

У. МОНТГОМЕРИ УОТТ

# ВЛИЯНИЕ ИСЛАМА НА СРЕДНЕВЕКОВУЮ ЕВРОПУ



У. МОНТГОМЕРИ УОТТ  
**ВЛИЯНИЕ ИСЛАМА  
НА СРЕДНЕВЕКОВУЮ  
ЕВРОПУ**



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1976

*W. Montgomery Watt*  
THE INFLUENCE OF ISLAM  
ON MEDIEVAL EUROPE  
Edinburgh University Press, 1972  
(Islamic Surveys, 9)

Ответственный редактор  
и автор предисловия  
А. В. САГАДЕЕВ

Перевод с английского  
С. А. ШУЙСКОГО

Популярный очерк средневекового ислама, его контактов с культурой средневековой Европы написан известным английским исламоведом на основе анализа источников и с привлечением новейших исследований.

У 60103-150 241-76  
013(02)-76

*Уильям Монтгомери Уотт*

ВЛИЯНИЕ ИСЛАМА  
НА СРЕДНЕВЕКОВУЮ ЕВРОПУ

пер. с английского

Редактор *Н. Б. Кондырева*  
Младшие редакторы *И. И. Псаева, Р. Г. Канторович*  
Художник *В. Д. Каракадашев*. Художественный редактор *Э. Л. Эрман*  
Технический редактор *В. П. Стуковина*. Корректор *Т. А. Алаева*

Сдано в набор 29/III 1976 г. Подписано к печати 3/VIII 1976 г.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бум. № 2. Печ. л. 4. Усл. п. л. 6.72. Уч.-изд. л. 7.52  
Тираж 10 000 экз. Изд. № 3605. Зак. № 257. Цена 46 коп.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»  
Москва, К-45, ул. Жданова, 12/1

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

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1976.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. В. Сагадеев. «Наследие ислама»: история и современность</i>	4
<i>У. М. Уотт. Предисловие к русскому изданию</i>	17
I. Мусульмане в Европе	18
Постановка вопроса	18
Мусульманское вторжение в Испанию	19
Арабы в Сицилии и Италии	21
Мотивы мусульманской экспансии	23
Отличительные черты арабского влияния	27
Реакция европейцев на появление мусульман	31
II. Торговля и техника	34
Место торговли в мусульманских странах	34
Торговля между Западной Европой и мусульманским миром	37
Техника, связанная с мореходством	40
Продукция сельского хозяйства и полезные ископаемые	42
Искусство «красивой жизни»	43
Смешение культур в мавританской Испании	47
Распространение в Европе мусульманской культуры	48
III. Достижения арабов в науке и философии	51
Математика и астрономия	54
Медицина	57
Прочие науки	60
Логика и метафизика	61
IV. Реконкиста и Крестовые походы	66
Ход Реконкисты в Испании	66
Значение Реконкисты	69
Развитие идеи Крестовых походов	71
Начало Крестовых походов и их дальнейшее развитие	74
Значение Крестовых походов для Европы	77
V. Наука и философия в Европе	82
Первые контакты с арабской наукой	82
Великая эпоха переводов	84
Развитие в Европе математики и астрономии	87
Медицина в Европе	89
Логика и метафизика	92
VI. Ислам и европейское самосознание	97
Искаженный образ ислама	98
Контрастирующий образ Европы	103
Иное положение в мусульманском мире	106
Значение встречи с исламом для Европы	108
Примечания	111
Указатель имен	124
Указатель географических и топографических названий	127

## «НАСЛЕДИЕ ИСЛАМА»: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Как в индивидуальном сознании человека его представление о себе складывается через соотнесение «я» и «он», так и в массовом сознании образ данной этнической общности или цивилизации вырабатывается у ее представителей посредством сопоставления «мы» и «они». Причем в последнем случае подобное сопоставление часто под влиянием политических и идеологических факторов превращается в противопоставление собирательного «я», характеризуемого положительными качествами, некоей «чуждой» общности, наделяемой по контрасту соответствующими качествами с отрицательным знаком. Коллективный эгоцентризм европейцев нашел воплощение в дихотомии «Восток — Запад», возникшей еще в эпоху античности и в течение многих столетий обраставшей разнообразными предрассудками относительно нравов, политических институтов, культуры, мировоззрения и психического склада азиатских народов.

В возникновении и эволюции такого двучленного деления народов Старого Света и созданных ими цивилизаций первостепенную роль играли сношения европейцев с народами Передней Азии и Ближнего Востока, их непосредственными соседями в этом краю, — на что указывают и оба упомянутых географических названия (способных, кстати сказать, послужить образцом своего рода «терминологического европоцентризма»). В этом районе мира между представителями Запада и Востока издревле шел оживленный обмен материальными и культурными ценностями, и здесь же они зачастую обменивались ударами мечей и ятаганов. Торговые сношения и усвоение достижений соседней культуры в общем касались относительно узкого круга купцов, менял-банкиров и книжников, были делом обыденным и потому малоинтересным как для широкой публики, так и для историков и летописцев. Зато военные столкновения вовлекали в свой круговорот различные слои населения и сопровождались вспышками массовой ксенофобии, а освещавшая эти конфликты неизменно тенденциозная информация передавалась изустно и письменно от поколения к поколению, закрепляя отрицательные установки по отношению к сопернику и добавляя к его искаженному образу все новые и новые негативные черты — те или иные в зависимости от характера эпохи и соотношения противоборствующих сил.

В европейской точке зрения на народы Ближнего Востока и их культуру был и светлый аспект, и теневой. Что касается светлого аспекта, то мы ограничимся простой констатацией того факта, что на протяжении всей истории, и в периоды мирных контактов, и в периоды военных конфликтов — иногда вопреки, а иногда и благодаря последним — между цивилизациями, возникавшими по обе сто-

роны Средиземного моря, не прекращался обмен идеями и ценностями и что на всех этапах истории европейские ученые, философы, поэты и писатели в той или иной форме воздавали должное творческому гению своих ближневосточных соседей. Но в данном контексте важнее было бы акцентировать внимание читателя на формировании европоцентристских стереотипов и предрассудков относительно ближневосточных народов и — пусть в самой краткой и схематической форме — наметить основные вехи становления этих стереотипов и предрассудков как того теневого аспекта в европейском представлении о народах Ближнего Востока, который служил и продолжает служить психологическим барьером, мешающим взаимопониманию представителей того и другого региона.

В период античности Ближний Восток был тем зеркалом, в котором Европа узнала себя как Европу, поскольку именно тогда возникло это понятие одновременно с коррелятивным понятием Азии, которая означала для эллина — этого первого европейца — не более чем Западную, а первоначально даже только Малую Азию. Трагедия Эсхила «Персы» подчеркивала межконтинентальный характер Греко-Персидских войн; Геродот тоже рассматривал Троянскую и Греко-Персидские войны как продолжение исконной вражды между Европой и Азией. Так зародился негативный облик азиата.

Убеждение во враждебности континентов, преломленное в свете конфронтации средневековой Европы и современного ей мусульманского мира, давало знать о себе и в последующий период — эпоху Крестовых походов и Реконквисты. Торквато Тассо, например, описывая первый Крестовый поход, говорил о победе Европы над Азией и Африкой. Но для европейского средневековья было характерно другое — трактовка борьбы франков с сарацинами и маврами как проявление религиозной вражды между христианами и мусульманами. В результате сложился образ неверного, покушающегося на истинную веру носителя сатанинских нравов, являющего собой прямую противоположность всем христианским добродетелям.

Когда в мае 1453 г. под ударами турок пал Константинополь, а тремя годами позже ими были захвачены Афины, в Европе поднялась новая волна антимусульманства: эти настроения усугублялись тем обстоятельством, что под пятой у завоевателей оказалась священная для европейских гуманистов того времени земля Эллады. Образ мусульманина стал отныне ассоциироваться с образом турка, а этот последний — с образом кровожадного завоевателя, и неприязнь к мусульманскому миру как к миру чуждой религии была дополнена ненавистью к захватчикам, оскверняющим колыбель европейской культуры. Распространению этого стереотипа способствовало совпавшее по времени с упомянутой волной ксенофобии развитие книгопечатания. В 1454 г. со станка Гутенберга сошла брошюра, посвященная борьбе Византии с Османской империей и положившая начало потоку антитурецкой литературы, получившему наибольший размах в XVI в. Образцом подобной печатной продукции могут служить сочинение Лютера «О войне с турками», где Коран назван учебником насилия, а турки охарактеризованы как убийцы и насильники, и памфлет Регия, в котором турецкие воины представлены воплощениями дьявола, обещавшими христианских женщин и опустошающими все на своем пути. С этих пор одно из эффективнейших средств массовой коммуникации — печать — стало использоваться для идеологического манипулирования настроениями евро-

пейцев в направлении, угодном для тех, кто осуществлял ближневосточную политику европейских держав.

Последовавший затем рост экономического, военного и политического могущества Европы положил конец неустойчивому равновесию противостоящих сил — началась эпоха колониальной экспансии и империализма. Былая вражда, порой амбивалентно смешанная с чувством собственной неполноценности, сменилась в идеологии и обыденном сознании европейца высокомерным, пренебрежительным отношением к народам мусульманского Востока, к их прошлому и к созданной ими культуре. К накопившимся дотоле ложным стереотипам, касавшимся облика представителей этих народов, были добавлены новые предрассудки, на сей раз связанные с идеологией национализма.

Западноевропейская историческая наука рассматриваемой эпохи либо вовсе обходила молчанием прошлое народов мусульманского Востока, либо, говоря образно, загоняла его в сноски как явление маргинальное по отношению к истории Запада: о Персии упоминалось в связи с историей Древней Греции и Византии, об Арабском Востоке — в связи с Реконкистой и Крестовыми походами, о Турции — в связи с османскими завоеваниями в Восточной Европе и теми же Крестовыми походами. Европоцентристский подход к освещению всемирной истории привел к тому, что изучение прошлого народов мусульманского мира стало уделом узкого круга ориенталистов. Но и ориенталистика — эта молодая наука, сформировавшаяся на рубеже XVIII и XIX вв. и развивавшаяся не без влияния интересов колониальной политики, — не избежала пагубного воздействия упомянутых расистско-европоцентристских веяний, выдвинув концепции, согласно которым ислам является наиболее адекватным выражением семитского духа, а этот последний — в противоположность арийскому духу — проникнут фанатизмом, косностью, враждебностью к научному знанию, склонностью рассматривать мир не цельно, а в атомизированном виде и низводить высшие роды бытия к низшим. Проводя знак равенства между семитским духом, исламом и созданной под его эгидой культурой, авторы этих концепций обосновывали тезис об отсутствии у арабов и других мусульманских народов творческого духа и их фатальной обреченности и впредь оставаться «второсортными» нациями.

Эра деколонизации вынудила Запад в корне пересмотреть все свои взаимоотношения со странами Ближнего Востока. В условиях, когда эти страны не только отказались подчиняться диктату западных держав, но и сами стали диктовать им свою волю, старые мифы о врожденном превосходстве западных народов над восточными оказались политическим анахронизмом; более того, они, как бумеранг, обернулись против самого же Запада, став в руках идеологов национально-освободительного движения обвинительным документом в предпринятом ими идеологическом контрастном наступлении. В новой исторической ситуации Западу пришлось отказаться от веками складывавшихся предубеждений относительно Ближнего Востока. Представление о континентальной, культурной и расовой противоположности двух регионов стало уступать место концепциям единого Средиземноморского мира и единой средиземноморской цивилизации; вместо прежнего акцентирования черт, разделяющих ислам и христианство, стали делать упор на сходство монотеистической миссии той и другой религии. (Это, в частности, нашло свое выражение в

признании Ватиканским Вселенским собором 1965 г. заслуг ислама в передаче истин, касающихся бога, его всемогущества, Иисуса, де-вы Марии, пророков и апостолов.)

Перечисленные выше стереотипы, разумеется, не могли изжить себя быстро ни в массовом сознании, ни в науке — слишком глубоки их корни и слишком бурно развивались исторические события, обнаружившие их непригодность. Однако в последнее время в Западной Европе и США все чаще стали появляться работы — и что особенно важно, рассчитанные именно на массового читателя, — авторы которых, как бы искупая вину своих предшественников, подчеркивают мысль о равном участии народов Ближнего Востока и Западной Европы в развитии мировой цивилизации, об их культурном взаимодействии и взаимовлиянии. Из недавно опубликованных работ подобного рода, продолжающих лучшие традиции западной ориенталистики, можно назвать, например, книгу М. Эдвардса «Востоčno-западный коридор»<sup>1</sup> и новое издание сборника «Наследие ислама»<sup>2</sup>. Такой же характер носит и предлагаемая вниманию читателя книга У. М. Уотта «Влияние ислама на средневековую Европу».

Функциональная значимость предпринятого этим известным в востоковедном мире ученым труда подчеркивается самим автором в начале книги: «В настоящее время, когда христиане и мусульмане, европейцы и арабы все больше вовлекаются в „единый мир“, исследование влияния ислама на Европу особенно актуально. Тот факт, что средневековые христианские писатели незаслуженно чернили мусульман во многих отношениях, уже стал общепризнанным. За последнее столетие (или около того) в умах жителей западного мира начинают, благодаря усилиям ученых, складываться более объективные представления о мусульманах. И все-таки европейцы еще не отдают себе отчета, чем они обязаны мусульманской культуре. Порой мы преуменьшаем размеры и роль мусульманского влияния в нашем культурном наследии, а порой и вовсе забываем о нем. Наши добрые отношения с арабами и другими мусульманскими народами требуют, чтобы мы до конца осознали, в какой мере являемся их должниками — было бы ложной гордостью скрывать или отрицать этот факт»<sup>3</sup>.

Следует, однако, отметить, что, хотя автор и в приведенной выше преамбуле, и в самом названии книги говорит о влиянии ислама (т. е. цивилизации мусульманских народов) на средневековую Европу (речь идет о Западной Европе), его работа по своей тематике охватывает более широкий круг вопросов, связанных с общим состоянием культур обоих регионов, их соотношением и взаимодействием. Книга У. М. Уотта носит обзорный характер и представляет собой публикацию лекций, прочитанных автором в конце 1970 г. в «Коллеж де Франс», поэтому она не может, конечно, претендовать на полноту освещения всех затрагиваемых в ней сюжетов. Тем не менее содержащаяся в примечаниях аннотированная библиография делает книгу не только источником интересных сведений для широкого круга читателей, но и полезным пособием для специалистов,

<sup>1</sup> M. Edwards, East-West passage. The travel of ideas, arts and inventions between Asia and the Western World, New York, 1971.

<sup>2</sup> The legacy of Islam. 2nd ed. Ed. by J. Schacht with C. E. Bosworth, Oxford, 1974.

<sup>3</sup> См. далее, стр. 18—19.

которых помимо этого привлекут и некоторые оригинальные трактовки и выводы самого автора.

Читатель получит в целом беспристрастную, объективную оценку средневековой культуры арабо-мусульманского мира, а также последствий, которые имело для Европы ее соприкосновение с этим миром. У. М. Уотт подвергает критике тех западных ориенталистов, которые пытались преуменьшить значение научных достижений мусульманских народов, низводя их деятельность в соответствующих областях к простому сохранению или, в лучшем случае, некоторому усовершенствованию того, что было уже сделано древними греками, наделяя, по убеждению этих ориенталистов, высоким даром научного воображения и самобытности мысли, отсутствующим будто бы у арабов и других народов мусульманского Востока. Подобные взгляды на арабо-мусульманскую культуру автор ставит в один ряд с разбираемыми в VI главе предубеждениями, которые проявились в отношении средневекового христианского Запада к маврам и сарацинам. Однако отвергая попытки принижения средневековой арабо-мусульманской культуры, попытки приравнять арабские завоевания в Европе к нашествию варваров, У. М. Уотт не умаляет и того значения, которое имело для арабов, продолжавших быть во времена Мухаммада «сравнительно примитивным народом», их знакомство с достижениями более высоких цивилизаций, в частности — с наследием античной культуры.

Еще одно достоинство книги, которое хотелось бы подчеркнуть, заключается в стремлении автора искать за идеологической формой, в которую облекались те или иные движения, их сущностную причину и материальную основу. Это относится к трактовке и первых арабских завоеваний, и войн Реконквисты, и Крестовых походов. У. М. Уотт — противник объяснения всех этих событий чисто религиозными причинами, что было характерно для значительной части западной ориенталистики, а также исторической науки вообще.

В книге затрагивается ряд не до конца выясненных, спорных проблем, разрешения которых в работе, подобной этой, и не следовало ожидать. Ниже мы остановимся лишь на некоторых сторонах взаимодействия западной и арабо-мусульманской цивилизаций: экономике, политике, литературе и философии.

В разделе, посвященном экономическим последствиям «мусульманского присутствия» на Средиземном море, приводится точка зрения, известная в исторической литературе под названием «тезиса Пирена». Дискуссии, которые разгорелись вокруг этого тезиса, оказали заметное влияние на развитие в XX в. истории поздней Римской империи, византистики, истории раннего мусульманского и западноевропейского средневековья. Согласно концепции А. Пирена, экономическая и общественная жизнь Западной Европы в течение продолжительного времени после падения Западной Римской империи все еще протекала в ритме античного мира. Хозяйство Средиземноморья с начавшимися в VII в. арабскими завоеваниями получило совершенно иное направление. Военные корабли арабов в конце этого столетия нарушили торговое судоходство по Средиземному морю, ввиду чего Западная Европа оказалась замкнувшейся в себе и на первое место в ней внезапно выдвинулись Северная Галлия и Германия. Общество, которое отныне стало формировать облик западноевропейской цивилизации, обладало лишь одним богатством — землей; стоявшие во главе него правители не располагали

достаточными средствами, которые им могла бы дать связанная с оживленной торговлей экономика, и потому были вынуждены вознаграждать своих сторонников земельными наделами — так возник западноевропейский феодализм. «Поэтому,— делает вывод А. Пирен,— совершенно справедливо сказать, что Карл Великий был бы неммыслим без Мухаммада»<sup>4</sup>.

Не говоря уже о более чем сомнительном характере объяснения генезиса феодализма в Западной Европе спадом торгового судоходства на Средиземном море, тезис А. Пирена вот уже не одно десятилетие подвергается критике и с точки зрения соответствия фактам его утверждений, касающихся той роли, которую сыграли арабы в сокращении этого судоходства. В данной связи сошлемся на две последние из известных нам работ, посвященных рассматриваемому тезису: статьи П. Брауна<sup>5</sup> и Э. С. Эренкрейца<sup>6</sup>.

А. Пирен, как отмечает П. Браун, одним из первых подошел к выявлению социальных и экономических основ средневековой цивилизации, но его концепция в ряде пунктов уже устарела. В частности, с экономической точки зрения торговая роль Средиземного моря в V и VI вв. была не столь велика, чтобы поддерживать преемственность античной цивилизации, а это положение составляет, как известно, центральную идею всей названной концепции. Кроме того, по словам П. Брауна, А. Пирен не придавал должного значения тому медленному упадку, в который стало приходить западноримское общество уже начиная с III в. н. э.

В статье Э. С. Эренкрейца указывается на то, что в дискуссиях вокруг тезиса Пирена принимали участие главным образом специалисты по истории западноевропейского средневековья; ориенталистика была представлена лишь тремя именами — Д. Деннет младший, К. Казн и Э. Эштор, причем статья К. Казна по этому вопросу была посвящена преимущественно методологическим аспектам роли мусульманской монетной системы в торговых отношениях между Ближним Востоком и Европой. Д. Деннет отверг толкование А. Пиреном роли Ближнего Востока в упадке экономики Западной Европы ссылкой на отсутствие каких-либо оснований утверждать, что арабы хотели закрыть и действительно закрыли Средиземное море для торговли Запада в VII или VIII вв. Э. Эштор же, обратил главное внимание на состояние средиземноморской торговли в IX — начале X в., пришел к выводу, что объем транзитной торговли через Италию и Испанию был сведен к минимуму в результате почти непрекращавшихся военных действий, в которых участвовали морские силы Византии и Халифата. В качестве довода в пользу этого заключения Э. Эштор указывает на быстрый упадок прибрежных городов Сирии и Египта, последовавший за арабскими завоеваниями.

Э. С. Эренкрейц со своей стороны отмечает, что если бы прекращение средиземноморской торговли могло привести Европу к упадку, то оно имело бы такие же или более пагубные последствия для ближневосточной экономики, которая извлекала значительные выго-

<sup>4</sup> H. Pirenne, Mohammed and Charlemagne, N. Y., 1939, p. 234.

<sup>5</sup> P. Brown, [рец. на] «Mohammed and Charlemagne» by Henri Pirenne,— «Daedalus», Cambridge, Mass., 1974, vol. 103, № 1.

<sup>6</sup> A. S. Ehrenkreutz, Another orientalist's remarks concerning the Pirenne thesis,— «Journal of the economic and social history of the Orient», Leiden, 1972, vol. 15, pts 1—2.

ды из транзитной торговли, равно как из импорта и экспорта, связывавших европейские рынки с Африкой, Индией, Дальним Востоком и Юго-Восточной Азией. Именно поэтому, пишет он, для решения проблем, поднятых в дискуссиях по поводу тезиса Пирена, важно прежде всего обратиться к изучению экономической политики арабов на завоеванных территориях с точки зрения их заинтересованности или незаинтересованности в развитии торговли с Западом. По словам Э. С. Эренкрейца, ближайшее рассмотрение последствий этой политики позволяет утверждать, что отсутствие безопасности судоходства по Средиземному морю явилось не причиной, а, напротив, следствием упадка торговли между Ближним Востоком и Европой. Дело в том, что экономическая политика Халифата и интеграция ближневосточных стран в результате устранения политического барьера, разделявшего этот регион на два враждебных лагеря — византийский и сасанидский, создали там достаточно емкий внутренний рынок и таким образом подорвали интерес торговцев к далеким западноевропейским потребителям. Поскольку же средиземноморская торговля оказалась сведенной до минимума, арабам не имело никакого смысла тратить на содержание крупных морских сил, а также прибрежных крепостей и верфей в Сирии и Египте. Именно этим, заключает Э. С. Эренкрейц, можно объяснить нарушение безопасности судоходства по Средиземному морю и упадок некогда процветавших городов вдоль побережья Сирии и Египта.

В области политических взаимоотношений Западной Европы с Халифатом к спорным относится сообщение У. М. Уотта о дипломатических отношениях между Карлом Великим и Харуном ар-Рашидом. Этот факт оспаривался учеными еще в 30-х годах прошлого века, хотя и в наше время он нередко находит себе сторонников.

Несостоятельность этой легенды была вскрыта В. В. Бартольд в двух статьях, опубликованных им в 1912—1914 гг. в журн. «Христианский Восток»<sup>7</sup>, и сделано это было с тщательностью талантливой и добросовестной исследовательницы, с доскональным изучением сообщений средневековых источников Запада и Востока и даже экспертизой вещественных доказательств. В. В. Бартольд обратил внимание читателей на то, что в рассказах франкских летописцев о двух посольствах Карла Великого к халифу Харуну ар-Рашиду (равно как об аналогичном посольстве Пипина Короткого) не сообщается ничего о каких-либо грамотах, в то время как в рассказах о контактах между Карлом и Византией, между Византией и Халифатом и в арабском источнике, повествующем о франкском посольстве начала X в., вполне определенно говорится о наличии в руках у послов официальных грамот. Кроме того, об этих посольствах рассказывается лишь по случаю их возвращения домой, а не по случаю их отправления к халифу. Но еще более поразительно другое: полное молчание об этих дипломатических связях средневековых арабских авторов, отсутствие в арабских источниках даже косвенных свидетельств тому, что Харун ар-Рашид вообще что-нибудь слышал о Карле или искал с ним сближения, хотя христианские авторы говорят также и об ответных посольствах халифа к императору. Столь же тщетно было бы искать у франкских летопис-

---

<sup>7</sup> В. В. Бартольд, Карл Великий и Харун ар-Рашид; его же, К вопросу о франко-мусульманских отношениях, — В. В. Бартольд, Сочинения, т. VI, М., 1966.

цев каких-либо сообщений о политическом состоянии Халифата, о личности Харуна ар-Рашида, о его войнах с Византией и т. п.

Во времена Карла и Харуна ар-Рашида контакты между Халифатом и Западной Европой существовали. Западные христиане посещали святыне места в Палестине, и Карл Великий завязал дружественные отношения с иерусалимским патриархом, проявляя заботу об этих пилигримах; роль посланцев исполняли западные и восточные монахи. Помимо этого существовали и торговые связи, осуществлявшиеся главным образом через посредство еврейских купцов. Последние пользовались при дворе Карла большим уважением как поставщики редких и ценных восточных товаров. С одним из этих купцов и связывается предание об обменах посольствами, якобы имевших место между Харуном ар-Рашидом и Карлом Великим. В «Annales Francorum» под 801 г. говорится о том, что к Карлу прибыли два мусульманских посла, один из которых представлял «Аарона», т. е. Харуна ар-Рашида, а другой «Авраама» — Ибрахима, основателя династии Аглабидов. От них император узнал, что в Африку по дороге в Европу прибыл купец Исаак, которого Карл вместе с двумя своими послами отправил четыремя годами раньше к Харуну ар-Рашиду (оба посла умерли в пути). Император велел снарядить суда и отправить их за Исааком и привезенными им подарками халифа. На следующий год Исаак добрался до Ахена, привезя с собой среди прочих халифских подарков и слона, который, кстати, оказался предметом главного внимания европейских хроник, затмив все прочие обстоятельства, связанные с этим «посольством».

В. В. Бартольд помимо приведенных выше общих аргументов против достоверности рассказа летописца указывает на подозрительное отсутствие в нем сведений о том, при каких условиях было отправлено посольство, имели ли послы какие-либо другие поручения Карла кроме приобретения слона, как они отправились в путь и где были приняты Харуном ар-Рашидом, где умерли эти послы и как были отпущены обратно послы халифа и эмира Ибрахима. Кроме того, если Харун ар-Рашид принял послов франкского императора и снарядил ответное посольство, то почему он поручил везти подарки купцу, а не своему представителю, отправившемуся таким образом к Карлу с пустыми руками? Как оказался Исаак на обратном пути в Африке, без средств доставить подарки по назначению? Почему прибывшие к императору мусульманские послы не взяли купца с собой? И мог ли халиф послать в подарок Карлу своего единственного слона, как об этом сообщает летописец? В. В. Бартольд приходит к заключению, что посольство Карла, упоминаемое в хронике, было отправлено не к халифу, а, по всей вероятности, к иерусалимскому патриарху и что поручение достать слона император дал не им, а Исааку, который мог быть комиссионером не только Карла, но и Харуна ар-Рашида, благодаря которому ему и удалось, видимо, приобрести это диковинное животное в Индии.

Как доказывает В. В. Бартольд, столь же несостоятельно сообщение упомянутой хроники о посольстве Карла, якобы добившемся от халифа признания его в качестве покровителя Гроба господня. Как явствует из биографии императора, послы Карла были отправлены с дарами лишь «к священному гробу и месту воскресения нашего господа и спасителя». В. В. Бартольд приводит также справку крупного искусствоведа Я. И. Смирнова о хранящихся в различных городах Европы ценностях, связываемых преданием с обменом по-

сольствами между Харуном ар-Рашидом и Карлом Великим. По справке, из всех этих предметов халифом могло быть прислано Карлу только золотое блюдо с изображением Хосроя, но документально это не подтверждается. «Все же прочее и по времени позднее и потому уже не годится, да и старых свидетельств не оказывается»<sup>8</sup>.

Говоря о причинах возникновения легенды о том, что «франкомусульманские» дипломатические отношения были установлены при Пипине Коротком и получили развитие при Карле Великом, Е. А. Беляев пишет: «Вероятнее всего, что такое представление сложилось в период Крестовых походов и имело вполне определенную клирическую окраску: в нем Карл Великий представлен в образе христианского государя, права которого как покровителя (протектора) „святых мест“ в Палестине признал мусульманский халиф»<sup>9</sup>.

В области литературных связей арабов со средневековым Западом к спорным относится вопрос о соотношении восточных и европейских элементов в провансальской лирике и поэзии трубадуров. Выдвинутая еще в XVIII в. и поддержанная затем романтиками гипотеза об арабо-испанском происхождении провансальской лирики вызвала среди крупнейших европейских филологов оживленные дискуссии, отмеченные подчас печатью догматизма и произвольности суждений, что можно объяснить частично определенным взаимонепониманием или лингвистической некоммуникабельностью романистов и востоковедов, из которых первые вообще отказывались принимать эту гипотезу, а вторые склонялись к ее поддержке. В последнее время установилось мнение, что сторонники «арабской гипотезы» нередко принимали за решенные некоторые не вполне изученные принципиальные вопросы, которые Т. Гортон<sup>10</sup> сводит к следующим.

1. Не иллюзорна ли внезапность появления романской лирики? Должно ли вообще то или иное явление в поэзии иметь такие «источки», которые всецело объяснили бы его возникновение?

2. Доводы, опирающиеся на формальные критерии или тематические элементы, не доказывают того, что западная поэтическая традиция была столь бедна, чтобы поэты вынуждены были перенимать метрическую основу для своих стихотворений из литературы враждебного им мусульманского общества. Ряд работ свидетельствует, что, видимо, все тематические, метрические и музыкальные элементы поэзии трубадуров можно обнаружить — разумеется, в различных нюансировках и комбинациях — в латинской традиции раннего средневековья.

3. Многие суждения по поводу арабского влияния на поэзию трубадуров основаны на ошибочном принципе «post hoc ergo propter hoc», коль скоро нет очевидных данных о контактах между арабо-испанской и старопровансальской поэзией. Если бы влияние осуществлялось через посредство поэзии христианской Испании, то следовало бы ожидать, что существовали какие-то промежуточные формы в поэзии Арагона и Каталонии, но таковые не обнаружены.

4. Проследить переход поэтических элементов из арабского языка

<sup>8</sup> В. В. Бартольд, Карл Великий и Харун ар-Рашид, — Сочинения, т. VI, стр. 352.

<sup>9</sup> Е. А. Беляев, Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье, М., 1965, стр. 237.

<sup>10</sup> T. J. Gorton, Arabic influence on the troubadours: documents and directions, — «Journal of Arabic literature», Leiden, 1974, vol. 5.

ка в провансальский бесконечно трудней, чем, допустим, из провансальского в северофранцузский или из латинского в провансальский. Однако нет документальных свидетельств, что трубадуры знали арабский язык, не дошли (или не существовали?) также трактаты, написанные по-провансальски, о грамматике или поэтике, обнаруживающие знакомство его автора с арабской поэзией.

В настоящее время исследования по данной теме направлены на обнаружение смешанного происхождения провансальской лирики, причем авторы этих исследований начинают склоняться к мнению о преобладающем среднелатинском влиянии, не отвергая вместе с тем категорически и возможность ограниченного арабо-испанского влияния. О современном состоянии изученности рассматриваемого вопроса в одной из последних посвященных ему отечественных работ говорится: «Трудно определить, как далеко зашел процесс сращения двух поэтических традиций; еще труднее делать по этому поводу какие-либо определенные заключения. Анализ последних строк *мувашиаха* показал, что андалусские поэты в ряде случаев могли в стихах на романском языке сказать что-то довольно близкое арабской классике, а в стихах на арабском — весьма сходное с романской народной лирикой. Однако этого, разумеется, недостаточно для решительного вывода о „переливании“ элементов поэтических систем Востока и Запада друг в друга. Для дальнейшего освещения этого вопроса следует прежде всего провести детальный анализ *заджала*, характеризующегося еще большим сращением двух поэтических традиций, своеобразной „креолизацией“ арабской классики, во всяком случае в том, что касается его поэтического языка»<sup>11</sup>.

Из вопросов, касающихся арабо-мусульманской философии и ее влияния на средневековую Западную Европу, спорным или, по крайней мере, неуточненным представляется утверждение У. М. Уотта, что было бы неверно слишком близко связывать учение Ибн Рушда с «латинским аверронизмом» Сигера Брабантского и что Фома Аквинский не меньше, чем Сигер, обязан аристотелизму великого кордовского мыслителя. Это утверждение перекликается с точкой зрения Асина Паласиоса, охарактеризовавшего учение Фомы как «теологической аверронизм», поскольку именно у Ибн Рушда доминиканский богослов будто бы воспринял метод примирения разума и веры. Точка зрения Асина Паласиоса, не разделяемая многими историками средневековой арабо-мусульманской философии, основана на сближении взглядов Фомы Аквинского и Ибн Рушда, касающихся соотношения науки и религии, по чисто формальному признаку: если Сигер Брабантский и другие «латинские аверроисты» придерживались концепции двойственной истины, то св. Фома, так же как и Ибн Рушд, признавал только одну истину. Между тем католический теолог и арабский философ решали вопрос о соотношении разума и веры в диаметрально противоположных направлениях: для первого истина была истинной открытием, религии, а для второго — истиной науки, философии. Согласно учению Фомы, религия воплощает высшую богооткровенную истину, а философия выступает в качестве смиренной служанки богословия, призванного толковать религию,

<sup>11</sup> А. Б. Куделин, Арабо-испанская строфика как «смешанная поэтическая система» (гипотеза Х. Рибера в свете последних открытий), — в кн.: «Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада», М., 1974, стр. 412—413.

в то время как, по теории Ибн Рушда, высшая, т. е. основанная на доказательных методах рассуждения, истина раскрывается в философии, религия же, выражающая в образно-символической и потому общедоступной форме нравственные нормы поведения людей, нужна лишь для непросвещенной широкой публики. Богословие выступает как ненужная и вредная для всех лженаука, будь то богословие мусульманское, христианское или иудейское. Решение данного вопроса Ибн Рушдом, таким образом, ближе к взглядам «латинских аверроистов» и отстаивавшейся ими в той или иной форме концепции двойственной истины, согласно которой некоторые логически необходимые философские выводы могут не согласоваться с догмами религии.

По всем остальным положениям Ибн Рушда, оказавшим немалое влияние на его поклонников в Парижском университете, Фома Аквинский выступал как его непримиримый противник. Около 1270 г. Фома написал трактат под названием «О единстве разума против аверроистов», в котором подвергался критике основной тезис последователей Ибн Рушда, отрицавший индивидуальное бессмертие, возможность телесного и духовного воскресения и, ввиду этого, способность всевышнего отличить в потустороннем мире праведника от грешника, Петра от Иуды и т. п., т. е. покушавшийся на основы христианской эсхатологии. Доминиканский теолог обрушился на тех своих единоверцев, которые признали себя учениками мусульманского философа (более заслуживающего, по его словам, не звания перипатетика, но разрушителя перипатетизма), вслед за Ибн Рушдом рассуждая о вечности мира и невозможности творения «из ничего», о детерминированности человеческой психики и воли.

