

Исламская Цивилизация

УДК 297
ББК 86.38
3-34

Зарринкуб А.Х. -34

Исламская цивилизация / А.Х. Зарринкуб; Пер. М. Махшулов. — М.:
«Андалус», 2004. — 237 [3] с.
ISBN 5-98605-012-6

В книге «Исламская цивилизация», принадлежащей перу известного исследователя персидской литературы, истории ислама и его философских традиций Абдул Хусейну Зарринкубу, изложена история зарождения и развития исламской цивилизации, представлено ее колоссальное духовное и научное наследие. Автор на основе богатого фактического материала и ценных источников отмечает вклад мусульманских ученых в становлении гуманитарных и естественных наук.

Перевод настоящего издания осуществлен при содействии культурного представительства Исламской Республики Иран в РФ.

© А.Х. Зарринкуб. Исламская цивилизация

© Оформление. ИПЦ «Андалус», 2004

Оглавление

ГЛАВА 1.....	5
Краткий исторический экскурс.....	5
ГЛАВА 2.....	19
Толерантность — один из основных гуманистических принципов исламской цивилизации.....	19
ГЛАВА 3.....	26
Высокое положение науки в исламе.....	26
ГЛАВА 4.....	31
Гуманистическая мировая культура и цивилизация ислама	31
ГЛАВА 5.....	35
Исламская цивилизация как источник гуманистической культуры.....	35
ГЛАВА 6.....	38
Чудо исламской культуры	38
ГЛАВА 7.....	46
Книги и библиотеки	46
ГЛАВА 8.....	51
Школы и университеты.....	51
ГЛАВА 9.....	55
Мусульманское научное движение	55
ГЛАВА 10.....	62
Наука врачевания и лечебницы.....	62
ГЛАВА 11.....	72
Фармакология и естественные науки.....	72
ГЛАВА 12.....	79
Астрономия и математика.....	79
ГЛАВА 13.....	89
Физика, химия и технические знания.....	89
ГЛАВА 14.....	94
География и путешествия	94

ГЛАВА 15.....	105
Историография	105
ГЛАВА 16.....	117
Религиоведение	117
ГЛАВА 17.....	131
Верования и вероучения	131
ГЛАВА 18.....	139
Философия и калам.....	139
ГЛАВА 19.....	164
Методы воспитания в исламе	164
ГЛАВА 20.....	175
Политическое, социальное и административное положение	175
ГЛАВА 21.....	190
Искусство.....	190
ГЛАВА 22.....	203
Исламская теософия	203
ГЛАВА 23.....	212
Исламская литература	212
ГЛАВА 24.....	222
Ислам: универсальная культура	222
ГЛАВА 25.....	231
Ислам и западная культура	231
Библиография	233
Примечания	236

ГЛАВА 1

Краткий исторический экскурс

Летопись ислама является одним из ярчайших периодов в истории человечества. Это результат не только достижений мусульман в создании новой мировой культуры, но и результат побед, на основе которых они создали новый мир. Мир ислама, который не делится на Восток и Запад, действительно, не принято называть ни Востоком, ни Западом.

Победы мусульман были достигнуты в сражениях, но распространение ислама среди покоренных народов происходило не военной силой. Это особенно верно для стран, жители которых, согласно Корану, считались «людьми Писания» или приравнивались к таковым. Это иудеи, христиане, зороастрийцы и сабииⁱ. В этом плане положение иудеев и христиан было четко определено, ибо их принадлежность к «людям Писания» сомнений не вызывала. Что касается зороастрийцев, то относительно них существовали определенные сомнения, однако, согласно хадисам,¹ и к ним следует относиться как к «людям Писания».

В последующие периоды даже приравненные к зороастрийцам буддисты Европы, Индии и Тибета в пределах исламских владений, выплачивая джизьюⁱⁱ, жили абсолютно свободно.

ⁱ (Все сноски переводчика!!!) Община сабиев, занимала промежуточное положение между верующими и язычниками. Согласно Корану, сабии являются иудейско-христианской сектой. Они пользовались покровительством мусульман.

ⁱⁱ Джизия — налог с иноверцев в мусульманских странах.

Сабии занимали промежуточное положение между верующими и язычниками и также приравнивались к «людям Писания», так как их верования были связаны с именем Яхья ибн Закария, то есть Иоанна Крестителя, и действительно имели свое религиозное Писание. В начальный период правления Аббасидов объявили себя сабиями и жители Харрана, то есть иракские греки, которые, таким образом, стали подзащитными (земма) мусульман.

«Людей Писания» никто не принуждал принимать ислам. В частности, евреи в исламских владениях жили более свободно и благополучно, чем в христианских странах. Таким же образом восточные христиане — несториане, яковитыⁱ и др. — в исламских владениях жили намного более спокойно, чем в Римской империи. А выплачиваемая зороастрийцами джизия в исламских владениях была в несколько раз меньше подушных налогов, ранее выплачиваемых сасанидским правителям.

Благополучие, спокойствие, а также возможность полноценного использования социальных льгот, которые были связаны с принятием ислама, а также явные победы мусульман над зороастрийцами и, особенно, христианами, которые тщетно ждали чудесного спасения, судя по всему, стали важными факторами для обращения «людей Писания» в ислам.

Простота и ясность ислама, родство его учения с верованиями «людей Писания» также явились стимулом для симпатии «людей Писания» к исламу. Правда, часть халифов препятствовала «людям

ⁱ Яковиты получили свое название по имени Антиохийского священника VI века Якова, противника несториан, основателя новой христианской секты

Писания» в реставрации храмов, им запрещали заниматься рядом важных дел и предписывали носить одежду, имеющую отличительные знакиⁱ. Некоторые халифы вынуждали «людей Писания» к принятию ислама, а в ряде случаев провоцировали мусульман к насилию над ними. Однако подобные события случались достаточно редко и были непродолжительными.

В целом на покоренных территориях ислам постепенно получал широкое распространение и все большее количество приверженцев. Распространение и привлекательность ислама обеспечивались не столько путем насилия и давления, сколько соответствующими потребностями, социальными нуждами населения, а также военными успехами арабов.

Эти военные успехи, являющиеся результатом объявленной Пророком (мир ему и благословение Аллаха) священной войны (газават), достигали особенно заметных результатов во время правления праведных халифов. Немаловажную роль в этом играла надежда на воздаяние в загробной жизни, гарантией которой являлось особое «рвение» во имя Бога. Халиф Абу Бакр, убедивший мусульман в невозможности возврата к язычеству, начиная эти завоевания, открыл им новую дорогу. Продолжая свои завоевания, мусульмане покорили Ирак, Шамⁱⁱ, отвоевали у римлян (византийцев) Египет.

Династии Омейядов (661—750) и Аббасидов (750—1257), пришедшие к власти после «праведных халифов», продолжили эти завоевания.

ⁱ Эти знаки назывались зуннар.

ⁱⁱ Страной Шам называлась Сирия и прилегающие к ней территории.

Вслед за газаватом Пророка (мир ему и благословение Аллаха) и непосредственно после его кончины завоевания начались с ликвидации группы, называвшейся «ахлю-радда» («отрекшиеся»). В подавлении этой группы отрекшихся арабов, которые отказались от выплаты «закята» (налога с имущества в пользу бедных мусульман) проявилась беспрецедентная отвага и военный талант арабского полководца Халида ибн Валида, который в ходе последующих походов на Ирак и Сирию, а также сопредельные с Ираном территории добился огромных успехов. После завоевания мусульманами Сирии и Палестины Византийская империя навсегда потеряла эти территории, но печальный рассказ о прощании византийского императора с этими землями сохранен в историографических работах² и стал примером европейского восприятия Востока. Огорченный византийский император, покидая Сирию, произнес: «Ты была благодатной землей, жаль, что досталась врагу!»

Судьбе было угодно, чтобы вышеназванный враг из этой благодатной земли восточных римлян около столетия правил всеми обширными исламскими владениями. Умар ибн Хаттаб, пришедший к власти после первого исламского халифа Абу Бакра, отправил другого прославленного полководца Саада ибн Абу Ваккаса в Ирак. Ему же удалось завоевать столицу Сасанидского Ирана — город Тейсафун. Некоторое время спустя арабы смогли захватить иранскую провинцию Фарс, а затем Хорасан и Мавераннахр. Эти успехи в действительности стали реальными лишь потому, что основная масса населения Ирана и византийских земель встретила

завоевателей радушно. При враждебном отношении народов завоеванных стран невозможно было бы добиться победы с такой легкостью³. Недовольство византийцев центральной властью в Египте ощущалось больше, чем в Сирии, и, следовательно, достаточно было 10 тысяч мусульманских воинов, чтобы отторгнуть Нижний Египет от Византийской империи. Несколько египетских городов, которые решили сопротивляться завоевателям, не смогли сохранить свою зависимость от Византии дольше 1—2 лет.

Таким образом, меньше чем через четверть века после кончины Пророка (мир ему и благословение Аллаха) территория ислама уже простиралась от Сасанидского Тейсафуна до византийской Александрии, и на всей этой обширной территории был слышен Азанⁱ, утверждающий принцип единобожия (таухид) и Откровение, посланное пророку Мухаммаду (мир ему и благословение Аллаха).

Правление шейхэйнⁱⁱ, несмотря на сомнения некоторых сподвижников Пророка (мир ему и благословение Аллаха) в их легитимности (что послужило причиной разногласий), было периодом своего рода теократического правления. В это время, как война, так и мир зависели от божественных предписаний, то есть согласовывались с Кораном и Сунной. Кроме того, несмотря на недовольство ряда сторонников из семьи пророка («Ахли-бейт»), ансары Медины, как и при его жизни, соблюдая принцип единобожия таухид, сохраняли свою

ⁱ Азан — призыв к молитве.

ⁱⁱ Шейхэйн — два шейха, то есть халифы Абу Бакр и Умар.

сплоченность. Но после убийства халифа Умара (644 г.) решением совета из шести человек халифом был провозглашен Осман ибн Аффан. Вследствие его слабости и безволия бразды правления попали в руки Омейядов (661—750) — бывших врагов пророка. Победа представителей рода Курейш из Мекки разочаровала ансаров Медины и других мусульман и вызвала у них недовольство. Двенадцатилетний период пребывания Османа во главе халифата вызвал острое недовольство среди мусульман, что привело к восстанию и убийству самого Османа.

Непродолжительный период правления халифатом Али ибн Абу Талиба (656—661) был посвящен в основном ликвидации последствий этих восстаний и завершился его убийством представителем хариджитов. Бразды правления халифатом взял в свои руки Муавия — сын Абу Суфяна, который при жизни Пророка (мир ему и благословение Аллаха) выступал против него вплоть до покорения Мекки.

После Муавии правление халифатом стало в основном наследственным, а Дамаск был избран столицей халифата. Омейяды, превратившие халифат в мирское наследственное правление, восприняли завоевания как средство территориального расширения своего государства. При этом мусульмане — исламские воины — все еще, как во времена шейхэйн, считали завоевательные походы средством распространения ислама и божественного Откровения. Предпринятые Омейядами завоевательные походы, сдерживали проявления недовольства со стороны арабов, но их националистическая политика привела к недовольству среди мавали

(мусульман - неарабов), что в конечном итоге привело к падению династии Омейядов.

Основной противоборствующей силой выступили восставшие воины из Хорасана, сторонники аббасидской династии. Исламские историки раннего периода, труды которых относятся в основном к эпохе Аббасидов (750—1257), при описании периода правления этих халифов вынуждены быть сдержанными и снисходительными. Однако все написанное ими об Омейядах, вопреки утверждениям некоторых исследователей, судя по всему, опиралось на достоверную информацию, и было лишено предвзятости.

Аббасидский халифат также представлял собой наследственное правление, хотя Аббасиды, особенно в начале своего правления, опирались в основном не на арабов, а на мавали, и столицей халифата при них был Багдад, город, расположенный близ Тейсафуна, древней столицы Сасанидов.

Город Багдад, основанный в 762 году Аббасидскими халифом Мансуром (754—775) достиг своего величия и расцвета во времена Харун ар - Рашида (786—809), который вместе со своей супругой Зубейдой и своим визирем Джафаром Бармаки впоследствии стал героем многих фантастических рассказов из «Тысячи и одной ночи». Двор Харун ар - Рашида привлекал многих поэтов, музыкантов, рассказчиков, певцов, переводчиков, астрономов и целителей.

Сыновья Харуна ар - Рашида Мамун и Му'тасим украсили двор Аббасидов созданием своего рода академии Бейт-уль-Хикма (Дом мудрости), где проводились научные собрания и диспуты ученых и

переводчиков; присутствие ученых богословов и мутазилитовⁱ прибавило блеск величию унаследованного ими двора. Харун ар - Рашид и его сыновья превратили Багдад в просвещенный центр культуры Востока. Харун ар - Рашид, равным которому на Западе был разве что Карл Великий, во много раз превосходил своего французского соперника как по уровню своего двора, так и по уровню образования и культуры⁴. Тем не менее, халиф, посылая Карлу Великому подарки и выражая ему чувства дружбы, провоцировал его выступить против своих противников — Византии и Андалузии (Испании), но в первую очередь, конечно, против омейядских правителей Андалузии.

Действительно, Омейяды в Андалузии задолго до этого задумывались о независимости. Андалузия была завоевана в годы правления Валида Ибн ал - Малика (705—715), омейядского халифа Дамаска, и долгое время управлялась Омейядскими наместниками. Но после прихода к власти Аббасидов Омейяды подверглись массовому уничтожению, и один из них, по имени Абд ар - Рахман, прибыв в Андалузию, отторгнул ее от аббасидского халифата. Его потомки образовали омейядских халифат Андалузии и благодаря своей приверженности к философии и знаниям превратили Кордову в центр западной культуры, создав своего рода альтернативу Багдаду.

По мере усиления влияния турков в центральном аппарате халифата со времени правления халифа Мутаваккиля Багдад стал постепенно утрачивать

ⁱ Мутазилиты — сторонники мусульманской школы калама и философии, возникшей в X веке и опирающейся в своем учении на разум и аргументацию, свободу и самостоятельность человека, и принцип «сотворенности» Корана.

свое значение. Начался процесс распада халифата и образования самостоятельных государств. В результате, например, Тахириды (861—872) завоевали власть над Хорасаном, а династия Тулун (868—905) над Египтом. В сравнительно короткое время такие правящие династии, как Саффариды (872—903) и Саманиды (903—1055) превратили Хорасан, Фарс и Ирак в поле для вражды и противоборства. А Египет долгое время поочередно переходил из рук в руки от династии Тулунидов к Ахшидам и наконец, был завоеван Фатимидами (909—1171), которые образовали шиитский халифат исмаилитов.

В этот период в исламском мире одновременно правили три халифа из династий Аббасидов (Багдад), Фатимидов (Египет) и Омейядов (Андалузия). Так как халифат в Андалузии был ослаблен и распался на отдельные самостоятельные княжества, а Багдадский халифат существовал только номинально, его восточные владения были разделены между Бундами, Газневидами и Илханами. Фатимидский Египет находился в состоянии бурного подъема. Тем не менее, именно деятельность Фатимидов послужила предлогом для начала западными христианами крестовых походов на Восток. В действительности крестовые походы (1096—1291), начавшиеся в период правления багдадского халифа Мустазхера Биллаха (1094—1118), целью которых провозглашалось «освобождение гроба Господня от рук магометан», фактически представляли собой военную агрессию Запада против Востока и продолжение многовекового противостояния этих двух частей света.

Война между Западом и Востоком имеет весьма древние корни. Геродот начинал свою «Историю» с изложения ее причин. С этим же продолжительным противостоянием связаны и Троянские войны, войны между Ираном и Грецией, а также Ираном и Византией. Эти столкновения между Востоком и Западом, которые были своего рода исторической необходимостью или предопределенностью, имеют продолжение и поныне. После открытия Нового Света Христофором Колумбом Запад стремился к Атлантическому океану, а Восток временами достигал берегов Индийского и Тихого океанов, но классическое столкновение между ними все же сохранялось.

В любом случае в период так называемых «крестовых походов» освобождение гроба Господня было всего лишь предлогом, а истинной целью являлась агрессия против Востока. Пламя священной страсти крестоносцев, возгоревшееся в результате проповеди Римского папы Урбана II в 1095 году во французском городе Клермон, в течение двух веков непрерывных войн приносило крестьянам и городским ремесленникам Европы бесчисленные потери и страдания. В это противостояние были втянуты все, даже дети. В поход с целью освобождения гроба Господня однажды отправились даже дети европейских христиан, которые по пути в Иерусалим попали в плен и были убиты. У большинства европейских военачальников и принцев эта священная страсть уступила свое место приступам не поддающейся контролю агрессии.

Создание непродолжительно просуществовавшей Латинской империи (наподобие государства

Израиль) за счет арабов и мусульман, военные нападения на земли христианской Византии, которую даже общая религия не смогла спасти от посягательств Запада, невиданная жестокость по отношению к беззащитным жителям захваченных территорий — такого рода факты представляют летописи действительных деяний этих христианских предводителей. Они свидетельствуют о том, что крестоносцы Запада с одинаковым рвением готовы были грабить как мусульман, так и владения восточно-христианской Византии. В ходе своих походов на Восток крестоносцы не получали ничего, кроме жертв и убытков в материальном отношении, но в духовном плане, судя по всему, приобщение к исламской культуре возместило им понесенные убытки.

Большинство людей, наблюдая отношения между Востоком и Западом, обычно задумываются над тем, что в действительности история есть не что иное, как повторяющийся процесс. В процессе этих длительных столкновений правители Сирии и Египта (особенно Нуреддин Занги и Салахаддин Айюби) мужественно защищали подвергшиеся агрессии территории, а исмаилитские ассасины (смертники-террористы) наводили на крестоносцев ужас. В период этих продолжительных войн пришло в упадок государство сельджуков (1037—1157), когда-то охватывавшее огромные просторы от Алеппо до Кашгара. В результате монгольского нашествия были свергнуты Хорезмшахи (1127—1231) и большинство других исламских династий государств Востока. Под ударами монгольских воинов Хулагу - хана (1258 г.) пришел конец даже Багдадскому халифату. Два века

спустя, в 1453 году, к туркам перешел Константинополь — древняя столица Византии, а Испания была отнята у мусульман, ибо раздробленные феодальные князья Испании не смогли выдержать натиска сплоченных христианских воиновⁱ.

Окончательная победа османских турок над Византией в 1453 году, открывшая новый исторический период в Европе, фактически послужила основой для образования новой исламской империи. Однако, несмотря на использование титула халифа османскими султанами, они все же не смогли возродить традиции исламского халифата. Еще более жесткой стала система иктаⁱⁱ, которая, начиная с эпохи сельджуков, стала бичом сельскохозяйственного производства, а в период татарско-монгольского завоевания — средством бесцельной эксплуатации мусульман. А вытекающие из этой системы угнетение и социальная несправедливость привели к ограничению возможностей приобщения мусульман к науке и культуре.

Спасти исламский мир от состояния застоя, связанного с ограниченными экономическими возможностями, не смогли ни Великая Османская империя, в годы своего расцвета угрожавшая даже Вене, ни государство Сефевидов (1502—1736), ставшее предвестником нового порядка. Это государство было создано в целях возрождения истинных исламских ценностей.

Ни династии Мамлюков и Туголуков, ни Великих Моголов в Индии (1526—1858) (которые до

ⁱ Покорение Испании завершилось в 1492 г. падением Кордовы.

ⁱⁱ Икта — пожалование земель.

определенной степени возродили традиции исламской веротерпимости) не создали необходимых условий для развития науки и культуры. В период Ренессанса и новой эпохи, когда Запад развивал и приумножал культурное наследие ислама, исламский мир под влиянием экономической нестабильности и агрессии, подобно богатырю, силы которого истощились в ходе длительного, но неизбежного сражения, пребывал в состоянии глубокого сна и бездействия. Новые веяния в самосознании мусульман начались лишь тогда, когда Наполеон Бонапарт вслед за европейскими и восточно-индийскими компаниями переступил порог исламского мира. Вслед за этим заявил о себе и западный колониализм со своими стремлениями к тайному и явному превосходству и влиянию.

Таким образом, если в течение последних двух столетий и имел место новый незримый «крестовый поход» Запада против исламского мира, то победа Запада в этой продолжительной войне объясняется лишь превосходством его оружия, то есть состояния развития науки и культуры. Если исламский мир желает достичь победы, так же как и в прежних столкновениях, то у него нет иного выхода, кроме как нового подхода к виду своего «оружия». Он должен опираться на свои многовековые культурные традиции. Это должно происходить не путем слепого подражания Западу. Нужно заложить основы новой науки и культуры. Судя по имеющему мировое значение тысячелетнему опыту исламского мира в области науки и культуры, это должно произойти.

За прошедшие столетия, особенно в период основания Багдада, стремление мусульман к

изучению, передаче и приумножению научно-познавательных ценностей греков, сирийцев, иранцев, индийцев и формирование соответствующей арабской литературной и научной терминологии было столь велико, что и поныне вызывает восхищение исследователей. Историк, как бы он ни гордился прогрессом своего века, невольно признает, что эти старания были весьма значительными, несмотря на то что в свое время не дали достаточно ощутимых результатов. Эти старания были столь велики, что никакой народ не мог быть их носителем длительное время. Подобные усилия можно было реализовать лишь в непродолжительном процессе страстного возбуждения и прилива оптимизма, свойственного молодости⁵. И нынче все свидетельствует о том, что исламский мир вскоре вновь будет озарен светом этой священной страсти и пробуждения.

ГЛАВА 2

Толерантность — один из основных гуманистических принципов исламской цивилизации

Исламская цивилизация превратила мусульманские земли в наиболее передовую часть цивилизованного мира и создала высокий образец культуры,⁶ который создавался в течение многих веков и, по меньшей мере, со времен мусульманских завоеваний до монгольского нашествия. Этот период как по степени стабильности в обществе и рациональности моральных устоев, так и по высокому уровню жизни, степени толерантности и относительному отсутствию фанатизма, а также по уровню развития науки и литературы, несомненно, является одним из ярчайших периодов в истории мировой цивилизации. Вклад исламской цивилизации во всемирную не меньше, чем эллинской. Разница лишь в том, что исламская цивилизация и поныне оказывает значительное влияние на современный мир, а ее духовные основы продолжают оставаться притягательными.

Разнообразие этнической, расовой и культурной составляющих исламского мира столь велико, что невольно возникает вопрос: сколь крепкими и прочными должны быть религиозные связи, чтобы продолжала сохраняться монолитность этих разнородных составляющих компонентов?⁷ Чем объясняется столь высокая эффективность

цивилизации, которой Европа в средние века вплоть до XVI века была многим обязана в развитии таких областей науки, как медицина, философия и математика? Объясняется ли она содействием самого ислама, или энтузиазмом мусульманских народов, которые являлись ее создателями?

Нельзя не оценить вклад различных народов, способствовавших развитию этой цивилизации. Но главным фактором, благодаря которому мусульмане смогли достичь подобного уровня научного и материального развития, действительно был ислам, поощряющий мусульман к освоению наук и достижению жизненных благ, заменяя неприязнь и непримиримость старого мира толерантностью и духом взаимопомощи. Вместо церковного аскетизма, проповедующего изолированность от внешнего мира, ислам рекомендовал мусульманам выбор золотой середины и тем самым содействовал развитию науки и материального производства.

Мир, который предстояло завоевать исламу, жил в состоянии упадка духа, упадка толерантности и умеренности. Византия, одно из двух великих государств той эпохи, вследствие усиления фанатизма христиан все больше удалялась от развития науки и философии. Запрет на изучение философии Юстинианом¹ означал начало периода оторванности римского мира от науки.

Стремление и интерес Хосрова Ануширвана (531— 579) к процессу познания и развитию научной мысли в Иране также были преходящими явлениями, и после него фанатизм, описанный целителем Барзуйе в предисловии к книге «Калила и Димна»,

¹ Юстиниан — византийский император 527—565 гг.

сделал возрождение науки и познания⁸ в этой стране невозможным.

Ислам вдохнул новую жизнь в этот мир, находившийся в плену религиозного и этнического фанатизма. Был создан общеисламский «дом», центром которого стал Коран, излечивший болезни расовой и этнической неприязни. Вопреки христианской и зороастрийской религиозной нетерпимости, ислам проповедовал толерантность по отношению к «людям Писания» и интерес к науке и жизни. Это величественное дерево, будучи не восточным и не западным, принесло плоды вследствие расширения исламских завоеваний, а процесс его развития продолжался именно до тех пор, пока под воздействием политических неурядиц не была ликвидирована присущая исламу (в отличие от доисламского Ирана и Византии) толерантность.

Действительно, Ренессанс в Европе начался уменьшением могущества церкви в пользу этнического и регионального фанатизма. Процесс застоя и падения исламской цивилизации, напротив, вступил в силу именно с возникновением фанатизма и неприязни по этническому и региональному признакам, ставшим средством разрушения единства этой цивилизации. Подобная терпимость по отношению к «людям Писания», которые у мусульман назывались еще и людьми зимма, или муахед (союзниками), была основана на особом роде «мирного сосуществования», которое было абсолютно незнакомо средневековой Европе⁹. Несмотря на некоторые ограничения, возлагаемые на «людей Писания» в исламских странах, ислам по возможности обеспечивал их свободу и

безопасность, а случаи их беспричинного преследования были чрезвычайно редкими. Пророк (мир ему и благословение Аллаха) завещал мусульманам быть по отношению к ним приветливыми и учтивыми. Согласно одному из хадисов (преданий), пророк Мухаммад (мир ему и благословение Аллаха) сказал: «Кто совершает зло по отношению к муахед или требует у него больше его сил, тот лишается моего покровительства в день Страшного суда»¹⁰.

Благодаря подобной толерантности по отношению к «людям Писания» обычно в исламских странах они жили в мире и покое. Даже преследуемые официальной церковью христиане Византии искали и находили убежище в мусульманских странах. Так, некий несторианский священник в конце правления праведных халифов выражает удовлетворенность доброжелательностью по отношению к христианам арабов, которым Бог велел быть правителями мира¹¹. Есть много фактов, свидетельствующих о том, что несториане восприняли приход арабов и мусульман как средство спасения от ига «центральной» церкви. Явным проявлением духа толерантности в исламе является то, что люди зиммаⁱ (немусульмане), несмотря на антипатию масс, работали на руководящих и в ряде случаев даже государственных должностях.

Все источники свидетельствуют о том, что в начальный период и в первые века распространения ислама дух толерантности был более сильным и явно выраженным, чем в монгольский и более поздние периоды¹². Терпимость и желание примирения

ⁱ Зимма — находившееся под защитой мусульман немусульманское население в исламских странах; в основном христиане и иудеи.

сделали не только возможными религиозные и философско-схоластические споры, но и дали возможность установить отношения взаимопомощи между «людьми Писания» и мусульманами в исламском мире. Но все слова и дела, воспринимаемые как угроза исламу, пресекались силовыми методами. Кроме редких проявлений накала общественных страстей и исключительных случаев, положение евреев в исламских странах было гораздо лучше, чем в христианских. Также и восточные христиане не могли почувствовать в своих странах ту толерантность, которая проявлялась по отношению к ним в исламских владениях. История свидетельствует, что именно этот дух толерантности является одним из основных условий благополучия, в котором нуждается все человечество.

Даже по отношению к язычникам ислам не проявлял присущей другим религиям непримиримости и жестокости. В отношениях между самими мусульманами, несмотря на теоретические расхождения по насущным вопросам веры, основным критерием принадлежности к исламу считалось словесное свидетельство единства Бога и статуса Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха) как его пророка. Сам Пророк (мир ему и благословение Аллаха) был весьма снисходителен по отношению к двурушникам (Мунафикин). После пророка ислам также не имел инквизиции и сопутствующих ей инструментов подавления и физической пытки.

Разногласия верующих, за исключением случаев, угрожающих основам ислама, мусульмане считали

благим делом. Различные толки ислама со своими собственными школами фикхаⁱ сосуществовали мирно, без конфронтации. Исключением являются страницы истории, связанные с шиитами и хариджитами, религиозные доктрины которых содержали политические требования и непосредственно затрагивали личности халифов и имамов. Таким образом, в отличие от христианского мира, формирование вероучения различных направлений каламаⁱⁱ произошло без всякого кровопролития. Хадис же о разделении последователей пророка на 72 толка прямо указывает на наличие принципа толерантности в исламе.

Действия омейядского халифа Хишама (724—744), казнившего кадаритовⁱⁱⁱ Гилана Димишка и Джа'ада ибн Дирхема, и меры, принятые Аббасидскими халифом Махди (775—785) по преследованию еретиков (зиндиков), имели в основном политическую и административную подоплеку. События, подобные преследованию мутазилитов, гулатов^{iv} и суфиев в истории ислама были очень редкими и в целом не разрушали присущий исламу дух терпимости и милосердия.

Высказывания Жозефа де Гобино^v о высоких достижениях мусульман в этом плане подтверждаются самой историей ислама и летописью мусульманства. Он отмечает: «Если отделить религиозные верования от политической необходимости, то не существует более толерантной и лишенной фанатизма религии,

ⁱ Фикх — исламская юриспруденция.

ⁱⁱ Калам — учение о рационалистических методах доказательства религиозных установок.

ⁱⁱⁱ Кадариты признавали свободу воли человека наряду с предопределением.

^{iv} Кадариты признавали свободу воли человека наряду с предопределением.

^v Жозеф де Гобино — французский социолог и писатель XIX века.

чем ислам»¹³. В самом деле, благодаря именно этой толерантности и отсутствию фанатизма между различными народами в исламском мире сформировался необходимый для развития цивилизации дух взаимопомощи и взаимопонимания, что обеспечило мирное сосуществование неоднородных этнических компонентов. Но использование этого «сосуществования» на пользу науки и культуры стало возможным вследствие интереса мусульман к науке, источником которого были исламское учение о значимости и высокой ценности науки.

ГЛАВА 3

Высокое положение науки в исламе

Важным средством приобщения мусульман к научным и культурным достижениям человечества были требования ислама о признании значимости науки и поощрении ученых. Коран многократно призывал людей к «размышлению» над состоянием Вселенной и пониманию сокровенных тайн Откровения¹⁴. Священная Книга ислама говорит о превосходстве ученых и их сословия¹⁵. В Коране есть даже одно место, где свидетельство «обладателей науки» приравнивается к свидетельству Бога и ангелов¹⁶. Всего этого, по мнению имама Газзалиⁱ, было достаточно для доказательства значения и важности науки¹⁷. В ряде хадисов пророка (мир ему и благословение Аллаха) также говорится о почитании науки и ученых¹⁸. Все это повышало интерес мусульман к наукам, призывая их к изучению природы и размышлению над тайнами строения мира и свойствами всего сущего. Сам пророк (мир ему и благословение Аллаха) лично поощрял мусульман к освоению различных наук. Например, после битвы у Бадра пророк (мир ему и благословение Аллаха) объявил, что пленные, лишенные возможности платить выкуп, могут стать свободными с условием, что каждый из них обучит грамоте 10 мединских детей¹⁹. По наставлению пророка (мир ему и

ⁱ Имам Газзали — крупный мусульманский ученый теолог и философ (1058—1111), уроженец городе Тус в Иране.

благословение Аллаха) его сподвижник Зейд ибн Сабит изучил иврит²⁰. Подобные наставления и указания стали причиной того, что сподвижники пророка (мир ему и благословение Аллаха) приступили к освоению различных наук. К примеру, один из них, по имени Абдуллах ибн Аббас, ознакомился с Торой и Евангелием, другой сподвижник пророка (мир ему и благословение Аллаха) — Абдуллах ибн Амр ибн Ас — прославился как знаток Торы и сирийского языка. Эти наставления и поощрения пророка не только пробудили интерес мусульман к наукам, но также способствовали поднятию престижа самих ученых в обществе. В первую очередь, конечно, рекомендовалось изучение Корана и ислама. Но постепенно, по мере надобности, при изучении и комментировании Корана, литературы и религиозных установок объектом интереса и изучения мусульман стали другие науки, особенно анатомия, медицина и ее различные направления.

В целом различные направления науки, в зависимости от степени их общественной пользы, стали у мусульман считаться «желательными» или «нежелательными». Так, «нежелательным» оказался раздел астрономии, касающийся астрологических предсказаний. Часть же, касающаяся расчетов движения светил, одобрялась на основании Священного Корана, в котором есть указания на подчинение движения небесных тел определенным расчетам. По словам второго праведного халифа Умара Ибн Хаттаба, в рамках астрономии следует изучать то, что подлежит использованию как на море, так и на суше, а все остальное необходимо

отвергать²¹. Эти слова второго халифа свидетельствуют о том, что в начальный период истории ислама «желательными» считались все науки, которые приносили обществу определенную пользу.

К «нежелательным» относились науки, которые могли принести вред: магия, колдовство, а также науки, которые считались бесполезной потерей времени, например астрология. Даже при комментировании высказываний пророка о необходимости изучения наук каждым мусульманином позднее возникли споры о принципе «достаточной необходимости» и «недостаточной необходимости». На этой основе, например, медицина, служащая для продления жизни человека, и математика в силу ее необходимости при расчетах, особенно в наследственных вопросах, считались «достаточно необходимыми», а наука о верованиях и наука о предписаниях считались «недостаточно необходимыми».

Постепенно науки, результаты которых использовались в быту, стали считаться «достаточно необходимыми». В частности, это можно сказать о ремеслах, отсутствие которых могло стать причиной возникновения жизненных неурядиц²². Поэзия, история, генеалогия, до тех пор, пока они не переходили за грань пустословия и не выходили из этических рамок, не считались ни обязательными, ни отвергаемыми. Согласно преданию, однажды Пророк (мир ему и благословение Аллаха) проходил мимо группы людей, собравшихся вокруг какого-то рассказчика. Он спросил: «Кто это?» Последовал ответ: «Это ученый». Пророк еще раз по-

интересовался: «Что он знает?» Ему ответили: «Поэзию и происхождение родословной». Тогда Пророк (мир ему и благословение Аллаха) сказал: «Это науки, знание которых не приносит никакой пользы, но и вреда от них никакого»²³. Спрос на историю, литературу и генеалогию возрос после того, как они стали нужны для разъяснения и толкования Корана и хадисов. То же самое можно сказать о теоретических тонкостях медицины, математики и сходных с ними наук, которые не применяются непосредственно, но знание их по мере надобности способствует решению практических вопросов. Знания такого рода, будучи необязательными, тем не менее являются признаком учености. Таким же образом наука о теоретических основах принципа веры (акаид), служащая для устранения сомнений относительно утверждений Корана и защиты религии, не будучи «достаточно необходимой», считалась важным признаком мудрости и учености. То же самое можно сказать и о каламе и философии, вошедших в исламскую науку под названием «Хикмат». Несмотря на реакцию, вызванную радикализмом некоторых философов, помимо астрономии и математики среди мусульман стали популярными и другие рационалистические науки, воспринятые как «желательные» области интеллектуальной деятельности.

Таким образом, главной опорой исламской науки и культуры служил сам ислам, создавший благоприятные условия развития. Из вышеперечисленных аргументов следует, что развитие исламской цивилизации невозможно рассматривать вне самого ислама.

ГЛАВА 4

Гуманистическая мировая культура и цивилизация ислама

Исламская цивилизация наследовала древнюю культуру Востока и Запада. Но она не была слепым подражанием и продолжением культурных традиций прошлого, а осуществляла синтез и совершенствование культуры. Расцвет исламской цивилизации, завершившийся монгольским нашествием, был временем созидания одной из мировых гуманистических культур. Эта могучая культура состояла из многих составляющих: греческой, иранской, еврейской, индийской, тюркской и даже китайской культур. В этом синтезе индийские и иранские компоненты в количественном отношении не уступают греческим и еврейским. Но главная ценность заключается в специфически исламской структуре и исламском облике этой культуры, имеющем всемирное гуманистическое значение.

Росту всемирного значения этой культуры способствовал энтузиазм и воля тех, кто, будучи представителями различных народов, выступали проводниками ислама и его учения. «Закваской» этого эликсира, именуемого исламской цивилизацией, являлся непосредственно ислам с его творческим и божественным началом, которое не было ни восточным, ни западным. Исламское сообщество, принявшее эту великую культуру,

представляет собой монолитное объединение, центром которого является Священный Коран.

Несмотря на противоречия, случающиеся время от времени между правителями мусульманских стран, по всему исламскому миру существовал единый закон — Коран, не признающий ни границ, ни рас, ни Запада, ни Востока. Правителем Египта был хорасанец, а Индии — тюрк. Газзали в Багдаде писал свои труды об опровержении философии, Ибн Рушд (1126— 1198) отвечал ему. Благодаря своей толерантности и единству исламское общество было в состоянии пользоваться плодами сотрудничества всех своих составляющих и имело контакты с неисламским миром. Оно могло силой своего духа привлекать и успешно осваивать все новое и приемлемое. Падение этого общества началось тогда, когда его связи с внешним миром были прерваны, а внутри себя оно столкнулось с сепаратистскими тенденциями и фанатизмом.

Исламская культура является собирательной и всеохватывающей. Ее развитие и распространение совпадает с периодом Аббасидов — багдадских халифов, но его основы были заложены исламскими завоеваниями в Хиджазе и Сирии. Верно, что многим эта культура обязана Ирану и сасанидским традициям²⁴, но духом этой культуры все-таки является ислам, и она не монополизирована с отдельно взятым народом или расой. На великих просторах исламского мира совместно проживали различные народы — арабы, иранцы, турки, индийцы, китайцы, монголы, африканцы. Среди них были даже иноверцы (зимми). Каждому из этих народов были присущи как достоинства, так и

пороки. Подобное совместное проживание и взаимоотношения способствовали их взаимному совершенствованию, а всеобщая взаимопомощь в духе учения ислама о толерантности и почитании науки привела к взаимовлиянию и слиянию различных культур. Таким образом, ислам, используя принцип терпимости, проявил открытое отношение к позитивным этическим принципам и наследию различных народов и, сблизив эти народы, способствовал качественно новому сообществу людей. Это была новая культура, не признающая никаких границ, которой были чужды алчность, разделяющая капиталистический мир на нации, территориальные границы и расы. Независимо от национальности и расы (араб, турок, афганец, европеец), мусульманин считает своей родиной весь исламский мир. Шейх из Термеза или Балха в Коние или Дамаске заслуживал всеобщего уважения, а странник из Андалузии мог занять в Индии должность кади. В мечети или медресе, в обители дервишей-суфиев, в больницах можно было встретить представителей любого из мусульманских народов. Между ними не было разногласий и проблем на национальной или гражданской почве. Всюду была одна религия — ислам и одна культура — исламская. Эта культура освещала все уголки исламского мира: Медину, Дамаск, Багдад, Нишапур, Каир, Кордову, Гранаду, Конию, Константинополь, Кабул, Лахор и Дели. Она рождалась во всех этих и многих других городах и селах на обширных просторах ислама, а не в отдельно взятом месте. Везде имелись ее признаки, но нигде не преобладал местный колорит. Она была исламской, а не

восточной или западной. Вместе с тем ее бурное развитие в течение трех-четырех веков²⁵ было похоже на великое чудо.

ГЛАВА 5

Исламская цивилизация как источник гуманистической культуры

Связь ислама с наследием древнего мира в настоящее время представляется удивительной. Найти этому явлению аналог в мировой истории практически невозможно, за исключением научно-технического прогресса Японии в последнее столетие. Бурный интерес к науке и культуре, проявленный мусульманами в период расцвета своей империи, и достигнутые ими успехи значительны и не менее впечатляющи, чем достижения греков в период расцвета эллинской культуры. Следует еще раз напомнить, что эта культура по сути своей не была арабской или индийской, тюркской или иранской. Она — исламская, но одновременно представляет собой совокупность всех перечисленных культур. Заслуживает внимания и продолжительность жизни этой культуры, ибо даже период ее расцвета был более длительным, чем вся эпоха жизни древнегреческой цивилизации, а также более продолжительным, чем история нынешней, так называемой американской культуры. Помимо этого, данная культура была наследием древних традиций, а также вдохновителем новых открытий. Оба эти момента свидетельствуют о том, что исламская культура в свое время была величайшей из человеческих культур.

