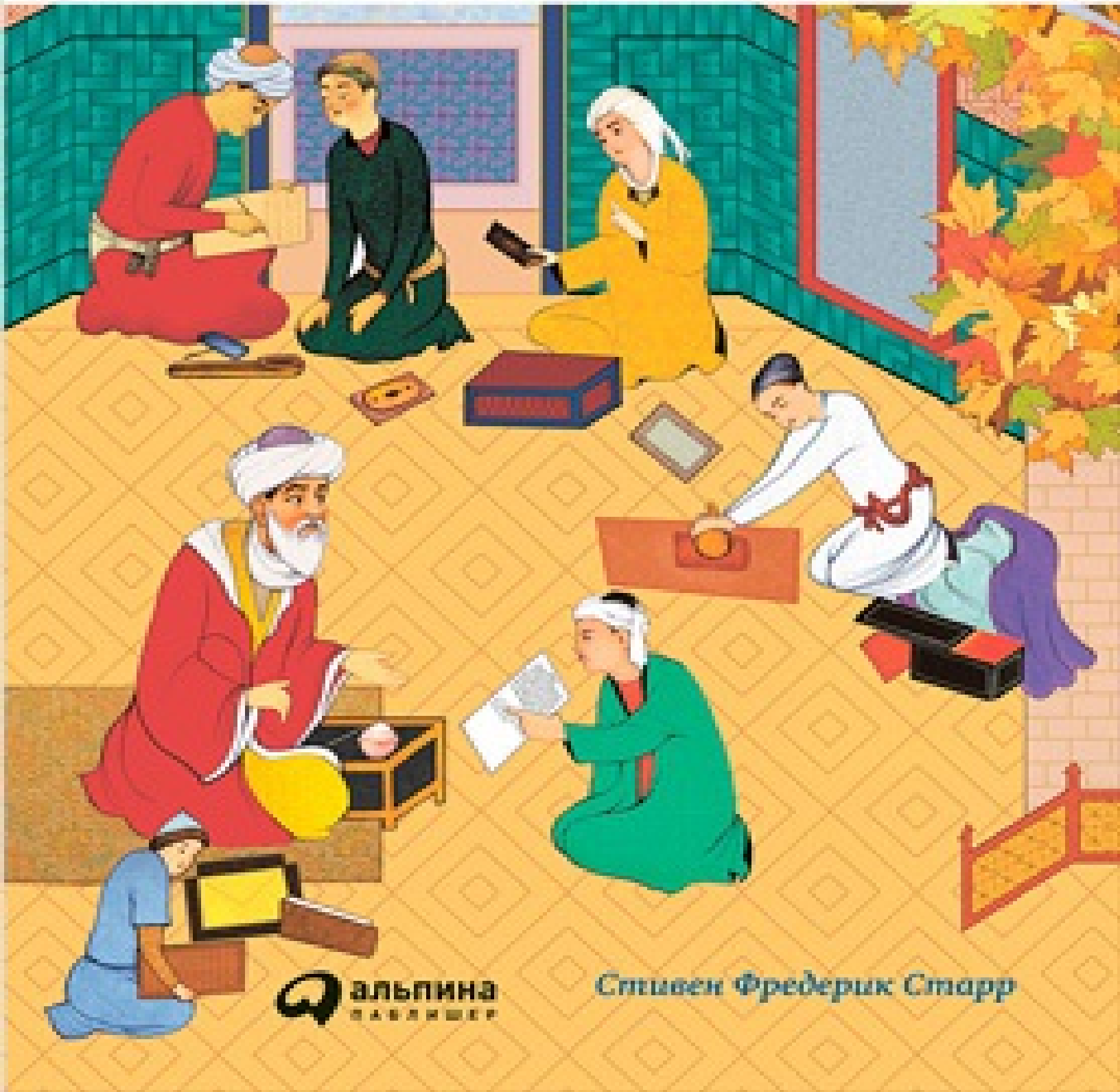
Утраченное Просвещение

ЗОЛОТОЙ ВЕК ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ ОТ АРАБСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ ДО ВРЕМЕН ТАМЕРЛАНА



альпина паблишер

Стивен Фредерик Старр

Стивен Фредерик Старр

Утраченное Просвещение

Золотой век Центральной Азии
от арабского завоевания
до времен Тамерлана

Перевод с английского

альпина
паблишер

Москва
2017

Все права защищены. Произведение предназначено исключительно для частного использования. Никакая часть электронного экземпляра данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, включая размещение в сети Интернет и в корпоративных сетях, для публичного или коллективного использования без письменного разрешения владельца авторских прав. За нарушение авторских прав законодательством предусмотрена выплата компенсации правообладателя в размере до 5 млн. рублей (ст. 49 ЗОАП), а также уголовная ответственность в виде лишения свободы на срок до 6 лет (ст. 146 УК РФ).

К читателям

Дорогие читатели!

Я с удовольствием пользуюсь возможностью представить вам блестящую книгу Фредерика Старра «Утраченная эпоха Просвещения: Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до Тамерлана».

С каждой прочитанной книгой я все больше убеждаюсь в правоте высказывания о том, что книги имеют свою судьбу. Судьба некоторых из них — создавать образ мышления целых поколений. Работа Фредерика Старра относится к когорте именно таких книг.

Центральная Азия — колыбель созвездия великих поэтов, философов, математиков. Аль-Бируни, Абу Али Сина, аль-Фараби, это лишь некоторые великие представители Центральной Азии, которые внесли неоценимый духовный и научный вклад в развитие человеческой истории. Автор блестяще воссоздает для нас мир

Центральной Азии, которая на протяжении веков являлась центром мировой цивилизации.

Как говорил Сервантес: «История — сокровищница наших деяний, свидетельница прошлого, пример и поучение для настоящего, предостережение для будущего». В эпоху глобализации очень важно бережно сохранить и передать будущему поколению неповторимые ценности центральноазиатской культуры, шедевры центральноазиатских поэтов, писателей, мыслителей, досконально изучив их влияние на развитие мировой науки и культуры.

Я верю, что глубокое изучение истории Центральной Азии может стать хорошим началом для решения тех задач, которые наиболее остро стоят перед центрально азиатскими странами.

Желаю вам незабываемого, захватывающего полета во времени и пространстве по нашей общей истории!

Кайрат Келимбетов,
управляющий Международным
финансовым центром «Астана»

Уважаемый читатель!

Я рад приветствовать вас на страницах этой уникальной книги от имени Сбербанка в Казахстане.

Изучая труды ученых, мы привыкли к тому, что они исследуют прошлое как историю государств, народов, религий, монархов, войн. Книга профессора С. Фредерика Старра явно выпадает из этого привычного ряда. Уже с первых страниц понимаешь, что для автора история — это прежде всего интеллектуальная история, которая позволяет взглянуть на прошлое гораздо глубже и проницательнее. Он открывает Центральную Азию заново. Ведь в течение почти тысячи лет именно этот регион, а не арабский Ближний Восток, был интеллектуальным и политическим центром, где пересекались торговые отношения и великие культуры Ближнего Востока, Европы, Индии и Китая.

Читая эту книгу, понимаешь, насколько важную роль в становлении современного Казахстана сыграли исторические предпосылки, описанные профессором Ф. Старром. Сегодня Казахстан — один из лидеров стран Центральной Азии по многим социально-экономическим показателям. Международное

признание, политическая стабильность, рост всех отраслей экономики позволяют нам уверенно смотреть в будущее.

Уже восемь лет Сбербанк успешно работает на финансовом рынке Казахстана и вносит свой вклад в стабильное развитие страны. Сегодня Сбербанк является ключевым инвестором в экономику Казахстана и лидером государственных программ поддержки и развития предпринимательства. Уверен, достичь таких высоких результатов за столь короткий срок мы смогли благодаря условиям, в которых работаем в Казахстане.

Надеюсь, вы получите от чтения этой книги такое же наслаждение, как и я.

А. И. Камалов,
председатель правления
ДБ АО «Сбербанк»

«Стремление к знаниям — обязанность каждого мусульманина»

Слова пророка Мухаммеда, согласно хадису (преданию), записанному Абу Исой ат-Тирмизи (824–892) из Термеза. Эти слова были начертаны над входом в медресе, построенном в Самарканде правителем и астрономом Улугбеком около 1420 года.

«Главное — мудрость: приобретай мудрость, и всем имением твоим приобретай разум»

Книга притчей Соломоновых, 4:7.

Авиценна (ибн Сина) — *символ восточной мудрости,*

выдающийся философ, близкий по духу к эпохе Просвещения

Предисловие

Я написал эту книгу не потому, что знал ответы на поставленные в ней вопросы, и даже не потому, что обладаю особыми знаниями по множеству затронутых в ней тем. Просто мне самому хотелось бы прочитать такую книгу. Я бы предпочел, чтобы ее автором стал кто-то другой. Тогда я мог бы наслаждаться чтением, а не писать сам. Но никто не взялся за такой труд. В Центральной Азии пока еще не было летописца, сравнимого с Джозефом Нидэмом, великим кембриджским историком, чья потрясающая «Наука и цивилизация в Китае» в семи томах не имеет равных — таких трудов нет ни об одном другом народе или регионе мира. Я писал свою книгу в надежде, что она вдохновит будущих Нидэмов из Центральной Азии или из числа ученых за рубежом.

Поднятые в ней вопросы занимали меня на протяжении почти двух десятилетий. За это время я совершил несколько десятков поездок в каждый уголок описываемого региона. Я участвовал в походах под палящим солнцем в пустыне Каракумы в Туркменистане. Меня заносило снегом на Памире при температуре –40 °С. Не многие осмеливались зайти в мой кабинет, превратившийся из-за огромного количества бумаг в подобие неприступной крепости. Теперь, когда книга написана, я хочу процитировать Эдуарда Гиббона, который в предисловии к своей работе «История упадка и разрушения Римской империи» сказал: «…Я, быть может, с излишней поспешностью решился издать сочинение, заслуживающее эпитета несовершенного во всех значениях этого слова»[1]. И это при том, что до Гиббона мне еще далеко.

С большой натяжкой можно сказать, что я обладаю достаточной

квалификацией для написания этой книги. Но Центральная Азия интересует меня очень давно. Персидский мир открылся мне, когда в восемнадцать лет я познакомился с Хушангом Насром, моим соседом по комнате в общежитии Йельского университета. Его отец был городским головой Тегерана, в то время находившегося под властью шаха. Хуш (как мы его называли) посвятил жизнь медицине, он верой и правдой служил своей стране. С тюркским миром я впервые соприкоснулся во время археологических работ в Гордионе (Турция) где Александр Великий разрубил гордиев узел. Несколько полевых сезонов я занимался картографированием древних дорог Анатолии. Хотя это не сделало меня квалифицированным экспертом по Центральной Азии, но с тех пор я считаю, что в ней живут невероятно интересные люди, среди которых сейчас много моих хороших друзей.

Не может не изумлять количество экспертов, которые исследовали разные аспекты затронутых в этой книге тем. В некоторых кругах любят обвинять западных и российских ученых последних двух столетий в «ориентализме». Но без их кропотливых исследований большая часть истории интеллектуального расцвета исламского Востока никогда бы не стала известна миру. Вклад в эти исследования внесли ученые со всего мира. Среди французских специалистов можно выделить Жан-Пьера Абель-Ремюза, Фарида Джабра, Этьена-де-ла-Вассери и Франца Грене, не говоря уже о многих авторах публикаций, впервые появившихся во время Французской археологической делегации в Афганистане 1922 года. В Германии Генрих Зутер, Адам Мец и их коллеги основали течение, которому по сей день следуют такие ученые, как Иосиф ван Эсс, Готтхард Штроймайер, а также множество молодых ученых из стран бывшего Востока и Запада, в то время как в Чехии особым признанием пользуется литературовед Ян Рипка.

Находясь в Туманном Альбионе, путешественники Арминий Вамбери и сэр Аурель Стейн (оба выходцы из Венгрии) взбудоражили воображение англоязычного мира и всей Европы своими сочинениями о Центральной Азии. Затем лингвист Эдвард

Гренвилль Браун и переводчик Эдвард Фицджеральд вместе проделали большую работу, чтобы донести сокровища литературы этого региона до широкого круга читателей. В XX веке востоковед Клиффорд Эдмунд Босуорт осветил десятки вопросов, важных для этой книги, в то время как Джорджина Херрманн и ее коллеги продолжили его работу с позиции археологии. Патрисия Кроун и другие британские ученые изучали труды многих философов этого региона, а Эдвард Кеннеди занимался историей науки Центральной Азии. Также следует отметить и американских специалистов, особенно Ричарда Фрая и Ричарда Буллиета, чьи исследования по Нишапуру, Бухаре и другим городам вдохновили целое поколение историков. Такие одаренные лингвисты и переводчики, как Роберт Данкоф и Дик Дэвис, открыли для нас неизвестные и недооцененные шедевры. Димитри Гутас и другие выдающиеся ученые проанализировали труды аль-Фараби и ряда мыслителей Центральной Азии, писавших на арабском языке. Рафаэль Пампелли и Фредерик Хиберт также заслуживают похвалы за их новаторские археологические исследования, проливающие свет на историю развития региона — от первого посаженного на этой земле зернышка до образования современного Туркменистана. В дополнение ко всему плеяда молодых ученых, в основном из Европы и Соединенных Штатов, находится на пороге важных открытий, которые полностью изменят наше понимание региона и времени.

Иранские специалисты также вносят важный вклад в исследование региона. Ученые из Тегерана взяли на себя колоссальный труд по поиску, редактированию и публикации всех сочинений Ибн Сины и ряда других крупных мыслителей эпохи центральноазиатского Просвещения. Кроме того, они исследуют традиции суфизма. Персидская наука процветает в эмиграции. В Нью-Йорке была создана «Энциклопедия Ираника», в США работает выдающийся ученый Сейид Хоссейн Наср. На полуострове Индостан, имеющем глубокие культурные связи с государствами Центральной Азии, были выпущены важные англоязычные издания

и переводы произведений центральноазиатских авторов. Были проведены исследования, касающиеся исторических личностей того периода, в частности Бируни, который некоторое время проживал в Кашмире. Тем временем японские ученые создали мощную базу научных работ в области лингвистики и оказались в числе мировых лидеров по размаху и глубине исследований буддизма в Центральной Азии.

Что касается российских исследований, то хоть Василий Бартольд (Вильгельм Бартольд) и не был первопроходцем, тем не менее его работа позволила российской науке подняться до небывалого уровня, на котором она находится и сейчас. Будучи превосходным лингвистом, Бартольд всю жизнь изучал забытые тексты, написанные на средневековом арабском и персидском языках, воссоздавая потерянную историю. Его исследования и по настоящее время остаются золотым стандартом и изучения региона. После смерти ученого в 1930 году студенты не только продолжили его работу, но и значительно расширили ее за счет новых областей, в частности археологии и истории науки.

Необходимо отдать дань уважения тем исследованиям Центральной Азии, которые были поддержаны Академией наук СССР. Особенно советские ученые отличились в таких областях, как история науки и литературы, а также археология. Многолетняя научная работа дала потрясающие результаты: обретены забытые рукописи, археологи исследовали целые регионы, были воссозданы биографии великих деятелей прошлого. Такие специалисты, как Михаил Массон, Галина Пугаченкова, Павел Булгаков и Юрий Завадовский, занимают видное место среди советских ученых, спасших историю Центральной Азии от забвения. Их преемники в странах бывшего Советского Союза продолжают важные исследования по многим направлениям: Ашраф Ахмедов, Бахрам Абдухалимов, Эдвард Ртвеладзе и Отаназар Матякубов — в Узбекистане; Гуртнияз Ханмырадов — в Туркменистане; Кароматулло Олимов и Нуман Негматов — в Таджикистане. Все они продолжают традицию высокой науки и все чаще делают

плоды своих трудов доступными, переводя их на различные языки. Благодаря им и многим другим в регионе появляется все больше молодых высококвалифицированных ученых. Обученные лучшими представителями последнего поколения советских ученых и находящиеся в постоянном контакте со своими коллегами из Европы, Америки, Ирана и Ближнего Востока, эти талантливые молодые исследователи поднимают новые вопросы и находят неожиданные ответы. Несомненно, в течение последующих десятилетий история Центральной Азии будет настолько глубоко изучена и пересмотрена, что в результате примет совершенно другой вид.