Сомнительна также встречающаяся в книге У. М. Уотта квалификация взглядов ал-Фараби и Ибн Сины как разновидностей платонизма или неоплатонизма. На самом деле их философские, и особенно натурфилософские, воззрения по своей сущности являлись продолжением аристотелевских традиций, ввиду чего их по праву называют крупнейшими представителями восточного перипатетизма. Философы арабо-мусульманского средневековья были знакомы и с учением Платона, но из всех его сочинений определенное влияние на них оказали лишь «Законы» и «Государство»; идеи, воспринятые ими из этих работ, были использованы при разработке социологических теорий, таких, которые изложены, например, в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» ал-Фараби. Более значительным было влияние на философию обоих мыслителей неоплатонических концепций, которые легли в основу созданной ими теории эманации и связанного с последней учения о соединении человеческого разума с космическим активным интеллектом. Однако следует учитывать, что они использовали эти концепции для обоснования тезиса о несотворенности мира во времени и толкования бога как «отдаленной причины», имеющей весьма опосредствованное отношение к частным явлениям земной жизни.

В этой, как, впрочем, и некоторых других работах У. М. Уотта, чувствуется известное расположение автора к Фоме Аквинскому, который квалифицируется им как мыслитель, создавший стройную систему идей, гармонически сочетающую в себе науку, философию и религиозную догму. Из мусульманских мыслителей ему особенно импонирует фигура «блестящего» теолога ал-Газали. Возможно, именно это личное пристрастие автора помешало ему более четко поставить и осветить вопрос о той непрекращавшейся в течение все-

го средневековья борьбе между светской и господствовавшей религиозной культурами, которой характеризовалась умственная жизнь «теологизированного» общества как в Западной Европе, так и в мире ислама. Несколько неполным, соответственно, выглядит и раскрытие преемственности, существовавшей в проявлениях этой борьбы на мусульманском Востоке и христианском Западе. Чтобы несколько осветить другие стороны проблемы, остановимся только на одном явлении, связанном с восточными корнями направления, получившего в Европе название учения о «трех обманщиках».

Речь идет об учении, представлявшем в качестве обманщиков Моисея, Иисуса и Мухаммада как выразителей иудаизма, христианства и ислама. Авторами его в Европе называли и Ибн Рушда (Аверроэса), и Фридриха II, и Бокаччо, и Макиавелли, и Кардана, и Кампанеллу, и Джордано Бруно, и Ванини, и Гоббса, и Спинозу. Уже то обстоятельство, что к самым ранним авторам этого атеистического учения относили Ибн Рушда и известного своим «арабофильством» короля Сицилии Фридриха II, свидетельствует о его ближневосточном происхождении. И в самом деле, истоки его ведут нас на Ближний Восток, можно даже с большой долей вероятности указать на приблизительное время, когда оно появилось, — X век, век слабо скрываемого религиозного скептицизма. В этот период развернуло свою деятельность в Халифате тайное общество «Чистых братьев», утверждавших, что религия может служить лекарством лишь для больных умов, что она запятнана невежеством, смешана с заблуждениями и что ни омыть, ни очистить ее нельзя иначе, как с помощью гордой философской мудрости, которой и питается здравый интеллект. Скептическое отношение «Чистых братьев» к традиционным религиям имело не только идейную общность, но, по-видимому, и непосредственную связь с аналогичными настроениями в исмаилитских кругах; об этом свидетельствует, в частности, высказывание Ибн Таймийи об одной из исмаилитских сект, члены которой, по его словам, не верили ни в одного из пророков и шли по стопам натурфилософов, подобно тому как это делали «Чистые братья». О связи исмаилитской идеологии с учением «Чистых братьев» говорит и ал-Газали. И именно в исмаилитской среде, у карматов, мы и обнаруживаем наиболее откровенные высказывания о миссии пророков, далеко не соответствующей ее официальному толкованию.

Карматы не только отвергали все религии, но и выступали с разоблачением ислама, христианства и иудаизма как вероучений, основанных на преднамеренном обмане людей. Три человека, говорил один из их предводителей, внесли в человечество порчу — Пастырь, Лекарь и Погонщик верблюдов (т. е. Моисей, Иисус и Мухаммад). Более того, карматы рассматривали религии не просто как обман, но и как духовное средство для материального порабощения тех, кто доверился пророкам. Видимо, с не меньшей откровенностью аналогичные мысли высказывал в своей книге об «обманах пророков» живший в ту же эпоху знаменитый врач ар-Рази; во всяком случае, ал-Мутаххар ал-Мукаддаси не берет на себя смелость даже вкратце изложить содержание этого сочинения, ибо, сделав это, он, по его словам, «сокрушил бы свое сердце», отошел бы от благочестия и передал бы «по наследству» ненависть к пророкам.

Известно, что карматская идеология вызвала к себе сочувственное отношение ряда выдающихся мыслителей мусульманского средневековья — Рудаки, Насира Хисрау, Ибн Сины; ее влияние обнаружи-

ваются и в творчестве ал-Маарри, заявлявшего, что религия — это ложь и лицемерие, что создала ее алчность, стяжательство сохранило, а власть традиции утвердила в человеческих душах. Карматские идеи проникли и в иудейскую среду, оказав, в частности, влияние на близкого к исмаилизму еврейского философа Йуду бен Ниссим бен Малки, описывавшего победу религии над философией как торжество мрака над светом, а ее господство над людьми — как владычество глупости. Таким образом, было много путей, по которым учение о «трех обманщиках» могло проникнуть в Европу, где оно получило широкое распространение среди оппозиционных к официальной идеологии кругов в XIII—XIV вв., но, по всей вероятности, передано оно было не через письменные памятники, а через устное предание. Интересно отметить, что представление о трех лжеучителях приобрело в христианской Европе специфическое «звучание»: если в карматской идеологии предметом главных нападок был Мухаммад, то, по домыслам средневековых христианских авторов (точнее, папы Григория IX), Фридрих II будто бы с особой неприязнью относился к Иисусу, утверждая, что из трех названных пророков двое умерли во славе, а третий был распят на кресте. Об Ибн Рушде также говорили, что он отрекся от всех трех религий из-за христианской евхаристии — вошел как-то в церковь и ужаснулся, завидев, как прихожане поедают своего бога.

Мы привели этот пример для того, чтобы подчеркнуть следующую мысль: аверроизм был одним из наиболее ярких, но не единственным, как это выглядит в книге У. М. Уотта, случаев адаптации Западной Европой свободомыслия мусульманского мира. Без этого важнейшего компонента комплекса ценностей, который был воспринят средневековым Западом из официально чуждого ему мусульманского мира, нельзя составить себе и общего представления о характере влияния арабо-мусульманской цивилизации на Европу. А если попытаться выразить сущность этого влияния одним словом, то, видимо, наиболее адекватным образом это можно сделать, употребив термин «секуляризация». Общеизвестно, что любая цивилизация воспринимает элементы чужой культуры в том случае, если этих элементов ей недостает и если она готова к их восприятию. Средневековому западноевропейскому обществу вполне хватало своей религиозности и спиритуализма; в то же время в его недрах уже зрели силы, не удовлетворенные подобной духовной пищей, — они-то и нашли ее в арабо-мусульманской культуре. Определяющими в чертах, сообщенных мусульманским Востоком культуре Западной Европы, были научность, устремленность к радостям и красоте земной действительности (связанная, в частности, и с тем, что У. М. Уотт называет искусством «красивой жизни») и то «перешедшее от арабов и питавшееся новооткрытой греческой философией жизнерадостное свободомыслие, подготовившее материализм XVIII века», которое отмечал у романских народов Ф. Энгельс<sup>12</sup>. Культура мусульманского средневековья, таким образом, не только предвляла многими своими аспектами культуру Ренессанса, но и прямо подготавливала ее зарождение в эпоху, названную гуманистами XV века эпохой средневековья.

*А. Сагадеев*

---

<sup>12</sup> Ф. Энгельс, Диалектика природы, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 20, стр. 346.

## ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Одно из основных положений этой книги исходит из того, что европейцы в целом не желали признавать зависимости своей культуры от арабов, оккупировавших в течение нескольких веков Испанию и Сицилию. В период с 1100 почти до 1350 г. европейцы в культурном и интеллектуальном отношении уступали арабам, но не переставали учиться у них, переводя арабские сочинения на латынь. Особенно примечательно влияние арабов в области философии и медицины, но весьма возможно, что и само европейское научное мировоззрение больше в долгу у арабов, чем мы предполагаем.

Арабы в какой-то мере понимают, что их культурные достижения зачастую преуменьшаются европейцами. В современном мире, когда арабы проявили свою политическую силу, для европейцев еще более важно осознать, чем они обязаны этому народу. Будем надеяться, что публикация русского перевода внесет свою лепту в этот вопрос.

Эдинбург, 4 февраля 1975 г.

*У. Монгомери Уотт*

# I

## МУСУЛЬМАНЕ В ЕВРОПЕ

### *Постановка вопроса*

Исследователи неоднократно обращались к анализу средств, с помощью которых мусульманское влияние проникало в средневековую Европу, — результатом этого явились многочисленные ученые труды, статьи и монографии. Однако почти не предпринимались попытки рассмотреть это влияние в полном объеме, определить его вклад в европейскую цивилизацию, — равно как и реакцию на него в Европе<sup>1</sup>. Цель настоящих очерков — дать по возможности всеобъемлющий обзор мусульманского влияния и европейских откликов на него. Необходимо с самого начала предупредить, что обзор этот будет дан с позиций специалиста по истории ислама, а не с позиций историка средневековой Европы. Это означает не только то, что я буду высказываться о европейской истории как дилетант (за что заранее приношу извинения), но прежде всего то, что сам подход к проблеме, угол зрения будет совершенно иным. Я не намерен рассматривать мусульман как одну из захватнических орд, совершавших набеги на Европу. Скорее я смотрю на них как на представителей цивилизации, достигшей выдающихся успехов на значительной территории, распространяющих эти достижения на соседние страны. Отмечу также, что я буду останавливаться почти исключительно на Западной Европе и западноевропейских разновидностях христианства.

В настоящее время, когда христиане и мусульмане, европейцы и арабы все больше вовлекаются в «единый мир», исследование влияния ислама на Европу особенно актуально. Тот факт, что средневековые христианские писатели незаслуженно чернили мусульман во многих

отношениях, уже стал общепризнанным. За последнее столетие (или около того) в умах жителей западного мира начинают, благодаря усилиям ученых, складываться более объективные представления о мусульманах. И все-таки европейцы еще не отдают себе отчета, чем они обязаны мусульманской культуре. Порой мы преуменьшаем размеры и роль мусульманского влияния в нашем культурном наследии, а порой и вовсе забываем о нем. Наши добрые отношения с арабами и другими мусульманскими народами требуют, чтобы мы до конца осознали, в какой мере являемся их должниками — было бы ложной гордостью скрывать или отрицать этот факт.

### *Мусульманское вторжение в Испанию*<sup>2</sup>

Влияние мусульманской культуры на Европу в основном явилось следствием оккупации арабами Испании и Сицилии. Началом военных действий можно считать июль 710 г., когда отряд мусульман численностью около 400 чел. пересек пролив и переправился из Северной Африки на юг Испании. Это была лишь разведка боем, но она принесла обнадеживающие сведения, и в следующем, 711 г. была предпринята уже серьезная попытка вторжения, увенчавшаяся успехом. Армия вторжения состояла всего из семи тыс. человек, вскоре ее увеличили еще на пять тыс., но при этом она была столь действенна, что в июле 711 г. нанесла решительное поражение висиготскому королю Родерику, уничтожив тем самым центральную власть в его королевстве. В дальнейшем мусульманам не было оказано сколько-нибудь значительного сопротивления. Примерно к 715 г. они заняли все основные города Испании, лишь в немногих случаях заключив соглашение с местными правителями. Среди оккупированных городов оказался и Нарбонн на юге Франции — поскольку этот город и окружающая его область составляли часть Висиготского королевства. Испания превратилась в провинцию Арабской империи, с наместником, который обычно подчинялся не непосредственно халифу в Дамаске, а его североафриканскому наместнику в Кайруане (Тунис). Арабская власть в стране стабилизировалась, жизнь протекала мирно — лишь иногда возникали стычки между различными группами самих мусульман.

В 750 г. контроль над мусульманской империей перешел от омейядской династии со столицей в Дамаске к Аббасидам, которые перенесли столицу на востоке в свой новый город Багдад. Поскольку их власть зиждилась на восточной половине империи, признание в западных областях давалось им с трудом. Задолго до того, как их посланцы достигли Марокко, там объявился беглый омейядский эмир, молодой человек, единственный из всей семьи избежавший казни, и одна из соперничающих фракций пригласила его в Испанию. Во главе с ним эта группировка добилась успеха, и в 756 г. он был под именем Абд ар-Рахмана I провозглашен эмиром Кордовы, став первым представителем династии Омейядов в Испании. Так мусульманская Испания из имперской провинции превратилась в независимое государство, сохранив, однако, экономические и культурные связи с остальной частью мусульманского мира. Постепенно омейядские эмиры достигли определенного единства между различными группами населения страны и утвердили власть центрального правительства над большей ее частью. Однако Нарбонн был потерян вскоре после 750 г., а Барселона — в 801 г.; омейядская юрисдикция не распространялась также и на пустынные районы севера современной Испании. Фактически границы власти мусульман обозначались тремя опорными пунктами в Сарагосе, Толедо и Мериде. Отсюда часто начинались летние походы, которые должны были демонстрировать силу правительства спорным районам на севере.

Обычно считается, что наивысшего расцвета и могущества мусульманская Испания достигла при Абд ар-Рахмане III (912—961). В первые двадцать лет своего правления он ликвидировал многочисленные угрозы единству страны, и к моменту его смерти власть Омейядов утвердилась почти над всем Пиренейским полуостровом. Абд ар-Рахмана III признали сюзереном и малые христианские государства, уже появившиеся к тому времени. Процветание продолжалось при его сыне и внуке, однако последний все же выпустил власть из рук, чем воспользовался его везир Альманзор (ал-Мансур). Когда же в 1008 г. умер сын Альманзора, не нашлось более никого, чтобы поддержать единство Омейядского государства в Испании, и оно распалось. К 1031 г. там существовало уже почти 30 независимых мелких кня-

жеств; начался период удельных правителей (*reyes de taifas*). Несмотря на политические неурядицы, сохранялся определенный уровень жизни, искусство и литература процветали благодаря соперничеству различных князьков. Разлад среди мусульман благоприятствовал наступлению христиан, и в 1085 г. пал Толедо, важный оплот мусульманства.

Несколько влиятельных мусульманских руководителей, осознав серьезность христианской угрозы, обратились к Алморавидам (*ал-Мурабитун*), правителям обширной Берберской империи на северо-западе Африки. Алморавиды разбили христианские армии и правили мусульманской Испанией с 1090 до 1145 г. Затем как в Африке, так и в Испании их сменила более сильная династия Алмохадов (*ал-Муваххидун*), которая правила до 1223 г. После этого времени Алмохады были вовлечены в династийную склоку и ушли из Испании, так что христианские королевства там смогли достичь быстрых успехов. Выдающимися удачами христиан были захват Кордовы (1236) и Севильи (1248). К тому времени, когда все уже затихло (двадцать лет спустя), единственным мусульманским государством в Испании оставалась маленькая Гранада, где правила династия Насридов. В Гранаде достигла высокого развития арабская литература, не создавшая здесь, однако, никаких особо выдающихся произведений. Зато Гранаде принадлежит один из величайших архитектурных памятников мусульманской Испании — Алхамбра. Гранада оставалась независимой до 1492 г., когда она была включена в состав объединенного королевства Арагона и Кастилии.

### *Арабы в Сицилии и Италии*<sup>3</sup>

Христианство Западной Европы подверглось нападению мусульман также и в Сицилии. Первый рейд на Сицилию относят к 692 г., когда были разграблены Сиракузы. Это произошло вскоре после того, как арабы обзавелись флотом, способным противостоять византийскому. За первым последовали и другие рейды, но до начала IX в. силы мусульман были заняты в других местах. В 800 г. провинция Ифрикия (соврем. Тунис) перешла в руки Аглабидов, которые номинально представляли здесь аббасидского халифа, правившего в Багдаде, но по

существованию были независимыми. В 827 г. призыв одной из враждующих сицилийских группировок позволил Аглабидам высадиться на острове. Палермо был захвачен в 831 г., а Мессина — ок. 843 г., однако Сиракузы держались до 878 г.; оккупация всего острова была осуществлена лишь к 902 г. Задолго до этого момента арабы по своему обыкновению вырвались далеко вперед со своими рейдами-набегами. Возможность для этих набегов создавалась и междоусобицами враждующих ломбардских князей в самой Италии. В 837 г. арабы были у Неаполя, в 841 г. (или в 847) они захватили о. Барн на Адриатическом море (к северу от Бриндизи) и сохраняли его как базу в течение тридцати лет. В 846 и 849 гг. они угрожали Риму — но не захватили его. Как выясняется, папа Иоанн VIII (872—882) платил дань мусульманам около двух лет.

В IX в. арабские военные экспедиции, видимо, проникали через альпийские перевалы в Центральную Европу, но здесь многое еще неясно. В Северной Италии возрождение византийской власти привело в конце этого века к окончанию постоянной оккупации арабами Апеннинского полуострова. На Сицилии, однако, положение арабов упрочилось. Когда Фатимиды в 909 г. изгнали Аглабидов из Туниса, Сицилия стала фатимидской провинцией. Арабский наместник, назначенный Фатимидами в 948 г., был весьма независимым, поскольку Фатимидов тогда интересовало продвижение на восток: в 969 г. они захватили Египет и перенесли свою столицу в Каир. При этом наместнике и его наследниках, создавших династию Калбитов, Сицилия хорошо управлялась, она процветала, и мусульманская культура пустила здесь глубокие корни.

Оккупация продолжалась в Сицилии меньше, чем в Испании. В первой половине XI в. норманские рыцари обнаружили, что в Южной Италии они могут жить припеваючи в качестве наемников или своего рода «независимых военных предпринимателей». Их военная эффективность была такова, что несколько сот рыцарей во главе с Робертом Гискардом разбили византийцев и основали Норманское княжество. В 1060 г. брат Роберта Рожер возглавил нападение на Сицилию и взял Мессину, что позволило к 1091 г. захватить весь остров. Рожер был графом Сицилии до своей смерти в 1101 г. В отвоевании Сицилии, как представляется, материальный стимул пре-

обладал над религиозным, и во многих отношениях она осталась частью мусульманского мира. Образ жизни некоторых более поздних правителей острова казался современникам скорее мусульманским, чем христианским. В частности, сына Рожера Рожера II (1130—1154) и внука последнего Фридриха II Гогенштауфена (1215—1250) называли «крещеными султанами Сицилии».

#### *Мотивы мусульманской экспансии* <sup>4</sup>

Хотя для жителей Испании вторжение 711 г. было как гром среди ясного неба, для мусульман оно было логическим продолжением процесса, начавшегося еще при Мухаммаде. Этот процесс развивался благодаря трансформации кочевых набегов. Веками кочевые арабские племена совершали набеги на соседей. Обычной целью служил угон верблюдов и другого скота, а излюбленным методом — неожиданное нападение превосходящего по силам отряда на малую часть какого-либо племени. В этом случае атакованные не считали зазорным спасаться бегством, так что человеческие жертвы в подобных столкновениях были невелики. Иногда, впрочем, подобные стычки принимали более серьезный оборот. После ухода Мухаммада в Медину в 622 г. некоторые из его последователей, особенно те, кто эмигрировал с ним вместе из Мекки, стали принимать участие в настоящих набегах. Возможно, именно чтобы побудить остальных присоединиться к ним, в Коране говорится о «войне по пути Аллаха» (араб. *джахада*, от глагольного существительного *джихад*). *Джихад* может относиться и к духовным, моральным усилиям, поэтому он ассоциируется с войной против неверных и переводится «священная война» <sup>5</sup>. Этот перевод удовлетворителен, однако здесь я буду все-таки пользоваться термином *джихад*, поскольку есть существенное различие между мусульманским понятием *джихад* и христианской концепцией Крестовых походов.

Рассматривая *джихад* как развитие кочевых набегов, можно предположить, что большую часть участников его вдохновляли материальные, а не религиозные мотивы\*.

---

\* Развивая ту же мысль, В. В. Бартольд писал: «Джихад (война за веру) был прежде всего источником материальных благ. Слова Корана о борьбе с неверными и райском блаженстве, ожидающем павшего в бою, должны были вызвать также религиозное оду-

Основным различием между *джихадом* и набегом была стратегическая ориентация. Кочевое племя никогда не нападало на группу, с которой заключило союз. Мусульмане в Медине в ряде ситуаций функционировали как племя или союз племен. По мере того как возрастал авторитет Мухаммада, все больше племен и прочих более мелких групп искало союза с ним, а он требовал, чтобы они обратились в мусульманство и признали его пророком. Таким образом, к моменту своей смерти в 632 г. он сколотил обширную конфедерацию племен и племенных групп, охватив большую часть Аравии. В ранние годы своего существования *джихад* был направлен против соседних языческих племен, не связанных с мусульманами союзом. Но с течением времени большинство из них осознало, что простейший способ избежать мусульманских нападений это признать ислам и присоединиться к названной конфедерации. Поскольку ее члены не могли нападать друг на друга, энергия кочевых племен, находившая прежде выход в набеге, искала нового применения. Это означало расширение радиуса набегов. Итак, практика *джихада*, пока мусульмане оставались победителями, вела к постоянному росту мусульманской конфедерации и к непрерывной территориальной экспансии мусульман.

Это не означает, что ислам как религия распространялся мечом. Действительно, аравийским языческим племенам, ставшим объектом *джихада*, предлагали такой выбор: ислам или меч. Но к иудеям, христианам и представителям некоторых других верований, которые рассматривались как монотеистические, отношение было иным. Эти религии считались родственными исламу — с учетом того, что их современные последователи отошли

---

шевление, без которого были бы немыслимы блестящие успехи мусульманского оружия; но это воодушевление явилось позже и прошло быстрее, чем думает большинство писавших об исламе...

С распространением культуры и городской жизни изменилось также отношение к *джихаду*. Для культурной Сицилии *джихад* в X в. был тягостной воинской повинностью, от которой всеми мерами старались освободиться. От выполнения этой повинности освобождались лица, избравшие педагогическое поприще, и арабский автор замечает, что по этой причине число педагогов в Сицилии далеко превышало существующую потребность». — В. В. Бартольд, Сочинения, т. VI, стр. 400—401. — *Здесь и далее звездочкой обозначены примечания отв. редактора А. В. Сагадеева.*

от первоначальной «чистоты веры». Однако они все же не были идолопоклонниками и потому могли считаться союзниками мусульман. В странах за пределами Аравии, куда арабы вторглись впервые, большинство населения принималось за монотенстов. Целью *джихада* в этом случае становилось не обращение жителей в ислам, а подчинение их мусульманским порядкам при статусе покровительствуемых. Все вместе они образовывали *ахл аз-зимма*, а по отдельности были *зимми*. За единицу принималась группа, придерживающаяся одной религии, такой группе предоставлялась внутренняя автономия под руководством патриарха или раввина. С каждого члена группы мусульманскому наместнику выплачивалась подушная подать, равно как и другие налоги — в соответствии с договоренностью. Иногда эти налоги были меньше, чем до мусульманских правителей. Мусульманское государство брало на себя защиту населения. В основном положение покровительствуемых групп было вполне сносным, хотя для них и существовали некоторые ограничения. Так, им не разрешалось носить оружие или жениться на мусульманках. Обычно их не допускали к высшим государственным постам. Из-за этих ограничений *зимми* чувствовал себя гражданином «второго сорта», и, видимо, именно это стимулировало непрекращавшийся на протяжении веков переход христиан в мусульманство. Мусульмане редко хвастались этим фактом, а в конце VII в. некоторые мусульманские лидеры практически не поощряли подобный переход, так как он сокращал поступления податей и этим подрывал государственный бюджет.

Таким образом, *джихад* вел к военной экспансии мусульман, но не к прямому обращению в ислам. В покровительствуемых группах обычно сохранялась местная администрация. Эта практика способствовала быстрой и эффективной организации великой империи. Арабы осуществляли в каждой провинции только верховное управление и сбор налогов в каждой из групп. Поначалу все мусульмане получали из казны ежегодное пособие и могли таким образом полностью посвящать себя *джихаду* и прочим общественным обязанностям. Система выплаты пособий прекратилась к 750 г., но к моменту завоевания Испании она еще действовала.

С точки зрения мусульман, переход Гибралтара в

711 г. был частью процесса экспансии, продолжавшегося уже три четверти века. Это была всего лишь очередная военная экспедиция. Можно, конечно, считать ее *джихадом*, т. е. «стремлением по пути Аллаха», но основным побудительным мотивом все-таки был захват добычи. Испытав один или несколько подобных набегов, жители стран, подвергавшихся им, обычно покорялись и превращались в «опекаемых союзников». Поскольку арабам далековато было возвращаться после каждой кампании в Аравию (или даже в Дамаск), они основывали города-лагеря, такие, как Каїруан. Подобные пункты часто становились потом административными центрами, притом весьма многолюдными. Оттуда отправлялись новые военные экспедиции, новые базы продвигались вглубь и вперед. То же самое происходило и в Испании, только в качестве баз использовались уже существовавшие города. Несмотря на ограниченные людские ресурсы, арабам за два-три года удалось захватить основные города и перейти там к мирному управлению. Местное население в основном покорилось и приняло статус «покровительствуемых».

Еще до того как захват висиготской Испании был закончен, некоторые арабские предводители начали предпринимать набеги со своих баз в Нарбонне и Памплоне на долину Роны и юго-западную часть Франции. В 732 г. военная экспедиция такого рода продвинулась вплоть до области между Пуатье и Туром, но здесь арабы были разбиты Карлом Мартелом. Это сражение считается одним из самых решающих в мировой истории; в некотором смысле это действительно так: ведь оно отметило крайнюю границу продвижения мусульман в этом направлении. С другой стороны, из того, что выше говорилось о побудительных причинах экспедиций мусульман в этом направлении, с очевидностью следует, что о *сюр де граце* по отношению к арабам мусульманской Испании здесь не может быть и речи. Напротив, мусульманская Испания еще целые века оставалась сильной, ее могущество даже возрастало. Эта битва лишь показала, что мусульмане достигли границы «доходных» набегов. Воинские ресурсы, которые они могли направить в Центральную Францию, были недостаточны, чтобы подавить сопротивление, которое их, возможно, ожидало. С увеличением военной мощи арабы могли бы, конечно, пред-

принять новый поход на север, но через какие-нибудь десять лет после этой битвы начались волнения на Ближнем Востоке, оказавшиеся роковыми для Омейядского халифата, и поэтому у арабов Испании не было сил для подобных рейдов. Позднее, когда Испания стала отдельным государством во главе с омейядским эмиром, все усилия его были направлены на объединение и умиротворение страны. Поэтому сражение при Туре ознаменовало кульминацию арабской экспансии в этом направлении и начало ее спада.

Византийская империя выдерживала такой же напор мусульманского наступления. Когда арабы впервые врвались за пределы Аравии, они одержали над византийскими армиями несколько побед и быстро захватили богатые провинции Сирии и Египта. Длительное время они почти ежегодно посылали военные экспедиции на византийские территории в Малой Азии. В 669 г. подвергся нападению сам Константинополь, после этого ему в течение нескольких лет (вплоть до 680 г.) угрожали как с моря, так и с суши. Сразу за вторжением в Испанию город целый год (716—717) выдерживал осаду. Военное давление на Византийскую империю продолжалось непрерывно — в разное время с различной интенсивностью. На католическое (западноевропейское) христианство это давление непосредственно не влияло, но папы и прочие западные руководители знали о нем, и оно оказывало то или иное действие на их политику. Влияние же мусульманского мира на Западную Европу распространялось в основном через Испанию и в меньшей мере — через Сицилию.

### *Отличительные черты арабского влияния*

Перед историком Европы, который уже изучил нашествия германцев и славян, мадьяр и норвегов, возникает соблазн рассматривать и арабское вторжение в Испанию как аналогичное «варварское» нашествие. И хотя теперь уже признано, что в политических и общественных традициях так называемых варваров также было много оказавшегося ценным для построения Европы, соблазн приравнять к ним арабов должен быть беспощадно подавлен — в интересах истины. Действительно, возможно, что в самый момент завоевания арабы и их союзники

берберы не стояли на более высоком культурном уровне, чем прочие захватчики, но между ними есть и принципиальная разница. Другие завоеватели Европы принадлежали к общественным структурам, все еще находившимся на племенном уровне развития, чья культура и кругозор никогда не были связаны с городской жизнью. Арабы же представляли империю, которая в ближайшие века или два стала носителем культуры в обширнейшем регионе — от Атлантики до Афганистана.

Есть нечто невероятное — и потому захватывающее — в том, как древняя культура Ближнего Востока трансформировалась в мусульманскую культуру<sup>6</sup>. В 632 г., когда Мухаммад умер, а великая экспансия еще не началась, арабы были сравнительно примитивным народом с малыми материальными возможностями и с литературой, которая сводилась к немногим поэтическим и ораторским традициям, вкупе со священной книгой — Кораном, которой мусульмане поклоняются как «слову божиему», изъявленному им через Мухаммада. Когда через 80 лет арабы вторглись в Испанию, их культурный уровень не мог еще особо вырасти, уровень же берберов, которых так много было в мусульманской армии, стоял, вероятно, еще ниже. Однако в ходе завоевания Ирака, Сирии и Египта арабы добавили к своим владениям несколько крупных культурных центров Ближнего Востока. Многие из представителей ранних цивилизаций приняли мусульманство, началось интеллектуальное брожение, которому предстояло продлиться века. Человечество в этой части мира обладало тысячелетним опытом городской культуры, восходящей к Шумеру, Аккаду, Древнему Египту; и все культурные ценности, пронесенные через эти тысячелетия, стали теперь выражаться по-арабски.

Когда римляне присоединили к своей империи греческие земли, результатом этого явился, по выражению одного греческого поэта, тот факт, что «побежденная Греция пленила яростного победителя». Тогда существовали отдельные переводы на латынь, но в основном языком науки оставался греческий. Однако арабские завоевания не привели завоевателей к подобному «плену». Напротив, арабы навязали свой язык и даже что-то от своего внешнего облика большинству народов империи, хотя многие из этих народов и обладали более высоким культурным уровнем. Этому во многом способствовала непреклонная

гордость арабов, их вера в себя. Настоящие арабы кочевники были убеждены, что они превосходят всех других людей. Кое-что из этой гордости стало приписываться исламу, который мусульмане считали высшей, самой чистой формой поклонения богу. Это превосходство не провозглашалось громогласно — что свидетельствовало бы о неуверенности — оно спокойно и постоянно подразумевалось. Мудрость прочих народов иногда воспринималась — без признательности! — и рассматривалась в дальнейшем как истинно арабская. В одном из рассказов о Мухаммаде, например, говорится о том, как он обратился к своим последователям с молитвой, которая на самом деле была христианской *Paternoster*<sup>7</sup>. Ассимиляция чужой мудрости и науки однако не была поверхностной, но простиралась вглубь. Когда образованные люди, воспитанные в иных традициях, принимали мусульманство, им приходилось как-то сочетать в мышлении свои старые познания с коранической ученостью. Их вклад вливался в общее течение мусульманской мысли, так собственно мусульманская культура обретала форму.

Ассимиляция чужой науки оказалась возможной лишь благодаря тому, что главное направление новой культуры в основном соответствовало интересам мусульман<sup>8</sup>. Во второй половине VII в., когда империя, хоть и в скромных размерах, уже существовала, религиозно настроенные арабы обсуждали применение коранических правил к современным им проблемам и точное соответствие примера Мухаммада этим проблемам. Из этих дискуссий, часто происходивших в мечети, вырос корпус мусульманского права и наука о нем. Сообщения о высказываниях и деяниях Мухаммада, известные как «предание» (*хадисы*), рассматривались в качестве нормативов, они тщательно сохранялись и передавались. Таким образом, изучение *хадисов* стало одной из основных дисциплин мусульманского высшего образования; этому предмету подчинялись многочисленные «прикладные» науки, такие, как изучение биографий «передатчиков» хадиса, или изучение жизненного пути самого Мухаммада. Недалеко от них ушло и изучение истории и географии мусульманских земель.

Одновременно с изучением *хадисов* проходило изучение Корана. Пожалуй, следует отметить, что Коран занимает в исламе более важное место, чем Библия в хри-

стианстве. Почти все мусульмане знают хотя бы часть Корана наизусть, поскольку *суры* Корана входят в ежедневные молитвы, а некоторые из них знают на память всю книгу. С ранних времен мусульмане настаивали, что Коран не может быть адекватно переведен на другие языки. Следовательно, когда многие неарабы принимали мусульманство, им приходилось читать и запоминать Коран по-арабски, что привело к более тщательной разработке арабской грамматики и лексикографии. Для более точного установления значения слов собирали доисламскую поэзию, а для понимания этой поэзии оказалось необходимым знание легенд и исторических преданий. По мере увеличения числа образованных людей поэзию продолжали создавать на арабском языке, но сфера ее расширялась. Одновременно развивалась изящная словесность и то, что теперь называют популярной литературой. Из арабской любви к языку родилась *макама* (которую на европейские языки не вполне точно переводят как *assembly* и *séance*) — изысканная литературная форма с вычурной игрой слов. Все это составляет арабские гуманитарные науки. Вокруг них возникло уже к началу IX в. нечто вроде высшего образования, а к концу XI в. в большинстве крупных городов основаны были учебные заведения университетского типа. Так, в Каире, в университете-мечети ал-Азхар преподавание ведется уже тысячу лет без перерыва.

В добавление к упомянутым дисциплинам мусульмане стали развивать то, что они называли «иноземными науками»: греческую философию, медицину, астрономию и др. В период арабского завоевания Ирака эти науки изучали и преподавали в местных христианских школах и многие из основных греческих трудов были переведены на сирийский, язык тогдашней учености. Перевод этих сочинений на арабский начался еще до 800 г., но как следует был организован при халифе ал-Мамуне (813—833). Некоторое время греческая наука культивировалась в основном в греческих медицинских школах, но в X в. мусульмане стали писать собственные сочинения на те же темы. Пожалуй, их следует считать мусульманами лишь номинально, поскольку обычно их рассматривали как еретиков и их работы лишь постепенно стали включать в общее развитие мусульманской мысли. Более подробно на «иноземных науках» мы остановимся далее.

