реформы, она будетъ только новымъ выраженіемъ теократической идеи [3]), но не дастъ отвѣта на вопросъ, какъ

---

[1]) Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Classe, Bd. 93, Wien 1879, S. 633 - 634 (статья *Кремера* „Ibn-Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Völker“).

[2]) Такія надежды чаще всего возлагались на ученіе мусульманскихъ мистиковъ, суфіевъ. Ср. *A. v. Kremer*, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, S. 121: „Der Mysticismus des Islams und des Christenthums berühren sich vielseitig und vielleicht wird derselbe einst die weite Kluft überbrücken, die den Islam vom Christenthume und hiemit von der modernen Civilisation scheidet“.

[3]) Таково, по существу, и возвышенное во многихъ отношеніяхъ ученіе Бабидовъ въ Персіи; ср. Китабе-Акдесъ, „священнѣйшая книга“ современныхъ Бабидовъ, текстъ, переводъ, введеніе и приложенія *А. Г. Туманскаго*, Спб. 1899 (Зап. Имп. Акад. Наукъ по историко-филол. отд., т. III, № 6), стр. 6—7 (подробныя постановленія о правѣ наслѣдованія), 21—33 (интересное обращеніе къ властителямъ Европы и Америки), 81 (о государяхъ, какъ „проявленіи власти и воплощеніи могущества Божьяго“).

наилучшимъ образомъ устроить человѣческія отношенія на грѣшной землѣ, для которой, за исключеніемъ немногихъ избранныхъ, возвышенные идеалы индивидуальной нравственности, проповѣдуемые религіозными реформаторами, всегда оставались мертвой буквой. Возрожденіе мусульманскаго міра представляется намъ возможнымъ только на тѣхъ основаніяхъ, на которыхъ совершилось на нашихъ глазахъ возрожденіе Японіи. Доказывать невозможность такого возрожденія посредствомъ цитатъ изъ корана и сунны кажется намъ ненаучнымъ пріемомъ; мы постарались доказать, что и на мусульманскомъ востокѣ, какъ вездѣ, требованія религіи всегда подчинялись требованіямъ земной жизни, а не наоборотъ. Мусульманскіе народы и въ настоящее время не остаются внѣ сферы вліянія европейской культуры; подъ вліяніемъ французской и русской литературы создаются новыя литературныя формы у турокъ [1]) и татаръ [2]); подъ вліяніемъ западно-европейскихъ національныхъ движеній какъ у насъ, такъ и въ Турціи создается собственное національное самосознаніе; начинаетъ проявляться интересъ къ исторіи турецкихъ племенъ далекаго прошлаго, о которыхъ раньше говорили только съ презрѣніемъ, какъ о невѣжественныхъ язычникахъ; европейскія либеральныя идеи создали младо-турецкое движеніе. Вопросъ о томъ, возможно ли болѣе коренное преобразованіе мусульманской жизни, сводится, на нашъ взглядъ, къ другому: возможны ли для мусульманскихъ народовъ, послѣ всѣхъ пережитыхъ ими бѣдствій, обновленіе и успѣшная борьба за существованіе съ народами высшей культуры? Фаталистическій взглядъ Ибнъ-Халдуна на невозможность возрожденія послѣ начавшагося упадка давно опровергнутъ опытомъ исторіи; но, конечно, въ жизни народа, какъ въ жизни отдѣльной личности, можетъ наступить моментъ, когда всякія средства

---

[1]) Ср. *В. Смирновъ*, Очеркъ исторіи турецкой литературы, стр. 96 и слѣд.

[2]) *Н. Ашмаринъ*, Очеркъ литературной дѣятельности казанскихъ татаръ-мохаммеданъ за 1880—1895 гг., Москва 1901 (Труды по востоковѣдѣнію, издаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ, вып. IV), стр. 33 и слѣд.

спасенія отъ гибели оказываются безсильными. Но если бываютъ случаи выздоровленія больныхъ, осужденныхъ на смерть опытными представителями медицинской науки, то еще труднѣе представителямъ юной науки о развитіи общественныхъ организмовъ дать безошибочный отвѣтъ на вопросъ, возможно ли возрожденіе того или другого народа.