В этой книге учтены комментарии ряда моих коллег и друзей. Среди них: Анна Акасой из Рурского университета в Бохуме; Кристофер Беквит из Университета Индианы; Джед Бухвальд из Калифорнийского технологического института; Фархад Дафтари и Хаким Эльназаров из Института исследований исмаилизма в Лондоне; Гуртнияз Ханмырадов, ректор Туркменского государственного университета; Дебора Климбург-Сальтер из Венского университета; Азим Нанджи из Стэнфордского университета; Моррис Россаби из Колумбийского университета; Эдвард Ртвеладзе из Академии наук Республики Узбекистан; Пулат Шозимов из Академии наук Республики Таджикистан; Натан Камилло Сидоли из Университета Васэда в Японии; Сассан Табабатай из Бостонского университета. Каждый из этих людей оказал мне неоценимую помощь и поддержку, терпеливо разъясняя вопросы, суть которых мне следовало знать в первую очередь. Часто, проверяя мои рукописи, они исправляли фактические ошибки и некоторые интерпретации. Еще осталось, несомненно, много неточностей, однако за них лишь я как автор этой книги несу ответственность.

Этот список можно продолжать бесконечно, но смысл ясен: какими бы достоинствами книга ни обладала, все они являются заслугой десятков ученых и исследователей из многих стран. Все вместе они были моими учителями, и я глубоко им благодарен.

Очень немногие произведения, на которые я ссылаюсь в этой книге, доступны в электронном виде. Поэтому особую благодарность я бы хотел выразить персоналу библиотеки Школы передовых международных исследований в Университете Джонса Хопкинса, особенно Барбаре Профет и Кейт Пикард из отдела межбиблиотечного абонемента, которые нашли и собрали сотни источников со всего мира. На протяжении многих лет сотрудники Института Центральной Азии и Кавказа, в частности Катарина Лесандрик и Полетт Фун, предоставляли своевременную поддержку проекту.

И, конечно же, сердечно благодарю мою жену Кристину, детей Анну и Елизавету, их супругов Патрика Таунсенда и Хольгера Шарфенберга, а также их детей (моих внуков) за то, что долго и терпеливо мирились с этим проектом. Эта книга посвящается им всем с глубокой любовью и благодарностью.

Об именах, орфографии и транслитерации

Эта книга уходит корнями в первую очередь в персидский, тюркский и арабский миры. Все языки этих миров представляют собой проблему для тех, кто хочет перевести с них имена и определенные термины. Задача значительно осложняется еще и тем, что многие соответствующие имена и термины стали известны в основном благодаря работам ученых, пишущих на английском, французском, немецком или русском, которые стандартизировали их в соответствии с конкретными правилами своих родных языков, при этом часто искажая оригиналы. Возьмем один пример: регион на стыке северо-востока Ирана, юга Туркменистана и Западного Афганистана будет называться Хваризм, Хварисм или Хваразм при использовании персидского языка или Хорезм при транслитерации с русского. Любой из первых трех вариантов будет полезен при поиске в алфавитном указателе книг, написанных учеными-иранцами, в то время как Хорезм должен использоваться для российских алфавитных

указателей. Поскольку источники на региональных языках или написанные учеными, использующими региональные языки, становятся все более популярными, я выбрал форму Хваразм (при переводе на русский язык использована форма Хорезм). Или если мы говорим о внуке Пророка — как его следует называть? Возможны варианты: Хосайн, Хоссейн, Хусайн, Хусайин, Хусейн, Хусейин, Хуссайн, Хуссайин, Хусеин, Хуссейин или Хуссейн. В этом и других случаях я стремился использовать вариант, наиболее знакомый англоговорящим читателям.

Из вышесказанного можно заключить, что личные имена представляют особую проблему. Великий востоковед из Санкт-Петербурга при крещении был наречен Вильгельмом Бартольдом. Это имя используется в английских переводах его произведений, но он жил и работал в России и подписывал работы как Василий Бартольд. Я решил использовать имя Василий за исключением цитирования английских изданий, которые употребляют оригинальное немецкое написание его имени. Внушающий ужас монгольский хан и завоеватель появляется в литературе под разными именами — Ченгис, Ченгиз, Чингис, Чингиз, Чинггиз. Неофициальный опрос экспертов привел к тому, что я оставил имя Чинггис. (При переводе на русский язык использована форма Чингисхан.) Почти в каждом языке существует признанная система для транслитерации на английский язык, что часто приводит к такому написанию, которое может расшифровать только лингвист. Я решил все эти разнообразные проблемы в пользу версии, наиболее знакомой англоговорящим читателям.

Арабские и персидские имена — это другая проблема. Когда человек определен относительно его отца, его сына и места его происхождения (*нисба*), его имя пишется с шестью элементами и более. Например, Абу Али аль-Хусайн ибн Абд Аллах ибн Сина или Гийясаддин Абу-ль-Фатх Омар ибн Ибрахим аль-Хайям Нишапури. Но современным читателям-неспециалистам удобнее воспринимать укороченные имена, и поэтому для них написание будет таким, как Ибн Сина и Омар Хайям. Кроме того,

современные специалисты ссылаются на автора знаменитой алгебры, называя его Мухаммадом ибн Мусса, но в течение нескольких сотен лет ученые называли его соответственно нисбе — аль-Хорезми. Я последовал их традиции. Латинские версии имен приводятся, но широко не используются в тексте. Когда речь идет о людях, которые хорошо известны во всем мире, я следовал общему написанию их имен в английском языке: Ибн Сина вместо Ибн Сино.

Целые книги были написаны о транслитерации и транскрипции арабских и персидских имен собственных. Даже несмотря на то, что официальные системы транслитерации в различных языках, разработанные лингвистами, удовлетворяют большинство ученых, они заставляют широкий круг читателей продираться через лес абсолютно непонятных им букв, маркировок и написаний. Поэтому в данной книге латинизация достигается за счет простой транскрипции, которая модифицировалась по мере необходимости, чтобы соответствовать правилам английской орфографии или обычного использования в английском языке. Таким образом, для читателя имя мыслителя будет звучать как Омар Хайям, а не Умар Хайяма или Омар Чайям.

Лингвистам и другим специалистам, несомненно, не понравится отсутствие диакритической маркировки к большинству слов и имен по всему тексту. Такие маркировки, как значок краткости над гласными, ударения, циркумфлекс, гачек и трема, бывают полезными помощниками в произношении. Но они также могут отвлекать читателей, принося мало или вообще не принося никакой пользы. Поэтому диакритические маркировки не используются со среднеазиатскими именами. Читатели, которым такие маркировки необходимы, могут добавить их вручную, последовав примеру средневековых переписчиков.

Действующие лица

Примечание: все даты приблизительные

Александр ВЕЛИКИЙ (356–323 гг. до н.э.). Македонский правитель, после завоевания Центральной Азии в 329 г. до н.э. пробыл в этом регионе еще три года, по его приказу там было построено и названо в его честь около девяти городов. Он оставил Греко-Бактрийское царство со столицей в современном Балхе. Его территория простиралась вплоть до Северо-Западной Индии.

Авхад аль-Дин АНВАРИ (1126–1189). Поэт и друг султана Санджара из Мерва. Гордясь своими обширными знаниями, написал: «Если вы не верите мне, приходите и проверьте меня. Я готов».

Низами АРУЗИ САМАРКАНДИ. Поэт XII в., работал при дворе правителей Хорезма и Гора. Родился в Самарканде. Автор сборника рассказов «Четыре беседы», где утверждается, что благополучие трона немыслимо без письмоводителей, поэтов, астрологов и врачей.

Абу Мансур Али АСАДИ ТУСИ. Иранский поэт XI в. из Туса. Последователь Фирдоуси. Работая при дворе в Азербайджане, Асади написал эпическую поэму «Гершасп» («Гершасп-наме»), которая является второй персидской эпической поэмой после «Шахнаме» Фирдоуси.

Фарид-ад-дин АТТАР (1145–1221). Фармацевт и суфийский поэт из Нишапура. В его творчестве есть элементы мистицизма. Главное произведение — поэма «Беседа птиц». Это аллегория, в произведении птицы летали по миру в поисках истины, а в

результате нашли ее в себе.

Абу-ль-Фазль БЕЙХАКИ (995–1077). Независимо мыслящий придворный историк из Газни (Афганистан). Автор 30-томных мемуаров о правлении Махмуда и Масуда Газневи. До наших дней дошли только три из них.

Юсуф БАЛАСАГУНИ (Юсуф из Баласагуна). Автор поэмы «Благодатное знание» (1069 г.) — трактата, в котором поэт в художественной форме высказал свои взгляды на политику, управление государством, мораль и пр. Написана поэма на уйгурском языке. Таким образом язык из тюркской семьи был впервые введен в средиземноморскую цивилизацию. Уроженец Баласагуна (современный Кыргызстан), умер возле Кашгара в Синьцзяне (Китай).

Рабиа БАЛХИ. Поэтесса X в., подруга Рудаки, жила в Балхе (современный Афганистан). Брат убил ее, узнав о том, что она любит турецкого раба.

БАНУ МУСА. «Сыны Мусы»: братья Мухаммед, Ахмед и ал-Хасан из Мерва. Жили в IX в., они были выдающимися учеными, которые занимались геометрией, астрономией и механикой при халифе аль-Мамуне и его преемниках. Кроме прочего, Ахмед написал первую работу по практической механике — «Книгу о необыкновенных устройствах».

БАРМАКИДЫ. Члены буддийского рода из Балха (в настоящее время территория Афганистана). После принятия ислама они стали визирями при дворе Аббасидов. Они оплачивали переводы работ с греческого языка и санскрита на арабский. Халиф Харун ар-Рашид истребил их в 803 г.

Камолиддин БЕХЗАД (1450–1537). Художник эпохи Тимуридов, работавший в Герате. Его поддерживал чиновник и поэт Навои. Выполненные им книжные миниатюры и портреты государственных деятелей привели к пересмотру взглядов на искусство во всем мусульманском мире.

Рейхан Мухаммед ибн Ахмед аль-БИРУНИ (973–1048). Ученый-энциклопедист из Хорезма, который трудился сначала при дворе

хорезмшахов в Гургандже (современный Туркменистан), а затем при дворе Махмуда Газневи в Афганистане. Его работы по астрономии, геодезии, истории и общественным наукам утвердили его в качестве одного из величайших мыслителей периода между Античностью и европейским Ренессансом.

Абу-ль-Вафа БУЗДЖАНИ (940–998). Уроженец Афганистана, исследователь-новатор, работавший в Багдаде и Гургандже. Его метод разработки таблиц синуса и тангенса дал результаты с точностью до восьмой десятичной запятой. Применяя теоремы синусов к сферическим треугольникам, Бузджани открыл новые методы навигации.

БУЗУРГ-МИХР (531–578). Уроженец Мерва, наиболее известный центральноазиатский мыслитель доисламской эпохи. Бузург-Михр был сторонником зороастрийского дуализма. Он выдвинул этические идеи, которые сильно повлияли на мыслителей мусульманского периода. Он также был визирем и изобрел игру в нарды.

Мухаммед аль-БУХАРИ (810–870). Рожденный в Бухаре составитель и редактор одного из наиболее авторитетных сборников суннитских хадисов — преданий о поступках и изречениях пророка Мухаммеда. Это наиболее почитаемая книга в исламском мире после Корана.

Абу Мансур Мухаммед ДАКИКИ. Персидский и таджикский поэт, патриот, приверженец независимости от арабского халифата, сторонник зороастрийского прошлого. Начал составление «Шахнаме». После смерти Дакики в 976 г. эту работу продолжил Фирдоуси.

ДЕВАШТИЧ (годы правления — 721–722). Последний доисламский правитель Пенджикента (на территории современного Таджикистана). Бежав от арабских завоевателей в начале VIII в., он спрятал множество официальных документов в большом кувшине, закопав его на горе Муг. Обнаруженные пастухом в 1933 г., эти документы позволили ученым воссоздать историю Согдийского государства и общества.

Абу Хамид Мухаммед аль-ГАЗАЛИ (1058–1111). Богослов и философ из Туса (место, известное сейчас как Иранский Хорасан), автор труда «Самоопровержение философов», в котором он бросил вызов рационализму. После нервного срыва из-за смерти его покровителей он принял суфизм и в серии блестящих работ интегрировал свои взгляды на веру в основы ислама, что также повлияло и на христианство.

МАХМУД ГАЗНЕВИ (971–1030). Сын тюркского военачальника. Серьезно расширил доставшееся ему государство, раздвинув его границы до Индии и до Ирана. Был покровителем Бируни, Фирдоуси и еще 400 поэтов. В то же время Махмуд был врагом любого инакомыслия в религии.

ГХОШАКА. Уважаемый буддийский богослов и писатель из Балха, сыгравший важную роль в прениях на четвертом буддийском соборе в Кашмире в I в.

Нуриддин ДЖАМИ (1414–1492). Предводитель суфийского ордена Накшбандия в Герате эпохи Тимуридов. Поэт, автор сложных мистических аллегорий со множеством суфийских символов.

Абу Абдаллах аль-ДЖАЙХАНИ. Географ и визирь Саманидов с 914 по 918 г., автор «Книги путей и стран», высоко оцененной за ее масштаб и детальность описаний.

Зайн аль-Дин ДЖУРДЖАНИ (1040–1136). Проживавший в Гургандже автор большого сборника медицинских сведений «Сокровище хорезмшаха», нацеленного на описание основных проблем, с которыми сталкивается практикующий врач.

ЗАРАТУСТРА (около 1100–1000 гг. до н.э.). Основатель (вероятно, в XI в. до н.э.) монотеистической религии, которая была главной в городах Центральной Азии вплоть до возникновения ислама. Определенные черты зороастризма, такие как личные заслуги и грехи человека, дуализм добра и зла, воскрешение и пр., позже нашли свое отражение как в христианстве, так и в исламе.

Абу Али Хусейн ИБН СИНА (980–1037). Философ, богослов, эрудит, автор труда «Канон врачебной науки», который в

течение 500 лет оставался классическим медицинским текстом во всем мусульманском мире и Европе. Влияние его трудов «Книга исцеления» и «Книга знания» в мусульманском мире и христианской Европе было одинаково мощным благодаря утверждению одновременно разума и веры. Аль-Газали бросил вызов его наследию в сфере богословия.

Абу Наср Мансур ибн ИРАК (960–1036). Выдающийся деятель хорезмского королевского дома, математик и астроном, новатор в области сферической геометрии. Применил ее в астрономии.

КАНИШКА I. Наиболее известный правитель Кушанского царства (Центральная Азия), живший во II в. н.э. В жизни Беграма, столицы этого государства, существовал синтез буддизма, греческого пантеона и зороастризма.

Махмуд аль-КАШГАРИ. Живший в XI в. автор «Собрания тюркских наречий» (полное руководство по тюркским языкам и устной литературе). Сокровищница сведений о языке, антропологии и обществе, работа Кашгари была создана для того, чтобы придать тюркской культуре такой же статус, какой имели арабская и персидская культуры в мусульманском мире.

Али КУШЧИ (1402–1474). Сын сокольничего султана Улугбека, а позже известный астроном, основатель османской астрономии, сторонник отделения астрономии от философии.

Абу Джафар Абдаллах аль-МАМУН (786–833). Халиф из династии Аббасидов. Сначала правил в своей столице Мерве, а затем переместился в Багдад, где развивал науку и философию. Пытался подавить богословов-традиционалистов и потерпел в этом неудачу.

МАНАС. Легендарный или, для некоторых, исторический киргизский воин, который стал основным героем самого большого устного эпоса народа — «Манас». Правительство Республики Кыргызстан отпраздновало тысячелетний юбилей «Манаса» в 1995 г.

Мухаммед Абу Мансур аль-МАТУРИДИ (870–944). Влиятельный

защитник фундаментального и традиционалистского ислама из Самарканда, автор многих «Опровержений» рационализма.