Мусульманская наука возмужала примерно к середине X в. и оставалась на высоком уровне по крайней мере до XVII в. Она не ограничивалась каким-то одним регионам мусульманской империи, а широко распространялась повсюду, где сильны были позиции ислама. Ученые совершали дальние путешествия, чтобы лично встретиться со «светилами». Хотя Омейядская Испания не признавала аббасидского халифа в Багдаде, ее культурные связи с мусульманским востоком сохранились. Из Испании легко было проехать в такие центры научной деятельности, как Медина, Дамаск и Багдад. Важные научные труды достигали Испании всего через несколько лет после их появления на востоке. Вместе с тем ученые и писатели мусульманской Испании внесли заметный вклад в арабскую литературу и науку. Такова была культурная среда, в которую преждевременно окунулась Испания, когда арабы и берберы захватили ее в начале VIII в.

### *Реакция европейцев на появление мусульман*

Вторжение в Испанию и Сицилию означало, что некоторое время мусульмане жили бок о бок с христианами в Западной Европе. Но не их присутствие, однако, вызвало особо резкую реакцию — если не считать их непосредственных соседей. Можно рассматривать как такую реакцию Крестовые походы во второй половине XI в., но ведь центром их был север Франции, далекий от мусульманского государства. Если принять, что Крестовые походы были неким «ответом» исламу, то придется объяснить, как случилось, что мусульмане стали восприниматься в качестве серьезной угрозы областями, столь удаленными от них.

Помимо торговых связей, на которых мы остановимся в следующей главе, между Францией и Испанией существовали и другие контакты. Среди французов, вероятно, еще жива была память о победе Карла Мартела в 732 г. и о кампаниях Карла Великого — даже если считать, что эпизод, который лег в основу «Песни о Роланде», обрел окончательную редакцию лишь в XI в. Карл Великий поддерживал дипломатические отношения с багдадским халифом Харун ар-Рашидом, так же как с его врагом, омейядским эмиром в Испании. По этому каналу в Европу могли поступать какие-то сведения о размерах и могу-

шествие мусульманского мира. В 858 г. два монаха из Сэн-Жермэн де Прэ были посланы в Испанию за останками св. Винсента Сарагосского, чтобы доставить их в Париж. Когда они обнаружили, что останки св. Винсента исчезли, им предложили проехать в Кордову, где они получили останки трех мучеников, казненных в 852 г. за оскорбительные антиисламские выкрики в мечети<sup>9</sup>. Во время пребывания в Кордове они, вероятно, собрали некоторые сведения об исламе и о положении христиан при мусульманском правлении. В Центральной Италии продолжались столь же прямые столкновения с исламом на протяжении всего IX в. Как уже отмечалось выше, под угрозой был сам Рим, а около 830 г. папа вынужден был ежегодной данью откупаться от нападений мусульман. Весьма возможно, что известия о трудностях, испытываемых папой, дошли до прочих вождей христианского мира. Ни один из этих фактов не объясняет, почему население Северной Франции, Фландрии и Германии испытывало такую яркую ненависть к мусульманам, хотя возможно, что каждый из них явился вкладом в формирование представления об исламе как о Великом Враге.

Более тесная связь с французскими областями возникла с ростом числа паломников в Компостелу<sup>10</sup>. Чуть раньше середины X в. там был найден древнеримский саркофаг, и распространилась легенда, что в нем хранились кости св. Иакова, привезенные из Палестины. В Компостелу начали стекаться паломники — сначала, конечно, лишь из Испанской Галисии, но со временем, поскольку слава гробницы росла, они стали приходить и из-за Пиренеев. Первым известным паломником был французский епископ, совершивший в 951 г. этот путь с большой свитой. Монахи из Ключни поддерживали и ободряли паломников, и вскоре была проложена «дорога пилигримов» с постоянными дворами, где путники могли получить кров и еду. В средневековой испанской литературе этот путь известен как *camino francés* — «французская дорога», хотя кроме французов по нему шли паломники из Италии и Германии. В 997 г. святой город был атакован и разграблен Альманзором, однако сама гробница осталась нетронутой, что показывает, каким ценным и значительным святилищем считалось в то время. Здесь уместно также отметить, что представления о поло-

жении христиан в Испании и об их борьбе с мусульманами, должно быть, также проникали на север по «дороге пилигримов». Как будет показано далее, это постепенно вовлекло французов, а затем и другие народы в Реконкисту. Пока же необходимо еще раз подчеркнуть, что присутствие мусульман в Испании и Сицилии получило отклик в более северных частях Европы.

## II

### ТОРГОВЛЯ И ТЕХНИКА

#### *Место торговли в мусульманских странах*

Появление мусульман в Испании и Сицилии с VIII в., равно как и появление европейцев в Леванте в период Крестовых походов, уже само по себе привело бы к культурному обмену, точнее, к восприятию европейцами многих черт мусульманской культуры. Распространению мусульманской культуры, несомненно, способствовали энергия и мастерство арабов в области торговли. И дело было не только в том, что во всех странах господства ислама существовала однородная культура, но и в том, что производимые там товары расходились далеко за пределами мусульманских стран.

Торговля была неотъемлемой чертой человеческого общества с момента его возникновения, но в мусульманской цивилизации она занимала особое место. Ислам в первую очередь был религией торговцев, а не религией обитателей пустыни или крестьян. Мысль о том, что суровый монотеизм ислама связан с осознанием человеком собственного ничтожества под небом бескрайних пустынь, распространявшаяся в XIX в. Эрнестом Ренаном и др. \*, не подтверждается фактами. Первые мусульмане

---

\* Субъективистская концепция, так или иначе связывающая мусульманский монотеизм с мировосприятием жителей пустыни, поддерживается и некоторыми учеными XX в. Р. Генон, например, утверждает, что в Западной Европе восприятие монотеизма было затруднено, ибо в северных широтах, где солнечный свет слаб, все вещи предстают перед взором в их индивидуальном бытии, разрозненно. «Совершенно иначе обстоит дело в странах, где солнце своим интенсивным излучением, так сказать, абсорбирует в себя все предметы, заставляя их исчезать перед ним подобно тому, как множест-

были не бедуинами из пустыни, а жителями торгового центра — Мекки и сельскохозяйственного оазиса — Медины. Конечно, верно, что людские ресурсы для великой арабской экспансии черпались в пустыне, можно также сказать, что мусульманская мораль включала в себя великие добродетели бедуинов — в более подходящей для горожан форме. Пустыня была тем путем, при помощи которого совершали свои коммерческие операции мекканские купцы, — как море было путем для венецианских и других итальянских купцов. С другой стороны, бедуины редко бывали ревностными мусульманами — как во времена Мухаммада, так и позже.

---

венность исчезает перед Единством...». — R. Guénon, *Apogée sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Paris, 1973, стр. 40—42.

Другой вариант той же концепции выдвигается в докладе И. Х. Курейши на симпозиуме «Бог и человек в современной мусульманской мысли» (Бейрут, 1967 г.). И. Х. Курейши сравнивает лесистые и пустынные местности, причем в первых, по его утверждению, «глазу трудно и даже невозможно отличить один объект от другого. Не поднимаясь на определенную высоту, здесь невозможно разглядеть весь лес, и поэтому внимание сосредоточивается на единичном дереве. На самом деле, взор не способен охватить даже целое дерево». В этих краях, заключает И. Х. Курейши, трудно выявить связь между частью и целым; в поисках этой связи ум часто обращается к воображению и «создает сложные системы философии и верований», игнорирующие логическое рассуждение. Напротив, в пустыне ландшафт не перегружен обилием предметов, взору открываются необъятные просторы, и глаз не отвлекается созерцанием деталей. «Ум поэтому развивает такой подход к окружающей среде, который имеет тенденцию подчеркивать целое, а не часть, обнаруживать отношение между частью и целым и не упускать из виду целого при созерцании частей». Отсюда простота и рационализм ислама, связанные со склонностью к абстрактному рассмотрению предметов окружающей действительности и бога. Эти рассуждения, при помощи которых И. Х. Курейши пытается вскрыть специфику мусульманского искусства, сталкиваются, однако, по его же словам, с одной «трудностью»: во-первых, арабы — жители пустыни — не всегда были монотеистами, а во-вторых, в мире существует много пустынных областей, в которых не возникало религий, аналогичных исламу (I. H. Qureishi, *Muslim art.* — In: *God and man in contemporary Islamic thought. Proceedings of the philosophy symposium held at the American University of Beirut, February 6—10, 1967, Beirut, 1972, стр. 113*).

Приведенная выше концепция специфики мусульманского мировосприятия находится в прямом противоречии со столь же субъективистской концепцией, развиваемой Л. Массиньоном и некоторыми другими западными ориенталистами и усматривающей эту специфику в атомарном видении мира и неспособности мышления арабов (или вообще семитов) к синтезирующей деятельности.

Вместе тем, хотя ныне мусульманское крестьянство исчисляется миллионами, ислам как религия очень далек от трудовой деятельности крестьян в сельском хозяйстве (в отличие от религий других крестьянских общин) — он пренебрегает ими и не приносит им пользы. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что ислам принял календарь из двенадцати лунных месяцев и 354 дней и отказался соотносить свою систему как с солнечным годом, так и с временами года. Такой календарь бесполезен крестьянину. И то, что в Мединском оазисе произрастали финики и зерновые культуры, почти никак не отразилось на облике раннего ислама.

Не уделяя внимания крестьянам и бедуинам, ислам всегда был озабочен нуждами торговцев. Мекка, где он впервые появился, была городом торговцев и менял, крупные купцы Мекки организовывали торговлю и ремесла в районах от Южной Палестины до Юго-Западной Аравии — с ответвлениями в Африке. В более позднее время, когда ислам часто распространялся в результате общественного давления, следующего за военным вторжением, были такие части света, например, Восточная и Западная Африка, Юго-Восточная Азия, где переход в мусульманство стимулировался деятельностью «деловых людей». Последние, находясь в языческих землях, не делали секрета из своих пятикратных *намазов*. Их искренняя уверенность в превосходстве ислама поражала язычников, с которыми они вели дела. Переход в ислам вместе со смешанными браками приводил к образованию малых мусульманских общин на территориях язычников, эти общины постоянно росли<sup>1</sup>. Таким образом, по всему мусульманскому миру сложились в основном благоприятные условия для торговой деятельности. Путешествия не были затруднительны — особенно для мусульман. Можно предположить, что весь мусульманский мир был единой зоной свободной торговли, хотя не следует считать объем этой торговли повсеместно одинаковым. Но представляется очевидным, что торговля процветала на большинстве мусульманских территорий и влекла за собой общие черты в материальной культуре.

Когда Испания и Сицилия попали под власть мусульман, они сразу же включились в торговые отношения с прочими мусульманскими областями и постепенно вос-

приняли внешний облик мусульманской цивилизации. Ассимиляция мусульманской культуры происходила не по принуждению, а естественным путем. Арабы Испании, например, хотели пользоваться той же роскошью, к которой они привыкли в Дамаске, а местные жители, восхищавшиеся арабами, не желали от них отставать — насколько это было в их возможностях. Аналогичный процесс наблюдался в XIX в. в европейских колониях. В Испании и Сицилии присутствие мусульман стало не только военным и политическим фактором, но также и культурным.

### *Торговля между Западной Европой и мусульманским миром<sup>2</sup>*

Разумеется, детальное изучение условий торговли между Западной Европой и мусульманским миром выявляет много неясностей, но для целей данной работы достаточно будет краткого изложения основных аспектов этой торговли. Анри Пирен выдвинул спорное предположение, что арабское завоевание Северной Африки и Испании изменило старые пути торговли и заставило Западную Европу обратиться к Северу вместо Средиземноморья<sup>3</sup>. Хотя Испания была в контакте с Восточным Средиземноморьем, в большей части Западной Европы торговля с арабами во второй половине VIII в. стояла на низком уровне и развивалась лишь постепенно. Инициаторами ее развития явились арабы. К 800 г. их флот преобладал в большей части Средиземноморья, хотя византийцы еще сохраняли за собой Адриатическое и Эгейское моря. Арабские пираты базировались на Сардинии и Корсике вплоть до XI в., а в промежутке между 891 и 973 гг. в Гард-Фрэнэ, на побережье между Марселем и Ниццей существовал их центр, откуда они проводили как наземные, так и морские рейды<sup>4</sup>. Иногда так называемые пираты атаковали и мусульманские суда, но вероятнее они в значительной мере обеспечивали арабское господство на море. В результате об арабах узнали и в Амальфи (начиная с IX в.), который часто выступал их союзником, и в Пизе (начиная с X в.). Некоторые сообщения о контактах такого рода относятся даже к VIII в.

Ко второй половине X в. торговля между Западной

Европой и мусульманским миром определенно развивалась и объем ее увеличивался. Однако здесь в первую очередь нужно отметить, что транспортировка грузов через Средиземное море осуществлялась не арабами, а итальянцами. Амальфи и Венеция первыми проложили морской путь не только в Тунис, но и в Египет и Сирию. За ними вскоре последовали Пиза и Генуя, быстро вытеснившие Амальфи, возможно потому, что они были расположены удобнее для доставки товаров с севера. Даже в перевозках товаров из Магриба — западной части мусульманского мира (Испания и Северная Африка) — на восток арабы, кажется, принимали меньшее участие, чем магрибинские евреи.

Причины снижения арабской доли в торговых перевозках неясны. Клод Каэн убедительно доказал, что эти причины кроются не в отказе арабов от путешествий в немусульманские страны и не в высылке мусульман правителями этих стран, но скорее в отсутствии у арабов интереса к торговле с ними (за исключением Италии и Византии). Возможно, они считали объем этой торговли слишком незначительным, чтобы уделять ей внимание, или находили более выгодным предоставить транспортировку товаров немусульманам. К тому же решение этих проблем не зависело от одних только купцов, поскольку фатимидские правители Египта и, возможно, другие мусульманские правительства, заинтересованные в торговой пошлине с иноземных купцов, старались привлечь их на свои рынки. Так, грузы из Италии в Египет доставляли итальянцы, но транзит через Египет в Красное море или в Судан им разрешен не был. Сами итальянцы, кажется, переняли этот принцип для своих связей с Центральной Европой; на сходной основе развивалась и их торговля с Византией и с Испанией. Подобная налоговая политика была скорее в интересах правительства, чем купцов, она свидетельствует, что, хотя ислам и покровительствовал торговле, политической властью мусульманские купцы почти не обладали.

К 1000 г. объем торговли по различным торговым путям, очевидно, меняется. Некоторые из этих изменений связаны с ростом могущества Фатимидской державы. Фатимиды, шиитская династия, выдвинулись в Тунисе в 909 г. Они отказались подчиняться аббасидским халифам в Багдаде и в 969 г., завоевав Египет, перевели

туда свое правительство и основали Каир — свою столицу.

Для осуществления своих захватнических замыслов Фатимиды нуждались либо в корабельном лесу, либо в готовых судах, им также необходимо было железо — из Италии или из других частей Европы. Итальянских купцов, которые вели с ними торговлю в Тунисе, теперь поощряли прибывать прямо в Египет. К востоку от Суэца направление торговых путей также изменилось в пользу Фатимидов. Мореплавание по Персидскому заливу стало опасным, возможно, из-за восстания карматов, захвативших Бахрейн. В результате товары из Индии, Юго-Восточной Азии и Китая попадали через Красное море либо в Йемен, либо в Египет. Отношения между Восточной Европой и Центральной Азией также ухудшились, и караваны из Ирака и Персии вместо того, чтобы следовать в Константинополь или Северную Сирию, сворачивали в Александрию или в Триполи, который вместе с большей частью Сирии был во власти Фатимидов.

Специфические черты торговли между Западной Европой и мусульманским миром напоминают колониальную торговлю XIX—XX вв., с той только разницей, что в положении колонии была Европа. Ее импорт из мусульманского мира состоял в основном из потребительских товаров, взамен она экспортировала сырье и рабов.

Многие из них происходили из славянских язычников, и поэтому в английском, французском и других европейских языках слово *slave* — «раб» является производным от *Slav* — «славянин». Большая часть торговли рабами шла через Испанию, далее рабы следовали в Египет и на Восток. Принятие славянами христианства к XI в. исчерпало этот источник. Среди сырья, как уже упоминалось, особенно важным считался корабельный лес и железо, поскольку и того и другого было мало в мусульманских землях. К XII в. или несколько ранее и Европа нашла себе сырье, которое стали вывозить из арабских стран: квасцы. Европейское текстильное производство использовало методы, при которых квасцы были необходимы. Поставку квасцов осуществлял Египет, поскольку сами египтяне ими почти не пользовались.

Торговля в некотором смысле является механизмом, с помощью которого происходит распространение материальной культуры. Это можно наблюдать в различных сферах, в том числе и в технике кораблестроения и мореходства, которые непосредственно связаны с описанной ранее торговой деятельностью.

В оснастке судов арабы использовали в Средиземноморье опыт, приобретенный в Индийском океане, где в оживленной торговле обширного района от Кильвы в Восточной Африке до Малаккского пролива им принадлежала главенствующая роль. Именно в Индийском океане (несмотря на свое западное название) был изобретен «латинский» (треугольный) парус и оснащенное такими парусами судно, а на Средиземном море арабы первыми стали использовать «латинскую» каравеллу. Преимущество подобных судов заключалось в том, что они могли двигаться против ветра, тогда как оснащенные квадратными парусами карраки Средиземноморья могли плыть лишь по ветру. Принцип треугольного паруса был заимствован европейскими корабельщиками и развит ими, это позволило построить более крупные суда, которые смогли пересечь Атлантику и совершить длительные путешествия, приведшие к великим географическим открытиям. Наибольший прогресс был достигнут между 1440—1490 гг. португальскими и испанскими корабельщиками. Было увеличено число мачт на корабле, а позднее и количество парусов. Стали применять смешанную оснастку: квадратные паруса для фок-мачты и треугольные — для грота и бизани. Полученная таким образом площадь парусов была способна приводить в движение довольно большие суда.

Основные достижения в совершенствовании морского компаса принадлежат поровну европейцам и арабам. Детали неясны, но известно, что от открытия свойств намагниченного куска железа до изготовления инструмента, который годился бы для нужд мореплавателей, было пройдено много этапов. Возможно, первый шаг сделал тот, кто поместил «иглу» или намагниченный кусочек железа на плавающей в воде деревяшке, но ведь за этим первым шагом следовало столько других! Некоторое время считалось, что компас изобрели китайцы

в III тысячелетии до н. э., но в основе этого предположения лежит неверное истолкование легенды. Первое свидетельство об использовании компаса китайскими моряками датируется 1100 г. н. э., там же сказано, что они ранее видели, как компасом пользовались иностранцы. Это могли быть арабы, поскольку китайцы к IX в. вели торговлю в Персидском заливе и Красном море. Когда европейцы вступили в контакт с китайскими мореходами, они обнаружили, что китайский компас был хуже их собственного; но летописец путешествия Васко да Гамы полагает, что арабы, которых они встретили в Индийском океане, едва ли уступали португальцам в искусстве мореплавания.

Другой источник приписывает изобретение компаса Флавио Джойа из Амальфи в 1302 г. Это сообщение нельзя принимать на веру, поскольку в европейской литературе компас упоминался уже в 1187 и 1206 гг. В арабской литературе он упоминается около 1220 г., возможно, при использовании в восточных водах, а также сообщается о применении компаса при путешествии из Триполи в Александрию в 1242 г. Видимо, Джойа принадлежало какое-то усовершенствование прибора, может быть, добавление циферблата с делениями. Из приведенных фактов с достаточной убедительностью следует, что арабы и жители Западной Европы обменивались познаниями в этом вопросе. Основная заслуга в развитии этого инструмента, возможно, принадлежит арабам, но его дальнейшее усовершенствование — бесспорно дело рук европейцев.

В других направлениях арабы также, хотя и в меньшей степени, внесли свой вклад в развитие европейского мореходства. Портоланы, или морские карты, которые были для мореплавателей важным инструментом, были созданы генуэзцами и др. на основе мусульманских морских карт. Свидетельством тому является и восприятие европейскими языками многих арабских слов. В английском самые заметные из этих заимствований: *admiral, cable, shallot (sloop), barque, monsoon*, но в других языках их еще больше.

В этой связи можно отметить, что именно от арабов европейцы получили более широкие и точные географические представления о мире. В начале XII в., судя по тому, что писал Уильям Малмсберийский, еще счита-

лось, будто весь мир, кроме Европы, принадлежит мусульманам. В середине того же века благодаря деяниям двух сицилийских королей — Рожера II (1130—1154) и его сына Вильгельма I (1154—1166) европейцам стали доступны сравнительно точные сведения об Индии, Китае и северной части Африки. Под покровительством этих государей арабский ученый из Северной Африки и Кордовы ал-Идриси (1100—1166) создал полное описание мира, известного тогда мусульманам. Он изучил труды прежних арабских географов, от имени короля собирал сведения у посещавших Сицилию путешественников и сам много путешествовал — от Азии до западных берегов Англии. Полученные данные он использовал в своей серии из 70 карт (по десять карт на каждый из семи «климатов»), сопроводив каждую карту описанием; в этот труд вошло также добавление, которое иногда называют «Книгой Рожера»<sup>6</sup>.

### *Продукция сельского хозяйства и полезные ископаемые<sup>7</sup>*

Арабов обычно не связывают с прогрессом сельского хозяйства. Мусульманская система землевладения в сочетании с принятым в исламе правом наследования, приводившим к дроблению имений (так же как и практика выделения *вакфа*, управляемого мусульманскими духовными лицами), не поощряли землевладельцев к усовершенствованию методов сельскохозяйственных работ. Однако в большинстве мусульманских стран, где только возможно было сельское хозяйство, оно относительно процветало. Поэтому арабам удалось поднять уровень сельского хозяйства в такой стране, как Испания.

В Испании, за исключением северной ее части, выпадает мало осадков и без орошения большинство видов земледелия невозможны. Система орошения существовала в Испании и в римские, и в висиготские времена, но очевидно, что арабы расширили и усовершенствовали ее на основе приобретенного на Ближнем Востоке опыта по распределению и сбережению воды. Свидетельством тому служит широкий круг испанской лексики по технике ирригации, ведущей происхождение из арабского языка: *acequia*, *alberca*, *aljibe*, *noria*, *arcaduz*, *azuda*, *almatriche*, *alcantarilla*, *atarjea*, *atanor*, *alcorque*. Помимо

этого языкового доказательства существует очевидное сходство между формой водяных колес, все еще используемых в Испании, с подобными колесами в Марокко и на Ближнем Востоке; весьма вероятно, что изобретены они были именно на Ближнем Востоке<sup>8</sup>.

Развитие ирригации привело к появлению в Испании культур, возделывание которых требует достаточного количества влаги, таких, как сахарный тростник, рис, апельсины, лимоны, баклажаны, артишоки и хлопок. (Английские названия их также арабского происхождения.) Разумеется, продолжалось и развивалось выращивание уже известных в Испании культур. Помимо зерновых среди них были виноград, оливки и инжир, а также вишни, яблоки, груши, гранат и миндаль, а в более теплых районах — бананы и различные виды пальм. Возделывались разные растения, используемые как приправы или красители: шафран, сафлор, кумин, кориандр, хна, марена, вайда. Там, где росла шелковица, процветало шелководство; возделывали также лен и вывозили льняные изделия. В степи собирали дикорастущий эспарто (трава альфа) и изготовляли из него различные плетеные изделия.

Полезные ископаемые Испании разрабатывались более широко, чем раньше. Высоко ценились испанское железо и медь, так же как и киноварь, из которой добывали ртуть. Есть сведения о добыче золота, серебра, свинца и олова, а также о разработках драгоценных и полудрагоценных камней.

### *Искусство «красивой жизни»*

Изобилие сельскохозяйственных продуктов и полезных ископаемых использовалось испанскими арабами для увеличения жизненных радостей — хотя бы для людей зажиточных. Но и более бедные слои получали некоторую долю от богатств страны. Современный турист, очарованный красотой Алкасара в Севилье или Алхамбры в Гранаде, может лишь смутно представить себе роскошь, окружавшую былых обитателей этих дворцов, а исследователь литературы — извлечь блески этой «красивой жизни» из рассказов и стихов того времени.

Неудивительно, что в мусульманской Испании развивались различные ремесла, производящие предметы рос-

коши как для внутреннего рынка, так и на вывоз. Среди производимых ими товаров были великолепные тонкосуконные ткани, льняные изделия и шелка, немногочисленные образцы которых сохранились до сих пор. В Испании было также много различных мехов: их использовали для отделки и в качестве самостоятельных частей одежды. Было высоко развито гончарное дело, а также производство изразцов, завезенное с Востока. Во второй половине IX в. в Кордове был открыт секрет производства хрустала. Там же было особенно много мастеров-чеканщиков, которые изготовляли изящные сосуды и фигурки животных из меди и бронзы. К X в. Кордова стала соперничать с Византией в работе по золоту и серебру и ювелирному искусству. Сохранившиеся великолепные ожерелья, браслеты, серьги и другие украшения позволяют нам оценить высокий уровень мастерства исполнения и художественного вкуса. То же относится и к изделиям из слоновой кости. Одной из отраслей ремесла была резьба по дереву, которое инкрустировали перламутром и слоновой костью. Существовало много видов декоративных работ по коже, немалое место среди них занимало изготовление книжных переплетов.

Рамкой для всей этой роскоши служили великолепные здания, которые мы называем мавританскими. В них использовались местные материалы и старая иберийская строительная техника. Даже подковообразная арка, эта отличительная черта мавританской архитектуры, очевидно, была заимствована у висиготских построек. И все же испанский язык свидетельствует, что именно арабам принадлежат многие усовершенствования в строительной технике. Даже сами слова «строение», «дом» (*alarife, albañil*) заимствованы из арабского. К ним можно добавить и такие, как *alcázar, alcoba, azulejo, azotea, baldosa, zaguán, aldaba, alféizar, falleba*. Есть сведения, что в Испанию были привезены византийские мастера, но похоже, что преобладал все-таки сирийский элемент — ведь в Испании работали и арабские мастера<sup>9</sup>.

Прежде чем собрать воедино эти различные элементы, составляющие истинно «красивую жизнь», общество, во всяком случае высшие слои, должно было выработать изысканный вкус. Особенно важно при этом было влияние таких восточных центров, как Медина и Багдад.

А в распространении этого влияния ведущую роль сыграл музыкант и певец по имени Зирйаб, который жил в Кордове с 822 г. до своей смерти в 857 г.<sup>10</sup>. В молодости он пел и играл в Багдаде перед Харун ар-Рашидом (786—809). Когда он задумал покинуть Багдад, омейядские правители сманили его в Кордову, а там завалили подарками. Он не только поднял уровень инструментального и вокального исполнения, но и стал законодателем вкусов калибра Петрония или Бо Брюмеля («Красавчик Брюммель»). Так, ему приписывают определение последовательности, в которой должны подаваться кушанья на пирах, и похоже, что порядок подачи блюд, которому мы следуем в самых торжественных случаях, восходит к Зирйабу\*. Приготовление различных кушаний его также интересовало, и он привез с востока много рецептов. Он наглядно показал, что тонкая стеклянная посуда гораздо изящнее, чем золотые и серебряные кубки. Он уделял внимание прическе и прочим формам культуры красоты и ввел моду носить разную одежду в различные сезоны. Подобные идеи получили широкое распространение среди высших классов мавританской Испании.

Зирйаб был только одним из многих музыкантов. Арабы изобрели или усовершенствовали много различных музыкальных инструментов. Особенно популярны на востоке были песни под аккомпанемент лютни, пандоры, псалтериона, флейты и пр., чтобы подчеркнуть ритм, использовали барабаны и тамбурины. Инструментальная музыка иногда исполнялась и во время военных действий, на собраниях же некоторых религиозных братств она была непременным условием мистического экстаза. Существует много арабских сочинений по теории музыки, некоторые из них основаны на трудах греческих авторов, другие развивают собственное учение.

---

\* Зирйаб рекомендовал подавать сначала супы, затем первые мясные блюда, потом приправленную пряностями птицу и завершать трапезу сладким печеньем. Следует заметить, что мусульманский Восток оказал еще более значительное влияние на повседневную пищу европейцев: восточные специи «облагораживали» их не слишком разнообразный стол, особенно в зимнюю пору, когда основными продуктами питания были солонина и сушеная рыба. Подлинный переворот произвело в европейской кухне введение в обиход сахара: до этого из всех сладостей европейцы употребляли лишь мед.

И в музыкальной теории, и в практике арабы Испании проявили себя в полной мере. Севилья была известна производством музыкальных инструментов, а арабские слова для названий лютни, гитары, ребека и литавр в испанском показывают, откуда пришли эти инструменты\*. Несколько арабских теоретических работ по музыке были переведены на латынь и древнееврейский, но гораздо большее влияние на Европу оказала музыкальная практика арабов, их манера пения и игры, которая была широко распространена менестрелями<sup>11</sup>. «Моррисовы танцоры» в Англии (само название произошло от слова *Moorish* — «мавританский»), исполняющие свое представление с игрушечными лошадками и бубенчиками, это также реминисценция об арабских менестрелях.

Одной из сторон «красивой жизни» было знакомство с книгами, владение которыми облегчилось для арабов с использованием в книжном деле бумаги. Бумагу изобрели в Китае; есть сообщения, что в середине VIII в. несколько китайских ремесленников были захвачены в плен арабами, но заработали себе свободу, изготовив бумагу. Ее важность поняли быстро: ведь она была гораздо дешевле египетского папируса. Везир Харун ар-Рашида Йахйя Бармакид построил в Багдаде около 800 г. первую бумажную мельницу. Затем через Сирию и Северную Африку производство бумаги пришло на запад, в том числе в Испанию, и получило широкое распространение. В XII в. французские паломники в Компостелу приносили домой листки бумаги как диковинку, однако Рожер II Сицилийский использовал для документов бумагу еще в 1090 г. Из Испании и Сицилии применение бумаги распространилось и в другие европейские страны, но бумажные мельницы в Италии и Германии появились лишь в XIV в.

«Красивая жизнь» арабов Испании культивировалась главным образом в городах, так как именно большие города, где поддерживаются закон и порядок, где люди живут вместе и мирно, были основным условием ее существования. Неудивительно, что в испанском языке ряд слов, относящихся к городскому управлению или к контролю над торговлей<sup>12</sup>, — арабского происхождения. Это административные термины, такие, как *alcalde*,

\* Слово «лютня» происходит от арабского *ал-уд*, «гитара» — от *кытар*, «ребек» — от *рабаб*, «литавр» — от *ат-табал*.

*alcaide, zalmedina*, или коммерческие: *zoco, azoguejo, alhóndiga*, или такие, как *almacén, aduana, almoneda*. Из арабского заимствованы многие названия мер и весов, а также чиновников, контролирующих правильность их применения: *zabazoque, almotacén, almojarife*. В городском управлении практика мусульманской Испании основывалась на принципах, завезенных с Ближнего Востока, где арабы унаследовали тысячелетний опыт городской жизни.

### *Смешение культур в мавританской Испании*

Одно из направлений среди историков Испании упорно отстаивает следующую точку зрения: на северо-западе страны продолжали существовать какие-то группы христиан, сохранявшие с висиготских времен относительно независимую и христианскую по духу культуру; с течением времени эти группы заимствовали лишь некоторые внешние черты жизни мусульман и в то же время усвоили арабские слова. Такое рассуждение считается достаточным, чтобы объяснить наличие арабских черт в жизни Испании и арабской лексики в испанском языке. Однако гораздо более вероятно, что ни один христианский анклав на северо-востоке страны не сохранился в строгой изоляции; напротив, в большей части мусульманской Испании постепенно формировалась однородная испано-арабская культура, со временем распространившаяся на северо-запад и взявшая верх над местной культурой<sup>13</sup>. В мусульманских областях, видимо, и христиане и мусульмане знали арабский язык, хотя в быту и те и другие пользовались романским диалектом с включениями арабизованной лексики. В период мусульманского господства христиане настолько полно восприняли культуру правящей нации (во всем, кроме религии), что их называли *мосарабы*, т. е. «арабизованные». В часто приводимом отрывке из сочинения епископа Алвара\*, написанного в

---

\* Кордовский епископ писал: «Многие из монахов единоверцев читают стихи и сказки арабов. изучают сочинения мусульманских философов и богословов не для того, чтобы их опровергать, а чтобы научиться, как следует выражаться на арабском языке с большей правильностью и изяществом. Где теперь найдется хоть один, кто бы умел читать латинские комментарии на священное писание? Кто среди них изучает евангелия, пророков и апостолов? Увы! Все хри-

854 г., он жалуется, что молодые люди из христианской общины настолько увлечены арабской поэзией, что ради изучения арабского пренебрегают латынью<sup>14</sup>. Иудеи, чье положение улучшилось при арабах, также приняли господствующую культуру во всем, кроме религии. Хотя эта господствующая культура по духу была в основном мусульманской, арабо-мусульманские элементы смешались в ней с иберийскими<sup>15</sup>. Символом этого служит заимствованная у висиготов подковообразная арка.

С двух сторон распространению испано-арабской культуры способствовала Реконкиста: во-первых, некоторые из христианских принцев заставляли *мосарабов* покидать юг и селиться в безлюдных и постоянно оспариваемых *марках*. Во-вторых, когда христианские территории стали вновь присоединять к себе мусульманские города, многие мусульмане оставались там жить под властью христианских правителей. По культуре эти города продолжали быть мусульманскими или испано-арабскими, и изменяться склонны были покорители, а не покоренные. Яркий пример тому — Толедо, отвоеванный Реконкистой в 1085 г. и продолжавший играть важную роль в истории европейской культуры.

### *Распространение в Европе мусульманской культуры*

По поводу соотношения арабских и европейских элементов в поэзии, особенно в провансальской поэзии и у трубадуров<sup>16</sup>, было много споров. Иберийцы принесли в испано-арабскую культуру строфические формы (классическая арабская поэзия состоит из од (*касыд*), содержащих иногда свыше 100 стихов, каждый из которых выдержан в той же метрической схеме, с единой рифмой). Когда *мувашиш* и *заджал* были доведены в мавританской Испании до высокого уровня мастерства, они стали распространяться и на востоке. Однородность культуры

---

стианские юноши, которые выделяются своими способностями, знают только язык и литературу арабов, читают и ревностно изучают арабские книги... даже забыли свой язык, и едва найдется один на тысячу, который сумел бы написать приятелю сносное латинское письмо. Наоборот, бесчисленны те, которые умеют выражаться по-арабски в высшей степени солидно и сочиняют стихи на этом языке с большей красотой и искусством, чем сами арабы». — Цит. по кн.: И. Ю. Крачковский, Арабская культура в Испании. М.—Л., 1937, стр. 11—12.