Если до сих пор на Западе кто-либо думает, что ислам не создал новой культуры и лишь стал посредником при передаче западному миру достижений греческой культуры, то подоплека этого ясна. В течение многих веков ислам воспринимался со стороны официальной христианской церкви как явление, наводящее ужас. Столкновения, происходившие между исламом и христианством в Сирии, Палестине, Малой Азии, на Балканах, Сицилии, во Франции, Африке и Андалузии, конечно, оставили определенный след в памяти народных масс на Западе. Страх, вызываемый исламом, с давних пор породил у западных христиан ненависть к Пророку Мухаммаду (мир ему и благословение Аллаха) и к исламской культуре и цивилизации. Сомнения в ценностных ориентациях и значимости ислама, а также в общемировой значимости его культуры не удивляют, особенно в случае, когда это касается народов, которые в течение длительного времени в силу своей неосведомленности считали Пророка (мир ему и благословение Аллаха) распространяющим идолопоклонство. Критика ислама у них является своего рода выражением верности кресту и служением Иисусу Христу. Если даже Френсис Бекон и Вольтер, ратующие за свободу и свободомыслие, безответственно и с пристрастием злословят в адрес Мухаммеда²⁶ (мир ему и благословение Аллаха), то чего можно ожидать от священника, проповедующего христианство в Бейруте или Каире? И сегодня многие европейские востоковеды при описании жизненного пути Пророка Мухаммада (мир ему и благословение

Аллаха) стремятся опираться на субъективные и искаженные комментарии, содержащие критические высказывания в адрес Пророка²⁷ (мир ему и благословение Аллаха). Неприятие ислама вынуждает их противоречить всему, что связано с исламом и прибегать к любым ухищрениям, дабы скомпрометировать его. Вместе с тем исследователи, отошедшие от рутинных и низкопробных церковных традиций, выдвигают резонные положения о действительных ценностях исламской культуры и цивилизации. Истина заключается в том, что ислам (при верной пространственно-временной позиции) стал источником великой культуры, которой мировая цивилизация многим обязана. Кроме того, ислам — это значительное явление и в плане религии.

ГЛАВА 6

Чудо исламской культуры

Исламская цивилизация даже в период своего расцвета не прекращала развиваться и преобразовываться. Само ее возникновение представляется чудом. С этой позиции можно говорить об «исламском чуде» точно так же, как о другом историко-культурном явлении, которое именуется «греческим чудом». Действительно, то, что мы называем «исламским чудом», начиналось с заимствования того, что известно в истории цивилизации как «греческое чудо». Но и само «греческое чудо» не возникло из ничего (*ex nihilo*). Философия и наука греков были основаны в Милете и других городах Малой Азии, имевших непосредственные связи с Египтом и Вавилоном. Математике Фалеса и философии Пифагора не было чуждо влияние Египта и Востока²⁸. Известен факт путешествия Платона в Египет. По-видимому, открыв свою Академию, он устроил ворота с восточной стороны. Платон признает существование духа зла, который вместе с духом добра правит в мире. Это говорит о влиянии на его мировоззрение учения Заратуштры. Демокрит — отец «атомистической философии» — также, по-видимому, путешествовал по Индии и другим восточным странам. Аристотель до общения с Александром Македонским имел связи с Малой Азией и Востоком. То же самое можно сказать об

эпикурейцах и стоиках²⁹. Можно ли классифицировать греческую философию как порождение сугубо греческого гения? Сами древние греки во многом считали себя обязанными Востоку. Но основная разница между «греческим» и «восточным» способами мышления в те времена заключалась в объектах научной мысли. В Египте и Вавилоне развитие математики и астрономии было подчинено удовлетворению жизненных потребностей: торговле и земледелию. Отношение древних греков к науке и философии не было столь прикладным³⁰. Оно было направлено на удовлетворение потребности к познанию. Известно высказывание Платона, приведенное в его работе «Республика», о том, что в то время как финикийский и египетский дух жаждут выгоды, греческий дух тяготеет к познанию. Именно эта пытливость ума стала источником «греческого чуда». Именно это бескорыстное стремление к познанию послужило основой «исламского чуда», а позднее европейского Ренессанса.

Главной движущей силой явления, известного как «исламское чудо», была страстная тяга мусульман к знаниям, порожденная установками и предписаниями Корана и пророка (мир ему и благословение Аллаха). Известно, что в эпоху правления Аббасидов появилось значительное количество ученых, целителей и переводчиков. Закономерно возникает вопрос об их этнической принадлежности. В этом плане достоверным можно считать ответ знаменитого ученого-историка Ибн Халдуна (732—808): «Большинство представителей научного мира происходили из аджам»ⁱ. На

ⁱ Аджам — букв. «неарабы», преимущественно иранцы.

протяжении развития исламской цивилизации появилось немало значительных произведений по медицине, астрономии и философии, написанных на арабском языке, авторы которых не были мусульманами. Это такие авторы, как сабии, иудеи и христиане. Тем не менее, мы не можем считать их работы неисламскими, а самих авторов, которые не являлись этническими арабами, не следует относить к категории «аджам», ибо на территории Хорезма, Ферганы, Фараба, Синда и др., откуда происходили многие известные ученые эпохи Аббасидов, до распространения ислама не наблюдалось никакой заметной научной деятельности. Результаты этого исламского подъема в научных исследованиях невозможно отнести на счет лишь одного отдельно взятого народа или отдельно взятой территории. Во всяком случае, успехи мусульман в этой области определялись целеустремленностью и терпимостью по отношению к разнообразным идеям. Конечно, стимулом к особому поощрению целителей и астрономов у аббасидского халифа аль - Мансура и первых его наследников была потребность в этих двух категориях ученых. Сохранилось предание о том, что аль - Мансур пригласил врача Джирджиса ибн Бухт Йишо' из Гонди Шапура¹ для лечения недуга. Харун ар - Рашид для лечения обострившейся головной боли прибегал к помощи сына этого врача-иранца, которого звали так же, как и отца, — Бухт Йишо. Оба халифа приложили немало усилий для поощрения этих врачей и оказывали им почести.

¹ Гонди Шапур — знаменитый научный центр в одноименном городе, основанном сасанидским шахом Шапуrom I.

Сходные потребности были присущи и грекам, что в известной степени определяло их отношение к таким наукам, как медицина, математика и астрономия. Как греки, так и мусульмане в своем отношении к наукам не ограничивались удовлетворением своих насущных потребностей. Страсть к познанию вынудила их выйти на более широкие просторы научного познания. Необходимость охраны здоровья и лечения тяжелых заболеваний заставила мусульман обратиться к индийской и греческой медицине. Вера в действенность расположения звезд, определенных благоприятных или неблагоприятных периодов, а также потребность в определении времени вынудили их обратиться к астрономии и составлению календарей.

Кроме этих обыденных нужд, от которых не была полностью свободна и греческая наука, мощным стимулом считалось стремление и влечение к знаниям. Свидетельством этого неумемного влечения является интерес аббасидского халифа Мамуна к переводу книг греческих философов. Для получения греческих книг он направил своих представителей ко двору византийского императора Леона Армани (813—820). По его поручению были произведены подсчеты площади Земли, была составлена карта мира, описание которой привел известный историк X века Масуди в своей книге «Ат-Танбих валь Ашраф» («Порицание и благородные»). По словам Ибн аль - Факихаⁱ, описание удивительных событий, наблюдаемых и описанных арабским

ⁱ Ибн аль - Факих — мусульманский географ IX—X вв., автор книги «Китаб аль-Булдан» («Книга о городах»).

путешественником Омаром ибн Хамзой в ходе его пребывания в Византии пробудили интерес халифа Мансура к химии³¹. Халиф аль-Васик (833—842), по рассказу Ибн Хурдадбегаⁱ, побуждаемый любопытством, отправил астронома Мухаммеда ибн Мусуⁱⁱ ал - Хорезми с группой лиц в Византию, чтобы провести определенные исследования о местоположении пещеры, где, по преданиям, похоронены «асхабе-кахф»ⁱⁱⁱ³². Согласно преданию, христианский император также содействовал этому научному предприятию, и аль - Хорезми после проведения необходимых исследований в пещере доложил халифу результаты своей работы. Этот же халиф отправил группу под предводительством ученого и переводчика Салама за восточные границы халифата, чтобы он обследовал стену, защищающую от легендарных «Яджудж»^{iv}. Столетием раньше другой ученый по имени Мосаллама ибн Абдул - Малик пытался найти путь к Пещере Тьмы Александра Македонского^v. Существует поверье, что он воспринял потухший факел как недоброе предзнаменование и отказался от своей затеи³³.

Все это говорит о непреодолимом стремлении мусульман к раскрытию и познанию неизведанного, особенно там, где отсутствует очевидная

ⁱ Ибн Хурдадбех — мусульманский географ IX века.

ⁱⁱ Мухаммад ибн Мусу Хорезми — мусульманский математик и астроном IX века.

ⁱⁱⁱ Асхабе-кахф — семь праведных отроков, упомянутых в 18-й суре священного Корана «Пещера», которые, спрятавшись в пещере, просили Бога о благословении и милости. По представлениям европейцев, эти семь благородных отроков, опасаясь гнева преследовавших христиан римского императора Киоса (249—251 н.э.), спрятались в пещере, которая затем была замурована. Они проснулись от чудесного сна через 157 лет и стали свидетелями удивительных изменений.

^{iv} В представлении средневековых мусульман так называлась Великая Китайская стена, построенная Александром Македонским для защиты покоренных им народов от диких народов «Яджудж» и «Маджудж» (Гог и Магог).

^v По мусульманским преданиям — пещера, в которой Александр Македонский тщетно искал эликсир вечной молодости.

практическая выгода. Объектом внимания мусульман стали вопросы философии, логики, калама и истории, при рассмотрении и изучении которых практические выгоды не предусматривались. Так, лишь бескорыстный интерес побудил аль - Бируни собрать, проанализировать и систематизировать обширную информацию о состоянии индийской науки и культуры, а также написать книгу «Об Индии». Пытливость являлась главным побуждением для Масуди и других исламских путешественников и географов в их поисках и исследованиях. Некоторые из этих исследований принесли также и практическую выгоду, однако, в целом изыскания, не приносящие непосредственной пользы науке, как и во всех странах мира, в мусульманском мире не одобрялись³⁴. Главным стимулом и движущей силой познания у мусульман являлся интерес к теоретическим разработкам греческих и индийских ученых. Можно утверждать, что именно подобная тяга к знаниям порождала интерес ученых Якуби и Масуди к античной истории. В эпоху Аббасидов она стала стимулом не только к переводу на арабский язык индийских книг по медицине и астрономии, но позднее привлекала внимание мусульман к китайской и европейской культуре. Усилия таких ученых, как Рашидаддин Фазлуллахⁱ, если и не привели к распространению китайской культуры, то продемонстрировали интерес мусульман к исследованиям и знакомству с новыми явлениями в науке даже за Китайской стеной³⁵. Именно этот бескорыстный интерес к знаниям вынудил аббасидского

ⁱ Рашидаддин Фазлуллах (1248-1371) - выходец из Ирана, придворный врач, а позднее визирь монгольских правителей.

халифа Мамуна направить своих людей ко двору византийского императора, чтобы они могли ознакомиться с греческими книгами. Однажды Мамун из рассказов одного знакомого с геометрией пленника-христианина узнал о том, что в Константинополе в нужде проживает известный учитель геометрии по имени Леон. Халиф написал Леону письмо и поручил доставку этого письма пленнику, пообещав за это освободить его. В письме Мамун пригласил ученого к своему двору. Ученый показал письмо знакомому византийскому аристократу. Слух об этом дошел до императора, и Леон, таким образом, прославился. Император назначил его преподавателем в школе при одной из важнейших церквей и запретил ему принимать предложение халифа. Мамун, поняв, что ученый не приедет в Багдад, начал с ним переписываться и попросил ответить на ряд вопросов по математике и астрономии. Ученый дал исчерпывающие ответы, а халиф, заинтересовавшись этими ответами, обратился к императору с посланием, в котором просил, чтобы он отправил ученого на время в Багдад. Император не согласился и назначил Леона епископом в Салониках³⁶. Правда, ссылки на это событие в исламских источниках отсутствуют, а труды Леона по математике на самом деле не столь уж значительны³⁷. Но данный рассказ, несмотря на ряд преувеличений, свидетельствует об уровне интереса мусульман к эллинской науке. В период, когда Карл Великий с трудом мог найти нескольких грамотных людей в своей стране, мусульмане при дворе Мамуна изучали труды Платона, Аристотеля, Евклида и Галена, измеряли окружность земли, вели

исследования и научные диспуты по проблемам философских воззрений, о пластах Земли и строении небесных светил.

ГЛАВА 7

Книги и библиотеки

Энтузиазм в исследованиях и пытливость ума в короткие сроки превратили исламский мир в средоточие науки. Одним из действенных импульсов развития науки стал процесс производства бумаги. Еще в первом веке распространения ислама мусульмане, переняв способ производства бумаги в Мавераннахре, распространили его по всем арабским странам. Во втором веке хиджры в Багдаде и Египте уже существовали предприятия по производству бумаги. В достаточно короткое время искусство производства бумаги проникло даже на Сицилию и в Андалузию. В эпоху правления Мамуна, когда Западная Европа еще не знала о существовании бумаги, производство бумаги в Багдаде было поставлено чрезвычайно широко. По преданию, один из высокопоставленных чиновников из Табаристана (Северный Иран) остановился в Багдаде по пути в хадж. Халиф Мамун запретил продавать ему дрова, и он стал использовать в качестве топлива бумагу.

О некоем Ибн Фарате, могущественном визире Аббасидов рассказывают, что он выделил в своем доме для хранения бумаги специальную комнату. Люди, приходящие к нему, могли взять бумагу для своих нужд. Этот рассказ свидетельствует как о богатстве Ибн Фарата, так и об изобилии бумаги в Багдаде³⁸.

Ибн ан - Налим (X век) напоминает о существовании многих видов бумаги, известных в его время, что говорит о бурном развитии производства бумаги в названный период. Это способствовало появлению книг и расширению сети библиотек, ибо везде, где было налажено производство бумаги, наблюдались положительные сдвиги в работе по производству книг. Именно поэтому в период Якуби в Багдаде существовало более 100 торговых лавок по продаже книг. Там же проводилась еще и переписка необходимых книг, что способствовало и улучшению работы библиотек.

Во всех исламских городах при мечетях и медресе стали постепенно создаваться библиотеки, двери которых всегда были открыты для исследователей. Бейт-уль-Хикма (Дом Мудрости) Мамуна располагал большой библиотекой со значительным количеством книг, написанных на различных языках. Библиотека Азад ад-Даула (915—981), правителя из династии Дейламитов, в Ширазе была весьма обширна. По свидетельству известного географа и путешественника эпохи Саманидов Макдеси (345—381), в ней содержались образцы всех книг, написанных к тому времени во всех областях науки. Книги в этой библиотеке были расположены в отдельных помещениях и классифицированы по отраслям науки. Сходной библиотекой располагали и эмиры Саманиды. В этой библиотеке длительное время занимался научными изысканиями и перепиской книг Абу Али Ибн Синаⁱ. Известна и личная библиотека Сахиба ибн Ибада — визиря

ⁱ Абу Али Ибн Сина (980-1037) - всемирно известный мусульманский ученый, крупный философ и врачеватель.

дейламитского государя Фахр ад-Даула (976—997). Для транспортировки книг этой библиотеки, по преданию, требовалось 400 верблюдов. Часть книг из этой библиотеки была уничтожена в ходе нападения султана Махмуда Газневида на город Рей. Сабур ибн Ардашир, визирь другого дейламитского (буидского) государя Баха ад-Даула, построил в квартале Карх Багдада библиотеку, которая состояла из десятков тысяч экземпляров книг, переписанных рукой известных и почитаемых имамов. Сохранились упоминания о крупных библиотеках Сирии и Египта. В библиотеке, организованной Якубом ибн Калсом, визирем фатимидского халифа Египта аль - Азиза Биллаха II (975—996), иногда имелись десятки и даже сотни экземпляров одних и тех же книг. В эпоху правления другого фатимидского халифа аль - Хакима (996—1020) придворная библиотека располагала сотней тысяч экземпляров книг. Количество книг в период халифа аль - Мустансира Биллаха (1020— 1035) перевалило за 200 тысяч. Ученые могли пользоваться этими книгами бесплатно. Аукционы по продаже книг в Андалузии были местом, где соперничали интересы, богатство и удовольствие. В Кордове омейядских халиф Хаким II построил библиотеку, где, по преданиям, хранилось 400 тысяч экземпляров книг. Лишь список наименований этих книг составлял 44 тома. Этот халиф регулярно отправлял своих представителей в Багдад и Сирию для приобретения книг и привлечения ко двору новых авторов³⁹. В Гранаде в эпоху омейядских халифов функционировало 70 публичных библиотек. Спустя 400 лет французский король Карл Мудрый (1364—1380) пожелал

организовать библиотеку. Он не смог собрать даже тысячи книг. Третью часть книг, собранных этим королем для библиотеки, составляли молитвенники священнослужителей. Библиотека султана Марокко располагала 300— 400 тыс. экземплярами книг. Для ее эвакуации при отступлении из Андалузии был выделен специальный корабль, который вместе с библиотекой попал в руки пиратов. Эти книги позднее стали собственностью испанского короля Филиппа III (1598—1621) и составили ядро его знаменитой библиотеки Скориол.⁴⁰

По свидетельству Ибн ан - Надима, ученого му'тазилита из Багдада, работы «аль-Фихраст» вполне достаточно для того, чтобы иметь представление об огромном количестве книг по различным направлениям наук у мусульман. Различные энциклопедии, такие как «Мафатих уль-Улум» («Ключи к наукам») аль - Хорезми, «Джам-уль-Улум» («Свод наук») Фахраддина Рази, «Нафаис аль-Фу-нун» («Ценности наук») Амули и Кашшаф, «Истелахат» («Терминология») Таханави, написанные исламскими учеными, свидетельствуют о широте интересов мусульман, разнообразии и значительном количестве библиотек в исламских странах. Действительно, мусульмане были основателями больших публичных библиотек в мире, а их меценаты постоянно соревновались в создании библиотек общего пользования. Что касается утверждений ряда исследователей о поджоге Александрийской библиотеки Амру Ибн Асом по поручению второго халифа Умара ибн Хаттаба, то они опираются лишь на высказывания, приведенные Абул - Латифом Багдади и Ибн Кефти (XIII в.). Эти

высказывания похожи на ничем не обоснованные легенды, а не на исторические факты. Ибн Ибриⁱ в своей книге «Мухтасар ад-Давваль» («Краткое описание стран») ссылается на ту же легенду. Впрочем, он не вполне уверен в достоверности этой истории, поэтому он опускает ее в своем объемном труде «История».

Суть же дела в том, что задолго до возникновения ислама значительное количество книг было уничтожено, и в Александрии к тому времени не сохранилось такого количества книг, чтобы Амру Ибн Ас, как утверждает Ибн Кефти, мог использовать их для топки городских бань⁴¹. Легенда о том, что Мединская (Тейсафунская) библиотека была уничтожена арабами, также безосновательна, и источники, подтверждающие это, сравнительно новы.

Утверждения Бируни об уничтожении книг аль - Хорезми также сомнительны и не могут служить достоверными аргументами.⁴²

Несмотря на то что древние библиотеки постоянно подвергались уничтожению в результате пожаров, большое количество исламских рукописей, сохранившихся до сих пор в публичных и личных библиотеках, является убедительным аргументом в пользу многочисленности и богатства древних библиотек.

ⁱ Ибн Ибри — еврейский ученый-теолог (1224—1287), принявший христианство и ставший священнослужителем. Он писал на сирийском и арабском языках.

ГЛАВА 8

Школы и университеты

Огромное количество высших школ⁴³ в исламских странах (в период расцвета исламской цивилизации) вызывает удивление и в наше время, в век бурного развития машиностроения и техники, а также говорит о не имеющем аналогов энтузиазме. Многие состоятельные люди под воздействием интереса ислама к науке и вследствие его призыва к благотворительности проявляли особый интерес к школам. В результате в период расцвета исламских государств во многих мусульманских городах существовали такие известные высшие школы, как Низамия, Мустансирийя, Халавия, Джавзия, аль - Азхар и т.д. Каждая из них была знаменита по-своему. Все эти школы, в которых воспитывались корифеи исламской науки, целиком или в большинстве своем поддерживались за счет вакфов¹. Они не контролировались халифами и султанами. По сегодняшним понятиям, это были общенародные школы. За редким исключением они принадлежали отдельным сектам или орденам, в большинстве этих школ обучение было свободным. Любая исламская секта или орден могли организовать в этих школах преподавание приемлемых научных дисциплин и знаний. Вопреки бытующему мнению, Низамия в Багдаде не являлась первым исламским медресе⁴⁴.

¹ Вакф — имущество, выделяемое состоятельными людьми или благотворительными учреждениями на религиозные цели.

Несомненно, по многим показателям оно было образцом для подражания для многих важнейших школ ислама и всего мира. Визирь сельджукских султанов Ходжа Низамуль - Мульк израсходовал около 60 тысяч динаров (золотых монет) на строительство медресе Низамия. Такие же медресе были построены в Исфахане, Нишапуре, Балхе и Герате. Впоследствии они послужили образцом для создания университетов в Европе. Древнейшая в Европе высшая школа — университет Салерно в Италии — была создана и функционировала не без влияния исламских медресе. Другие крупные высшие школы в Европе, такие как университеты в Болонье, Париже, Монпелье и Оксфорде, появились после XII века, то есть много веков спустя после исламских.

Некоторые традиции и терминология, используемые в европейских университетах, такие, например, как *reading* (чтение), *hearing* (слушание), *license* (разрешение), и даже такой «странный» термин, как *baccalarius* (от арабского «Бихаккеривая» — «по праву предания»)⁴⁵, были заимствованы из исламской традиции и терминов, распространенных в исламских школах Египта, Сирии и Андалузии. К сожалению, несмотря на славное прошлое исламских университетов, современные университеты на Востоке создаются под влиянием западных.

Высшие школы (медресе) Низамия являлись важными центрами научной деятельности. Их преподаватели были крупнейшими учеными своего времени. Из всех уголков исламского мира исследователи науки стремились попасть в эти центры. В этих древнейших в мире университетах

они обеспечивались жильем и стипендией. Кроме того, они имели возможность пользоваться библиотеками, больницами, мечетями, слушать проповеди. Преподаватели в исламских университетах имели научные степени и носили соответствующую форму, всему этому стали подражать и в европейских университетах.

Некоторое время спустя вслед за Багдадом медресе Низамия были построены и во многих других городах исламского мира. В Багдаде было создано медресе Мустансирия, по уровню развития и значимости превосходившее даже Низамия.

Особенный интерес к строительству медресе проявили султаны из династий Занги (1127—1250) в Сирии и Мамлюков (1250—1517) в Египте. А в эпоху монголов султан Мухаммад Ходабанде (1304—1316) основал при своей армии медресе, выступавшее вместе с армией в поход. Упоминание об этом встречается в «Тарихе Вассаф»¹. В XII веке андалузский путешественник Ибн Джубейр во время своего пребывания на Востоке насчитал 20 медресе в Дамаске и 30 — в Багдаде. Приблизительно в это же время Вениамин Титли, еврейский путешественник и раввин из Андалузии, насчитал 20 медресе в Александрии и отметил большое количество учебных заведений такого рода в других исламских городах. Он отметил и энтузиазм, и страстную тягу учащихся медресе к освоению наук. Эта страсть к постижению знаний не ограничивалась рамками городов, а распространялась и на селения, где родились и жили многие исследователи,

¹ «Тарихе Вассаф» — книга известного мусульманского ученого эпохи монголов Шарафаддина Абдуллаха ибн Фаз-луллаха ибн Абдуллаха Ширази.

занимавшиеся различными науками. Многие крупные представители исламской науки были родом из сельской местности.

ГЛАВА 9

Мусульманское научное движение

Готовность мусульман к освоению и распространению знаний, хадисов пророка, побуждающие мусульман к поиску и освоению наук, а также наличие необходимых для этого дополнительных предпосылок стало причиной мощного научного движения в мусульманских владениях. Первым шагом в этом направлении были перевод греческих научных работ и распространение наук, берущих начало в Греции. Некоторые европейцы называют это явление «греческим нашествием» (*der sieg des Hellenismus*)⁴⁶. Это явление послужило началом периода, когда исламский мир опередил Европу и стал знаменосцем мировой науки и просвещения. Это было осуществлено зимма и, в частности, христианами и зороастрийцами, которые, в отличие от арабов, в силу своего воспитания владели другими языками. Греческая философия была переведена на арабский язык в основном сирийцами, ибо греческая философия, отвергнутая официальной церковью Византии, нашла убежище у яковинцев и несторианцев (которые в основном были сирийцами). Город Адеса (Ар-Реха) в Сирии считался одним из важнейших центров изучения греческой философии. В период правления аббасидского халифа Мамуна, возможно даже раньше, началась деятельность по переводу этих книг уже на арабский. Упомянутый нами Бейт-уль-

Хикма (Дом Мудрости) Мамуна, являвшийся своего рода академией, имея хорошо оборудованную библиотеку и обсерваторию, сыграл важную роль в передаче арабам греческой науки. Большинство из членов этой академии были сирийцами. Они хорошо владели как арабским, так и греческим языками. Ханин ибн Исхак¹, который изучал греческий язык в Византии, будучи руководителем этой академии, проводил активную работу по развитию переводческой деятельности. В этом деле ученому способствовали его сын Исхак и другие родственники; при их помощи он осуществил перевод на арабский язык трудов Аристотеля и Галена.

Кроме города Ар - Реха, являвшегося центром сирийского христианства, в Сирии существовал еще один научный центр в городе Херон. Херон был расположен недалеко от Арреха и считался центром сирийских сабиев. Сабии почитали небесные тела и, соответственно, проявляли интерес к астрономии и математике, следовательно, к греческой науке. Сабит ибн Кара, который также был из сабиев, в этот период приступил к переводу греческих книг по астрономии и математике. Ему и его семье принадлежат переводы на арабский язык трудов Евклида, Архимеда и Аполлония. Здесь представляется уместным упомянуть об одном интересном явлении. Переводчики с греческого или пехлевийского языков книг по математике, медицине и философии, как правило, сами не только были знакомы с этими науками, но и являлись авторами

¹ Ханин ибн Исхак — известный мусульманский ученый философ, переводчик, христианин (766—861).

соответствующих трактатов. Например, Сабит ибн Кара, переводивший книги с греческого, считался крупным знатоком медицины и математики. Кеста ибн Лука из Баальбека, который перевел много книг с греческого, был известен как крупный ученый в области математики и механики. У прославленного переводчика Ханина ибн Исхака имеются собственные труды по проблемам глазных болезней, а Мата ибн Юнус, переводивший комментарии к трудам Аристотеля, был известным ученым своего времени и учителем аль - Фараби.

Эти переводы сыграли важную роль в зарождении научного движения среди мусульман еще и по той причине, что были осуществлены компетентными и высокообразованными лицами.

Мусульмане не проявили интереса к греческой поэзии и драматургии. Это произошло не столько потому, что поэзия и драматургия были тесно переплетены с мифологией и верованиями греков и не были интересны мусульманам, сколько потому, что греческая поэзия и драматургия были построены на греческой риторике. При наличии традиции коранической риторики греческая поэзия и драматургия, использующие греческую риторику, не могли быть привлекательны для мусульман. Основная причина того, что «Поэтика» Аристотеля оказалась для последователей ислама сложной и не была принята ими, а работы Платона не стали популярными, заключалась именно в чуждом пафосе греческих поэзии и драматургии. Существует, однако, немало свидетельств популярности в исламском мире «Илиады» Гомера и ряда других отдельно взятых греческих поэтических работ.

Учитывая дискуссии мусульманских мыслителей вокруг «Золотых слов», можно прийти к выводу, что они занимались переводами образцов греческой художественной литературы соответственно своему вкусу и интересам⁴⁷.

При переводах не ограничивались лишь работами греческого происхождения. Мусульмане, даже в период правления омейядских халифов, извлекали немалую научную пользу от лиц, обучавшихся в иранской академии Гонде Шапур. В начальный период распространения ислама, как и ранее, Гонде Шапур считался центром просвещения Ирана и Индии. Ученые и особенно знатоки медицины при омейядском дворе находили в Гонде Шапуре помощь и необходимую поддержку. Некто Масерджуя, иранский еврей, который обучался в этом научном центре, по-видимому, был первым из переводчиков греческих книг на арабский язык. В Гонде Шапуре придавалось большое значение и индийской науке и культуре. Такие известные всему миру книги, как «Тысяча и одна ночь», «Калила и Димна», прославившие классическую арабскую и персидскую прозу, являются примером влияния иранского и индийского наследия, поскольку большинство новелл из «Калилы и Димны» имеют индийское происхождение, а вопрос происхождения новелл «Тысячи и одной ночи» до сих пор является спорным. Но независимо от того, взяты ли эти новеллы из иудейской повести Эстера или связаны с приключениями древнеиранской царевны Хома Чехрзад, неоспоримым фактом является то, что абсолютное большинство из них имеют исламский и арабский колорит⁴⁷.

Многие научные труды, особенно по логике, астрономии, а также работы прикладного характера были переведены на арабский язык с пехлеви. Переводчики с пехлеви, такие как Абдуллах ибн Мукаффа, Ноубахт, Али ибн Зияд пользовались большой популярностью. Астрономическая карта Шахрияра (доисламского иранского астронома), книга об астрономии Теокросаⁱ и книга иранских зороастрийских ученых «Вижайдак» были переведены на арабский язык с пехлеви.

В период, когда Ибн Мукаффаⁱⁱ занимался переводом трудов иранских ученых на арабский язык, осуществлялись также переводы индийских книг по астрономии и медицине. Названия многих индийских книг и имена их авторов приведены в книге Ан-Надима «Аль-Фехраст» («Указатель»). Все это доказывает, что вопреки утверждениям некоторых европейских исследователей, мусульмане на пути к знаниям не ограничивались лишь рамками науки эллинов, но обращались к наследию других народов, творческое наследие которых было неизвестно грекам.

Знакомство мусульман с наукой и с вопросами, связанными с каламом, началось в эпоху Омейядов. Именно в это время в Ираке, Сирии и Египте ученые, знакомые с философскими традициями Греции, Индии и Ирана, стали последователями ислама и поступили на службу к исламским правителям. До этого мусульмане, занятые завоевательными походами, поглощающими весь их потенциал,

ⁱ Теокрос — вавилонский ученый-эллинист I-II вв.; его книги по греческой астрономии были переведены на пехлеви.

ⁱⁱ Ибн Мукаффа — ученый, писатель и переводчик, иранец, казненный аббасидским халифом Мансуром в 761 году.

ограничивались изучением Корана, хадисов, а также необходимых для понимания священных текстов арабской поэзии и литературы, деяний святых и истории ислама. Коран и хадисы действительно были основными источниками по религии и шариату. По этим двум источникам изучались как фикх, так и принципы веры, которым начиная со времени «праведных халифов» угрожали противоречия и кризисы. Источниками этих противоречий и идейных кризисов являлись высказывания хариджитовⁱ, кадаритовⁱⁱ, и мураджиитовⁱⁱⁱ. Но с началом эпохи Аббасидов произошли положительные сдвиги как в развитии науки и философии, так и во всех областях жизни мусульманского общества: стала формироваться такая научная дисциплина, как усул (методология), и тем самым вырабатывались научные принципы для обоснования положений фикха. Формировалось учение о каламе, согласно которому споры об основных положениях веры были подчинены логике и аргументации. Традиции греческих, индийских и иранских наук, переданные в переводах, открыли перед мусульманами новые, светлые горизонты мысли и просвещения. Мусульмане в целом стали посредниками при передаче арабскому миру древних достижений в области философии и просвещения, что само по себе было большим прогрессом. Тем не менее было бы ошибкой считать, что мусульмане в своей

ⁱ Хариджиты — группа, осуждающая военные действия хазрата Али с Муавией в I веке хиджры и отвернувшаяся от них обоих.

ⁱⁱ Кадариты — сторонники божественного предопределения, отвергающие свободу воли индивида и общества.

ⁱⁱⁱ Мураджииты — секта, сформировавшаяся в период правления омейядских халифов и утверждающая, что все, кто внешне признают ислам, являются правоверными; допускаемые грехи не могут влиять на качество веры; о деяниях не следует судить в этом мире, ибо все суждения уместны только в Судный День.

деятельности ограничивались только переводом и непосредственной передачей знаний, ибо исламские ученые много присовокупили к индийскому, греческому иранскому наследию. В любом случае эти переводы открыли перед мусульманами путь к новым видам деятельности и научным достижениям.

ГЛАВА 10

Наука врачевания и лечебницы

Когда сирийская медицина стала достоянием мусульман, исследования и изыскания в этой области стали вестись на более серьезной и точной основе. Вместо популярных среди сирийцев иранских научных трактатов мусульмане составляли обширные медицинские энциклопедии. Не остались вне поля зрения практические исследования и фундаментальные изыскания. Особенно важными представлялись исследования мусульман и ученых исламского мира в области региональных и местных болезней. Исследования, проводимые в странах ислама иудейскими, христианскими и даже сабийскими учеными, также поощрялись и направлялись мусульманами. Древнейший дошедший до нас трактат по глазным болезням принадлежит уже упомянутому Ханину ибн Исхаку. Распространенность и многообразие глазных болезней в исламских странах стали причиной пристального внимания исламских врачей к этому разделу медицины. Значимость работ мусульманских ученых по глазным болезням описана и оценена в фундаментальном труде немецкого исследователя Гиршберга⁴⁸.

В годы правления сельджукского султана Малик-Шаха (1073—1093) прославился врач Абу Рух Мухаммед ибн Мансур, которого называли Зарриндаст (Золотые руки). Его книга «Нур аль-

Айюн» («Свет очей»), написанная на персидском языке, считалась важным руководством по глазным болезням⁴⁹. Успехи исламских офтальмологов были значительными и в области хирургических методов лечения глазных болезней.

Мусульманские врачеватели успешно работали и добились значительных успехов в различных направлениях медицины. Первое научное исследование по диагностике и выявлению различий между такими болезнями, как оспа и корь, принадлежит Закария Разиⁱ, который создал в этой области несколько ценных научных трактатов. Никто (ни греки, ни мусульмане) не обращался к этим вопросам до него. Рази (известный в Европе как Разес) — известный иранский философ и врач — считался крупным знатоком как медицины, так и химии. Его труды свидетельствуют о большом интересе ученого к прикладным наукам. Сообщают, что перед тем, как построить больницу в Багдаде, Рази приказал в различных местах под открытым небом расположить куски мяса. Больницу он велел строить там, где мясо меньше подвергалось разложению⁵⁰. Его книга «Хави» («Всеохватывающий») по праву считалась самым значительным произведением в древней медицине и являлась своеобразной медицинской энциклопедией, охватывающей достижения греческих, сирийских, иранских, индийских и арабских врачей, а также опыт самого автора по лечению различных заболеваний. Латинский перевод этой книги входил в число учебников по медицине в Европе, а многократное

ⁱ Закария Рази (865—935) — мусульманский философ и врачеватель, руководил больницей в городе Рей.

издание книги говорит об огромной значимости и влиянии этого произведения.

Другой работой энциклопедического характера является работа «Камел ус-Сана'а» («Совершенное искусство»), написанная иранским врачом Али ибн Аббасом Ахвази Маджуси (умер в 1010 г.). Эту книгу автор посвятил дейламитскому правителю Малеку по имени 'Азуд ад-Даула. Данная книга известна еще и под названием «Теббе Малеки» («Малекова медицина»). Это произведение, известное в Европе под названием «Haly Abbas», в течение пяти веков считалось одним из наилучших учебников по медицине в европейских вузах. Влияние Маджуси на развитие медицины очень велико, а его комментарии и объяснения относительно системы капиллярных сосудов имеют большое значение в истории медицины.

Самым значительным произведением в средневековой исламской медицине следует считать книгу «аль-Канон» Ибн Сины (Авиценны), которая является энциклопедией медицинских знаний. В этой книге подытожены и систематизированы учения греческих, индийских и иранских врачей по лечению различных заболеваний и по вопросам диетологии. Описаны многие эпизоды из личной практики и исследований самого Авиценны, приведены практические замечания о некоторых учениях греческих мыслителей, выдвинуты предложения самого автора о методах лечения отдельных заболеваний, представляющих интерес и в настоящее время⁵¹. Эта книга, переведенная на латынь и многократно изданная в Европе, долгое время использовалась европейскими врачами. Только в XVI веке она была издана в

Европе более двадцати раз. В развитие медицины огромную лепту внесли андалузские врачи. Так, Ибн Рушд¹ научно доказал, что индивид не может вторично заразиться оспой. Ибн аль-Хатаб Андалуси (умер в 1375 г.) по прозвищу Лисан ад-Дин (Язык религии) известный среди мусульман как литератор, поэт, историк и автор трудов об истории Гранады и жизнеописаниям правителей и ученых Андалузии, был большим знатоком медицины. В то время когда по всей Европе и Азии свирепствовала эпидемия чумы, он в своем трактате «Таун» («Чума») доказал происхождение этого заболевания от инфекции⁵² и предложил методы его профилактики.

Ибн ан-Нафис Дамашки (умер в 687 г.) за много веков до испанца Серотиуса, который, как считается, открыл циркуляцию крови в кровеносной системе, дал научное описание этого явления. Много новшеств было внесено мусульманскими учеными в вопросах хирургии. Так, андалузский мусульманский ученый, известный в Европе под именем Albucasis, Абуль-Касим аз-Захрави (1010—1045), изобрел несколько важных хирургических инструментов, о которых он подробно пишет в своей книге «Ат-Тасриф» («Склонение»).

В XII веке хирургические методы мусульман по сравнению с известными христианам методами были намного более совершенны. По словам жившего в это время мусульманского автора Асамата ибн Мунказа, мусульмане считали хирургические методы христиан «варварским вмешательством мясника». В некоторых направлениях медицины мусульмане

¹ Ибн Рушд (1114—1171) — уроженец Кордовы, известный мусульманский философ и врачеватель.

совершили уникальные исследования. Так, ими были осуществлены первые в мире исследования по выявлению симптомов проказы. Они впервые установили разницу между оспой и корью. Мусульманские специалисты продвинулись гораздо дальше греков в вопросах акушерства и гинекологии. Они изобрели и применяли в своей лечебной практике много эффективных лекарственных препаратов и медицинских инструментов. Исламские врачи при лечении многих болезней указывали на необходимость учета индивидуальных особенностей организма и типов характера пациентов. Они демонстрировали уникальные умения при подготовке лекарств, различных соков, мазей и эликсиров. Были изобретены новые методы лечения многих болезней как физического, так и психического характера. В литературе сохранились описания многих конкретных случаев, когда Авиценна, Абуль-Баракат Багдади¹ и другие исламские врачи занимались успешным устранением психических недугов. У Абулькасима аз-Захрави был специальный эффективный метод выведения почечных камней. Исламским врачам были известны различные средства анестезии при хирургическом вмешательстве. Многие врачи придавали большое значение совершенствованию и использованию собственного опыта. Известно, например, какой интерес проявлял Рази к изучению и анализу наблюдений за больными в стационарах, предварительному сбору анамнеза. На основе этих постоянных опытов и наблюдений он неоднократно

¹ Абуль-Баракат Багдади (умер в 1153 г.) — иудей, принявший ислам, автор многих трудов по медицине, один из критиков Авиценны.

опровергал воззрения предыдущих врачей. Анализы личных медицинских опытов Ибн Сины нашли свое отражение в его фундаментальном труде «аль-Канун» (точнее — «Каноны врачебной науки»). Юханна ибн Масавияⁱ и Абуль-Баракат, воспитанные в традициях исламской медицины, неоднократно утверждали, что все, что не подтверждено непосредственным опытом, — иррационально.

Европейская медицина во многом обязана восточной медицине. Даже много времени спустя после начального этапа Ренессанса Европа пользовалась достижениями исламской медицины. Так, в 1588 году изучение «Канона» Ибн-Сины и «Китаб ал-Мансури» Рази вошло в программу медицинских учебных заведений Франкфурта (Frankfurt am Oder)⁵³. В XVII веке во Франции и в Германии были врачи, работавшие на основе арабской, т.е. исламской медицины. Английские офтальмологи вплоть до XVIII использовали в качестве учебного пособия книгу Али Ибн Иса Багдадиⁱⁱ «Тазкират аль Куххалин» («Антология окулистов») и труды других исламских ученых знатоков медицины. В Англии до 1780-го, а в Германии даже до 1820 года при лечении некоторых видов катаракты использовали методы исламских хирургов-офтальмологов⁵⁴. Лечебная физкультура, представляющая сегодня новым и современным средством борьбы со стрессом и болезнями, рекомендовалась Ибн Синой в «Каноне». Ибн Сина подробно описал концепцию лечебной физкультуры. Он считал, что при правильном и

ⁱ Юханна ибн Масавия (умер в 858 г.) — один из известных философов и врачей Сасанидской академии Гонде Шапур, широко известный под именем Абу Закария. Некоторое время был руководителем багдадской академии Бейт-уль-Хикма.

ⁱⁱ Али Ибн Иса Багдади — придворный врач багдадских халифов IX века.