НАВОИ. Полное имя — Алишер Навои Низамуддин Мир Алишер (1441–1501). Государственный деятель эпохи Тимуридов, покровитель творческих людей и поэт, который фактически один поднял родной тюркский язык — чагатай — до такого же высокого уровня, что и персидский.

Аль-Хаким ан-НАЙСАБУРИ (933–1014). Богослов из Нишапура, ашарит, собрал и издал 2000 хадисов, спорил с аль-Бухари и другими по вопросу их аутентичности.

Бахауддин НАКШБАНД (1318–1389 гг.). Основатель суфийского ордена, который помог установлению союза между суфизмом, традиционным исламом и государством.

НЕСТОРИЙ. Архиепископ Константинопольский (428–431) и основатель ветви сирийского христианства, доминировавшей в христианской жизни Центральной Азии.

Низам аль-МУЛЬК, или «Порядок царства» (1018–1092). Почетный титул Абу Али аль-Хасана ибн Али, влиятельного визиря Сельджукидов родом из Туса, изложившего свои взгляды на государственное управление в известном труде «Книга о правлении». Покровительствовал аль-Газали.

Абуль-Хусейн Ахмед ибн ар-РАВЕНДИ (820–911). Мыслитель из Афганистана, который отрекся от иудаизма и ислама, чтобы стать атеистом и защитником рационализма.

Мухаммед бен Закария ар-РАЗИ (865–925). Уроженец Рея близ современного Тегерана, но образование получил в Мерве у центральноазиатских учителей; его главные последователи были также из Центральной Азии. Рази стал первым настоящим экспериментатором в области медицины и наиболее образованным практиком в медицине до Ибн Сины. Он являлся радикальным скептиком в том, что касалось религии.

РУМИ (около 1207–1273). Общепризнанное имя популярного поэта Джалаладдина Мухаммеда Балхи. Он родился в Балхе, на территории современного Афганистана.

Исмаил ибн Ахмед САМАНИ (849–907). Основатель государства Саманидов, которое в течение столетия привлекало культурные ресурсы Центральной Азии в Бухару.

Ахмед САНДЖАР ибн Мелик-шах (1085–1157). Султан, который перенес столицу Сельджуков снова в Центральную Азию и был правителем во время последнего, хотя и недолгого, периода процветания, о чем свидетельствует его массивный мавзолей с двойным куполом, расположенный в Мерве.

Якуб ибн Лейс ас-САФФАР (840–879). Основатель недолговечной династии Саффаридов в Систане, на границе Ирана и Афганистана. Бросил вызов господству арабского владычества и арабского языка в Центральной Азии и Иране.

Абу Сулейман аль-СИДЖИСТАНИ (932–1000). Философ, переехал из своего родного Хорасана в Багдад, где вел занятия в духе гуманизма и выступал за строгое разделение науки и религии.

Абу Наср Мухаммед аль-ФАРАБИ (870–950). Уроженец Отрара (на территории современного Казахстана); известен на Западе как Альфарабиус, а на Востоке был прозван «Вторым учителем» (после Аристотеля). Ученый-энциклопедист, интересовавшийся теоретическим обоснованием различных наук. Огромное внимание уделял логике.

Абул Хасан ибн Джулух ФАРРУХИ СИСТАНИ. Поэт и музыкант XI в., служил при дворе Махмуда Газневи в Систане, автор просветительских, но сложных стихов, построенных вокруг символического образа сада. Его стихи о смерти Махмуда являются одной из лучших элегий на персидском языке.

Ахмед аль-ФЕРГАНИ (около 797–860). Астроном, родом из Ферганской долины в современном Узбекистане. «Книга о небесных движениях и свод наук о звездах» Фергани была одной из первых работ по астрономии на арабском языке. Альфраганус (его под этим именем знали на Западе) стал очень известен, одним из его читателей был Колумб.

Абулькасим ФИРДОУСИ (около 934–1020). Автор из Туса в Хорасане (современный Иран). Он трудился в течение 30 лет,

сначала под покровительством Саманидов в Бухаре, а потом при правлении Махмуда Газневи. Труд его жизни — персидский эпос «Шахнаме». В нем сочетаются легенды и исторические факты, охвачено правление пятидесяти властителей. Он создал эпос, утверждающий национальные персидские ценности в период после арабского завоевания.

ХАББАШ аль-Хасиб (769–869). Астроном и математик из Мерва, который возглавлял в Багдаде группу по вычислению градуса земного меридиана и следовательно окружности Земли, и чьи таблицы отображали движение планет.

Омар ХАЙЯМ (1048–1131). Математик, астроном, философ, инженер и поэт из Нишапура, в чьем трактате «О доказательстве задач алгебры и алмукабалы» впервые изложено решение уравнений до третьей степени включительно. Разработал новый солнечный календарь, который был введен в 1079 году.

Абдуррахман аль-Мансур аль-ХАЗИНИ (умер около 1130 года). Астроном и эрудит, чей труд «Книга весов мудрости», написанный в Мерве, считается одним из важнейших средневековых трактатов по механике, гидростатике и физике.

Ахмед ибн ХАНБАЛЬ (780–855). Арабский собиратель хадисов, который подвергся гонениям со стороны халифа аль-Мамуна и стал одним из первых мучеников ислама, основанного на шариате.

ХИВИ аль-Балхи. Скептик и полемист из Хорасана, живший в конце IX в. Начал нападки на Ветхий Завет, не жаловал ни христианские, ни исламские священные книги, подвергая их резкой критике.

Абу Махмуд аль-ХОДЖАНДИ (945–1000). Уроженец Ходжента (Таджикистан), изобретатель астрономических инструментов. Он рассчитал наклон земной оси точнее, чем кто-либо до него.

Абу Абдаллах аль-Мухаммад аль-ХОРЕЗМИ (783–850). Родом из Хорезма, работал в Багдаде. Он систематизировал алгебру, внес вклад в арабское и западное понимание сферической

тригонометрии, отстаивал десятичную систему исчисления, собрал данные о расположении 2402 мест на Земле. Слово «алгоритм» происходит от его имени (Algorizmi на латыни).

Насир ХОСРОВ (1004–1088). Сельджукский государственный деятель, он был исмаилитским проповедником и поэтом. Уроженец провинции Балх в Афганистане. Оставил после себя работы о путешествиях и философскую поэзию непревзойденной красоты.

ЧИНГИСХАН. Монгольский правитель, который завоевал Центральную Азию между 1218 и 1221 гг., истребивший много местного населения. Но он же открыл Китай и Персию для новых волн интеллектуального влияния, идущих из Центральной Азии.

Абдаллах ибн ТАХИР (798–844). Правитель из династии Тахиридов, управлял Хорасаном и всей Центральной Азией в середине IX в. Выступал за всеобщее образование на том основании, что благосостояние общества зависит от благосостояния простых людей.

ТАХИР ибн ХУСЕЙН (умер в 822 г.). Основатель династии Тахиридов, который правил Центральной Азией (при нем этот регион был почти самостоятельным государством в период между 821 и 873 гг.). Поддерживал интеллектуальную жизнь в своей столице Нишапуре.

ТАМЕРЛАН (Тимур) (1336–1405). Завоеватель территорий от Средиземного моря до Индии, основал вековую династию и собрал художников и ремесленников в своей столице Самарканде.

ТЕОДОР. Назначен несторианским архиепископом в Мерве в 540 г. Переводчик, специалист по произведениям Аристотеля. Особое внимание уделял его «Логике».

Абу Иса Мухаммед ат-ТИРМИЗИ (824–892). Собиратель хадисов из Термеза (на территории современного Узбекистана), где буддийские монахи ранее проводили подобную работу с религиозными текстами.

Насир ад-Дин ат-ТУСИ (1201–1274). Эрудит родом из Туса в Хорасане, основатель Марагинской обсерватории. Он оспорил утверждение Аристотеля о том, что всякое движение является либо равномерным круговым, либо прямолинейным.

УЛУГБЕК (1394–1449). Почетное имя Мирзы Мухаммеда Тарагая. Улугбек, внук Тимура, недолго правил в Центральной Азии, был педагогом и астрономом. Его таблицы движения звезд долгое время никто не мог превзойти по точности. Благодаря его поддержке математических и других научных исследований был совершен большой прорыв исламского мира в этих областях.

Абул Касим УНСУРИ (968–1039). Уроженец Балха и необыкновенно талантливый «король поэтов» при дворе Махмуда Газневи.

Ахмед ЯСАВИ (1093–1166). Суфийский мистик и поэт из Исфиджаба (в настоящее время Сайрам в Южном Казахстане). Его четверостишия использовались в качестве молитвы для большого числа обращенных в ислам тюркских кочевников.

Хронология

Примечание: все даты приблизительные

3500–3000 гг. до н.э. Лазурит, добываемый в Афганистане, идет на продажу в Индию и Египет. В Центральной Азии зарождается городская жизнь. В бронзовом веке народы Центральной Азии стали впервые выращивать зерно и печь из него хлеб.

1100–1000 гг. до н.э. Наиболее общепринятые даты жизни Зороастра, основателя зороастризма. Двугорбый верблюд становится основным видом транспорта в Центральной Азии.

563 г. до н.э. В Индии родился Сиддхартха Гаутама (Будда Шакьямуни).

329–326 гг. до н.э. После уничтожения Персеполя Александр Великий развязал трехлетнюю войну в Центральной Азии и Афганистане.

180 г. до н.э. Войска Греко-Бактрийского царства вторглись в Индию. Апогей эллинистического греческого царства Бактрия в Центральной Азии.

127 г. до н.э. Приблизительная дата начала царствования кушанского правителя и защитника буддизма Канишки I.

114 г. до н.э. Начало продажи китайского шелка на Запад и в

конечном итоге — развитие шелководства в Центральной Азии.

53 г. до н.э. Парфянское войско из Центральной Азии побеждает римского полководца Красса.

540 г. Теодор, несторианский переводчик, ученый и философ, назначен архиепископом в Мерве.

570 г. Родился пророк Мухаммед.

651 г. Последний правитель из династии Сасанидов Йездигерд III убит в Мерве.

660 г. Начало арабского завоевания Центральной Азии.

743 г. Начинается восстание Аббасидов, которые собираются взять власть в арабском халифате.

751 г. Таласская битва: аббасидское войско Абу Муслима наносит поражение китайскому войску династии Тан в битве при Таразе (Талас).

762 г. Халиф Мансур основал Багдад в качестве столицы аббасидского халифата, опираясь на архитектуру Мерва.

780 г. Родился Абу Абдаллах Мухаммед аль-Хорезми.

797 г. Родился центральноазиатский астроном Ахмед аль-Фергани.

810 г. Родился Мухаммед аль-Бухари, создатель наиболее широко распространенного собрания хадисов пророка.

810–819 гг. Мерв становится столицей халифата.

813–833 гг. Абу Джафар Абдаллах аль-Мамун, сын халифа Харуна ар-Рашида, становится халифом после службы в качестве губернатора Хорасана, 809–813 гг.

Около 820 г. Родился Абу Хасан Ахмед ибн ар-Раванди, критик ислама и других религий.

822 г. Тахир ибн Хусейн, губернатор Хорасана, утверждает свою независимость путем удаления имени халифа с монет и из пятничных проповедей.

824 г. В Термезе (на территории современного Узбекистана) родился Абу Иса Мухаммед ат-Термези, известный собиратель хадисов Мухаммеда.

833–848 гг. Мутазилитская «инквизиция» (михна) при халифе аль-Мамуне.

849 г. Родился Исмаил ибн Ахмед Самани, основатель династии Саманидов.

850 г. Родился Абу Зайд аль-Балхи, ученик аль-Кинди, который создал свою школу картографии.

865 г. Родился ученый-медик Мухаммед ибн Закария ар-Рази.

Около 870 г. Родился философ Абу Наср Мухаммед аль-Фараби.

875–876 гг. Исмаил Самани создает свою династию в Бухаре.

Около 900–934 гг. Строительство мавзолея Исмаила Самани в Бухаре. Начало так называемого шиитского века (900–1000 гг.), типичными представителями которого были Фатимиды в Египте и Буиды в Иране.

Около 934 г. Родился Абулькасим Фирдоуси, автор «Шахнаме».

940 г. Родился математик Абуль-Вафа Бузджани.

960 г. Родился Абу Наср Мансур ибн Ирак, ученик Бузджани, астроном и математик.

977–978 гг. Строительство мавзолея в Тиме.

980 г. Родился Абу Али аль-Хусейн ибн Сина (Авиценна).

986 г. Первая попытка захвата Махмудом Газневи долины Инда.

993 г. Махмуд Газневи изгоняет Саманидов из Хорасана.

995 г. Родился Абуль-Фадль Бейхаки, историк династии Газневидов. Абу Хасан, сын Мамуна I, становится шахом Хорезма.

998 г. Махмуд Газневи присваивает себе титул султана.

998–999 гг. Бируни и Ибн Сина вступают в переписку.

Около 1000 г. Аль-Хаким аль-Найсабури пишет восемь томов о жизни местных правоведов, религиоведов и других ученых мужей Нишапура.

1002 г. Падение династии Саманидов.

1004 г. Родился исмаилитский ученый и поэт Насир Хосров.

1005 г. Ибн Сина переезжает из Бухары в Гургандж, чтобы занять руководящую должность.

1010 г. Фирдоуси завершает работу над «Шахнаме».

1017 г. Государственные деятели и знатные граждане убивают Абу Аббаса, шаха Хорезма, в результате государственного переворота, что привело к победе Махмуда Газневи и уничтожению Гурганджа и академии Мамуна. Махмуд получает контроль над всей долиной Инда.

1018 г. Родился визирь Сельджукидов Абу Али аль-Хасан ибн Али, известный как Низам-аль-Мульк. Ибн Сина завершает свой «Канон врачебной науки».

Около 1027 г. Родился Махмуд аль-Кашгари.

1037 г. Бируни завершает свой знаменитый труд по астрономии и математике «Канон Масуда».

1040 г. Масуд, сын Махмуда Газневи, терпит поражение от сельджуков в битве при Данданакане возле Балха и бежит в Индию.

1048 г. Родился математик, астроном и поэт Омар Хайям.

1055 г. Сельджукиды приходят к власти во всей Центральной Азии.

1065 г. Абу Хамид Мухаммед аль-Газали учреждает первые медресе (Низамия) в Багдаде, Нишапуре, Харгирде и — позже — в Ширазе.

1066 г. Норманнское вторжение в Англию.

1069 г. Юсуф Баласагуни завершает труд «Благодатное знание».

1072 г. Норманны восстанавливают европейское правление на Сицилии.

1077 г. Махмуд аль-Кашгари завершает свое «Собрание тюркских наречий».

1079 г. Султан Мелик-шах и его визирь Низам аль-Мульк вводят новый солнечный календарь Хайяма.

1092 г. Низам аль-Мульк погиб от рук исмаилита 14 октября.

1093 г. Родился суфийский мистик Ахмед Ясави. Место рождения — Исфиджаб (Сайрам) на южной границе современного Казахстана к востоку от Чимкента.

1095 г. Аль-Газали серьезно заболевает на пике своей популярности.

1118 г. Сельджукский султан Ахмед Санджар приходит к власти в Мерве после смерти султана Мелик-шаха.

1127 г. Минарет Калян, известный также, как Минарет смерти, построен в Бухаре.

1135 г. Родился иберо-египетский мыслитель Маймонид.

1141 г. Битва на Катванской равнине: каракитаи разбивают все сельджукское войско к северо-западу от Самарканда.

1145 г. В Нишапуре родился суфийский поэт Фарид-ад-Дин Аттар.

Около 1180 г. «Канон врачебной науки» Ибн Сины переведен на латинский язык Герардом Кремонским.

1201 г. Родился астроном Насир ад-Дин ат-Туси.

1207 г. Традиционная дата рождения великого суфийского поэта Джалаладдина Руми.

1219 г. Чингисхан планирует завоевание после того, как правитель Отрара разбивает караван монголов и убивает их посла.

1270-е гг. Марко Поло дважды совершает путешествие из Венеции в Пекин.

Около 1300 г. Появление печати подвижного типа с вписанными блоками в Восточном Туркестане.