еще отчетливее проступает в том сходстве, которое обнаруживают арабский *заджал* и романский *вилянсико*, сходстве, достигающем почти полной идентичности. Существование в мусульманской Испании единой культуры позволяет понять совпадения и аналогии между провансальской поэзией и придворной арабской поэзией, хотя не для всех деталей источники могут быть с уверенностью определены. Куртуазная поэзия и в Испании и в Провансе зиждилась на народной поэзии, существование которой несомненно, хотя от нее мало что сохранилось. Именно эта народная поэзия была связующим звеном между Испанией и Провансом, так как певцы постоянно курсировали между мусульманскими и христианскими территориями.

Привлекательность арабской культуры для христиан еще нагляднее видна на примере жизни сицилийского двора, особенно при Рожере II и Фридрихе II. Эти короли жили в роскоши, подобной кордовской. Они переняли арабскую одежду и многое из их образа жизни. Предположение, что у Фридриха был свой гарем, почти наверняка клевета, но у него, конечно, служили певицы и танцовщицы. При его дворе культивировалась арабская поэзия, которая могла через народную поэзию в качестве связующего звена оказать влияние на раннее итальянское поэтическое творчество. Чиновниками и советниками королей были мусульмане, сицилийские государи покровительствовали ученым из Сирии и Багдада, а Фридрих, в частности, поощрял при своем дворе научные и философские диспуты; именно для него Майкл Скотт (Михаил Шотландец) сделал несколько переводов с арабского на латынь.

Изысканность постепенно распространялась к северу от Испании и Сицилии. Опыт, приобретенный в мусульманских землях крестоносцами, несомненно, также внес свой вклад в распространение мусульманской культуры в Европе, однако тут трудно выявить что-либо определенное. О том, как «красивая жизнь» на арабский манер дошла до Пизы, можно судить по хронике Фра Салимбене, где он описывает впечатление от посещения дома тамошнего богатого купца:

«Бродя с нашими корзинами в поисках подаяния, мы случайно зашли в один двор. Над нашими головами был густой свод из виноградных лоз. Зелень была такой при-

ятной на ощупь, а тень давала сладостный отдых. Там были леопарды и много диковинных заморских зверей... И еще были там юноши и девы в расцвете молодости, богато одетые и непринужденные в обхождении, у них в руках были скрипки, виолы, цитры и другие инструменты, на которых они играли разные мелодии, красиво жестикулируя. Никто не шевелился, не говорил — все в молчании слушали. А песня была столь необычна и восхитительна и словами, и многоголосьем, и манерой исполнения, что наполняла сердце радостью. С нами никто не заговаривал, мы тоже не произносили ни слова, а музыка голосов и инструментов все продолжалась, пока мы стояли там, и мы пробыли там долгое время и не знали, как уйти. Я не ведаю — одному богу известно, откуда снизошло это чудное видение, ибо никогда раньше я не видывал ничего подобного, да и потом не доводилось»<sup>17</sup>.

Так благодаря торговым связям и политическому факту присутствия мусульман в Испании и Сицилии более высокая арабская культура постепенно проникла в Западную Европу. Хотя Западная Европа была связана с Византийской империей, она позаимствовала у арабов гораздо больше, чем у византийцев, — еще одна причина полагать, что вклад Крестовых походов во взаимное проникновение культур был незначительным. В заключение можно сделать следующие выводы.

1. Вклад арабов в западноевропейскую цивилизацию в основном сводился к некоторому улучшению материальной базы и к приданию жизни утонченности и изысканности.

2. Большинство европейцев едва ли осознавали арабский или мусульманский характер перенимаемых ими новшеств\*.

3. «Красивая жизнь» арабов и сопутствующая ей литература стимулировали в Европе воображение, а быть может, — и поэтический гений романских народов.

---

\* Например, арабские надписи на ввозившихся с Востока тканях воспринимались европейцами просто как геометрический орнамент. В картине Джотто «Воскрешение Лазаря» куфические письмены отчетливо видны даже на повязке, украшающей плечо Иисуса. Фламандские и итальянские живописцы XIV—XV вв., по-видимому, также не придавали особого значения «мусульманскому» происхождению ковров, которые они изображали на своих картинах лежащими под ногами христианских святых и девы Марии.

### III

## ДОСТИЖЕНИЯ АРАБОВ В НАУКЕ И ФИЛОСОФИИ

Говоря об арабских достижениях в науке и философии, важно установить, насколько арабы были передатчиками того, что открыли греки, и каков был их собственный вклад.

Похоже, что многие европейские ученые судили об этом с некоторой предвзятостью, направленной против арабов. Даже те, кто хвалил их, делали это неохотно. Так, автор главы «Астрономия и математика» в книге «The Legacy of Islam» («Наследие ислама») барон Карра де Во полагает необходимым начать с пренебрежительного высказывания:

«Не следует искать у арабов того же могучего гения, того дара научного воображения, того „энтузиазма“, той оригинальности мысли, что у греков. Арабы, прежде всего,— ученики греков, их наука продолжает греческую, которую она сохраняет, культивирует и в ряде пунктов развивает и совершенствует».

Чуть дальше, однако, он милостиво развивает последнюю фразу так:

«...и действительно арабы добились огромных успехов в науке. Они научили использовать цифры (арабские цифры.— У. М. У.), хотя и не они их изобрели, и стали таким образом основоположниками повседневной арифметики. Они превратили в точную науку алгебру, значительно развив ее, и заложили фундамент аналитической геометрии. Они, бесспорно, были основателями плоской и сферической тригонометрии, которой, строго говоря, у греков не было совсем. В астрономии они также сделали много ценных наблюдений».

Дать объективную оценку научным достижениям арабов весьма трудно. Когда исследователь осознает пред-

взятость по отношению к арабам (которая, несомненно, связана с искаженным представлением об исламе, но на этом мы остановимся в следующей главе), ему невольно хочется преувеличить то, что они действительно сделали. Я постараюсь быть по возможности объективным. Науки я буду рассматривать по отдельности, стараясь установить, что в каждой из них было общеарабским вкладом, а что внесено испанскими арабами. Но прежде чем обратиться к детальному рассмотрению наук, нужно остановиться на арабских переводах греческих научных и философских сочинений<sup>1</sup>.

Когда арабы в VII в. завоевали Ирак, Сирию и Египет, там в различных научных центрах культивировались греческие науки и философия. Знаменитая Александрийская школа в Египте, правда, переместилась сначала в Сирию, а затем около 900 г. в Багдад, где представители этой школы, хотя они были христианами, широко участвовали в философских дискуссиях. В Харране (Сев. Месопотамия) существовала полуфилософская школа секты сабиев, ее представители также равнялись на Багдад. Однако самым важным центром была христианская несторианская школа в Гундишапуре (Джундишапур), особо славившаяся преподаванием медицины. Из этой школы вышел придворный врач Харун ар-Рашида, отсюда же на протяжении чуть ли не ста лет выходили его преемники, другие дворцовые медики. В результате подобных контактов халифы и прочие вожди мусульман стали понимать, что можно почерпнуть от греческой науки, они организовали перевод важнейших трудов на арабский с сирийского (языка, на котором велось обучение в Гундишапуре и прочих центрах). Несколько переводов появились еще в VIII в., но основная работа переводчиков началась только в правление халифа ал-Мамуна (813—833), который организовал для этого специальное учреждение «Дом мудрости» (*Байт ал-хикма*).

С того времени начинается обильный поток переводов, который не иссякает на протяжении всего IX и большей части X вв., — пока не было переведено все доступное по-гречески, что представляло для арабов интерес. Первые переводы делались с сирийского, поскольку большое число греческих трудов уже было переведено на этот язык для христиан, говорящих по-сирийски. К тому же было проще найти людей, знавших как сирийский, так и

арабский,— ведь сирийский был широко распространен в Ираке, а знание греческого было редкостью. Со временем, однако, переводы на арабский стали делать непосредственно с греческого. Переход к этому, более совершенному методу большинство источников приписывают самому известному из переводчиков, христианину несторианского толка из Хиры Хунайну ибн Исхаку (809—873). Он был широко осведомлен во всех науках своего времени, но особенно в медицине. Хунайн ибн Исхак служил придворным врачом халифа ал-Мутаваккила (847—861) и преподавал медицину в Багдаде. Он изучил греческий и совершил путешествие по Византийской империи, собирая рукописи научных и философских трудов. Таким образом, он был отлично подготовлен к тому, чтобы заняться дальнейшей организацией переводов. Постепенно вокруг него образовалась группа переводчиков, в которую входили его сын Исхак, племянник Хубайш и другие молодые ученые. Среди приписываемых Хунайну переводов значительное число медицинских трудов Гиппократ и Галена, а также «Республика», «Законы» и «Тимэос» Платона, работы Аристотеля по логике, математические трактаты Архимеда, Эвклида и др. Весьма вероятно, что некоторые из этих работ — коллективный перевод всей группы, а не самого Хунайна. Благодаря трудам этой группы переводы достигли высшего уровня, так как Хунайн понимал важность текстологической критики различных списков, предшествующей переводу.

Одной из трудностей, с которой столкнулись переводчики IX в., было то обстоятельство, что на самом арабском еще не существовало почти никаких оригинальных трудов на темы переводимых ими сочинений. Постепенно, однако, по мере того как появлялись арабские самостоятельные работы по точным наукам, логике и метафизике, стала развиваться терминология. Тогда появилась возможность пересмотреть ранние переводы, чтобы уточнить и прояснить приведенные в них положения. Именно в этот период пересмотра предшествующих переводов сыграли свою роль ученые из Испании. В 951 г. в Кордове христианский монах, испанский еврей и несколько врачей-арабов объединили свои силы для пересмотра хунайновского перевода сочинения Диоскорида по фармакологии. Тридцать лет спустя другой арабский врач в Испании внес дополнения в этот труд.

Первыми греческими сочинениями, выбранными для перевода, были те, предмет которых представлял насущный интерес для арабов, в особенности сочинения по медицине и астрономии. Астрономия была тогда практической дисциплиной — прежде всего потому, что широко распространена была вера в астрологию, но также и потому, что она давала возможность определить направление на Мекку, куда мусульманам надлежало обращаться при молитве. Математика также находила себе практическое применение; именно в этой сфере сделали свои первые шаги арабские ученые.

Первым значительным именем как в математике, так и в астрономии было имя ал-Хваризми, известного европейским ученым как Алгорисмус (*Alghoarismus*). От этой модификации его имени образован был термин «алгоритм». В период правления халифа ал-Мамуна он работал в *Байт ал-хикма* и умер вскоре после 846 г. Он сделал для ал-Мамуна свод нескольких индийских астрономических таблиц, известных под названием «Синд-Хинд» (от санскр. *Siddhānta*), они были переведены на арабский для халифа ал-Мансура (754—775). Ал-Хваризми принадлежит также описание обитаемой части мира, основанное на «Географии» Птолемея. Наибольшее распространение, однако, получили его математические работы. Одна из них считается основополагающей для алгебры (само слово «алгебра» происходит от ее названия), а другая — первая работа по арифметике (за исключением индийских сочинений), где используется нынешняя система счисления, т. е. цифры, известные как арабские.

Происхождение десяти знаков цифрового обозначения достаточно туманно. Арабские авторы называют их «индийскими», но ни у одного из этих авторов до сих пор не было обнаружено отсылки на какую-либо индийскую работу или автора. Этот странный факт позволил некоторым из европейских ученых предположить, что арабы заимствовали у византийцев одну из двух форм записи этих десяти знаков. Большинство исследователей, однако, в настоящий момент придерживаются мнения об индийском происхождении современных цифр. Греки использовали для дробей и других целей шестеричную

систему, эту традицию продолжали арабские астрономы. Но большинство тех, кто сталкивался с арифметикой, осознали преимущества индийской системы с десятью знаками, значимость которых обусловлена их позицией. Ал-Хваризми и его последователи разработали методику проведения арифметическим путем различных сложных математических операций, таких, как извлечение квадратного корня. Многие математические действия, известные грекам, производились именно таким способом. В сочинении, написанном около 950 г. человеком по имени ал-Уклидиси («Эвклидианец»), можно обнаружить начала учения о десятичных дробях. Среди математических трудов, которые переводились на латынь, были сочинения ан-Найризи (*Anaritius*) (ум. ок. 922) и столь же известного Ибн ал-Хайсама (*Alhazen*) (ум. 1039). Последний, усвоив все труды греков и предшествующих арабских математиков и физиков, перешел к разрешению новых проблем. Сохранилось около 50 его книг и трактатов, из которых наиболее известна *Китаб ал-маназир* (в латин. переводе «*Opticae thesaurus*»). В этом сочинении среди прочих рассуждений он опровергает теорию Эвклида и Птолемея о видимых лучах, которые следуют от глаза к объекту, и утверждает, что, наоборот, свет следует от объекта к глазу. Он рассматривает также вопрос, и по сей день называемый «проблемой Алхазена», и предлагает способ решения уравнений четвертой степени. Он проводил множество экспериментов, и результаты его работы со сферическими и параболическими зеркалами над рефракцией света при прохождении через прозрачную среду дали возможность определить плотность земной атмосферы. Он вплотную подошел также к открытию принципа увеличивающих линз.

В Ираке астрономия существовала еще за век до арабского завоевания, она основывалась частично на греческой астрономии, особенно на трудах Птолемея, частично — на индийской. Когда астрономией заинтересовались арабы, они предприняли переводы как с греческого и сирийского, так и с санскрита и пехлеви. основополагающим теоретическим трудом считался «Алмагест» (араб. *ал-Маджисти*), т. е. «*Megalē Syntaxis*» Птолемея. Этот перевод, впервые предпринятый, вероятно, в конце VIII в., неоднократно пересматривался, к нему существовало много комментариев и введений. Следуя за Птоле-

меем, арабские астрономы полагали, что земля неподвижна, а вокруг нее обращаются восемь сфер, несущих солнце, луну, пять планет и неподвижные звезды. Чтобы привести эту систему в соответствие с наблюдаемыми явлениями, нужна была сложная конструкция из эпициклов и прочих математических ухищрений. Со временем арабы убедились в слабости птолемеевой системы и подвергли ее критике. Однако не создали в противовес ей ничего удовлетворительного, и только дамаскинец Ибн аш-Шатир (1350) упростил ее насколько возможно.

Большая часть астрономических работ не касалась вопросов теории, а уделяла все внимание астрономическим таблицам, объединенным названием «зидж». Наборов таких таблиц было много, они вели начало из индийских, персидских и греческих источников. Несоответствия между ними побуждали арабов производить более точные наблюдения за светилами. Особой точностью отличались таблицы, составленные около 900 г. ал-Баттани (*Albatagnius*). Его скрупулезные наблюдения затмений использовались в сравнительных целях еще в 1749 г.

Мавританская Испания вносила свой вклад в математические и астрономические штудии, через нее и европейские ученые могли соприкоснуться с живой научной традицией. Самым ранним в этой области был Маслама ал-Маджитри, т. е. Мадридский, он жил преимущественно в Кордове и умер около 1007 г. В первой половине XI в. известностью пользовались два математика-астронома Ибн ас-Самх и Ибн ас-Саффар и астролог Ибн Абу-р-Риджал (*Abenragel*). После этого до конца XII в. выдающихся имен не было, а затем появились один за другим два серьезных астронома в Севилье: Джабир ибн Афлах (*Geber*, не путать с алхимиком Гебером) и ал-Битрауджи (*Alpetragius*). Первый особенно известен работами по сферической тригонометрии, дисциплине, в которой арабы вообще достигли большого прогресса. Вторым критиковал некоторые из теоретических положений Птолемея — в духе возродившегося аристотелианства того времени. Позднее в Испании условия не располагали к подобным занятиям, но некоторые научные традиции сохранялись в Северной Африке. И еще задолго до этого, в самом начале XII в. еврей-математик из Барселоны Абрахам бар Хийя ха-Наси, часто известный как Савасорда, начал переводить арабские научные труды на древне-

еврейский и писать на этом языке собственные трактаты. Эти работы сыграли важную роль в передаче Европе арабского научного наследия.

### Медицина <sup>3</sup>

Завоевав Ирак, арабы обнаружили там прекрасно поставленную медицинскую службу. Направляли ее христиане-несториане из упоминавшейся ранее медицинской школы в Гундишапуре. Теория медицины изучалась здесь в основном по Галену, занятия сопровождались практикой в учебной больнице при школе. В число преподаваемых предметов входили также «греческая наука» и философия. Мусульмане, открыв собственные школы, сохранили там подобное сочетание дисциплин. В результате нередко встречались люди, хорошо подготовленные в разных областях знания. Как мы увидим, Авиценна, этот, быть может, самый великий мусульманский философ, был также выдающимся врачом, а Аверроэс, который как философ был почти равен Авиценне, был одновременно практикующим судьей и автором нескольких медицинских трудов. Обучение медицине в Гундишапуре основывалось главным образом на греческих авторитетах, но, возможно, использовались также и индийские труды. Медицина преподавалась еще в Александрии, но там качество преподавания было ниже.

В Ираке арабы быстро оценили существовавшую медицинскую службу и стали пользоваться ею — во всяком случае, наиболее состоятельные из них пользовались. От начала VIII в. дошли отдельные сведения о переводах на арабский язык медицинских сочинений и об основании больниц, но первые достоверные данные относятся к устройству больницы в Багдаде около 800 г. Ее открыл христианский врач Джибраил ибн Бахтишу из Гундишапура, однако инициатива принадлежала халифу Харуну ар-Рашиду. Появились ли в Багдаде другие медицинские заведения в IX в., неизвестно, но существуют свидетельства об открытии там больницы в 900 г., еще одной — в 914, двух — в 918 и еще одной — в 925 г. Основателями их были богатые люди, такие, как везиры, которые жертвовали на них большие суммы. Доход от лечебных заведений использовался на оплату персонала. В X в. сообщается также о врачах, совершавших обход

тюрем с целью медосмотра, об организации передвижных лечебниц и фармакопей для посещения сельских местностей Южного Ирака. Столичным начинаниям подражали в провинциях: с X в. больницы основывали также в больших провинциальных городах. Одной из самых крупных была больница Мансури в Каире, открытая в 1284 г. в бывшем дворце. Рассказывают, что в ней было восемь тыс. мест и прекрасное оборудование. Выделены были не только мужское и женское отделение, но и различные категории болезней, такие, как лихорадка, глазные болезни, желудочно-кишечные, требующие хирургического вмешательства. Помимо хирургов и терапевтов, среди которых также существовала специализация, в больницах был низший медицинский персонал обоего пола, административный аппарат, фармакологи, при больницах имелись склады, часовня, библиотека, включавшая в себя учебные пособия. При наличии больниц такого уровня неудивительно, что существовали специальные руководства по ведению больничного дела.

После первого периода переводов, когда основные работы Галена и Гиппократы стали доступны арабам, христиане потеряли свою монополию на медицину, и некоторые мусульмане достигли такого положения в медицинской науке, что оказались много выше своих христианских предшественников и почти на уровне величайших из греков. Здесь достаточно назвать двух самых знаменитых: Разеса и Авиценну; третьим был врач, известный в Египте как Хали Аббас. Отметим также, что за промежуток времени в пять веков — от 800 до 1300 г. — получили известность арабские работы по медицине более чем 70 авторов (в основном мусульман, но сюда же входят несколько христиан и иудеев).

Разес, или Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Рази, родился в 865 г. в Рее близ современного Тегерана (его имя означает «реец») и умер там же либо в Багдаде между 923—932 гг. По его совету было выбрано место для строительства больницы в Багдаде и, как сообщают, он был первым ее главой. Он плодотворно работал во всех направлениях науки и философии того времени, но, по общему мнению, особых успехов достиг в медицине. Сохранилось более 50 его сочинений. Одно из наиболее известных — «Трактат о ветряной оспе и кори» (*«De la variole et de la rougeole»*), который переведен на ла-

тынь, греческий, французский и английский. Его величайший труд — *ал-Хави* («Всеобъемлющая книга») — энциклопедия медицинских знаний того времени — был завершен учениками после его смерти. По каждой болезни он приводит там точку зрения греческих, сирийских, индийских, персидских и арабских авторов, а затем присовокупляет к ним замечания и наблюдения из собственной практики и выносит заключительное суждение. Сохранившиеся части этого сочинения были в конце XIII в. переведены на латынь сицилийским врачом-евреем. Современный автор добавляет к своему рассказу об ар-Рази то, что он считает «человеческим колоритом», перечислив заголовки некоторых его мелких работ: «В подтверждение того, что даже искусный врач не в силах излечить все болезни»; «Почему устрешенные пациенты избегают даже искусных врачей»; «Почему люди предпочитают искусным врачам шарлатанов и мошенников»; «Почему невежественные лекари, акушеры и повитухи более удачливы, чем ученые медики».

Хотя совершенство *ал-Хави* ар-Рази признавалось всеми, некоторые находили это сочинение слишком уж длинным, и через полвека один врач-перс решил создать новую энциклопедию, столь же всеобъемлющую, но менее увесистую. Это был Али ибн ал-Аббас ал-Маджуси (ум. 994), придворный врач султана Адуд ад-Даула, он написал книгу «Совершенное искусство медицины» (*ал-Куннаш ал-малаки*). Книга эта была одной из первых переведена на латынь и завоевала широкую известность как «*Liber regius*», автор же превратился в Хали Аббаса.

Вторым выдающимся автором медиком, писавшим по-арабски, был Ибн Сина, или Авиценна (ум. 1037). Подобно ар-Рази, он писал на различные темы и обычно считается более великим философом, чем врачом. Тем не менее его обширный «Канон Медицины» называют «высшим достижением, шедевром арабской систематики» (Майерхоф). «Канон» был переведен на латынь в XII в. и доминировал в преподавании медицины в Европе по меньшей мере до конца XVI в. В XV в. он выдержал 16 изданий (одно было на древнееврейском яз.), в XVI в. — 20 изданий, в XVII в. — еще несколько. Существовали также бесчисленные комментарии к нему на латыни, древнееврейском и др. языках.

Мавританская Испания не отставала в медицинских

исследованиях, хотя больниц таких размеров, как на востоке, там не появлялось до XIV в. Иудеи и мусульмане из Кордовы, объединившие свои усилия в переводах, уже упоминались выше. Вскоре после этого появились и оригинальные труды Абу-л-Касима аз-Захрави (ум. после 1009) (в латинск. *Abulcasis*). Его сочинения по хирургии и хирургическим инструментам явились выдающимся вкладом арабов в эту область. Некоторые испанские философы были одновременно сведущими врачами. Кроме Аверроэса можно назвать Ибн Зухра (*Avenzoar*) из Севильи (ум. 1161) и еврейского ученого Маймонида (ум. 1204), который учился в Испании, но впоследствии стал придворным врачом Саладина в Египте. В XIV в. в Испании все еще были арабские врачи, писавшие о чуме, свидетелями которой они были в Гранаде и Альмерии; они вполне осознавали инфекционный характер этой болезни.

#### *Прочие науки* <sup>4</sup>

Из прочих наук, культивируемых арабами, самой важной была алхимия — в значении «химия». Дело в том, что слово «алхимия» применялось к двум различным дисциплинам. Одна представляла собой аллегорическую и мистическую интерпретацию химических соединений, отождествляемых с духовным развитием человека и, следовательно, весьма далека от того, что теперь называют химией. Другая дисциплина охватывала попытки понять строение материи. Она часто кажется чуждой современной химии, поскольку ее создатели верили в возможность перехода одних элементов в другие. Однако, если принять во внимание ограниченность знаний того времени, будет ясно, что второй тип алхимии ставил перед собой тот же круг вопросов, что и современная нам химия, и пользовался экспериментальным методом, в сущности похожим на сегодняшний. Работы по алхимии обоих типов переводились на латынь, мы остановимся здесь лишь на сочинениях научного типа (второго).

На переднем крае научной алхимии арабов стоит корпус сочинений, приписываемых Джабир ибн Хайяну (*Geber*), который, видимо, жил во второй половине VIII в. Теперь ученые придерживаются мнения, что эти произведения относятся к концу IX или началу X в. Этот свод, сообщая сведения о многих отраслях древней

науки, дает полное представление об алхимии как науке, основанной на эксперименте, использующей различную методику и инструменты для работы с химическими веществами, науке, базирующейся на положениях Аристотеля. В корпусе описана методика получения различных веществ, методика их ректификации. Некоторые слова, обозначающие химические вещества и лабораторную посуду, перешли из джабирова корпуса в европейские языки.

Несколько великих ученых мусульманского мира были знатоками в алхимии наряду с другими дисциплинами. Врач ар-Рази написал по алхимии важные трактаты. Гипотеза взаимоперехода элементов была опровергнута философом и врачом Ибн Синой и другим ученым, которого мы еще не упоминали, ал-Бируни (ум. 1048?). Он известен в основном как специалист по Индии, его исследования включали и индийскую науку. В области алхимии ему принадлежит измерение удельного веса многих веществ, произведенное с большой точностью.

В ботанике, зоологии и минералогии работа арабов состояла в описании и систематизации растений, животных и камней. Некоторые из этих трудов имели практическое значение для фармакологии и медицины. Наибольшими были, по всей вероятности, успехи, достигнутые в ботанике. Основополагающим трудом, ныне утерянным, было сочинение историка ад-Динавари (ум. 895). Но наиболее важная часть содержания этой книги вошла в обширные работы Ибн ал-Байтара из Малаги (ум. 1248), который был в первую очередь фармакологом, но внес ценный вклад и в ботанику. Есть несколько книг о животных, но это скорее литературная, чем научная продукция, хотя иногда в них содержатся интересные наблюдения. Однако мы не будем останавливаться на них, как и на книгах о минералах или ценных камнях.

### *Логика и метафизика*<sup>5</sup>

Медицина и астрономия первыми привлекли внимание арабов к греческим работам, но именно философские труды со временем оказали наибольшее влияние на основное течение мусульманской мысли. Мусульмане всегда признавали различные естественные и точные науки и философию «иноземными», из-за этого они не

включались в обычные рамки мусульманского образования. Круг этого образования состоял из религиозных дисциплин, самой главной из которых была юриспруденция (*фикх*), а вместе с ней так называемые арабские гуманитарные науки. «Иноземные науки» изучали либо в специальных учебных заведениях, таких, как медицинские школы, либо частным образом. Поэтому рядовой мусульманский ученый знал о греческой науке очень мало, за исключением тех философских идей, которые вошли в сочинения некоторых теологов, например, мутазилитов.

Многочисленные переводы греческих философских работ были сделаны в IX в., один-два, вероятно, уже в VIII в. Возможно, что до появления переводов теологи знакомились с греческими идеями через личные контакты с людьми, обучавшимися в христианских медицинских школах. Даже если мусульмане сталкивались с греческими идеями только на религиозных диспутах с христианами, это уже убедило бы их в необходимости познакомиться с греческой мыслью. Вскоре различные мусульманские теологи стали использовать эти идеи в ходе своих рассуждений. Так поступал, например, Дирар ибн Амр, живший во второй половине VIII в. Эти первые попытки применить греческие идеи к мусульманским догмам носили еще экспериментальный характер, но они помогли выдвинуть несколько любопытных концепций. К середине IX в. многие из этих эллинизированных теологов достигли согласия по пяти «основным» принципам\* и стали называть себя мутазилитами. Примерно

---

\* Пять принципов мутазилизма формулируются так: 1) единство и единосущность Аллаха; 2) божественная справедливость; 3) непокаявшийся грешник находится в состоянии, промежуточном между верующим и неверующим; 4) обещание и угроза; 5) повеление блага и запрещение зла.

Первый принцип означает, что Аллах един и не разделяет ни с кем атрибуты, которых он достоин, будь эти атрибуты позитивные или негативные. Подлинным единобожником может считаться только тот, кто знает этот принцип и следует ему в жизни. Данный принцип был, в частности, направлен против антропоморфического представления о боге, распространенного среди ортодоксальных мусульманских теологов.

Согласно второму принципу, Аллах творит только благо, не причиняет никому зла и всегда выполняет свой долг. Смелость этого принципа состоит в том, что творец оказывается не вольным в своих действиях, поскольку в силу присущей ему благости он обязан вернуть своим творениям только добро.

тогда же были написаны первые оригинальные философские труды по-арабски. Автор их, ал-Кинди, был к тому же чистокровным арабом.

После этого первого проникновения греческих идей в мусульманскую теологию философия и теология шли каждая своей дорогой примерно два века. Мутазилитов стали считать еретиками, но многие теологи сунниты, следуя за ал-Ашари (ум. 935), переняли у мутазилитов аргументацию, которую и употребляли для защиты суннитских формулировок религиозной доктрины. Арабская философия тем временем выдвинула двух ученых, которые могут быть причислены к величайшим философам мира: ал-Фараби (ум. 950) и Ибн Сину, или Авиценну (ум. 1037). Оба они разработали философию, которая по своему содержанию была разновидностью неоплатонизма. В своих рассуждениях они, вероятно, опирались на сочинение, переведенное на арабский под названием «Теология Аристотеля», но на самом деле представлявшее собой изложение некоторых работ Плотина. Ал-Фараби и Авиценна, однако, были, в отличие от Плотина, мирившегося с политеизмом, строгими монотеистами, хотя суннитские богословы и считали их еретиками. Одной из их ересей, например, признавалось убеждение в вечности мира, противоречившее тезису о создании мира из ничего. Эти еретические воззрения вышли наружу, так как названные философы интерпретировали корани-

---

Третий принцип носит чисто правоведческий характер и связан со спорами насчет того, как квалифицировать человека, совершившего какой-либо смертный грех. Согласно хариджитам, он должен быть причислен к неверующим; согласно мурджиитам — к верующим; согласно Хасану ал-Басри — не к верующим и не к неверующим, а к лицемерам; а согласно Василу ибн Ата — к непокаявшимся грешникам.

В четвертом принципе также заключена мысль о детерминированности действий всевышнего: Аллах не имеет права не сдержать своего слова, если он обещал «покорным» и «непокорным» воздать на том свете должным образом.

Пятый принцип настаивает на общезначимой необходимости «повеления блага и запрещения зла» независимо от того, существует в данное время имам (предводитель общины) или нет. Но сфера реализации этого принципа у имамов — одна, а у прочих правоверных — другая: в компетенцию первых входит наказание лиц, совершающих поступки, за которые в Коране предусматривается известная кара, защита ислама от неверных, оборона границ, назначение судей и наместников и т. п.; дело вторых — не допускать таких действий, как винопитие, воровство и т. д.

ческие высказывания о сотворенности мира как относящиеся к процессу эманации, посредством которой все-ленские сущности происходят от бога.

К XI в. суннитские теологи стали понимать, что им не удержать свои позиции против аргументов философов. Около 1090 г. блестящий молодой теолог ал-Газали (ум. 1111), самостоятельно ознакомившись с аргументацией арабских неоплатоников, составил ясный и объективный обзор их взглядов, к которому присовокупил сокрушительное опровержение. После ал-Газали более разумные теологи приняли аристотелеву логику как основу своей методологии, но греческие науки культивировались все меньше и меньше. Некоторые виды философии еще продолжали существовать на востоке мусульманского мира, но на западное мусульманство они оказывали слабое влияние, изучали их мало, и, как полагают некоторые современные исследователи, они в сущности были ближе к теософии, нежели к философии.

Более важно в этой связи рассмотреть влияние Авиценны и ал-Газали на запад и особенно на Испанию. Благоприятные обстоятельства привели к появлению в Испании в XII в. нескольких выдающихся философов. Ибн Бадджа (*Avempace*) (ум. 1138) выступил в начале века, а двое других, превзошедших его, — в конце того же века: Ибн Туфайл (*Abubacer*) (ум. 1185) и Ибн Рушд, или Аверроэс (ум. 1198). Главное философское сочинение Ибн Туфайла стало известно в Европе под названием «*Philosophus autodidactus*» лишь в конце XVII в., но оказало некоторое влияние на его младших современников. Среди них был великий Аверроэс, которого иногда ставят даже выше Авиценны среди арабских философов. Аверроэс не создал собственной философской системы, но он был первым и самым выдающимся комментатором Аристотеля. Несмотря на путаницу, внесенную неверной атрибуцией так называемой «Теологии Аристотеля», Аверроэс в своих комментариях оставался близок к подлинным идеям своего учителя. Таким образом, он возродил аристотелевы воззрения, после того как столько веков в арабской философии господствовала разновидность платонизма. Но он пришел слишком поздно и не смог оказать большого влияния на мусульманский восток. К той же философской среде относится писавший по-арабски еврейский мыслитель

Муса ибн Маймун, или Маймонид (ум. 1204), родившийся в испанской семье, но проведший жизнь в Египте.

На этом я заканчиваю краткий обзор арабских достижений в науке и философии. Нет необходимости в нем выяснять более точно, чем арабы были обязаны грекам, или устанавливать, кто из них был более велик. Когда арабские исследования, арабская мысль, арабские сочинения предстают в полном объеме, становится ясно, что без арабов европейская наука и философия не смогли бы развиваться такими темпами. Арабы были не просто передатчиками, но подлинными носителями греческой мысли. Они не только сохранили живыми науки, которые постигли, но и расширили их диапазон. Когда около 1100 г. европейцы стали серьезно интересоваться наукой и философией своих врагов сарацинов, эти науки были в расцвете. Европейцам пришлось учиться у арабов всему, что было возможно, прежде чем они смогли двинуться вперед.

## IV

### РЕКОНКИСТА И КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ

В первой главе данного обзора шла речь о завоевании арабами Испании и Сицилии, в результате чего их присутствие в Европе стало ощутимым. Вторая глава описывала, как материальная культура арабов распространялась при помощи торговых связей по Западной Европе, как их «красивая жизнь» стала объектом восхищения и подражания. Затем, в третьей главе мы рассмотрели успехи мусульман в области точных наук и философии и отметили долю испанских арабов в этом аспекте мусульманской интеллектуальной жизни. В последующих главах нам предстоит разобраться в том, как Западная Европа откликнулась на вызов, брошенный ей присутствием арабов на ее границах. Прежде всего мы остановимся на военном противодействии, которое в Испании приняло форму Реконкисты, а по всей Западной Европе — форму Крестовых походов. В настоящей главе мы рассмотрим обе эти формы, причем большее внимание уделим не самому ходу событий, а стоящим за этими событиями идеям и мотивировкам. Однако для удобства изложения начнем все же с краткого очерка Реконкисты.