своевременном применении физкультура и спорт могут заменить некоторые виды лечения. Ибн Сина классифицирует различные виды физкультуры и рекомендует использование этих видов поступательно, от простого к сложному. Кроме того, он пишет, что конкретные виды физкультуры должны назначаться в зависимости от характера, темперамента (мизадж) и состояния здоровья пациента.

* * *

Уважение к усопшим, как в исламе, так и в христианстве, не позволяет производить анатомирование или ампутацию частей трупов. Однако существует необходимость изучения отдельных костей или других частей тела. Обнаружение где-либо скопления человеческих костей предоставляло врачам возможность ознакомиться с особенностями костных соединений. Несмотря на запреты, анатомирование проводилось. Мусульманские врачи были лучше знакомы с подробностями анатомирования, чем Гален и в целом древние греки. Об этом свидетельствуют сравнительно подробные сведения, содержащиеся, в частности, в «Теббе Мансури» Рази, «Каноне» Ибн Сина и «Китаб аль-Малики» Али Ибн Аббаса.

Вместе с тем трудности для развития медицины, связанные с запретами, наложенными исламом на анатомирование человека, до определенной степени компенсировались за счет постоянных наблюдений за больными, находящимися на стационарном лечении в больницах. Слово «маристан» для

обозначения этих лечебных учреждений было заимствовано из персидского и является сокращенным вариантом слова «бимаристан» («больница»). Так назывались лечебные учреждения, входящие в сасанидский научно-прикладной центр Гонде Шапур. В источниках имеются указания на более чем 30 знаменитых больниц в исламском мире, каждая из которых была как научным, так и лечебным центром. Первая больница была создана мусульманами в период правления Харун ар-Рашида⁵⁵. В течение одного века количество больниц увеличилось до пяти. Позднее была учреждена передвижная больница, в которой имелись лекарственные средства для оказания помощи не только мусульманам, но и людям других вероисповеданий. Исламские историки оставили ценные сведения об устройстве этих больниц, количестве в них больных, их жалобах врачам и персоналу, а также о бюджете лечебных учреждений.

Больница в городе Рей, которой руководил сам Рази до своего отъезда в Багдад, существовала и раньше и являлась крупным учреждением. Здесь был введен особый порядок лечения, зависящий от ранга и квалификации врачей. В легких случаях лечение больного проводили молодые врачи. В обязанности опытных врачей входило ежедневное наблюдение за всеми больными. В больнице Азуди в начальный период ее существования работало 24 врача — офтальмологи, хирурги, ортопеды и др. В больнице проводились лекции по различным направлениям медицины и фармакологии. Врачи несли дежурство круглосуточно. По свидетельству сохранившихся источников, заработная плата одного врача (по

имени Джебраил Ибн Убейдуллах) составляла 300 дирхемов за два дежурства в неделю.

Больницы в исламских странах в большинстве своем обеспечивались системой вакфов, то есть они существовали за счет добровольных пожертвований. Для лечения и содержания душевнобольных существовали специальные психиатрические больницы. Например, историк IX века Абуль-Аббас Мубарред сообщает о подобной больнице при монастыре Хазкал, расположенной между городами Васет и Багдад. Она существовала во время правления халифа Мутаваккиля (847—861).

Проявлялась забота и о заключенных. Могущественный визирь Аббасидов Али Ибн Иса (860—946) настаивал на посещении врачами тюрем, чтобы они наблюдали за состоянием здоровья осужденных. Для ухода за больными в тюрьмы направлялись сиделки и санитары.

Больница Азуди во время путешествия в эти места Ибн Джубейра представляла собой огромный дворец. Все больные в этом лечебном учреждении бесплатно обеспечивались едой и лекарствами. Дейламитский правитель Нуреддин Занги (1147—1174) построил в Дамаске хорошо оснащенную больницу. В Египте на месте небольшой больницы, основанной Ахмедом ибн Тулуном (877—884), Салахаддин Айюбиⁱ построил огромную больницу под названием «Насири». В другой больнице под названием «Мансури» больным, страдающим бессонницей, кроме различных лечебных средств давали прослушать легкую музыку или рассказывали ув-

ⁱ Салахаддин Айюби (1171—1193) — правитель Египта, основатель правящей династии Айюбидов, вел активную и успешную борьбу против крестоносцев и изгнал их из большей части Сирии и Палестины

лекательные истории. Выздоровливающим и тем, кто выписывался из больницы, в качестве временного пособия выдавалась определенная сумма денег, чтобы они не испытывали материальных затруднений.

Мусульманами были написаны книги по руководству больницами, о режиме и условиях работы в них. Опыт работы этих больниц впоследствии был использован французскими и итальянскими врачами, а сегодняшние больницы в Европе являются своего рода современными вариантами этих средневековых лечебных учреждений.

ГЛАВА 11

Фармакология и естественные науки

В больницах, где постоянно требовалось наличие микстур, таблеток, пилюль, различных смесей, противоядий, весьма важное значение имели знания о сложных лекарственных составах и природных элементах. Поэтому, как явствует из трудов Бируни (973—1048) «Сайдана» («Аптека»), Ибн Телмиза (XI в.) «Муджаз» («Краткий») и других источников, при больницах обычно работали и фармакологи. Ханин ибн Исхак перевел на сирийский язык книгу Галена по фармакологии. С сирийского языка на арабский эта книга была переведена Хабашем.ⁱ Подобные книги мусульмане называли «Акрабазин» от греческого слова «Craphidion», что означает краткий трактат. Многие из этих книг были переведены на арабский язык с греческого и сирийского языков. К их числу относятся работы «Акрабазин», написанные Сабур Ибн Сахлом и Рази Ибн Телмизом. Известна также работа «Акрабазин», написанная Масавия аль-Маранди (IX век) и переведенная на латинский язык еврейским врачом. Этот труд, став основой западной фармакологии, в течение нескольких веков являлся важным пособием для европейских врачей⁵⁶.

Таким образом, мусульмане и в области фармакологии, так же как и в медицине, смогли обогатить знания, накопленные человечеством.

ⁱ Ахмад ибн Абдуллах Марвази — мусульманский ученый, знаток математики и медицины кон. VIII—нач. IX века.

Широкие просторы исламского мира, протяженностью от границ Китая до Андалузии, позволили мусульманам ознакомиться с лекарственными средствами, которые были неведомы грекам. Основу мусульманской фармакологии составляет греческий компонент. Названия многих лекарственных средств говорят о влиянии академии Гонде Шапур. Позднее в перечень исламской фармакологии вошли наименования сотен неведомых грекам лекарственных препаратов.

Ибн Байтар Мал ахи (умер в 1247 г.) известный ботаник из Андалузии, много путешествовавший по Андалузии, Северной Африке, Египту, Сирии и Малой Азии в своей книге «Аль-Джам фи-ль-Адвия» («Общие сведения о лекарствах») дает описание 1400 лекарственных средств, более 200 из которых были новыми и открыты мусульманами.

Книга «Китаб ун-Набат» («Ботаника») Абу Ханифа Динавари (умер в 895 г.), являлась пересказом трудов древнегреческого ученого Диоскурида. Тем не менее она не лишена ряда новых положений. Изучение трудов Диоскурида помогло мусульманам лучше ознакомиться с природой и с научными изысканиями в области ботаники. Ибн Байтар во время своих путешествий проводил исследования фауны стран мусульманского мира. Известный медик Ибн Абу Осайбе (1203—1269) пишет, что вместе со своим учителем Ибн ас-Сури прошел по всем областям вокруг Дамаска и изучил много новых видов трав и растений. В ходе этих исследований он постоянно имел с собой труды Диоскурида, Галена, Гафеки¹ и многих других

¹ Гафеки — известный мусульманский врач Андалузии

ученых медиков древности. Ибн ас-Суфи сначала приводит греческие названия растений согласно Диоскуриду, а затем перечисляет его высказывания относительно внешних качеств и особенностей каждого из них. Ас-Суфи хорошо изучил медицинские работы Галена и его современников и указал на допущенные ими ошибки и неточности. Это лишь отдельные примеры из огромного числа работ, сделанных исламскими ботаниками. Нередко в своих книгах они приводили рисунки растений. Гафеки, написавший в XII веке книгу о лекарственных средствах, длительное время занимался поиском и исследованием различных видов растений. Он открыл и исследовал новые, неизвестные до него виды растений Северной Африки и привел их описание в своей книге под местными названиями. Книга «Муфрадат» Ибн Бейтара так оригинальна по содержанию и точности изложения, что является лучшей книгой в этой области со времен Диоскурида вплоть до эпохи европейского Ренессанса. Таким образом, исследования мусульман в области ботаники и лекарственных растений проводились не только на основании данных, почерпнутых из книг, но и путем непосредственных исследований в природе. Мусульманские ученые фактически первыми составили сборники по региональной флоре (*flora locale*) и фауне (*fauna locale*) и первыми предприняли путешествия в целях ботанических исследований⁵⁷. Полученные результаты использовались не только для нужд медицины, но и для агрономии и ремесленного производства.

В этом плане, например, если книга Ибн Вахшия «Фалахат ун-Набатия» («Возделывание культур») была не столь значительным достижением, то книга Ибн Авама «аль-Фалахат» («Агрономия») является комплексным трактатом, имеющим научную значимость. Ибн Авам, живший в X Андалузии, проявил огромный интерес к вопросам агрономии и большую часть своего трактата посвятил результатам собственных опытов по выращиванию различных культур. Он приводит подробное описание различных видов почвы, удобрений, прививок, разнообразных категорий воды, способов посадки взрослых деревьев и саженцев, перечисляет различные виды мелиорации, рассматривает другие вопросы, связанные с выращиванием культур, а также вопросы консервирования и животноводства. В трактате Ибн Авама приведены также его выводы по результатам опытов, которые представляются интересными и поныне. В частности, он приводит описание оттока соков в растениях и указывает различия между растениями по полам. Автор приводит свои соображения об особенностях искусственного оплодотворения растений и наличии расположения (sympathy) или его отсутствия (antipathy) между различными представителями флоры.

Помимо самой агрономии, пионером в которой следует признать мусульманских исследователей, следует отметить значение торговой деятельности мусульман, связанной с агрономией, и роль мусульманских исследователей в ознакомлении

Европы с некоторыми новыми видами растений⁵⁸. Даже названия отдельных деревьев, плодов и растений в европейских языках свидетельствует об их восточном происхождении. Например, тюльпан, завезенный впервые в 1590 году из Константинополя в Европу, в европейских языках сохранил свое восточное происхождение в виде «тулип» (Tulip), от тюркского слова «тулпан» (Tulpan). Персик, слово, обозначающее в европейских языках «респе» и «pfersisch», заимствовано из древнеперсидского («персика»). Соответственно, «кофе» (от арабского «кахва») был завезен в Европу османами, а до того он, по преданию, впервые был использован известным суфийским шейхом Абуль-Хасаном Шазели (1187—1258) в качестве бодрящего напитка, рекомендуемого им своим послушникам-мюридам.

Здесь уместно отметить, что мусульмане в процессе своих исследований в мире растений и в природе создали захватывающие мировоззренческие теории. О свойствах флоры и фауны такими мусульманскими авторами, как Асмаи (741—832), Джахез (776—869) и Дамири (1341—1405), были написаны труды, которые, имея явный лексикографический и литературный характер, представляли интерес и с научной точки зрения. Вопреки некоторым утверждениям, работа Ибн Вахшия «Аль-фалахат ан-набатия» («Выращивание растений») не заимствована из вавилонских и халдейских источников, но представляет интерес с точки зрения своей эффектности. В книге Ибн Авама «Аль-Фалахат» («Агрономия») речь идет о многообразии трав и плодов, а также содержатся сведения о способах посадки деревьев, видов их

прививки и видах болезней растений. Труды Джахеза, Дамири и Казвини (XIII в.) по эволюции природы напоминают произведения Аристотеля и древнеримского ученого Плиния. Большой интерес к этому вопросу проявили Бируни и Ибн Сина, изыскания и опыты которых в этой области подытожены в таких книгах, как «Шифа'» («Исцеление»), «Асар уль-Бакия» («Незыблемые следы»), «Малил Хинд» («Об Индии»), «Аль-Джамахир» («Массы»).

В трактатах «Ихван ас-Сафа» («Братья чистоты»)ⁱ встречаются высказывания относительно уровней бытия, сопоставляемые некоторыми учеными с теорией эволюции. В «Ихван ас-Сафа» находили своеобразное отражение такие вопросы, как влияние среды на формирование живых существ, необходимость приспособления живых существ к среде обитания, а также вопрос о том, что в процессе возникновения Вселенной земная твердь по времени предшествовала растениям, а растения животным⁵¹. Известный историк Масуди (X век), а также Бируни и Ибн Сина каждый по-своему изложили положение о том, что многие моря когда-то были частью суши и, наоборот, немалый участок суши в свое время относился к морскому дну. Бируни напоминает, что некоторые нынешние равнины, такие как Аравийская пустыня и Синд, в древние времена были частью морского дна. Внимание Ибн Сины привлекало влияние природных факторов на состояние Земли. Захватывающий рассказ об этом приведен в его книге «Асар ал-Билад» («Следы городов»). Поэтиче-

ⁱ Ихван ас-Сафа — тайное научное общество, созданное в X веке, целью которого являлось распространение рациональных знаний и сближение религиозного и философского учений.

ский перевод этой книги в Европе был сделан немецким поэтом Рокертом. Книга содержит рассуждения о коренных преобразованиях в мире и изменениях в природе. Несомненный интерес представляют суждения ученых «Ихван-ас-Сафа» и Бируни об особенностях окаменевших останков древних (доисторических) морских животных.

Таким образом, мусульмане сталкивались с вопросом об эволюции за много веков до европейского Ренессанса⁶⁰. Если бы произведения Бируни, подобно книгам Ибн Сины и Рази, в средние века стали достоянием европейцев, то они гораздо быстрее продвинулись бы в области прикладных наук и в решении вопросов изучения окружающей среды.

ГЛАВА 12

Астрономия и математика

Мусульмане достигли многого в области математики, астрономии и физики. Обсерватория, построенная аббасидским халифом Мамуном как составная часть академии Бейт-уль-Хикма, стала исследовательским центром, в котором мусульманами были произведены важные астрономические расчеты. Так, с точностью до половины градуса было рассчитано положение земного меридиана. Этот расчет очень близок к современным расчетам. Подробное описание способов действия и расчетов встречается в книге Ибн Халликана (1212— 1293) — биографии Мухаммада ибн Муса ал-Хорезми. Сами эти способы стали известны благодаря переводу с санскрита Мухаммада Ибрахима Фазари¹ книги по астрономии «Сендхенд», а также работам ал-Хорезми. Астрономические расчеты стали применяться мусульманами с этого времени. Активная деятельность мусульман по развитию торговли послужила распространению этих знаний в Европе.⁶¹

Ал-Хорезми считается основоположником алгебры как отдельно взятой математической науки. Именно им была написана первая в этом направлении математики книга «ал-Джабр ва-л-мукабала» («Алгебра и сопоставление»). Имя этого

¹ Ибрахим Фазари (умер в 799 г.) — математик и астроном, первый переводчик на арабский язык древнеиндийских книг по математике и астрономии.

ученого в форме «Algorithm» стало названием новой системы математических операций, применяемых по строго определенным правилам, а от названия его вышеуказанного труда произошло название одной из важнейших математических дисциплин — алгебры («Algebra»). Книга аль-Хорезми «ал-Джабр» в средневековой Европе пользовалась колоссальной популярностью и до времени появления работ французского математика Франсуа Вьеты (1540—1603) она считалась важнейшим источником для изучения алгебры.⁶² Ал-Хорезми создал систему соответствий между индийской и греческой математикой и ввел в обиход среди мусульман индийскую десятичную систему исчисления. Считается, что он более любого другого ученого средневековья способствовал развитию математической науки.⁶³ Абу-л-Вафа Бузджани (умер в 901 г.) завершил ряд работ по развитию тригонометрии. Так, он вычислил значение синуса 30 градусов ($\sin 30$) с точностью восьмизначной дроби.⁶⁴ Этот ученый приложил значительные усилия по распространению своих открытий среди мусульман

В Европе заслугу в решении задачи вычисления суммы углов приписывают Копернику (1478—1543). Он решил эту задачу довольно сложным методом, не зная о методе решения исламского математика Абул-Вафы⁶⁵.

Омар Хайям (1048—1122) был одним из крупнейших средневековых ученых в области алгебры. Его труды в силу отсутствия переводов на латынь не оказали непосредственного влияния на

ⁱ Абуль-Вафа (940—998) — мусульманский астроном и математик из Хорасана.

развитие европейской математики. Он первым приступил к непосредственным и результативным исследованиям алгебраических уравнений первой, второй и третьей степени. Трактат Омара Хайяма по алгебре считается лучшим научным исследованием средневековья в этой области. В целом алгебра как научная дисциплина была введена в математику именно исламскими учеными. Таким же образом использование алгебры в решении геометрических задач и, наоборот, использование геометрических утверждений в алгебре было впервые предпринято исламскими математиками. Данное положение, в свою очередь, способствовало развитию аналитической геометрии.⁶⁶

Но заслуга мусульман в совершенствовании математических дисциплин этим не ограничивается. В период правления Мамуна, когда мусульмане были заняты переводом, коррекцией и совершенствованием книг Птолемея, Евклида, а также «Сендхенд», на всю Европу был только один известный математик — наставник Карла Великого и главный ученый его двора Флакк Альбин Алкуин (735—804). Его сочинения ограничивались начальными сведениями по элементарной математике. В течение всего периода средневековья математика была обязана своим развитием мусульманской мысли. В первой половине XV века, когда мусульмане занимались труднейшими для тех времен вопросами геометрии, решали алгебраические уравнения третьей степени с помощью конических сечений и проводили исследования в области сферической тригонометрии, математические исследования в Европе

ограничивались календарным исчислением и способом применения счетов «абака» для ежедневных торговых нужд.⁶⁷

В области геометрии мусульмане продолжали изыскания греческих математиков. Они переводили и комментировали математические методы Евклида. Римляне сами не занимались переводами книг этого древнегреческого мыслителя. Первый перевод его произведений на латынь был осуществлен европейцами лишь в X веке, то есть три столетия спустя после арабского перевода, осуществленного Хаджаджем ибн Юсуфом, математиком времен Харуна ар - Рашида.

Серьезными были исследования мусульман в области астрономии. Основой для развития этой науки послужило заимствование ими достижений вавилонян, индийцев и иранцев. Абу Ма'шар Балхиⁱ, известный в средневековой Европе по имени Al'bumasar, составил свод астрономических таблиц, в котором движение звезд было вычислено на основе данных индийцев и обсерватории Гангезⁱⁱ. Оригинальный текст этих таблиц не сохранился, но его переводы на латынь издавались многократно. Они прославили имя их автора. Все же Абу Ма'шар известен скорее как астролог, нежели ученый астроном.

Кроме вышеперечисленных компонентов другим действенным фактором развития и расцвета исламской астрономии стали знания и опыт сабиев. Сабии Ибн Кара, интересующийся геометрией, проводил ценные изыскания по определению

ⁱ Абу Ма'шар Балхи — мусульманский математик и астроном IX века.

ⁱⁱ Гангез — знаменитая обсерватория древнего Ирана.

продолжительности года и положению Солнца. Заметное влияние на развитие астрономии оказал Мухаммад аль-Батани (IX—X вв.), который широко использовал сведения сабийских астрономов. Он переводил и уточнял высказывания Птолемея относительно движения Солнца и других небесных светил. Его соображения о лунном затмении в XVII веке стали стимулом и руководством для Донторна в его спорах с европейскими учеными. Аль-Батани нашел способ решения многих задач по сферической тригонометрии. Эти подходы были позднее использованы Ред-жиу Матусом (умер в 1476 г.)⁶⁸.

Труды мусульманских мыслителей в области математики и астрономии были описаны и прокомментированы итальянцем Налино, французом Карадуа и несколькими другими современными европейскими учеными. Жизнеописания и труды и гламских ученых нашли отражение также в работах Сотера «Арабские математики и астрономы» и Брукельмана «История арабской литературы». Это великое научное наследие мусульман интересно и привлекательно как по объему, так и по качеству исследований. Среди важнейших произведений мусульман по астрономии следует особо выделить книги по составлению звездных таблиц и календарей. Среди них встречаются труды, выполненные с высокой математической точностью.

В числе этих уникальных и весьма значительных произведений мусульман по астрономии Сартон называет три работы: «Сувар аль-Кавакиб» («Фазы круговорота звезд») Абд ар-Рахмана Суфи (X век), написанный в честь фатимидского халифа аль-Хакима Биамри-л-Лаха, «Зидже Хакеми» («Свод

астрономических таблиц Хакема») Ибн Юнуса (XI в.) и «Зидже Улугбек» — совместный труд известных ученых XV века Казизаде Руми и Гияс ад-Дина Джемшида. Смерть Улугбека — известного астронома и математика, внука и преемника Тамерлана, правителя Самарканда, правившего в 1447—1449 гг., — ознаменовала начало периода упадка в астрономических исследованиях в исламском мире.

Одним из важнейших направлений деятельности мусульманских ученых были совершенствование и реформа календаря. В период правления сельджукского эмира Джалал ад-Даула Маликшаха (1093—1113) Омар Хайям совместно с несколькими астрономами работал над реформой календаря. Результатом этой совместной деятельности был «Таквиме Джалали» («Календарь Джалала»), по точности и практичности превосходивший многие календари, составленные в Европе

Исламские ученые, подвергая научной критике астрономические воззрения Птолемея, подготовили почву для научных открытий Галилея, Кеплера и Коперника. Мыслители исламского мира рассмотрели даже вопрос о движении Земли, против которого в свое время выступили некоторые греческие ученые. Так, Абу Сейид Седжзи, живший в X веке, изобрел астролябию и выдвинул предположение о движении Земли и неподвижности небес. Неизвестно, действительно ли Седжзи был убежден в том, что Земля движется, или он выдвигал это предположение, чтобы использовать изобретенную им астролябию. Бируни, описавший упомянутую астролябию Седжзи, вопреки мнению

таких ученых, как Ибн Сина и Рази, которые опровергали возможность движения Земли, допускал возможность подобного явления, указывая на сложность доказательства его достоверности⁶⁹ Среди тех, кто выступал с критикой астрономической теории Птолемея, следует упомянуть имя Хаджи Насир ад-Дина Туси (1202—1274). Этот великий визирь и прославленный ученый-энциклопедист был не только основателем знаменитой обсерватории в Мараге. Он создал условия, чтобы ознакомить исламских ученых с исследованиями китайских мыслителей. В период своего пребывания в Аламуте⁷⁰ он активно занимался наблюдениями за небесными светилами и научными изысканиями по астрономии. Насираддин Туси накопил в этой области значительный материал и опыт. Наряду с критикой и уточнениями в теории Евклида, а также исследованиями в области тригонометрии, которую он как самостоятельную науку отделил от астрономии, в своей книге «Тазкира» («Трактат») Насираддин Туси подверг резкой критике астрономическое учение Птолемея и способствовал формированию новой теории о движении светил, впоследствии разработанной Коперником.⁷¹ Некоторые исследователи не исключают возможность того, что Коперник через Византию получил доступ к выводам Туси, они даже приводят аргументы в пользу этой гипотезы.

Заслугой мусульман в области развития математики стало открытие порядка десятичных дробей, а также введение в математику Гиясаддином

ⁱ Аламут — город-крепость на вершине одноименной горы на севере Ирана, в XI—XIII вв. бывшая центром исмаилитского движения во главе с Хасаном Саббахом и его последователями.

Джамшидом Кашани методов приближенного вычисления. Многие задачи по геометрии, оказавшиеся для древних математиков неразрешимыми, были решены в трудах таких исламских ученых, как Ибн Хейшам, Абу Сахла Кухи (X в.) и др. Открытие правила проверки вычислений, правила приближенных вычислений с использованием постепенно приближающихся к конечному постоянному результату последовательностей также принадлежали мусульманам. Действия с большими астрономическими цифрами с минимальной погрешностью говорят о высоких достижениях мусульман в области теории чисел. Кроме того, мусульмане проделали большую работу в изобретении астрономических средств, совершенствовании астролябии и использовании вычислительных приборов при составлении календарей и звездных карт.

Исследования и изыскания мусульман дали интересные результаты и в области физики и механики. Абу Ма'шар Балхи в своей книге «Аль-Мадхал аль-Ка-бир» («Великое вступление»), посвященной астрономии и переведенной на латынь в ИЗО году, проанализировал природу приливов и отливов. Позднее, в период Ренессанса, именно по этой книге европейцы ознакомились с научным объяснением указанного явления.⁷²

В египетском городе Фес в период правления абба-сидского халифа Мотаваккела (847—861) видный математик по имени Фаргани изобрел специальный поршень для измерения уровня воды в период половодья Нила. Труды таких ученых, как

Ибн Хейшам Басри и Йакуб Кенди (IX в.), по оптике пользовались известностью в Европе. Роджер Бэкон (1214—1292) и Кеплер многим обязаны трудам Ибн Хейшама⁷³. Ибн Хейшам был крупнейшим физиком исламского мира и величайшим оптиком в истории вплоть до эпохи Ренессанса⁷⁴. Труды Ибн Хейшама, посвященные свету, законам его отражения, дифракции и интерференции стали основой для дальнейших исследований. Без трудов Ибн Хейшама Роджер Бэкон не мог состояться как ученый и исследователь. Роджер Бэкон сам в одной из своих книг многократно упоминает об Ибн Хейшаме и цитирует его. Упоминания об этом исламском мыслителе встречаются и у Кеплера.

Ибн Хейшам в Европе был известен под именем «Ал-хасен» («Alhasen»). Логика его рассуждений сходна с логикой Декарта⁷⁵. Можно утверждать, что он был лучшим ученым-экспериментатором в эпоху средневековья⁷⁶.

Аль-Бируни, работая над определением удельного веса тел, вычислил удельный вес 16 веществ с удивительной точностью, близкой к современной. Исследования Абуль-Фатха Хазени (раб-византиец, принадлежал некоему Абу Джафару Хазени, известный ученый математик XI века), автора «Мизан аль-Хекма» («Весы мудрости») в области объема жидкостей также имели научную ценность. Он проводил исследования по определению удельного веса тел и сплавов. Исследования Хазени не ограничиваются только рассмотрением различного рода весов. У него есть ценные физические и математические рассуждения относительно

массы, центра тяжести и других связанных с ними вопросов.

Мусульманами проведено много исследований об особенностях различных видов весов. Особенно ими хорошо изучены свойства «румийских» (византийских) весов. Некоторые исламские ученые-механики даже в период крестовых походов готовили для европейских монархов специальные приспособления⁷⁷. Научные исследования мусульман, особенно в теоретическом плане, имели большое значение.

Кеста ибн Лука (византийский ученый философ X века, известный знаток арабского и греческого языков) по поручению халифа Аль-Муста'ина (862—865) переводил труды древнегреческого ученого Герона Александрийского на арабский язык. Эти переводы сыграли большую роль при передаче знаний по механике мусульманам. Из трудов, написанных самими мусульманскими учеными, следует назвать «Рисала» («Трактат») Ахмада Хорезми (X в.). В этой книге автор приводит разъяснения некоторых вопросов, связанных с гидравликой. Другой книгой у мусульман, посвященной этим вопросам, является «Трактат» Бади уз-Замана Джебзри, написанный в 1206 году по поручению Кара - Арслана, правителя Диярбакра. Абсолютное большинство приборов и приспособлений, описанных в этой книге, сделано самим автором.

Мусульмане внесли важную лепту в преобразования, ставшие основой для зарождения новой технологии.

ГЛАВА 13

Физика, химия и технические знания

В области производства и ремесла мусульмане также получили определенные результаты, которые в последующем были усовершенствованы европейцами. Так, у мусульман по меньшей мере со времен Харун ар - Рашида были распространены и постоянно совершенствовались различные виды водяных насосов, которые позднее при посредстве крестоносцев попали в Европу. Ветряные мельницы стали известны мусульманам за несколько веков до того, как их стали использовать в Европе. Такие историки, как Масуди и Истахри (ученый историк и географ X в., уроженец г. Истахр, древней столицы Ирана), в своих описаниях Систана упоминают о наличии на этой территории большого количества ветряных мельниц⁷⁸.

В Кордове и Марокко было развито кожевенное производство. Об этом свидетельствует наличие в некоторых европейских языках слов «cordovan» для обозначения «башмачника», а также «maroguineries» — «шорник» и «тагоссо» — «сафьян».

Особенно значимыми были достижения мусульманских химиков. Они весьма преуспели в развитии и совершенствовании химии и связанных с ней дисциплин. Впрочем, они так и не смогли изобрести эликсир вечной молодости и найти философский камень, позволяющий превращать бронзу в золото. Ведущим химиком исламского мира

считался Джабир Ибн Хайян (VIII в.), известный в Европе как Seber. Он был признанным отцом химии. Джабир был из племени Озд. Он родился в городе Куфа. Его отец Хайян занимался в Куфе галантереей и фармакологией и, по преданию, был казнен Омейядами по обвинению в принадлежности к шиизму. Сам Джабир, прославивший вагинитом (исмаилит), по всей вероятности, был связан с имамом Джафаром Садиком (шестым из 12 имамов шиитов-имамитов) и, по преданию, посещал его занятия. Некоторые исследователи ставили под сомнение реальность существования данной исторической личности. Причиной этого явились противоречивые по содержанию книги, которые в действительности не принадлежали перу Джабира.

В любом случае сомнения в существовании фигуры Джабира лишены реального основания, а количество приписываемых ему сомнительных книг так велико, что сама возможность принадлежности такого огромного количества трудов одному отдельно взятому человеку просто невероятна. Во всех этих книгах, независимо от их авторства, которое еще следует установить, присутствуют научные изыскания, полезные для практической деятельности. Из достоверно принадлежащих Джабиру книг известно, что он считает химию экспериментальной наукой, основанной на методологии естествознания перипатетиков⁷⁹. Джабир вполне заслуженно считается отцом-основоположником средневековой и современной химии в мире. Принадлежащие ему научные разработки и полученные им результаты достойны всяческого восхищения. В своих книгах наряду с

рекомендациями по подготовке некоторых веществ и химических соединений ученый выдвигал достойные внимания теории о способах химических исследований. В частности, он сформулировал теорию образования металлов под названием «теория серы и ртути». Согласно этой теории, разница между шестью металлами пропорционально зависит от наличия в их составе серы. Таким образом, его взгляд на образование металлов представляет собой геологическую теорию.

Кроме этого, он указал правильные способы осуществления различных химических реакций, таких как испарение, сгорание, плавка и кристаллизация веществ. Джабир впервые дал научное объяснение химического процесса окисления (оксид) и обратного ему процесса.

Рази, считающийся наследником его учения, также проводил важные исследования по химии. Ему принадлежит описание структуры и свойств оксида серы и, с некоторыми оговорками, спирта.

В целом мусульманские исследователи в своих химических опытах получили немало новых веществ, неизвестных грекам, таких как оксид серы, спирт, оксид азота и многое другое. В некоторых случаях они исправили допущенные греками ошибки.

Знакомство с такими веществами, как сера, нефть и смола, постепенно привело к умению использовать эти легкосгораемые вещества в целях производства оружия. Порох, наличие которого привело к настоящей революции в военном деле, до конца эпохи средневековья европейцам был неизвестен. Его открытие приписывают Роджеру Бэкону. Однако в действительности это «сатанинское вещество»

стало достоянием европейцев также благодаря мусульманам. Фактически и порох, и компас, не будучи изобретениями самих мусульман, были заимствованы европейцами именно у них.

Порох, компас, а также бумага и зачаточные способы книгопечатания, являющиеся наследием Китая, способствовали приходу новой промышленно-технологической и культурной эпохи в истории Европы.

Мусульмане в течение длительного времени имели превосходство над западным миром в добыче полезных ископаемых, производстве красок, закаливании стали, обработке кожи и производстве бумаги. Они добились интересных результатов и в изобретении и использовании подъемных механизмов. Использование маятника в производстве часов также является изобретением мусульман. Известны водяные часы, подаренные Харун ар - Рашидом французскому королю Карлу Великому. Известны также часы, находящиеся над главными воротами города Дамаска, описанные Ибн Джубейром Андалуси. Эти часы свидетельствуют о превосходстве мусульман в производстве часов с маятниками. Аббас Ибн Фарнас Куртуби (из Кордовы) в IX веке создал часы с очень сложным механизмом. Кроме того, он сделал летательный аппарат, который отчасти являл собой воплощение человеческой мечты о полете⁸⁰. Многие достижения мусульман в области механики, так же как и разработки, связанные с химией, нашли воплощение в военном деле.

К сожалению, и ныне новейшие достижения человеческого гения во многом подчиняются

военным нуждам и находят воплощение в первую очередь в целях совершенствования систем вооружения.

ГЛАВА 14

География и путешествия

Результативность научной и производственной деятельности мусульман, распространение ее результатов в мире с Востока на Запад были связаны с наличием инфраструктуры, дорог, путей сообщения и, соответственно, с интенсивным передвижением торговцев, путешественников и паломников. Особенно важными по многим параметрам были географические исследования мусульман. Наряду с описанием дорог, природных особенностей различных стран исламские исследователи проявили особый интерес к вопросам антропографии. Мифологизированные рассказы моряков полны ценных сведений о дорогах, портах, жизни и быте, а также об обычаях и ритуалах различных народов. Книги о путешествиях, несмотря на описания чудес, и удивительных событий, в основном свидетельствовали о страсти мусульман к исследованиям. Работы исламских авторов по географии отличались содержательностью, разнообразием. Они были поучительны и интересны. При критическом подходе в них можно обнаружить много полезной информации и важных документальных свидетельств историко-географического характера. В целом и по географии у мусульман по сравнению с греками было более широкое поле исследований, больше научных достижений, более ценные результаты исследований.

Поэтому географические разработки у мусульман во много раз превосходили уровень древних греков⁸¹. Для многих из этих исследований мусульмане, особенно в первые века возникновения ислама, использовали информацию, полученную посредством почтовой связи, а также традиции, присущие государственной системе империи Сасанидов — это способ разделения Ойкумены на семь частей; наличие слов и фразеологизмов персидского происхождения в исламской географии.⁸²

Исламские географы проявляли особый интерес к личным наблюдениям и индивидуальному опыту. Поэтому большое количество информации, представленное в их работах, основано на опыте и наблюдениях, а не на пересказе содержания других источников. Якуби в своей книге «Аль-Булдан» («Города») говорит о своих многочисленных странствиях. В своем повествовании он основывается на рассказах жителей соответствующих стран. Достоверность этих рассказов проверялась дополнительной контрольной информацией, полученной из достоверных источников.

К сожалению, книга известного путешественника, правдивого географа и историка Абуль Хасана Масуди (X в.) «Кетаб аль-Казайа в-аль Таджаруб» («Книга о событиях и испытаниях») — итог его путешествий — до наших дней не сохранилось. Но о его страсти к вопросам географии, а также о точности и широте его взглядов по этим вопросам можно судить по другим дошедшим до наших дней книгам, таким как «Мурудж аз-Захаб» («Золотые

копи») и «Ат-танбих вал-Ашраф» («Наказание и знатность»).

В частности, во введении к своей книге «Мурудж аз-Захаб», говоря о высказывании Джахеда об истоках реки Мехран в Сенде, Масуди опровергает его мнение об идентичности этой реки с рекой Нил в Египте с теми же водами и с теми же крокодилами. Автор отмечает, что книга Джахеда «Аль-Амсар» («Большие города») весьма слаба в научном плане и из его рассуждений очевидно, что он никогда не путешествовал ни морем, ни сушей; подобно собирающим хворост в темноте, собрал он сведения из книг изготовителей бумаги⁸³. Личный опыт и стремление к путешествиям и исследованиям, которые Масуди считал основой достоверных географических сведений, привели к тому, что мусульмане получили относительно точную географическую информацию. Они воспользовались ею как для налаживания торговых отношений, так и для изучения путей сообщения в целях улучшения деятельности почтовых учреждений и государственной системы Аббасидов. Этими сведениями воспользовались также и паломники, отправляющиеся в Мекку и другие святы места. Некоторые известные исламские географы, такие как Ибн Хордадбех (иранский ученый географ VIII века, автор знаменитой книги «Аль-Масалик валь-Мамалек» («Дороги и страны») и Якуби, считали Ирак центром Ойкумены, но некоторые другие ученые, такие как Ибн аль-Факих и Ибн Руста (иранский ученый энциклопедист второй половины IX—начала X вв.), считали центром Мекку и Медину. Те, кто считал центром Ойкумены Ирак, пи-

сали свои книги в основном для использования почтовыми учреждениями и купцами, а те, кто ратовал за Мекку и Медину, имели в виду интересы паломников в Хиджаз или стремились облегчить задачи по завоеванию новых городов и взиманию с них налогов.

В целом же, вопреки утверждениям некоторых ученых⁸⁴, отчасти побудительным мотивом для сбора столь обширной информации по географии, несомненно, были пытливость, любознательность и страсть мусульман к исследованиям и изучению новых стран и народов. Заинтересованность мусульман вопросами антропографии подтверждают труды Масуди и Бируни.

Исламские географы, описывая территории халифата, отражали не только особенности ландшафта и климата регионов и городов, но приводили ценную информацию о жизни, быте, ремеслах, верованиях и языках народов, населявших эти города и страны. Более того, географические сведения мусульман не ограничиваются одними лишь пределами халифата. Им были известны не только морские пути до Индии, Китая, Кореи и даже до Японии, но и пути по суше до Центральной Азии, Тибета и далее — вплоть до Китая. За пять веков до Марко Поло мусульманский путешественник Сулейман Таджир (Торговец) посетил Китай. Его легендарные путевые заметки собраны в виде отдельной книги Абу Зейдом Сейфари (IX в.). Эти путевые заметки, несмотря на их несоответствие географическим канонам, свидетельствуют о любознательности мусульман и их торговых отношениях с Китаем еще задолго до IX века.⁸⁵

Джахез и Са'алаби (известный литератор и историк конца IX—начала X вв., родом из Нишапура) пишет о достижениях китайцев в различных областях материального производства и их чувстве самосознания. Представляется, что для знакомства с Китаем и его населением мусульмане, как и во многих других случаях, пользовались сведениями, накопленными древними иранцами⁸⁶. Мусульмане собрали о Центральной Азии и проживающих в этом регионе народах много достоверных сведений. Причем эти данные значительно превосходят как качественно, так и количественно знания древних греков об этом регионе. Книга Бируни «Тахкик ма'лил Хинд» («Исследования по Индии») по сути своей не является чисто географическим или историческим исследованием. Это энциклопедический труд, основанный на достоверных научных данных, который к тому же считается шедевром научной мысли мусульман в области географии и этнографии.

Другим ярким свидетельством любознательности мусульман являются упомянутые в этой книге исследования по выявлению местонахождения пещеры Кахф и стены Маджудж (Магог). Как известно, Аббасидский халиф Васек направил группу во главе со знаменитым математиком и астрономом аль - Хорезми в Рум (Византию) для определения местоположения этой пещеры и выявлению состояния останков покоящихся в ней людей. После проведения исследований он написал халифу подробный отчет. Описание этой научной экспедиции представлено в книге Ибн Хордадбега⁸⁷. Упомянутое путешествие переводчика Салама в

поисках стены Маджудж (Магог) также было предпринято по поручению этого халифа.

Согласно Корану (сура 18, аяты 94—97) открытие пути Яджуджу и Маджуджу (Гог и Магог) является знаменем приближения божественного обещания. Но вопрос о личности Яджуджа и Маджуджа остается спорным. На основе некоторых современных исследований Яджудж и Маджудж — это арабские названия двух племен, проживающих на Кавказе на территории Армении и часто угрожающих Сирии и Палестине⁸⁸. Стена, построенная на их пути Александром Македонским, по всей вероятности, связана с этой территорией и говорит о наличии в те времена угрозы арабским и еврейским племенам. Именно поэтому переводчик Салам в поисках местонахождения этой стены отправляется в Армению, на Кавказ и к берегам Каспия, а не в Китай, где Великая стена в народном представлении ошибочно превратилась в легендарную «стену Яджуджа».

Утверждение Макдеси о том, что все моря в мире окружены двумя великими морями — Бах ар-Рум и Бахр ас-Син — столкнулось с яростным сопротивлением ученых.⁸⁹

Стремление понять высказывания Корана о географии, состоянии городов, морей и гор также послужило для мусульман мощным стимулом заняться географией. Поиски различных городов, которые были захватывающими, иногда и вовсе фантастическими, послужили причиной того, что у мусульман, как и у древних греков и даже позднее европейцев, книги о путешествиях и основанные на них работы по географии изобиловали ги-

перболизацией и фантастическими рассказами. Особый интерес вызывали у читателей рассказы мореходов о Китае, Индии и других дальних странах. Несмотря на значительное количество преувеличений, те достоверные сведения, которые содержались в книгах по географии и в описаниях путешествий, удивительным образом способствовали расширению географических знаний, которые у мусульман были гораздо шире, качественнее и богаче, чем информация древних греков.