1308–1321 гг. Данте Алигьери написал «Божественную комедию».

1318 г. Родился Бахауддин Накшбанд, основатель суфийского ордена Накшбандия.

1336 г. Родился Тамерлан (Тимур).

1350-е гг. Чума уменьшает численность населения по всей Персии

и всему Кавказу.

1380 г. Битва на Куликовом поле: Московское государство побеждает войска Золотой Орды.

1389 г. После смерти Бахауддина Накшбанда правитель Бухары на постоянной основе материально обеспечивал его школу и мечеть.

1402 г. Тимур нападает на турок-османов и захватывает в плен султана Баязета. В Самарканде родился астроном Али Кушчи.

1414 г. Родился персидский поэт Нураддин Джами.

1417 г. Улугбек основывает свое медресе в Самарканде.

1436 г. Филиппо Брунеллески завершает строительство собора Санта-Мария-дель-Фьоре во Флоренции.

1439 г. Иоганн Гутенберг, работая в Страсбурге и Майнце, использует способ книгопечатания подвижными литерами.

1441 г. Родился поэт Алишер Навои, сыгравший огромную роль в возведении своего родного тюркского языка чагатай до уровня персидского языка.

1449 г. Убийство правителя и астронома эпохи Тимуридов — Улугбека.

1450 г. Родился художник Кемаледдин Бехзад.

1470 г. Хусейн Байкара становится правителем Герата и остается

таковым до своей смерти в 1506 г.

1483 г. Родился завоеватель Индии и основатель династии Великих Моголов Бабур.

1493 г. Османы позволяют евреям-сефардам напечатать сборник еврейских законов на иврите.

1506 г. Конец династии Тимуридов в Центральной Азии.

1556 г. Иезуиты вводят способ книгопечатания подвижными литерами в Индии.

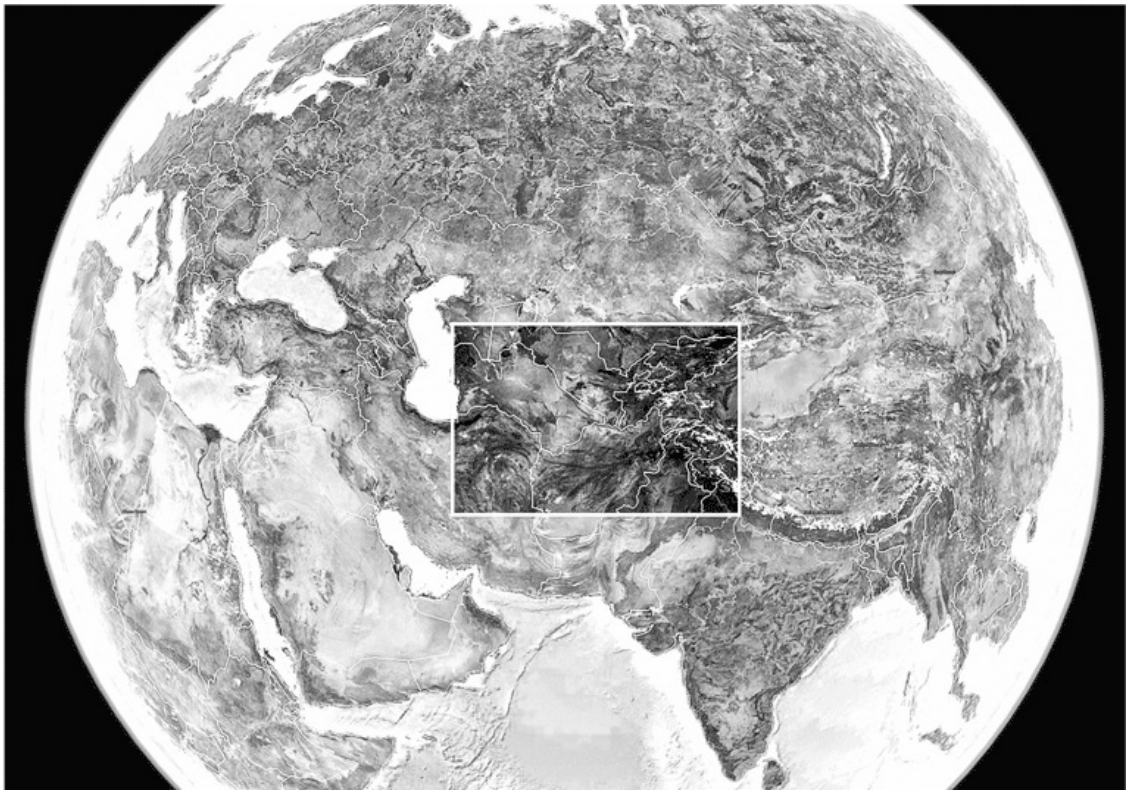
1575 г. Акбару из династии Великих Моголов показывают шрифты для печати книг на персидском, но он не внедряет новую технологию.

1576 г. Уроженец Дамаска астроном Такиюддин аш-Шами уговаривает султана финансировать обсерваторию в Константинополе по образцу обсерватории Улугбека.

1600 г. Джордано Бруно сожжен на костре за отстаивание точки зрения о множестве миров.

1620-е гг. Ватикан отправляет печатный станок с арабскими литерами в Исфахан.

Карта 1. *Карты, сфокусированные на Европе или Азии, отображают Центральную Азию как отдаленную периферию. Данный снимок со спутника представляет это место так, как его воспринимали в течение почти двух тысячелетий: Центральная Азия находится в самом*



Карта 2. *Некоторые важные города золотого века Центральной Азии*

Глава 1

Центр мира

В 999 году двое молодых людей, живущих в 400 километрах друг от друга на территории современных Узбекистана и Туркменистана, вступили в переписку. Они могли бы использовать голубиную почту, как это часто делалось в то время, но письма были слишком объемными и тяжелыми. Переписка началась, когда старший из двух — ему было двадцать восемь — отправил своему восемнадцатилетнему знакомому список вопросов на научные и философские темы. Почти все они актуальны и сегодня. Так начался словесный поединок, вылившийся в четыре длинных письма от каждого автора и напоминающий современные научные дискуссии в интернет-пространстве.

Ученых занимал вопрос: есть ли другие солнечные системы там, среди звезд? Шестьсот лет спустя Джордано Бруно (1548–1600) был сожжен на костре за то, что отстаивал принцип множества миров (фактически он обвинялся в пантеизме), но эти два человека уже тогда предполагали, что мы (земляне) не одни во Вселенной. Уникальны, может быть, но не одни. Они также размышляли над тем, была ли Земля создана целиком в одночасье или она создавалась в течение долгого времени. Они приняли идею божественного творения, но сошлись во мнении, что с тех пор планета претерпела глубокие изменения. Оба исповедовали ислам, а для мусульман, равно как и для христиан во времена Средневековья, столь открытое признание геологической эволюции приравнивалось к богохульству. Это беспокоило одного из двух ученых — Ибн Сину, поэтому он поспешил добавить замысловатый комментарий, который сделал его рассуждения

более приемлемыми для богословов. Но, по сути, оба на восемь веков предвосхитили эволюционную геологию и даже ключевые моменты дарвинизма.

Не много дискуссий в истории науки так смело глядело в будущее, как эта, состоявшаяся тысячу лет назад в регионе, который в настоящее время считается развивающимся и представляет интерес в основном из-за природных ресурсов, а не интеллектуальных достижений. Мы знаем об этой переписке потому, что сохранились рукописные копии, опубликованные спустя почти тысячу лет. Двадцативосьмилетний Абу Рейхан Мухаммед ибн Ахмед аль-Бируни (973–1048), родился у берегов Аральского моря. Он сделал открытия в географии, математике, тригонометрии, сравнительном религиоведении, астрономии, физике, геологии, психологии, минералогии и фармакологии. Его младший коллега Абу Али Хусейн ибн Абдуллах ибн Сина, или Ибн Сина (около 980–1037), вырос в величественной Бухаре, центре интеллектуальной жизни, расположенном на территории современного Узбекистана. Он оставил свой интеллектуальный след в медицине, философии, физике, химии, астрономии, теологии, клинической фармакологии, физиологии, этике и теории музыки. Переведенный на латынь «Канон врачебной науки» Ибн Сины положил начало современной западной медицине и стал ее Библией: до 1500 года были напечатаны десятки изданий. Индийцы использовали «Канон» для разработки собственного медицинского учения, сохранившегося до сегодняшнего дня. Многие считают Бируни и Ибн Сину величайшими умами не только периода между Античностью и эпохой Возрождения, но и современности.

Позже нам придется вернуться к этой переписке, из-за которой отношения между двумя гигантами мысли изрядно испортились. Но одна деталь заслуживает особого внимания. В какой-то момент Ибн Сина написал, что проверит утверждения Бируни на соответствие мнениям авторитетных авторов. Это было новаторское признание: существуют отдельные области знаний,

каждая из которых обладает своими специальными сведениями и исследованиями, и якобы он как философ и эксперт в медицине не может быть так же хорошо квалифицирован в других сферах науки, чтобы судить о них. Не менее важным является требование того, что сегодня мы назвали бы экспертной оценкой — явный признак существования большого, компетентного и взаимосвязанного сообщества ученых и мыслителей. Ибн Сина и Бируни были отнюдь не одиноки в своих научных изысканиях. Оба отточили свои навыки в интеллектуальных спорах с коллегами-учеными, что делало их спор прямым и смелым, в нем нередко звучали обвинения вроде «Да как вы смеете?!». Но ни один из них не обратился к авторитетным источникам. Доказательства, а не авторитет — вот что имело значение.

Если быть точным, речь идет об авторитете Аристотеля. В то время несториане в Багдаде перевели его трактат «О небе» на арабский язык. Оба — и Бируни, и Ибн Сина — читали перевод и теперь спорили: можно ли подтвердить фактами заявления, сделанные в этом труде, или нет. Бируни пришлось указать на несоответствия между результатами наблюдений Аристотеля и его собственными. Ибн Сина решил не игнорировать эти затруднения, а пытался объяснить их в рамках теории самого Аристотеля, ставя под сомнение некоторые ее положения.

И Бируни, и Ибн Сина вплотную подошли к самой сути понятия «научное открытие». В своей знаменитой работе «Структура научных революций» Томас Кун отметил, что научные открытия редко, можно даже сказать, никогда, не случаются неожиданно. Наоборот, наука, по мнению Куна, — это кумулятивный процесс, при котором постепенно накапливаются расхождения между наблюдаемой действительностью и общепринятой теорией (то, что он назвал «парадигмой»). Открытия происходят, когда определенное количество таких расхождений или аномалий приводит к развитию новой теории, или парадигмы. В соответствии с новой парадигмой то, что раньше считалось аномальным, становится нормой. Ибн Сина и Бируни выявляли,

анализировали и проверяли аномалии. Их усилия, равно как и достижения десятков их единомышленников из Центральной Азии, помогли свершиться будущей научной революции — уже в Европе XVI–XVII веков. Ученые из средневековой Центральной Азии и сами совершили немало научных открытий, однако при анализе их достижений мы должны учитывать не только, казалось бы, внезапные прорывы, но и весь путь развития научного знания, который они успешно прокладывали.

Что самое удивительное, Ибн Сина и Бируни — лишь две звезды, хоть и очень яркие, из плеяды великих мыслителей, живших в этом регионе тысячу лет назад. Можно привести много других примеров обмена мнениями между учеными из Центральной Азии. Иногда он проходил в дружелюбной и даже братской атмосфере: совместные исследования, в которых участвовало около десяти ученых, были широко распространены, особенно в астрономии и географии. Работа над такими совместными проектами могла длиться десятилетиями. Некоторые дискуссии изобиловали ругательствами и личными оскорблениями. Но, несмотря на тон и характер обсуждений, сотни ученых по всей Центральной Азии с удовольствием участвовали в диспутах. Они были уверены, что споры можно разрешить, используя разумные доводы.

Ученые и мыслители работали не в изоляции от общества. Философы и богословы конкретизировали и уточняли скрытый смысл новейших научных теорий, иногда ободряя новаторов, иногда споря с ними. Строгие и требовательные, эти ученые мужи хотели постичь не только объективную реальность, но и то, что выходило за пределы рационального. Это был открытый научный и философский форум. «Соли» интеллектуальной жизни добавляли поэты, музыканты и художники, которые создавали свои бессмертные произведения в тех же городах. Шедевры искусства оставили в истории не меньший след, чем научные трактаты.

То была воистину эпоха Просвещения — несколько веков культурного расцвета, в течение которых Центральная Азия

являлась интеллектуальным центром мира. Индия, Китай, Ближний Восток, Европа — все хвалились богатыми традициями в области научных открытий, но в течение четырех или пяти столетий около 1000 года именно Центральная Азия, объединявшая все эти регионы, стала центром духовной жизни. Она была подобием моста между временами и странами, став связующим звеном между античностью и современным миром. В гораздо большей степени, чем осознают сегодняшние европейцы, китайцы, индийцы или жители Ближнего Востока, все они являются наследниками богатства, которое было накоплено во время невероятного культурного и интеллектуального подъема в Центральной Азии, пик которого пришелся на эпоху Ибн Сины и Бируни.

Время и место

Сложно точно определить временные рамки этой великой творческой эпохи. Ее начало принято связывать с арабским завоеванием этого региона, начавшимся в 650 году и затянувшимся до 751 года. Правильнее будет считать началом эпохи Просвещения в Центральной Азии 750 год. Тогда, пользуясь поддержкой сначала шиитов Хорасана и Мавераннахра, а затем и всего исламского населения Ирана, Аббасиды (потомки одного из дядей пророка Мухаммеда) сокрушили Омейядский халифат в Дамаске и основали новую столицу в Багдаде. Вскоре последовала гражданская смута между двумя сыновьями Харуна ар-Рашида, претендентами на титул халифа. Победил в 819 году тот (аль-Мамун), кого поддерживали воины Хорасана и Хорезма. Эти события, которые были сродни повторному завоеванию исламского мира с востока, дали толчок бурному развитию культуры.

Какая энергия подпитывала неожиданный расцвет? К сожалению, мы немного знаем об интеллектуальной жизни доисламской Центральной Азии. Но отдельные факты указывают

на то, что Центральная Азия вступила в свой золотой век с богатым культурным и интеллектуальным багажом как в светской, так и в религиозной сферах. Как мы увидим далее, процесс исламизации в регионе шел очень медленно и разнообразные «интеллектуальные традиции», включая исламскую, развивались бок о бок вплоть до 1000 года и дальше. Для взаимного обогащения идеями было достаточно времени.

Однако вот самый спорный вопрос: когда эпоха расцвета интеллектуальной жизни закончилась? Принято считать, что это произошло после монгольского завоевания Центральной Азии, которое Чингисхан начал весной 1219 года. Но это оказывается одновременно и слишком рано, и слишком поздно. Слишком рано — из-за нескольких вспышек культурного подъема, которые произошли после того. Слишком поздно — потому что интеллектуальный и религиозный кризис, пошатнувший всю конструкцию из рационалистических изысканий, логики и мусульманского гуманизма, произошел за сто лет до монгольского завоевания, когда богослов аль-Газали ограничил практику логических рассуждений с использованием разумных доводов, опроверг общепринятые положения о причинно-следственных связях и заявил о «самоопровержении философов»[1]. Тот факт, что сам он одновременно был проницательным, тонким мыслителем и вел благочестивую жизнь, сделал его критику еще более эффективной.

С учетом вышесказанного справедливо определить начало и конец этой великой интеллектуальной эпохи как 750 и 1150 годы соответственно, включая все важные события, произошедшие как до этого периода, так и после него.

Важно также определить географию центральноазиатского культурного расцвета. Это тоже нелегко. Тот, кто рассматривает регион сквозь призму арабской религиозной и политической истории, расплывчато представляет себе Центральную Азию как «исламский Восток», который начинается где-то в восточном Иране и уходит в небытие дальше на востоке или на юге[2]. Сторонники

данного подхода считают, что большинство учений, будь то арабские или европейские, возникло в Средиземноморье, и оттуда они распространились в другие части земного шара. Специалисты, придерживающиеся этой точки зрения, пишут о существовании в Центральной Азии «сети городов и прилегающих к ним районов»[3], но при этом не признают индивидуальных черт, которые отличают эти города и районы от других оседлых зон дальше на западе.