#### *Ход Реконкисты в Испании*<sup>1</sup>

Согласно испанским преданиям, некоторая часть висугогской знати вскоре после арабского вторжения укрылась в горных районах Астурии на северо-западе Испании. Из их среды вышел человек — некто Пелайо, — возглавивший сопротивление. Далее рассказывают, что, когда мусульмане послали войска, чтобы подавить мя-

тежников, Пелайо полностью разбил арабские отряды. Эти истории следует рассматривать как полуполюгендарные, хотя несомненно, что в основе их лежат какие-то факты. Но основание королевства Астурия было скорее делом Алфонсо I (739—757), который воспользовался восстанием берберов на северо-западе (ок. 741—742) и смутой в собственно халифате, приведшей к падению Омейядов в 750 г., и основал собственное маленькое государство, обеспечив ему относительную безопасность от нападения арабов. Это событие можно считать началом Реконквисты.

На северо-востоке франки использовали тот же смутный период для того, чтобы отвоевать Нарбонн (751). При Карле Великом (768—814) произошел прославленный поход на Сарагосу (778), на основе которого возникла «Песнь о Роланде». Но оказывается этот поход вовсе не был частью какой-то общей стратегии наступления на мусульманскую Испанию, а лишь попыткой использовать арабские неурядицы для расширения франкских владений. Основные интересы Карла Великого были сосредоточены на восточных границах, и захват Барселоны в 801 г. был достаточно единичным фактом.

Два с половиной века после Карла Великого военное положение более или менее стабилизировалось системой *марок*. Оборона арабского государства базировалась на трех крепостях: Сарагосе, Толедо и Мериде, каждой из которых была придана определенная *марка*, т. е. прилегающая территория. Большая часть страны к югу и востоку от этих крепостей была покорена и управлялась в соответствии с обычными для мусульман правилами. Однако в *марках*, расположенных к северу и западу от этих крепостей, степень арабского контроля была различной в разных районах и в разные промежутки времени. Арабы часто снаряжали на север летние походы — в карательных целях или для устрашения, но постоянный контроль за севером был весьма слабым, что дало возможность развития мелких независимых центров. Это не означало, что они все время сохраняли независимость: по временам они выплачивали дань арабским правителям *марок* или центральному правительству в Кордове. Но мелочному вмешательству они не подвергались, и в них сохранялась некая преемственность. Королевство Астурия было первым из таких очагов, за ним последо-

вал другой — королевство Леона, на юг от Астурии; они объединились в 924 г. Сообщают, что и Памплона добилась некоторой независимости в 798 г. и в IX в. превратилась в королевство Наварра. Примерно к этому же времени добилось независимости графство Кастилия.

Длительное время независимость эта была непостоянной, то и дело прерывалась. Так, Абд ар-Рахман III в последние десять лет перед своей смертью в 961 г. был признан сюзереном королем Леона и Астурии, королевой наваррской и графами Кастилии и Барселоны. Этот сюзеренитет противоречил практике восточному-сультманских земель, где покоренные христиане становились *зимми*, т. е. покровительствуемым меньшинством, и не имели права носить оружие. Испанские христианские руководители, дав Абд ар-Рахману клятву лояльности и обещав платить ему дань, оставляли оружие при себе; видимо, подразумевалось, что они будут сражаться от его имени. Тут арабские государственные деятели проявили себя реалистами: они видели, что система покровительствуемых меньшинств в условиях Северной Испании не оправдывает себя. В этой связи следует отметить также, что религия и религиозные установления оказывали малое влияние на политику мусульман в Испании — во всяком случае, до 1000 г. Возможно, что и с христианской стороны чисто религиозные мотивы не проявлялись до середины X в. Известно, что членами нескольких знатнейших семейств Испании были как христиане, так и мусульмане.

Дробление мусульманской Испании в XI в. предоставило независимым государствам севера возможность к расширению границ. В 1085 г. их усилия увенчались захватом Толедо. Вмешательство Алморавидов и Алмохадов из Северной Африки вместе с раздорами среди самих христиан на целый век приостановило Реконкиту. Однако после упадка Алмохадов и объединения Леона и Кастилии в 1230 г. Фердинанд III, возглавивший это объединенное королевство, смог захватить самое сердце мавританской Испании, заняв Кордову в 1236 г. и Севилью в 1248 г. После этого более двух веков — до объединения Кастилии и Арагона в 1479 г. — положение почти не менялось. Затем один за другим были взяты укрепленные города насридского королевства Гранада, и в 1492 г. пала сама Гранада.

## Значение Реконкисты

Среди испанских авторов была популярна точка зрения, что ведущей силой Реконкисты было неугасающее религиозное рвение христиан католиков в остатках Висиготского королевства. Исторических свидетельств, подтверждающих эту точку зрения, очень мало. Астурия никогда не была особо преданной католицизму, да собственно и не была под властью висиготов. Первые порывы к организации независимых государств исходили от сурового духа горцев, от их желания сбросить всякое чуждое господство. Ничто не подтверждает наличия глубокого религиозного чувства на севере в VIII и IX вв. Бесспорно, что в самом арабском государстве в это время мусульмане, христиане и иудеи свободно общались между собой и участвовали в создании общей культуры. Роль религиозных различий еще больше умалчалась, во-первых, тем, что многие мусульмане и христиане имели родственников, принадлежавших к другой вере, а во-вторых, почти повсеместным распространением (по крайней мере, в городах) господствующей культуры. В этой культуре, хотя она и была в известной мере мусульманской, также до конца X в. светские арабские идеи преобладали над собственно религиозными. Так, люди, соприкасавшиеся с этой культурой, не воспринимали ее как религиозную и не противились ей по религиозным мотивам.

Рост религиозного энтузиазма среди христиан связан с культом св. Иакова (Сант Яго) из Компостелы и с паломничеством к его святилищу. Св. Иаков рассматривался как единокровный брат Христа, а культ и паломничество включали в себя какие-то черты старого галисийского или иберийского предания о «Небесных близнецах»<sup>2</sup>. Таким образом, начиная с IX в. галисийцы были полностью уверены, что в их войнах им помогает провидение и что, проявив усердие, они непременно победят. Верить в божественную помощь еще не значит приравнивать врага к Антихристу, но чем более их собственные попытки победить проникались христианским духом, тем чаще название «сарацины», как, вероятно, они именовали противников, стало принимать религиозную окраску. Однако, когда именно противник стал рассматриваться главным образом как религиозный враг, остается неясным.

Вполне понятно, что с мусульманской стороны религиозное воодушевление в борьбе появилось лишь после того, как его стали выказывать христиане. Хотя первоначальное вторжение в Испанию и более поздние летние походы можно рассматривать как *джихад*, скорее всего религиозное рвение их участников было невелико. Несомненно, большинство вдохновляла мысль захватить богатую добычу. Пока у власти в Испании оставались Омейяды, они пытались придать арабскому правлению сходство с Дамасским халифатом. Арабская светская поэзия была предметом восхищения, а подлинная (или выдуманная) племенная генеалогия — предметом гордости. Мусульманским религиозным дисциплинам, за исключением предписаний религии по поводу быта, уделяли мало внимания почти до конца X в. Таким образом, именно рост христианского самосознания и экспансия христианских государств привели арабов Испании к осознанию себя мусульманами, защищающими исламскую территорию. Но тем не менее в борьбе против христиан они так и не обрели полного единства.

Христиане тоже были далеки от единства. Но по мере того как они все более осознавали себя христианами, сражающимися с врагами церкви, у них появлялся стимул к объединению с братьями по вере в военных действиях. У них появилось новое, более широкое представление о себе. Это были уже не просто жители Леона, Наварры, Кастилии, но представители христиан католиков, борющихся против своих врагов. Даже местные королевства рассматривались как части этого христианского воинства. С течением веков это самосознание жителей местных королевств становилось фактором в пользу единства Испании и тесной связи между новой испанской сущностью и воинствующим католицизмом. В этом смысле Испания, как она есть, многим обязана Реконкисте.

Еще одна существенная особенность заключается в том, что люди, осознавшие себя христианами, были теми, кто принимал в той или иной степени участие в создании общей испано-арабской культуры. Северные королевства во многих отношениях восхищались этой культурой и многое от нее переняли. Это распространение на север южной культуры было ускорено двумя факторами. 1. Время от времени христианские короли поощряли

христиан с юга селиться в необжитых землях *марок* и затем постепенно включали эти земли в свои королевства. Естественно, что эти христиане приносили с собой испано-арабскую культуру. 2. По мере того как испанская граница продвигалась на юг, мусульманское население оставалось за ней под христианским владычеством и таким образом увеличивало влияние испано-арабской культуры в северных королевствах. Как мы уже указывали, мало кто из испанцев севера или из жителей Западной Европы осознавал мусульманское происхождение большинства элементов этой культуры, так что для них принятие этой культуры не противоречило оппозиции к создавшей ее религии. Таким путем Испания обрела культуру с важными арабскими элементами — хотя она все более утверждалась в своем католицизме и отрицала, что чем-либо обязана арабам. Приведенная выше точка зрения, которая связывает Реконкиту с якобы висиготским католицизмом в Астурии, представляется таким образом основанной не на исторических фактах, а всего лишь обратной проекцией поздней католической и антисарацинской тенденции.

### *Развитие идеи Крестовых походов<sup>3</sup>*

Реконкиту можно противопоставить Крестовым походам по взаимосвязям между идеями и событиями. В Реконките события обычно предшествовали их осмыслению, в Крестовых походах идея предвляла действительные события. Возможно, противопоставление это и не столь явно, каким оно выглядит в этой формулировке, но оно вполне достаточно, чтобы оправдать наше намерение рассмотреть развитие идеи Крестовых походов.

Идея борьбы от имени христианской веры вероятно восходит еще к императору Константину. Можно, пожалуй, утверждать, что уже Ветхий Завет содержал подобную идею, — хотя ни в Новом Завете, ни в те века, когда христиане были гонимым меньшинством, о ней нет никаких упоминаний. В IX в. Агобар Лионский описывает меч, переданный папой императору, как символ «подчинения варварских народов, дабы они могли принять веру, и расширения пределов царства верующих». Бруно Керфуртский, который на себе испытал действие

монастырских реформ X в., утверждал, что долг христианского короля по отношению к язычникам мечом «обращать» их в христианскую веру. Бруно сам жил в соответствии со своими принципами и в 1002 г. отказался от кельи затворника, а в 1009 г. принял мученическую смерть в Пруссии, сражаясь против язычников.

Наряду с этим акцентированием долга христианского государя, некоторое развитие получила концепция христианского рыцаря-воителя. Это развитие столь многогранно, а рассказ о нем столь сложен, что здесь мы не сможем заняться ими. Большинство соглашалось, что христиане должны внести вклад в оборонительную войну, но некоторые сомневались, что надо переходить к наступлению. Существовали различные точки зрения по поводу соотношения борьбы за веру мечом и проповедью. Концепция христианского рыцаря сформировалась, вероятно, в литургических службах о его предназначении. Так, в одной молитве, восходящей к 950 г., говорилось, что христианский воин никогда не будет «прибегать к мечу, дабы разить несправедливо, но только дабы защищать право и справедливость». Дальнейшему развитию концепции христианского рыцаря в концепцию крестоносца способствовала практика паломничества, особенно паломничества в Палестину. Популярность путешествия в Иерусалим возросла в XI в., что, однако, встречало известное недовольство со стороны местного населения. Особо истовые христиане полагали, что паломнику не пристало носить оружие, но большинство считало вооруженную самозащиту допустимой. Тем, на кого нападали разбойники, и в самом деле приходилось защищаться, отсюда оставался лишь небольшой шаг до утверждения, что позволительно использовать меч, дабы восстановить христианский контроль над святыми местами, так, чтобы неверные не могли более мешать паломникам. Такое утверждение вело к тому, что заслуга борьбы с неверными приравнивалась к совершению паломничества.

То обстоятельство, что различные идеи со временем сплелись в единую вервь Крестовых походов, во многом обусловлено реформаторской политикой пап второй половины XI в., начиная с Льва IX (1049—1054)<sup>4</sup>. Эти реформы были весьма многозначны. Большой порядок, более строгие правила внутри церкви означали центра-

лизацию и постоянную связь Рима с различными государствами. Подразумевалось, что церковь остается независимой от этих государств и что она вправе судить об их делах и даже направлять их. Различные государства были связаны с Римом феодальными идеями. Так, папство оказалось заинтересовано в том, чтобы государства христианского лагеря прекратили междоусобные распри и направили свою энергию против неверных по ту сторону своих границ и против еретиков и прочих внутренних врагов у себя дома. В сущности, долгом христианского воинства теперь стала борьба против врагов церкви и папства.

Положение в Испании не избежало внимания папской курии, особенно потому, что положение церкви там вызывало некоторое беспокойство. Во время похода испанских христиан на Барбастро в 1064 г. папа Александр II объявил об отпущении грехов всем его участникам. Среди них был и большой отряд из Франции с герцогом Гийомом Аквитанским. Разумеется, французы этого отряда были в основном простые люди, подогреваемые религиозным рвением, так что поход по существу был Крестовым, хотя это не было еще войной, в которой принцы выполняли свой долг по защите и распространению христианства. Внимание пап к испанским делам не ослабевало. В послании, адресованном многочисленным графам и рыцарям Каталонии (возможно, оно датируется несколько позднее, чем проповедь о Крестовом походе, произнесенная в Клермоне [1095]), папа Урбан II пообещал всем, кто пал в походе на помощь Таррагоне, те же привилегии, что и участникам походов на восток, и призвал воинов исполнять долг свой ближе к собственному дому.

Папы поощряли и другие мероприятия, направленные против мусульман, такие, как старания норманнов из Северной Италии завоевать Сицилию. Из описания Готфридом Малатеррой сражения при Черами в Сицилии в 1063 г. видно, что поход, одним из эпизодов которого была названная битва, рассматривался как Крестовый. Для рядовых солдат подобный характер похода подтверждался явлением св. Георгия. Еще позднее, когда в 1087 г. Пиза, Генуя, Рим и Амальфи организовали совместную морскую экспедицию против Туниса, папа дал им свое знамя.

Папы поддерживали многочисленные попытки борьбы с врагами христианства, и не только с мусульманами. В 1066 г. Вильгельм Завоеватель получил папское благословение и знамя для нападения на Англию. Несколько раньше, в 1059 г. папа заключил с норманскими рыцарями в Северной Италии договор о совместной борьбе с Византией, т. е. с христианскими ортодоксами. Концепция Крестовых походов использовалась также для борьбы с еретиками внутри самих христианских стран, как, например, в 1209 г. против катаров или альбигойцев на юге Франции.

Папы реформаторы таким образом с середины XI в. играли важную роль в формировании и уточнении концепции Крестовых походов. Эта концепция сочетала в себе идеи предназначения христианского короля, христианского рыцаря и христианского паломника. Однако самым привлекательным в концепции Крестовых походов было то, что они давали выход многим светским силам того времени, в особенности той новой энергии, которая бурно проявлялась в Северной Франции и прилегающих землях. Именно поэтому так трудно определить в каждом частном случае, будь то какая-то военная экспедиция или какая-то фигура, точное соотношение религиозных и светских интересов. Иногда это была глубоко религиозная одержимость, в других случаях преобладали мирские заботы. Например, складывается впечатление, что в испанской Реконките было больше религиозного чувства, чем в норманских завоеваниях Южной Италии и Сицилии — во всяком случае, со стороны вождей.

### *Начало Крестовых походов и их дальнейшее развитие<sup>5</sup>*

При папах реформаторах с их идеями централизации политические устремления курии стали распространяться не только на весь западный христианский мир, но и на отношения с соседями-христианами на востоке. В 1054 г. отношения между Римом и Константинополем обострились из-за ссоры Михаила Церулария с кардиналом Гумбертом, но теперь очевидно, что это не было полным разрывом между Востоком и Западом, как полагали раньше. Между обоими христианскими центрами

поддерживалась связь, и там и тут находились сторонники примирения. Тем временем Византийская империя потерпела крупное поражение от тюрок-сельджуков при Манзикерте (1071) и продолжала испытывать суровый нажим с их стороны, так же как и со стороны европейских язычников. Когда около 1095 г. папа Урбан II (1088—1099) получил от византийского императора просьбу о военной помощи, он понял, что эта помощь может способствовать улучшению отношений между церквями тоже. Клермонская проповедь 1095 г. прежде всего содержала призыв к военной поддержке восточного христианства, которую папа связывал с общей идеей борьбы с врагами христианского мира.

С этого момента народные симпатии стали все больше переходить на сторону концепции Крестовых походов, которая политически разрабатывалась папами, но претерпевала в народном сознании ряд изменений. Ощущается всеобщий подъем духа, идея Крестовых походов зажигает воображение. Хотя в Клермонской проповеди ничего, кажется, не говорилось об Иерусалиме, простых людей все больше привлекала перспектива возвращения христианам святого города, а также — возможности совершать паломничество к святым местам в Палестине. Масса народа была охвачена возбуждением и в порыве энтузиазма способна была на безрассудные действия в духе последователей Петра Пустынника. Движение Крестовых походов набирало силы. Даже когда испарился религиозный идеализм, политические руководители продолжали считать перспективной идею Крестовых походов. Эта концепция — и ее метафорическая интерпретация — обладала в Западной Европе такой силой, что влияние ее ощущалось еще долгое время спустя.

Клермонский призыв получил такой колоссальный отклик, что численность западных армий, устремившихся к Константинополю в 1097 г., вероятно, немало напугала византийского императора. Однако логика развития Крестовых походов двигала эти армии к Иерусалиму. Захват этого города в 1099 г. и основание Иерусалимского королевства (с вассальными княжествами в Эдессе, Антиохии и Триполи\*) должны были знаменио-

\* Точнее, Иерусалимское королевство включало в себя княжество Антиохийское и графства Эдесское и Триполлийское.

вать достижение цели Крестовых походов. Но этот успех в значительной мере был обусловлен отсутствием единства среди мусульман этих земель, где шла борьба между несколькими местными вождями. Когда мосульский атабек одолел нескольких своих соперников и силы его увеличились, ему удалось в 1144 г. вернуть Эдессу. Затем в 1169 г. на сцене появился Саладин, объединивший под своей властью Египет и Сирию. Он нанес христианам ряд поражений, и высшей точкой его успехов был захват Иерусалима в 1187 г. Ответом на эту катастрофу явился Третий Крестовый поход (1189—1192). Этот поход после двухлетней осады вернул христианам Акко (1191), однако дальше этого дело не пошло, и крестоносцам пришлось удовлетвориться узкой прибрежной полосой. После этих неудач неудивительно, что возобладали мирские интересы и Четвертый Крестовый поход был обращен против Константинополя (1204).

Народные симпатии по-прежнему устремлялись к Иерусалиму. Распри среди преемников Саладина позволили франкам опять занять город между 1229—1244 гг. — на этот раз по договору. Около 1250 г. власть в Египте и Сирии перешла от Аййубидов (династии Саладина) к Мамлюкам. Их давление на крестоносцев вскоре привело к постепенному сокращению занимаемой последними территории. После того как Мамлюки штурмом захватили Акко (1291), в течение одного — двух месяцев пали и другие прибрежные города. Попытка возвращения Иерусалима окончилась полным провалом христиан.

Даже после этой заключительной катастрофы меньшинство продолжало надеяться на отвоевание Иерусалима. После превратностей судьбы в XII в. в Западной Европе лучше стали представлять себе мощь мусульманского мира в целом. Европейские лидеры стали обдумывать более широкую и мудрую стратегию и осознали невозможность удержать Палестину и Сирию без контроля над Малой Азией или Египтом. Именно такие идеи подготовили высадку в 1249 г. в Египте войска французского короля Людовика или его же подход на Тунис в 1270 г. Около 1313 г. доминиканский монах Гийом Адам, путешествовавший по Персии, Индии и Эфиопии, написал книгу «*De modo Saracenos extirpandi*», в которой среди прочего предлагал направить христианский

флот в Индийский океан. Суждения о широких стратегических планах, направленных на удержание Иерусалима, можно найти и у других авторов XIV в., писавших о Крестовых походах, таких, как Раймунд Луллий, Марино Санудо и Филипп де Мезьер. Таким образом, концепция Крестовых походов продолжала существовать даже тогда, когда стоявшие у кормила власти были уже не в состоянии предпринимать активные действия для ее реализации.

### *Значение Крестовых походов для Европы*

Исламоведа поражают в средневековой Европе два момента: во-первых, тот путь, которым формировался в Европе XII—XIV вв. искаженный образ ислама, до сих пор продолжающий витать над европейской общественной мыслью,— на этом мы останавливались подробно в предшествующей главе. И, во-вторых, то, как идея Крестовых походов завладела умами и приобрела столь горячих сторонников в Европе — поистине непостижимым образом. Это тем более удивительно, если разобраться, каким безрассудным донкихотством были все эти попытки. В Европе не было ни малейшего представления о военной мощи стран Леванта, а сведения о реальных физико-географических условиях, в которых будут проходить предполагаемые сражения, были весьма туманными. Как лидеры Крестовых походов при существовавших в то время транспортных средствах представляли себе переброску своих войск на огромные расстояния? Рассмотрим различные факты, которые могут разъяснить причины размаха движения крестоносцев.

Из сказанного выше ясно, что после 1095 г. по мере развития идеи Крестовых походов она постоянно переплеталась с религиозным идеализмом. Однако внимание различных светских сил и тенденций также притягивала к себе цель Крестовых походов: силой вернуть европейцам «святые места». К тому времени жизнь многих земель Западной Европы была относительно благополучной. Процветала торговля, росло благосостояние. Заметен был общий подъем духа, рост уверенности в своих силах. Но в жизни некоторых слоев общества стали возникать трудности. Например, значительное число младших сыновей знатных семейств уже не могли сохранять

прежний уровень жизни за счет фамильного поместья. Поэтому — и по многим другим причинам — значительная часть энергии высших классов расходовалась на междоусобицы. В поисках путей к достижению большей гармонии и мира в католических землях папы пришли к мысли, что обрести этот путь можно, направив военные силы против неверных. К концу XI в. опыт норманских рыцарей в Южной Италии показал, что вооруженный рыцарь весьма перспективен в военном отношении, так как всего несколько отважных рыцарей, действуя вместе, могли контролировать обширную территорию и со временем завоевывали себе новое поместье.

Все это, однако, еще не объясняет, почему Крестовые походы должны были устремляться на Иерусалим и против мусульман, а, к примеру, не на северо-восток Европы. С религиозной стороны выдвигалась идея паломничества, а для христиан Иерусалим был целью паломничества *par excellence*. На светскую точку зрения могли повлиять коммерческие устремления некоторых итальянских городов. Но первостепенным фактором явилось то обстоятельство, что ислам веками был для Европы самым серьезным врагом, контролировавшим Средиземное море от Испании до Сирии, а на востоке и юге, видимо, распространявшимся не зная преград. Даже после 1100 г. в Западной Европе все еще полагали, что мусульмане занимают более половины мира. Многие европейцы осознавали культурное превосходство арабов, а те, кто встречался с ними в Испании, Сицилии или других странах, могли убедиться в их непреложной и спокойной уверенности в превосходстве мусульманской религии. Возможно, что некоторые христиане полагали — в соответствии с рядом положений Ветхого Завета, — что материальное благополучие арабов является знаком божьего расположения к ним. Короче говоря, в отношении жителей Западной Европы к арабам-мусульманам глубокий страх сочетался со столь же сильным восхищением.

К 1095 г. ход событий привел Европу к тому, что боязнь перед арабами несколько ослабла, а решимость бросить арабам военный вызов, напротив, возросла. Захват Толедо в 1085 г. явился важным шагом в испанской Реконкисте, к 1091 г. было закончено норманское завоевание Сицилии. На различных этапах Реконкисты особенно активное участие в ней принимали жители Се-

верной Франции. Именно здесь, на севере Франции сформировалась примерно в это же время «Песнь о Роланде», за которой последовали другие *chanson de geste*. Здесь же возникло столь популярное представление об идеальном франкском рыцаре, чей главный враг — сарацины. Таким образом, ряд факторов, как материальных, так и духовных или психологических, совместились и направили устремления людей на войну — прежде всего на войну против сарацин. Многие обрели в образе христианина-воителя некое выражение собственной сущности и потому стремились еще более возвысить этот идеал, направляя войну против тех врагов, которых они прежде так боялись и чье превосходство в ряде отношений до сих пор оставалось очевидным.

Важнейшим следствием Крестовых походов было то, что именно в них Западная Европа обрела свой дух. И этот положительный результат значением намного превысил политическое и военное поражение европейцев. Несмотря на поражение, Европа продолжала прогрессировать — по иным причинам. С другой стороны, восточное христианство было сильно ослаблено Крестовыми походами и постепенно уступало позиции оттоманским туркам — в этом смысле результаты Крестовых походов были обратны первоначальным целям. В культурном отношении крестоносцы на Ближнем Востоке испытали на себе привлекательность некоторых черт мусульманской жизни и по возвращении домой пытались подражать им. В государствах крестоносцев было сделано несколько переводов арабских трудов на латынь\*.

---

\* Крестоносцы обогащались на Ближнем Востоке не только культурно, но и материально. Члены духовно-рыцарских орденов, особенно ордена тамплиеров, нередко становились банкирами; их ростовщические сделки приводили к разорению многих франкских рыцарей, ужесточая в последних и без того острую ненависть к этим богатым и надменным монашествующим воителям, пользовавшимся в Иерусалимском королевстве особыми привилегиями. Большую выгоду из Крестовых походов извлекали также итальянские купцы и банкиры, державшие в своих руках торговлю с Восточным Средиземноморьем. Их политический вес в тот период настолько возрос, что во время организации Четвертого Крестового похода в значительной мере именно под влиянием торгового люда Венеции было принято решение завладеть Константинополем, а не идти войной на сарацин. В результате расширения торговых и кредитных операций в период Крестовых походов в Западной Европе вновь вошли в обращение исчезнувшие здесь после падения Рима золотые монеты.

Однако в целом распространение в Европе арабской духовной и материальной культуры происходило главным образом через арабов Испании и Сицилии.

И наконец, Крестовые походы внесли свой скромный вклад в тягу к новым землям, что привело к открытию Америки\* и нового пути в Индию — вокруг мыса Доброй Надежды. В результате Крестовых походов и коммерческой деятельности на Ближнем Востоке европейцы узнали, что за мусульманскими государствами лежат другие — не мусульманские и не христианские. Когда продвижение к Иерусалиму через Средиземноморье и Восточную Европу оказалось практически неосуществимым, некоторые стали задумываться: нельзя ли атако-

---

Эти монеты, чеканившиеся на Востоке венецианскими купцами и известные под названием «*Byzantini Saracenati*», имели арабские надписи и датировались по мусульманскому летосчислению вплоть до 1249 г., пока против этого не выступил папа Иннокентий IV.

Среди прочих последствий Крестовых походов для Западной Европы можно указать также на новшества, привнесенные «сарацинами» в военное искусство франков: новые виды осадной техники и тактики, применение зажигательных средств, нововведения в военной архитектуре (такие, как использование в крепостях навесных бойниц) и т. п.

\* Выше уже говорилось о той роли, которую сыграл в великих географических открытиях, в том числе в открытии Америки, воспринятый у арабов треугольный «латинский» парус. Необходимо добавить, что контакты европейцев с мусульманским миром способствовали открытию Нового Света и в другой форме. В письме с надписью «из Ганги» (октябрь 1498 г.) Христофор Колумб со ссылкой на Петра из Аيي прямо указывает на мусульманские источники, подсказавшие ему мысль о существовании Нового Света. Как это произошло, явствует из собственноручных заметок мореплавателя на принадлежавшей ему рукописи трактата Петра из Аيي «*Imago mundi*», в котором отразилось воспринятое у мусульманских авторов учение о «Куполе земли» (или «Куполе Арина») — точке пересечения экватора и меридиана, проходящего через центр обитаемой части земли. Из заметок Колумба, пишет И. Ю. Крачковский, следует, «что именно эта теория Арина, „Купола земли“, вызвала у него представление о грушевидной форме земли, причем в западной полусфере напротив „Купола Арина“ должен был находиться другой центр, более высокий, чем тот, что на восточной стороне. Таким образом, как ни странно, арабская географическая теория сыграла некоторую роль в открытии Нового Света. Быть может, не без воздействия той же теории Данте, многим обязанный мусульманской традиции, как выяснилось в XX в., помещал свое „чистилище“ на горе в западной полусфере южного полушария, как в параллель старым христианским представлениям о том, что земной рай расположен на крайнем востоке земли, где-то за морями».— И. Ю. Крачковский, Избр. соч., т. IV, М.—Л., 1957, стр. 71.

вать сарацин с тыла? Пусть предложение послать христианский флот в Индийский океан не принималось всерьез — возможно, что впоследствии оно не было совсем забыто и оказало некоторое влияние на поиски Индии как вокруг Африки, так и через Атлантический океан. Несомненно, что некоторые сторонники (или участники) открытия новых земель рассматривали эти экспедиции как Крестовые походы — недаром участвовавшие в них носили на одежде крест — отличительный знак крестоносцев.

Глубоко положительное значение Крестовых походов для Европы резко контрастирует с полным отсутствием подобного значения их для мусульманского мира. Для мусульман в целом это была лишь серия пограничных стычек. В последней главе мы остановимся на этом противоречии подробнее.

## V

### НАУКА И ФИЛОСОФИЯ В ЕВРОПЕ

В предыдущей главе мы подчеркивали, что в отношении европейцев к арабам сочетались такие контрасты, как глубокий страх и восхищение, смешанные с признанием превосходства арабов. К концу XI в., ко времени захвата Толедо (1085), окончательного завоевания Сицилии (1091) и падения Иерусалима (1099) страх значительно ослабел. Возможно как раз это обстоятельство позволило европейцам сосредоточить внимание на том, что их столь восхищало в духовной культуре арабов. Может быть, они стали бы изучать арабскую науку, даже если бы не было этих военных успехов, но факт остается фактом: именно в XIII в. европейские ученые, интересующиеся наукой и философией, осознали, как много им надо учиться у арабов, и принялись штудировать основные арабские труды, а также переводить главные из них на латынь<sup>1</sup>.

#### *Первые контакты с арабской наукой*

Еще до начала «эпохи переводов» в XIII в. можно отметить отдельные попытки двинуть вперед науку. Некоторые отрывочные свидетельства дают основание полагать, что переводчики на латынь начали свою деятельность еще в IX в. Первым значительным ученым, занимавшимся арабской наукой, был Герберт из Орийака, ставший впоследствии папой Сильвестром II (999—1003). В ходе своей церковной карьеры Герберт заслужил высокую репутацию как преподаватель и был особенно компетентен в логике и латинской литературе, однако интересовался также и другими науками. Ему едва исполнилось 20 лет, когда он провел три года в

Каталонии (967—970), где под руководством тамошнего епископа изучал математику, а возможно, и астрономию. Сохранилась более поздняя красочная легенда о том, как он приехал в Кордову, чтобы изучать там «запретные науки» у одного учителя-сарацина, как соблазнил его дочь и похитил его книги. Это все, что можно отметить. Нет никаких подтверждений тому, что он сам занимался арабским языком, но известно, что в каталонском монастыре Рипол была сравнительно неплохая библиотека, включавшая в себя также переводы научных трудов с арабского. И в математике, и в астрономии Герберт был на голову выше любого из своих христианских современников. Он умел также применять свои знания к практике и сам наблюдал, например, за изготовлением различного рода «учебных пособий» для наглядной демонстрации птолемеевой системы Вселенной. Возможно, что он был знаком с астролябией. В области математики ему принадлежит изобретение счетов новой формы (это первое свидетельство об использовании в Европе арабской системы счисления), но они не получили всеобщего распространения. Во всем этом Герберт далеко опередил свое время.

О X и XI вв. есть и некоторые другие свидетельства. Рипольская рукопись X в. содержит два латинских трактата об астролябии, которые, по всей вероятности, составлены по арабским источникам. Известно, что в Льеже около 1025 г. была астролябия. Еще две книги об астролябии (датируемые 1048 г. и включающие в себя арабское учение) приписываются немецкому ученому Херманусу Контрактусу, хотя эта атрибуция сомнительна. Как ни отрывочны эти сведения, их достаточно, чтобы показать, что математические и астрономические знания проникали в Европу именно через Испанию.

Что касается познаний в области медицины, то они распространялись иным путем: главным образом через старое медицинское училище в Салерно. В X в. некий еврей, известный под именем Донноло, бывший пленник сарацин, составил для этого училища несколько медицинских трактатов на древнееврейском языке. Трактаты эти включали в себя элементы арабской медицины. Однако решительное продвижение ее в Европу — своего рода «прорыв» — было осуществлено лет на сто позже с помощью человека по прозвищу Константин Африкан-

ский (настоящее имя его неизвестно). Обычно сообщается, что он зарабатывал себе на жизнь как странствующий купец, разъезжая между Тунисом и Южной Италией, возможно, перевозя лекарства. Посетив однажды Салерно, он убедился, каким отсталым было местное медицинское училище, и по неизвестным причинам решил отправиться изучать медицину в мусульманские страны. Через некоторое время он вновь вернулся в Салерно. Многие в этих сведениях, возможно, идет от легенды, однако достоверно известно, что последнюю часть своей жизни Константин провел в бенедиктинском монастыре в Монте-Касино, где переводил на латынь изучаемые им медицинские сочинения. Среди них был медицинский компендиум *Liber regius*, принадлежавший перу иракского врача X в., который был известен в Европе как Хали Аббас.

### *Великая эпоха переводов*

Сохранилось много рукописных переводов арабских трудов на латынь, однако современные специалисты полагают, что указание на какого-то определенного переводчика в них — всего лишь поздняя догадка. В идентификации переводчиков также существуют трудности. Таким образом, если сведения об «эпохе переводов» справедливы в целом, то в деталях они нуждаются в коррективах.