В повести о «надменных» — отважных моряках — магрибских арабах, которые, по преданию, в течение нескольких месяцев бродили по морям в поисках моря Мрака, прослеживается тот же самый дух страстного энтузиазма, что и описанный в книге известного географа и писателя XII века Идриси «Назхат ал-Муштак» («Чистота жаждущих»). Этот дух приключений и открытий много веков спустя побудил Христофора Колумба, Америго Веспуччи, Магеллана и других европейцев к путешествиям по великим морским просторам.

Были ли реальны рассказы Идриси о том, что мусульманские мореходы на южных берегах Атлантического океана сталкивались с краснокожими племенами? Даже если допустить их правдивость, все же рассказы Идриси имеют сказочную подоплеку. Однако они свидетельствуют также о чувстве любознательности путешественников и отваге мореходов исламского мира, об их открытиях на море и на суше.

Древнейшей географической информацией о России являются путевые заметки Ибн Фадлана (арабского путешественника и писателя первой

половины X века), путешествовавшего по поручению аббасидского халифа аль-Муктадира в Поволжье и прибывшего ко двору правителя болгар. Другой путешественник, Аль-Мухаллаби, в 981 году в своей книге, посвященной фатимидскому халифу аль-Азиз Биллаху, привел уникальное, не имеющее до той поры аналогов описание Судана. Приблизительно в 1010 году один мусульманский мореход на индийском корабле доплыл до южных берегов Африки⁹⁰.

Исламские мореходы ходили к берегам Китая до Кореи; за много веков до европейцев изучали Японию. Название Японии приведено Махмудом Кашгари (среднеазиатский ученый-филолог XI века, составил на арабском языке «Словарь тюркских наречий») в форме «Джабарка» (Djabarka). Рашидаддин Фазлуллах называет Японию «Чименгоу» (Tchimengou). Оба названия представляют собой нечто похожее на название этой страны в форме «Tchibengou», употребляемой Марко Поло в виде «Zirengu», что близко современному названию страны на французском и английском языках.

Исламские географы, опираясь на сведения индийцев, задолго до открытия Америки высказали предположение о существовании суши на другом полушарии. Это предположение побудило Христофора Колумба к открытию нового континента. Правда, неизвестно, что европейцы знали об открытиях исламской географической науки до эпохи великих географических открытий. Во всяком случае, они не могли не знать о наличии книги мусульманского автора из Андалузии Идриси по

географии и картографии (с приблизительной картой Земли), под названием «Назхат аль-Муштак» («Чистота жаждущих»). Эта книга была написана для норманнского (викингского) правителя Сицилии Рожера II (ИЗО— 1154 гг.)⁹¹. Краткое изложение этой книги было издано лишь в 1619 году. Однако ее содержание было известно христианским ученым Сицилии, Италии и других сопредельных территорий, а часть из них использовали эту книгу в своей практике. Таким же образом книга «Таквим аль-Булдан» («Календарь городов») Абуль Феда (жил в 1273—1331 гг. — просвещенный правитель из династии Айюбидов, активный участник войн Салахаддина Айюби против крестоносцев, историк и географ) даже в первой половине XVII века была популярна у европейских ученых и использовалась ими. По мнению некоторых исследователей, Европа в течение всего средневековья не смогла создать что-либо равноценное книгам Абуль-Феда.⁹² Карты, составленные Идриси, использовались в этой книге в качестве лучшего образца картографии. Европа в это время переживала эпоху средневековья, и подобный уровень научного развития был ей пока недоступен. Когда энтузиазм мусульман в географических исследованиях, присущий эпохе Истахри и Макдеси, остался позади, составление путевых заметок, таких как работы Ибн Джубейра и Ибн Баттута, все еще было популярным. Одним из великих достижений мусульман было составление Абу Абдуллахом Якутом (П79—1229, арабского филолога, географа и историка греческого происхождения) большой энциклопедической работы под названием «Му'джам аль-Болдан» («Энциклопедический словарь по горо-

дам»). С этой работой по вопросам географии, положению городов и этнографии равноценны разве что «История» Ибн Асира и «Хави» Рази. Знакомство с различными странами и путями сообщения имело прямую связь с торговой деятельностью мусульман. В течение нескольких веков до начала крестовых походов акватория Средиземного моря входила в зону влияния мусульманских мореплавателей. Подобно караванным дорогам по суше, которые были для мусульман средством налаживания торговли и обмена товарами, зоной интенсивных перемещений исламских торговцев стали также просторы Индийского океана, Красного моря и Персидского залива. Земледельческая и ремесленная продукция мусульман поставлялась на западные и восточные рынки, а конечным результатом этого стало развитие сельского хозяйства и ремесла как на Западе, так и на Востоке.

Некоторые фрукты, в частности цитрусовые, были распространены мусульманами в Испанию через Сирию и Палестину, а выращиванию сахарного тростника крестоносцы научились у мусульман, которые, в свою очередь, переняли методы выращивания этой культуры у индийцев. Первыми в Европе занялись выращиванием хлопка также мусульмане.

На европейских рынках в то время был большой спрос на мусульманские ткани. Появление в европейских языках таких терминов, как «муслин» (от арабского «масвел» — соединенный, скрепленный), «дамаск» (от арабского «Дамашки» — дамасский), «тапие» (от арабского «атаба» — царский двор),

говорит о бурной торговой деятельности мусульман в ту эпоху. Свидетельством эффективной торговой деятельности мусульман следует считать и поныне бытующие в европейских языках слова: «tariff» (от арабского «та'рифа»), «bazar» (от «базар»), «magazin» (от «махзан»), «douane» (от «диван»), «checque» (от «ас-Сек»), «caravan» (от персидского «караван») и др.

Столь бурная торговая деятельность диктовала необходимость точной информации о путях сообщения, а знакомство с различными этносами и расами требовало знаний их географических и исторических особенностей.

ГЛАВА 15

Историография

Первыми для мусульман образцами написания исторических книг были работы под общим названием «Ходайнаме», которые считались основой иранского национального эпоса — «Шахнаме». В период язычества описание истории для арабов состояло из генеалогии племен, сказаний о значимых датах и событиях военного характера. Это были мифологизированные поэтические тексты. Были распространены предания о иудейских пророках, а также вавилонских, египетских и сирийских царях, известные под названием «Асатир уль-Аввалин» («Первичная мифология»). Они проявляли интерес к преданиям о жизни и подвигах воинов, бесстрашных богатырей, поэтов и ораторов. Поэтический колорит этих сказаний вызывал "у них искренний восторг.

Во дворцах омейядских халифов и правителей регулярно проходили встречи сказочников и знатоков преданий. По сведениям Масуди, даже Муавия в часы досуга слушал арабские мифы и иранские предания, которые читались или переводились ему из книг. К занятиям такого рода проявляли интерес и Аббасидские халифы, такие как аль - Мансур и Харун ар - Рашид.

Такой интерес мусульман к преданиям о жизни Пророка (мир ему и благословение Аллаха) послужил причиной составления книг о жизнеописаниях и богоугодных сражениях. В них поначалу преобладал

стиль тех же преданий, позднее в традициях арабских сказок и легенд в них стали использовать стихотворные куплеты и притчи. Когда Ибн Хишам приступил к переработке и сокращенному изложению «Жизнеописания» Ибн Исхака (704—767; арабский историк, автор наиболее ранней из биографий пророка), основной частью его работы являлось изъятие из текста именно этих дополнительных стихотворных вставок.

Исследования по газаватам и завоевательным походам представляли для мусульман интерес с точки зрения содержащихся в них сведений о захвате новых земель, налогах, обязательствах и поборах у представителей зимма. Соответственно, появились исследования по сунне и хадисам, которые требовали знания жизни и деятельности сподвижников (сахаба) Пророка (мир ему и благословение Аллаха). Например, книга Ибн Саада «Табакат ус-Сахаба» («Жизнеописание сподвижников») представляла собой в основном историю ислама, представленную сквозь призму жизненного пути Пророка (мир ему и благословение Аллаха) и его сподвижников. Необходимость понимания Корана и хадисов, в которых содержатся ссылки на предания различных древних народов, особенно евреев, христиан и арабов, также стимулировала мусульман к изучению истории.

Любознательность мусульман и их постоянные контакты с различными народами и племенами в покоренных ими странах пробудили в них интерес не только к древним преданиям Греции, Ирана и Рима (Византии), но и к поиску сведений об Индии, тюрках и даже Китае и Африке. Расширение

пределов владычества мусульман связывало их со всеми этими странами, территориями и этносами.

В это время древнегреческие книги по истории, такие как труды Геродота и Фукидида, были для мусульман недостаточны по той причине, что многие упомянутые в них государства канули в Лету и на их месте были созданы новые государственные образования. Высокая оценка Аббасидскими халифами и их визирями из семейства Бармакидов (иранское семейство, из которого вышли 4 знаменитых визиря аббасидских халифов, самым знаменитым из них был визирь халифа Харун ар - Рашида — Джафар Ибн Йахйа Ибн Халид (767—803), он считался крупным знатоком каллиграфии, риторики и астрономии) устройства государства и способов государственного управления Сасанидов, с одной стороны, и антипатия арабов к Византии (которая была наследницей Древней Греции и Древнего Рима) — с другой, послужили поводом для того, чтобы арабские историки в своих трудах опирались на иранские источники и следовали стилю авторов книг «Ходайнаме». Это обстоятельство привело к тому, что мусульманская историография, в отличие от древнегреческой и древнеримской, больше опиралась на детальное изложение исторических рассказов. Не уделялось достаточного внимания факторам, служащим причиной тех или иных событий. Подобная склонность к изложению деталей, а также стремление к использованию при этом стиля эпоса и легенд придавала книгам по истории завоеваний особый оттенок предвзятости. В частности, в книгах по истории авторов VIII—IX вв., таких как Абу Муханаф, Сайф Ибн Амру, Аванат

Ибн Абд аль - Хаким и Абу Амир Ибн Шарахил, многие противоречия основаны на этнической, групповой и религиозной непримиримости. Поэтому использование в качестве источников книг, посвященных описанию завоевательных походов и религиозных войн, требует определенной осторожности. По этой же причине некоторые книги, посвященные жизнеописанию халифов, с точки зрения исторической точности считаются не вполне достоверными.

Из наиболее древних сохранившихся до нашего времени книг по истории мусульман можно назвать работу «Тарих аль - Якуби» («Якубова история») шиитского историка Ибн Вазеха Якуби (умер в 886 г.), которая несомненно считается одним из шедевров исламской историографии. «История» Абу Джафара Табари (841—923), написанная в жанре повествования, является настоящей исторической энциклопедией, полной разнообразной ценной информации. Упомянутые нами «Аз-Захаб» и «Ат-танбех вал-ашраф» Масуди, также являются энциклопедическими работами по истории, которые впоследствии были переработаны и усовершенствованы такими знаменитыми учеными-историками ислама, как Мискавайх, Ибн аль-Асир, Ибн аль-Джавзи, Абуль-Ваха, Ибн Халдун, аз-Захаби и Ибн Тугра Барди. В результате подобных переработок эти книги стали главными источниками по истории мусульманских народов и обществ. Жизнеописания и переводы в произведениях таких ученых, как См'ани, Ибн Халакан, Катби, Кифти и других, также стали источником ценной информации

для исследований по исламской истории и цивилизации.

Исламскими авторами было написано огромное количество ценнейших книг. Никакое другое общество вплоть до начала новой эры человеческой истории не достигло столь высокого уровня.⁹³ В то же время наследие мусульман не лишено ряда недостатков. Среди них можно назвать переплетение действительной исторической реальности с мифами, использование противоречивых преданий, передача иррациональных сказаний, использование преувеличений, представление предвзятого описания отдельных исторических личностей. Эти недостатки являются следствием особенностей и потребностей исторической эпохи. Нельзя проводить аналогию между условиями работы историков тех времен с условиями жизни и творчества нынешних историков. Нельзя также подходить с современными мерками к мышлению древнего и средневекового читателя. Требования, предъявляемые таким читателем к книгам по истории, и использование информации также коренным образом отличалось от современных. Учет этих обстоятельств поможет современному исследователю непредвзято подойти к средневековым текстам и не преувеличивать недостатки работ древних историков⁹⁴.

Это тем более справедливо, что работы исламских историков заслуживают особенного признания при сравнении с трудами их древнегреческих и древнеримских предшественников (может быть, с незначительными исключениями) и особенно в сравнении с работами средневековых и более поздних европейских авторов.

Отличительной чертой исламской историографии является интерес мусульман к жизни и быту различных народов, к особенностям других конфессий. Исламская историография не ограничивается ценными сведениями из книг Масуди, Якуби, Динавари (Абу Ханиф Динвари; умер в 895 г. — известный иранский ученый, крупный знаток грамматики, литературы, математики, астрономии и преданий) и Табари, основанных на достоверных источниках о Вавилоне, Египте, Иране, Иудее, Греции и Риме. Корпус включает книги таких авторов, как Бируни, Ибн Асира, Рашидаддин Фазлуллах и многих других, по истории и этнографии Индии, Судана, Китая и Европы, а также тюркских кочевых племен. Эти работы отличаются точностью информации и научным изложением.

Вопреки критическим замечаниям, крупные исламские историки подходили к своей работе предельно внимательно и скрупулезно.

Использование некоторыми из них, например Табари, подробных рассказов и ссылок на документы было главной гарантией достоверности преданий и других рассматриваемых материалов. Этот способ изложения, характерный для традиции хадиса, превратил историю в изложении Табари в соединение преданий и рассказов, переданных в обратной хронологической последовательности от рассказчика до человека, являющегося непосредственным свидетелем описываемых событий. Данный порядок передачи информации, как и сама ссылка на источник сведений, и конкретные исторические лица, сходные с принятыми в наши

дни ссылками на исторические источники, служит способом избежания ошибок или, по крайней мере, снятия с себя ответственности за ошибки, допущенные в изложении исторических фактов. Но основным недостатком этого способа изложения является то, что из-за искажений, а иногда и противоречий в преданиях их трудно четко систематизировать, а также установить причинно-следственные отношения описываемых событий. Это — одна из основных трудностей историков при оценке достоверности информации.

Это — главный недостаток исламской историографии. Подобный подход, основанный на отсутствии ссылок на документальные источники, имеет место в историографии и других древних народов.

Работа исламских историков была сопряжена с трудностями и в описании имен, и в генеалогии. В основном, в этом отношении их действия были слаженны. Ошибки, допущенные в указании имен и в происхождении лиц, во многих случаях могли привести к искажению событий, связанных конкретными лицами. Поэтому при описании генеалогии информация об источнике преданий была так важна для историков. Интересный рассказ Ибн Халликана (1202—1283; видный иранский ученый-историк, занимавший пост главного кади в Сирии) о кади Абуль Фарадж аль-Ма'афи Ибн Закария ан-Нахравани можно считать своего рода предупреждением и одновременно упреком историкам. Устами этого кади историк рассказывает, как однажды во время его паломничества в Мекку в день ташрика (т.е. спустя три дня после праздника

Курбан) он находился в долине Мина и услышал, что кто-то громко взывает: «О, Абул Фарадж!» Кади подумал, что зовут его, но решил не отвечать, ибо кроме него там могли присутствовать и другие люди с таким же именем. Не получив ответа, голос вновь воззвал: «О, Абуль Фарадж аль-Ма'афи!» Кади уже решил ответить ему, но вдруг вновь подумал, что, возможно, здесь присутствует другой Абуль Фарадж по имени Ма'афи, и вновь воздержался от ответа. Тогда голос воскликнул в третий раз: «О, Абуль Фарадж аль-Ма'афи Ибн Закария ан-Нахрвани!» После этого у кади уже не осталось сомнения в том, что обращение адресовано именно ему, так как было названо его имя, имя его отца и город, откуда он родом. Тогда кади ответил: «Вот он я, что тебе надобно?» Голос спросил: «Ты, наверное, из восточной части Нахрвана?» Кади ответил: «Да!» Голос добавил: «Нам нужен человек из западной части этого города».⁹⁵ Этот рассказ, приведенный Ибн Халаканом, поучителен для историков и по сей день.

Кроме этого, от историков требовалась огромная внимательность при указании возраста и дат жизни описываемых лиц. Например, тот же Ибн Халликан в биографии Абуль Вафа Бузджани (940—988; известный иранский ученый математик и астроном, — М.М.), отмечает, что год его смерти не был известен, поэтому в его биографии он оставил свободное место. Двадцать лет спустя он обнаружил сведения об этом в книге Ибн аль-Асира⁹⁶ и заполнил оставленный пробел. Подобная скрупулезность повышает степень достоверности труда. Кроме того, этот автор проявлял особенное внимание при

подготовке материала, его систематизации, он также уделял большое внимание практической значимости материала.

Якуби подбирал сведения о различных городах, тщательно отбирая информацию. Он пользовался в основном заслуживающими доверия сведениями опроса жителей этих городов. Позднее, путешествуя по этим городам, он тщательно проверял полученные сведения и подвергал их анализу.

Масуди для получения достоверной информации предпринял длительное путешествие: в Азии он дошел до Индии и Цейлона, а в Африке — до Занзибара. Бируни во введении к своей книге «Аль-асар уль-бакия» («Вечное наследие») рекомендует быть внимательными и осторожными в исследованиях, что во многом уподобляет его современным авторам. А его книгу «Ма'лил Хинд» («Об Индии») даже по современным меркам можно считать шедевром исследования по истории и верованиям. Ибн Мискавайх (умер в 1069 г.) даже при жизнеописании пророка воздерживается от описания не соответствующих доводам разума моментов, которые могут восприниматься только через призму веры. Ибн Халдун при рассмотрении исторических вопросов рекомендовал предельную осторожность и всестороннее обдумывание материала и сам строго следовал этим принципам.

Другой особенностью произведений большинства исламских историков были рассуждения о моральном облике и духовном состоянии различных выдающихся личностей, например правителей. Масуди, Ибн Халакан и Байхаки проявили особый интерес к отражению внешности и подробностей

жизненного пути описываемых лиц. Правда, эти описания в большинстве своем были обобщенными и краткими, но иногда они отличались такой четкостью и ясностью, что читатель при помощи них мог получить очень близкую к реальности картину жизни и моральных устоев описываемых лиц. Несмотря на то, что простых людей обычно в истории интересовало описание величия героев и победителей, что вынуждало историка прибегать к пристрастному изложению фактов, все-таки среди исламских историков встречается немало лиц, которые смело подвергали критике деяния власть имущих и жестоких правителей. К примеру, Ибн аль-Тактаки (1260—1302; видный религиозный деятель и историк) в своей книге «Аль-Фахри», посвященной Фахрадину Исе Ибн Ибрагиму, эмиру Мосула, подвергает аббасидских халифов такой жесткой критике, на которую был способен только шиит, оппозиционно настроенный против власти Аббасидов. Ибн Арабшах (XV в.) строго критикует Тимура; в его словах явно чувствуется недоброжелательность. Абу Исхак Саби (умер в 995 г.; арабский поэт и историк, ревностный последователь христианства), написавший по поручению дейламитского правителя Азуд уд-Давла Бунда книгу «Ат-Таджи», посвященную истории династии Бундов, на вопрос: «Чем он занят?» — ответил: «Занимаюсь пустословием». Так откровенно мог ответить человек только в свободной, лишенной неприязни атмосфере, где имело место терпимое отношение к различным мнениям, верованиям и мировоззрениям.

Отсутствие заинтересованности в целостном представлении событий и сосредоточение внимания на деталях, в чем обвиняют исламских историков, присущи не только им. Стремление к раскрытию причинно-следственных отношений исторических событий имеют не такую длительную историю и в Европе. В качестве примера можно указать, что даже в XVII веке Жак Бенин Боссюэ (1627—1704; французский писатель и церковный деятель, автор известных книг, в которых история рассматривается как реализация воли божественного провидения), подобно Табари, разъясняет исторические события как реализацию божественной воли. Однако среди исламских историков были и такие, которые придавали значение принципу причинности в истории. Так, Абу Али Мискавайх в своей книге «Таджароб аль-умам» («Практика народов») придает больше значение разъяснению и комментированию событий, чем прямой передаче рассказов и преданий. Ибн Халдун, считающийся предшественником Освальда Шпенглера (1880—1936; немецкий историк и философ-идеалист, представитель школы философии жизни) и Арнольда Тойнби (1852—1883; английский историк-экономист), по-видимому, был первым из историков, кто, основываясь на доводах разума и дедукции, стремился объяснить исторические события на основе причинно-следственных отношений. В своей книге «Мукаддима» («Введение») он обосновал не только новый подход к истории, но разработал и новую отрасль науки — философию истории.

Во всяком случае, метод интерпретации истории Ибн Халдуна имел явное преимущество перед

древнегреческим. Это имело место по той причине, что к его времени накопилось больше исторического опыта, чем было в эпоху Фукидида, а главным же образом потому, что Ибн Халдун имел свой собственный философский взгляд на происходящие события. Метод, выбранный Ибн Халдуном для исследований в области философии, истории и выявления причинно-следственных факторов, определяющих возникновение цивилизаций и варварства, не имел аналогов в Европе вплоть до времени появления работ Джамбаттиста Вико (1668—1744; итальянский философ, выдвигавший идею об объективном характере исторического процесса). Ибн Халдуна по многим аспектам можно сравнить с Шарлем Луи Монтескье (1689—1755; французский правовед, философ и писатель; основатель так называемой географической школы в социологии). Если бы Иоганн Гердер, Имануил Кант или Герберт Спенсер ознакомились с мыслями и трудами Ибн Халдуна, то, несомненно, результаты их исследований были бы другими.

ГЛАВА 16

Религиоведение

(Религия и секты)

То значение, которое придавалось в исламском мире вопросам религии, которой напрямую были подчинены все другие аспекты общественной жизни, послужило поводом для особого внимания к вопросам религии и верований различных народов, проживающих в исламских странах или за их пределами. Это привело к возникновению таких наук, как религиоведение и калам. Несмотря на недостатки и даже отчасти фанатизм, встречающиеся в некоторых сочинениях мусульманских авторов, таких как Багдади, Исфахани, Ибн Хазм и даже Шахрастани, их труды, посвященные религиоведению, представляли собой лучшие достижения в этой области, которые были возможны в условиях полного неприятия средневекового мира.

Древние греки также не оставляли без внимания вопросы религии и верований различных народов. Геродот и Страбон в результате своих путешествий и исследований накопили обширную несистематизированную информацию о религиозных поверьях Египта и Вавилона. Длительное время вплоть до расшифровки древних письменностей и документов эта информация считалась важной. В книгах древних греков также много сведений о Заратуштре и магах. Однако эти сведения зачастую туманны и имеют надуманный характер. Некоторые

исследователи предпринимали попытки получить более или менее реальную картину о верованиях и религиозных представлениях древних иранцев из огромного количества подобных сведений. Однако сбор древними греками сведений о верованиях и религиозных представлениях различных народов проводился хаотично, вне научной систематизации и не имел конкретной научной цели. В основном это были собранные путешественниками сведения и путевые записки, целью которых было удивить и привлечь внимание греков. Научные исследования по различным религиям и верованиям народов были впервые проведены мусульманами. Это стало возможным благодаря атмосфере толерантности в исламском мире в начале периода правления Аббасидов, а также благодаря заинтересованности самого Мамуна и багдадских мутазилитов.

Некоторое время спустя, после того как Омейяды казнили Джаада Ибн Дерхама и Галяна Димашки по обвинению в ереси, а фактически по политическим соображениям, что соответствует началу правления Аббасидов, при дворе Мамуна стали проводиться собрания. Эти собрания были местом свободных дискуссий по различным верованиям и религиозным воззрениям. Правда, толерантность не помешала халифу бороться против некоторых взглядов, которые, по его мнению, не соответствовали исламу. Тем не менее жестокость, проявленная Аббасидами по отношению к Ахмеду Ибн Ханбалу (781—855; известный факих, глава ханбалитского течения в исламе, подвергался гонениям и мучениям со стороны аббасидских халифов), ставится им в упрек и историками той эпохи. Вместе с тем, по преданию,

каждый вторник во дворце у халифа в специально отведенном зале собирались ученые и исследователи из числа факихов, теологов и знатоков преданий. Там после трапезы в присутствии самого халифа начинались непринужденные беседы и научные споры. По наступлении темноты собрание завершалось вторичной трапезой⁹⁸. На этих собраниях присутствовали последователи и духовные лидеры различных религиозных направлений. Так, кроме мусульман частыми посетителями этих собраний были такие лица, как Фаранбаг — предводитель зороастрийцев и Язданбахт — лидер манихеев.

Мамун считал подобные беседы и научные споры надежным средством в поиске истины и, в отличие от омейядских халифов, например Хишама, был убежден, что победа над противником должна достигаться посредством аргументов, а не силой, поскольку полученная силой победа недолговечна и может закончиться упадком этой силы. Победа же, достигнутая при помощи аргумента, прочна и непоколебима.⁹⁹ Эти собрания, на которых иногда присутствовал даже сам имам Али Ибн Муса ар - Реза (770—813; восьмой имам шиитов-имамитов) и вел беседы и диспуты с христианами и зороастрийцами, привлекали внимание мусульман к особенностям различных религий и религиозных течений. Начиная с времен правления халифа Мутаваккиля (847—861) диспуты и свободные споры были прекращены и последующие халифы и султаны прибегали к их помощи в редких случаях. Но интерес к подобным собраниям в ученых кругах сохранился. По результатам научных споров и диспутов сочинялись книги, а наука о каламе дала

возможность вести полезные дискуссии, использовать соответствующие аргументы, учитывать плюрализм мнений.¹⁰⁰

Благодаря толерантности, проявляемой мусульманами по отношению к «людям Писания», и вследствие постоянных связей между ними создавалась благоприятная атмосфера для дискуссий. Результатом этих дискуссий часто становилось сочинение книг и трактатов. Данное обстоятельство, в свою очередь, способствовало знакомству последователей этих конфессий с книгами и поверьями друг друга. Мусульмане с самого начала были знакомы с Евангелием и Торой. Предполагается, что существовал древний вариант перевода Торы на арабский язык и многие положения Корана были с ним связаны или соответствовали ему. Этот текст отличался от нынешнего текста Торы.¹⁰¹ Тем не менее мусульмане были знакомы с принятым у иудеев вариантом Торы, и даже Ибн Кутайба (828—880; Ибн Кутайба Динавари; известный иранский ученый-теолог и литератор) в своей книге «Кетаб ал-Маариф»¹⁰² («Книга познания») отмечает, что содержание ряда хадисов он сравнивал с содержанием Торы. Али Ибн Раббан Табари (VIII век; иранский ученый и государственный деятель, служивший у аббасидских халифов) в своей книге «Ад-дин вад-давля» («Религия и государство») при рассмотрении некоторых вопросов духовного плана приводит высказывания, соответствующие содержанию Торы. Причиной этого было то, что он принял ислам относительно недавно и до этого черпал соответствующую информацию непосредственно из

иудейских книг. Большинство преданий из Торы, используемых мусульманами, заимствованы из арабских переводов этой книги. В трудах Ибн ан-Надима и Масуди имеются соответствующие указания на такие переводы.

Мусульмане достаточно хорошо были знакомы и с Евангелием. В IX веке существовал арабский перевод Евангелия на основе сирийского варианта. Исламский историк Якуби привел краткое описание содержания Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна и дал сопоставительный анализ некоторых высказываний, взятых из этих книг. Масуди, который проявлял редкое любопытство в таких вопросах, накопил значительный объем сведений о различных вариантах Евангелия и о деяниях апостолов. Он даже упомянул о Фоме как индийском пророке. Бируни в этом плане продвинулся еще дальше. Как следует из его книги «Асар ул-Бакия», он имел достаточно точные сведения о различных вариантах Евангелия и даже об апокрифических работах. В переводе Евангелия, осуществленном в X веке великим визиром саманидских эмиров Абу Али Бал'ами, содержатся сведения об Иисусе Христе и Евангелии в тексте перевода Табари. Эти сведения отсутствуют. Кроме того, точными сведениями о текстах Евангелия располагали также Газзали и Ибн Таймия. Поэтому в преданиях и притчах суфийских мудрецов чувствуется влияние евангелических этических поучений. Знакомство с Евангелием и Торой способствовало тому, что научные и теологические дискуссии мусульман с иудеями и христианами были основаны на точных аргументах и убедительных доводах. Вопросы, вынесенные на

дискуссию, часто были общими и потому оставались не решенными. Дискуссии с иудеями проводились на тему о возможности допущения изменений в законах Моисея, а с христианами о сути трех ипостасей Бога и Сына Божия. Споры с представителями этих двух конфессий велись вокруг допущенных искажений в тексте их религиозных книг, а также вокруг вопроса о том, содержится ли в этих книгах Благой вести о появлении Пророка (мир ему и благословение Аллаха) из числа арабов. Иудеи и христиане, защищая свою религию, опровергали как возможность ниспослания пророчества кому-либо из непосвященных, так и возможность допущения каких-либо искажений в своих книгах. В процессе подобных дискуссий каждая из сторон — как мусульмане, так и «люди Писания» — старались при защите истинности своих книг найти какие-либо изъяны и противоречия в религиозных книгах своих оппонентов. Кроме того, каждая из сторон в защите своих убеждений прикладывала максимум усилий для использования логически стройных и рациональных доводов. Изредка их нападки друг на друга выходили за рамки «красноречивого» словоизлияния и, по словам Саади, обретали форму «метафорического преувеличения».¹⁰³

Ибн Хазму Андалуси, внимательно изучившему Тору, не составляет большого труда найти в текстах Торы некоторое количество несовместимых противоречий, которые невозможно было считать приемлемыми для небесной книги. Так, в свою книгу «Аль-Фасл» («Раздел») он включил 50 найденных им противоречий по содержанию Торы. В опровержение всего этого иудеи, которые считали искажения в

своих священных книгах невозможными, приводили аргументы, утверждая, что подобное встречается в законах любой религии, ибо дозволенные в определенное время деяния могут считаться недозволенными в другое время. Кроме того, существовали различия между религиозными законами Иакова и Моисея. Так, Иаков одновременно женился на двух сестрах, Лии и Рахили, что по религиозным законам Моисея считалось недозволенным. Это является свидетельством того, что иногда отмена религиозных установок и правил не только не предосудительна, но и реально дозволена.¹⁰⁴ Якуб Киркисани, еврейский ученый X века, в одной из глав своей книги «Ал-Анвар вал Маракеб» («Огни и пекущиеся»), со ссылками на Тору опровергает доводы мусульман, утверждающих, что ислам в состоянии отменять (и отменяет) законы Моисея. Он даже утверждает, что последний посланник Бога, согласно Торе, именно будет иудеем, а не арабом!¹⁰⁵ Таким же образом он отмечает, что во всем мире, от запада до востока все иудеи и христиане единым гласом признают только одну Тору — книгу Моисея. И если этот глас лживый, тогда в мире нет ни одного верного и правдивого слова.¹⁰⁶

Та же аргументация использовалась и для христианского учения. Абдуллах Ибн Хасан Абуль Бака (умер в 1219 г.), известный теолог и комментатор Корана, в своем трактате «Тахджим мин харф ул-Инджил» («Смущение от слов Евангелия»), краткий вариант которого издан в Лейдене под названием «Ар-рад лан-наасра» («В опровержение христиан»), подробно перечисляет существующие между различными вариантами

Евангелия противоречия, которые он характеризует как аргументы в подтверждение существования искажений в канонизированных вариантах этого Священного Писания.¹⁰⁷ Вместе с тем он считает дозволенным употребление эпитетов «Сына» и «Отца» по отношению к Мессии, а также таких эпитетов, как «Сын Божий» и «Господь» по отношению к Иисусу. В подтверждение своей точки зрения он приводит соответствующие цитаты из Евангелия.¹⁰⁸ В упомянутый период правления халифа Мамуна ученый теолог Абдуллах Ибн Исмаил Хашеми посвятил известному арабскому философу, астроному и медику христианину Абдул-Масиху Ибн Исхаку Кинди специальный трактат, в котором наряду с критическим рассмотрением вариантов Евангелия призывал его принять ислам. В ответ Ибн Исхак Кинди написал трактат, в котором, опровергая доводы Хашеми, советовал ему принять христианство.

Али Ибн Раббан Табари, как и все другие исламские ученые, принявшие за основу методы аргумента, стремился доказать наличие в Торе Благой вести о пророчестве Мухаммеда. Мир ему и благословение Аллаха. Он, в частности, указывает, что в книге «Бытие» (7621—5) повествуется о прибытии двух наездников, один из которых сидит на осле, а другой на верблюде. Он пишет: «Здесь знамение о появлении пророка из арабов и никакой разумный человек не в состоянии опровергнуть это». Сходным же образом и христианские богословы старались доказать божественность Иисуса ссылаясь на Коран. Хотя в Коране (к примеру, в 112 суре) имеется четкое опровержение подобного

утверждения. Аргументация мусульман, несмотря на то, что она не всегда соответствовала правилам конструктивного спора, по крайней мере, опиралась на текст Евангелия. В Европе же, в которой до XII века не существовало латинского перевода Корана, критика схоластиков была основана на слухах и даже на прямых необоснованных обвинениях. В XIII веке Бартоломео д'Эдессе (Barthelemy d'Edesse; ученый схоластик), опровергая мнение одного мусульманского автора, высказал в адрес исламского законодателя (Пророка; мир ему и благословение Аллаха) необоснованные и бессмысленные обвинения, свидетельствующие о некомпетентности этого христианского автора и полном отсутствии у него знаний об исламском учении. Подобная некомпетентность привела к тому, что высказывания средневековых европейских схоластиков об исламе превратились в свод непристойных и невежественных обвинений.¹⁰⁹ Логическая несостоятельность этих обвинений была отмечена Фомой Аквинским (1225—1226), который сам по просьбе руководителей ордена доминиканцев написал трактат, опровергая мусульман. Фома Аквинский, влияние идей которого в форме философского течения томизма и поныне чувствуется в европейской философской мысли, в средние века считался величайшим из христианских ученых-теологов и более крупным философом, чем Аристотель. Данте называл его Пламя мудрости (Fiamma Benedetta), а последующие авторы вспоминают о нем, называя Доктор Ангел (Doctor Angelicus). Когда этот гениальный ученый-теолог решался написать книгу,¹¹⁰ чтобы, по его же словам,

«при помощи теоретических и естественных аргументов и факторов убедить андалузских мусульман в истинности христианской религии и неверности учения ислама», понимал, что выполнить свою миссию он может, только опираясь на убеждения, умозаключения, доказательства и сравнения. Он полагает, что причина подобного положения заключается в том, что иудеев можно убедить на основе Торы, отступивших от христианского вероучения можно направлять, ссылаясь на изречения из Евангелия, но для мусульман, которых этот великий мыслитель ошибочно причислял к неверным и язычникам, можно, только использовать рациональные аргументы, которые соответствовали бы здравому смыслу. При этом аргументация должна опираться на реальные верования, которые подвергаются опровержению, а не на обвинения, которые выдвигаются схоластиками. Следовательно, Фома Аквинский признает, что здесь из-за незнания убеждений и верований мусульман он сталкивается с огромными трудностями. Даже работа отцов церкви в прежние времена по опровержению и отрицанию аргументов язычников была признана гораздо легче, чем их деятельность по убеждению мусульман. Ибо отцы церкви до принятия христианства в большинстве своем сами в течение определенного времени были язычниками и были хорошо знакомы с вероучением язычников, поэтому для них не представляло никакой трудности опровергать и отрицать эти вероучения. Святой Фома, в отличие от отцов церкви, не имел непосредственного контакта и общения с последователями ислама. Он не имел представления об их аргументах и доводах. Святой

Фома с рассуждениями и убеждениями исламских философов был знаком лишь по рассказам, о доводах мутакалимов (знатоков калима) он ничего не знал. Поэтому ему в его книгах (которые действительно являются продуктом победы человеческого разума) не удалось ни рационально доказать состоятельность основ христианского вероучения, ни опровергнуть основы вероучения и верований мусульман убедительными аргументами.¹¹¹

Неудивительно, что схоластик информирован об исламе с позиций необоснованных и предвзятых обвинений, а основные принципы исламского вероучения ему просто неведомы. Подобное восприятие ислама христианами побудило их в средние века покинуть Европу и предпринять крестовые походы с мыслью о покорении Палестины и всего мусульманского Востока.

В тот период, когда Западная Европа и даже Византия смотрела на искаженный образ ислама в разбитом и заржавевшем зеркале своих фанатичных представлений, мусульмане на основе Торы и Евангелий стремились аргументировать истинность пророчества. Они выслушивали и опровергали доводы своих оппонентов. Даже в годы, когда Европа сотрясалась от лихорадки инквизиции, в исламских странах в той или иной мере находили распространение некоторые еретические взгляды. И все это ни в коей мере не ослабляло веру и не стало причиной ослабления исламских государств. А дискуссии в исламских странах велись не только с иудеями и христианами. Активной стороной, выступающей в этих дискуссиях в Иране в постсасанидский период, были также зороастрийцы.

Борьба против зороастрийского дуализма и опровержения их учения и верований была в центре внимания мутазилитов. Так, известный мутазилитский автор Мухаммад Ибн Хузайл Аллаф (753—850), по преданию, написал более 60 трактатов по итогам своих диспутов с зороастрийцами. Кроме того, он приобщил к исламу зороастрийца по имени Милос, который организовал для него несколько собраний для проведения диспутов с последователями Заратуштры. Аллаф освещал эти диспуты в своем трактате под названием «Милос»¹¹². Сам халиф Мамун также проводил диспуты с зороастрийцами. По преданиям, в Хорасане он обратил в ислам некоего зороастрийца, которого Мамун взял с собой в Ирак. Там зороастриец отказался от ислама, халиф, пригласив его на диспут, долго дискутировал с ним, после чего он вновь вернулся в лоно ислама.¹¹³ При беседах и диспутах с зороастрийцами и другими последователями дуалистических учений особенно обсуждались вопросы добра и зла, предопределенности и деяния. В одной из глав «Динкарта» (книга на языке пехлеви, написанная в IX веке Азером Фаранбагом, в которой содержатся сведения, относящиеся к принципам, правилам, обрядам, ритуалам, истории и литературе зороастризма), посвященной опровержению мусульманского учения, говорится, что кара в загробной жизни, в которую верят мусульмане, сама по себе несправедлива, так как Бог карает тех, кто не мог поступить иначе. Выходит, что в данном случае божественная воля противоречит Его же указаниям. Кроме того, в «Динкарте» содержится категорический протест относительно принципа

единобожия. По-видимому, для зороастрийцев представление о Едином Боге, ипостасью Которого может быть как добро, так и зло, являлось нерациональным.¹¹⁴ Этот взгляд зороастрийцев стал причиной того, что последователи единобожия считали их учение неверным, порочным и основанным на суевериях.¹¹⁵ Кроме того, уподобление добра свету, а зла — тьме у исламских мутакаллимов объясняется состоянием ищущей спасения души,¹¹⁶ и вдобавок к тому существование одновременно двух извечных создателей также неуместно; ибо если один из них не будет первичным и извечным, то он будет создаваемым, а не созидателем.¹¹⁷ Все обсуждаемые на дискуссиях и диспутах с зороастрийцами и другими последователями дуалистических учений вопросы имели философский и этический характер. Несмотря на то, что в последующие периоды дискуссии с последователями Заратуштры прекратились, тем не менее, процесс обмена мнениями между мусульманами и последователями различных религий и духовных школ приобрел философский оттенок, и особенно активная деятельность мутазилитов придавала этим дискуссиям сугубо научный характер. Такие дискуссии способствовали развитию науки о каламе, и, что интересно, зороастрийские ученые в своих аргументах против иудеев, христиан и иногда даже против самих мусульман в той или иной мере пользовались методами исламского калама. В пехлевийской книге «Шеканд гоманик вичар» («Сведения, устраняющие сомнения») в споре с иудеями, христианами и манихеями использованы исламские дедуктивные

методы. Этими же методами пользовались иудеи и арабские христиане, но уже для опровержения взглядов мусульман. Подобные диспуты, хотя не были столь действенными, как моральные и духовные аргументы исламских проповедников, помогали сомневающимся и дальше оставаться в лоне этих религий. Когда мусульмане познакомились с философией, аргументы сторон во время дискуссий стали более корректными. Из всей совокупности системы аргументов выкристаллизовался исламский вариант истории религии. Эта история религии отличалась от калама и религиоведения и, кроме изучения других религий и верований, включала в себя исследования различных направлений (мазхабов) самого ислама.