Между тем в течение трех с половиной поколений, живших при советской власти, мы привыкли думать о Центральной Азии как о регионе, включающем в себя только Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан, то есть пять бывших советских республик, которые стали независимыми государствами в 1991–1992 годах. Но множество экспертов признало существование гораздо более широкой культурной зоны в центре Азии, существовавшей последние две тысячи лет, включающей в себя не только те области, которые в настоящее время являются новыми государствами, но и многие другие.

Афганистан считался центром этой широкой культурной зоны, равно как и прилегающие регионы Северного Пакистана. Территория, соответствующая современному автономному району Синьцзян в составе КНР, также входила в указанную культурную зону. Она была в основном тюркской и мусульманской до прихода к власти коммунистов в 1949 году. Не менее важной частью центральноазиатской культурной среды был древний Хорасан, или Земля восходящего солнца. В настоящее время обладающая скромным статусом пустынной провинции на крайнем северо-востоке Ирана, историческая область Хорасан когда-то включала в себя большую часть западных территорий Афганистана и юг Туркменистана. В культурном отношении Хорасан неотделим от регионов, которые позже попали под советское влияние, в частности от Афганистана и на Синьцзяна. Несмотря на различия в языке, этнической принадлежности, национальности и географии, жители всех этих регионов принадлежали к одной, пусть и многонациональной, культурной зоне.

Каждый, кто ищет простое и однозначное объяснение всплеска интеллектуальной жизни в средневековой Центральной Азии, будет поставлен в тупик разнообразием ландшафтов в регионе[4]. Северный пояс травянистых степей протянулся практически до Сырдарьи, центральная полоса пустынь и орошаемых оазисов простирается с перерывами почти до Афганистана, а затем продолжается снова в Гильмендской долине Афганистана. Третья полоса — горы — протянулась единым массивом к югу и выступает на север вдоль современной западной границы Китая.

Помимо этих радикальных контрастов стоит отметить, что каждая географическая зона представляет собой крайность, которую не отыскать где-либо еще в мире. Степи Казахстана являются частью крупнейшего степного массива на земле, средняя пустынная зона включает в себя Такла-Макан — пустыню настолько сухую, что огрызки яблок могут сохраняться в ее песке в течение трех тысяч лет. Горные цепи Памир и Каракорум гораздо выше Альп. Один из пиков Каракорума в Кашмире — К2 — всего на 233 метра ниже Эвереста, и это только один из многих пиков, вздымающихся на восемь километров в высоту. Это самая большая концентрация гор такого масштаба в мире.

Пейзаж, мягко говоря, суровый. Общая площадь культурной области «Большой Центральной Азии»[5] меньше, чем восток Соединенных Штатов или вся Западная Европа, а большая часть всех трех составляющих ее зон практически необитаема. Три основные реки — Сырдарья, Амударья и Гильменд — ранее использовались в качестве транспортных путей, но ни один из них не обеспечивал выхода к внешнему миру. Хуже того, из-за открытой местности и неудобного расположения горных цепей весь регион подвергался вторжениям извне, которые происходили так же часто, как междоусобные войны в самом регионе.

Одна из трех географических зон — орошаемые пустыни — являлась районом наибольшей интеллектуальной активности, но эта территория не функционировала в отрыве от двух других. Действительно, без постоянного экономического и социального

взаимодействия между оазисами и степью интеллектуальный процесс никогда бы не развернулся известным нам образом.

Знакомство с главными действующими лицами

Прежде чем погрузиться в долгую и запутанную драму эпохи Просвещения Центральной Азии, давайте последуем примеру Гете и позволим некоторым основным героям, подобно действующим лицам драмы «Фауст», поклониться публике. Гораздо удобнее будет, если они выйдут на сцену не толпой, а по очереди, в соответствии с областями знаний, в которые они внесли наиболее весомый вклад. При этом, однако, необходимо сделать два важных отступления.

Во-первых, это был век эрудитов, которые обладали поистине энциклопедическими знаниями и внесли свой вклад в шесть или более научных областей. Более того, само понятие раздельных дисциплин было чуждо их мышлению, это продукт более поздней эпохи. Для ученых интересующего нас периода важнее всего было собирать знания, систематизировать их и составлять энциклопедии. Похожий путь привел одного античного писателя — Плиния Старшего — в 77 году к созданию «Естественной истории», за ним в середине VI века последовал Кассиодор. Но, несмотря на огромное количество и разнообразие трудов, никто не смог затмить энциклопедистов из Центральной Азии. Их страсть к тщательному собиранию и анализу данных распространялась на все аспекты природы и жизни человека. Таким образом, эпоха Просвещения в Центральной Азии предвосхитила европейскую эпоху Просвещения XVIII века, когда французский философ Дени Дидро опубликовал свою знаменитую «Энциклопедию», а швед Карл Линней классифицировал растительный и животный мир.

Во-вторых, наши суждения об отдельных мыслителях и ученых несколько искажены в связи с тем, что лишь небольшая часть их работ дошла до нас. Значительное количество трудов ученых и мыслителей, которые считались светилами интеллектуального

мира, утеряно, или о них известно лишь посредством случайных цитат из других работ. Мы знаем, что Ибн Сина написал более 400 трудов объемом от нескольких страниц до нескольких томов, но только 240 из них дошли до нас в разной форме, из них лишь малая часть отредактирована и опубликована. Бируни, как известно, написал 180 работ, из которых сохранились только 22[6]. Но проблема не только в этом. Большое количество сохранившихся рукописей до сих пор пылится в архивах, ожидая, когда их отредактируют, напечатают и выпустят на арабском или персидском языке, не говоря уже о переводе. Судя по качеству книг, которые недавно увидели свет, еще не переведенные и не отредактированные труды заслуживают не меньшего внимания, чем уже опубликованные. Только 13 работ Бируни сейчас доступны широкому кругу читателей, а это лишь 7 % от всего, что он создал. Самоотверженные ученые во многих странах добились прогресса в решении этой задачи, но многое еще предстоит сделать. И поэтому мы пока ограничены теми произведениями, которые сохранились до наших дней и были опубликованы в современных изданиях.

Давайте же начнем наше краткое знакомство с главными героями. В астрономии мы могли бы начать с аль-Хорезми, родившегося на территории, которая сейчас является Западным Узбекистаном. Он и еще несколько астрономов Центральной Азии занимались измерением длины земного градуса меридиана и разработкой таблиц построения горизонтальных солнечных часов, которые были точно отрегулированы по географической широте[7]. Он также спроектировал инструмент, который использует квадранты синуса для получения численных решений задач сферической астрономии. Астрономические исследования Бируни привели его к выводу, что планетарные орбиты могут быть эллиптическими, а не круговыми, а апогей Солнца изменяется предсказуемым образом. В отличие от Аристотеля и его последователей, которые использовали натурфилософию для решения научных проблем, он утверждал, что такие вопросы могут быть решены только с помощью математической астрономии.

Недавно среди планет, вращающихся вокруг других звезд в нашей галактике, были обнаружены планеты с эллиптическими орбитами, что резко сократило количество предположительно обитаемых экзопланет. Об учителе и близком друге Бируни — Абу Насре Мансуре ибн Али ибн Ираке — говорили, что он «второй после Птолемея», но почти ничего из огромного количества его работ по астрономии не сохранилось.

Аль-Ходженди (с северо-запада Таджикистана) построил большой секстант и произвел несколько очень точных измерений наклона эклиптики. В частности, он измерил угол, образуемый плоскостью, перпендикулярной оси Земли, и угол, в котором Земля и Солнце перемещаются по отношению друг к другу. Конечно, он все еще предполагал, что Солнце вращается вокруг Земли, но его измерения представляют собой важный шаг вперед в изучении этой взаимосвязи. Он также разработал инструмент, который позволяет применить сферическую тригонометрию для решения астрономических задач.

Аль-Фергани (из Ферганской долины на территории современного Узбекистана) написал трактат о главном средневековом астрономическом инструменте — астролябии, который позже получил широкую известность среди европейских читателей. Он также написал исследование по астрономии, ставшее самой известной в Европе «арабской» работой в этой области. Среди его многочисленных читателей был и Христофор Колумб, который жил спустя 600 лет после Фергани. Мореплаватель использовал вычисление окружности Земли, которое сделал центральноазиатский ученый — 56 2/3 тысячи миль. Аль-Фергани производил расчет в арабских милях, но Колумб, желая сократить расстояние между Европой и Китаем до максимально возможной степени, решил, что это были римские мили. Наряду с несколькими другими вычислительными ошибками это на четверть сократило расстояние, которое Колумб должен был преодолеть, и поэтому «адмирал моря-океана» ожидал найти Сипанго (Японию) примерно на том же меридиане, что и

Виргинские острова. Расчеты Колумба оказались крайне неточными, но это сыграло ему на руку, когда он представил свой проект для получения финансирования у короля Португалии, а затем при испанском дворе[8].

Некоторые центральноазиатские ученые составили астрономические таблицы потрясающей точности. Улугбек, правитель Самарканда, на протяжении всей жизни увлеченно занимавшийся астрономией, определил длину звездного года лучше, чем Коперник, и измерил наклон оси Земли настолько точно, что его вычисления используются и сегодня. Ученик Улугбека, Али Кушчи, считал, что движение комет является доказательством возможности вращения Земли, и он был первым, кто объявил о полной независимости астрономии от натурфилософии.

В математике аль-Хорезми был первым, кто разработал теорию линейных и квадратных уравнений. Это позволило найти ключ к различным арифметическим и геометрическим задачам. В результате появилась книга под названием «Алгебра», определившая название этой области знаний, а термин «алгоритм» — искаженная форма имени ученого. Аль-Хорезми значительно углубил область сферической астрономии и сделал больше, чем кто-либо другой, для популяризации десятичной системы, изобретенной в Индии. Его друг аль-Марвази (родился в Мерве, на территории современного Туркменистана) ввел в тригонометрию понятия тангенса и котангенса. Бируни был одним из нескольких ученых Центральной Азии, выступавших за заимствование концепции нуля и отрицательных чисел из Индии и проложивших новые пути для их использования. Несколько центральноазиатских ученых боролись за первенство в развитии тригонометрии и ее утверждении в качестве самостоятельной области знаний. Она была заново открыта в Италии в XVII веке[9].

Поэт Омар Хайям создал геометрическую теорию кубических уравнений, что стало настоящим прорывом, как и то, что он ввел соотношения в арифметический язык. Хайям был первым, кто

идентифицировал и классифицировал четырнадцать типов уравнений третьей степени и предложил геометрические доказательства для многих уравнений, которые ранее ставили экспертов в тупик. Он также был одним из первых, если не самым первым, кто ввел понятие «иррациональные числа». В попытке доказать аксиому Евклида о том, что параллельные линии не пересекаются, он создал новую теорию параллелей. Два советских историка науки пришли к выводу, что некоторые теоремы, выведенные Хайямом в его теории параллелей, были «по существу тем же, что и первые теоремы неевклидовой геометрии Лобачевского и Римана»[10]. Оба ученых, следует отметить, жили на 700 лет позже Хайяма.

В сферу оптики заметный вклад внес Ибн Сахль — родом из района, который находится сейчас на приграничной территории между Туркменистаном и Ираном. Он написал важный трактат о применении изогнутых зеркал для фокусировки света. Опираясь на работы своих предшественников, он также решил проблему использования линз для фокусировки света в точку. Эту задачу не могли решить античные ученые. В процессе работы он открыл закон преломления. «Канон врачебной науки» Ибн Сины содержит убедительные рассуждения о влиянии окружающей среды на здоровье, а также о необходимости того, что мы сегодня называем профилактической медициной. Он исследовал методы лечения сотен болезней, в том числе психосоматических. Помимо Ибн Сины, несколько других центральноазиатских ученых создали объемные труды по практической и теоретической медицине. Один из них, обучавшийся в Центральной Азии, Абу Бакр Мухаммад ар-Рази, был самым смелым диагностом и хирургом Средневековья. Фармакология также привлекала многих ученых-новаторов этого региона, в том числе тех, кто не имел никакого отношения к медицинской практике[11]. Бируни в своей книге об Индии опередил Мальтуса, спрогнозировав быстрое размножение и исчезновение биологических видов[12].

Широкомасштабные изыскания в области лечебных свойств

растений сопровождались исследованиями в сфере химии с целью определить твердость и другие свойства минералов. Опираясь на работы Архимеда, Бируни оказался первооткрывателем на этом поприще. Он стал первым в мире, кто измерил твердость минералов и их удельный вес. Персидский ученый, получивший образование в Центральной Азии, первым описал обратимые реакции. Обширная разработка полезных ископаемых в регионе вдохновила многочисленных местных исследователей на новаторские изыскания в области химии. К сожалению, мы знаем о них только благодаря случайным упоминаниям в литературе.

Геология и науки о земле также значительно продвинулись за эти чудесные века. Ибн Сине и Бируни приписывают создание первой теории о формировании гор вследствие глубинных геологических перемещений, которая получила признание только в последние столетия. Они также сформулировали важную гипотезу о том, что многие участки суши когда-то были дном моря.

География тоже процветала. Махмуд аль-Кашгари создал первую карту, на которой была обозначена Япония. Многочисленные астрономы и специалисты по тригонометрии использовали свои навыки для определения широты и долготы сотен мест — от Индии до Средиземноморья. Один исследователь из Балха придумал инновационный способ картографирования Земли, основанный на применении сферической геометрии и математики. Это повлекло за собой создание новой географической школы.

Вне всякого сомнения, величайшим географическим достижением эпохи стала работа уже известного нам Бируни, который использовал астрономические данные с целью доказать существование обитаемого массива суши где-то между Атлантическим и Тихим океанами. Удивительный процесс, который привел к первому «открытию Америки», подробно описывается в одиннадцатой главе. Это торжество математика и геометра над метафизиками и богословами. Стало ясно, что ученый, который ведет уединенный образ жизни, может быть

таким же смелым исследователем, как и бесстрашный мореплаватель, верящий, что земля появится на горизонте и что рациональный анализ может быть даже более эффективным инструментом для открытий, чем мореплавание.

Центральная Азия породила много талантливых историков. Бейхаки из Хорасана написал очень важную историю одной из держав региона — государства Махмуда Газневи, простиравшееся от Индии до Ближнего Востока. Позднее потомок Тамерлана (Тимура) Бабур напишет «Бабур-наме» — необычную для исламского мира автобиографию, в которой он рассказал о том, как он правил в Центральной Азии, завоевал Афганистан и создал будущую империю Великих Моголов в Индии. Но основное внимание большинства историков Центральной Азии было сосредоточено, что характерно, на их родных городах, где процветала культурная жизнь, и великих правителях, которые изменили судьбу региона. Впоследствии перс из Хамадана Рашид ад-Дин написал первую в мире всеобщую историю13.

Самым проницательным исследователем центральноазиатского общества был Бируни, который основал такую область знаний, как антропология, и стал пионером в сфере межкультурных исследований и сравнительного религиоведения[14]. Не будет преувеличением сказать, что Бируни оказался величайшим социологом в период между Фукидидом и современностью. Для сравнения: Гуго Гроций (1583–1645), Томас Гоббс (1588–1679), Самуэль фон Пуфендорф (1632–1694) и Джон Локк (1632–1704) предпочитали теоретизировать об обществе, нежели изучать его. Махмуд из Кашгара (в настоящее время находится на территории Синьцзяна, в Китае) был тюркологом и этнографом, который создал сравнительную лингвистику как область знаний. Юсуф Баласагуни (из Баласагуна, сейчас на территории Киргизии) и Низам аль-Мульк (из Нишапура в Хорасане) умело вплетали философские принципы в политическую реальность, создавая руководства для правителей[15]. Эрудит аль-Фараби (из Отрара в Южном Казахстане) написал важный теоретический трактат об

идеальном городе. В нем утверждается, что любое общество, которое не в состоянии воспользоваться мудростью мыслителей, может винить в своих бедах только себя[16].