После занятия Толедо христианами (1085) многие мусульмане и арабоязычные евреи продолжали там жить. Раймунду, занимавший пост архиепископа Толедо с 1125 г. до своей смерти в 1151 г., понимал, какие великие возможности открывает сложившаяся ситуация, и поощрял ученых приезжать в Толедо. Он встречался с Петром Достопочтенным, когда тот посетил Испанию в 1142 г., и, возможно, оказывал помощь переводчикам. Однако два самых известных ныне переводчика развернули свою деятельность в Толедо уже после смерти Раймунду. Один из них, Доминик Гундисалви (Доминго Гонсалес), архидиакон Сеговии, работал в содружестве с арабоязычным Ибн Даудом (*Avendeth*), иудеем, обратившимся в христианство, и с Иоанном Севильским (*Johannes Hispalensis*; впрочем, возможно, что это два разных лица, ни одно из которых не идентифицируется

с более поздним Хуаном Испанским). Вероятно, Гонсалес выбирал сочинение для перевода и придавал латинскому тексту окончательную форму, после того как помощники передавали на латыни основной смысл арабского оригинала. Как представляется, большинство переводов XII в. были сделаны именно таким образом — двумя учеными, работавшими сообща. Другим великим переводчиком был Джерардо Кремонский, итальянец, приехавший в Толедо и проработавший там много лет, до своей смерти в 1187 г. Ему приписывается около ста переводов. Можно предположить, что существовала группа переводчиков, трудившихся под его руководством; во всяком случае, известно, что он работал с *мосарабом*, христианином по имени Галиб (*Galippus*). По другому предположению, Джерардо Кремонский — просто имя, добавляемое более поздними учеными к переводам, авторство которых вызывало сомнения.

Другие части Испании также внесли свой вклад в работу переводчиков XII в. Несколько предшествовал Гундисалви Хуго Сантальский, переведивший научные сочинения для епископа Тарасоны, городка к западу от Сарагосы. Примерно там же и в то же время трудились над переводами работ по астрономии и метеорологии два ученых из-за Пиренеев, но их оторвали от этого занятия ради теологических переводов для аббата Петра Достопочтенного (на них мы остановимся далее). Это были Херманн Далматийский и англичанин Роберт из Кеттона, ставший впоследствии архидиаконом Памплоны. На восточном побережье, в Барселоне, итальянец Платон Тиволийский вместе с Абрахамом бар Хиййа переводил труды по геометрии и астрономии как с древнееврейского, так и с арабского.

Из государств крестоносцев на востоке дошли до нас всего один-два перевода. Главным из них был перевод медицинского компендиума Хали Аббаса, выполненный Стефеном Пизанским (или Антиохийским). Абельяр, англичанин из Бата, учившийся во Франции и проводивший некоторое время в Сицилии, также побывал в Сирии. Возможно, что он учился и в мусульманской Испании, однако достоверных свидетельств тому нет. Во всяком случае, он имел представление о последних достижениях арабской науки. Получив образование в традициях кафедральных школ, он тем не менее стал одним

из самых влиятельных проводников научного духа. Его переводы включали астрономические таблицы ал-Хваризми и «Основы» Эвклида.

К XIII в. среди интеллигенции Западной Европы наметилось сильное течение, способное ассимилировать арабские достижения в науке и философии и готовое к новым открытиям. Оставшиеся значительные арабские сочинения переводились теперь в той мере, в какой они интересовали европейцев. Выдающейся личностью этого периода был Майкл Скотт (Михаил Шотландец), умерший не позднее 1236 г., возможно, в Шотландии. Со временем вокруг его имени возникло много легенд, его называли «волшебником» и наделяли магической силой, из-за чего он и снискал место в дантовом аду. Рассказы о том, как он угощал друзей кушаньями, доставленными прямо из кухни короля Франции или Испании, возможно, отражают в несколько утрированной форме тот факт, что повышением уровня своих гастрономических вкусов европейцы были обязаны мавританской кухне. Известно, что в 1217 г. Майкл был в Толедо, затем — в Болонье, в Риме, а оттуда по рекомендации папы был направлен к архиепископу Кентерберийскому. Наиболее подходящее окружение он обрел, однако, в Сицилии, при дворе Фридриха II Гогенштауфена, который сам интересовался различными отраслями арабской науки. Именно для него были сделаны некоторые переводы Майкла: научных и философских сочинений Аристотеля, комментариев Аверроэса к этим сочинениям, трудов Авиценны.

Еще одной значительной личностью XIII в. был Алфонсо X Мудрый из Кастилии (1252—1284). Руководствуясь глубокой личной заинтересованностью, он заказывал переводы научных и исторических работ; он также основал несколько высших учебных заведений<sup>2</sup>. Одни переводы выполнялись на латыни, другие — на кастильском диалекте испанского языка, который только что стал официальным языком государства. Конец XIII в. знаменовал завершение великой эпохи переводов с арабского на латынь, хотя отдельные переводы появлялись еще в XVI и даже в XVII в. Именно благодаря этим ранним переводам арабская наука и философия оказали столь большое влияние на интеллектуальное развитие Западной Европы. К XII в. европейцы уже сами достигли высокого уровня в науке и философии.

И наконец, несколько слов об участии испанских евреев в передаче Европе арабской науки и философии. Как и в других мусульманских государствах, евреи в Испании представляли «опекаемое меньшинство» — *ахл аз-зимма*; с арабами у них были прекрасные отношения, как потому, что евреи помогали арабам против висиготов во время завоевания страны, так и потому, что сами арабы составляли в Испании меньшинство. В середине X в. Хасдаи ибн Шапрут стал придворным врачом Абд ар-Рахмана III, проявил себя на халифской службе умелым дипломатом и собрал в Испании группу изучающих Талмуд. Благодаря этой группе древнееврейский стал развиваться в Испании как язык науки. В повседневной же речи испанские евреи пользовались либо арабским, либо испанским языком. Некоторые евреи, изучив арабскую науку и философию, стали специалистами в этих областях. Отдельные, как Ибн Габирол (*Avicbron*) (ум. 1058) или Маймонид (ум. 1204), писали по-арабски. В начале XII в. стали появляться переводы арабских научных сочинений на древнееврейский, а также оригинальные труды на этом языке. Одним из наиболее известных еврейских ученых был Ибн Эзра, или Абрахам-иудей (ум. 1167). В XIII—XIV вв. еврейская ученость процветала не только в Испании, но также на юге Франции и в других областях. Были случаи, когда древнееврейские сочинения переводились на латынь. Но прежде всего евреи играли роль передатчиков арабской науки и философии, поскольку они часто были непосредственно связаны с христианскими учеными Западной Европы.

Далее я намереваюсь рассмотреть отдельные отрасли знания и указать, как в каждой из них вклад арабов сначала был ассимилирован европейцами, а затем превзойден ими.

### *Развитие в Европе математики и астрономии*

У Герберта из Орийака очевидно не было учеников-преемников в его математических студиях, и значительное преимущество арабской системы счисления не было признано сразу. В области астрономии проблеск интереса можно проследить в ранних работах в Лорэне и не-

которых других местах. Однако как математика, так и астрономия не привились в Европе.

Изложение логичнее начать с описания внедрения арабской системы счисления, хотя хронологически этот процесс относится к XIII в. До той поры в Западной Европе пользовались неудобными римскими цифрами, которые значительно усложняли большую часть математических операций и серьезно мешали изучению математической теории. Вероятно отдельные люди знали о существовании греческой шестеричной системы. Обычно считается, что арабская система счисления была введена в действие благодаря публикации в 1202 г. сочинения «*Liber abaci*», написанного Леонардо Фибоначчи из Пизы. В этой книге автор показал, как «десять знаков» упрощают арифметические операции и расширяют возможности их применения. История написания книги весьма показательна. Отец Леонардо одно время возглавлял пизанскую торговую колонию в Бужии (в Алжире) и при торговых сношениях с арабами видимо оценил превосходство арабской системы счета. Чтобы подготовить сына к занятию семейным ремеслом, он стал посылать его к арабскому учителю математики в Бужию. Возможно и других детей учили так же, но Леонардо отмечен печатью математического гения, и ему по праву принадлежит первенство. Его проарабские тенденции отразились даже на собственном имени, которое он дает в книге на арабский манер: «Леонардус сын Бонациуса» (возможно, что Бонациус здесь — прозвище, наподобие арабского Хасан или Салих).

Почти сразу же после того как удобство арабского счета было убедительно показано, он получил широкое практическое применение. Вместе с цифрами в европейские языки вошли различные новые слова. Французское *chiffre*, немецкое *ziffer*, английское *cipher*, так же как французское и английское *zero*, все произошли от арабского *сыфр* — «пустой». Арабское слово прилагалось к знаку, который использовали, чтобы показать, что определенная позиция (единицы, десятки, сотни и т. д.) не заполнена. Поскольку этот знак выражал некую отвлеченную идею, его стали применять позже, чем остальные девять знаков: кое-кто из освоивших девять знаков находил сложным применение нуля, они просто привыкли оставлять данную позицию пустой. Тем не менее (или,

возможно, как раз вследствие этого) слово, обозначающее отсутствие цифры, н у л ь стало употребляться в европейских языках для обозначения всех десяти цифр. Есть другое арабское слово *сифр* (по-арабски отличающееся написанием и произношением), означающее «книга», «писание»; иногда полагают, что это оно повлияло на европейское осмысление заимствования, но это представляется нам маловероятным.

Некоторый интерес к астрономии вызвало обсуждение в Каролингскую эпоху христианского календаря. Как уже упоминали, следы этого интереса можно обнаружить и в последующих веках. Самостоятельное продвижение вперед (на базе арабской астрономии) можно считать начатым одним испанским евреем, который в 1106 г. принял христианство под именем Педро де Алфонсо. От его собственных сочинений мало что сохранилось, но он оказал большое влияние на последующие поколения астрономов, особенно во Франции и в Англии. Он прибыл в Англию около 1110 г. в качестве врача короля Генриха I и большую часть своих знаний поведал монаху по имени Уолчер, который приехал из Лорэна и уже несколько лет вел астрономические наблюдения. Уолчер и Абеляр из Бата, возможно также испытавший влияние Педро де Алфонсо, помогли формированию научной традиции, которая достигла кульминации в Роберте Гроссетесте (ум. 1253), одно время занимавшем пост ректора Оксфордского университета. Эти люди не просто интересовались явлениями природы, но были преисполнены истинно исследовательским духом, который находил выражение в их наблюдениях и экспериментах. Гроссетесте позднее пришел к убеждению, что в основе всей Вселенной лежат математические принципы. К тому времени ученым были доступны переводы некоторых греческих трудов, выполненные непосредственно с греческого языка, но основными стимулами к развитию науки были личные контакты с живой арабской традицией и латинские переводы арабских работ.

#### *Медицина в Европе*<sup>4</sup>

Уровень медицинской практики в Европе, до того как дало себя знать арабское влияние, видимо, был очень низок. Усаме ибн Мункизу, арабскому автору времен

Крестовых походов, принадлежит известное описание варварских методов европейских медиков. Мусульманский эмир, дядя писателя, послал соседу-франку по его просьбе врача. Врач вернулся на удивление быстро, но ему было что рассказать! Его позвали лечить рыцаря и женщину. У рыцаря был абсцесс на ноге, и арабский врач применил припарки к голове. Абсцесс прорвался и начал уже подсыхать. Женщина страдала «сухоткой» (тут, однако, не вполне ясно, что автор имеет в виду). Араб предложил строгую диету, включавшую много свежих овощей. Тогда появился франкский врач. Он спросил рыцаря, что тот предпочитает: жить на свете с одной ногой или умереть с двумя. Рыцарь дал желаемый ответ. Врач заставил его положить ногу на колоду, и какой-то силач взялся отрубить больную часть ноги острым топором. Первый удар не достиг цели. Вторым раздробил кость, и тот человек умер почти сразу.

Лечение женщины оказалось еще ужасней. Франкский доктор объявил, что в нее вселился бес и что надо остричь ее. Так и сделали, после чего больная вернулась к своему обычному рациону из чеснока и горчицы. «Сухотка» усилилась, что врач приписал перемещению беса в голову больной. Он сделал крестообразный надрез на ее черепе, так что обнажил кость, и втер туда соль. Женщина тут же умерла. После этого арабский врач спросил, нужен ли он еще, получил отрицательный ответ и отправился домой.

Эта история напоминает рассказы европейских миссионеров XIX в. об африканских знахарях-колдунах. Однако это не последний приговор Усамы европейской медицине. Он описывает также лечение франкским врачом гангренозной ноги и приводит лекарство от золотухи, рекомендованное одним франком, добавив, что сам проверял его и нашел весьма эффективным. И хотя, казалось бы, в высказываниях Усамы существует некоторое противоречие, присмотревшись внимательнее, можно увидеть в нарисованной им картине европейской медицины известную стройность. В первом рассказе содержится критика, прежде всего — непонимания физиологических причин болезненного состояния, а затем — критика незнания соответствующей хирургической техники. Хвалит же Усама франков за их познания в лечебных свойствах минералов и растений.

Европейские источники обычно разделяют эти воззрения о сильных и слабых сторонах медицины в Европе. Старейшей медицинской школой принято называть училище в Салерно, но ранняя история его неясна. Климат тех мест способствовал выздоровлению больных, и в источниках встречаются упоминания о бенедиктинской «больнице» конца VII в. Очевидно, подразумевается скорее гостиница, предоставлявшая койки, чем лечебное заведение. Однако есть сведения и о корпорации врачей, сначала существовавшей при епископате, но затем принявшей вполне светский характер. Именно для этой корпорации делали свои переводы Донноло и Константин Африканский. В одной из книг Донноло приводится более ста лекарств, преимущественно растительного происхождения. Константин же, видимо, сначала был торговцем лекарствами. Таким образом, представляется вероятным, что *materia medica* должна была составлять значительную долю среди предметов, изучаемых в Салерно в XI в. Еще до 1100 г. к ним добавилось изучение анатомии. Поначалу для анатомирования использовались свиньи, позднее — тела казненных преступников.

Другая ранняя медицинская школа, возможно отпочковавшаяся от Салерно, существовала в Монпелье. Для 1137 г. мы располагаем сведениями о студенте гуманистара из Парижа, отправившемся изучать медицину в Монпелье. Среди населения города было довольно много арабов и евреев, в том числе арабоязычные христиане, в начале XIII в. медицина там была тесно связана с арабской традицией на юге Испании. Благодаря этому вклад Монпелье в посредничество между европейской и арабской медициной вероятно гораздо более значителен, чем это обычно представляют.

Очень несомненно предметом изучения в медицинских школах стала хирургия. Первоначально хирурги считались низшими по своему общественному положению, и преподаватели медицинских школ смотрели на них свысока. В 1163 г. даже появился специальный церковный рескрипт, запрещающий преподавание хирургии наравне с другими медицинскими дисциплинами. Перемена в отношении к хирургии, вероятно, произошла в результате более широкого распространения медицинских знаний, когда стали доступны переводы с арабского, а крестоносцы уже имели какой-то практический опыт в сара-

цинской медицине. К 1252 г. Бруно да Лонгобурго из Падуи смог составить важный трактат под названием «*Chirurgica Magna*».

Возможно, что опыт крестоносцев сказался и на первых лечебницах, открытых к 1200 г. как заведения, специально предназначенные для содержания больных. Однако они все еще отставали от арабских в таких вопросах, как выделение для инфекционных заболеваний специальных палат. Пациентов в больницах посещали врачи, однако первое свидетельство о больнице с собственным врачом относится к 1500 г. (в Страсбурге). Другая арабская традиция — клиническая практика студентов в больнице — была заимствована Европой лишь около 1550 г.

Продолжавшаяся вплоть до XV—XVI вв. зависимость европейской медицины от арабской наглядно видна в списках ранних печатных книг. Первой из них был комментарий Феррари да Градо, ученого из Павии, к девятой части «Основ» ар-Рази. «Канон» Авиценны был издан в 1473 г., второе издание вышло в 1475 г., а третье — до того, как было напечатано первое сочинение Галена. До 1500 г. было выпущено шестнадцать изданий «Канона». Поскольку этой книгой продолжали пользоваться и после 1650 г., считается, что это самый изучаемый медицинский труд во всей истории человечества. За «Каноном» идут другие переведенные с арабского работы таких авторов, как ар-Рази, Аверроэс, Хунайн ибн Исхак, Исаак-иудей и Хали Аббас. Статистические данные показывают, что число ссылок в ранних европейских трудах убедительно свидетельствует о преобладании арабского влияния над греческим. В работах Феррари да Градо, например, Авиценна цитируется более трех тысяч раз, ар-Рази и Гален — по тысяче раз каждый, а Гиппократ — всего сто раз. Короче говоря, в XV—XVI вв. европейская медицина была лишь слабым развитием арабской.

### *Логика и метафизика*<sup>5</sup>

1100 год — удобная отправная точка, чтобы начать обзор состояния философии в Европе. В 1100 г. Анселм приближался к концу своей карьеры, а карьера Пьера Абеляра, напротив, только начиналась. Классические

предметы образования еще сохранялись в монастырских и кафедральных школах, но основной интерес сосредоточен был на их литературном аспекте. С X в. велось изучение определенного числа сочинений Аристотеля по логике, в переводе и с комментарием Боэция. Это привело к развитию диалектики. Естественно, поскольку вся жизнь общества протекала в рамках христианской догмы, а образование находилось в руках церкви, диалектика тоже была подчинена той же догме. И вот Анселм составляет диалектические, или рациональные, оправдания смыслу религии, и в результате его трудов религия предстает как стройная рациональная система. В следующем поколении Абельяр представляет мысль более изощренную. Он начинает с противоречий, в которые упирается диалектика, но обращает свою критику не против самой диалектики, а против неверного ее применения. Никто из них, однако, не предпринимает попытки связать христианскую доктрину с всеобщим метафизическим взглядом. Вообще к 1100 г. христианской католической церкви совсем не была знакома всеобщая метафизика.

Можно наблюдать любопытные черты сходства и различия в процессе того, как арабы воспринимали греческую философию и как Западная Европа воспринимала философию арабов. Интересы арабов прежде всего проявились в области медицины и астрономии, но эти дисциплины всегда оставались на окраине интеллектуальной жизни халифата. Философия первоначально попала в поле зрения арабов из-за того, что была связана с другими предметами, но затем они нашли ее весьма полезной для своей главной интеллектуальной цели — тех аргументов, которые, будучи откровенно теологическими, имели важное политическое значение. В Европе же основные теологические доказательства почти не несли политической нагрузки и были в основном предназначены для чисто церковного употребления. В то же время широко распространился интерес к отдельным наукам, проникнувший даже в некоторые школы. Это упрощалось и принятой в то время системой «семи свободных наук», восходящей к VI в. Эти семь наук подразделялись на тривиум (грамматику, риторику, логику) и квадривиум (арифметику, астрономию, геометрию и музыку). Большинство монастырских и кафедральных школ

сосредоточивали свое внимание на тривиуме, поскольку с точки зрения европейской учености квадривиум представлялся несущественным. Даже когда Шартрская школа в первой половине XII в. разработала с помощью ряда выдающихся преподавателей платонову форму квадривиума, в нем была мало использована арабская наука. Сочинение Абельяра Батского, озаглавленное «*De eodem et de diverso*», все еще зиждется (хотя бы частично) на «*Timaeus*» Платона, однако «Естественные вопросы» того же Абельяра уже способствовали распространению арабской учености.

Первые оригинальные европейские труды по метафизике (как и по многим другим наукам) были созданы переводчиками. Доминик Гундисалви, в частности, написал сочинения (в значительной степени на базе арабских источников) под названием «О бессмертии души» и «О разделении в философии». Разрабатывая концепцию бога как «недвижимого Движителя», он соотнес теологию с физикой, как это было сделано Авиценной в «*Китаб аш-шифа*» (в латинской традиции известной как «*Sufficientia*») и в «*Макасид ал-фаласифа*», своде воззрений Авиценны, принадлежащем перу ал-Газали. Это сближение теологии с физикой и метафизикой постепенно привело к появлению на латыни нового типа теологических сочинений, который достиг кульминации в философии Фомы Аквинского.

В европейской философской мысли было весьма сильно августинианское и платоновское направление, которое еще больше укрепилось под влиянием неоплатонического учения Авиценны и его последователей. Некоторые отличия в него вносило лишь европейское стремление к эмпиризму в практических дисциплинах, которому весьма импонировала экспериментальная часть арабской науки. Тем более примечательно, что, когда интеллектуальная атмосфера эпохи потребовала рационального подтверждения научного метода, представили эти аргументы Роберт Гроссетесте и Роджер Бэкон (ок. 1214—1292), т. е. ученые, придерживавшиеся платоновской традиции.

Учение Аристотеля о логике, по крайней мере частично, было давно известно в Европе по трудам Боэция. В XII в. появился перевод части «Органона», выполненный непосредственно с греческого, за ним — другие, сде-

ланные с арабского. Однако значительно более полное понимание аристотелианства пришло с переводом трудов Аверроэса, особенно его комментариев к метафизическим сочинениям Аристотеля. Эти переводы относятся к XIII в., но кое-какие сведения о воззрениях Аверроэса могли дойти до латинских философов еще до смерти ученого в 1198 г. Разумеется, аристотелианство было быстро подхвачено членами доминиканского ордена, такими, как Альберт Великий (ок. 1206—1280) и Фома Аквинский (1226—1274). Последний особенно полно усвоил и использовал взгляды Аристотеля в теологически приемлемой системе.

Однако влияние Аверроэса на европейскую мысль может быть понято неверно, если слишком близко связывать его с «латинским аверроизмом» Сигера Брабантского (ок. 1235—ок. 1282) и др. Среди прочего Сигер учил, что выводы разума в его философском смысле могут противоречить истинам откровения, но и те и другие следует принимать. Такова теория «двойственной истины», хотя сам Сигер никогда не употреблял этого термина. Аверроэс, безусловно, подразумевал нечто подобное, но смягчал эту оппозицию предположением, что коранические тексты могут быть интерпретированы таким образом, что всякое противоречие будет снято: дело в том, что арабский язык обладает более широкими возможностями для различной интерпретации, чем латынь\*. «Латинские аверроисты» не делали подобных попыток примирить разум с откровением, и их современники полагали, — и возможно не без оснований, — что их

---

\* Ибн Рушд, действительно, возлагал определенные надежды на полисемантическую арабских слов; в «Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией» он даже специально приводит в качестве примеров слова, обозначающие одновременно прямо противоположные понятия: великое и ничтожное, яркий свет и крошечную тьму. Еще больше он полагался на противоречивость стихов Корана и несоответствие используемых в нем образов некоторым основополагающим догматам ислама, разработав на этой основе аллегорический метод толкования коранических стихов. Кордовский мыслитель, например, брал из Корана слова «И Он Тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был Его трон на воде» и интерпретировал их так, что они оказывались свидетельством безначальности мира, несотворенности его «из ничего» (поскольку до данного мира все же что-то существовало, а именно — были трон и вода). Аналогично этому слова «... в тот день, когда земля будет заменена другой землей...» толкуются как свидетельство неуничтожимости Вселенной в будущем; отсюда делался

доводы, будучи доведены до логического конца, постепенно разрушат религию.

Само наименование «латинские аверроисты» не должно приводить к ошибочному заключению, что главным образом благодаря этому направлению арабская философская мысль, и в особенности воззрения Аверроэса, оказала влияние на Европу. Это далеко не так. Арабская мысль предоставила европейцам новый материал, открыла для них вместе со своим кругозором целый новый мир метафизики. Переводы с арабского были известны всем течениям европейской мысли — не только аверроистам и их противникам, группе последователей Фомы Аквинского, но и таким сторонникам консервативного платонизма, как Бонавентура, или платоникам-рационалистам типа Роберта Гроссетесте и Роджера Бэкона. Все последующее развитие европейской философии в глубоком долгу у арабских авторов; и Фома Аквинский столь же обязан аристотелизму Аверроэса, как и Сигер Брабантский.

---

общий вывод о том, что, по Корану, изменяется только форма универсума, бытие которого вечно как в прошлом, так и в будущем.

Приведенный выше пример манипуляций Ибн Рушда кораническими текстами ясно показывает, что философ стремился поставить их на службу разуму, науке (при этом он категорически выступал против допущения каких бы то ни было теологических толкований Корана). В этом коренное отличие решения вопроса о соотношении знания и веры Ибн Рушдом и Фомой Аквинским: тот ставил превыше всего откровение, толкование которого предоставлял теологии, а философии (поскольку, согласно его учению, истины веры могут быть сверхразумными, но не противоразумными) отводил скромную роль ее служанки. По убеждению Ибн Рушда, единая истина — это истина науки, доказательного знания.

«Латинские аверроисты» пошли по пути признания двойственной истины, и дело здесь не в том, что «арабский язык обладает более широкими возможностями для различной интерпретации, чем латынь», а в том, что в исламе формы принятия решений относительно спорных вопросов мировоззрения не были столь отработаны, как в христианстве. В мусульманском мире не существовало ни церковных соборов, которые бы регламентировали толкование священных текстов, ни «отцов церкви», пользовавшихся непререкаемым авторитетом; подобные вопросы решались на основании *иджма* — согласного мнения членов мусульманской общины. Но институт *иджма*, возникший в пору, когда мусульманская община состояла из небольшой группы единомышленников, ко временам Ибн Рушда превратился в анахронизм. На это-то обстоятельство и делал ставку учитель «латинских аверроистов», давая юридическое обоснование своему учению о соотношении веры и разума.

## VI

### ИСЛАМ И ЕВРОПЕЙСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ

В предыдущих главах я старался показать, в какой мере присутствие мусульман в Испании и Сицилии, многочисленные торговые контакты в этих и в других районах отражались на распространении мусульманского способа производства и продуктов этого производства. Отметим, что подобное проникновение не воспринималось европейцами как нечто чужеродное, угрожающее их истинной сущности. Даже в мусульманской Испании общая культура рассматривалась христианами-мосарабами как их собственная — в той же мере, как и мусульманская. Я показывал также, как растущее благосостояние и жизненная активность Западной Европы привели в XI в. к возникновению движения Крестовых походов и как случилось, что они оказались направленными главным образом против сарацин. Несомненно, следствием той же повышенной жизненной активности явилось обращение европейской интеллигенции XII в. к изучению мусульманской науки и философии. Можно ли теперь, рассмотрев различные аспекты взаимоотношений между мусульманским миром и Западной Европой, сделать заключение об общем значении их для Европы?

Прежде чем пытаться разрешить этот важный вопрос, надо напомнить следующее. Как я уже говорил раньше, историка ислама в средневековой Европе более всего поражают два момента: духовная или религиозная глубина движения Крестовых походов и тот искаженный образ ислама, который продолжает доминировать в европейском мышлении с XII в. почти по сей день. Остановимся теперь подробнее на этом искаженном представлении.

Совершенно очевидно, что Крестовые походы вызвали среди европейских ученых рост интереса к исламу как религии. Конечно, некоторые сведения об исламе доходили и раньше — частично из византийских источников, частично благодаря контактам христиан и мусульман в Испании. Однако эти сведения неизбежно были смешаны с неверными данными. Сарацин рассматривали как язычников, поклонявшихся Мухаммаду. Самого Мухаммада считали либо колдуном, либо даже дьяволом, о чем свидетельствует английское слово *tohound* [шотл. «дьявол»], являющееся искажением его имени. Полагали, что мусульманская религия одобряет сексуальную свободу и распущенность.

Неудивительно, что первыми, проявившими подлинное понимание ислама, были те, кого мы называли в числе переводчиков. В начале XII в. Педро де Алфонсо, обращенный в христианство иудей, посвятил один из своих «Диалогов» полемике с исламом. По точности информации об исламе это бесспорно выдающийся труд, однако он мало повлиял на формирование представлений о мусульманстве. Более важными оказались переводы, выполненные двумя учеными астрономами Робертом Кеттонским и Херманном Далматийским, которые они предприняли по поручению Петра Достопочтенного около 1142 г. На базе этих переводов, главным образом на основе принадлежащей перу Роберта латинской версии Корана, сам Петр Достопочтенный составил свод мусульманского вероучения («*Summa totius haeresis Saracenorum*») и опровержение его («*Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*»). Эти два сочинения вместе с заказанными для Петра Достопочтенного переводами, известными как «Толедский сборник», или «Корпус Ключни», были первыми на латыни (не считая только что названного «Диалога») научными трудами об исламе. В *Summa* особенно заметно отсутствие тех грубых ошибок, которые до той поры были распространены в Европе, что показывает, каким важным шагом вперед она была. Вместе с тем именно это сочинение сыграло важную роль в создании представления об исламе. В течение двух последующих веков к этому представлению был добавлен ряд деталей, но к тому моменту, когда

Риколдо да Монте-Кроче (ум. 1321) написал свой «Спор с сарацинами и Кораном» (известный также под названием «*Improbatio alchorani*»), оно было сформулировано полностью.

Средневековое представление об исламе отличается от современного непредвзятого учения в следующих четырех пунктах: а) мусульманская религия — ложь и сознательное искажение истины; б) это религия насилия и меча; в) это религия потворства своим страстям; г) Мухаммад — антихрист.

Остановимся на каждом из этих пунктов.

а) *Ислам — ложь и сознательное искажение истины.* Библейская концепция бога и человека настолько доминировала в представлениях средневековых европейцев о природе, что они просто не представляли себе возможности других взглядов. Соответственно во всех тех случаях, где мусульманское учение отличалось от христианского, оно считалось ложью. Общий ход мысли на этот счет можно проиллюстрировать отрывком из Фомы Аквинского («*Summa contra Gentiles*», кн. I, гл. 6), — а ведь Фома был одним из самых умеренных, равно как и одним из самых способных, мыслителей XIII в. После речей о том, сколь обильны и многочисленны знаки и свидетельства, подтверждающие и поддерживающие христианскую веру, Фома настаивает, что ничего подобного нельзя найти у тех, кто, подобно Мухаммаду, стал основоположником «сект», как он это именуется. Кроме «плотских соблазнов» ислама он указывает на неубедительность свидетельств и аргументов, приводимых Мухаммадом, на смешение в Коране истинного с недостовверным и ложным, на отсутствие чудес, которые подтверждали бы претензии Мухаммада на пророческий сан. Его первые последователи описываются как «люди не искушенные в божественных делах... но *bestiales*, обитающие в пустыне» — подразумевается, что они некритически воспринимали подобные претензии. Однако этих последователей оказалось так много, что Мухаммаду удалось военной силой принудить остальных обратиться в мусульманство. Вопреки заявлениям Мухаммада, что его приход предсказан в Библии, изыскания показывают, что «он искажает все свидетельства Ветхого и Нового Заветов».

Фома Аквинский и большинство других авторов удов-

летворялись заявлениями, что Мухаммад смешивает истину с ложью, однако некоторые шли дальше, заявляя, что «если он и говорил когда-либо правду, он смешивал ее с ядом, искажая ее». Следовательно, истинные моменты сами по себе приравнивались к меду, добавляемому, только чтобы прикрыть яд. Как выразил это один из таких авторов: «Во всей книге можно видеть, с какой изумительной ловкостью он, желая сказать нечто богопротивное или вспомнив, что уже говорил это, тут же добавляет что-либо о посте или о молитве, или о восхвалении бога».

Эта часть представлений об исламе подразумевает существование некоего контрастного образа христианства. Библия рассматривается как чистое, нефальсифицированное выражение божественной истины, облеченное в совершенную форму, действенное для всех времен и народов. Христианское вероучение считается обращенным к разуму людей зрелых, образованных и культурных, оно зиждется на исторических свидетельствах.

б) *Ислам как религия насилия и меча.* Как уже было отмечено, даже такие ученые, как Фома Аквинский, полагали, что Мухаммад распространял свою религию при помощи военной силы. Непременным правилом религии сарацин считалось также стремление «грабить, забирать в плен, убивать врагов их бога и их пророка, преследовать и уничтожать их всячески» (Педро де Алфонсо). Один слишком рьяный апологет Крестовых походов, Гумберт Романский дошел даже до утверждения, что «они так ревностны в своей религии, что, где бы ни захватили власть, безжалостно обезглавливают всех, не исповедующих их веры».

В этом отношении европейское представление об исламе далеко от истины. Как было сказано в первой главе, выбор между исламом и мечом не ставился перед иудеями, христианами или представителями другой известной религии, он относился только к идолопоклонникам и вообще был редко применяем за пределами Аравии. Военная активность мусульман, описаниями которой полны все исторические труды, вела лишь к политической экспансии, обращение же в ислам производилось с помощью проповеди или общественного давления.

Представление об исламе как о религии насилия также подразумевает контрастный образ христианства как

религии мира, распространяемой убеждением. Удивительно, как люди, участвовавшие в Крестовых походах, могли допускать, что их собственная вера — религия мира, а вера их противников — религия насилия. Некоторые авторы, правда, понимали, что концепция «религии мира» была скорее идеалом, чем реальностью, но в качестве аргумента выдвигали довод, что несоответствие плохих христиан идеалу не является препятствием для самого христианства. Вероятно, этот парадокс может быть объяснен, если напомнить, что целью Крестовых походов было не насильственное обращение врагов в христианство, а, как указывал позднее Фома Аквинский, предотвращение возможности неверным помешать христианской вере. Возможно, сюда входило и «возвращение исконно христианских земель».

в) *Ислам как религия потворства своим страстям.* В глазах средневековых европейцев ислам был именно такой религией, особенно в вопросах пола. Многоженство занимало видное место в представлениях об исламе. Часто считалось, что для мусульманина единственным ограничением количества жен служило его материальное положение. Авторы, которые не могли не знать, что число разрешенных исламом жен не превышает четырех, тем не менее говорят о семи или о десяти. Стихи Корана часто переводились неверно, чтобы внести предосудительный сексуальный оттенок там, где его заведомо не было. По меньшей мере один автор отыскал в Коране стих, по его мнению, разрешающий блуд. Остальные, казалось, находили удовольствие в преувеличении деталей сексуальной жизни мусульман. Противоестественные, или «скотские», виды половых сношений между супругами якобы поощрялись и широко практиковались в исламе. Полагали, что Коран позволяет даже мужеложство. Вершиной мусульманской половой распущенности некоторым представлялась кораническая картина рая. Особое внимание уделялось гуриям, этим чернооким девственницам, предназначенным для удовлетворения желаний праведников, — что считалось особенно скандальным. Строгой критике подвергалась супружеская жизнь самого Мухаммада, хотя зачастую эта критика основывалась на преувеличениях и ложных посылах.

Отдельные детали этой средневековой картины осно-

ваны на фактах. Мусульманин может иметь четыре жены и сверх того — рабынь-наложниц. Он может развестись с женой, не объясняя причин развода. Однако и браки, и разводы отнюдь не случайны, они тщательно регулируются правовыми процедурами. Некоторые мусульманские общины весьма пуритански настроены по отношению к внебрачным половым связям, и девушка с незаконным ребенком может быть убита кем-нибудь из членов семьи за бесчестье. Прелюбодеяние состоящих в браке лиц наказывают, побивая виновного камнями (как в Библии), но вынесение приговора настолько осложнено предварительными условиями, что редко осуществляется. В кораническом раю действительно предусмотрены гурни, «чистые супруги», но наивысшая радость там состоит в лицезрении бога. Таким образом, средневековое представление о мусульманских нормах половой жизни в значительной мере карикатурно.