ГЛАВА 17

Верования и вероучения

Во времена правления халифа Мамуна мусульмане к вопросам религии и верований обратились с такой же страстью, как к вопросам геометрии и логики. Халиф сам лично терпеливо, проявляя мудрость и настойчивость, слушал доводы дискутирующих сторон и предостерегал стороны от проявления грубости и сквернословия¹¹⁸. Тем не менее, Мамун не мог проявлять по отношению к зиндикам (термин, которым в богословской полемической литературе обозначали последователей не монотеистических религий) такую же веротерпимость, какую он допускал по отношению к «людям Писания». Проявление толерантности к ним, и особенно к поэтам и литераторам, проводящим эти идеи, приводило к появлению развращенности и нравственной разнузданности.¹¹⁹ Это было свойственно некоторым поэтам той эпохи.

Зиндики, как и зороастрийцы, говорили о двойственной природе божественной субстанции, но они вызывали неприятие мусульман тем, что допускали оскорбительные нападки на пророков и подвергали сомнению божественные откровения (вахй), а также своей моральной разнузданностью.

Зиндиками называли не только последователей манихейства. Это название закрепилось еще и за последователями дахрия (религиозное учение,

освещающее Бога как создателя бытия и одновременно утверждающее первичность мира (дахр), который якобы существует сам по себе и в состоянии придавать человеку любую форму), абахия (учение, основанное на вседозволенности и отвергающее всякие запреты и ограничения), а также за скептиками и некоторыми философами и даже за последователями некоторых суфийских сословий (хотя бы более позднего периода).

До халифа Мамуна, особенно в период правления халифа Ал - Махди, зиндики как опасная группировка подвергались преследованиям. Мамун также считал неуместным проявление терпимости по отношению к ним. Фактически зиндики, как и манихеи, а также последователи других близких к ним учений считались общими врагами «людей Писания». Поэтому автор книги «Шеканд гоманик вичар», как и иудейский ученый — Муса Ибн Маймун (VIII в.), — стремился опровергнуть их учения и принципы убеждения. Зиндики подобно последователям брахманизма, не признавали пророчества и утверждали, что жизненные правила и устои не нуждаются в ниспослании пророчества,¹²⁰ ибо все то, что проповедуют пророки, может соответствовать или не соответствовать доводам разума. Если доводы пророков соответствуют разуму, то нет никакой нужды в самих пророках, так как мудрецы в обществе сами могут прийти к этим истинам. В случае же несоответствия доводов пророков разуму нет нужды в принятии этих доводов. Знатоки калама приводили доводы в опровержение подобных утверждений. Они, в частности, утверждали, что пророки могут

преподнести рациональное, но одновременно недоступное и несоответствующее разуму обычных людей¹²¹ вероучение. Зиндики использовали такие аргументы, как наличие во Вселенной катастроф и зла, в качестве доводов для опровержения существования Создателя или Его мудрости. Имам Джафар Садик, говоря о зиндиках, уподобляет их слепцам, которые войдя в хорошо оборудованный дом, где каждая вещь расположена в соответствующем месте, ходят по этому дому в разные стороны и, столкнувшись с разумно расположенными в доме вещами, каждая из которых полезна по-своему, считают их ненужными и обременительными. Они в гневе проклинают строителя дома, а хозяина жилища обвиняют в накоплении ненужных вещей.¹²²

Имамы и знатоки калама в ходе дискуссий с зиндиками и другими отвергающими принципы мирской и загробной жизни лицами высказали доводы, отрицающие возражения, выдвинутые против исламских ученых. Так, имам Джафар Садик однажды при беседе с известным зиндиком Ибн Абу ал-Авджа, который отвергал возможность загробной жизни, сказал: «Сын мой, если конец будет таким, как утверждаешь ты, то как мы, так и ты обретем спасение, а если это не так, как ты утверждаешь, то мы обретем спасение, а ты найдешь свою гибель».¹²³ Это мудрое высказывание является более древней формой утверждения, которое европейские ученые называли спором Паскаля (Pari de Pascal). Оно было известно мусульманам за много веков до Паскаля.¹²⁴

По-видимому, учение зиндигов, распространившееся в период язычества среди ряда

арабских племен, было сходно с верованием известного врачевателя Хареса ибн Амру (умер в 653 г.), который стал приверженцем маздакизма (секта зороастризма, возникшая в сасанидском Иране на рубеже V—VI вв. и существующая в Восточном халифате в первые века ислама), или было близко утверждениям последователей дахрия и му'аттала (так называли сунниты все религиозные секты, которые опровергали наличие имен и качеств Бога, и прежде всего исмаилитов). Однозначного ответа на этот вопрос пока нет. Судя по всему, арабские последователи учения дахрия свою веру в материальный мир и зависимость жизни и смерти от него считали предлогом для того, чтобы освободиться от религиозных и моральных обязанностей.

Последователи дахрия признавали вечность материального мира и верили в то, что познания человека ограничены пределами ощущения.¹²⁵ Данное положение не имеет отношения к учению му'аттала арабов-язычников, которые были склонны к вседозволенности. Как нам кажется, учение зиндиков воспринималось арабами-язычниками как своего рода беспечность или разнузданность. В период правления Омейядов Валида Ибн Язида и Хамида Ибн 'Абдуллаха, Аббасидов ал-Мансура и ал-Махди такие лица, как Абу Дулама, Башар Ибн Бард, Мути' Ибн Аяс Канани и Яхья Ибн Зияд, были признаны зиндиками. Те положения, которые они обозначали термином «зиндик», фактически отличались от положений зиндиков-манихеев, приверженцами которого были такие лица, как Ибн Абул-Куддус, Абул-Карим Ибн Аби Лавджа и,

вероятно, Абдуллах Ибн Мукаффа. В борьбе с подобного рода материалистическими тенденциями ни халиф ал-Махди, ни халиф Мамун не допускали никаких послаблений. Кроме того, знакомство некоторых мусульман с произведениями греческих философов, а также их размышления над положениями последователей брахманизма и манихейства также определили своего рода зиндикизм, сходный с тем, что в последующем стало известно в Европе под названием нигилизм. Люди, придерживающиеся этой концепции, отрицали возможность загробной жизни, а также принципы пророчества и шариата. К такого рода зиндикам можно причислить, например, Мухаммада Закария Рази, Ибн ар-Раванди, а также по некоторым вопросам и Абул-'Ала Ма'ари. Закария Рази (умер в 926 г.) признавал пять первооснов — Бога, душу, вещество, время и пространство. По словам его критика Абу Хатама Рази, в книге «Й'лам ан-нубувват» («Объявление пророчества») он отрицал достоверность миссии всех пророков, а их слова называл противоречивыми и нерациональными. Зло в мире он считал поводом для отрицания божественного благоволения и высшей мудрости.

Иудейский философ того периода Ибн Маймун в опровержение подобных заявлений Закария Рази пишет: «Этот невежда все сущее видит только в своей личности и, если происходит нечто, ему неугодное, думает, что все сущее состоит только из зла. Но если человек хорошо осознает сущее и осознает незначительность своего положения по отношению ко всему сущему, то истина ему откроется».¹²⁶

Эти строки еще раз убеждают нас в том, что зиндики являлись общим противником всех религий и в борьбе с ними иудеи и христиане были единодушны с мусульманами.

В этом многовековом диалоге в исламских странах фигурировали те же аргументы, которые несколько веков спустя были использованы немецким философом Лейбницем в опровержение высказываний Пьера Белла, французского философа.¹²⁷ Ибн ар-Раванди (умер в 855 г.), как известно, признавал первичность материального мира и не считал, что мир нуждается в каком-либо творце. В одном из своих трактатов он отрицал и пророческую миссию, и возможность наступления Судного дня. В наличии зла и бедствий он видел средство отрицания божественной мудрости и милосердия. В своей книге «Ат-та'дил ват-таджвир» («Справедливость и насилие») он отмечает, что тот, кто своих рабов обрекает на болезни и нищету, а затем посылает вечные муки, не обладает мудростью и не знает меры ни грехам, ни мучениям.¹²⁸ В этих высказываниях Ибн ар-Раванди содержится известный протест дуалистов, который встречается и в «Динкарте», что свидетельствует о близости философских взглядов зиндиков и дуалистов — манихеев и зороастрийцев. О том, насколько опасными считали мутазилиты высказывания Ибн ар-Раванди, можно судить по категоричным высказываниям Абул Хусейна Хайята, известного представителя этого течения, в его книге «Китаб ал-Интесар» («Книга о победах»). В опровержение дуалистических взглядов Ибн ар-Раванди высказались и другие представители мутазилитского течения, такие

как Абу Али Джабаи, Зубейри и Абу Хашим. Распространенный среди мусульман дуализм Ибн ар-Раванди во многом близок к взглядам древнегреческого философа Пиррона. Другим примером распространения сомнений среди части мусульман являются труды Абуль-'Ала Ма'ари «Лузумият» («Необходимость») и «Рисалат ал-Гуфран» («Трактат милосердия»), проникнутые идеями зиндиков. Иакут в своей книге «Му'джам ул-Удаба» («Сведения о литераторах») приводит множество примеров из его высказываний такого рода.¹²⁹ В своих высказываниях Абуль-Ала Маари подвергает критике все религии. Иногда (подобно Рази и Ибн ар-Раванди) он опровергает высказывания пророков. Из-за таких мыслей и убеждений Маари этот «слепой» поэт стал объектом порицания и проклятия широких масс в мусульманском мире.

Широкие массы мусульман в вопросах религии признавали безоговорочное убеждение, а всякое проявление сомнений в этих вопросах воспринимали как заблуждение и отклонение от истины. Поэтому среди различных категорий: врачей, философов, суфиев, проповедников, литераторов — появлялись отдельные личности, которые могли быть обвинены в тайной принадлежности к ереси и зиндикам. Например, Абу Хайян Тоухиди (литератор и философ X века, мутазилит) обвинялся в тайной поддержке зиндикизма. То же можно сказать и о видных представителях суфизма, таких как Абу Хафс Ибн Хаддад и Хусейн Ибн Мансур Халладж. Ибн Хаддад, будучи знатоком Корана и известным факихом, на основании знакомства с трудами

Авиценны и других философов вместе с ар-Раванди был обвинен в зиндикизме. А проповедник Ибн Машшат своими выступлениями в Багдаде, в которых прослеживались элементы теории зиндиков, вызвал в городе смуту и волнения.¹³⁰

Действительно, когда движению манихеев и брахманизма строгими мерами со стороны халифов Ал-Махди, Ал-Мансура и Мамуна был положен конец, основной причиной распространения среди мусульман ереси и зиндикизма стали считать философию. Народные массы не испытывали симпатии по отношению к учениям философов и зачастую считали их еретиками. То обстоятельство, что воины одного местного эмира неодобрительно отнеслись к факту назначения Авиценны первым министром (визирем), и то, что Шахабуддин Сухраварди — философ, представитель ишракизма — некоторыми богословами был обвинен в ереси, являются результатом антипатии масс к вопросам, которые могли поколебать основы религиозных убеждений.

ГЛАВА 18

Философия и калам

Отношение широких масс мусульман вообще, а богословов в особенности, к философии и к каламу¹³¹ весьма неоднозначно. Все же при обсуждении достижений мусульман в различных областях науки нельзя не упомянуть мусульманскую философию и калам. Достаточно широко бытует мнение, что мусульманская философия является лишь переложением греческой философии на арабском языке. На самом деле то, что называется мусульманской философией, отнюдь не является простым заимствованием. В мусульманской философии достаточно нового и своеобразного. По своему содержанию и сути она является одним из основных этапов в процессе общечеловеческих философских исследований. Этот процесс никогда не прервется и в будущем. Как и сегодня, он будет находиться в состоянии динамики и совершенствования. Исламский калам представляет собой особый род философской схоластики. Непосредственной целью калама является защита положений ислама. Впрочем, и европейская схоластика преследовала аналогичные цели. Этой концепции придерживаются и представители современной европейской схоластики. Известны слова французского философа Мен де Бирана (1766—1824): «Весь мир и человеческое познание имеют два полюса: первый — существование самого

человека, от которого берет начало все остальное; и второй — существование Бога, которым завершается все сущее»¹³². Для тех, кто не был готов принять иррациональное знание, калам представлял особого рода философию, отражающую особенности средневекового мира.

Несмотря на разногласия в положениях, которые были обусловлены противоречием во взглядах на халифатⁱ и вилайетⁱⁱ, научная и духовная жизнь мусульманского сообщества пребывала в относительно спокойной атмосфере толерантности. Эта атмосфера толерантности давала сторонникам рационализма возможность приступить к серьезным исследованиям в области калама. Особого внимания здесь заслуживает деятельность мутазилитов. Их широта взглядов и толерантность были нарушены непримиримой позицией, которую они заняли, поддерживая репрессии михнаⁱⁱⁱ. Их деятельность положила начало периоду упадка в истории исламской мысли. В учении мутазилитов, особенно по некоторым философским вопросам, чувствовалось влияние эллинизма и христианства.¹³³ Примечательно некоторое сходство между учениями мутазилитов и известного теолога раннего христианства Оригена (185— 254). Однако достоверных фактов, подтверждающих знакомство мутазилитов с трудами этого ученого, не существует. На основании особых «основоположений», таких,

ⁱ Халифат — необходимость правления халифа, наместника Пророка (мир ему и благословение Аллаха).

ⁱⁱ Вилайет — необходимость управления мусульманской уммой праведным факихом - богословом.

ⁱⁱⁱ Михна — букв. «испытание, гонение», которому с 833 г. при аббасидских халифах Мамуне, Мутасиме и Васике подвергались богословы, в отличие от мутазилитов не признававшие тезис о сотворенности Корана.

например, как «свобода человеческой воли» (в рамках божественной предопределенности), мутазилиты обвинялись мусульманскими массами в пособничестве зороастрийцам.

Их противники на основании данного «основоположения» причисляли их к «кадаритам».ⁱ Это прозвание имело негативную коннотацию в свете хадиса: «Ал - кадарийа — маги этой (мусульманской) общины».

Концепция свободы человеческой воли в тот период действительно являлась одним из главных вопросов, дискуссий мусульман и зороастрийцев. В процессе диспутов между мусульманами и зороастрийцами принадлежность к джабритамⁱⁱ и детерминированность человеческих действий были основной темой споров между зороастрийскими мубедами и мусульманами. Мутазилиты обвинялись в том, что они приравнивали возможности человека в осуществлении своих действий к возможностям Бога. Их называли также маджус, буквально «дуалисты», т.е. зороастрийцы. Во всяком случае, эта секта, пользующаяся поддержкой некоторых халифов, таких как Мамун и Васик, по ряду религиозных положений выдвигала смелые и инициативные решения. Некоторые исследователи очень точно называли их мусульманскими вольнодумцами или рационалистами. Кроме того, некоторые их идеи и высказывания находили распространение и в средневековой Европе. Так, некоторые европейские схоластики в своих книгах,

ⁱ Кадариты — от «ал-када' вал-кадар» — предустановление и предопределение.

ⁱⁱ Джабриты — от «джабр» — принуждение, сторонники концепции о том, что человек принужден к своим действиям, а не осуществляет их свободно.

написанных на латыни, называли их логиками (loguentes).

Независимо от разногласий между мутазилитами и ашаритами, исламские мутакалимы своими аргументами и оригинальными теориями оказали огромное влияние на общее умонастроение в исламском мире. Мутакалимы высказали ценные предположения по некоторым философским вопросам, представляющим интерес и в наше время. С этой точки зрения их можно считать основателями ряда философских школ в Европе. К примеру, утверждение Заррара Ибн Амру (мыслителя-схоластика IX века) о том, что вещество состоит из цвета, вкуса, запаха и температуры, т.е. холода и тепла¹³⁴, во многом совпадает с теорией английских философов Юма и Милля, сторонников феноменализма, который можно назвать школой «комплекса ощущений», из которых состоит весь мир.

Утверждение об обновлении сущности и вещей на современном этапе можно сравнить с понятием «координаты состояния», которая характеризуется некоторыми философами как «порядок», на основе которого Бог в любом состоянии созидает мир и все сущее, не подвергая их уничтожению и не приводя их в прежнее состояние.¹³⁵ По мнению французского философа Мальбранша (1638—1715), выдвинувшего теорию протяженности материи и мыслящего духа, две эти субстанции не могут сами по себе воздействовать друг на друга в силу различия их природы. Такое воздействие осуществляется в каждом случае (состоянии) лишь при участии божественной воли.¹³⁶ Это в определенной степени

основывается на утверждении Абуль Хасана Аш'ари¹³⁷, которое нашло отражение в философских трудах Мусы Ибн Маймуна, а позднее в сочинениях Фомы Аквинского.¹³⁸

Кроме преобладающего влияния идей Демокрита и Эпикура в учении мутакаллимов проявляется и некоторое влияние индийских мыслителей.¹³⁹ Мусульмане использовали эти идеи и в иных случаях для разработки положений, не встречающихся у греческих мыслителей. Действительно, калам, задачей которого было представлять и аргументировать положения исламского учения, доказал свою эффективность в процессе опровержения сомнений и отражения атак недоброжелателей. Однако, поскольку это течение принимало участие в разработке ключевых концептуальных вопросов, а его представители принимали участие в научных спорах, оно подверглось осуждению и не одобрялось.

Выдающейся личностью в исламской философии был Йакуб Ибн Исхак ал-Кинди. Этот известный философ, астроном и врачеватель IX века был родом из знатной арабской семьи, принадлежащей правящей династии Кинди. Его происхождение является весьма важным аргументом против утверждения некоторых новоявленных шу'убитов, преувеличивающих роль отдельно взятого народа в формировании мусульманской философии и рационального мышления и принижающих роль других. Еще одним примером, опровергающим подобное утверждение, является аль - Фараби, который, по некоторым данным, был тюркского происхождения.¹⁴⁰ Этот факт подтвердил и Ибн

Халликан (1202—1283), хотя его доводы не вполне надежны. Ибн Рушд, Ибн Туфайл и Ибн Боджа были родом из Магриба и Андалузии. Все это говорит о том, что философия как наука и научное мышление в целом не принадлежат одному отдельно взятому или даже нескольким народам. Национальный эгоцентризм и этническая ограниченность в этих вопросах является проявлением инфантилизма и свидетельством отсутствия компетентности. Ал - Кинди, по свидетельству Ибн ан-Надима,¹⁴¹ считали арабским философом, хотя у него есть сочинения и в других научных областях. Однако его труды не сохранились полностью до наших дней. Он жил в Куфе, Багдаде и в Басре. Поскольку он хорошо владел греческим, персидским (пехлеви) и индийским языками,¹⁴² то халиф Мамун поручил ему перевести с греческого и сирийского языков ряд работ по философии. В последние годы своей жизни он подвергался преследованиям, обвинялся в принадлежности к мутазилитам; его библиотека была конфискована. Ал-Кинди приписывают авторство более чем 200 книг. Из этого количества до нашего времени не сохранилась даже десятая часть. Некоторые из его трудов в период средневековья были переведены на латынь, и часть его работ сохранилась только в латинском переводе. В этих книгах явно прослеживается влияние неоплатонизма. Благодаря этому влиянию арабский философ в своих произведениях предпринял попытку примирить философские учения Аристотеля и Платона. В последние годы своей жизни Кинди столкнулся с материальными и моральными трудностями, тем не менее его влияние на распространение рациональных

наук среди мусульман было огромным, а репутация ученого была бесспорна. Можно утверждать, что методы экспериментальных исследований распространились из исламского мира в Западную Европу благодаря его трудам.¹⁴³

Ал - Фараби (874—950), будучи ученым-энциклопедистом, стал продолжателем научных традиций ал-Кинди в области философии. Он вырос в городах Туркестана в Мавераннахре, но всю свою сознательную жизнь провел в Ираке и Сирии. В исламской философии нет более интересной и вместе с тем простой и доступной фигуры, чем он.

Он не принадлежал, подобно Кинди, к знатному роду и не испытал, подобно Авиценне, желания быть на службе у правителя. Он вел скромную и воздержанную жизнь, превосходя даже суфийских аскетов, чем походил на Диогена. Был безразличен к должностям и домашнему уюту, носил одежду суфиев и проявлял абсолютное безразличие к мирским благам. Его занимали проблемы философского преобразования мира и утопические идеи устройства города благочестивых для всех людей.

Он комментировал философские работы Аристотеля в духе неоплатонизма, проводил разработку концепций разума и души, рассуждал о счастье и целях метафизики. Подобно Кинди, в своих произведениях он предпринял попытку примирить философские учения Аристотеля и Платона. Вместе с тем он написал фундаментальные труды, опровергая взгляды ал-Кинди, Рази и ар - Раванди.

Одни только труды ал - Фараби, посвященные поиску и установлению соответствия между

теориями двух корифеев античной философии, сами по себе говорят о нелепости утверждения о том, что мусульманская философия есть не что иное, как пересказ философии Аристотеля. В действительности дело обстоит совершенно иначе. Мусульманские философы были уверены в том, что рассуждения Аристотеля не противоречат идеям Платона, поэтому, подобно александрийским философам, они приложили значительные усилия для установления соответствия между двумя мыслителями.¹⁴⁴ Внимание ал - Фараби и ал-Кинди к вопросам логики стимулировали интерес самих мусульман к этой науке.

Мусульмане занимались ценными исследованиями в области логики, которую они называли «наследие александрийцев» в память об отношениях Аристотеля, учителя и воспитателя, с Александром Македонским. Они не только использовали логику в ходе научных диспутов и для разработки научной методологии, но во многом способствовали ее дальнейшему развитию и совершенствованию.

Критические заметки Фахр Рази по отдельным логическим положениям,¹⁴⁶ комментарии и пояснения некоторых других исследователей, таких как Зайнаддин Сави (XI в.) и Мухиддин Ибн аль-Араби (1165—1241) об отдельных направлениях этой науки, а также книга Ибн Таймии (1263—1328) «Китаб ар-Радд'а ала аль-мантик» («Книга об опровержении логики»), если и не оказали разрушительного влияния на греческую логику, то, во всяком случае, свидетельствовали об интеллектуальной мощи и научной дерзости мусульманских мыслителей в этом

направлении. Абуль-Баракат Багдади (умер в 1153 г.) в своем труде «аль-Му'табар» («Достоверность»), подвергнув логику критике, использует специфический стиль изложения, где чувствуется влияние культуры мусульман, у которых под воздействием калама и разработки основ научной методологии (усул) выработалось определенное отношение к греческой логике. Высказывание Ибн Таймийа о логике: «умный в ней не нуждается, а невежде нет от нее никакой пользы», — напоминает рассуждения Бекона и Декарта о бесполезности античной логики.¹⁴⁶

Подобное подозрительное отношение к логике присуще не только Ибн Таймийа. У Джалаладдина Суюти есть специальная работа, где приводятся доказательства бессмысленности этой науки в целом.

Греческая научная мысль большинством богословов считалась явным заблуждением и отклонением от истины. Подобно доктринам зиндиков и брахманитов, она воспринималась как учение, не соответствующее каким бы то ни было религиозным устремлениям. Философия Аристотеля, несмотря на неоплатонические драпировки, в которые ее одели аль - Фараби и Авиценна, у имама Газзали считалась ересью.

Действительно, философия ал - Фараби не является простым заимствованием философии Аристотеля, согласованной с неоплатоническим мировоззрением. В ней есть и элементы восточной философии, в частности философии суфиев, к которым, по-видимому, принадлежал и он сам. Однако этот неоплатонический колорит

присутствует и в философских воззрениях Авиценны, где изобилуют элементы суфизма.

Авиценна в молодости был знаменитым врачом и прославился своими познаниями в различных областях науки и, в частности, философии. В ущерб науке он часть времени посвятил придворной службе. Авиценна был визирем (первым министром) у правителей мелких и незначительных государственных образований Дейламитов в Хамадане и Исфахане, где стал объектом нападок и неуважительного отношения со стороны воинов этих правителей. Даже на государственной службе он продолжал заниматься преподаванием и исследованиями. Философское учение Авиценны не является подражанием или заимствованием. Его талант раскрывается особенно ярко при анализе философии неоплатонизма. Его книги «Китаб уш - Шифа» («Книга исцеления») и «Китаб ун-Наджат» («Книга спасения») и поныне считаются энциклопедией мусульманского неоплатонизма. Другая его книга «Аль-Инсаф» («Справедливость»), не сохранившаяся до наших дней, была посвящена анализу и сопоставлению взглядов александрийской и багдадской школ неоплатонизма. В этой книге Авиценна выступает как третейский судья между этими двумя весьма известными философскими школами средневековья. Его книга «Хикмат аль-Машрикия» («Восточная мудрость»), по-видимому, также была посвящена оценке трудов восточных комментаторов неоплатонизма с учетом мнений александрийских ученых. Другая книга Авиценны «Ишарат» («Указания»), которая, по преданию,

является последним трудом мыслителя, представляет суфийские взгляды автора.

Среди трудов Авиценны есть несколько работ, по которым можно судить о приверженности ученого к вопросам суфизма и мистического символизма.

Философия Авиценны значима своей энциклопедичностью. Особо важны усилия примирить философское учение с религиозным. Авиценна пользуется большой популярностью среди европейских ученых-схоластов (особенно в XIII веке). Европейские философы если и видели в нем инакомыслящего, то, во всяком случае, он являлся противником, с которым было полезно дискутировать.

Отдельные части обширной монографии Авиценны «Китаб уш - Шифа» («Книга исцеления»), такие как «Мантик» («Логика»), «Китаб ун-Нафс» («Трактат о душе») и «Мабаа'д ут-Таби'а» («Метафизика») в средние века были переведены на латынь. Его популярность как знатока философии неоплатонизма возросла до такой степени, что по всей Европе тех времен христианские философы считали себя либо последователями Авиценны, либо почитателями Ибн Рушда.¹⁴⁷ Влияние Авиценны на формирование философского мировоззрения Ибн Рушда бесспорно. Отцы церкви в Западной Европе нашли философию Авиценны созвучной учению святого Августина. И все последователи философии святого Августина, несмотря на идейные разногласия между ним и Авиценной¹⁴⁸, были того же мнения.

Труды Авиценны, посвященные примирению религиозных и рационалистических наук, столь значительны, что только благодаря им он может

считаться оригинальным философом. Не признавая этого, невозможно считать таковыми и Фому Аквинского, и Альберта Великого, поскольку Авиценна оказал заметное влияние на мировоззрение этих двух знаменитых средневековых философов.

Английский философ Роджер Бекон был, несомненно, прав, когда назвал этого мусульманского мыслителя «величайшим учителем философии после Аристотеля»¹⁴⁹. Его «Книга исцеления» представляет собой вершину философской мысли эпохи средневековья и особенно в области примирения рационалистического мышления с религией. До Авиценны, во время аль-Фараби и ал-Кинди, также предпринимались попытки с философской точки зрения примирить религию с рационалистическими науками. После мутакаллимов в этом плане весьма значимые работы завершены представителями «Ихван ас-Сафа». Само наличие этой секты (шиитов), считающейся в исламском мире в своем роде масонской, утверждало победу разума в области исламской мысли. В рамках этого сообщества были написаны 54 книги по философии под общим названием «Расайль Ихван ас-Сафа» («Трактаты Ихван ас-Сафа»), в которых заметно смешанное влияние неоплатонизма и ишракизма,ⁱ а также учения Пифагора. Но влияние античной философии на учение этого сообщества было не так велико, чтобы, как утверждают некоторые исследователи, в его названии

ⁱ Ишракизм (от «аль-Ишрак», восточное озарение) — доктрина, разработанная мусульманским философом XII века Сухраварди. Понятие «аль-Ишрак» означает: а) явление божественного Абсолюта в виде пречистого света, дарующее откровение; б) процесс порождения бытия посредством серии озарений, являющихся в мир подобно восходу утренней зари.

использовалось греческое слово «софос». Это абсолютно беспочвенное утверждение.¹⁵⁰

Ученые «Ихван ас-Сара» утверждали, что эволюция жизни на Земле шла от органических веществ до растений, а затем животных. В этих утверждениях некоторые исследователи видят признаки эволюционной теории Чарльза Дарвина.¹⁵¹ Подтверждением этого предположения, по мнению ученых «Ихван ас-Сафа», является мох на камнях, который является промежуточным состоянием от неорганических (твердых) веществ до растений. Другим примером они считали обезьяну, по уровню эволюционного развития находившуюся между животным и человеком.¹⁵²

Европейцы, считали значимыми идеи ученых «Ихван ас-Сафа» также в области естествознания и теологии, ибо, судя по рассуждениям этих ученых, их целью было достижение консенсуса между рационалистическим мышлением и религией. Главным источником для них при этом были труды Пифагора, Аристотеля, Платона, некоторые аспекты шиитского учения, а также отдельные положения из мыслей Фараби и, вероятно, отдельные моменты учения суфиев. Труды ученых «Ихван ас-Сафа» не были переведены на латынь и, следовательно, не могли оказать непосредственное влияние на мировоззрение европейских схоластиков. Однако их воздействие на учения некоторых исламских и части иудейских мыслителей, таких как Ибн Рушд и Ибн Гебироль (1021—1070), весьма заметно. Иудейскую философию в период средневековья, в частности в Андалузии, следует считать своего рода проявлением исламской философии. Наиболее известными на

Западе средневековыми еврейскими учеными являются Ибн Гебиоль и Ибн Маймун (1135—1204). Эти мыслители были родом из Андалузии (Испания) и оба своими трудами демонстрировали влияние мусульманской мысли на мировоззрение еврейских авторов.¹⁵³ Книга Ибн Гебиоля «Йанбу аль-Хайат» («Источник жизни»), написанная на арабском языке и сохранившаяся только в латинском переводе, до того близка по стилю к трудам мусульманских философов, что иногда европейские философы-схоластики считали ее автора мусульманским ученым. А книга Ибн Маймуна «Далалат аль-Хайирин» («Аргументация изумленных»), оказавшая значительное влияние на философские воззрения Фомы Аквинского, была написана под влиянием учения Ибн Рушда.

Средневековые еврейские философы являлись учениками мусульманских философов¹⁵⁴. Они писали свои труды, используя исламские источники. Утверждение Эрнеста Ренана о том, что мусульманская философия изложена еврейскими учеными более серьезно, нежели самими арабами, является весьма спорным. Утверждения, подобные этому, можно встретить в изобилии в трудах этого французского философа. Труды еврейских философов, подобно произведениям европейских схоластиков и исламских философов, действительно представляли собой попытку для достижения консенсуса между религией и рационалистическим мышлением.

Вместе с тем на Востоке стало наблюдаться превосходство анти философской тенденции, которая была направлена против всего

«немусульманского». Философия стала приравняться к зиндикизму, дахритскому учению и подвергаться различным недоброжелательным упрекам и критическим замечаниям.

Великим героем этого анти философского движения был Абу Хамид Газзали (1058—1111). Несомненно, он с особым рвением опровергал всякое философское мышление и нанес ощутимый урон авторитету философии неоплатонизма. Тем не менее упадок рационалистического мышления в эпоху после Газзали нельзя отнести на его счет, поскольку, несмотря на отрицание философии, сам он был признанным философом. Высказывания таких западных авторов, как Эдвард Захау, утверждавшего: «...без Аш'ари и Газзали арабы (т.е. мусульмане) стали бы народом со своими Галилеем, Кеплером и Ньютоном», не имеют под собой реальной почвы.

Такие личности, как ар-Рази, Абуль-Ваха, Ибн Хайшам, Ибн Сина (Авиценна) и Бируни, у мусульман не многим уступали Галилею, Кеплеру и Ньютону. Но для появления гениев нужны определенные предпосылки. Если эти предпосылки существуют, ничто не может воспрепятствовать появлению гениев. Реальность такова, что после Газзали на Ближнем Востоке, несмотря на деятельность Мухи ад-Дина Ибн аль - Араби, Хаджи Насир ад-Дина Туси и Гияс ад-Дина Джамшида Кашани, необходимых предпосылок для появления великих личностей науки не было. Обвинять в этом Газзали, разумеется, бессмысленно. Тем более что критические замечания Газзали в адрес неоплатонизма прославили его как мыслителя и философа. Действительно, критика Газзали в адрес

философии неоплатонизма имела важное значение в анализе греческой философии. Именно в процессе критического анализа этот гениальный мыслитель из Хорасана, считаясь противником философского мышления, продемонстрировал уникальные знания и способности в области философии. Его философские исследования в книгах «Тахафат ал-фаласифа» («Неспособность философов») и «Ал-Мункиз мин ад-далал» («Спасение от заблуждений») сильно напоминают «методические сомнения». В этом плане Газзали можно считать пионером теории познания в исламском мире.

Ранее европейцы знали Газзали в основном по его книге «Максид аль-фалсафа» («Цели философов»). Следовательно, для них он, как и Авиценна, был философом. На основе этого недоразумения автор анти философской книги «Тахафат ал-фаласифа» у европейских схоластиков прославился как носитель тех же идей, против которых он непримиримо боролся. Вместе с тем Газзали оказал заметное влияние на европейское мировоззрение. Его идеи, по-видимому, посредством одной из книг Раймона Мартина стали проникать в философские воззрения Фомы Аквинского и даже Паскаля.

Деятельность Газзали имела большое значение в истории философской мысли мусульманского мира. Он подверг критике идеи Аристотеля и двух его великих мусульманских последователей ал - Фараби и Авиценны. Около двадцати критических замечаний по поводу неоплатонизма нанесли огромный урон авторитету как физики, так и метафизики перипатетиков, которые, по его мнению, содержали еретические идеи.

Традиция Газзали, основанная на протесте против философии и ее опровержения, на востоке мусульманских областей продолжалась и в последующие периоды. Основоположник движения ишрак Йахйа ас - Сухраварди своими критическими выступлениями в адрес ученых-перипатетиков способствовал значительному ослаблению позиции их учения на мусульманском Востоке. Будучи представителем мистико-философской доктрины древнеиранских философов, основанной на герметическом или неоплатоническом учении, он не мог приостановить процесс развития идей неоплатонизма среди мусульман. Учения школы ас - Сухраварди нашло дальнейшее совершенствование в трудах Шамсаддина Шахрзури (XIII—нач. XIV в.), Кутб ад-Дина Ширази (умер в 1317 г.) и других его последователей. Но и им не удалось полностью лишить ученых-перипатетиков влияния в исламском мире. Мухаммад Ибн 'Абд-уль-Карим Шахрастаниⁱ в своих известных книгах «Китаб аль-милал ва-ннихал» («Книга о религиозных общинах и направлениях»), «Нихаят аль-икдам» («Конец усилий») и других сочинениях наряду с важными богословско-мировоззренческими проблемами выступил с резкой критикой философского учения Авиценны. При встрече с Абуль-Ха-саном Байхакиⁱⁱ Шахрастани прочел ему целую главу одной из своих книг, посвященную этому вопросу. В другой своей книге «Масаре'ал-фаласифа» («Состязание

ⁱ Мухаммад Ибн Абдуль Карим Шахрастани (1075— 1153) — шафиитский богослов и факих, авторитетнейший мусульманский историк религий и религиозно-философских систем.

ⁱⁱ Абуль-Хасан Байхаки (умер в 1170 г.) — известный мусульманский философ, литератор и математик.

философов»), подобно имаму Газзали, Шахрастани опровергал воззрения Авиценны по ряду вопросов. Написанная позднее Хаджой Насреддином Туси (1202—1274) книга «Масаре' аль-масаре» («Состязание состязаний») является своего рода ответом этой книге Шахрастани. В ней приводится анализ высказываний Шахрерстани и Авиценны относительно учения перипатетиков и указывается на неубедительность аргументации Шахрастани по этому вопросу.

Абу-ль-Баракат (умер в 1165 г.), еврейский философ и врачеватель того периода, по преданиям ислама, также выступил с критикой Авиценны, но не с позиций имама Газзали. В своей книге «Аль-му'табар» («Достоверный») он стремился к возрождению философских традиций неоплатоников и даже философских взглядов Ар-Рази. Одновременно он выступал со строгой критикой книги «аш-Шифа» Авиценны. В частности, он опровергал утверждение перипатетиков о прекращении движения в пустоте, а также, говоря о времени, считал его не «количеством движения», как утверждали перипатетики, а «количеством бытия».

Его критические взгляды оказали определенное влияние на мировоззрение имама Фахраддина Рази (1149—1210), которое особенно четко прослеживается в его книге «Мабахес аль-машрикийа» («Восточные диспуты»).

По мнению некоторых исследователей, если бы Хаджа Насреддин Туси не приложил усилия для опровержения критических высказываний Абуль - Бараката, то они стали бы причиной полной ликвидации учения перипатетиков. Может быть,

подобное утверждение, встречающееся, в частности, у Мухаммада Ибн Сулеймана Танкабуни (1819—1885), автора известной книги «Киссас аль-Улама» («Сказания об ученых»), слишком категорично, но, во всяком случае, без опровержений Туси критические замечания и сомнения, изложенные в трудах Абуль - Бараката, могли бы нанести огромный урон престижу философии в целом. Кроме того Туси выступил с защитой философского учения Авиценны (Шейх ар-Раиса) от критических нападок имама Фахр ад-Дина Рази. Подобная защита философии уже имела место ранее в трудах Ибн Рушда из Андалузии, которые были написаны в ответ на критические замечания имама Газзали.

Абуль - Валид Мухаммад Ибн Ахмад Ибн ар-Рушд (1126—1198), уроженец города Кордовы в Андалузии (Испания), считался одним из наиболее выдающихся философов и ученых-энциклопедистов средневековья. Его труды оказали огромное влияние на развитие европейской схоластики. В эпоху Ренессанса, вплоть до нового исторического периода, некоторые его идеи будоражили умы европейских мыслителей. Об огромном влиянии Ибн Рушда на европейское схоластическое учение средневековья говорит то обстоятельство, что в течение нескольких веков его идеи служили эталоном для схоластиков. Тот факт, что церковные инстанции многократно принимали строгие вердикты о запрещении преподавания произведений Ибн Рушда, говорит об авторитете этого гениального мыслителя в странах, где были распространены традиции схоластики. Его деятельность по достижению консенсуса между религией и рационалистическим мышлением

оказалась весьма актуальной, так как философы-схоластики в Европе в рамках своего религиозного учения столкнулись с аналогичными вопросами.

Ответ Ибн Рушда (Аверроэса) сводился к тому, что философию следует защитить от посягательства тех, кто не в состоянии постичь ее. Между философией и религией нет противоречий; противоречия существуют лишь в понимании тех людей, которые неспособны постичь мудрость философии. С этой позиции Ибн Рушд выступает в защиту философии от нападок имама Газзали в своей книге «Тахафт ат-тахафа» («Несостоятельность несостоятельных»). Методы его защиты в данном случае были успешно использованы европейскими философами-схоластиками против своих оппонентов. Действительно, европейские философы средневековья по многим фундаментальным мировоззренческим вопросам были убежденными последователями Ибн Рушда. Фома Аквинский¹⁵⁶ обязан Ибн Рушду почти всеми основными своими философскими взглядами. Несмотря на это, он проявлял особое усердие в критике и опровержении некоторых взглядов этого мусульманского философа. Этим своеобразным способом он выражал благодарность своему великому предшественнику. Даже борьба некоторых ученых-схоластиков против отдельных моментов учения Ибн Рушда свидетельствовала о его влиянии на умы и научные воззрения западных мыслителей средневековья.

На основании некоторых книг, посвященных комментариям к трудам и отдельным высказываниям Аристотеля, Ибн Рушд был признан в Европе «комментатором». Так, Данте, говоря о нем, пишет:

«Ибн Рушд, который написал Великий комментарий» (Che il grand Comment feo).

Именно благодаря его комментариям и другим переведенным на латынь книгам западному миру была открыта философия и схоластика. К сожалению, некоторые из его произведений сохранились только в латинском переводе. Но эти переводы говорят о большом значении его произведений. Несмотря на то что Европа признает Ибн Рушда (Аверроэса) лишь как комментатора, в действительности он был настоящим философом¹⁵⁵.

Кроме Фомы Аквинского, испытывающего влияние Ибн Рушда и одновременно опровергающего некоторые его взгляды, среди других его последователей следует назвать известного средневекового европейского философа Реймона Лаваля. Этот философ воспринимал философию Ибн Рушда как систему доводов ислама, а борьбу против этих взглядов — своим религиозным долгом. Петрарка (1304—1374), великий итальянский поэт, выступал против распространения философского учения Ибн Рушда и против увлечения своих современников исламской философией, медициной, наукой и литературой.