Предмет гордости центральноазиатской интеллектуальной жизни — философия. Выходцы из региона погрузились в эту область с такой страстью и рвением, что значительно обошли всех остальных ученых этой эпохи; их сочинения оказали решающее влияние как на мусульман во всем мире, так и на христианский Запад. Космополитичная, индивидуалистическая и глубоко гуманистическая философия Центральной Азии была в то же время в глазах ее критиков скептической, дерзкой и нечестивой. Она достигла своего апогея при Фараби, которого называли «Вторым учителем» после Аристотеля. Он с Ибн Синой добился того, что многие считают гармоничным сочетанием разумных доводов и божественных откровений, логики и метафизики, учений Аристотеля и неоплатоников[17]. Великий немецкий ученый Адам Мец заявил, что гуманизм европейского Возрождения был бы невозможен без раннего расцвета философских исследований в Центральной Азии[18].

Логика, в значительной степени игнорируемая сегодня, была важным инструментом всех тех, кто сражался на интеллектуальных баррикадах в Средние века. Благодаря Фараби и другим центральноазиатским логикам строгие принципы этой науки утвердились, выступив в качестве главного инструмента для достижения истины. Ибн Сина вместе с другими мыслителями показал, как логика может быть применена в математических науках. На Западе между тем логика Аристотеля проиграла схоластике.

Библиотек, важного инструмента всех ученых и исследователей, в Центральной Азии было множество. Работе Ибн Сины был дан мощный толчок, когда он получил доступ к эмирской библиотеке в Бухаре, а ближневосточный ученый Якут аль-Хамави пересек Евразию, чтобы воспользоваться богатыми библиотеками Мерва. Другие большие собрания книг находились в Гургандже — на

севере региона, в Балхе — на юге, в Нишапуре — на западе и в Самарканде. Вне всякого сомнения, в каждом крупном центральноазиатском городе в то время была одна или несколько библиотек, одни из них публичные, другие — частные. Мыслители Центральной Азии были среди главных посетителей библиотеки халифа в Багдаде, построенной в основном учеными этого региона. На Западе к тому времени тоже имелись библиотеки, их число увеличилось после 780 года, когда Карл Великий разослал приказ о копиях примечательных и редких книг[19], но классических текстов в них было несравнимо меньше, чем в библиотеках Центральной Азии. И тем более Запад не мог сравниться с Центральной Азией по количеству букинистов, заполонивших каждый крупный центральноазиатский город, а также аукционов книг и рукописей, которые привлекали не только простых людей, но и состоятельных покупателей.

Что можно сказать об этих мыслителях в целом как о группе? Интеллектуалы золотого века Центральной Азии утверждали, что существует не одно, а множество средств достижения научных истин, в их числе дедукция, логическая аргументация, интуиция, эксперименты и наблюдения. Используя все это, они развили и углубили научную деятельность[20]. Не менее важен тот факт, что они считали правила, установленные ими в каждой из этих областей, применимыми в равной степени и к простому, и к сложному — и к бытовым вещам, и к движению светил. Эта универсальность часто рассматривается как важное достижение научной революции в эпоху Исаака Ньютона[21]. Но до этого она уже была принята как факт большинством ведущих ученых Центральной Азии.

Богословие также достигло пика в Центральной Азии в ту эпоху. Ибн Сина был лишь одним из многих мыслителей, кто исследовал рациональную основу религии, признавая при этом тайны откровения и веры. Некоторые были приверженцами рационального взгляда на религию — в частности, мутазилиты. Хотя и не основанная учеными Центральной Азии, эта важная и

противоречевая школа нашла своих ярых приверженцев именно на данной территории. Помимо всего прочего, рассматриваемый регион — родина Хиви аль-Балхи, Абу Бакра ар-Рази и Ибн ар-Раванди, критиков религии и атеистов.

В то же время жили те, кто обрел веру только через откровение или слова Пророка. Почитаемая мусульманами книга — собрание хадисов, или изречений, пророка Мухаммеда — работа центральноазиатского ученого аль-Бухари; помимо этого, из шести сборников хадисов, считающихся каноническими для мусульман-суннитов (и большинства шиитов), пять сборников были составлены учеными Центральной Азии[22]. Одна из четырех школ суннитского исламского права была основана центральноазиатским ученым, а вторая нашла там наиболее близкое по духу пристанище. Кроме того, самым пылким защитником суннитской ортодоксии был Низам аль-Мульк из Хорасана; он придал медресе (мусульманским школам) ту цель и форму, которые они сохраняют и сегодня. Разительно отличались от рационалистов и традиционалистов те, кто придерживался мистического течения, известного как суфизм. Это движение также нашло раннее выражение и приобрело наибольшее влияние в Центральной Азии, где Наджм ад-дин Кубра, Ахмад Ясави и Бахауддин Накшбанд учредили несколько крупных суфийских орденов.

Эпоха Просвещения богата непревзойденными достижениями в искусстве и литературе. У суфийских поэтов Джалаладдина Руми (родился в Балхе на территории современного Афганистана) и Омара Хайяма множество почитателей во всем мире и в наши дни. Ранние поэты Рудаки и Асджади стоят у истоков великой персидской литературной традиции. Колоссальная панорама иранской цивилизации, поэма «Шахнаме», установила мировой стандарт для других национальных эпосов. Ее автор Фирдоуси был родом из Хорасана, и большая часть его эпопеи описывает Центральную Азию, а не земли, которые в настоящее время находятся на территории Ирана. Почти все ученые, в том числе

Ибн Сина, писали по крайней мере часть своих произведений в стихах.

Процветали также архитектура и живопись. В 1108–1109 годы в Джаркургане (современный Узбекистан) из обожженного кирпича был построен потрясающий минарет с многочисленными колоннами. Он стоит до сих пор, как и мавзолей сельджукского султана Санджара, созданный в 1157 году, а в настоящее время отреставрированный. Оба сооружения разработаны архитекторами из Серахса (на границе Туркменистана и Ирана): Али ибн Мухаммедом Серахси и Мухаммедом ибн Атсызом аль-Серахси. Римские архитекторы использовали двойной купол в Пантеоне в начале II века, но знание этого инновационного метода, кажется, вскоре исчезло. Тем не менее этот метод вновь был использован в огромном мавзолее Санджара в Мерве и в меньших сооружениях в Хорасане. Со временем технология такого строительства прошла путь через Иран и Ближний Восток и была реализована архитектором Брунеллески при строительстве купола собора Санта-Мария дель Фьоре во Флоренции. Подобные сооружения можно найти в других городах по всей Европе и Америке. Кроме того, ромбический узор на кирпичной кладке минарета Калян в Бухаре (XII век) был позже повторен на стенах Дворца дожей в Венеции[23].

Живопись имела глубокие корни в домусульманской культуре региона. Вопреки запрету на изображение человека изобразительное искусство продолжало свое существование в мусульманскую эпоху и даже пережило «великое возрождение» в конце исследуемого периода. Камолиддин Бехзад из Герата (в современном Афганистане) является одним из величайших художников позднего Средневековья, его невероятные книжные иллюстрации и миниатюры — одно из лучших достижений исламского искусства. В то время как ремесленники из других стран часто не указывали авторство своих работ, в Центральной Азии многие ювелиры и литейщики из бронзы подписывали свои произведения, по праву гордясь даже утилитарными изделиями.

Прекрасные ткани из этого региона так ценились на Западе, что попали в сокровищницы многих европейских соборов, где хранятся по сей день.

Люди, которые внесли конструктивный вклад в науку и искусство, не были безымянными тружениками или аскетами. Напротив, они вели активный образ жизни, путешествовали, встречались с покровителями, принимали участие в жарких спорах с коллегами. Несмотря на то, что мусульманство — строгая религия с большим количеством запретов, многие, если не большинство, позволяли себе вино, а поэт Анвари был в своих произведениях столь откровенным, что современный мусульманский редактор сказал: «Большая часть его сочинений непригодна для перевода»[24]. В общем, они были энергичными, любящими жизнь — это тот тип людей, который накладывает отпечаток собственной личности на свои работы и на окружающих.

Великий швейцарский историк Якоб Буркхардт утверждал, что «развитие индивидуума» является отличительной чертой итальянского Возрождения: он проводил четкую границу между этой динамичной эпохой и Средневековьем. Даже если кто-то подкорректирует это высказывание, мы все равно должны признать за мыслителями и художниками из Центральной Азии, собравшимися на сцене перед нами, те же заслуги. Они открыли (или переоткрыли) человеческую индивидуальность за полтысячелетия до Леонардо да Винчи. Возможно, в этом и заключается их величайшее новаторство[25].

Сословие интеллектуалов

Даже поверхностный и неполный перечень имен и свершений подтверждает, что средневековые ученые Центральной Азии не были простыми «передатчиками» древнегреческих достижений, они сами были первооткрывателями в разных областях. Масштаб и диапазон их достижений побуждают задать вопрос: «Кто были эти люди?» Они не подходят ни под один стереотип, но все-таки

необходимо сделать несколько обобщений, начиная с их этнической идентификации.

Во многих (если не в большинстве) западных работах вплоть до сегодняшнего дня Ибн Сина, Бируни, аль-Хорезми, Фараби, аль-Газали и другие называются арабами. Эту грубую ошибку можно найти даже в некоторых наиболее авторитетных европейских и американских трудах по истории философии и науки[26]. Да, большинство центральноазиатских мыслителей в эту эпоху писали на арабском языке. Действительно, принятие арабского в качестве единого общепринятого языка для интеллектуального обмена во всем исламском мире имело огромное значение для создания международного форума идей. Впечатляет скорость, с которой арабский язык впитывал незнакомые понятия и адаптировался к потребностям научной и технической коммуникации. Но именно ученые Центральной Азии благодаря своим многочисленным произведениям обогатили арабский язык новыми понятиями и терминами. Это происходило почти в то же время, когда латинский язык на Западе терял статус универсального языка и становился языком религии. Как выразился французский ученый Жак Буссар: «Латинский язык постепенно деформировался и упрощался и, наконец, уступил место новому, чрезвычайно грубому и нецивилизованному языку — вульгарной латыни»[27].

Ученый из Центральной Азии, писавший на арабском языке 1000 лет назад, был не больше арабом, чем японец, который писал книги на английском языке, был бы англичанином. Может, большинство упомянутых выше писателей и мыслителей и провели свою профессиональную жизнь в арабоязычной среде, но арабский язык не являлся для них родным, и сами они не были арабами. Ричард Фрай из Гарварда насмешливо заметил: «Примечательно, что за некоторым исключением большинство мусульманских специалистов, как по религии, так и по науке, не были арабами»[28]. Когда ученый-араб XI века составил список всех «достойных похвалы людей эпохи», которые писали на арабском языке, треть от общего числа перечисленных — 415 — оказалась выходцами из

Центральной Азии[29]. Из оставшихся двух третей более половины являлись персами из того региона, который сейчас является частью Ирана. Превосходство Центральной Азии наиболее заметно в области естественных наук, философии и математики — ученые из этого региона составляли до 90 % от общего количества[30]. Большинство из них имели иранское происхождение и говорили на разных иранских языках, но много было и тюркоязычных. Таким образом, их родные языки принадлежали либо к иранской группе, либо к тюркской семье.

Были ли они иранцами или турками в том смысле, как мы понимаем это сегодня? Тысячу лет назад не существовало ни Ирана, ни Турции. Народы, которые говорили на разных языках и диалектах, принадлежащих к иранской группе и тюркской семье языков, проживали на обширной территории, простиравшейся далеко на восток от современного Ирана и до XI века не включавшей в себя какую-либо часть той территории, где сейчас находится Турция. Современным туркам было бы очень сложно понять тюркские языки Центральной Азии X века, как и житель Тегерана, несомненно, не смог бы понять согдийский, бактрийский или хорезмийский языки, несмотря на то, что все они принадлежат к иранской группе. Эти разные иранские и тюркские народы встретились и смешались на территории Большой Центральной Азии, где с самого начала они принадлежали многонациональной, но подлинной и самобытной культуре.

Географическое положение Центральной Азии сыграло значительную роль в формировании их особенной идентичности. Благодаря близости к Индии и Китаю жители Центральной Азии установили прямые торговые контакты с этими странами, а также с Ближним Востоком. В то же время даже находящиеся дальше на западе носители иранских или тюркских языков стремились в основном на Ближний Восток, Кавказ и в Европу[31]. Таким образом, говорить по-ирански или по-турецки тысячу лет назад — не то же самое, что делать это сейчас.

С древнейших времен считалось, что люди персидского

происхождения в Центральной Азии отличаются от носителей персидского языка на той территории, которая сейчас является Ираном. Геродот отмечал, что Персидская империя Дария и Ксеркса не облагала налогом людей, которые признавались персами. Но жители Центральной Азии, чьи языки принадлежали к иранской языковой группе, считались отличными от них, так что Персидское государство облагало их налогом как иностранцев[32]. Сегодня разница между гражданами Ирана и носителями дари и таджикского языка в Центральной Азии усиливается тем фактом, что первые являются шиитами, в то время как жители Центральной Азии и Афганистана в основном сунниты. Подобным образом тюркские кочевники, которые обосновались в Центральной Азии и приспособились к новому образу жизни, значительно отличались от большей части тюркских народов, не говоря уже о тех, кто жил в далеком Алтайском регионе, где сейчас находятся Сибирь и Восточный Казахстан.

Вторая общая характеристика, почти универсальная для персидских и тюркских писателей и интеллектуалов, состоит в том, что они жили в основном в городах и там же работали. К сожалению, города Центральной Азии, в которых они проживали, едва ли можно представить, не говоря уже о том, чтобы увидеть. Это связано с тем, что главным строительным материалом во всей Центральной Азии был недолговечный высушенный на солнце кирпич, дешевый и прочный, как саман (кирпич из глины с навозом, соломой и другими волокнистыми примесями), но легко поддающийся эрозии из-за дождя и ветра. Почти все сооружения, монументальные и скромные, описанные средневековыми писателями, уже давно исчезли. Если бы их построили из камня, они бы по-прежнему стояли, и туристы приезжали бы в Центральную Азию и Афганистан с таким же желанием, с каким они едут в Италию или Индию. Еще одним опасным врагом сооружений в Центральной Азии были землетрясения, которые происходили с пугающей частотой во всей этой сейсмически активной зоне. Землетрясение разрушило великий город Нишапур

дважды за один век (в 1115 и 1145 годах)[33], и даже искусные антисейсмические технологии, разработанные средневековыми архитекторами и инженерами Центральной Азии, не могли уберечь здания во время сильного землетрясения.

Благодаря обширной археологической работе в регионе теперь мы можем понять, что собой представлял средневековый город Центральной Азии. Подобно крупным деловым центрам во всем мире, в нем кипели работа и торговля, он не имел ни одного спокойного уголка. Характерно, что выдающийся богослов Бурхануддин аль-Маргинани написал большую часть своих работ не в сельском монастыре, а в своей городской резиденции всего в нескольких шагах от главной караванной дороги, проходившей через его родной город Маргилан (в современном Узбекистане). В Маргилане и других городах Центральной Азии можно увидеть некоторые характерные черты типичного «исламского города», которые сформулировали западные ученые-востоковеды. Но центральноазиатские города отличались от других городов мусульманского мира как по форме, так и по структуре. Это неудивительно, поскольку они существовали за три тысячелетия до прибытия арабских захватчиков и у них было достаточно времени, чтобы развить свой особый стиль планирования и архитектуры.