С точки зрения европейцев, мусульмане предавались своим страстям и в других отношениях. «Красивая жизнь» мусульманской Испании и Сицилии неизбежно представлялась средоточием пагубных соблазнов тем, кто не мог вкушать подобной роскоши. Коран якобы учил людей нарушать клятву, когда им было угодно, и сулил людям рай не за добрые дела, а лишь за прочтение *шахады* (мусульманский символ веры). Считалось также, что вера в судьбу, распространенная среди мусульман, служит оправданием лени и бездеятельности. В этом отношении также представления об исламе сочетали истину с ложью. Ислам выступает против монашеского образа жизни, и если безбрачие и встречалось среди мусульман, то в нем не видели никакой особой доблести. Большинство прочих форм аскетизма, однако, одобрялось. Пост в месяц рамадан является большим испытанием стойкости и до сих пор практикуется большей частью населения в странах, где преобладает мусульманство.

Этот аспект представлений об исламе подразумевал, что христиане не предаются своим страстям. Действительно, христианский идеал выражался в моногамном браке длиною в жизнь, что касается половой близости, то она, по общему мнению, даже в браке не считалась большой добродетелью — человеческие средства воспроизводства существуют для продолжения рода, а отнюдь

не для наслаждения. Далее мы остановимся на этом несколько подробнее.

г) *Мухаммад как антихрист*. Некоторым европейским исследователям ислама мало было заявления, что в Коране много лжи, а Мухаммад вовсе не пророк. Петр Достопочтенный принял идею некоторых византийских теологов, что ислам — христианская ересь. Он утверждал, что ислам еще хуже ереси и что мусульман следует приравнивать к язычникам. Основой христианских воззрений по этому поводу служило следующее рассуждение: поскольку Мухаммад, не будучи пророком, все-таки основал новую религию, значит он откровенно поощрял зло; следовательно, он является либо орудием, либо посланцем дьявола. Таким образом, ислам оказывался абсолютно противоположным христианству.

### *Контрастирующий образ Европы<sup>2</sup>*

Вот каковы четыре основных аспекта искаженного образа ислама, сформировавшегося в Европе между XII и XIV вв., от которых неотделимы соответствующие аспекты контрастирующего образа католического христианства. Поскольку жители Западной Европы думали о себе именно так, этот подразумеваемый образ можно назвать образом Западной Европы. Христианство считалось абсолютной истиной, привлекавшей к себе людской разум. Это была мирная религия, обращавшая людей в свою веру убеждением, религия аскетизма, умерщвлявшая все плотские побуждения. Этот образ, возможно, нигде не декларировался в таком виде, но он подспудно присутствовал в образе ислама.

Возможность дать систематическое и рациональное представление о христианской вере была всесторонне продемонстрирована мыслителями XII—XIII вв., в особенности Фомой Аквинским, хотя возможно, что своим современникам он не казался таким из ряда вон выдающимся теологом, как нам. Интеллектуальная структура, разработанная Фомой Аквинским, завершала процесс, который протекал более ста лет. За это время арабская наука и философия дали Европе новую концепцию мира. Эта наука стимулировала существовавший и раньше интерес к практике, и из отвлеченных научных штудий выросла новая, более широкая космологическая и мета-

физическая система. Хотя теология не основывается прямо на космологии, человек не может долго терпеть разительное несоответствие между своей космологией и своими религиозными верованиями. Поэтому европейские теологи принялись приводить в соответствие христианскую доктрину и эту новую науку. Фома Аквинский, как и многие другие, воспринял все, чему учили арабы, особенно то, что сохраняло аристотелианские формы. Используя работы своих предшественников, он создал удивительно стройную систему взглядов, в которой гармонически сочетались философия и религиозная доктрина. Так претензия христиан, что их вера вызывает к человеческому разуму, была удовлетворена.

Следует подчеркнуть, что Фома Аквинский полностью сознавал значение существования ислама у границ христианства и содержащийся в этой ситуации вызов. Во второй главе «*Summa contra Gentiles*» он заявляет, что его целью было «полностью выявить истину, проповедуемую католической верой». Он идет еще дальше, указывая, что если против иудеев и еретиков можно использовать аргументы Ветхого и Нового Завета, то в борьбе с мусульманами и язычниками нужно прибегать к научным доводам. Однако он считает, что «научные доводы» не могут доказать все христианские доктрины, хотя и способны продемонстрировать, например, существование и единство бога. Что же касается тех христианских доктрин, которые превышают компетенцию «научных доводов», таких, например, как догмат Троицы, то тут можно показать, что возражения против них не подтверждаются разумом. Таким образом, ясно, что цель труда — апологетическая защита христианской веры против возражений и критики, защита, основанная на доводах натурфилософии без предположения, что противник принимает Библию. Следовательно, сама форма этого сочинения определена (или по крайней мере намечена) существованием ислама как проблемы для Западной Европы. Христианство же представлено в нем как структура, превосходящая не только ислам, но и воззрения таких философов, как Авиценна и Аверроэс.

Существенным представляется и то обстоятельство, что как философия томистов, так и более поздние европейские философские течения приписывают Аристотелю главенствующее положение. Классические науки никогда

не умирали в Европе полностью — ведь латынь продолжала оставаться языком учености. В меньшей степени был известен греческий — в основном благодаря контактам с Византией. В XII в. были предприняты некоторые (немногочисленные) переводы Аристотеля и Платона непосредственно с греческого. Но наиболее влиятельной фигурой в философии того времени был Авиценна; новейшие исследования показывают, что роль его была еще более важной, чем до сих пор предполагалось, — возможно потому, что его учение было близко платоновскому направлению христианской философской мысли. XIII век принес увеличение влияния Аристотеля, что в основном явилось следствием переводов сочинений Аверроэса, среди которых было несколько комментариев к Аристотелю. Здесь мне хотелось бы отметить, что европейцев привлекали у Аристотеля не только специфические черты его философии, но также тот факт, что он в каком-то смысле принадлежал к собственно европейской традиции. Иными словами, предоставление Аристотелю главного места в философии и науке также следует рассматривать как один из аспектов стремления Европы противопоставить себя исламу. Чисто негативный отход от ислама, — тем более, когда в арабской науке и философии было заимствовано так много, — был бы трудным без позитивного вклада. Таким позитивным вкладом было обращение к классическому (греческому и римскому) прошлому Европы.

Иллюстрацию одной из стадий процесса, в ходе которого Европа пыталась отгородиться от мусульманского мира и идентифицировать себя с классическим наследием, дает Данте. Возможно, что некоторые основные концепции «Божественной комедии» почерпнуты в мусульманских источниках и что Данте сознавал, чем Европа обязана арабским философам. Но примечательно, что в своем великом творении он проявляет относительное пренебрежение к исламу, отличие от ислама отмечено тем, что Мухаммад помещен в аду среди раскольников, но о нем говорится гораздо меньше, чем об античном Улиссе. Вклад арабских философов удостоверяется присутствием Авиценны и Аверроэса в преддверии ада, но их там лишь двое, тогда как греков и римлян — добрая дюжина, и возглавляет «семью философов» Аристотель, «учитель, известный всем». Позитивная же часть сочи-

нения вся пронизана отсылками к классике, и ведет Данте не кто иной, как Вергилий.

Следующую стадию этого процесса можно наблюдать уже во времена Ренессанса. Былое восхищение всем арабским сменилось отвращением. Итальянский ученый Пико делла Мирандола (1463—1494), который сам хорошо знал арабский, арамейский и древнееврейский, в начале одного из своих трудов говорит: «Во имя неба, оставьте нам Пифагора, Платона и Аристотеля и заберите своего Омара, своего Алкабитууса, своего Абензоара, своего Абенрагеля!» В XIII—XIV вв. в университете в Саламанке (так же, как в Болонье, Оксфорде, Париже и Риме) существовала должность преподавателя арабского языка, но в 1532 г., когда ученый из Нидерландов поинтересовался в Саламанке преподаванием этого предмета, один известный испанец ответил ему: «Какое тебе дело до этого варварского языка? Достаточно знать латынь и греческий. В молодости я был так же глуп, как ты, и занимался древнееврейским и арабским, но я уже давно их забросил и всецело обратился к изучению греческого. Позволь и тебе пожелать того же».

### *Иное положение в мусульманском мире*

Исходя из приведенных данных об искаженном образе ислама, сложившемся в Европе, и противопоставленном ему образе христианства, базировавшемся на новой интеллектуальной основе, перейдем теперь к совершенно иной ситуации в мусульманском мире. Как я уже говорил, исламоведа, обращающегося к средневековой истории Европы, прежде всего поражает мощь, размах движения Крестовых походов и то важное значение, которое приобретает в европейской системе взглядов новое представление об исламе. Этот неожиданный эффект вызывается прежде всего тем, что в мусульманском мире исследователь не встречается ни с чем похожим.

Если рассматривать Крестовые походы как серию войн между западным христианством и мусульманским миром, естественно полагать, что они занимают одинаковое место в европейской и мусульманской истории, — но это далеко не так. Страны Восточного Средиземноморья, которых на деле коснулись Крестовые походы, были в то время раздроблены между мелкими правите-

лями, видевшими основную цель в том, чтобы удержать свое собственное положение и разбить своих местных соперников. У них не было причин объединяться против франков, а порой некоторые из них даже заключали с франками союзы против мусульман. Именно отсутствие единства среди мусульман позволило крестоносцам достичь определенных успехов. Основной мусульманской державой ко времени падения Иерусалима был Сельджукский султанат, под контролем которого находился Багдад и большинство восточномусульманских культурных центров. Но столицей султаната был Исфахан — город в шести неделях пути от театра военных действий. Естественно, что в Исфахане никто не беспокоился по поводу вторжения на сравнительно небольшой и такой далекой территории. Легко заметить, как мало значили Крестовые походы для великого мусульманского историка Ибн Халдуна (ум. 1406). Единственным упоминанием о Крестовых походах в его пространном «Введении в историю» («Мукаддима») служат несколько абзацев о морском контроле над Средиземноморьем и две-три фразы о мечетях и священных зданиях в Иерусалиме<sup>3</sup>. Словом, для большей части мусульманского мира Крестовые походы были ничуть не важнее, чем для Британии XIX в. стычки на северо-западной границе Индии, а на широкое общественное мнение они, возможно, оказали еще меньшее влияние.

Неспособность понять эту разницу в значении Крестовых походов для Европы и для мусульманского мира привела даже известных европейских историков к преувеличению влияния крестоносцев на жизнь мусульман. Например, утверждали, что крестоносцы привели к распаду Аббасидского халифата и отвлекли мусульман от должного сопротивления монголам. Подобные утверждения весьма слабо обоснованы. Аббасиды практически не имели политической власти уже к 945 г., быть может воспрянув несколько после 1191 г., когда Саладин, который как суннит признавал их, окончательно подавил Фатимидов в Каире. Что касается сопротивления монголам, то ответственность ложится прежде всего на восточномусульманских правителей, которых Крестовые походы не затронули. Историки Европы говорят также о влиянии Крестовых походов на изменившееся отношение мусульман к христианам. Однако это представляется

весьма сомнительным и могло происходить лишь временно и только в ограниченных областях, подвергшихся нашествию крестоносцев. Некоторые мусульманские вожди объявляли себя ведущими *джихад*, т. е. священную войну, что, несомненно, увеличивало энтузиазм их сторонников. Но концепция *джихада* была почтенного возраста и не находила широкого общественного отклика. У мусульман не возникло нового представления о христианстве в результате Крестовых походов. В этом смысле они сохранили свой собственный искаженный образ христианства, сформировавшийся во времена Мухаммада и поддерживавший в них сознание собственного превосходства.

### *Значение встречи с исламом для Европы*

В ходе лекций, которые легли в основу данной книги, был кратко рассмотрен длительный исторический период, теперь остается сделать некоторые выводы о значении для западного христианства этой встречи с исламом.

Соприкосновение Западной Европы с мусульманской цивилизацией вызвало у европейцев многостороннее чувство неполноценности. Мусульманская техника во многих отношениях превосходила европейскую, зажиточным мусульманам была доступна гораздо большая роскошь, но, вероятно, главное заключалось не в этом. Сначала непобедимость сарацин внушала страх, но затем норманские рыцари доказали, что равны им в воинской доблести. Тем не менее распространение власти мусульман устрашало. В начале XII в. европейцы полагали, что мир состоит из трех частей: Азии, Африки и Европы. Самая большая из них, Азия считалась почти целиком мусульманской, так же как и Африка, однако далеко не вся Европа была христианской. Таким образом, получалось, что почти две трети мира принадлежит мусульманам. Всех христиан, вступивших в контакты с мусульманами, угнетала также их непоколебимая уверенность в собственном превосходстве. Вообще чувства европейцев по отношению к мусульманам весьма напоминают чувства непривилегированных классов в крупном государстве. Подобно этим классам, европейцы об-

рацались к религии как к средству утвердить свои позиции против господствующей группы, именно к тем двум ее формам, которые можно считать новыми разновидностями христианства: к культу св. Иакова из Компостелы и к Крестовым походам. Паломничество в Компостелу и всеобщий энтузиазм, вызванный Крестовыми походами на Иерусалим, были сходными, как близнецы, очагами народного религиозного движения.

Искажение образа ислама было необходимо европейцам, чтобы компенсировать это чувство неполноценности. Один из основных вкладов в этот новый образ был внесен Петром Достопочтенным, заказавшим «Толедский сборник» и составившим одновременно с этим «Свод мусульманских доктрин» и «Опровержение» этих доктрин. Это произошло около середины XII в., когда освоение арабской науки и философии еще не продвинулось так далеко. Таким образом, европейская интеллектуальная зависимость от ислама, возможно, мало связана с этим чувством неполноценности, хотя стоит напомнить, что два работавших для Петра переводчика, Роберт Кеттонский и Херманн Далматийский, изучали астрономию, прежде чем он побудил их взяться за переводы. Следовательно, Петр Достопочтенный должен был сознавать, что новые знания приходят от сарацин, и, возможно, это подсознательно вызывало у него ощущение неполноценности по отношению к ним. Образ ислама, созданный к тому времени христианами учеными, позволил прочим христианам считать борьбу с мусульманами борьбой во имя света против тьмы. Мусульмане могли быть сильны — но теперь христиане были уверены в своем религиозном превосходстве.

Война света и тьмы — это звучит прекрасно, но теперь, после Фрейда, люди понимают, что тьма, приписываемая врагам, это лишь проекция собственной тьмы, которую не желают признать. Так, искаженный образ ислама следует рассматривать как проекцию теневых сторон европейца. Преувеличенная сексуальность, приписываемая сарацинам, существовала и в Европе, но не соответствовала христианскому идеалу. Согласно христианским представлениям, сексуальность была «плотской», а все плотское мешало душе, т. е. истинно человеку, обрести вечную жизнь. По этим представлениям, монашеское целомудрие ставилось выше, чем жизнь в

браке. Интересно было бы выяснить, не приходил ли на практике рядовой европеец, так восхвалявший на словах превосходство безбрачия, к сознанию того, что развитие сексуальных возможностей открывает заманчивую перспективу?

Тот факт, что некоторые передовые личности подошли к пониманию того, как «ислам» заместил в этих представлениях зло, содержащееся в самой Европе, свидетельствует о растущем самосознании европейского христианства. Например, о Джоне Уайклифе, чья деятельность приходится на вторую половину XIV в., один современный ученый пишет:

«Основные черты ислама он считал столь же характерными для западной церкви своего времени. Это не значит, что он был благосклонен к исламу, совсем напротив. Отличительными чертами как ислама, так и западной церкви, по его мнению, были гордыня, алчность, властолюбие и корыстолюбие, проповедь насилия и предпочтение слову господню людского хитроумия. Эти отличительные черты были причиной разделения между самими христианами на Западе, они же положили границу между Западом и его окружением»<sup>4</sup>.

Говоря о западной церкви в целом, Уайклиф даже употребляет выражение «мы, западные Магометы». Поскольку искаженный образ был так важен для жизни самой Европы, неудивительно, что он просуществовал века.

Если внимательно рассмотреть различные стороны средневекового противопоставления христианства исламу, становится ясно, что влияние ислама на западное христианство было гораздо большим, чем это обычно представляют себе. Ислам не просто поделился с Западной Европой многими достижениями своей материальной культуры и техническими открытиями, он не только стимулировал развитие науки и философии в Европе, он подвел Европу к созданию нового представления о самой себе. Поскольку Европа выступала против ислама, она преуменьшала сарацинское влияние и преувеличивала собственную зависимость от греческого и римского наследия. Зато теперь нам, сегодняшним жителям Западной Европы, которая близится к эпохе «единого мира», важно исправить это искажение и признать полностью наш долг арабскому мусульманскому миру.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Глава первая

<sup>1</sup> Среди справочных изданий по исламу общего характера самыми важными для нашей темы являются «The Encyclopaedia of Islam», «Abstracta Islamica» и «Index Islamicus» Дж. Д. Пирсона. Первое издание «Энциклопедии ислама», вышедшее в Лейдене в четырех томах с приложением в 1913—1942 гг., все еще остается незаменимым для второй половины алфавита. Второе издание, выпускаемое в Лейдене и Лондоне (первая фасикула — 1954 г., первый том — 1960 г.), к моменту написания этих строк закончено приблизительно наполовину. Рубрики в нем за редким исключением являются арабскими терминами, и таким образом мусульманская Испания рассматривается в статье «al-Andalus». «Abstracta Islamica» выходит ежегодно в качестве приложения к парижскому «Revue des Études Islamiques». Первая серия появилась вместе с журналом в 1927 г. «Абстракта» представляет собой систематизированный список книг и статей по исламу, в некоторых случаях с кратким изложением содержания. Отсылки даются по новой рубрикации, введенной с 1963 г. «Index Islamicus» Пирсона, 1906—1955 (Cambridge, 1958), включает все статьи на темы ислама из широкого круга периодических изданий. Он продолжает выходить в свет приложениями с пятилетними перерывами. Рубрикация в основном томе и приложениях одинакова. Краткая библиография может быть найдена в двух последних главах книги Жана Соважэ «Introduction à l'histoire de l'Orient musulman» (2<sup>me</sup> éd., Paris, 1961), стр. 221—237; см. так же англ. пер.: [Jean Sauvaget's, Introduction to the History of the Middle East. A bibliographical Guide, based on the second edition as recast by Claude Cahen, Berkeley and Los Angeles, 1965].

В общем плане тема лекций, хотя бы и частично, рассмотрена в ряде работ. Дюжина эссе о различных аспектах мусульманского влияния содержится в сборнике сэра Томаса Арнолда и Алфреда Гийома «The Legacy of Islam» (Oxford, 1931). Под редакцией Эдмунда Босворта готовится новое, совершенно переработанное издание сборника. [J. Schacht, E. Bosworth, The Legacy of Islam, Oxford, 1974.] Два тома под общим названием «L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo». Spoleto, 1965 (далее Occidente) содержат доклады и обсуждения их на конгрессе, происходившем в Сполето в 1964 г. при содействии Итальянского центра раннесредневековых исследований. Книга Зигрид Хунке (Sigrid Hunke, Allahs Sonne über dem Abendland; unser arabisches Erbe, Stuttgart, 1960) написана доступно и зиждется на обширных знаниях, как это видно из большой библиографии, особенно немецких работ, но сильные чувства автора по данной теме приводят ее к предвзятому изложению

некоторых аспектов материала. Полезные наблюдения содержатся в лекции сэра Хамилтона Гибба «The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe» (Bulletin of John Rylands Library, vol. XXXVIII, [1955], стр. 82—98). Вот еще несколько работ, к которым можно обратиться: Christopher Dawson, Religion and the Rise of Western Culture, London, 1950; Samuel C. Chew, The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance, Oxford, 1937; Stanwood Cobb, Islamic Contributions to Civilization, Washington, 1963; A. Malvezzi, L'Islamismo e la cultura europea, Firenze, 1956. [Самые последние исследования на обширном средневековом материале — N. Daniel, The Arabs and Mediaeval Europe, London—Beirut, 1975; Y. Moubarrac, Pentologie Islamo-Chrétienne, t. I—V, Beirut, 1972—1973.]

<sup>2</sup> Общепринятое изложение ранней истории мусульманской Испании может быть найдено в трех томах Эвариста Леви-Провансалья под заглавием «Histoire de l'Espagne musulmane» (Paris, 1950—1953). Этот труд заменяет книгу Райнхардта Дози «Histoire des musulmans d'Espagne, 711—1110», Leyde, 1861; англ. пер. «Spanish Islam», London, 1913 (reprint, 1970), а также издание этой книги под редакцией самого Леви-Провансалья, вышедшее в Париже в 1932 г. К сожалению, Леви-Провансаль умер, доведя собственное исследование лишь до 1031 г. Единого исследования, которое рассматривало бы поздние века подробно, не существует, хотя ряд ученых занят разработкой отдельных аспектов этого периода. Леви-Провансаль, редактируя книгу Дози, уделил внимание XI в., но он, вероятно, значительно изменил бы свою точку зрения, доведись ему написать собственное произведение. Алмохадский период детально рассмотрен Амбросио Хунси Мирандой в его «Historia política del imperio almohade», Tetuán, 1956—1957. «A History of Islamic Spain», Edinburgh, 1965, Уотта и Какии [см. русск. пер.: У. М. Уотт, П. Какиа, Мусульманская Испания, М., 1976] дает краткий обзор всей истории, там же есть дальнейшие библиографические указания. Можно отослать и к четвертой главе книги Филиппа Хитти «History of the Arabs», 7th ed., London, 1961. В «Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident», Paris, 1958, Анри Террас использует свои знания специалиста по искусству и архитектуре для представления ценной интерпретации значения мусульманской Испании.

Общие размышления Леви-Провансалья о мусульманской Испании можно найти в трех лекциях, первая из коих была читана в Египте в 1938 г., опубликованных в книге под заголовком «La civilisation arabe en Espagne, vue générale», nouv. éd., Paris, 1948 [см. русск. перев.: Э. Леви-Провансаль, Арабская культура в Испании. Общий обзор, М., 1967 и A. Huici Miranda, The Iberian Peninsula and Sicily, — P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, The Cambridge History of Islam, vol. 2, Cambridge, 1970.]

<sup>3</sup> Основным трудом по Сицилии является книга Микеле Амари «Storia dei musulmani di Sicilia», rev. di C. Nallino, vol. I—III, Catania, 1933—1938. Более краткое исследование для серии «Islamic Surveys» готовит Азиз Ахмад. Нет ни одной монографии, посвященной арабским проникновениям в Европу вне Испании. Франческо Габриэли отводит стр. 199—204 своей книги «Muhammad and the Conquests of Islam», London, 1968, Франции, Италии и Сицилии, снабжая их дальнейшими библиографическими отсылками. Самые последние исследования по этой теме: J. Lascam, Les Sarrasins

dans le haut moyen-âge français, Paris, 1965; G. Musca, L'emirato di Bari, Bari, 1964; Umberto Rizzitano, Gli Arabi in Italia,— Occidente, vol. I, стр. 93—114 (discussion стр. 349—362); Hitti, стр. 602—614.

<sup>4</sup> Работы общего характера по арабской экспансии помимо книги Габриэли, упомянутой в предыдущем примечании: Bernard Lewis, The Arabs in History, 5th ed., London, 1970; Robert Mantran, L'expansion musulmane (VIIe—XIe siècles), Paris, 1969, с большой библиографией; John Bagot Glubb, The Empire of the Arabs, A. D. 680—860, London, 1963; [Wilson B. Bishai, Islamic History of the Middle East, backgrounds, developments, and fall of the Arab Empire, Boston, 1968; Marius Canard, L'expansion arabe: le problème militaire,— Occidente, vol. I, стр. 37—63 (discussion стр. 311—335); Bertold Spuler, The Age of the Caliphs, Leiden, 1960 («The Muslim World, A Historical Survey», pt I); Е. А. Беляев, Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье, М., 1965].

<sup>5</sup> *Джихад*, или «священная война», рассматривается в работах Уотта: «Islam and the Integration of Society», London, 1961, стр. 61—67 и «Islamic Political Thought», Edinburgh, 1968, стр. 14—19. Мнимая религиозная мотивировка христиано-мусульманских конфликтов в XII и XIII веках изучается Джоном Л. Ла-Монте в статье «Crusade and Jihad» в сборнике «The Arab Heritage», Princeton, 1946; reprint, 1970, стр. 159—198, под редакцией Набиха Амина Фариса. Статья «Джихад» в Энциклопедии в основном касается правовых аспектов [E. Tugan, *Djihād*,— EI<sup>2</sup>, vol. II, s. v.].

<sup>6</sup> Эта точка зрения развита Кристофером Досоном в главе «The Expansion of Moslem Culture» в кн. «The Making of Europe», London, 1946, стр. 118—134. Актуальны также первые три главы в книге Густава Эдмонда фон Грюнебаума «Islam»: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition («American Anthropological Association Memoir», 81), Menasha, 1955; 2nd ed., London, 1961. См. также: W. Montgomery Watt, Islam and the Integration of Society, London, 1961, особенно главы 6 и 7.

<sup>7</sup> См. Louis-Massignon. Le «hadith al-ruqya» musulman, première version arabe du Pater,— RHP, vol. CXXXIII, 1941, стр. 57—62 или его же, Opera Minora, ed. Y. Moubarac, t. I, Beirut, 1963, стр. 92—96.

<sup>8</sup> Экспансия идей и интеллектуального интереса прослеживается на ранних этапах развития арабской литературы. См.: H. A. R. Gibb, Arabic Literature, an Introduction, 2nd revised edition, Oxford, 1963; J.-M. Abd-el-Jalil, Histoire de la littérature arabe, Paris, 1943; Régis Blachère, Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV siècle de J.-C., vol. I—III, Paris, 1952—1966; [Carlo Alfonso Nallino, La letteratura araba dagli inizi all'epoca della dinastia umayyade,— C. A. Nallino, Raccolta di scritti editi e inediti, vol. VI, Roma, 1948, стр. 1—174; то же во французском переводе с дополнениями Шарля Пелла, Paris, 1950; G. E. von Grunebaum, Medieval Islam, A Study in Cultural Orientation, 2nd ed., Chicago and London, 1953; Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islam, Leiden, 1970].

<sup>9</sup> Подробное изложение этой темы можно найти у Леви-Провансаля в «Histoire», t. I, стр. 118—126 (экспедиция Карла Великого 778 г. и его отношения с Кордовой и Харуном ар-Рашидом),

стр. 225—239 (христианская оппозиция в Кордове). О последней см. также: Edward P. Colbert, *The Martyrs of Cordoba 850—859: a Study of sources*, Washington, 1962; James Waltz, *The Significance of the Voluntary Martyrs of Ninth-century Cordoba*,—*MW*, vol. LX, 1970, стр. 143—159, 226—236; в обеих работах последующие отсылки.

<sup>10</sup> Французские интересы в Испании исчерпывающе рассмотрены в кн.: Marcelin Defourneaux, *Les Français en Espagne aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1949.

## Глава вторая

<sup>1</sup> Книга сэра Томаса Арнолда, с вводящим в заблуждение названием «Проповедь ислама», не о молитвах, но, как указывает ее подзаголовок, о распространении мусульманской веры мирными средствами, она содержит кладезь информации по этой теме: Thomas Arnold, *The Preaching of Islam, A History of the Propagation of the Muslim Faith*, 2nd revised ed., London, 1913 [reprint 1968].

<sup>2</sup> Из последних статей наибольший интерес представляют доклады Клода Каэна и Р. С. Лопеса на конгрессе в Сполето [см.: Claude Cahen, *Quelques problèmes concernant l'expansion économique musulmane au haut Moyen Age*,—*Occidente*, vol. I, стр. 391—432 (discussion стр. 487—515); Roberto S. Lopez, *L'importanza del Mondo islamico nella vita economica europea*,—там же, стр. 433—460 (discussion стр. 529—535)]. Левин-Провансаль описывает экономическую деятельность в Испании мусульманской в двенадцатой главе своего труда: *Histoire*, t. III, стр. 233—324 (*L'essor économique*).

<sup>3</sup> Очерк Анри Пирена об общественном и экономическом движении в книге Г. Глоца «*Histoire du Moyen âge*», vol. VIII («*La civilisation occidentale au moyen âge*», Paris, 1933) переведен на английский язык в сборнике «*Economic and Social History of Medieval Europe*», London, 1937. Ранее изложение его тезиса о влиянии арабской экспансии на Европу представлено в предисловии к посмертному труду «*Mahomet et Charlemagne*», Paris, 1937; англ. пер., London, 1939. Детали противоречий, вызванных этим трудом, имеют лишь косвенное отношение к данному исследованию. Одним из основных его критиков был Р. С. Лопес, который объединил свои усилия с И. У. Рэймондом в книге «*Medieval Trade in the Mediterranean World*», New York, 1955; [см. также R. S. Lopez, *L'importanza del mondo islamico nella vita economica europea*,—*Occidente*, t. I; P. Martínez Montáñez, *Islam y cristianidad en la economía mediterránea de la baja edad media*,—XIII Международный Конгресс исторических наук, Москва, 16—23.VIII.1970. Доклады Конгресса, т. I, ч. 4, М., 1973].

<sup>4</sup> О нем см.: *Histoire*, t. II, стр. 154—160.

<sup>5</sup> У Арнолда Тойнби есть интересное описание прогресса в кораблестроении, см.: «*A Study of History*», vol. IX (London, 1954), стр. 364—368 с дальнейшими отсылками. По частным вопросам можно обратиться к различным статьям в «*Encyclopaedia Britannica*».

<sup>6</sup> Об ал-Идриси см.: Aldo Mieli, *La science arabe* (см. прим. 1 к гл. III), стр. 198 и сл.; GAL, Bd I, стр. 628; SBd I, стр. 876; *Legacy of Islam*, стр. 89—91; EI<sup>2</sup>, vol. III, (G. Oman), в последней содержится большая библиография. Об арабской географии вообще

см. большую статью в «Энциклопедии ислама» S. Maqbul Ahmad, *Djughrāfiyā*,—EI<sup>2</sup>, vol. II, а также: A. Mieli, § 14, 22, 32, 44, 48; [И. Ю. Крачковский, Арабская географическая литература,—Избранные сочинения, т. IV, М., 1957].

<sup>7</sup> Об этом см.: «Histoire», t. III, стр. 260—298.

<sup>8</sup> Об арабских формах ирригации см.: Américo Castro, *The Structure of Spanish History*, Princeton, 1954), стр. 98 и сл.

<sup>9</sup> Об арабском влиянии в строительстве см. у Кастро, там же, стр. 97 и сл.

<sup>10</sup> О влиянии Зирйаба см.: «Histoire», t. I, стр. 268—272.

<sup>11</sup> О влиянии арабской музыки см. статью Х. Дж. Фармера в сборнике «The Legacy of Islam», стр. 356—375 и его же, *History of Arabian Music to the XIIth Century*, London, 1929; [его же, *Islam (Musikgeschichte in Bildern, Bd III, Lieferung 2)*, Leipzig, [1966]].

<sup>12</sup> См.: A. Castro, *The Structure of Spanish History*, стр. 98.

<sup>13</sup> Вторая точка зрения принадлежит Америко Кастро, см. американское переработанное издание «The Structure of Spanish History», Princeton, 1954; его же, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, 1948. Этот труд представляется более уравновешенным исследованием сложных проблем и, конечно, более справедлив к арабским элементам в испанской культуре. Противоположная точка зрения, подчеркивающая преемственность жизни католической Испании с висиготских времен, представлена в работах Клаудио Санчеса-Алборноса, особенно в его докладе на конгрессе в Столето, см.: Claudio Sanchez-Albornoz, *El Islam de España y el Occidente*,—L'Occidente, vol. I, стр. 149—308 (discussion стр. 373—389). Такая точка зрения в изучении Испании представляется параллелью обычно распространенному в Западной Европе акценту на преемственности от культуры Римской империи и забвению арабского вклада в цивилизацию (см. стр. 71, 105 и сл.).

Бывали сторонники и других взглядов. По выходе в свет в 1832 г. «Tales of the Alhambra» Вашингтона Ирвинга изображение Европы казалось захваченным романтическим аспектом мавританской Испании. В таком духе «The Moors in Spain» (London, 1888) Стэнли Лэн-Пуля, который восхищался арабами и не любил современных ему испанцев, выдвигает тезис о том, что величие Испании всем обязано маврам и что ее упадок начался, когда она их изгнала. [O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven—London, 1973; O. Grabar, *L'essor des arts inspirés par les Cours princières à la fin du premier millenaire; princes musulmans et princes chrétiens*,—Occidente, t. 2; O. K. Werckmeister, *Islamische Formen in spanischen Miniaturen des 10. Jahrhunderts und das Problem der mozarabischen Buchmalerei*,—Occidente, t. 2.]

<sup>14</sup> Цитируется по: Th. Arnold, *The Preaching of Islam*, стр. 137; Watt and Cachia, *A History of Islamic Spain*, стр. 56. Оригинал взят из «Indiculus Luminosus», Paragraph 35 («Patrologia Latina», Migne, vol. 115).

Алвар был связан с христианской оппозицией в Кордове (см. гл. I, сн. 9).

<sup>15</sup> Интересный образец смешения представляют собой испанские слова *albaricoque*, которое стало английским *apricot* [и русским абрикосом], и *albérrigo* — персик. Арабский артикль ал- и буква «б», которая заменяет в арабском «п», показывают, что они пришли в

испанский из арабизированного диалекта, но на более ранней стадии они были выведены из латинских *praecox* и *persica*, поскольку один плод считался «раннеспелым», а другой — «персидским» яблоком.

<sup>16</sup> О связях провансальской и арабской поэзии написано много. [S. M. Stern, *Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto medio evo*,—Occidente, t. 2; S. M. Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. Ed. by L. P. Harvey, London, 1974]. Сэр Хамилтон Гибб в сборнике «The Legacy of Islam», стр. 180—209, подчеркивает стимулирующее влияние арабов на европейскую поэзию в сторону романтизма; см. также: Watt and Sachia, *A History of Islamic Spain*, стр. 159—161, 189—190.

<sup>17</sup> Цитируется по: Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, стр. 183—184.