Оценка влияния Ибн Рушда на европейскую философию — трудная и кропотливая работа, поскольку она не ограничивается средними веками, а прослеживается до периода новой истории. Его влияние на учение схоластиков, конечно, бесспорно. Роджер Бекон, с некоторой долей преувеличения, но весьма убежденно, пишет, что философия Ибн Рушда в ту эпоху воспринималась всеми разумными людьми. Здесь, конечно, подразумевается эпоха

средневековья, но близость некоторых утверждений Ибн Рушда с высказываниями Декарта и Лейбница заслуживает особого внимания. Мысли Ибн Рушда прослеживаются и в книге Спинозы «Божественный и политический трактат». В этой книге есть отдельные моменты, схожие с положением книги Ибн Рушда «Фасл аль-калам» («Завершение высказываний»). По-видимому, подобное влияние Ибн Рушда на Спинозу можно объяснить широким использованием Спинозой трудов еврейского ученого из Андалузии Ибн Маймуна, одного из последователей философской школы Ибн Рушда. Действительно, многие труды Ибн Рушда сохранились только в переводе на иврит, следовательно, и этот язык служил фактором влияния идей мусульманского мыслителя на европейские умы.

Утверждение европейцев о том, что Ибн Рушд является последним в ряду исламских философов, или, другими словами, «последним проблеском непродолжительного фейерверка [исламской науки]», указывает на некомпетентность авторов подобных суждений. После периода Ренессанса и на начальном этапе новой истории Европа не знала исламский Восток. Так, она не знала о философии ишрака и философских воззрениях Мулла Садр¹. Индифферентность европейцев к названным восточным философским школам объясняется тем, что труды ученых этих школ не были переведены на латынь ранее и, следовательно, не могли оказать непосредственного влияния на европейское

¹ Садраддин Мухаммад Ибн Ибрахим Ширази (1572— 1640) — известный мусульманский богослов, философ и мистик, идеолог шиизма.

мышление. Исламская философия, не имеющая возможности развиваться в Андалузии, на Востоке, несмотря на монгольское нашествие и последующие невзгоды, все еще развивалась. Благодаря ценным комментариям, написанным по книгам Авиценны имамом Фахрадином Рази и Хаджи Насреддином Туси, философия ишрак Сухраварди завершилась философским учением «нурийа» Молла Садра.¹⁵⁷ Кроме того, исламский калам развивался в таких трудах, как «Мавакиф» («Стоянки») Казн Азудаⁱ, «Шархе Таджрид» («Комментарии абстракции») Абулькасима Хиллиⁱⁱ и других произведениях, в которых обосновались вопросы достижения гармонии религии и разума. Европейские мыслители сосредоточили свое внимание только на трудах восточных перипатетиков (от ал-Кинди до Ибн Рушда), которые использовались вплоть до наступления этапа новой истории. Латинский перевод трудов Авиценны начали в Андалузии, где иудейские ученые тесно сотрудничали с христианскими мыслителями. Несколько лет спустя завершился латинский перевод трудов ал-Кинди и ал-Фараби, и примерно век спустя после переводов работ Авиценны был завершён перевод основных трудов Ибн Рушда. Это происходило в начале XIII века. Несмотря на сопротивление европейских схоластиков против исламской философии и особенно учения Ибн Рушда, в конечном итоге эта философия стала предметом подражания и заставила поддаться своему влиянию. Примером этому может служить написанная на латынь книга неизвестного

ⁱ Абу ар-Рахман Ибн Ахмад 'Азуд ад-Дин (1302—1355) — мусульманский философ и богослов.

ⁱⁱ Абуль - Касим Хилли (умер в 1278 г.) — один из ведущих факихов - шиитов, автор многочисленных книг по богословию и философии.

христианского автора, в конце которой, говоря о пророках, носителях божественного Откровения, наряду с Иисусом признается и пророчество Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует!). Такое признание в средневековом латинском мире, отвергавшем пророчество Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха), говорит об огромном влиянии исламских наук в среде ученых-схоластиков¹⁵⁸.

Ученые схоластики Европы находились под воздействием исламской философии. Критикуя эту философскую систему, они заимствовали у нее очень многое. В литературе мы часто находим примеры сравнения мнений европейских ученых прошедших веков с мнением мусульманских ученых. Так, Фома Аквинский утверждает, что божественное знание является причиной бытия вещей, а по утверждению Альфреда Гийома, прав Ибн Рушд когда говорит: «Первоначальное значение является причиной всего сущего».¹⁵⁹ Подобное сходство можно встретить и в утверждениях ученых периода после Ренессанса, что свидетельствует о проникновении в их среду учения мусульманских мыслителей благодаря переводам на латынь и иврит. Во всяком случае, влияние исламской науки на мысль европейских ученых продолжалось по меньшей мере до времен Галилея (1564—1642) и его сподвижников.¹⁶⁰ Известная полемика Лейбница с Пьером Буллем «об оптимальности (совершенстве) данного мира, как достаточном основании его существования» по содержанию и методу аргументации вполне адекватна полемике Мусы Ибн Маймуна с зиндиками и, в частности, с Мухаммадом Закарией

Рази. Знакомство европейских ученых с трудами Ибн Маймуна подтверждает наличие подобного соответствия. Катиб Казвиниⁱ в своей книге «Аль-Муфассал фи Шарх аль-Мухассаль» («Подробные главы по комментированию сущности») также приводит аргументацию, сходную с аргументацией Ибн Маймуна¹⁶¹. Из этого можно сделать вывод, что источником Казвини, как и Лейбница, служил один и тот же материал. В рассуждениях европейских ученых в период новой истории также немало утверждений, основанных на высказываниях мусульманских ученых. Мусульманские ученые-философы средневековья являются самобытными учеными. Нет оснований считать их простыми комментаторами древнегреческих мыслителей. Исламская философия, как и исламская наука, заимствовали многое у греков, индийцев и иранцев. Но она, несомненно, является самостоятельной системой мировоззрения, которая отличается от греческой — как по цели, так и по методу изложения.

ⁱ Али Ибн Омар Ибн Али Шафии Катиби Казвини (умер в 1277 г.) — известный знаток математики, логики и философии, автор нескольких философских и математических трактатов.

ГЛАВА 19

Методы воспитания в исламе

В отличие от христианства, не проявлявшего особого интереса к светскому воспитанию (что послужило поводом для того, чтобы воспитание в Европе постепенно приняло слишком нехристианский характер), особый интерес ислама к мирскому воспитанию в мусульманских странах послужил основой для разработки принципиально иной системы воспитания, где мирские и религиозные интересы были оптимально уравновешены.

Исламское воспитание основывалось на принципах веры и благих деяний и контролировалось шариатомⁱ и суннойⁱⁱ. Следование сунне пророка (мир ему и благословение Аллаха) для каждого мусульманина являлось моральным и духовным идеалом. Высоких моральных качеств, в которых Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!) видел смысл своего пророчества, каждый мусульманин мог достичь только путем следования его сунне.

Ислам связал различные народы с разнообразными этическими и этническими особенностями в единое мировое братство, в котором никто не несет ответственность за поступки другого и где надежной основой считается индивидуальная

ⁱ Шариат — комплекс закрепленных, прежде всего Кораном, предписаний, которые определяют убеждения и формируют нравственные ценности и религиозную совесть мусульман.

ⁱⁱ Сунна — пример жизни пророка ислама как образец и руководство для всей мусульманской общины и каждого мусульманина.

моральная ответственность каждого. Не только для арабов, но и для других народов покоренных стран ислам принес новые, неведомые им до сих пор этические и воспитательные ценности. Изначально нрав мусульман-бедуинов был прост, гуманен и доблестен. Эти качества были усовершенствованы предписаниями шариата. Семейная и родовая честь была олицетворением этой морали. Другим ее проявлением выступает отвращение к разврату. Терпение в трудностях, следование нормам справедливости — вот черты, которые были характерны для моральной жизни бедуинов. Трезвое отношение к жизни, осмотрительность и экономность, перенятые у городских жителей, дополняют эти моральные качества, наделяя их практическими характеристиками.

Данное положение скорректировало и оптимизировало исламское воспитание, целью которого было привить комплекс моральных качеств, носитель которых относится к миру так, как если бы он жил в нем вечно, а отношение к Богу должно было быть таким, что человек должен быть готов предстать пред Ним в каждый конкретный момент времени.

Таким образом, для общества, желающего остаться «средним сообществом», соотнесенность тела и духа является одним из нравственных правил. Поэтому мусульмане стали серьезно относиться к физическому воспитанию. По преданию, Умар Ибн Хаттабⁱ часто призывал мусульман обучать своих детей плаванию, верховой езде и стрельбе из лука.¹⁶²

ⁱ Умар Ибн Хаттаб (634-644) — второй праведный халиф, выдающийся государственный и религиозный деятель.

Абуль-Малик Ибн Марван (685— 705), омейядский халиф, рекомендовал воспитателю своих детей обучать их плаванию и приучать бодрствовать.¹⁶³ Хаджадж Ибн Юсуфⁱ считал обучение плаванию важнее и предпочтительнее, чем обучение навыкам письма.¹⁶⁴ Подобное внимание к изучению военных наук привело к необходимости мирского, живого и интересного воспитательного процесса. Неважно, иранским ли был источник этого воспитания или византийским. Важным являлось то, что мусульмане весьма успешно воспользовались обоими этими источниками.

Интерес мусульман к ратному воспитанию и военным наукам не шел вразрез со стремлением к освоению других знаний, как это было с некоторыми другими народами. Внимание к обучению в исламе было так велико, что сам пророк (мир ему и благословение Аллаха) обещал свободу попавшим в плен при битве Бадр курейшитом взамен обучения грамоте детей мусульман из Медины. За каждым грамотным курейшитом он закрепил по 12 детей. А после того как дети научились читать и писать, пленники действительно были освобождены.¹⁶⁵

Во времена Пророка (мир ему и благословение Аллаха) в Медине были школы, где имелись книги и при которых работали учителя. Позднее среди учителей упоминают имена известного арабского поэта Кумайта (681—743) и упомянутого кровожадного иракского эмира Хаджаджа Ибн Юсуфа, который впервые применил надстрочные и подстрочные значки над арабскими согласными

ⁱ Хаджадж Ибн Юсуф (661—714) — правитель Ирака и Хиджаза при омейядских халифах, был известен своей жестокостью и даже враждебным отношением к сподвижникам пророка (мир ему и благословение Аллаха).

буквами для обозначения гласных (харакат).¹⁶⁶ Были случаи, когда учителя начальных школ считались глупыми и подвергались окружающими унижениям, но такого рода явления имели место и в античном мире.

Впрочем, унижительное обращение с учителями не было общепринятым. Ряд авторов, таких как Джахизⁱ, утверждают, что все предосудительные рассказы об учителях относятся к случаям, когда учитель не обладал достаточной компетентностью.¹⁶⁷ О подготовленных и грамотных учителях эти авторы говорят с большим уважением.

В начальной школе процесс обучения организовывался по определенной программе, в которую включалось и преподавание положений шариата и норм этики. На этом этапе ученики учились читать, писать, осваивали основы арифметики, изучали жизнеописания пророков и деяния праведников. По преданиям, халиф Умар Ибн Хаттаб рекомендовал преподавание в школах поэтики и других литературных направлений.¹⁶⁸ По другим сведениям, в школах был введен запрет на изучение книг, написанных христианскими авторами. Кроме того, по моральным соображениям запрещалось изучение пустых стихов неназидательного содержания.¹⁶⁹ Время от времени мухтасибⁱⁱ проверял, чтобы учащиеся школ не пользовались книгами аморального содержания.¹⁷⁰ Таким образом, духовное и физическое воспитание мусульман было под надзором государства.

ⁱ Джахиз (778—869) — арабский богослов - мутазилит и каллиграф.

ⁱⁱ Мухтасиб — чиновник, наблюдающий за соблюдением предписаний шариата.

Несмотря на то что школьная программа была в основном рассчитана на обучение и воспитание юношей (учеба девушек иногда даже прямо запрещалась), тем не менее в истории ислама, даже в периоды ревностного отношения к соблюдению требований сунны, есть немало случаев, свидетельствующих о внимании мусульман к организации обучения девушек или хотя бы об отсутствии запрета на женское образование. Наличие мухаддисов (сказителей хадисов) из числа женщин¹⁷¹ говорит о том, что знатоки хадисов не имели запретов в обучении женщин. Дочь Малика Ибн Аннасаⁱ могла исправлять тех, кто цитировал книги ее отца с ошибками. Бинт аль-Муртаза, дочь 'Алам ал-Худаⁱⁱ, могла пересказать любое место из книги «Нахдж ал Балага» («Путь совершенствования») по варианту своего дяди Сейида Шарифа Разиⁱⁱⁱ, и, по преданиям, известный знаток хадисов шейх Абдурахим Багдади пользовался ее рассказами¹⁷². Известны также две дочери Шейх ат-Тайифа^{iv}, обе под именем Бинт аш-Шейх (Дочь шейха), которые занимались пересказом и комментированием книг своего отца и произведений своего брата, знаменитого ученого и литератора Шейха Абу Али Туси.¹⁷³ Большое число имен женщин приведены в книге Сабки^v. Суйитиⁱ которые были широко известны своими знаниями в области фикха и хадисов.

ⁱ Малик Ибн Анас (713—795) — факих, мухаддис, основатель и эпоним маликитского мазхаба в исламе.

ⁱⁱ Алам ал-Худа — Муртаза Ибн Да'и Хасани, названный «Алам ал-Худа» («Знамя наставления на путь истины»), один из самых известных шиитских ученых-богословов XI—XII вв.

ⁱⁱⁱ Сейид Шариф Рази — известный литератор, ученый-богослов XI в., являлся составителем собрания высказываний и проповедей имама Али «Нахдж - ал - Балага».

^{iv} Шейх ат-Тайифа — под этим прозвищем известен Абу Джафар Мухаммад Ибн Хасан, один из крупнейших шиитских ученых-богословов X века.

^v Сабки (1285—1356) — Абд ал-Кафи Ибн 'Али Ибн Тамам Ансари Хазраджи Кафи, признанный знаток и комментатор Корана

Учебные центры, в которых преподавали некоторые женщины, привлекали внимание многих ученых. Например, Зейнаб Бинт Макки (XII в.) имела свой научный кружок, и на ее лекции собиралось огромное количество любителей науки. Фатима - хатун, дочь Мухаммада Ибн Ахмада Ибн Абу Ахмада (XIII в.) была знаменита своими обширными знаниями и богобоязненностью. Она была супругой имама Аладдина Абу Бакра Ибн Масуда Кашани, являлась автором нескольких сочинений и вела занятия в научном кружке. Когда ее муж сталкивался с трудностями при вынесении вердикта (фетвы), то она поправляла его. Правитель Сирии Нуреддин Мухаммад Занги, известный как аль-Малик ал-Адел оказывал ей большое уважение и по многим вопросам пользовался ее советами.¹⁷⁴ Другая просвещенная женщина Сит аль-Вузара Ханбалия (умерла в 1317 г.) тоже была из числа знатоков хадиса и вела курс лекций по книге хадисов Имама аль-Бухари «Сахих» («Достоверные»). Обучение в исламских странах в определенные периоды было доступно практически всем желающим женщинам, независимо от личных способностей. В 1227 году в Александрии была известна женщина из Ирана под именем Бинт Ходайверди, которая была лишена обеих рук. Тем не менее она приложила много сил для освоения наук. Она научилась красиво писать, держа ручку пальцами ног. За полвека до нее была известна другая лишенная обеих рук женщина, которую называли Безрукой. Она тоже была из иранской семьи. Будучи лишенной обеих рук, она

ⁱ Суйити (1445—1505) — дочь Абд ар-Рахмана Ибн Хасана Джурджани.

тем же способом научилась писать и стала знаменитой в нескольких областях¹⁷⁵ науки.

Некоторые женщины (например, такие как Рабия Адвийа и Фатима Нишапури) прославились своей набожностью и успехами на суфийском поприще. Было немало женщин, добившихся успехов в поэзии и прозе. Имена некоторых из них приведены в книге «Хейрат аль-ихсан» («Добрые благодеяния») знаменитого визира Насреддин шаха — И'тимад ус-Салтана — и в других источниках.

Таким образом, благодаря исламской системе образования женщинам была предоставлена возможность наряду с мужчинами добиваться успеха в области науки и познания.

Мусульмане придавали большое значение и теоретическим аспектам этики и воспитания. В их книгах многократно приводятся этические притчи и высказывания таких мудрецов, как Лукман, Гермес, Джамасп и Бузургмехр. У Мискавайхаⁱ этические аспекты до определенной степени являются заимствованными и имеют неоплатонический оттенок, а имам Газзали интерпретировал их с суфийской точки зрения. После имама Газзали по вопросам этики и этического воспитания было написано много книг. Книга «Ахлаки Насири» («Насирова этика») и многочисленные книги на персидском языке, написанные в подражание ей, являются свидетельством огромной работы мусульманских ученых в этой области. Однако вряд ли кто-либо из мусульманских ученых в области этики (или,

ⁱ Абу 'Али Ахмад Ибн Мухаммад Ибн Якуб Мискавайха — один из величайших философов и ученых-энциклопедистов XI века.

точнее, этической психологии) достиг уровня имама Газзали.

Вместе с тем у мусульман не наблюдалось того рвения и заинтересованности к вопросам этики и теории воспитания, которые они проявляли по отношению к логике. Это объясняется тем, что Коран и сунна в этом плане не оставляли им свободного (не священного) поля для исследований. Этим можно объяснить также невысокий уровень интереса мусульман и к вопросам политологии.

Мусульмане уделяли вопросам общественной политики меньше внимания, чем другим философским вопросам. Причиной тому были не деспотизм правителей и не отсутствие свободы слова и свободы мысли. Внимание мусульман в тот период, в отличие от большинства христианских мыслителей, не ограничивалось «царством небесным». Они уделяли равное внимание и «царству земному». Наконец, в большинстве случаев шариат установил конкретные реальные рамки, внутри которых не оставалось места для теоретических споров по данным вопросам. Мусульманские и христианские мыслители, несмотря на огромный интерес к трудам Аристотеля, не оценили его работу под названием «Политика». Это объясняется тем, что данная работа основывалась на примерах политического строя и общественного положения язычников. Эти примеры, а также построенные на них аргументы и выводы не могли быть использованы ни в мусульманском, ни в христианском обществах.

Если бы в трудах Аристотеля выдвигались предложения относительно улучшения общественного строя, то в мусульманском обществе

они привлекли бы внимание отдельных ученых, недовольных методами правления халифов. Этим можно объяснить, например, интерес аль - Фараби к книгам Платона.

Действительно, Второй учитель¹ в своих идеалистических мечтаниях считал, что с приходом к власти просвещенного философа мечта о «городе благочестивых» станет реальной. Кроме того, аль - Фараби думал, что идея о «городе благочестивых», вероятно, окажет влияние на текущую политику, которая в ту эпоху вела к распаду, коррумпированности и падению исламского общества. Его книга «Ара' Ахл аль-Мадина аль-Фадела» («Суждения жителей города благочестивых») представляла собой мечту Платона, но с позиции суфия или мусульманского философа.

В книге Ибн Халдуна «Введение» по методу, близкому идеям Аристотеля, приводится анализ вопросов исламского правления и исламской цивилизации. Автор, подобно Монтескье, внимательно и скрупулезно подошел к изучению этих вопросов.

Все же как в морали, так и в политике реально действующим фактором было воспитание, основанное на Коране и сунне. Теоретические диспуты имели влияние лишь в ограниченных кругах вступающих в дискуссии теоретиков. На состояние государственного строя и процесс подготовки и воспитания ученых они влияния не оказывали.

Жестокость таких правителей, как Аббасидский халиф аль-Му'тазед (870—892), индийский

¹ Второй учитель — прозвище ал - Фараби, которого считали вторым учителем после Аристотеля.

правитель Кутб Шах (1512-1543) и Тамерлан (1369-1404), деяния которых в духе Макиавелли не имела ничего общего с исламским воспитанием.

Носителями исламского воспитания и исламской этики были правители, такие как Умар Ибн Абу аль - Азизⁱ и Салахаддин 'Айюбиⁱⁱ, строго соблюдающие требования шариата. Во времена крестовых походов, когда огромное количество европейских правителей и представителей аристократии хлынуло на мусульманский Восток, Салахаддин 'Айюби, по признанию самих европейских авторов, по благородству превосходил их всех. В ходе этих продолжительных, кровавых войн западноевропейские крестоносцы своими поступками доказали, что по уровню мужества, верности данному слову, состраданию к обездоленным они отстают от мусульман. Даже в торговле и в купеческом деле мусульманин в целом по обязательности, надежности и верности данному слову стоял выше христианского купца.¹⁷⁶ Моральные идеалы рыцарей в Европе во многом формировались в результате общения с мусульманами. Несмотря на некоторые пороки, постепенно приобретенные мусульманами в силу стремления к роскоши и благосостоянию, в целом в ту эпоху по характеру своему мусульмане были более мужественными и великодушными, чем христиане. Они были более верными данному слову и более снисходительными к побежденным.¹⁷⁷ Бертелеми Сен-Гиллер без преувеличения говорит,

ⁱ Умар Ибн Абу аль - Азиз (717—820) — омейядский халиф, прославившийся своей справедливостью и добропорядочностью.

ⁱⁱ Салахаддин Айюби (1138—1193) — курд по происхождению, основатель правящей в Египте и Сирии династии Айюбидов, победитель крестоносцев в войне за освобождение Сирии и Палестины.

что то, что у европейцев новой эпохи считается христианской моралью, есть не что иное, как усовершенствованный этикет, который они позаимствовали у мусульман.¹⁷⁸ В ходе крестовых войн мусульманская мораль вызывала восхищение у их врагов.

Европа рассматривает мусульманские завоевания как оккупацию во имя распространения религии. Впрочем, в течение 200 лет она сама вела кровавые крестовые войны. Эти войны были начаты после пламенной речи святого Папыⁱ, их целью был разбой и захват мусульманских земель. Впрочем, если в обоих случаях и присутствовали корысть и захватнические цели, то сопоставимы ли милосердие, благородство и справедливость мусульманских завоевателей с жестокостью и бездушием крестоносцев? По сведениям мусульманских авторов, «храбрые войны Святого креста по жестокости и кровожадности мало чем отличались от хищных зверей»¹⁷⁹. Историк, увидев жестокость крестоносцев на захваченных землях и количество их предводителей-разбойников, вероятно, посчитает себя вправе рассматривать мусульманское сопротивление этому разрушительному потоку защитой цивилизации от нашествия варварства. Это было варварство, пусть даже менее опасное, но более продолжительное, чем нашествие Чингисхана.

ⁱ Имеется в виду Папа Римский Урбан II, который в 1095 году на Клермонском соборе провозгласил первый крестовый поход.

ГЛАВА 20

Политическое, социальное и административное положение

Широта исламских владений, климатическое и этническое разнообразие, различие в нравах, обычаях и обрядах создавали определенные трудности в управлении огромным мусульманским обществом. Великим достижением мусульман в этом плане является то, что этой обширной территорией они управляли при помощи единого закона — шариата. Для мусульман религия и закон представляли единое целое, даже политика и управление теоретически были подчинены шариату. Правда, система управления не была новой — омейядский и Аббасидские халифы частично заимствовали ее у византийцев и иранцев. Новым в управлении государством было его соответствие шариату и наличие атмосферы искренности и нравственности.

В отличие от арабского (языческого) общества, основанного на родственных и генеалогических связях, исламское общество укреплялось на основе религиозного братства. Правда, позднее, по мере расширения завоеваний, в покоренных странах арабы стали пользоваться некоторыми привилегиями. Но это продолжалось недолго. В период правления омейядских халифов превосходство арабов над другими мусульманами (которых они называли *мавали*, т.е. подзащитными), признавалось правящей верхушкой. Но даже и в этот период в исламском

обществе, вопреки мнению правителей и халифов, существенной разницы между арабами и не арабами не существовало.

Мерилом превосходства мусульман пророк (мир ему и благословение Аллаха) объявил благочестие и набожность. Мавали зачастую могли как в науке и благочестии, так и в административных делах продемонстрировать свое явное превосходство в исламском обществе.

Несмотря на то что к концу эпохи правления омейядских халифов движение шу'убийяⁱ пробудило этнические предрассудки и притязания среди мусульман, структура исламского общества и царящая в нем атмосфера толерантности не позволяли подобным предрассудкам и притязаниям принять активную форму и стать причиной конфликтов.

Верно, что некоторые анти халифатские движения имели шуубитский характер, но лидеры этих движений, преследовавшие политические и национальные интересы, в основном вынуждены были прикрывать свои притязания религиозными лозунгами, чтобы найти сторонников среди простого народа. Именно благодаря подобным религиозным лозунгам, некоторые из таких движений были причислены к шиитским.

В исламском обществе принцип исламского братства всегда служил основой для любых действий, и даже привилегии правящих кругов и претензии шу'убитов воспринимались как посягательство на это братство. Общественные сословия, свойственные

ⁱ Шу'убийя — от арабского слова «шу'уб» — народы, здесь в смысле «иные народы», культурно-политическое движение, отрицавшее притязания арабов на руководящую роль в мусульманском обществе.

для Рима и Сасанидского Ирана, в мусульманском обществе отсутствовали. Отношения к «людям Писания» и к рабам отличались терпимостью и умеренностью. В этом плане исламское общество могло служить примером Америке XIX века и даже Южноафриканской Республике прошлых десятилетий.

События, связанные с движением черных рабов зинджей под предводительством Сахиб аз-Занджа¹, можно охарактеризовать не как восстание рабов, а как исмаилитскую (карматскую) авантюру. Подобным же образом движения хуррамитов во главе с Бабеком (IX в.) в Азербайджане и движение во главе с Муканной (VIII в.) в Хорасане определялось больше религиозной основой, чем национальной почвой.

Исламское общество не знало присущих европейскому феодальному обществу бесчеловечных форм эксплуатации. Различные секты, количество которых превышало 70 и которые в критические моменты имели столкновения между собой, в большинстве случаев терпели друг друга. Последователи четырех суннитских толков (ханафиты, шафииты, маликиты и ханбалиты), между которыми имелись разногласия по второстепенным вопросам, проявляли по отношению к зимма большую терпимость и снисходительность. Даже в период правления омейядских халифов часть зимма использовались на административных работах; в исламских странах у них не было оснований для тревог за свою жизнь, состояние и общественное положение. В целом на

¹ Движение черных рабов в халифате, начавшееся в 869 году на территории Ирака и Бахрейна. Восстание возглавлялось черным рабом по имени 'Али и было подавлено лишь в 884 году специальным военным формированием халифата.

территории мусульманских государств наблюдалось толерантное отношение к конфессиональным меньшинствам, особенно к христианам и иудеям, называемым «людьми Писания». Христиане же не терпели мусульманское меньшинство в Андалузии и на Сицилии в средние века.¹⁸⁰ Условия жизни мусульман после их поражения в Андалузии и Сицилии, которые стали христианскими территориями, стали невыносимыми. Главной причиной того, что ислам во Франции, в Испании и на Сицилии потерпел военное поражение и покинул эти территории, отступив на свои традиционные земли, было именно отсутствие у христиан конфессиональной толерантности.

Именно поэтому отношение ислама к названным конфессиональными меньшинствам было достойно восхищения. Интересы этих меньшинств в мусульманских странах в возможной степени охранялись законом — шариатом. Они пользовались свободой в отправлении своих религиозных нужд. Джи́зя взималась с них как плата за освобождение от военной обязанности и за обеспечение их безопасности. К тому же налог составлял не более 4 динаров в год и взимался лишь с тех, кто был способен к ношению оружия. Джи́зя не взималась со священнослужителей, женщин и несовершеннолетних. От нее освобождались также больные, рабы и малоимущие.

Отношение мусульман к рабам тоже отличалось терпимостью и доброжелательностью. Рабовладение в исламе несравнимо с событиями эпохи Спартака или описанными в романе Бичер-Стоу «Хижина дяди Тома». Ислам принимал основы рабовладения, но

одновременно применял в отношении рабов гуманные принципы, согласно которым раб считался членом семьи своего хозяина. По преданию, Пророк (мир ему и благословение Аллаха) считал худшим из людей того, кто бьет своих рабов. Пророк (мир ему и благословение Аллаха) рекомендовал использовать по отношению к рабам не слово «абд» (раб), а слово «фати» («благородный человек»).

Торговля рабами в эпоху средневековья была распространенным явлением также и среди христиан. Христианская церковь иногда выступала с осуждением данного явления. Пророк Мухаммад (мир ему и благословение Аллаха), по преданию, худшим из людей называл торговцев людьми. Положение рабов у мусульман было несравненно лучше, чем у иудеев и христиан. У иудеев вступление мужчины в половую связь со своей рабыней считалось прелюбодеянием. После этого его жена была вправе продать рабыню или удалить ее из своего дома. У христиан ребенок, рожденный рабыней, считался рабом; как если бы он был в ответе за прелюбодеяние своего отца. У мусульман в таких случаях ни ребенок, ни его мать не подвергались унижению. Мужчина не вправе был продавать рабыню, если она была матерью его ребенка, и в случае смерти своего хозяина она обретала свободу. Матери многих мусульманских правителей и даже халифов были рабынями. Таких рабынь было принято называть Умм валад (буквально, мать ребенка).

Некоторые из рабов в Газне, Индии, Египте стали основателями государств. Все это свидетельствует, что в исламских странах положение рабов было

далеко не сопоставимо с положением рабов в Соединенных Штатах Америки времен Авраама Линкольна.

Вопреки бытующему мнению, женщины в исламских странах также не были порабощены. Многие мусульманки проявляли выдающиеся способности в общественной жизни и даже на государственном поприще. Некоторые из них непосредственно правили государствами или являлись регентами. Имена таких выдающихся деятелей, как Туркан-хатунⁱ, Абаш-хатунⁱⁱ и Шаджарат ад-Дурⁱⁱⁱ, нашли достойное место в истории мусульманских стран.

Некоторые женщины прославились своим активным участием в общественной жизни. Сакина, дочь Хусейна Ибн 'Али^{iv}, организовала литературно-политический кружок, на котором читала и анализировала стихи разных поэтов.¹⁸¹ Нафиса, дочь Зейда Ибн аль-Хасана, восстала против омейядского халифа Валида Ибн 'Абд ал-Малика (805—815) и скончалась в Египте.¹⁸² Вместе с тем привязанность к семье и воспитание детей в определенной степени связали женщину с домашним очагом. Но такое положение вовсе нельзя характеризовать как порабощение и унижение. Мусульманская женщина с точки зрения экономической, имущественной защищенности имела более стабильное положение, нежели женщины во многих регионах Европы. Она могла свободно распоряжаться своим имуществом (согласно Корану), ее супруг не имел права без

ⁱ Туркан-хатун — мать Султана Мухаммеда Хорезмшаха, имела огромное влияние на государственные дела.

ⁱⁱ Абаш - хатун — правительница Шираза с 1268 по 1287 год.

ⁱⁱⁱ Шаджарат ад-Дур — правительница Египта, пришедшая к власти в 1250 году, после смерти своего супруга Малека ас-Салеха.

^{iv} Хусейн Ибн Али — третий имам шиитов-имамитов.

согласия женщины вмешиваться в ее имущественные дела.

Льготы, предоставленные женщине в рамках заключения брака, защищали ее от непристойного поведения. Полигамия у мусульман была одним из способов борьбы против прелюбодеяния. Мусульманская женщина в этом вопросе полагалась на справедливость своего мужа; она не считала его поведение несправедливым или проявлением насилия по отношению к себе.

Общество, в котором не допускалось угнетение и насилие над рабами, мужчинами и женщинами, и в котором не притесняли конфессиональные меньшинства, должно было обладать единым законом. Таким законом был шариат. В исламе, как и в религии Моисея, религия и закон представляли единое целое. В шариате каждый порок считался одним грехом, а каждый грех одним пороком. Основным источником шариата было божественное Писание — Коран, который представлял собой источник веры каждого мусульманина. Другим источником являлась сунна, в которой разъяснялось то, что в Коране приводилось в общем виде. Сунна состояла из высказываний и деяний Пророка (мир ему и благословение Аллаха), рассказ о которых назывался хадис или хабар. Имели место ситуации, когда у правоверных не было возможности общения с Пророком (мир ему и благословение Аллаха), особенно когда ислам стал распространяться за пределы Аравийского полуострова, возникали отдельные ситуации, которые не имели precedентов ни в Коране, ни в сунне. В таких случаях кроме Корана и сунны возникала необходимость третьего

источника, иджма — всеобщего согласия. Если нельзя было найти ответ по этим трем источникам, то обращались к доводам разума, или к аналогии (кияс). При этом по шариату важным считалось соблюдение рациональных пределов и условий этих принципов.

При обращении к Корану было необходимо правильное понимание соответствующих аятов, определение пределов дозволенного или недозволенного, общего и частного, распространение отмененного и отменяющего, четкое определение смысла слов и выражений. Конечно, для этого необходимо было понимать смысл аятов Корана, что диктовало необходимость возникновения коранической экзегетики — тафсира. Естественно, при комментировании и разъяснении помимо положений, относящихся к закону и шариату, появлялись и другие вопросы, такие как сведения о прошедших временах, рассказы о пророках и о предостережениях в адрес язычников. Комментирование (экзегеза) требовало понимания сути совершенного стиля коранических текстов, а также поисков смысла ниспосланного Писания, подробного изложения и понимания происхождения притч Корана. Это послужило поводом для появления различных толкований и комментариев: литературных и лексикологических, таких как книга Замахшари (1074—1144) «Кашшаф» («Толкователь»), или по каламу и философии, как книга имама Фахр ад-Дина Рази «Тафсир» («Комментарий»). Хадисы также нуждались в аргументации правил и законов и скрупулезном подходе. Нужно было определить средства и способы, по которым среди сотен тысяч

хадисов, которые начиная со времен Пророка (мир ему и благословение Аллаха) были частично фальсифицированы, можно было определить достоверные предания, способные быть основой для вынесения соответствующих шариату решений. Какова степень достоверности хадисов; как учесть достоверность иснад (доказательство), личности сказителей и текстов? В какой степени и при каких условиях могут служить доводом каждый из отдельно взятых или периодически повторяющихся хадисов?

Для ответа на подобные вопросы появились соответствующие науки: илм ал - хадис (наука о хадисах), или ад - дарайя (наука об источниках по хадисам), и илм ар - риджал (наука о сказителях преданий). Эти исследования служили своего рода средством в первую очередь для определения степени достоверности хадисов.

Кроме того, спорным является вопрос об иджма (единое мнение, согласие). Если этот принцип применим, то как его аргументировать и до какой степени можно считать его аргументом? Кроме того, возникает другой вопрос: каким образом можно установить пределы и условия для применения аргументации на основе разума, суждения или аналогии?

Расхождения во взглядах имамов четырех суннитских толков Абу Ханифы, Малика Ибн Аннаса, Шафии и Ахмада Ибн Ханбала в основном основываются на определении принципов и условий применимости этих принципов в качестве доводов. Но, несмотря на ощутимые разногласия, существующие между школами фикха этих толков, а

также между ними и шиитским мазхабом, который основан на духе божественного Откровения, закон шариата в течение веков сохранял свою подлинность во всех мусульманских землях.¹⁸³ Этот закон везде одинаково властвовал над судьбой, положением и убеждениями последователей ислама. Таким образом, исламский фикх, опираясь на принципы, значимость и рамки, которые определяет усул (т.е. методологию фикха), контролирует установки шариата и степень их аргументированности.

Исламский фикх, несмотря на некоторые заимствованные правила этикета или понятия у народов покоренных стран, в целом представляет собой стройную, совершенную и самостоятельную правовую систему¹⁸⁴. К тому же эта система породила на обширных просторах исламского мира такой порядок и такую справедливость, которые были незнакомы Западу в средние века. В период, когда исламский фикх на основании божественных предписаний решал труднейшие правовые вопросы, в средневековом христианском мире подобные вопросы решались путем рыцарских поединков. Законы шариата, в основе которых лежат божественные предписания, особенно привлекательны с этической точки зрения, а соблюдение принципов гуманности и уважения к правам других являются краеугольным камнем многих из его положений. В этих законах прослеживается идентичность человеческих и божественных прав. Божественные права подразумевают то, чтобы были соблюдены права каждого индивида и каждому было дано то, что ему принадлежит по праву, и никто не мог посягнуть на

то, что принадлежит другому. Таким образом, исламский закон, фактически будучи божественным законом, достигает той высокой точки «чистого права» (pure right), которое, по словам одного известного европейского исследователя, является общей основой всех цивилизованных народов.¹⁸⁵

Если имеются какие-либо расхождения между действительностью и установками шариата, то они наиболее отчетливо прослеживаются в вопросах политики и государственного правления. Способ избрания халифа, преемника Пророка (мир ему и благословение Аллаха) с самого начала показал, что нигде нет такого явного расхождения между теорией и реальностью, как в политике¹⁸⁶. Вопрос халифата являлся самым первым случаем разногласия между мусульманами, из-за которого, начиная с событий, связанных с Сакифаⁱ, малочисленные сторонники семейства пророка (мир ему и благословение Аллаха) (ши'и) оказались в состоянии противостояния большинству мусульман.

Утверждение о том, что иранцы являются создателями или распространителями шиизма, не имеет под собой никакой почвы. Фактически идеи шиизма стали распространяться среди неарабских последователей ислама со времен противостояния Мухтара.ⁱⁱ Задолго до этого события, по меньшей мере, со времени правления халифа Османа (644—656), шиизм уже заявил о своем существовании.

ⁱ Когда сторонники выборности халифа избрали на этот важный пост Абу Бакра, что послужило поводом для недовольства сторонников 'Али и позднее способствовало зарождению шиизма в исламе.

ⁱⁱ Мухтар Ибн Абу Убейда Ибн Мас'уд Ибн Амру Сакфи, по прозвищу Абу Исхак (род. в 662 г.) — в 686 году во времена правления омейядского халифа Абу ал-Малика Ибн Марвана с помощью группы иранцев, недовольных Омейядскими халифами, под предлогом мести за невинно убиенных мучеников в Кербеле организовал мятеж против Омейядов и был убит в 687 г.

Кроме того, вопреки общепринятым утверждениям, перешедшие в лоно ислама зороастрийцы в основном выбрали не шиитский, а именно суннитский толк ислама.¹⁸⁷

В целом шииты в вопросах халифата не признавали принципы выборности халифа и всенародно избранных халифов считали узурпаторами. Таким же образом и хариджиты были против того, чтобы пост халифа был привилегией только племени курейшитов, и считали себя вправе вступить в военные действия против несправедливого халифа.

Несмотря на все это, главная функция халифа (как праведных халифов, так и Аббасидов и Омейядов) кроме защиты исламских владений заключалась в контроле над соблюдением требований и установок шариата. После кончины пророка божественные Откровения, являющиеся законодательной основой шариата, никому не были ниспосланы. Однако халиф, будучи преемником пророка, должен был контролировать процесс соблюдения требований шариата и сунны.

По поводу источника власти и пределов компетенции халифа есть много спорных мнений. Но кроме конкретных претендентов на трон халифа наиболее организованными группами, противостоящими основам халифата или личности того или иного халифа, были группы хариджитов и шиитов.

Начиная с эпохи Омейядов (661—750) халифат превратился своего рода наследственное правление. Аббасиды (750—1257), вначале рьяно критиковавшие Омейядов, не могли или не хотели возвращать халифату форму, которую он имел во

времена праведных халифов. Между теорией и практикой в вопросах исламского правления образовалась брешь. Правление праведных халифов представляло собой своего рода волеизъявление ограниченного количества избирателей. Официально в выборе халифа принимали участие все мусульмане. Но реально были созданы ограниченные возможности для участия народа в выборах. Противостояние интересов и амбиций превращали выборное правительство в правительство меньшинства. Халиф вынужден был советоваться с влиятельными сподвижниками и приближенными по большинству вопросов. В случае разногласий власть халифа была ограничена неким обстоятельством, и этим обстоятельством был шариат. Таким образом, шариат представлял собой единый закон, которому обязаны были подчиняться все — от повелителя правоверных до последнего нищего. Фактически ислам правил по единому закону, опирающемуся на божественное Откровение одинаково по всему простору своего распространения. Ислам требовал беспрекословного подчинения этому единому закону.

Расширение исламских завоеваний завершилось неизбежным результатом — распадом. Местные правители постепенно стали самостоятельными и не зависимыми от центра, но это не означало отказа от законов шариата. В истории ислама наступил такой период, когда кроме багдадского халифа правили еще два халифа — один в Андалузии, другой — в Египте, а в различных мусульманских владениях отдельные правители называли себя «султанами» (монархами) и «независимыми представителями

халифа». Но тем не менее во всех исламских владениях закон был один и тот же — шариат. Во всех этих обширных владениях, номинально управляемых халифом, местные административные традиции соответствовали шариату. Местные правители в Сирии придерживались византийских административных традиций, а в Ираке и Парсе — Сасанидских.

Существующая вначале административная централизация породила в центре халифата различные диваны (канцелярии), а распад халифата привел к образованию разнообразных диванов в каждой из стран.