Кто платил ученым средневековой Центральной Азии за то, чтобы они занимались своей работой? Бируни считал, что это обязанность правителей. Так как именно их дело освобождать сердца от забот обо всем необходимом для земной жизни и возбуждать дух к снисканию возможно больших похвал и одобрения: ведь сердца созданы, чтобы любить это и ненавидеть противоположное[34]. Некоторые из великих умов эпохи нашли властвующих покровителей, но отношения между благодетелем и мыслителем редко были спокойными. Чаще всего ученым не удавалось найти правящих покровителей или из числа богачей, которые могли бы дать возможность спокойно работать. Без постоянной поддержки они становились «скитающимися школярами» — название, которое Хелен Уодделл дала таким людям

в своей одноименной книге 1927 года о средневековых европейских поэтах, которые переезжали из одного королевского двора в другой в поисках покровительства. Некоторые обладали практическими навыками, которые они могли использовать для руководящей работы: Ибн Сина, которого мы знаем как одаренного ученого и философа, пользовался покровительством династии Саманидов, а затем служил в течение нескольких лет в качестве визиря при правителе из династии Буидов Шамсе ад-Дауле. Низам аль-Мульк, автор знаменитого сборника советов для своего правящего покровителя, занимал то же место в Сельджукской империи и был там самой влиятельной политической фигурой. Остальные, среди которых и тюркский поэт Юсуф Баласагуни, писали объемные работы в надежде, что правитель «обнаружит» их и вознаградит. В случае Юсуфа поддержка на самом деле появилась. Но великий поэт Фирдоуси, автор национального эпоса, который во много раз объемнее «Илиады» Гомера, прождал всю жизнь своего покровителя, который должен был заплатить ему обещанные деньги, что было сделано только после смерти поэта.

Складывалась ли ситуация в пользу мыслителей или нет, интеллектуальная история Центральной Азии — это в том числе история покровительства богатых и могущественных людей, которые были готовы потратить часть своего состояния на поддержку науки и искусства. К счастью, в течение нескольких веков почти все правители в регионе (и среди них несколько жестоких) признавали, что покровительство мудрецам было одним из обязательств, которые приходят вместе с королевским саном. В худшем случае правитель мог помогать ученым для самоутверждения, писатели и мыслители созывались на вечера, чтобы показать их таланты. Тем не менее среди правителей и представителей знати встречались покровители, которые действительно понимали, что такое интеллектуальная работа, и обладали редкой способностью находить истинный талант для своего окружения. Их щедрая финансовая поддержка в сочетании с

широким кругозором и терпением позволила нескольким блестящим ученым и мыслителям спокойно трудиться в течение многих лет, не обращая внимания на повседневные нужды — удивительная удача в любом обществе.

Многие из таких покровителей являлись главами местных правящих домов или династий и властвовали в одном городе, долине или районе. В поисках более основательной поддержки интеллектуалы и художники обращались к правителям различных империй, которые контролировали территории Большой Центральной Азии. Некоторые из них (Кушанское царство, Греко-Бактрийское государство, держава хорезмшахов) или более поздние — династии, основанные Исмаилом Самани, Махмудом Газневи и Тамерланом (Тимур), — правили на центральноазиатских территориях. А Багдадский халифат, например, возник за пределами региона и силой оружия утвердил свою власть над местными дворами и династиями. Многие правители не благоволили к интеллектуалам, но среди них были те, кто понимал, что поддержка мыслителей и художников укрепит их власть и станет источником силы, а не слабости.

Всех интеллектуалов, перечисленных выше, и многих других, еще не упомянутых, как правило, классифицируют как «мусульманских» или «исламских». Большинство, но не все, действительно являлись приверженцами ислама, а некоторые были глубоко набожными. Но было ли это определяющей чертой их самосознания или просто удобным ярлыком? Были ли они ортодоксальными суннитами, шиитами или, как многие в XVIII веке, просто деистами, которые признавали Бога как первопричину, но не его присутствие в материальном мире? Мы знаем, что исламизация Центральной Азии шла медленно, около 300 лет, и в тот же период продолжали процветать многие другие религиозные и интеллектуальные течения. Поэтому верно ли будет охарактеризовать все искусство этого времени и места как «исламское» или понятие «исламского искусства», как утверждал обозреватель «Нью-Йорк таймс», является «безосновательным

мифом», используемым западными востоковедами?[35] Каким было влияние других вероисповеданий, если таковое имелось, и что нам известно о скептиках, вольнодумцах, агностиках и атеистах среди ученых и философов?[36]

Три вопроса: легко задать, но сложно ответить

Эти и многие другие вопросы неизбежно возникают, когда кто-то задается целью описать тех мыслителей, которые в течение нескольких веков сделали Центральную Азию средоточием интеллектуальной деятельности и чья работа глубоко повлияла на науку и цивилизацию как на Востоке, так и на Западе. Вместо того чтобы пытаться найти ответы на бесконечное число вопросов и таким образом потерять связующую нить в хаосе деталей, будет лучше сократить их число до трех. Оказывается, это довольно просто. Во-первых, чего ученые, философы и другие мыслители Центральной Азии достигли в течение этих столетий? Во-вторых, почему это произошло? И, в-третьих, чем завершилось это плодотворное и бурное духовное развитие?

Каждый из этих вопросов представляет собой серьезную проблему. Первый вводит нас в невероятное количество областей и дисциплин от астрономии до эпистемологии и мусульманского богословия. Не все они развивались одинаково и в одно и то же время. По какому принципу следует оценивать достижения в одной области и застой или даже регресс в другой? И что, собственно, является прогрессом в определенной научной сфере? Долгосрочное воздействие на всю научную область знаний или влияние на современников? Последний подход, полностью обоснованный, заставил бы нас уделить одинаковое внимание Абу-Машару аль-Балхи, самому известному астрологу в мусульманском мире и на Западе, и таким астрономам, как аль-Ходженди или аль-Фергани, чьи достижения высоко ценятся до сих пор.

Второй вопрос еще более трудный, поскольку он погружает нас в фундаментальные вопросы причинно-следственных связей в

истории человечества. Лев Толстой во второй части эпилога к роману «Война и мир» решился ступить на эту опасную территорию, пытаясь объяснить действия Наполеона в битве при Бородино в 1812 году. Все же гораздо легче объяснить ход одного европейского сражения, произошедшего сравнительно недавно, чем выяснять причины интеллектуального и культурного подъема в отдаленных местах и в давние времена.

Почему, мы могли бы также спросить, произошел духовный расцвет в Афинах времен Перикла, во Флоренции эпохи Возрождения, Лондоне времени правления Стюартов, Веймаре Гете и Шиллера, Японии эпохи Нара или, если на то пошло, Конкорде (штат Массачусетс) в эпоху Эмерсона, Торо и сестер Олкотт? В основе каждого из этих конкретных случаев культурного величия, в том числе и Центральной Азии эпохи Просвещения, вечная непредсказуемость источников человеческого творчества и мотивов человеческой деятельности. Точно так же можно спросить, что пробуждает любопытство и вдумчивость в каждом из нас сегодня.

Третий вопрос — чем закончилась эта эпоха? — особенно интересен, поскольку он имеет прямое отношение к текущим событиям в регионе и в мире. Интересующиеся жители региона обсуждают эту тему, а аналитики поднимают этот вопрос каждый раз, когда речь заходит о землях, простирающихся от Центральной Азии на запад до Ближнего Востока. Тот же вопрос всегда возникает в отношении периодов интеллектуального подъема в другие времена и в других местах. Эта проблема побудила Эдуарда Гиббона написать шесть томов «Истории упадка и разрушения Римской империи». Не стесняясь в суждениях, Гиббон выдвинул настолько много блестящих гипотез, включая разложение общественной морали, распад определенных воинских частей и влияние таинственного христианства, что обыватель после прочтения его труда чувствует себя как после пира с шестью основными блюдами. Ныне покойный Джозеф Нидэм и его коллеги создали монументальный шедевр «Наука и цивилизация в Китае» и

были вынуждены добавить к нему завершающий том «Общие выводы и размышления», в котором содержится больше размышлений, чем выводов. После тщательного рассмотрения событий, приведших к угасанию богатых традиций Китая в области науки и техники, этот вопрос по праву называют «проблемой Нидэма». Она остается нерешенной.

Непройденные пути

Вот те важные вопросы, которым посвящена эта работа, и на которые рано или поздно необходимо найти ответы. Вполне вероятно, что они не будут однозначными. Но рост количества неясностей сам по себе представляет проблему. Опасность заключается в том, что в результате мы получим что-то вроде бесформенного колючего куста с торчащими ветками и сучьями. Чтобы у читателя не сложилось впечатление смазанности, мы расскажем, какие вопросы в этой книге не будут рассматриваться.

Во-первых, это вопрос о музыке, которая наряду с поэзией считалась королевой искусств. Это одна из немногих областей, в которой жители Центральной Азии опередили своих греческих наставников эпохи эллинизма и проложили путь для европейцев следующих поколений[37]. Задолго до исламской эры жители Центральной Азии изобрели смычок. Благодаря этому изобретению, которое быстро распространилось в Китае, Индии и на Западе, Центральную Азию можно считать настоящей родиной скрипки[38]. Рудаки, известный поэт, был также и блестящим музыкантом. Философ аль-Фараби был талантливым лютнистом, он написал труд «Большой трактат о музыке», считающийся первой средневековой теоретической работой на эту тему. Его книга в латинском переводе оказала глубокое влияние на европейское музыкальное мышление[39]. Другие жители Центральной Азии продолжили дело аль-Фараби, основываясь на его трудах. Тем не менее отсутствие упорядоченной системы нотного письма вплоть до XVII века не позволяет нам услышать музыку эпохи аль-Фараби.

Хуже того, психологическая пропасть между музыкой Центральной Азии с ее ладами и полутонами и западной мажорно-минорной системой помешала бы пониманию и оценке этой музыки, даже если бы мы ее услышали. По этой причине музыка не играет должной роли в нашем дальнейшем исследовании.

Описание массовой культуры тоже не нашло места на страницах этой книги. Кроме трактатов по философии и науке, в Центральной Азии писались произведения о сказителях и экзорцистах, жонглерах и фокусниках, не говоря уже о целых собраниях анекдотов, заклинаний, фокусов и заговоров, а также книги обо всем — от веснушек до нервного тика. Были даже сборники эротических сказок, переписанных из книг на персидском, индийском, греческом и арабском языках, а также книги о «знающей женщине», наложницах и гомосексуалистах[40]. Тем не менее такие проявления массовой культуры, кажется, мало повлияли на высокую культуру, которая является предметом данного исследования[41], хотя дальнейшее ее изучение может изменить это утверждение. Одним из ярких примеров народных ценностей, явившихся движущей силой интеллектуального преобразования, был суфизм — мистическая и экстатическая форма ислама, которая стремится развеять все мирские проблемы, чтобы верующий вступил в непосредственное общение с Богом. В этом случае движение «снизу» в конечном счете заставило обратить на себя внимание интеллектуалов и таким образом навсегда изменило исламскую религию и даже повлияло на христианство.

Некоторые читатели, возможно, хотели бы, чтобы дальнейшее изложение было в большей степени связано с культурой кочевых народов — иранских, монгольских или тюркских, населявших территорию Центральной Азии с I тысячелетия до нашей эры до XV века. Тюркские правители, которые властвовали в Центральной Азии в доисламском VI веке, настолько серьезно относились к защите своих территорий, что установили официальные дипломатические контакты с Византией и Китаем. Другие кочевые империи также охватывали огромные территории и были населены

разными народностями, которые нужно было постоянно контролировать. Кроме того, не лишним будет сказать, что интеллектуальные способности кочевников нашли свое выражение скорее в разработке сложных космологических систем и верований и их отражении в поэзии, нежели в тонкостях аристотелевской эпистемологии. Однако все чаще в этих общинах появлялись интеллектуалы, которые участвовали в экуменической и поликультурной научной жизни, сложившейся в городах региона, внося свой вклад в ее развитие. Но многие интригующие вопросы, касающиеся кочевых народов и их религии, мировоззрения, социальной динамики, литературных памятников, выходят за пределы нашего исследования, которое касается формальных текстов и тщательно выверенных произведений искусства, созданных в оседлых городах.

Ограниченный объем исследования не позволяет провести более детальный анализ всего сложного культурного и интеллектуального взаимодействия между жителями Центральной Азии и основными культурами, находящимися к югу, юго-западу и юго-востоку от границ этого региона. Вне всякого сомнения, постоянными и самыми продуктивными источниками свежих идей были Индия, Китай и Ближний Восток с V века до нашей эры до эпохи Тамерлана (Тимура), XV век. Одни из этих идей, например, понятие нуля из Индии, были связаны с математикой или естествознанием. Другие — это волнообразный орнамент, который художники Герата (современный Афганистан) позаимствовали у китайских коллег в XV веке, — относились к эстетике. Эта тема тем более увлекательна, поскольку влияние происходило в обоих направлениях. Эдвард Шефер посвятил целую книгу перечислению экзотических товаров из Центральной Азии, которые придавали яркости и оригинальности императорскому двору Китая эпохи династии Тан[42].

Интеллектуальный и культурный обмен между этими великими цивилизациями, а также гармония между ними имеют большое значение для нашего исследования, поскольку все это способствует

определению особого характера жизни и мышления в Центральной Азии. Но масштаб этого вопроса настолько велик, что на него можно ответить лишь в сжатой форме, а не исчерпывающе. Однако в данном исследовании будет рассмотрено, как жители Центральной Азии получали идеи из-за рубежа, могли ли они видоизменить некоторые из них и если могли, то каким образом.

Также мы лишь поверхностно рассмотрим множество способов, посредством которых определенные произведения и идеи мыслителей Центральной Азии находили аудиторию как на Востоке, так и на Западе, а происходило это в основном благодаря переводу на хинди, китайский или латынь. Этому важному вопросу было посвящено много исследований, но еще многое остается невыясненным. Стоит отметить утверждение известного историка искусства Олега Грабаря и его коллег о том, что в период расцвета культура распространялась с востока на запад, то есть из Центральной Азии в остальные исламские и средиземноморские государства, а не наоборот[43]. Даже если оставить в стороне огромное влияние Центральной Азии на исламских мыслителей из разных стран — таких как Аверроэс, Ибн Хальдун и десятки других, одно лишь исследование их глубокого влияния на христианский Запад, от Абеляра до Фомы Аквинского и Данте, может занять несколько томов. Джозеф Нидэм провел исчерпывающее исследование их влияния на Китай, но аналогичная работа по Индии остается пока на подготовительном этапе, хотя многие мыслители из Центральной Азии жили и работали в этой стране.

Читая о мыслителях-мужчинах, представленных ниже, вполне может возникнуть вопрос: «А где же женщины?» Где деятели, сравнимые с Хильдегардой Бингенской, образованной и талантливой настоятельницей крупного немецкого монастыря в XII веке и гениальным композитором, или с Хросвитой Гандерсгеймской, бенедиктинской канониссой, которая в X веке написала шесть пьес в классическом стиле, предвосхитив тем самым возрождение театра на два столетия?[44] Несомненно, есть Рабиа из Балха, космополитичного мегаполиса в северной части

Афганистана, чья пылкая и нежная поэзия принесла ей славу[45]. Но тщетными окажутся попытки найти в этом регионе женщин, которые оставили значительное наследие в области научного мышления. Наиболее близко подошли к этому поздние мистически настроенные поэтессы, которые в своих четверостишиях передали суфийский опыт[46].

Некоторые связывают эту ситуацию со статусом женщин в исламских обществах и предположительно с их статусом в домусульманском обществе. Мануэла Марин в своем труде «Женщины, пол и сексуальность», посвященном ранним мусульманским обществам, пришла к выводу, что «писать считалось опасным для женщин, потому что они могли использовать этот навык для незаконной коммуникации с мужчинами»[47]. Это привело к ситуации, в которой научная деятельность стала исключительно мужской прерогативой, как и толкование исламского права.

Конечно, женщины могли владеть имуществом и наследовать его, а зачастую выступали в семье в качестве финансовых распорядителей. Тот факт, что зороастрийское наследственное право, как и еврейское, было гораздо более благосклонным к женщинам, чем исламское, заменившее его, возможно, также усилил роль женщин Центральной Азии в областях, не касающихся образования и научных знаний[48]. Женщины, конечно, обладали большим влиянием за кулисами центральноазиатской политики. Так, когда арабские завоеватели прибыли к воротам Самарканда с новой религией и в поисках наживы, их встретила женщина со стальной волей, правящая от имени своего малолетнего сына[49]. В X веке, когда династия Саманидов в Бухаре достигла своего интеллектуального расцвета, еще одна женщина вполне успешно правила как жена бывшего правителя. Повелительница одного центральноазиатского города (вдова) столкнулась с войсками безжалостного Махмуда Газневи. Вместо того чтобы отступить, она бросила ему вызов, заявив в лицо, что если она выиграет, то победит великого полководца эпохи, а если победит он, то лишь

одержит верх над женщиной[50].