### Глава третья

<sup>1</sup> О греческих переводах трудов на арабский основной материал можно найти в книге Морица Штайншайдера, перепечатанной из трех периодических изданий, выходивших с 1889 по 1896 г.: M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* Graz, 1960. Рукописи зарегистрированы под именами их переводчиков в GAL, Bd I, стр. 219—229, SBd I, стр. 362—371. Переводы кратко описаны в книге: De Lacy O'Leary, *How Greek Science passed to the Arabs*, London, 1949. См. также: W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962. Краткий разбор переводов содержится в важном компендии Алдо Миели, репринтированном с добавочной библиографией Али Мазахери: Aldo Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leyde, 1938; reprint, 1966,— это весьма ценный справочник к истории арабской научной мысли с широким кругом отсылок. Особое внимание арабской науке отводится в труде: George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1928—1948, особенно тома I, II и III, ч. I. В «Энциклопедии ислама» особо интересна статья Г. Штромайера «Hunayan b. Ishak»,—EI<sup>2</sup>, vol. III. См. также об арабской науке: «Abstracta Islamica», section II H; Pearson, *Index Islamicus*, section IV, b. c. [J. Vernet Ginés, *La ciencia en el Islam y Occidente*,—Occidente, t. 2.]

<sup>2</sup> О математике и астрономии см.: GAL, Bd I, стр. 238—257, 617—626; SBd I, стр. 381—402, 851—870; A. Mieli, *La science arabe*, § 15, 20, 21, 29, 37, 43, 48; Carra de Vaux,—«The Legacy of Islam»; в EI<sup>2</sup>: Batlamiyus-Ptolemy (M. Plessner), al-Baitani (C. A. Nallino), al-Bitrudji (J. Vernet), Djabir b. Aflah (H. Suter), al-Farghani (H. Suter—J. Vernet), Ibn Abi'l-Ridjal (D. Pingree), Ibn al-Haytham (J. Vernet), 'Ilm al-Hay'a — астрономия (D. Pingree), 'Ilm al-Hisab — арифметика и т. д. (A. I. Sabra).

<sup>3</sup> О медицине см.: GAL, Bd I, стр. 265—277, 635—651; SBd I, стр. 412—426, 884—901; A. Mieli, *La science arabe*, § 16, 19, 23, 33, 38, 45, 50; Max Meyerhoff, *Science and Medicine*,—«The Legacy of Islam», стр. 311—355; в EI<sup>2</sup>: 'Ali b. 'Abbas (C. Elgood), Djali-pus — Гален (R. Walzer), Ibn Sina — Авиценна (A. M. Goichon). Хороший общий обзор дан в лекциях Брауна, опубликованных также во французском переводе Рено: E. G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921; фр. пер., Paris, 1933. Современное состояние знаний по этому предмету досконально представлено Manfred Ull-

man, Die Medizin im Islam (Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband VI/1) (Leiden, 1970). [Несомненный интерес представляет работа по частному вопросу и с некоторым социологическим уклоном — Franz Rosenthal, The Herb, Hashish Versus Medieval Muslim Society, Leiden, 1971].

<sup>4</sup> О химии и прочих науках см.: GAL, Bd I, стр. 278—282, 651; SBd I, стр. 426—434, 902—904; A. Mieli, La science arabe, § 25, 31 и др.; Meurerhof, Science and Medicine, — «The Legacy of Islam»; в EI<sup>2</sup>: al-Dinawari (B. Lewin), Djabir b. Hayyan (P. Kraus — M. Plessner), Ibn al-Baytar (J. Vernet).

<sup>5</sup> О философии существует относительно обильный материал, см.: GAL, Bd I, стр. 229—238, 589—617; SBd I, стр. 371—381, 812—851. Полезной библиографией к моменту издания книги является: P. J. De Menasse, Arabische Philosophie («Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie», 6), Bern, 1948. См.: Pearson, Index Islamicus, Sections IV, a, b; Abstracta Islamica, Section II G.

Христианские философы, писавшие по-арабски, представлены в: Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd II, Roma, 1947, стр. 30—32, 109—118, 121—132, 153—156, 160—161, 228—229, 233—239, 252—253.

Долгое время лучшей из доступных общих работ по исламской философии была ныне несколько устаревшая Tjitje de Voer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901; англ. пер. London, 1903. Труд Гоффредо Квадри в двух томах, переведенный на французский в одном томе, имел тенденцию к преувеличению важности Аверроэса: G. Quadri, La filosofia degli Arabi nel suo fiore, Firenze, 1939; Paris, 1947. Более уравновешены и лучше документированы произведения Ричарда Уолцера, среди его последних — лекции, читанные в «Collège de France» и опубликованные: R. Walzer, L'éveil de la philosophie islamique, — REI, vol. XXXVIII, 1970, стр. 7—42, 207—242, — в них особо рассматриваются переводы, труды ал-Кинди и ал-Фараби. «Greek into Arabic», Oxford, 1962 того же автора представляет собой сборник статей, из коих первая (стр. 1—28) краткий набросок к истории мусульманской философии до Аверроэса. Первый том Анри Корбэна доходит до Аверроэса, в нем также затрагиваются теология и наука, таким образом, собственно философии в узком смысле отводится меньшее место, чем можно было бы ожидать. Особенностью книги является акцент на шиизме и на мыслителях восточной части мусульманского мира, что, вероятно, придаст свою специфику второму тому, когда тот появится. См.: Henri Corbin, Histoire de la philosophie islamique, t. I, Paris, 1964. См. также: W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962; Alfred Guillaume, Philosophy and Theology, — «The Legacy of Islam», стр. 239—283; в EI<sup>2</sup>: Abu Hayyan al-Tawhidi (S. M. Stern), Akhlak — этика (R. Walzer), Falasifa — философы (R. Arnaldez); al-Farabi (R. Walzer), Ibn Badjdja (D. Dunlop), Ibn Rushd — Аверроэс (R. Arnaldez), Ibn Sina (A. M. Goichon), Ibn Tufayl (Carra de Vaux), Ikhwan al-Safa (Y. Marquet); [Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, New York and London, 1970; M. M. Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy with short accounts of other disciplines and the modern Renaissance in Muslim lands, vol. I—II, Wiesbaden, 1963—1966. Последний — коллективный труд идеологов современного ислама (с участием нескольких европейцев), против-

поставленный позиции западных ученых, в частности «Энциклопедии ислама».]

Некоторые основные произведения мусульманских философов переведены на европейские языки.

Из подошедших к философии с теологических позиций самым значительным является ал-Газали, или Алгазел. Его жизнь и достижения, включая «Встречу с философами», описаны в книге W. M. Watt, *Muslim Intellectual*, Edinburgh, 1963. Многие его произведения переведены. Его «критика философов» появилась в английском переводе С. А. Камали — «The Incoherence of the Philosophers», Lahore, 1958; значительную часть ее можно найти в «Отрицании философии», составляющем переведенный С. ван дер Бергом трактат Averroes' *Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence, London, 1954). Сам ал-Газали подводит итог своей критики философии в автобиографическом очерке, переведенном в книге: W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London, 1951, стр. 19—85 («Deliverance from Error»).

Полное освещение получило использование греческих научных и философских концепций у мусульманских теологов в статье Йозефа ван Эсса *Dirar b. Amr und die «Cahmiya»; Biographie einer vergessenen Schule*,— DI, Bd 43, 1967, стр. 241—279, Bd 44, 1968, стр. 1—70, 318—320. См. также: S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, Berlin, 1936. Густав Э. фон Грюнебаум иллюстрирует недостаток энтузиазма среди мусульман по отношению к науке как таковой в шестой главе своей книги *Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, стр. 111—126 (*Muslim World View and Muslim science*).

#### Глава четвертая

<sup>1</sup> См. библиографию к гл. I прим. 2, [а также Wilhelm Hoenerbach, *Islamische Geschichte Spaniens, Übersetzung der 'Amal al-'Alam und ergänzender Texte*, Zürich und Stuttgart, 1970; F. J. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, 1897—1903; Armand Abel, *Spain: Internal Division*,—G. E. von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago and London, 1955, стр. 207—230].

<sup>2</sup> В Сант Яго из Компостелы слились св. Иаков Старший (сын Заведя) и св. Иаков Меньший (или Справедливый, брат Божий); очень часто делался упор на параллель между Сант Яго и богом. Благодаря поверью о божественных близнецах Сант Яго в народе считался близнецом Божиим, хотя подобная точка зрения была неприемлема для церковной ортодоксии, см.: A. Castro, *The Structure of Spanish History*, стр. 130—149. Кастро полагает, что христианское религиозное движение возникло как реакция на религиозную мотивацию среди арабов, но это не подкреплено достаточными данными; гораздо более вероятно, что культ Сант Яго был ответом на политическое господство арабов, усиленное самоуверенностью в вопросах религии.

<sup>3</sup> Этот раздел написан на базе фундаментального труда Карла Эрдмана, где на стр. 65 и 97 он говорит о Бруно Керфуртском, см.: Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedanken*, Stuttgart, 1935, 1955. Также актуальна работа P. Alphandéry, *La chrétienté et l'idée de croisade*, vol. I—II, Paris, 1954. Высказывание

Агобарда о значении меча правителя цитируется по: Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, 1965, стр. 76. Молитва о благословении рыцарского меча приводится в книге: Maurice Keen, *The Pelican History of Medieval Europe*, Harmondsworth, 1969, стр. 121.

<sup>4</sup> Помимо работ общего характера по данному периоду есть значительная статья: Ger Tellenbach, *Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes*,— G. B. Borino (ed.), *Studi Gregoriani*, vol. II, Roma, 1947, стр. 125—149.

<sup>5</sup> Материал о Крестовых походах брался в основном из трехтомника Steven Runciman, *History of the Crusades*, Cambridge, 1951—1954; Harmondsworth, 1965, vol. I—III. Он же занимается отношениями папства с восточной церковью в XI—XII вв., см.: Steven Runciman, *The Eastern Schism*, Oxford, 1955. Крестовые походы после 1291 г. рассмотрены в книге: Aziz S. Atiya, *The Crusade in the Later Middle Ages*, London, 1938; [K. M. Setton (gen. ed.), *A History of the Crusades*, vol. I—III, 19, Madison—Milwaukee—London, 1969—1975.] О неудаче папы Григория X (1271—1276) в попытке объединить Западную Европу ради удержания «святых земель» см.: Palmer A. Throop, *Criticism of the Crusades: a Study of Public Opinion and Crusade Propaganda*, Amsterdam, 1940. Вопрос о возможном влиянии мусульманской идеи джихада на христианские концепции рассмотрен в книге: Albrecht Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn, 1966, где он решается в основном отрицательно. В своей статье Джон Л. Ла-Монте приходит к выводу: «...в XII и XIII вв. ...религия играла ту же роль, что ныне политическая идеология; ни христиане, ни мусульмане, за редкими исключениями, не пользовались религией иначе как панцирем для мирских политических целей, но она была идеологическим знаменем, под которым воевали солдаты и ради которого, как можно было рассчитывать, они умирали».— John L. La Monte, *Crusade and Jihad*—N. Faris (ed.), *The Arab Heritage*, стр. 197 [см. также N. Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*].

### Глава пятая

<sup>1</sup> Большую часть основного материала о переводах с арабского на латынь можно найти в репринтированных в Граце в 1956 г. сообщениях Морица Штайншнейдера из работ Венской академии за 1904 и 1905 гг.: Moritz Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Graz, 1956. Другая работа того же автора дополняет первую: *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters* (Berlin, 1893; Graz, 1956). Обе включают в себя научные и философские произведения. После публикации этих исследований было проведено много новых, особенно после второй мировой войны, что значительно меняет картину. Часто выясняется, что атрибуция какого-то варианта перевода одному переводчику является не более чем позднейшим домыслом. Таким образом, возникает необходимость скрупулезного пересмотра всех доступных рукописей. Полученные таким способом результаты рассеяны по многочисленным статьям, как, например: Marie-Thérèse d'Alverny, *Avicenna Latinus*,— *Archives HDLMA*, t. XXVIII, 1961, стр. 281—316 с отсылками; J. F. Rivera, *Nuevos datos sobre los*

traductores Gundisalvo y Juan Hispano,— And., vol. XXXI, 1966, стр. 267—280.

Все известное до 1938 г. о передаче арабской науки в Европу подытожено у А. Миели, кроме того, многочисленные более поздние статьи включены в дополнительную библиографию к репринту. Eugene A. Muers, *Arabic Thought and the Western World*, New York, 1964,— странная компиляция: после нескольких неровных глав об арабской мысли вообще идут списки переводчиков и их переводов на латынь, древнееврейский и т. д., но с неточностями и без указания источников информации или объема проблем и неясностей. Соответствующий раздел в Pearson, *Index Islamicus*, section IV, с. iii.

Общий обзор и оценку влияния арабской науки на Европу можно найти в труде историка Хаскинза: Ch. H.askins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, 1927. См. также: George Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. II, III. Книга Д. М. Данлопа *Arabic Science in the West*, Karachi, n. d. [1958?] новее и состоит из четырех лекций, прочитанных в Кембридже в 1953 г.; в них особое внимание уделяется Майклу Скоту, Албертусу Магнусу, Петру Абано и Падуанской школе. {R. Lemaу, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the 12th Century*, Beirut, 1962; I. Madkour, *Duns Scot entre Avicenne et Averroès*,— MIDEO, t. 9, 1967; L. Minio-Paluello, *Aristotele dal mondo arabo a quello latino*,— Occidente, t. 2; C. Vansteenkiste, *San Tommaso d'Aquino ed Averroè*,— RSO, vol. XXXII, 1957.} О европейской реакции на новое знание написано важное исследование: A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford, 1953. О вкладе еврейских ученых см.: George Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Paris, 1947.

<sup>2</sup> Основной работой о средневековых университетах и прочих учебных заведениях является Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, new ed., ed. by F. M. Powicke and A. B. Emden, Oxford, 1936, где о трудах Алфонсо X см. т. II, стр. 76—81, 90 и сл. [Об интересе к изучению арабской науки и языка см. в кн. J. Монгое, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden, 1970, а также A. Berthier, *Les écoles de langues orientales fondées au XIII<sup>e</sup> siècle par les Dominicains en Espagne et en Afrique*,— «Revue Africaine», t. 73; A. Cortabarría Beitia, *L'Étude des langues au moyen âge chez les dominicains. Espagne, Orient*, Raymond Martin,— «Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire», vol. 10, 1970; его же, *Originalidad y significación de los «Studia linguarum» de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV*,— «Pensamiento», № 97—99, 1969; K. H. Dannenfeldt, *The Renaissance, Humanists and the Knowledge of Arabic*,— *Studies in the Renaissance*, vol. 2, New York, 1955.] Об основных различиях между европейским университетом и мусульманским медресе см.: George Makdisi, *Muslim institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad*,— BSOAS, vol. XXIV, 1961, стр. 1—56; его же, *Madrassa and University in the Middle Ages*,— SI, vol. XXXII, 1970, стр. 255—264; {его же, *The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology*,— «Speculum», vol. XLIX, 1974, стр. 640—661}.

<sup>3</sup> См.: Нунке, *Allahs Sonne*, стр. 41—108. «Disciplina Clericalis» Педро Алфонсо переведена на немецкий, переводчик Эберхард

Хермес добавил длинное введение о самом Педро и его времени, см.: *Die Kunst vernünftig zu leben*, Zürich, 1970.

<sup>4</sup> См.: *Legacy of Islam*, стр. 344—354; Hunke, *Allahs Sonne*, стр. 109—190. Сочинение Усамы ибн Мункиза переведено на англ. в: *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades*, New York, 1929, см. особо стр. 162—167; отрывок перепечатан в хрестоматии James Kritzeck (ed.), *Islamic Literature*, Harmondsworth, 1964, стр. 217—218. Heinrich Schipperges, *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter* (Sudhoffs Archiv, Beiheft 3), Wiesbaden, 1964, — самое исчерпывающее исследование на эту тему. [Русский перевод М. Салье несколько отличен, см.: Усама ибн Мункиз, Книга назидания, М., 1958, стр. 209—210.]

<sup>5</sup> Влияние мусульманских философов на мысль европейского средневековья описано в общих историях философии, таких, как: Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, pt 3, Paris, 1931; Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1925; его же, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, 1955; F. J. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. III, London, 1953; Gordon Leff, *Medieval Thought from Saint Augustine to Ockham*, Harmondsworth, 1958; Philippe Wolff, *The Awakening of Europe* (The Pelican History of European Thought, vol. I), Harmondsworth, 1968. Соответствующие разделы в книге De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London, 1922, теперь довольно устарели. Большое и детальное исследование — Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the XIIth Century*, Cambridge, Mass., 1933. Vincenzo M. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana*, Roma, 1967, стр. 53—133 посвящает три главы изучению влияния Мункиза ал-Газали на некоторых средневековых авторов. [D. Salmon, *Algazel et les Latins*, — *AHDLM*, vol. X—XI, 1935—36.]

## Глава шестая

<sup>1</sup> Большая часть того, что говорится об искаженном образе ислама, взято из тщательного исследования Нормана Даниела, где можно найти подробные отсылки на источники, — Norman Daniel, *Islam and the West, the Making of an Image*, Edinburgh, 1960. Краткий обзор того же материала, но в более широком контексте представлен в книге: R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1962.

За последние тридцать лет было освещено много нового о распространении знания об исламе в Европе. Уго Моннерет де Виллард собрал много материала в пространном исследовании «*Lo studio dell'Islam nel XIIe nel XIII secolo*», Vaticano, 1944. Важный шаг вперед был оделан Мари-Терез д'Альверни в ее статье «*Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge*», — *Archives HDLMA*, vol. XVI, 1947—1948, стр. 69—131, которая последовала за открытием ею рукописи № 1162 в парижской Библиотеке арсенала. Эта рукопись XII в. содержит толедский сборник и, по всей вероятности, является оригиналом, сделанным переводчиками или для них. Сборник рассмотрен в кн.: James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964, где даны тексты «Итога» и «Отвержения» Петра, там же представлен жизненный путь Петра и обзор его переводов.

Обычно принято считать переводчиком Корана Роберта из Кеттона (в Рэтландшире), также называемого Робертом Честерским, но более старые книги, следуя ошибке в тексте, называют его Ретененсом. Доклад Мари-Терез д'Альверни на конгрессе в Сполето является обзором того, что известно об ученых по данным до 1964 г., в нем так же, как и в книге Крицека, имеется дальнейшая библиографическая информация. См.: *La connaissance de l'Islam en occident du IX<sup>e</sup> au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*,— *Occidente*, vol. II, стр. 577—602. Интерес представляет и ее статья в соавторстве с Жоржем Вайдой «*Marc de Toledo, traducteur d'Ibn Tumart*»,— «*Al-Andalus*», vol. XVII, 1952, стр. 124—131, поскольку Марк Толедский тоже перевел Коран.

<sup>2</sup> Среди работ о росте европейского самосознания можно отметить *Denys Hay, Europe, the Emergence of an Idea*, revised ed., Edinburgh, 1968. Арабское влияние на Данте отмечено в книге Мигеля Асина Паласиоса *M. Asin Palacios, La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919; english tr., London, 1926; самое авторитетное исследование по этой теме: *Enrico Cerulli, Il Libro della Scala e la questione delle fonti della Divina Commedia*, Vaticano, 1949; [е го же, *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Vaticano, 1972]. Высказывания Пико делла Мирандола (стр. 106) и испанца из Саламанки цитируются по книге Данлопа, стр. 83 и 94.

<sup>3</sup> *Ibn Khaldun, The Muqaddimah*, tr. by Franz Rosenthal, vol. 1—3, London, 1958, см. vol. 2, стр. 42—46, 101, 263. Мусульманское отношение к Крестовым походам описано Г. Э. фон Грюнебаумом в статье «*The World of Islam: the Face of the Antagonist*»,— Clagett, Post and Reynolds (ed.), *Twelfth-Century and the Foundations of Modern Society*, Madison, Wisconsin, 1961, стр. 189—211, особо 190—191; [см. также: *N. Daniel. The Arabs and Mediaeval Europe*].

<sup>4</sup> *Southern, Western Views*, стр. 79.

## ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Со времени выхода английского издания появился ряд исследований по затронутым автором проблемам, часть которых оказалась мне доступной уже после сдачи рукописи в набор. Представляется полезным дать следующие дополнения к библиографическому обзору. *Гл. I, прим. 2* — два новых труда по истории Пиренейского полуострова в средние века: *J. O'Callaghan, A History of Medieval Spain*, London, 1975; *Anwar G. Chejne, Muslim Spain: Its History and Culture*, Minneapolis, 1974, последний особо интересен и важен в разделе, касающемся культуры; Гранаде времен Насридов посвящено объемное и весьма тщательное исследование французки Рашель Арне, выполненное с широким привлечением архивного материала из испанских хранилищ: *R. Agié, L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232—1492)*, Paris, 1973. *Гл. I, прим. 5* — посмертно опубликованный трехтомный труд Маршалла Ходжсона дает своеобразную трактовку арабской экспансии и формирования мусульманского мира в целом: *M. G. S. Hodgson, The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, vol. 1—3, Chicago—London, [1974]. *Гл. II, прим. 16* — *J. T. Mon-*

рое, Hispano-Arabic Poetry during the Caliphate of Cordoba: Theory and Practice,—G. E. Von Grunebaum (ed.), Arabic Poetry. Theory and Development, Wiesbaden, 1973. Гл. III, прим. 1 — удачный иллюстративный подбор греческих авторов в арабских переводах представлен Францем Роузенталом: Fr. Rosenthal, Das Fortleben der Antike im Islam, Zürich, 1965; англ. пер.—The Classical Heritage in Islam, London, 1975. Гл. III, прим. 3 — M. Levey, Early Arabic Pharmacology. An Introduction based on Ancient and Medieval sources, Leiden, 1973. Гл. V, прим. 5 — современные точки зрения на взаимосвязи средневековой учености отражены в материалах международных симпозиумов: Pierre Abélard. Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972, Paris, 1975; J. E. Murdoch and E. D. Sylla (eds.), The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages, September 1973, Boston, [1975]. Гл. VI, прим. 1 — вопросы сексуальных предписаний в исламе рассмотрены в трудах: G.-H. Bousquet, L'éthique sexuelle de l'Islam, Paris, [1966]; A. Boudhiba, La sexualité en Islam, Paris, 1975. См. более подробную библиографию к русскому переводу книги: Уотт и Какиа, Мусульманская Испания, М., 1976.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН \*

- Аарон 11  
 Аббасиды 20, 107  
 Абд ар-Рахман I 20  
 Абд ар-Рахман III 20, 68, 87  
 Абеляр Батский 85, 89, 94  
 Абеляр, Пьер 92, 93  
 Абрахам бар Хиййа ха-Наси 56, 85  
 Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Рази см. ар-Рази  
 Абу-л-Касим аз-Захрави 60  
 Абу Ханифа ад-Динавари см. ад-Динавари  
 Аверроэс см. Ибн Рушд  
 Авиценна см. Ибн Сина  
 Авраам 11  
 Аглабиды 11, 21, 22  
 Агобар Лионский 71  
 Адам, Гийом 76  
 Адуд ад-Даула 59  
 Аййубиды 76  
 Алвар 47  
 Александр II (папа) 73  
 Али ибн ал-Аббас ал-Маджуси см. Хали Аббас  
 Алморавиды 21, 68  
 Алмохады 21, 68  
 Алфонсо I 67  
 Алфонсо X Мудрый 86  
 Альберт Великий 95  
 Альманзор см. ал-Мансур  
 Анселм 92, 93  
 Арин 80  
 Аристотель 61, 64, 86, 93—95, 104, 106  
 Архимед 53  
 Асин Паласнос 13  
 ал-Ашари 63  
 Бартольд В. В. 10, 11  
 ал-Баттани 56  
 ал-Бируни 61  
 ал-Битрауджи 56  
 Бо Брюмель 45  
 Бокаччо 15  
 Бонавентура 96  
 Бозций 93, 94  
 Браун П. 9  
 Бруно, Джордано 15  
 Бруно Кертфуртский 71, 72  
 Бруно да Лонгобурго 92  
 Бэкон, Роджер 94, 96  
 Ванини 15  
 Васил ибн Ата 63  
 Васко да Гама 41  
 Вергилий 106  
 Вильгельм Завоеватель 74  
 Вильгельм I Сицилийский 42  
 св. Винсент из Сарагосы 32  
 ал-Газали 14, 15, 64, 94  
 Гален 53, 58, 92  
 Галиб 85  
 Гербер (алхимик) 56  
 Гербер (математик) 56  
 Генон Р. 34  
 Генрих I 89  
 Герберт Ориакский 82, 83, 87  
 Геродот 5  
 Гийом Аквитанский 73  
 Гиппократ 53, 58, 92  
 Гискар, Роберт 22  
 Гоббс 15  
 Гортон Т. 12  
 Готфрид Малатерра 73  
 Григорий IX (папа) 16  
 Гроссетесте, Роберт 89, 94, 96  
 Гумберт 74  
 Гундисалви, Доминик 84, 85, 94  
 Гутенберг 5

\* Указатели составлены С. Шуйским

- Данте 80, 105  
 Деннет Д. 9  
 Джабир ибн Афлах 56  
 Джабир ибн Хайян 60  
 Джибраил ибн Бахтишу 57  
 Джерардо Кремонский 85  
 Джойа Флавио 41  
 Джотто 50  
 Диоскорид 53  
 ад-Динавари 61  
 Дирар ибн Амр 62  
 Донноло 83, 91  
 Зирйаб 45  
 св. Иаков (Сант-Яго) 32, 69, 109  
 Ибн Абу-р-Риджал 56, 106  
 Ибн Бадджа 64  
 Ибн ал-Байтар 61  
 Ибн Габирол 87  
 Ибн Дауд 84  
 Ибн Зухр 60, 106  
 Ибн Рушд 13—16, 57, 60, 64, 86, 92, 95, 96, 104, 105  
 Ибн ас-Самх 56  
 Ибн ас-Саффар 56  
 Ибн Сина 14, 15, 57—59, 61, 63, 64, 86, 92, 94, 104, 105  
 Ибн Таймийа 15  
 Ибн Туфайл 64  
 Ибн ал-Хайсам 55  
 Ибн Халдун 107  
 Ибн аш-Шатир 56  
 Ибн Эзра 87  
 Ибрахим 11  
 ал-Идриси 42  
 Иисус 7, 15, 16, 50  
 Иннокентий IV (папа) 80  
 Иоанн VIII (папа) 22  
 Иоанн Севильский 84  
 Исаак-иудей 92  
 Исаак-купец 11  
 Иуда 14  
 Йахья Бармакид 46  
 Йуда б. Ниссим б. Малки 14  
 Кампанелла 15  
 Кардан 15  
 Карл Великий 10—12, 31, 67  
 Карл Мартел 26, 31  
 Карра де Во 51  
 Каэн К. 9  
 ал-Кинди 63  
 Колумб 80  
 Константин 71  
 Константин Африканский 83, 84, 91  
 Крачковский Н. Ю. 80  
 Курейши И. Х. 35  
 Лев IX (папа) 72  
 Леонардо Фибоначчи Пизанский 88  
 Людовик Французский 76  
 Луллий Раймунд 77  
 Лютер 5  
 Маарри 16  
 Майерхоф 59  
 Маймонид 60, 65  
 Макнавелли 15  
 Мамлюки 76  
 ал-Мамун 30, 52, 54  
 ал-Мансур 20, 32  
 ал-Мансур Аббасид 54  
 Массиньон Л. 35  
 Маслама ал-Маджрити 56  
 Махаунд см. Мухаммад  
 Мезьер, Филипп де 77  
 Мирандола, Пико делла 106  
 Михаил Церуларий 74  
 Моисей 15  
 ал-Мукаддаси 15  
 Муса ибн Маймун см. Маймонид  
 ал-Мутаваккил 53  
 Мухаммад (пророк) 8, 9, 15, 16, 23, 24, 35, 98, 99, 103, 105, 108, 110  
 ан-Найризи 55  
 Насир Хисрау 15  
 Насриды 21  
 Омар 106  
 Омейяды 20, 67, 70  
 Педро де Алфонсо 89, 98, 100  
 Пелайо 66, 67  
 Петр (апостол) 14  
 Петр Достопочтенный 84, 85, 98, 103, 109  
 Петр из Аيي 80  
 Петр Пустынник 75  
 Петроний 45  
 Пипин Короткий 10, 12

Пирен А. 8, 9, 37  
Пифагор 106  
Платон 14, 53, 94, 105, 106  
Платон Тивольский 85  
Плотин 63  
Птолемей 54—56  
ар-Рази 15, 58, 59, 61, 92

Раймунду архиепископ Толедский 84  
Регий 5  
Ренан Э. 34  
Риколдо да Монте-Кроче 99  
Роберт из Кеттона 85, 98, 109  
Родерик 19  
Рожер I 22  
Рожер II Сицилийский 23, 46, 49  
Рожер III 42  
Рудаки 15

Саладин см. Салах ад-Дин  
Салах ад-Дин 60, 70  
Санудо, Марино 77  
Сигер Брабантский 13, 95, 96  
Сильвестр II (папа) 82  
Скотт, Майкл (Михаил Шотландец) 49, 86  
Смирнов Я. И. 11  
Спиноза 15  
Стефан Пизанский 85

Торквато Тассо 5

Уайклиф Дж. 110  
Уильям Малмсберийский 41  
ал-Уклидис 55

Уллис 105  
Уолчер 87  
Уотт 7—10, 13, 14, 16  
Урбан II (папа) 73, 75  
Усама ибн Мункиз 90

ал-Фараби 14, 63  
Фатимиды 22, 38, 39, 107  
Фердинанд III 68  
Феррари да Градо 92  
Фома Аквинский 13, 14, 94, 96, 99, 100, 101, 103, 104  
Фра Салимбене 49  
Фрейд 109  
Фридрих II Гогенштауфен 15, 16, 23, 49, 86

Хаздаи ибн Шапрут 87  
Хали Аббас 58, 59, 84, 85, 92  
Харун ар-Рашид 10—12, 31, 45, 46, 52, 57  
Хасан ал-Басри 63  
ал-Хваризми 54, 55, 86  
Херманн Далматийский 85, 98, 109  
Херманус Контрактус 83  
Хуан Испанский 84, 85  
Хубайш 53  
Хуго Сантальский 85  
Хумберт Романский 100  
Хунайн ибн Исхак 53, 92

Эвклид 53, 55, 86  
Эдвардс М. 7  
Энгельс Ф. 17  
Эренкрейц Э. С. 9, 10  
Эсхил 5  
Эштор Э. 9

## УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ И ТОПОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Адриатическое море 22, 37  
Азия 5, 10, 27, 36, 39, 42, 108  
ал-Азхар 30  
Аккад 28  
Акко 76  
Александрия 39, 41, 57  
Алжир 88  
Алкасар (Севиля) 43  
Алхамбра 21, 43  
Альмерия 60  
Амальфи 37, 38, 41, 73  
Америка 80  
Англия 42, 46, 74  
Антиохия 75  
Апеннинский п-ов 22  
Аравия 24—27, 35  
Арагон 12, 21, 68  
Астурия 66—69, 71  
Атлантический океан 28, 40, 81  
Афганистан 28  
Афины 5  
Африка 5, 10, 11, 21, 36, 40,  
42, 81, 108  
Ахен 11
- Багдад 20, 21, 31, 38, 44—46,  
49, 52, 53, 57, 58, 107  
Бари 22  
Барселона 20, 56, 67, 68, 85  
Бат 85  
Бахрейн 39  
Бобастро 73  
Болонья 86, 106  
Бриндизи 22  
Британия 107  
Бужа 88
- Венеция 38, 79  
Византия 5, 6, 10, 11, 38, 44,  
74, 105
- Галисия 32  
Гард-Фрэнэ 37  
Генуя 38, 78  
Германия 8, 32, 46  
Гибралтар 25  
Гранада 21, 43, 60, 68  
Греция 6, 28  
Гундишапур 52, 57
- Дамаск 19, 20, 26, 31, 37
- Египет 9, 10, 22, 27, 28, 38, 39,  
52, 58, 60, 65, 75, 76
- Иерусалим 72, 75, 77, 78, 82,  
107  
Индийский океан 40, 41, 77,  
81  
Индия 10, 11, 42, 61, 76, 80,  
107  
Ирак 39, 52, 53, 55, 57, 58  
Исфахан 107  
Ифрикия 21
- Йемен 39
- Каир 22, 30, 39, 107  
Кайруан 19, 26  
Кастилия 68, 70, 86  
Каталония 12, 73, 82  
Кильва 40  
Китай 39, 42  
Клермон 73  
Клюни 32, 98  
Красное море 38, 39, 41  
Компостела 32, 69, 109  
Константинополь 5, 27, 39, 74—  
76, 79  
Кордова 20, 21, 32, 42, 44, 45,  
53, 56, 60, 67, 68, 82  
Корсика 37

- Левант 34, 77  
Лорэн 87  
Леон 68, 70  
Льеж 83
- Магриб 38  
Малага 61  
Малаккский пр. 40  
Манзикерт 75  
Марокко 20, 43  
Марсель 37  
Медина 24, 31, 35, 44  
Мекка 35, 36, 54  
Мерида 20, 67  
Мессина 22  
Монпелье 91  
Монте-Касино 84
- Наварра 68, 70  
Нарбонн 19, 20, 26, 67  
Неаполь 22  
Нидерланды 106  
Ницца 37
- Оксфорд 89, 106
- Падуя 92  
Палермо 22  
Палестина 11, 12, 32, 36, 72, 76  
Памплона 26, 68, 85  
Париж 32, 91, 106  
Персидский зал. 39, 41  
Персия 6, 39, 76  
Пиза 37, 38, 49, 73, 88  
Пиренеи 32, 85  
Пиренейский п-в 20  
Пуатье 26
- Рей 58  
Рим 22, 32, 73, 74, 79, 86, 106  
Рипол 83  
Рона 26
- Саламанка 106
- Салерно 83, 91  
Сарагоса 20, 67, 85  
Сардиния 37  
Северная Африка 19, 37, 46, 56, 68  
Северная Галлия 8  
Севилья 21, 43, 46, 56, 60  
Сеговия 84  
Сиракузы 21, 22  
Сирия 9, 10, 27, 28, 38, 39, 46, 49, 52, 76, 78, 85  
Средиземное море 5, 8—10  
Средиземноморье 37, 40, 106, 107  
Страсбург 92  
Судан 38  
Сэн-Жермэн де Прэ 32
- Таррагона 73  
Тарасона 85  
Тегеран 58  
Толедо 20, 21, 48, 67, 68, 78, 82, 84—86  
Тунис 19, 21, 22, 38, 39, 73, 76, 84  
Тур 26, 27  
Турция 6, 8
- Фландрия 32  
Франция 19, 26, 31, 32, 74, 85—87
- Харран 52  
Хира 53
- Черамн 73
- Шотландия 81  
Шумер 28
- Эгейское море 37  
Эдесса 75, 76  
Эфиопия 76