Бейт Ульмал (центральная казна), во времена праведных халифов считавшаяся Божьим состоянием (Мал Аллах), в эпоху Омейядов превратилась в средство удовлетворения прихотей халифа и его наместников. Основная административная деятельность осуществлялась через такие структуры государственного аппарата как, диване джунд (военная канцелярия), диване нафакат (канцелярия по выделению средств для содержания государственных чиновников и нуждающихся единоверцев), диване барид (почтовая канцелярия), диване расаил (канцелярия по текущей документации), диване атраф (канцелярия по делам знати); существовала еще и диване садакат (канцелярия по благотворительности).

В период правления некоторых халифов для диванов кроме пятниц были объявлены нерабочими днями еще и вторники.¹⁸⁸

Следует отметить, что все диваны подчинялись непосредственно визирю (первому министру),

который иногда достигал вершины этой иерархии при помощи взятки, которую впоследствии компенсировал в ходе своей деятельности на посту визиря. Непродолжительный период пребывания у власти правящих династий и расточительность некоторых правителей, как всегда и везде, привели к анархии в налоговой системе и, следовательно, к сложным административным и финансовым проблемам. Соперничество знати за получение должности визиря и других придворных чинов, изобретение различных ненужных эпитетов и почетных прозвищ для государственных чиновников и наместников, остроумно критикуемые такими учеными, как Бируни и Низам уль Мулк, послужили причиной коррупции, присвоения собственности диванов и анархии в системе управления. Все это было чуждо духу ислама и стало причиной сохранившейся до сих пор ненависти масс к диванам и чиновникам диванов.

ГЛАВА 21

Искусство

Говорят, что нет соответствия между исламом и искусством. Напротив, ислам и искусство часто идут рука об руку. Местом их встречи является мечеть. Бог — Всевышний Аллах — не только Милостив и Милосерден. Одно из его имен в исламе — еще и Прекраснейший. Поэтому он, по словам суфиев, является любителем красоты.

Одного взгляда на старинные исламские мечети достаточно, чтобы увидеть в них не только священный и духовно непорочный подарок правоверных Богу, но и с позиции историка оценить их как галереи исламского искусства. Неизвестные нам мастера, создатели этих мечетей, посвятившие себя служению Богу, вдохновлялись той священной страстью, которая озарила творчество мастеров эпохи Ренессанса. Они страстно стремились воплощать в этих священных творениях свое видение красоты. Мусульманский архитектор старался найти в мечети подходящее место для увиденных им прекрасных явлений, которые, на его взгляд, свидетельствовали о величии и всемогуществе Создателя. В декоре колонн он использовал узоры вавилонских храмов, минарет и михраб заимствовал у церкви, а террасу и свод — у дворцов Сасанидских шахиншахов.

В эпоху правления халифов мечеть в жизни мусульман имела гораздо большее значение, нежели

в наши дни, ибо она была для них не только местом для молитвы. Мечеть для мусульман в ту эпоху была еще и форумомⁱ, а также местом, где отправляли правосудие, местом проведения собраний для обучения и воспитания, своего рода академией. Во времена Пророка (мир ему и благословение Аллаха) мечеть была местом собрания мусульман. Там Пророк (мир ему и благословение Аллаха) решал вопросы, касающиеся жизни и принципов веры своих последователей. Первая мечеть, построенная мусульманами в Басре, находилась недалеко от здания городской мэрии, так как мечеть была еще местом сбора городских жителей.

В последующие периоды знатоки хадисов проводили в мечети свою научно-религиозную полемику. В мечетях создавались комментарии к установкам шариата, проводились заседания кружков по комментированию Корана, мутакаллимы проводили в мечетях свои дискуссии по вопросам веры. Аскеты и суфии также предпочитали уединяться в мечети. В мечетях функционировали кружки по чтению и изучению Корана и хадисов, проводились церемонии богопоминания (зикр). Схоластическая школа мутазилитов и секта ашаритов зарождались при мечетях. Сверх того, мечеть, по нынешним понятиям, была и городским парламентом.

Мечеть представляла собой прибежище для обездоленных; она служила гостиницей для путников.

ⁱ Форум — в городах Древнего Рима главная городская площадь-рынок и центр политической жизни.

Такая многофункциональность диктовала необходимость того, чтобы мечеть была и удобным, и полезным зданием. В этих великолепных зданиях, которые считались местом первого духовного полета человека, исламская архитектура воплощала гармоничное сочетание абстрактных понятий и прагматических целей.

Этническое разнообразие народов покоренных мусульманами стран служило мощным стимулом для разнообразия исламских архитектурных стилей. Первые мусульманские архитекторы, воплощавшие в архитектурных объектах свои собственные представления о красоте, руководствовались примером зодчих своих народов и своих стран — Ирана, Византии, Сирии, Египта и Индии. Постепенно эти архитектурные стили стали гармонично входить в новый стиль, формируемый целями новой религии. Этнические стили оставили свой след в процессе эволюции исламской архитектуры. Например, в мечетях омейядской эпохи преобладающим архитектурным стилем был византийский. Но со времени, когда самарийские зодчие в период правления аббасидского халифа Му'тасима (813— 833) приступили к возрождению архитектурных традиций Сасанидского Ирана, эти традиции стали преобладающими и распространились во многих странах, в частности в Хорасане, Бахрейне и даже в Египте.

Вначале многие мечети строились на месте старых храмов или на руинах древних дворцов. Саад Ибн Абу Ваккасⁱ превратил в мечеть часть

ⁱ Саад Ибн Абу Ваккас (605—675) — один из сподвижников Пророка (мир ему и благословение Аллаха) и видный военачальник ислама.

дворцового комплекса Ануширвана в древней столице Ирана городе Ктесифоне. По сведениям историка Масуди, многие храмы огнепоклонников в Иране также стали использоваться в качестве мечетей. В Сирии и Палестине многие здания церквей также использовались как мечети. В Египте до периода правления халифа Мамуна большинство коптских церквей были превращены в мечети. Здание мечети Омейядов в Дамаске, где раньше была расположена церковь, до использования ее христианами служило в качестве храма Юпитера. Превратились в мечети многие другие церкви в Хамате, Иерусалиме, Константинополе, в разных городах Анатолии, а также буддийские храмы в Кабуле, Синде и Дели. Что касается старинных мечетей в Истахре и Казвине, то они построены на руинах дворцов Сасанидской эпохи.

Когда здание Софийского собора в Константинополе стали использовать в качестве мечети, то потребовалась его частичная модернизация. Здание соборной мечети Сулеймана Мухаммада Фатиха (Завоевателя) (1451—1481) было новым, отвечающим велениям эпохи. При строительстве этой мечети был использован стиль турецких победителей, готовых к заимствованиям, а также сохранившиеся византийские архитектурные традиции. На завоеванных византийских территориях были построены мечети, служившие главным источником для формирования турецкого османского архитектурного стиля.

Исфаханская соборная мечеть была построена во времена аббасидского халифа Мансура на месте древнего зороастрийского храма. В результате посто-

янных изменений, вносимых иранскими шахами начиная с Малик-шаха (1073—1092) до шаха Тахмасиба I (1524—1576), а затем шахом Аббасом II (1642—1666), эта мечеть по своей архитектуре стала образцом иранского типа мечетей. Этот своеобразный архитектурный стиль достиг своего совершенства в здании Масджиде Шаха в Исфахане. Эта мечеть, несомненно, является шедевром культовой архитектуры на протяжении всей истории Ирана.

Эволюция, присущая исламскому халифату и жизни различных мусульманских народов, бесспорно, нашла свое отражение в архитектуре мечетей. Определенное влияние на эволюцию исламской архитектуры, конечно, оказали и местные традиции. В течение определенного периода влияние иранского архитектурного стиля распространилось по всему Ближнему Востоку. После падения багдадского халифа иранский стиль, в котором присутствовали купола, в большинстве исламских владений вытеснил прежние бытующие на местах архитектурные стили. Несмотря на значительное влияние иранского декоративного искусства, вкус и методы, издавна присущие каждому из народов, продолжали сохранять свои особенности. Эти особенности, определяющие характерные методы строительства мечетей, представляют собой своего рода характерные черты каждого народа или страны. Они как бы проявились в процессе истории культуры и отразились в архитектуре. В этом плане можно, к примеру, отметить, что архитектурные особенности Сирии являются демонстрацией присущего этой стране материального богатства; архитектурный

стиль Индии и Пакистана является отражением многочисленного населения этого региона; тюркский, османский стиль, говорит о силе и могуществе; особенностью иранского стиля в этом плане являются изящество и доброта.

При сооружении многих мечетей используются различные искусства и ремесла. Архитектура стремится к гармонии и оптимальному сочетанию деталей, живопись использует набор разнообразных цветов и определяет декор изразцов, каллиграфия стремится к выразительности и декоративной соразмерности надписей; поэзия преподносит афоризмы и соответствующий исторический материал; музыка, не желая остаться в стороне, нашла применение в азане, чтении Корана и проповедей. В декорации и совершенствовании этого божественного строительного комплекса использованы различные формы прикладного искусства: великолепные ковры, ценные и изящные шторы, огромные и сверкающие светильники, резьба по дереву, шитье золотом и т.п., которые сыграли свою роль в придании красоты и великолепия мечети.

Различные проявления культуры и искусства мусульман в течение многих веков так отразились в зданиях мечетей, таким образом, что сегодня наблюдательный и объективный историк может путем изучения мечети составить четкое представление о культуре и цивилизации различных мусульманских народов земного шара. В течение жизни многих поколений в различных, весьма отдаленных друг от друга мусульманских странах мечеть представляла собой самое безупречное прибежище исламского искусства и самое

безопасное и надежное место его демонстрации. Совместное стремление различных мусульманских народов к совершенствованию декора мечетей с сохранением национального и территориального своеобразия породили в исламском искусстве своего рода космополитизм, который соответствует духу толерантности исламской культуры и является гордостью духовной культуры мусульман¹⁸⁹. Кроме мечетей сохранились и многие другие архитектурные памятники, свидетельствующие о величии и расцвете исламской культуры. Мусульмане вдохнули жизненную силу в эти великолепные и величественные здания, которые определяли длительные временные и пространственные границы и которые отличались своеобразием используемых материалов, стилей и возможностей. Различие используемых в различных регионах материалов и средств, разнообразие во вкусах и средствах покровителей, уровень мастерства, воспитание и вкус архитекторов и заказчиков — все это оказалось действенным фактором для определения архитектурных стилей и приемов в различных странах и в различные периоды. Однако нельзя отрицать наличие общности в этих разнообразных стилях и приемах. Источником упомянутой общности в огромной степени являлось исламское правление, которое мобилизовало на службу вкусы и таланты различных народов покоренных регионов, направляя их так, чтобы эти вкусы и таланты дополняли друг друга. Подобное положение в мире ранее не имело аналогов. Исламское искусство нашло отражение в чарующих взоры архитектурных памятниках, таких как Каср аль-Хумра (Красный дворец) в Испании и

бесподобном Тадж-Махале в Агре (Индия). Общность исламского искусства позволяла этому искусству, вопреки этническим различиям пройдя пространственно-временные преграды, найти вечное общечеловеческое воплощение.

Как мы уже отметили, мусульмане в архитектуре, так же как в науке и просвещении, многое заимствовали у иранцев и византийцев. Наличие величественных зданий на просторах исламских владений говорит о могуществе исламской цивилизации и способности мусульман к оптимальному сочетанию духовных и материальных ценностей и созданию подходящих условий для их приумножения. В строительстве этих огромных, чарующих взоры зданий использованы такие детали, как величественные колонны, великолепные арки, минареты, купола и сводчатые поверхности, которые не являются полностью мусульманскими нововведениями, но композиция и порядок использования этих деталей в исламской архитектуре говорит о присущей мусульманской культуре гармонии, величии и совершенстве, которые бросаются в глаза. Именно благодаря своеобразной композиции этих элементов достигнута сказочная красота зданий и других архитектурных сооружений в таких исламских странах, как Сирия, Египет, Индия, Андалузия, Ирак, Иран и т.д.

Соразмерность и гармония придают Каср аль-Хумра (Красная крепость), что в Гранаде, красоту и величие, которые и поныне, через много веков, чаруют взоры. По утверждению Виктора Гюго, этот шедевр исламской архитектуры кажется «золотым сном, наполняемым музыкой»¹⁹⁰. Та же гармония

придает Тадж-Махалу в Агре такое очарование, которое дает право современному историку сказать об этом прекрасном мраморном видении, напоминающем о жизни и смерти одной мусульманской принцессы в Индии: «Если время имело разум, то оно наверное разрушило бы все, кроме Тадж-Махала, сохранив для людской скорби этот бесценный памятник человеческого величия»¹⁹¹.

В Испании под названием «марокканский» распространялся архитектурный стиль, имеющий широкое применение в Иране и Сирии. Позднее христианские завоеватели стали использовать мечети в качестве церквей. Крепость аль-Каср в Севилье, построенная Абу Юсуфом Якубом, стала использоваться испанскими монархами Карлом V и Изабеллой (1474—1479). Каср аль-Хумра в Гранаде, представляющий собой великолепный комплекс садов, дворцов, бассейнов, галерей, являлся своего рода примером допускаемого мусульманами излишества в декорации и роскоши, стал достоянием христиан. Карл V, взирая с высоты одной из галерей Каср аль-Хумра на это утерянное мусульманами великолепие, поучительно изрек: «Несчастен тот, кто потерял все это»¹⁹².

Присущее ей единство исламская архитектура сохранила и в Индии. По словам ряда историков, они удивлялись, увидев здание Тадж-Махала в Индии, а не в Иране или Андалузии. На первый взгляд это удивительно, но чувство удивления оставляет тебя при мысли о том, что здание находится на земле ислама, где нет, ни Индии, ни Андалузии. Она целиком представляет единую общность — исламское единство. Вершина Делийского минарета

(башни) высотой в 250 ступенек и поныне, после 7 веков противостояния природе, является свидетельством бывшего могущества и величия ислама на индийской земле, хотя это величие и было сопряжено с жестокостью и насилием, как, например, при Кутбаддин Айбеке¹.

Искусство ислама, так же как и его культура в целом, отличалась разнообразием как материально, так и технически. Даже живопись, скульптура и музыка, несмотря на определенные ограничения, наложенные на них в толерантной исламской среде, получили возможность для своего развития. Фактически мусульмане не имели полноценной возможности заниматься живописью и особенно изображать людей и другие живые существа. Тем не менее некоторые мастера живописи смогли продемонстрировать свои уникальные способности. Говоря об искусстве миниатюры, кроме нескольких неизвестных художников, не желавших подписываться под своими произведениями, уместно назвать Камаладдин Бехзада (1455—1536), который сумел перенести достижения художников Гератской школы миниатюры в Сефевидскую эпоху.

Каллиграфия стала формой декорации в архитектуре и керамике. Вначале использовался письменный стиль куфи. Позднее в результате изобретения письменного стиля насталик она получила новый импульс. Книга стихов или прозы, написанная письмом насталик с использованием росписи золотом миниатюры (тазхиб) и мастерски завершенного переплета наряду с художественным

¹ Кутбаддин Айбек (1206—1218) — основатель первой мусульманской правящей династии в Индии.

значением представляла собой ценное произведение искусства. Почерк, тазхиб и переплет Корана часто отличались таким вкусом и умением, что внешняя красота оформления Священной Книги напоминала великолепие и величественный дух зданий мечетей. Изящные и изысканные ковры, качество которых и поныне является гордостью Ирана, — в прошлом изготавливались так искусно и красиво, что даже самые лучшие современные изделия явно уступают им по красоте.

Исламское искусство представляет большой интерес и по разнообразию материала и технике исполнения. Различные изделия из гипса, мрамора, драгоценных камней, черепицы, хрусталя, слоновой кости, использованные в строительстве, а также здания и сооружения и их элементы и составляющие части, такие как башни, дворцы, мечети, минареты и галереи, украсили жизнь состоятельных слоев. Многочисленные направления искусства, такие как архитектура, каллиграфия, роспись золотом, изготовление прикладных изделий и т.д., также украсили жизнь этих слоев населения. Терпение, упорство и мастерство, используемые в прикладном искусстве мусульманами, увенчалось воплощением изысканности и совершенства в различных изделиях. Свидетельством их высокого мастерства являются разнообразные изделия, такие как оружие и военные доспехи, ювелирные изделия и инкрустации, керамическая и металлическая посуда, представленные в различных музеях мира. Резьба по слоновой кости, производство изразцов и разнообразного стекла, изготовление различных ковров и скатертей — все это было средством

воплощения вкуса и духовного изящества мастеров прикладного искусства.

Даже музыка, осуждаемая аскетами и духовными лицами, с одобрения некоторых халифов и правителей и поддерживаемая заинтересованными массами, поднялась до определенной ступени развития. В «Кетаб ал-агани» («Книга о мелодиях») Абуль Фарадж Исфахани (897—967) наряду с описанием наиболее известных в тот период мелодий и музыкальных стилей привел ценные сведения о поэзии, прозе и истории арабов. Этот труд, состоящий из 22 томов, свидетельствует о популярности музыки во дворцах халифов и правителей, торговцев и широких кругов населения, особенно в Дамаске, Багдаде и даже в Медине. Описание в «Тысяче и одной ночи» дяди, противника и недоброжелателя халифа Мамуна,¹⁹³ Ибрахима аль-Махди, в кругу нескольких знаменитых музыкантов и знатоков музыки, говорит о популярности музыки и пения в Багдаде времен Харун ар Рашида и Мамуна. В музыке времен Аббасидов популярны имена таких мастеров, как Ибрахим Мосули и его сын Исхак со своим учеником Зарябом. Именно Заряб (иранец по происхождению) был популяризатором арабской музыки в Испании во дворце омейядского халифа Абу ар-Рахмана II (822—852). Его музыкальная деятельность способствовала тому, что вся Кордова наслаждалась иранской музыкой, которая укоренилась в этих краях основательно и надолго, оказав впоследствии определенное воздействие на всю испанскую музыкальную культуру. Несмотря на отказ от музыки ряда авторитетных шейхов, суфийские ритуальные танцы

(сама') содействовали развитию музыкальной культуры и ее широкому распространению среди масс.

Теоретические аспекты музыки привлекали внимание Ал-Кинди, Аль - Фараби, ученых «Ихван ас-Сафа» и Авиценны, которые в своих трудах и трактатах о музыке продолжали и развивали научные традиции греческих мыслителей в этой области. Трактат аль - Фараби (Фараби) «О музыке» в этом плане считается лучшим научным трудом средневековья, который, бесспорно, по своей значимости стоит выше произведений греческих мыслителей об этом жанре искусства.¹⁹⁴ Кроме трудов Фараби наиболее значимыми в области теории музыки являются сочинения Ибн Хайсама (956—1039) и Абдул - Му'мин Армави (XI в.). Интересно, что труды Фараби в этом направлении до XVII века у европейских теоретиков музыки считались наиболее популярными музыкальными произведениями.¹⁹⁵ Мусульманские знатоки музыки проделали большую работу по изобретению новых музыкальных инструментов и использованию знаков для записи мелодий (ноты). В европейских языках до сих пор есть заимствованные слова, свидетельствующие о влиянии на них музыки исламского периода.

ГЛАВА 22

Исламская теософия

Какова ценность и самобытность исламской теософии? Свою практическую зрелость исламская теософияⁱ обрела в суфизме. Вместе с тем суфизмⁱⁱ, истоками которого был аскетизм и шерстяное одеяние странствующих суфиев (суф), благодаря амбициям и несправедливости ряда отдельных суфиев, которое проявилось в неповиновении велениям шариата, а также разговорах о единстве и растворении в Абсолюте, был отвергнут факихами и знатоками шариата. Первые представители упомянутой в этой книге группы асхабе суффа (сподвижники, сидящие на суффе) из числа сподвижников Пророка (мир ему и благословение Аллаха) (хотя слова «суфи» к ним прямого отношения не имеет) служили примером аскетизма и бескорыстного воздержания для многих мусульманских последователей этого направления. Абузар Гаффари — своего рода «исламский социалист»; Салман Фарси — углубленный в себя аскет; Малек Динар — арабский отшельник; Хасан Басри — благочестивый проповедник; Рабийя Адвийя — страстно влюбленная во Всевышнего. Они были первопроходцами на суфийском поприще. Позднее Ибрахим Адхам внес в суфизм влияния буддизма,

ⁱ Теософия (ирфан) — от слова «арафа» (знание).

ⁱⁱ В европейской литературе для обозначения теософии и суфизма часто используется термин «мистицизм», что недостаточно точно соответствует смыслу этого учения; но учитывая достаточно широкое применение этого термина в литературе, в частности русскоязычной, он в качестве синонима названных слов использован и в настоящем переводе.

Зуннун стал причиной проникновения в учение суфиев влияния христианства и неоплатонизма. Харес Махасаби основой своих работ выбрал диалоги души. Баязид Вистами стал проповедовать концепцию растворения в Боге и единства всего сущего. Во время Мансура Халладжа в суфизме стали заметны не соответствующие шариату элементы, и даже консервативно настроенный Джунайд Багдади не мог защитить авторитет суфизма. Деятельность Имама Кушайри (987—1073), Абу Насра Сарраджа (X—XI вв.), имама Газзали и шейха Сухраварди до определенной степени примирили суфизм с шариатом, но не свели на нет сопротивление факихов и знатоков шариата. Мухиаддин Ибн аль-Араби и Садраддин Конави и вывел суфизм из его практической основы и направил его в сторону теоретической полемики. Благодаря произведениям этих мыслителей суфизм превратился в разновидность перипатетической метафизики.

Ибн Фариз, Аттар, Мовлави (Джалаладдин Руми), шейх Шабистари превратили поэзию в поле деятельности этого нового философского учения. Высшей точкой суфийского учения в исламе стало творчество Мовлави. Ибн Саб'айн наделял это учение новыми философскими тенденциями, Абдулкарим Джили ввел в него гносеологические аспекты. Распространению суфизма среди масс способствовали особенно наличие ханака (место сбора и ритуалов суфиев), а также различных суфийских братств, которые также установили тесные отношения суфиев с айарами (ловкачами), героями и городскими рыцарями, которые впоследствии стали основой возникновения

рыцарских орденов футувват (от слова «фати» — благородный человек).

Суфийские братства основывались на принципах нищеты и отшельничества. Для них покаяние и отречение от всего мирского считалось основным началом очищения духовного мира, который они характеризовали как главную основу истинных знаний. Зикр (богопоминание), особенно «тайный» зикр, являлся средством для достижения вечного соединения с Истиной. Нерадивость по отношению к зикру, если эта нерадивость не была вызвана бессознательным состоянием, считалась преградой между Богом и человеком. Соблюдение правил зикра, особенно при уединении в ханака, направляло путника (суфия), вступающего под руководством пира (духовного руководителя) на «путь» для достижения новых макамов (стоянок). Постоянные повторения слов зикра содействовали успешному движению к новым, более высоким макамам. Восхождение продолжалось до состояния, когда существо путника озарялось благодатным блеском Истины — проявлении сущности и качеств — как гора Синай, утопающая в лучах Божественного Сияния, и растворялось в нем, обратившись в небытие. Небытие качеств (человеческих качеств) было точкой соединения с Истиной и достижения вечности, которая является конечной цели ирфана. Чтобы пройти эти маками (стоянки), суфий не нуждался в изучении фикха или красноречии мутакаллимов. Тетрадь суфия не нуждалась в буквах и словах. Он жаждал познания, лишённого пустого славословия учащихся медресе, и стремился достичь состояния, когда, подобно шейху Абу Сайду, сможет

«видать все, что ведомо Авиценне». По преданию, однажды шейх Абу Сайд и Авиценна встретились и долго беседовали. После этой беседы, отвечая на вопрос «Как вы оцениваете своего собеседника?» шейх Абу Сайд (суфий) ответил: «Все, что я вижу, он знает». Ответ Авиценны был противоположным по своему содержанию, но не по сущности: «Все, что я знаю, он видит».

Для суфия сердце, очищенное путем покаяния и зикра, похоже на ту сказочную стену, которую китайцы тщательно полировали, чтобы она, подобно зеркалу, могла отражать великолепные рисунки, выполненные на противоположной стене румийцами (византийцами). При этом суфий стремился при помощи уединения, аскетизма и созерцания достичь тех степеней познания, которых ученый достигал путем размышления и посредством аргумента. Пренебрежительное отношение суфиев к науке и аргументам разума послужило дополнительной причиной саркастического отношения к ним факихов и мутакаллимов. Конфликты между суфиями и сторонниками шариата постоянно заканчивались опровержениями, изгнанием и даже казнью суфиев. Такие крупные представители суфизма, как Мансур Халладж и Айн ал-Куззат, стали жертвами подобных конфликтов. Суфий относится к философской мысли с пренебрежением, он считает ее заблуждением. По мнению суфиев философы для доказательства существования Истины, кроме которой нет иных существ, в качестве аргумента используют лишенных истины «чуждых», «побочных» существ. Таким образом, тарикат (путь) суфия, начинающийся с шариата, имеет конечной целью хакикат (истина).

Но в этом своем странствии он не остановится — ни в пределах обитания шариата и ни во владениях философии. Истинное познание (марифат) у суфия начинается с Истины и завершается той же Истиной. Таким образом, существо самого суфия в ходе странствий начинается с Истины и к Истине возвращается.

Исламский ирфан (мистицизм), несмотря на элементы своего неисламского происхождения, остается исламским; отшельничество и нищета в нем представлены не в форме христианского монашества. Суфийское понятие небытия (фана), не адекватно индийскому нирвана, которую по ошибке считают теоретической основой суфийского фана. Когда суфии определяют понятия «Фейз» (благодаяние), «Ишрак» (божественное сияние), «Кашф» (открытие) и «Шухуд» (созерцание), то представляют эти понятия увязанными с Кораном и хадисами. Суфий находит в Коране и сунне опору своим мыслям и действиям. Не правы те, которые ищут источники суфизма вне пределов шариата, только в христианстве, манихействе, индуизме или философии неоплатонизма.

Разве суфизм, оказавшийся под влиянием христианского и индийского мистицизма и неоплатонизма, не подвергался влиянию окружающего мира? Невозможно согласиться с тем, что европейская схоластика и мистицизм не испытали на себе подобного влияния. Рыцарские ордены госпитальеров и тамплиеров в ходе крестовых войн, несомненно, сталкиваясь с суфийским учением в Египте и Сирии, заимствовали некоторые убеждения и нравы суфиев. Влияние Ибн

аль-Араби и некоторых других восточных авторов испытали на себе и Данте в «Божественной комедии», и Раймон Лавалл, христианский философ и мистик, совершивший несколько путешествий в мусульманские страны. Сказания о поиске чаши Христа также не лишены влияния исламского мистицизма. Многие высказывания Сан Франсуа д'Ассизи напоминают суфийские изречения, хотя, возможно, это и не прямое заимствование. Во всяком случае, параллелизм в обоих случаях интересен и заслуживает внимания. Святой Франциск запретил своим сподвижникам изучать науки, напомнив, что стремящиеся к наукам в этом мире в день Страшного суда приходят ни с чем. Это сильно напоминает известные утверждения суфиев о том, что «тетрадь суфия не признает букв и грамоты» или «наука — это великий покров». Это также напоминает слова суфия Ибн Масрука, которому приснилось, что «чрезмерное изучение хадисов лишило его трапезы, подготовленной пророком для суфиев в День Суда». Упреки Сан Франсуа д'Ассизи в адрес авторов приключений, которые пишут о деяниях других людей, напоминают рассказ о шейхе Абу Саиде Майхани (967—1049), который одному своему ученику, желающему написать о творимых шейхом чудесах, сказал: «Не будь рассказчиком, будь таким, чтобы рассказали о тебе».

Поощрение музыки и наставления святого Франциска Ассизского единомышленникам, чтобы они своими песнями среди людей выступили как воспевающие милости Бога, также напоминает принципы суфийского сама', (т.е. песни и пляски суфиев с упоминанием Бога). Описания путешествий

святого Франциска, этого известного средневекового мистика, в Дамаск, Египет и Вавилон не лишены фантастики. Однако в ту эпоху высказывания суфиев, приводимые в научных и религиозных кругах Европы, распространялись через купцов, пилигримов, искателей науки и других европейских путешественников. Суфийская школа Ибн Сабинаⁱ, бесспорно, была эффективным средством проникновения и распространения суфизма среди западных искателей научной мудрости. Иохим Флорский (1132—1202), прославленный итальянский мыслитель и мистик, некоторое время путешествовал по Палестине. Местер Экхарт (1260—1327), признанный немецкий философ-мистик, испытал на себе влияние исламской мистики, вероятно через схоластиков.

Но независимо от заимствований и ссылок может оказаться интересным сходство между деяниями и высказываниями некоторых европейских и исламских мистиков. Например, квиетистыⁱⁱ, утверждающие, что спасение человека возможно только по божественной милости, были в этом плане близки суфиям, таким как Хафиз, которые говорили: «Какова польза от стараний, если нет движения с другой стороны?» Сходство рассуждений Ибн аль-Араби и испанского философа-мистика Раймона Лавалля стало предметом многих исследований и свидетельствует о глубине воздействия идей исламского мистицизма на мировоззрение европейских ученых-мистиков. Подобное сходство

ⁱ Абу Мухаммад Кутбаддин Абул - Хак Ибн Ибрахим Ибн Мухаммад Ибн Насрин Саб'ин Марией Ракути (1217— 1271) — известный мистик и философ из Андалузии.

ⁱⁱ Квиетизм — религиозно-этическое и мистическое учение, возникшее в Европе в конце XVII века.

по некоторым вопросам наблюдается и между воззрениями Ибн аль-Араби и Данте. У Ибн аль-Араби, как и у Данте, была даже своя Беатриче, которую звали Айн аш-Шамс. Сходным образом жизненный путь святого Франциска Ассизского по многим аспектам подобен жизни шейха Шибли или Маруфа Кархи. А аскетическая скромность и бескорыстная любовь святой Терезы сильно напоминает божественную любовь Рабийя Адвийа. Слова Лейбница об этой благочестивой христианской женщине созвучны словам Рабийя Адвийа о любви к Всевышнему. Ее сердце до того наполнено любовью к Создателю, что в нем не остается место ни для дружбы и ни для вражды; в своей любви к Богу она не находит времени для любви к Пророку и возможности ненавидеть сатану. Правда, возможность заимствования этими двумя благочестивыми и праведными женщинами мыслей друг у друга отсутствует, но сходство их мнений и убеждений говорит об искренности, чистоте помыслов и высоте душевного полета.

Невозможно отрицать, что европейский мистицизм в своем развитии многому обязан исламскому ирфану (мистицизму). Мистицизм в Европе, как и схоластика, не мог остаться в стороне от исламского влияния.

Суфии сыграли значительную роль в процессе распространения ислама в мире, что говорит об их заслугах и перед религией. В этом отношении влияние суфийских братств чиштиа, Шаттарийа и накшбандийа в распространении ислама среди индийцев и малазийских племен было намного больше влияния предшествующих имгази

(исламских воинов). Суфии сыграли также заметную роль в распространении среди мусульман свободомыслия, чувства всеобщего братства и терпимости. Конечно, исламская мистика, распространившая среди мусульман дух искренности и преданности, не могла не оказать влияния на сопредельные страны. Поэтому, когда речь идет об ее истоках, связанных с христианством, неоплатонизмом и индийскими традициями, нельзя забывать об обратном ее влиянии на христианское и индийское мистические учения.

ГЛАВА 23

Исламская литература

Значение исламского наследия не ограничивается рамками науки и искусства, философии и мистицизма. Исламская литература питалась из того же источника жизненного многообразия и оптимизма, который прославил исламскую философию. Во всех аспектах этой литературы — в стилях изложения, средствах, форме, содержании и этических традициях — чувствовалось влияние Корана. Эту литературу, представленную на любом языке — арабском, тюркских или индийском, следует называть только исламской литературой.

Исламская литература продемонстрировала уникальное и удивительное разнообразие: и по языку, и по пространственно-временным особенностям. Эта литература в одних случаях полна решимости и убежденности, а в других — сомнений и изумления. Она основана на принципах высокого искусства, на сложном стиле, а иногда зиждется на обычной скромности. В одних случаях в ней много воздержания и благочестия, а в других — склонности к мирским наслаждениям. За этой литературой стоят во временном отношении все прошедшие периоды исламской истории, а в пространственном плане — все просторы, где распространен ислам. В языковом плане основные шедевры этой литературы написаны на арабском и фарси, но есть весьма ценные произведения и на языках турки и урду. Под

влиянием ислама появились заслуживающие внимания произведения и на других языках, таких как берберский, суахили, сомалийский, албанский, курдский, белуджский, пушту, хинди, гуджарати, бенгали и тамили.

Среди этих языков наиболее влиятельными в мире языками были арабский и персидский (фарси). Когда после падения аббасидского халифа арабская, а после Тимуридов — персидская литература стали переживать периоды застоя, двор османских султанов стал опорой тюркской литературы, а двор Великих Моголов — литературы на языке урду.

Арабская литература, язык которой имел такую мощную опору, как Коран, стал для персидской литературы источником вдохновения. С другой стороны, пехлеви (среднеперсидский язык) и иранская культура эпохи Сасанидов, как и иранский менталитет, также оказали сильное воздействие на процесс развития арабской литературы. В поэзии простой и естественный стиль языческой эпохи, подлинность которого не подвергается сомнениям, уступил свое место новым приемам. Это характерно для прозы, которая стараниями придворных писателей стала средством демонстрации способностей авторов в области лексикографии и риторики. Величие и блеск аббасидского двора отражались в поэзии и прозе той эпохи и превратили арабскую литературу в образец для литераторов персов. Абу Нувас (763—814), мусульманский придворный поэт Харуна ар - Рашида, в сочинении Хамрийаⁱ превзошел известного мастера подобного жанра — христианского поэта при дворе омейядских

ⁱ Хамрийа — стихи, в которых воспевается вино.

халифов Ахтала. Некоторые из его стихов вдохновляли персоязычных поэтов IX вв. Рудаки, Башшар Маргази и Манучехри. Абу Тайиб Мутанабби (916—965) был самым прославленным арабским поэтом в жанре касыда (ода, панегирик). В этом жанре он превзошел признанных мастеров поэзии Абу Тамама и Бахтари и стал источником поэтического вдохновения для таких крупных персоязычных поэтов, как Унсури, Манучехри и даже Саади.

Абуль Ала Ма'ари (974—1058), лишенный зрения арабский поэт и философ, имеющий духовную связь с Хайямом и Хафизом, использовал поэзию как средство для выражения мудрых мыслей и афоризмов. Рифмованная проза, мастерами которой считаются арабские литераторы Бади'аз-Заман и Харири, способствовала появлению в свет таких книг, как «Макамате Хамили» Кази Хамида Ибн Махмуда Балхи (XI—XII вв.) и «Гулистан» Саади. Многие персидские (но не арабские) поэты были двуязычными. Они писали как на фарси, так и на арабском. Мас'уд Саад (1047—1121) и Амир Хосров (1253—1306) писали стихи еще и на индийском. Соответственно тюркские поэты Навои (1441—1501) и Физули (1494—1156) пробовали свои силы и в персидской поэзии. Этот исламский «космополитизм» способствовал тому, чтобы поэзия и литература мусульман по стилю, смыслу и по своей форме стали общемировыми и даже в эпоху средневековья и в более поздний период стали оказывать влияние на европейскую литературу.

Исламская литература (адаб) как наука о литературе (илм адаб) в действительности

представляла собой совокупность сведений систематизированных дисциплин и этических норм, предоставляющих придворному секретарю возможность отличиться среди придворных халифа или султана в умении составить соответствующий документ или письмо. Так как основной целью была подготовка достойных придворных, то было необходимо, чтобы литератор (адиб), независимо от обязательного для придворного уровня воспитанности, обладал еще качествами и знаниями, позволяющими ему по мере своих способностей добиться более высокого положения на службе у правителя. Литература как наука характеризовалась еще и как совокупность различных полезных знаний, что диктуется дидактическими целями той эпохи. Данное положение способствовало многоплановости исламской литературы, включая в ее компетенцию различные дисциплины от истории и фикха до философии и мистики.

В исламской литературе в повествовательном жанре (в частности, баснях) не уделялось должного внимания фантазии и созданию сюжетных интриг.¹⁹⁷ Однако объективность является неотъемлемой чертой стиля этих повествований. Так, книги Джахиза отличаются красотой слога и образностью выражений, но в большинстве случаев они лишены фантазии. «Макамат» («Ступени») Бади'аз-Замана (скончался в 1004 г.) и сочинения Харири (1055—1121), также отличаются мастерством описания и красотой стилистики, а не фантазией и разнообразием сюжета. Даже книга «Рисалат ал-гуфран» («Трактат милосердия») аль-Ма'ари, которая считается предшественницей и вдохновительницей

«Божественной комедии» Данте, утопает в волнах искусственных фраз и словосочетаний. С точки зрения фантазии и интриг персидская литература находится в гораздо лучшем положении.¹⁹⁸ Подтверждением тому является не только «Шахнаме» Фирдоуси, но и произведения Низами и его великих последователей, таких как Амир Хосров, Хаджи Кирмани и Абд ар-Рахман Джами. Таким образом, если персидская литература по некоторым параметрам и уступает арабской, то по другим параметрам она превосходит ее. Обе литературы являются двумя ипостасями единой общеисламской литературы.

Естественно, эта богатая и разнообразная литература оказала необходимое воздействие и влияние на соседние народы. Поэтому не следует удивляться, когда речь идет о ее влиянии и на европейскую литературу. Сами мусульмане в меньшей степени были знакомы с греческой и римской литературой. Влияние литературных традиций эпохи язычества в некоторых рассказах весьма ощутимо. Наиболее отчетливо данное влияние прослеживается в знаменитой книге «Тысяча и одна ночь». Эта книга представляет собой перевод на арабский язык знаменитого иранского сказания, в которое постепенно вошли еще рассказы из индийских, греческих, еврейских и египетских источников. В склонной к фантазиям атмосфере двора халифа Харун ар - Рашида к этой книге были добавлены увлекательные рассказы любовного характера. Составление окончательного варианта совпадает по времени с периодом упадка персидской и арабской литературы. Это спасло книгу от той

судьбы, которая настигла такие книги, как «Калила и Димна», «Марзбаннаме» и «Синдбаднаме», подвергавшиеся обработке со стороны дилетантов от литературы; способствовало тому, чтобы этот большой сборник фантастических и захватывающих рассказов стал известен и европейцам.

В этом плане «Тысячу и одну ночь» нельзя считать единственной повестью. Другим примером является книга «Дастане Синдбад» («Сказание о Синдбаде»), которая под названием «Сентипас» была переведена на французский и английский языки и обрела огромную популярность в Европе. То же самое можно сказать о рассказе «Бузасаф ва Балухар», который является своего рода приключением Будды. Он отражен в известной драме Шекспира «Венецианский купец» в рассказе о трех железных сундуках и необходимости выбора одного из них; этот эпизод является интерпретацией указанного рассказа¹⁹⁹. Этот с давних пор популярный среди мусульман рассказ в средние века (после XI в.), несколько раз был переведен на латынь, а затем на французский, немецкий, итальянский, испанский, голландский, а также ряд скандинавских языков. Более того, даже Бузасаф и Балухар под именами Иосафата и Барлаам (Josaphat and Barlaam) заняли свои места среди христианских святых.²⁰⁰

Как явствует из популярности «Тысячи и одной ночи», все эти рассказы оставили явные следы в европейской литературе, и в них нашли вдохновение даже писатели новой эпохи. Перевод «Калила и Димна» на испанский язык положил начало популярности этой книги по всей Европе. Франция обязана этому восточному произведению появлением

в свет некоторых рассказов Лафонтена. Рассказы о мудреце Лукмане в средние века стали причиной для появления в Европе басен, приписываемых древнегреческому автору Эзопу. Вместе с тем заимствования Европы у исламской литературы нельзя считать исчерпанным несколькими повестями или нравственными темами. Великий итальянский поэт-лирик Петрарка с особой остротой критикует арабов и в целом ислам, что говорит о популярности арабской литературы в Италии того периода.²⁰¹ В самом деле, то, что в европейской литературе и культуре называется романсом (*romances*), своим появлением во многом обязано арабскому влиянию, и в целом утверждение о том, что европейская поэзия в средние века испытала на себе влияние арабской (исламской) литературы, не является беспочвенным. Можно даже согласиться с тем, что средневековая Европа своей религией обязана иудаизму, а своей литературой она во многом обязана арабам.²⁰²

Влияние арабской литературы заметно не только в народной поэзии Испании, оно наблюдается и в литературе на итальянском языке, но не только через Испанию, а путем проникновения на Сицилию. Ибо двор норманнских (викингов) правителей Италии служил местом адаптации и передачи исламской (арабской) литературы в Европу. Во дворце Фридриха II (1194— 1250) постоянно звучали музыка и песни в исполнении музыкантов и певцов, и даже были написаны арабские стихи, восхваляющие короля, и прозаические произведения с описанием его жизни, подвигов и заслуг. Вероятно, подобная западно-восточная атмосфера во дворе Фридриха II сыграла свою роль в формировании

итальянской поэзии на Сицилии. Простонародный итальянский язык на Сицилии стал языком поэзии, это можно охарактеризовать как подражание мусульманским правителям той эпохи и их интересу к арабской поэзии, в которой широко использовался простонародный язык.²⁰³

Во Франции некоторые виды стихов, входящие в песенный репертуар трубадуров, по форме были заимствованы у арабов Испании и сильно напоминали тот песенный жанр, который в Испании назывался «заджл» или «азджал». Само слово «трубадур», или «тробар» (trobar), некоторые считают видоизмененным арабским словом «тараб» (веселье, радость). В европейской поэзии слово «станза» (stanza) как часть стихотворения, по мнению некоторых исследователей, является переводом слова «бейт» (дом), которое в арабском стихосложении используется для обозначения рифмованных двустиший. К тому же использование рифмы в европейской средневековой поэзии тоже стало популярным под влиянием исламской (арабской) литературы. Влияние исламской литературы на европейскую — неопровержимый факт, в пользу которого говорит много обстоятельств. Например, Сервантес, автор знаменитого романа «Дон Кихот», долгое время жил среди арабов в Алжире. Вопреки утверждениям самого автора, в его книге чувствуется дух средневекового арабского романа.

Захватывающий философский роман Ибн Туфайла «Хай бин Якзан» («Живой, сын Бодрствующего»), в которой автор характеризует философию как неизбежный продукт природного

ума, благодаря своему превосходному художественному стилю пользовался необычайно широкой популярностью. Оригинал этого романа вдохновлял Фазила Ибн Натика в написании книги «Ибн ан-Нафис», а его перевод — Даниеля Дефо в сочинении его знаменитого романа «Робинзон Крузо». Даже школа европейского литературного романтизма обязана своим появлением исламской, арабской литературе.²⁰⁴

В целом если исламская литература что-то и заимствовала у греков и римлян, то вернула его европейцам многократно в виде чистой прибыли.

Европа многим обязана исламской культуре и в области лексики и лексикографии. Действительно, когда мы говорим об исламской литературе, следует обратить внимание на влияние, оказываемое ею через язык и лексику. Широту распространения и влияния исламской цивилизации можно оценить по многочисленности и разнообразию слов, вошедших в словарный фонд европейских языков из арабского и фарси. Так, в навигации, военных науках, теории управления государством, в охотничьем и оружейном деле в европейских языках встречается немало терминов, имеющих исламское происхождение. В медицине, ботанике, химии, музыке и астрономии также есть много слов, заимствованных у мусульман. В испанском языке бытует много пословиц и поговорок арабского происхождения, напоминающих о времени Кордовского халифата и исламских государств Андалузии.

ГЛАВА 24

Ислам: универсальная культура

Исследователю, хорошо знакомому с исламским миром, не представляет особого труда увидеть в исламе религию, соответствующую природе человека. Она (эта религия) гуманна и близка нуждам и чаяниям человека в большей степени, чем это характерно для французской культуры. К такому выводу Запад приходит только в случае отказа от своих старых пристрастий и предвзятого отношения, а Восток — лишь только в случае своего лечения от опасной болезни — преклонения перед Западом. Все, чем обязан мир исламу и мусульманам, в состоянии доказать, что вопреки некоторым необоснованным утверждениям, ислам никогда не являлся преградой на пути человеческой культуры, а, наоборот, способствовал ее развитию.

При рассмотрении всего того, что ислам подарил человечеству, нельзя допускать преувеличения и предвзятости. Кто в состоянии отрицать, что ислам, как бы его ни характеризовали, является целой эпохой развития человеческого общества, которая по своей значимости не уступает никакой другой эпохе?

Если сегодня исламский мир не может правильно оценить свою значимость и свое достоинство, то причиной тому является его отдаление от своих духовных ценностей. Деяния ислама в эпоху его расцвета — это деяния человеческой культуры, универсальной культуры, которая, по словам Фона

Грюнебаума²⁰⁵ (как оценили французскую культуру), находится в соответствии с природой человека.

Утверждение о том, что ислам на протяжении многих веков выступал творцом прогрессивной культуры, само по себе вытекает из процесса истории человеческой культуры. Даже Хартман, который считает веру в единобожие несовместимой с прогрессом, утверждает, что единобожие нашло свое самое мощное воплощение в исламе. Французский мыслитель Огюст Конт, не испытывающий особой симпатии ко всему исламскому, говоря о трех стадиях интеллектуальной эволюции человечества, считает, что ислам представляет самый развитый этап теологической стадии в начальный момент перехода к другой стадии, которую он называет метафизической. Теория Конта о трех стадиях интеллектуальной эволюции нынче уже устарела, но он не сомневается, что ислам хотя бы при одной из этих стадий сыграл решающую роль в эволюции человеческого общества. Вопрос о влиянии ислама на западную цивилизацию исследован в рамках, к которым, по словам английского мыслителя Гамильтона Гиббса, обращались изредка и по настроению. Вместе с тем несомненно, что написанные на языках мусульман произведения в течение длительных веков считались средством для распространения во всем мире многих научных достижений. В частности, основная деятельность европейских ученых периода расцвета схоластики заключалась в пересказе и разъяснении трудов мусульманских мыслителей и изредка в опровержении их идей в пользу христианства, а не ради истины. Таким образом, как утверждает не-

мецкий исламовед Карл Беккер (1876—1933), «то, что мы называем средневековьем, по многим (если не по всем) показателям является не чем иным, как подражанием Запада Востоку».²⁰⁶ Это влияние началось примерно с 800 года, с того момента, когда, по словам немецкого историка и философа Осфальда Шпенглера, «арабская цивилизация возшла наподобие солнца из восточных городов и прошла над западными странами».²⁰⁷

Поразительное развитие исламской цивилизации — как и расцвет греческой культуры — характеризуют как чудо. Недаром итальянский исследователь Джино Ролия в одной из своих книг, посвященной истории математики, в разделе, где речь идет о мусульманской математике, называл ее «арабское чудо» (Il Miracolo Arabo), т.е. исламское чудо.²⁰⁸ Действительно, формулировка «исламское чудо» столь же точно отражает суть явления, как и «греческое чудо». Ибо как и в Древней Греции, так в исламских странах процесс развития науки и культуры был до того стремительным, что характеризовать его в обычных логических рамках не представляется возможным. Факт, что некоторые мусульмане объясняли возникновение ислама и его культуры божественной установкой и благодатью (о чем красноречиво говорится, например, в книге «Фадел бен Натек» Ибн ан-Нафиса Багдади, написанной в ответ на «Хай ибн Якзан»), свидетельствует о том, что этот уникальный цивилизационный феномен до того не соответствовал возможностям и потребностям тех веков, что его возникновение можно было объяснить

только божественным предопределением и божественной благодатью.

Есть много примеров влияния исламской культуры на развитие математических, медицинских наук и химии. В XIII веке в высших школах Оксфорда наблюдался огромный интерес к переводам и комментированию мусульманских сочинений. Майкл Скотт переводил на латынь некоторые произведения Ибн Сины (Авиценны), Ибн Рушда (Аверроэса) и Ибн ал-Батраджи; Роберт Гросс увлекался переводом книг исламских философов, а крупнейший представитель европейской науки и философии того периода Роджер Бекон (1214—1292) был тесно связан с исламской философией и мудростью. Вильям Экам в своих трудах, посвященных обоснованию приверженности мистическим принципам откровения и созерцания или приверженности принципам причины и каузальности (причинности), находился под влиянием идей Ашари и имама Газзали. Гийом д'Ворни занимался изучением трудов Ибн Джабрула и в своих трудах пытался проанализировать воззрения Авиценны и Аверроэса. Роджер Бекон разъяснял, что философию следует изучать по арабским книгам, а один из современных ему мыслителей Джон Оусолисбури постоянно напоминал, что многому обязан мусульманским учениям. В Парижском университете длительное время изучали исламскую философию, а Гийом д'Ауксер (Guillaume d'Auxerre) и Филипп де-Грау (Ph. de Greve) были лидерами этого движения.

В течение XII и XIII вв. влияние исламской философии в западной культуре преобладало до такой степени, что вызвало вынужденную ответную

реакцию. Проявлением этой обратной реакции стало то, что принято называть Ренессансом: стремление к эллинизму было вызвано желанием дистанцироваться от исламского влияния. Эта обратная реакция послужила причиной возмущения по отношению к исламу даже у самых светлых умов Европы, вынуждая их прибегать к иносказаниям и нападкам. По этой причине Лейбниц в своем сочинении «Теодицея» при освещении вопроса о принуждении приводил критические замечания об исламе, такие, например, как: «принудительная религия», и отвергал то, что он сам характеризовал как «принуждение магометан» (Fatum Mohammetanum). Бэкон и Вольтер проявили чрезмерную приверженность этим предосудительным суевериям европейцев по отношению к исламу, что также говорит о реакции в европейских умах по отношению к влиянию исламской культуры.

Тем не менее, в Европе иногда были слышны и голоса (хотя и слабые) некоторых сторонников справедливости. К примеру, Гёте в своей пьесе «Мухаммад», написанной в ответ на одноименную драму Вольтера, говорил об исламе с позитивной позиции и с нескрываемым интересом, а Карлайл, отмечая враждебность мнений европейцев по отношению к исламу и «герою пророков»ⁱ, признает постыдный характер подобных мнений.

Нападки на ислам в средние века объяснялись в основном стремлением европейцев не считать себя в долгу перед своими наставниками. Европейцы и в средние века, и позднее многими своими достижениями в области математики, медицины,

ⁱ Так он назвал Пророка (мир ему и благословение Аллаха).

химии в значительной степени были обязаны мусульманским мыслителям. Но мусульманское влияние заметно еще и в европейской философской мысли, а также и в мистицизме. Так, невозможно отрицать влияние Ибн Сины, Ибн Рушда, Ибн Баджа и имама Газзали на формирование той системы наук, которую принято называть западной, или новой философией. Так, «концепция ассоциаций» французского философа-просветителя Кандильяка напоминает одну из тем, затронутых в книге Ибн Туфайла «Хай бин Якзан», широко известного среди восточных деятелей науки. Знаменито высказывание Авиценны (шейх ар-Раиса) в его книгах «Шифа» и «Ишарат»,²⁰⁹ о предполагаемом человеке, который внезапно сотворен, находится в вакууме и потому лишен возможности узреть внешний мир. По словам Авиценны, подобное создание не сомневается в доказательстве и познании своего бытия, которое ни в коем случае не включает в себя предположение и ощущение частей его тела, конечностей и внутренностей. Это высказывание Авиценны напоминает утверждение Декарта, означающее, что если даже все мои восприятия неверны, то восприятие того, что я — существую, верно. Таким образом, знаменитое высказывание Декарта — «я мыслю, следовательно, я существую», — составляющее основу его философского воззрения и в другой форме встречающееся у Августина и Кампанеллы, ранее встречалось и у Авиценны.²¹⁰

Если даже Декарт и Кандильяк и не находились под непосредственным влиянием Ибн Сины и Ибн Баджа, то, во всяком случае, степень близости между философскими воззрениями этих европейских

ученых и высказываниями Авиценны, говорит о значимости и глубине мысли в исламской философии. К тому же переводы книг Ибн Сины и Ибн Рушда на латынь и иврит, несомненно, не могли не повлиять на подготовленные умы европейцев даже по завершении схоластического периода. Так, перевод на латынь в 1671 году книги Ибн Туфайла «Хай бин Якзан» под названием «Философская аутодидактика» («*Philosophus Autodidactus*») повлек за собой появление книги Френсиса Бэкона «Атлантис» и в определенной степени романа Даниеля Дефо «Робинзон Крузо».

Влияние исламской науки и культуры на развитие математики, химии, медицины и философии в Европе представляется до определенной степени естественным. Неожиданным представляется след, оставленный исламской культурой в европейской литературе; само по себе немаловажное явление. Так, средневековую литературу периода романтизма многие исследователи считают чисто европейской; на самом же деле более пристальный взгляд на эту литературу выявляет наличие в ней восточных корней. Действительно, часть из рассказов о правителе Арсаре имеет восточное происхождение. Так, популярный рассказ «Фелвар и Бланш», а также сказание «*Aucassin et Nicolette*», являющиеся наиболее увлекательными из европейских сказаний средневековья, имеют корни на мусульманском Востоке. Героя этого сказания на самом деле зовут аль-Касим, а его возлюбленная, которая в начале кажется никому не известной наложницей, является мусульманской принцессой из Туниса.

Трубадуры, эти малоизвестные певцы, в своих стихах сохранили арабские стихотворные формы и размеры «заджл» и, по справедливому утверждению одного испанского исследователя, зачастую использовали арабские мотивы. Так, понятие «любовь» у трубадуров связано с арабским «аль-хубб ал-'узра» (девственная любовь), имеющим платонический характер.²¹¹ Труды и мысли двух известных европейских фигур, таких как Данте и Раймон Лавалл, тесно связаны с произведениями и идеями Мухи ад-Дина Ибн аль-Араби. В том, что Раймон Лавалл непосредственно занимался изучением исламской философии, нет сомнений. Влияние философии Ибн аль-Араби на его произведения очевидно. Испанский исследователь Паласио Вальдес (1853—1938) и некоторые другие авторы утверждают, что Данте находился под влиянием идей Ибн аль-Араби и особенно его книг «Ал-асра» и «Футухат ал-маккийя». Некоторые почитатели Данте, в частности Этьен Жильсон, не соглашались с подобным утверждением²¹². Упомянутое утверждение Паласио Вальдеса почти очевидно в свете других научных изысканий, а исследования Э. Черулли²¹³, опубликовавшего критический текст популярной в ту эпоху книги «Мераджнаме» («Описание вознесения»), не оставляют повода для сомнений. В «Божественной комедии» Данте влияние ислама заметно в форме ссылок на вторичные источники, а влияние книги «Рисалат ал-гуфран» Ма'ари представляется весьма маловероятным²¹⁴. Но, в принципе, наличие влияния исламских мыслителей на творчество Данте бесспорно. Кроме того, можно отметить, что из

великих представителей итальянской поэзии не один Данте обязан мусульманской культуре. Петрарка не только в определенной степени был знаком с исламской философией, но, по его, же признанию, в одном из своих писем, пересказанном Ренаном в книге «Ибн Рушд»,²¹⁵ знаком со стихами арабских поэтов, хотя и не одобряет их.

Подобные свидетельства, говорящие о глубоком влиянии исламской культуры на европейскую литературу, встречаются даже в период ее развитого самосознания. Таким образом, современная мировая культура, литература, философия, мистицизм и наука своим развитием в огромной степени обязаны исламу и исламской культуре. Не настало ли время для постепенного изучения и исследования, а также признания этого вопроса?

ГЛАВА 25

Ислам и западная культура

Таково краткое описание того, что мусульмане предложили мировому рынку познания и культуры. Этот рынок познания, ознакомивший европейцев с предложенными товарами, состоял из Испании и Сицилии. В Испании интерес христиан к исламской культуре (которая считалась культурой народа-победителя) иногда возрастал до такой степени, что даже Альваро, фанатично настроенный христианский писатель, жалуется на то, что его соотечественники-христиане наслаждаются арабскими сказками и читают труды исламских ученых, но не с целью их опровержения, а для того чтобы найти в арабском языке приятный и приемлемый стиль изложения.²¹⁶ Если история регулярно не повторяет свои плоские шутки, то почему ныне в исламских странах некоторые сетуют на то, что их соотечественники поддаются обману книг, которые читают не с целью опровержения и вступления в споры, а с тем расчетом, чтобы найти в английском языке приятный и приемлемый стиль изложения?

Несколько веков спустя после Альваро сходные сетования звучат из уст итальянского поэта Петрарки, который с гневом и с волнением стремился подавить в итальянцах своей эпохи чувство восхищения, объектом которого была культура мусульман и арабов. Это чувство восхищения арабской и мусульманской культурой

было так сильно, что вынудило одного из Римских пап, а именно Сильвестера II, изучить арабский язык. Знакомство с арабским языком и исламской культурой в Италии стало побудительным мотивом того научного и интеллектуального движения, которое преобразило Европу и которое впоследствии стали называть эпохой Ренессанса. Таким образом, Европа даже своим Ренессансом в значительной степени обязана мусульманам.

Высказывание этого притязания не нуждается в преувеличении и пристрастном отношении, ибо исламский мир располагает достаточным основанием для обоснованной гордости. Он не нуждается в лживых утверждениях и необоснованных притязаниях. Вместе с тем следует отметить, что констатация этих положений нужна потому, что она препятствует унижению некоторых неосведомленных мусульман перед западным культурным нашествием. С другой стороны, недопустимо, чтобы наши успехи в прошлом стали поводом для непомерного тщеславия и загнали бы нас в силки фанатизма.

Запад в долгу перед исламской культурой больше, чем он сам это признает. Но следует признать и то, что Запад в течение последних полутора столетий компенсировал исламской культуре большую часть этого долга. Впрочем, исламская культура и поныне сохранила свои жизненные источники. И сейчас на Западе немало прозорливых людей, которые искренно желают по мере возможности найти новые источники вдохновения в исламе и Востоке.

Библиография

- Ибн Халакан. Вафийат ал а'йан. Издание Мухаммеда Мухи ад-Дина, Египет, 1949.
- Ибн ан-Надим. Ал-фихрист. Издание Египта, 1930.
- Ибн Аби 'усайбе'а. 'Уйун ал-анбийа. Египет, 1883.
- Табакат ал-амам Кази Саид. 1912 г.
- Ибн ал-Кифти. Та'рих ал-хукама. Лейпциг, 1903.
- Шахрзури. Назхат ал-арвах (персидский перевод под названием «Канзал-хикма»), 1899.
- Ибн Ибри. Ториху мухтасар ад-дувал. Бейрут, 1958.
- Шебли Ну'мани. Та'рихе илме калам. Превод фахра Да'и. Тегеран, 1949.
- Шеканд гоманик вечар (французский перевод). 1945.
- Angel Gonzalez Palencia. El Islam y Occidente. Madrid, 1931.
- Barthold. Decouverte de l'Asie. Paris, 1947.
- Becker C. Islamstudien, 1924.
- Blanchet L. Les Antecedents historiques de jehense done je suis. Paris, 1920.
- Browne' E G. Arabian Medicine. 1921.
- Cabaton M. A. La Comedie Divine et l'Islam, Revue de l'Histoire des Religions. Carra de Vaux. Avicenne. Paris, 1900.
- Carra de Vaux. Les Penseurs de l'Islam. 1921.
- Cerulli E. Libro della Scalla. Vcticano, 1949.
- Furlani G. Avicenna e il Cogito, Ergo Sum di Cartesi Islamica. Leipzig, 1927.
- Gabriel A. Die Erforchung Persiens, 1952.
- Gearge Sarton. «Islamic Sciences», in Near Eastern Culture and Society. Gibb H. The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe // Bulletin of John Ryland Library. Manchester.

Gilson E. Dante et Philosophie. 1941.
 Gilson E. La Philosophie Au Moyen Age. 1947.
 Gino Loria. Storia delle Matematiche. Vol. I. Torino, 1929.
 Grunebaume. L'Islam. Medieval. Paris, 1962.
 Horovitz, Der «Einfluss» der Griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern. 1915.
 Hilmi Ziza Ulken, in Sarkiyat Mecmuasi, IV. Istanbul, 1961.
 Hirschberg. Geschichte der Augenheil Kunde bei den Arabern. 1908.
 De Menasce, une Encyclopedie mazdeenne, 1958.
 Mohammad Abdur Rahman Khan, «Scientific Discoveries of the Muslims», in Islamic Culture. 1952.
 Palacios, M. Asin. Contacts de la spiritualite Musulmane et de la spiritualite Chretienne // l'Islam et l'Occident, 1935.
 Palacios, M. Asin, L' Escatologia Musulmana y la Divina Comedia. 2 Vols. Madrid, 1943.
 Rodinson Maxime, «Dante et l'Islam d'Apres des Travaux recent». R.H.R, 1951.
 Rosental F. Fortleben der Antike im Islam. 1965.
 Runciman, Sir Stevan. Muslim influences on the development of European Civilization // Sarktyan Mecmuasi, III. Istanbul, 1959.
 Sarton. George. Intoduction to the Historyof Science. 1968.
 Schmidt, The Influence of the Islamic World in European Civilisation, Islamic Culture. 1955.
 Spengler Oswald. Der Euntergang des Abendlandes. München, 1922.
 Sunderland H. Islam and the Divine Comedy. 1926.
 Vfezzani. Le Mysticism dans le Monde. Paris, 1955.

Примечания

1 Хадисы — предания о жизни Пророка и его сподвижников.

2 «Бамдаде ислам» («Заря ислама»), первое издание. С. ИЗ.

3 Guillaume A. Islam. P. 29.

4 Hitti. Ph. K. The Arabs, a Short History, 4 th ed. P. 84.

5 Sarton. Introduction. Vol. I. P. 523.

6 Durant W. The Age of Faith. Part IV, Chap. XIV. P. 10.

7 Sarton. Introduction. Vol. I. P. 524.

8 Вопреки утверждениям Бируни, который считает, что данное введение было внесено исламскими зиндиками, многие источники свидетельствуют об ее подлинности. Для подробной информации см. Кристенсен. Иран в эпоху Сасанидов. Т. 3. С. 451.

9 Мец А. Ал-хедарат ал-исламийа. С. 57.

10 футух ал-булдан. С. 162.

11 Assemani, Bib. Orient. Roma, 1917—23. Vol. III. P. 131.

12 Arnold. «Toleration» in Hasting's E. R. E. Vol. 12. P. 369.

13 Gobineau. Religions et Philosophies. P. 24.

14 Неужели не призадумались они о [том, Кому принадлежит] власть над небесами и землей (Сура 7, аят 185); Воистину, в сотворении небес и земли, в смене дня ночи — знамения истинные для обладающих разумом (Сура 3, аят 190).

15 Неужели равны те, которые знают, и те, которые не знают пути истины? Воистину, внимают наставлениям только те, у кого есть разум (Сура 39, аят 9); Аллах возвышает степень тех из вас... которым даровано знание (Сура 58, аят 11).

16 Свидетельствую Аллах, а также ангелы и [все] наделенные знанием [в делах веры], что нет бога, кроме Него—Вершителя справедливости, что нет бога, кроме Него — Всемогущего, Премудрого (Сура 3, аят 18).

17 Газзали. Ихйаал-улум. Т. 1. С. 11.

18 Хадисы пророка: «Стремление к научным знаниям долг каждого мусульманина и каждой мусульманки. Если надо, то добывай знания и у неверных. Стремись к науке, даже если для этого надо ехать в Китай. Перо ученых ценнее крови мучеников. Ученый, наука которого принесет пользу людям лучше тысячи благочестивых аскетов». См.: Газзали. Ихйа ел-улум Т. 1. С. 12—15.

19 Margoliouth. Mohammed and The Rise of Islam, London 1905. P. 270.

20 Асад ал-габат. Т. 2. С. 222.

21 Газзали. Ихйа ал-улум. Т. 1. С. 36.

22 Там же. С. 23.

23 Там же. С. 36.

24 О значении роли иранцев в исламской культуре особенно обратиться к суждениям Виляма Маейра, Дози и Годдзейхера. Браун. Литературная история Ирана. Перевод Али-паши Салеха. Т. 1. Тегеран, 1354 г. С. 364-407.

25 С учетом научного и литературного значения этой эпохи, исследователи называли ее своего рода исламским Ренессансом.

26 Говоря о Вольтере, следует признать разницу между его утверждениями в качестве историка и в облике драматурга. О высказываниях и утверждениях Френсиса Бэкона о Мухаммеде и Исламе см.: Hitti Ph. Kh. Islam and the Wfest. 1962. P. 55-56, 59.

27 О предвзятых суждениях европейцев в прошлом см.: «Та'рихе Иран ба'д аз ислам». Изд. 2-е. С. 581.

28 Wsrner. Philosophy Grecgue. P. 10—12.

29 Ibid. P. 14-15.

30 Аристотель в предисловии к своей книге «Метафизика» утверждает, что познание само по себе, независимо от интересов, доставляет человеку радость и веселье. А его ученик Аристоксен в своем трактате «Арифметика» утверждает, что Пифагор был первым из ученых, кто возвел эту науку выше нужд торговли.

31 Ибн ал-Факих. Лондон. Б.г. P. 137—139.

32 Ибн Хордадбех. Изд. Дахвие. С. 106—107. Сравн. с: Vassiliev. Byzance. С. 8—9.

33 Grunebaume. L'Islam Medieval. S. 35.

34 Газали. Ихйяи улум. Т. 1. С. 37.

35 Моджтаби Минави «Тарджомейе оломе чини» («Перевод китайской науки»). Журнал факультета филологии. № 1.С.3

36 Theophanes Continuatus. Ed. Bekker, 1838. P. 185—192.

37 Sarton. Introduction. Vol. 1. P. 546.

38 О бумаге и вкладе мусульман в распространении способов ее производства см.: Пьер Руссо. «Та'рихе санае' ва эхтера'ат». Перев. Хасана Сафари. Тегеран, 1962. С. 162—163.

- 39 Аср ал-иман. Т. 1. С. 375—376.
- 40 Pinto O. Le Biblioteche Degli Arabi. 1928.
- 41 О достоверности этого предания см.: Джорджи Зейдан «Та'рих ат-тамаддун ал-ислами». Т. 3. С. 44—51.
- 42 Утверждение о том, что Кутейба ибн Муслим, как отмечает Бируни, при завоевании Харезма велел уничтожить книги, по различным соображениям кажется весьма сомнительным. Для сравнения см: Barthold. Собр. соч. Т. 5. Turkistan. М.—Л., 1958.
- 43 О значении медресе в исламском мире и о роли медресе «Низамия» см: Talas A. La Madrasa Nizamiya. Et Son Histoire, 1939.
- 44 О медресе до этой эпохи см: Мец А. Аль-Хадара аль-Исламийа. Т. 1. С. 318-319.
- 45 Guillaume A. Philosophi and Theology in Legacy of Islam. С. 245.
- 46 Scheader. Der Mensch in Orient und Okcident. München, 1960. S. 107-160.
- 47 Rozenhal F. Fortleben der Antike im Islam. S. 25, 346, 552.
- 47 О «Калила и Димна» см. пояснение 7 этой же книги; «Тысяча и одна ночь» и о спорах относительно источников см. статью «Е. Littman» в «Дайерат ул-ма'арифе эслами» («Исламская энциклопедия»). Франц. изд. Т. 1. S. 369—375.
- 48 Hirschberg. Geschicbte der Augenheilkunde bei den Arabern. Leipzig 1905.
- 49 Ibid. P. 57.
- 50 Данный случай рассказывается в связи со строительством больницы 'Азуди, но данная больница построена гораздо позже времен Рази. По-видимому, больница Му'тазуди, построенная в

период жизни Рази, из-за сходства названий воспринималась как 'Азуди.

51 Доктор Махмуд Нджмабади. «Канон», журнал «Ма'арифе Ислам». № 1 (4).

52 Hitti Ph. K. History of the Arabs. 7th ed. New York, 1960. P. 5-6.

53 Hitti Ph. K. An Arab-Surian Gentleman. New York, 1929. P. 162.

54 Meierhof M. «Science and Medicine» in Legacy of Islam, 8th ed. P. 353.

55 Меры, принятые омейядским халифом Валидом по отношению к джаззамитам, по описаниям Табари, были своего рода санитарно-профилактического характера; но эти меры к созданию больницы не привели.

56 Халиф Валид и его отношение к джаззамитам и в других источниках.

57 Для более подробной информации о жизни и творчестве Ибн Аби Осайбе'а и Ибн Байтара, а также об исследованиях мусульман в области земледелия обратитесь к указанной в пояснении 47 статье Мустафы аш-Шахаби: J. Verner. T. 2. С. 920—922.

58 Там же. Т.3. С. 715-716, 759-760.

59 Сейид Хосейн Наср. Назаре мотафаккеране эслами дар барайе таби' ат («Взгляды исламских мыслителей на природу»). С. 98—103.

60 Ксенофен, греческий философ, считает окаменелость следствием того, что земная поверхность многократно оказалась под морской водой, которая каждый раз уступила свое место суше. См.: Sarton. Introduction. III. I. P. 73.

61 Ibid. P. 585.

- 62 Мухасеб. Хайям как ученый и знаток алгебры. С. 103.
- 63 Sarton. Introduction. Vol. I. P. 563—564.
- 64 Мухасеб. Ук. соч. С. 104.
- 65 Carra de Vaux. In Legacy. P. 390.
- 66 Мухасеб. Ук. соч. С. 109.
- 67 Сартон. Приключения науки. Перевод Ахмада Бирашка. С. 205.
- 68 Nallino. EI (2). Vol. I. P. 1138.
- 69 Таги-заде. История исламских наук. С. 99.
- 70 Aydin Sayili. In Ankara universitesi dil ve Tarih-Gografya. Cilt XIV. S. 1-2, 2-3.
- 71 Таги-заде. Ук. соч. С. 97.
- 72 Millas J. M. EI (2). Vol I. P. 143-144.
- 73 Legacy of Islam. P. 334.
- 74 Sarton. Introduction. Vol. I. P. 271.
- 75 Мусахеб. Хайям как ученый и знаток алгебры. С. 106.
- 76 Sarton. Introduction. Vol. I. P. 694.
- 77 Carra de Vauxro Penseurs de L'Islam. Vol. II. P. 181.
- 78 Usher A. History of Mechanical invention. Vol. I. P. 128—129.
- 79 Ibid.
- 80 Об Аббасе ибн Фарнасе и его деяниях см.: Levi-Provencal E. La Civilisation Arabe En Espagne. S. 76.
- 81 Barthold V. La Deconvertede TAsie. S. 75.
- 82 Ahmed M. EI (2). Vol. II. P. 590.
- 83 Моравведж уз-захаб. Т. 1. С. 59.
- 84 EI (2). Vol. II. P. 590.
- 85 Sarton. Introduction. Vol. I. P. 571.
- 86 Barthold. Deconverte. S. 75.

87 Rambaud. Г Empire Grec. Paris, 1870. S. 435;
Vasiliev. Byzance et les Arabes. Bruxelles, 1935. S. 8-9.

88 Марр. Н. Избранные сочинения. Т. 5. С. 104-105; Сравн. с Никитиным в: Barthold. Decouverte de TAsie. S. 74.

89 Ахсан ул-такасем. С. 16—19. Сравн. с Адам Мец. Аль-хадарат аль-исламиййа. Т. 2. С. 6—7.

90 Мец А. Аль-хадарат аль-исламиййа. Т. 2. С. 10.

91 Kramer J. H. "Geography and Commerce" in Legacy of Islam. P.90.

92 Carra de Vaux. Pensurs, II. P. 13.

93 Джорджи Зейдан. Та'рихе тамаддоне ислам. Т. 3. С. 109.

94 Для большей информации и более обширного рассмотрения работ исламских историков см. Та'рих дар таразу (История на чаше весов). С. 67—75.

95 Вафийат ал-'айан. Т. 4. С. 311.

96 Там же. Т. 4. С. 253-254.

98 Bartold, Decouverte. С. 29.

99 Моравведж аз-захаб. Т. 2. С. 327.

100 Та'рихе Багдад. Т. 10. С. 186. Сравн. с Абал Акбас «Династия Ноубахти».

101 Мафатих ал-гайб. Т. 5. С. 537.

102 Ма'ареф. С. 13.

ЮО Не роняй свой щит Перед красноречивым, ибо у него нет ничего кроме преувеличенной метафоры. (Саади)

104 Ал-Фасл. Т. 1. С. 82—84. У Ибн Хазма есть подробная глава, посвященная опровержениям высказываний иудеев, что свидетельствует об его подробном знакомстве с Торой. При этом Ибн Хазм, не ограничиваясь защитой ислама, высказывается в опровержении и некоторых других убеждений

иудеев. Мухаммад Абу Захра «Ибн Хазм». С. 191-192.

105 Ал-анвар вал-маракеб. Нью Йорк, 1945. Р. 292—294.

106 Там же. С. 296.

108 Ар-радд ала ан-насара. С. 42—46.

109 Grunebaume. L' Islam Medieval. S. 56—57. 1Ю Summa Contra Gentiles.

111 Guillaume A. BSOAS.

112 Вафийат ал а'йан. С. 685.

113 Ал'икдал-фарид. Т. 1. С. 207.

118 Ибн Тайфур. Кетабе Багдад. С. 22-23.

119 Sarton, Introduction. Т. I. С. 524.

120 Бируни. Ал - Хинд. С. 51-52.

121 Кашф ал-мурад. С. 217.

122 Бахар ал-анвар. Т. 2. С. 19.

123 Там же. Т. 2. С. 11.

124 Данное доказательство можно встретить в «Нахдж ал Балага», а также в «Ихйае Улум» и «Кетабе мизан» имама Газали. Сравнить с М. Asin Palacios, Los Precedentos Musulmanes del Pari de Pascal. Santander, 1920. S. 5.

125 Кетаб ал-аманат вал-и'текадат. Лейден, 1880. S. 63-65.

126 Далалат ал-мотаахарин. Париж. Т. 3. С. 18.

127 См. статью автора этой книги в журнале «Ягма». Т. 4. С. 18.

128 Ал-интисар. С. 2.

129 Му'джам ал-удаба. Т. 1. С. 189-194.

130 Мир'ат аз-заман. Т. 1. С. 262, 344.

131 Этот взгляд подтверждается в двух важных произведениях имама Газали «Тахафат ал-фаласифа» и «Ал-джам ал-а'вам».

- 132 Lahr. Cours de Philosophie. Vol. I. P. 6.
- 133 Сравн. высказывания Жимона в его книге «Философия в средние века» (С. 345) с утверждением Куодри в книге «Арабская философия» (С. 24—25).
- 134 Табсират ал-улум. С. 75. Подобные утверждения приписываются Низами и даже Хешаму ибн ал-Хакаму в его книге «Ал-Фарк» (С. 79—84).
- 135 Ал фарк байн ал-фарк. С. 86.
- 136 Malebranche. Entretiens Met. T. VII. С. 7.
- 137 Жилсон. Философия в средние века. С. 347.
- 138 Горде-Канвати. Введение в науке калама (на французском языке). С. 284-288.
- 139 Pines. Beitrage zur Islamischen Atomenlebre. Berlin, 1936. S. 103—123
- 140 Вафийатал-а'йан. Т. 4. С. 239. Об его персидском происхождении см: Доктор Сафа. Та'рихе олуме акли. С. 179.
- 141 Ал-фихраст. С. 357.
- 142 Доктор Сафа. Та'рихе олуме акли. С. 164.
- 143 Quadn G. La Philosophie Arabe. S. 66-67.
- 144 Gilson. La Philosophie au Moyen Age. S. 347.
- 145 Шахаби. Рахбаре Херад. С. 150-151, 204, 277.
- 146 Сейре хекмат дар Орупа. С. 138-139, 163—164.
- 147 Жилсон. Философия в средние века. С. 351.
- 148 Квадри. Арабская философия. С. 96.
- 149 Legacy of Islam. P. 260.
- 150 Сапа de Vaux. Penseurs, IV. S. 102. Сравн. с Goldziher. Uber die Benennung der Ishwan-al-Safa Der Islam. S. 22—26.
- 151 Dietrici Der Darwinismus in X und XIX Jahrhundert. Leipzig, 1876.
- 152 Quadri. Philosophie Arabe. P. 59—60.

- 153 Gordon Leff. *Medieval Thought*. P. 162.
- 154 Gilson. *Philosophie au Moyen Age*. S. 368.
- 156 Кесас ал-улама. Тегеран, 905. С. 278.
- 155 Renan E. *Averroes*. S. 236.
- 157 Horten. *Die Philosophie des Islam*. München, 1924. S. 194.
- 158 Gilson. *Philosophie au Moyen Age*. S. 385—86.
- 159 Guillaume *Legacy of Islam*. P. 279.
- 160 Carra de Vaux. «Averroes, Avroism», in *Hastings*. Vol. 2. S. 266.
- 161 Пол Кроус. *Трактаты Рази*. Египетское издание. С. 207.
- 162 Мебред. *Ал-камел*. Лейпциг, 1874. С. 150.
- 163 Там же. С. 77.
- 164 Джахез. *Ал-байан*. Т. 1. С. 213.
- 165 Sprenger. *Muhammad*. Berlin, 1861-1869. Т. III. S. 131.
- 166 Sarton. *Introduction*. Vol. I. P. 518.
- 167 Хаме урасаил. Стамбул, 1902. С. 187. Сравн. с: Джахез. *Аль-Байан*. Т. 1. С. 100.
- 168 Джахез. *Аль-Байан*. Т. 1. С. 213.
- 169 Ибн Мускавайх. *Тахзиб ал-ахлак*. С. 44.
- 170 Нихоят ар-Рутба фи Талаб аль-Хасаба аль-Машрек. С. 1085.
- 171 Goldziher. *Muhammedanische Studien*. Vol. II. P. 405—407.
- 172 Райханат аль-Адаб. Т. 6. С. 263.
- 173 Там же. С. 261.
- 174 Аль-Джавахер... Т. 2. С. 278.
- 175 Райханат аль-Адаб. Т. 6. С. 260.
- 176 дюрант В. Vol. II. P. 117.
- 177 Там же. С. 318.

- 178 Густав Лубон. Исламская и арабская цивилизация. С. 672.
- 179 Guillaume A. Islam. P. 86.
- 180 Grunebaume. L' Islam Medieval. S. 14.
- 181 Накде адаби. Т. 1. С. 139.
- 182 Умдат ат-Талиб. С. 55.
- 183 Ламменс, который считает, что исламский фикх по многим аспектам находится под влиянием внешних факторов, утверждает, что эти факторы до того переплетены, что фикх воспринимается как нечто целостное и даже оригинальное.
- 184 Lammens. L' Islam. S. 93; Grunebaume. L' Islam Medieval. S. 169.
- 185 D. De Santillana. «Islam and Society», Legacy of Islam. S. 308—309.
- 186 Tritton A.S. Islam. London, 1957. P. 109.
- 187 Gibb H. A. R. Muhammedanism. P. 122.
- 188 Саби. Кетаб ал-вузара. С. 22. Сравн. с: Мец А. Аль-Хадара аль-исламийа. Т. 1. С. 149.
- 189 Доктор Зарринкуб. Мечеть — галерея исламских искусств. Ж-л «Хонаре мардом». Фарвардин, 1344.
- 190 Victor Hugo. Les Orientales.
- 191 Дюрант Вил. Восток — колыбель цивилизации. Т. 2. С. 853.
- 192 Lane-Poole. Moors. S. 225.
- 193 Аббасиды использовали Ибрахима Ибн Махди в своей борьбе против Мамуна. Пока Мамун был в Хорасане (818—819), Ибрахим Ибн Махди был халифом в Багдаде, но с возвращением Мамуна в Багдад он сбежал, а позднее был прощен своим двоюродным братом. В книге Абуль Фараджа

«Агани» («Мелодии») встречается много сведений о музыке того времени.

194 Farmer. «Music» in *Legacy of Islam*. P. 367.

195 *ibid.* P. 371.

197 Зарринкуб. Арзеше мирасе суфийа. Изд. 3-е. С. 111.

198 Grunebaume. *L' Islam Medieval*. S. 313.

199 *ibid.* P. 316.

200 Для подробности см. статью автора этой книги о жизнеописании Бузасефа.

201 Gibb. «Literature», *Legacy of Islam*. P. 192.

202 Mackail. *Lectures on Poetry*, 1911. P. 97.

203 Gibb. «Literature», *Legacy of Islam*. P. 191—192.

204 Шере бидорог («Поэзия без фальши»). С. 266—268

205 Von Grunebaum. *Oriens*, 1962.

206 Becker C. *Islamstudien*. Vol. I. P. 305.

207 Spengler o. *Die Untergang Des Abendlandes*.

208 Gino Loria. *Storia Delia Matematiche*. Vol. I. Torino 1929.

209 Кетаб аш-шифа'. Раздел первый. Статья первая: «Фан ат-та-би'ат» («Наука о природе») Тегеранское изд. С. 28; Там же: раздел седьмой, статья 5; Аль-ишарат», раздел седьмой, статья 5. С. 13.

210 Furlani G. *Avicenna E IL Cogito I slamica*.

211 Angel Gonzales Palencia, *El Islam y Occidente*. Madrid, 1931. S. 64.

212 Gilson E. *Dante et Philosophie*, 1948.

213 Gerulli E. *Libra Delia Scala' Viticano*, 1949.

214 Gibb H. *The Influence of Islamic Culture*. C. 84.

215 Renan E. *Averroes*. 8-e ed. P. 329.

216 Grunebaum. L'Islam Medieval. S. 86.