На протяжении большей части своего золотого века Центральная Азия находилась под властью кочевых завоевателей, чьи женщины привыкли управлять внутренними делами во время длительных периодов отсутствия мужей. Это привело к тому, что мощную династию Караханидов в XI веке в течение восьми лет возглавляла женщина, и к тому, что мать, сестра и старшая жена грозного Тамерлана (Тимура) полностью распоряжались его жизнью вне поля боя[51]. Никто не удивился, когда дочь центральноазиатского монгольского правителя XIII века объявила, что она выйдет замуж только за того мужчину, который сможет победить ее с оружием в руках[52]. Несмотря на столь явные проявления политической власти, ни в одном из этих кочевых обществ женщины не являлись значительными интеллектуальными личностями.

Наконец, необходимо упомянуть о бесчисленных научных дисциплинах, философских проблемах и богословских вопросах, которым посвятили себя герои этого рассказа. Каждому из них должно быть и во многих случаях было посвящено отдельное исследование. Если мы углубимся в их изучение, это выведет нас за пределы данного исследования и уж точно за пределы компетенции автора. Тем, кому нужна более подробная информация об истории науки, философии, теологии, архитектуры или искусства Центральной Азии или детали биографий великих личностей, которые посвятили этим областям знаний всю свою жизнь, следует обратиться к богатой специализированной литературе на разных языках, которая кратко обсуждается в предисловии и приведена в примечаниях.

Теперь, после всех вводных и пояснительных замечаний, давайте обратимся к эпохе Просвещения в Большой Центральной Азии, которая длилась до XII века. В отличие от греческой богини мудрости Афины (которая, кстати, нашла почитателей в ранней Центральной Азии) эта эпоха культурного расцвета не вышла полностью сформированной из головы Зевса. Она возникла на

древней, но высокоразвитой земле, где веками поддерживались процветающая экономика и богатая интеллектуальная жизнь.

Обратимся же к утраченному миру домусульманской Центральной Азии.

Глава 2

Развитая городская жизнь на древней земле

Войска кочевых арабов, пытавшихся завоевать Центральную Азию в 660 году, не ожидали найти там безлюдную пустыню. Они были наслышаны о богатстве региона. Воинов не волновало, были ли жители готовы к переходу в новую веру, — они жаждали только наживы. Поскольку арабские военачальники платили своим воинам, разрешая разграбление, это был ключевой вопрос. В то же время для жителей Центральной Азии вторжение иноземцев не было внове. На протяжении веков они научились отражать удары извне и бороться с их последствиями. Они также были уверены в ресурсах их древней земли и ее культуре, которая давала им возможность перенять и впитать то полезное, что захватчики могут принести с собой.

Прежде всего Центральная Азия была землей городов. Задолго до арабского завоевания самый известный греческий географ Страбон, живший в I веке до нашей эры, описал сердце Центральной Азии как «землю тысячи городов». Византийский писатель позже говорил о «ста городах» под властью одного правителя Центральной Азии, царя Бактрии[1]. Что-то в центральноазиатских городах удивляло даже выходцев из больших городов Ближнего Востока.

Многие города поражали воображение, но нам будет полезнее сосредоточиться только на одном из них, Балхе, расположенном почти в 70 км к югу от Амударьи (в древности — Оксус), разделяющей современный Афганистан и Узбекистан. По любым

меркам Балх был одним из величайших городов древнего мира в поздние времена. Его городские стены опоясывали примерно 4,5 кв. км земли, а внешние стены, защищавшие пригородный район и сады, были более 120 км в длину[2]. На богатых землях, ограниченных внешними стенами, древний путешественник мог найти апельсиновые рощи, поля сахарного тростника и ухоженные виноградники, не говоря уже о многочисленных цветниках и огородах. Потом шли пригородные дома, рынки и помещения для заезжих торговцев в так называемом рабаде — торгово-ремесленном предместье. Вскоре посетитель сталкивался с угрожающими стенами самого города. В Балхе, как и во множестве других городов Центральной Азии, были не простые вертикальные стены с парапетом, традиционные для средиземноморского мира и большинства городов Ирана, а массивное наклонное сооружение из высушенных на солнце кирпичей, облицованное обожженным кирпичом, на вершине которого располагалась дополнительная высокая стена, увенчанная длинными галереями, прикрывающимися бойницами для стрельбы и часто расставленными башнями для защиты и обзора. Такие крепостные стены защищали шахристан — плотно застроенный внутренний город из одно- и двухэтажных домов, базаров и храмов различных конфессий. В шахристане находилась главная цитадель с еще более высокими стенами. Здесь располагались дворец правителя и основные здания правительства.

Чтобы оценить размер Балха, представим: только одна цитадель, называемая Бала-Хисар, была в два раза больше всей нижней части Приены, типичного эллинистического города на турецком побережье, и в десять раз больше общей площади древней Трои[3]. А ведь цитадель составляла менее одной десятой общей площади города! Все в Балхе демонстрировало огромные богатства, накопленные благодаря быстро развивающейся сельскохозяйственной отрасли (пшеница, рис и цитрусовые), производству металлических инструментов и керамических предметов домашнего обихода, бирюзы и кожгалантереи, а также

международной торговле, которая доходила до Индии, Ближнего Востока и Китая. Действительно, Балх был идеально расположен вдоль главного пути через Афганистан в Индию и на запад к Средиземному морю[4].

▼ **Рисунок 2.1.** *Стены Балха сегодня*

Даже сегодня на территории Балха можно найти осколки глиняной посуды, похожей на римскую и индийскую периода 100–400 годов. Неудивительно, что уже римские авторы описывали Балх как сказочно богатый город[5] и что позднее арабские путешественники, которые хорошо знали базары и дворцы в Дамаске, Антиохии и Каире, напишут о нем как о «матери городов»[6]. Необходимо отметить, что эти более поздние авторы описывали город, который претерпел экономический спад незадолго до арабского завоевания, а затем был безжалостно разграблен арабскими завоевателями[7]. Но даже после этого путешественники из стран Ближнего Востока продолжали восторгаться Балхом.

Другие крупные города Центральной Азии были по размеру сопоставимы с Балхом. Один из них — Афрасиаб (предшественник Самарканда в современном Узбекистане) — разбогател благодаря массовому производству тканей и других товаров. Он занимал площадь около 2 кв. км[8]. Еще один город, речной порт Термез, занимал примерно 4 кв. км на узбекской стороне Амударьи напротив Афганистана[9]. Также на юге современного Туркменистана располагался город Мерв. Это был огромный застроенный комплекс, который уже в 500 году считался древним[10]. Некоторые из этих городов могли поспорить за пальму первенства с Сианем (Чаньань) в Китае, считавшимся крупнейшим городом на Земле в то время; его стены простирались на 25,7 км. В отличие от китайских, города Центральной Азии были окружены несколькими кольцами стен, внешнее из которых предназначалась для того, чтобы не допустить вторжения кочевников и задержать песок. В Мервском оазисе длина внешней стены составляла более 250 км, что в три раза длиннее стены Адриана, разделяющей Англию и Шотландию. Как минимум 10 дней потребовалось бы, чтобы покрыть такое расстояние на верблюдах[11]. Эта стена защищала зону интенсивного сельского хозяйства, множество городков с разнообразными ремеслами и основной город, который превзошел Балх по территории и численности населения[12]. Города-спутники и деревни, подобные тем, что окружали Мерв, можно найти и возле других крупных центров. Отрар, находившийся на территории современного Южного Казахстана, обладал почти сотней окрестных городов и деревень, которые были крепко связаны друг с другом и представляли собой локальную экономическую систему.

Также важны были десятки городов поменьше, рассыпанных к востоку от берегов Каспийского моря вглубь той территории, которую в настоящее время занимает Синьцзян, и к юго-востоку через Афганистан к долине Инда[13]. Некоторые из них существуют и сегодня: Шаш (ныне Ташкент)[14], Серахс в Иране, Кашгар, Хотан и Турфан в Синьцзяне, Кабул, Герат и Газни в Афганистане. Другие, а

именно Ахсикент в Ферганской долине, Тус и Нишапур в северо-восточной иранской провинции Хорасан, Гургандж (Куня-Ургенч) в Туркменистане, Отрар и Суяб в Казахстане[15], Гиссар в Таджикистане, превратились в деревни или исчезли полностью.

Многие второстепенные города хорошо зарекомендовали себя как центры торговой и общественной жизни за несколько тысячелетий до появления арабов. Раскопки в десятках из них показали, что их жителям не требовалось ездить в мегаполисы, чтобы приобщиться к благам цивилизации и модным веяниям. Типичным таким городом являлся Исфиджаб (теперь Сайрам) в Южном Казахстане, где многонациональное население имело доступ к модной продукции, привезенной из Средиземноморья, Индии, Китая и городов, расположенных между ними. Самая ранняя оценка численности населения Исфиджаба — 40 000 жителей — была сделана поздно, но уцелевшие стены свидетельствуют, что этот рыночный город уже был древним ко времени арабского завоевания. Население Исфиджаба, типичное для многих небольших торговых городов в Центральной Азии, было похоже на Париж раннего Средневековья[16].

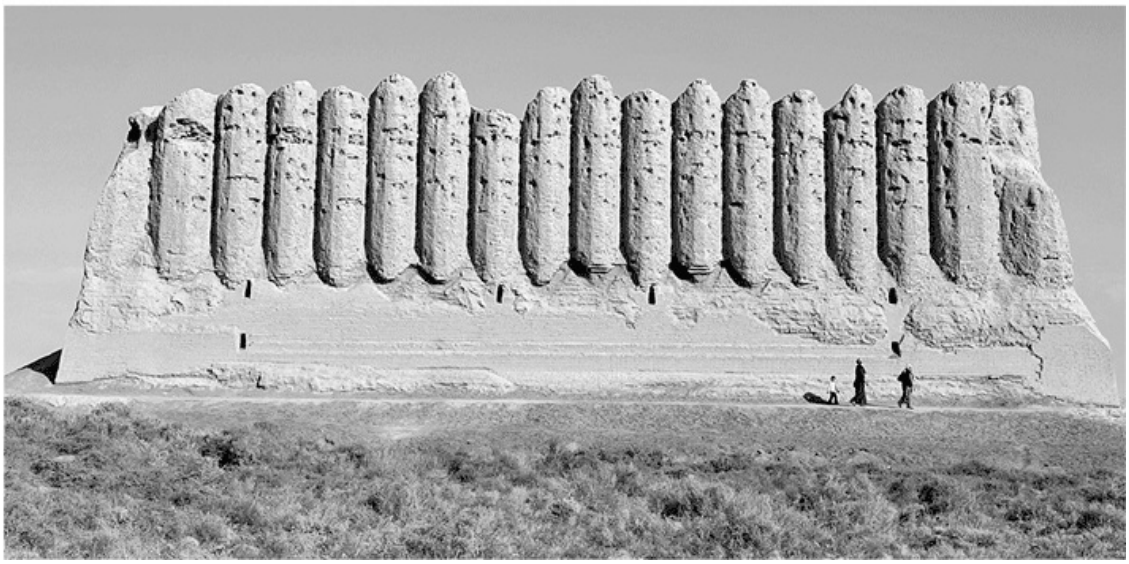
Помимо крупных и второстепенных центров, в западных и северных районах Центральной Азии было множество замков и укрепленных поместий, принадлежавших крупным землевладельцам. Существовало по крайней мере три различных типа таких владений. На вершине скал в северной части пустыни располагались десятки крепостей с высокими стенами, которые включали в себя малые города, миниатюрные версии модели «цитадель и город», существовавшей в Балхе и других городах. В равнинных пустынях, на территории современного Южного и Западного Туркменистана, было множество башнеобразных сооружений с гофрированными стенами. Такое укрепление называлось «кёшк». Кёшки строились из кирпича-сырца и были одновременно жилыми домами, которые принадлежали знати, живущей в близлежащих городах[17]. На вершинах холмов в Таджикистане и Афганистане располагались цитадели, где жили

местные правители или знатные особы. Находящийся в Таджикистане город Хулбук с могучими стенами — это особенно впечатляющий пример такого рода второстепенной крепости. Археологические исследования подтверждают, что во всех этих местах был такой же высокий уровень жизни, как и в крупных городских центрах[18]. Двести пятьдесят превосходно выполненных глиняных кубков, найденных на одной из кухонь в торговом районе города Пайкенд в Бухарском оазисе, свидетельствуют о том, что полноценная жизнь не ограничивалась большими городами[19].

Города Центральной Азии были густо заселены. Один эксперт считает, что плотность 230–270 человек на 0,4 га была обычной для того времени[20]. При этом 4/5 всех домов были размером всего лишь около 35 кв. м, они, как правило, вмещали до шести человек на двух или трех этажах. По этим цифрам можно судить о распространенности рабства, которое значительно развилось при правлении мусульман и растущей военизации государств, но имело глубокие корни в местной жизни, уходящие в древние времена. Уже во II веке можно было встретить богатую центральноазиатскую семью из четырех человек, которую обслуживали семнадцать рабов![21] Некоторые такие семьи жили в больших домах, количество комнат в которых могло достигать пятидесяти.

Жители, в том числе рабы, имели доступ к проточной воде[22] и могли спать на встроенных в кирпичные стены кроватях, прогревавшихся с помощью каналов внутри кладки, по которым пускали дым. В жарких районах Афганистана и Хорасана строили башни для охлаждения помещений, через них выходил горячий воздух. В других местах для спасения от солнца и жары использовались подвалы.

▼ **Рисунок 2.2.** *Кыз-Кала, дворец представителя знати в Мерве, VI–VII века*



Помогали обеспечивать циркуляцию воздуха кирпичные купола (зачастую с нервюрами), которые в Центральной Азии служили крышей для самых разных строений — от дворцов и торговых зданий до более роскошных частных дворцов. За несколько столетий до того, как купола стали отличительной чертой исламской архитектуры, они использовались во всех видах архитектуры персоязычного мира и особенно в густонаселенной Центральной Азии. В большом буддийском комплексе в Мес-Айнак и в ряде других мест в Афганистане и в долине Амударьи встречаются не только обычные круглые арки, но и стрельчатые.

В Европе возникновение готических арок, как правило, связывают с церковью XI века в нормандском аббатстве Святого Стефана в городе Кан[23]. Более ранние примеры, намекающие на возможность того, что эта арка, возможно, была веянием с Востока, можно найти в Базилике святого Амвросия в Милане и других церквях Северной Италии. Но откуда именно они появились? Слегка заостренные арки можно обнаружить в нескольких древних зданиях Ближнего Востока, в некоторых постройках эпохи раннего ислама и в церкви VII века в Армении[24]. Такие стрельчатые арки были более распространены в Иране, но появляются они гораздо чаще в буддийском Афганистане и Центральной Азии, чем на

Западе. Одним из многих памятников с такими арками является ступа Гульдара неподалеку от Кабула. Эти регионы, конечно, состояли в постоянном торговом контакте с иранскими землями и Ближним Востоком. Таким образом, одну ветвь генеалогии готических арок можно проследить в буддийской Центральной Азии. Но и это не конечный пункт, так как бесспорно индийское происхождение данного элемента буддийской архитектуры.

Возвращаясь к городской архитектуре региона, мы видим высокие оштукатуренные стены главных комнат, украшенные яркими фигурами — практика, которая перешла от богатых горожан к горожанам среднего достатка и продолжалась в эпоху ислама. Стены и полы даже скромных жилищ становились мягкими благодаря тканым, богато украшенным коврам и драпировке. Многие горожане Центральной Азии привыкли сидеть на полу, но и стулья тоже использовали.

Помимо удобств внутри дома, городская жизнь достигла высокого уровня развития за тысячу лет до арабского завоевания. Можно было видеть вымощенные улицы, просторные общественные бани, обширные торговые площади, располагавшиеся, как правило, недалеко от храмов и святынь и связанные зачастую с гостиными дворами для приезжающих торговцев.

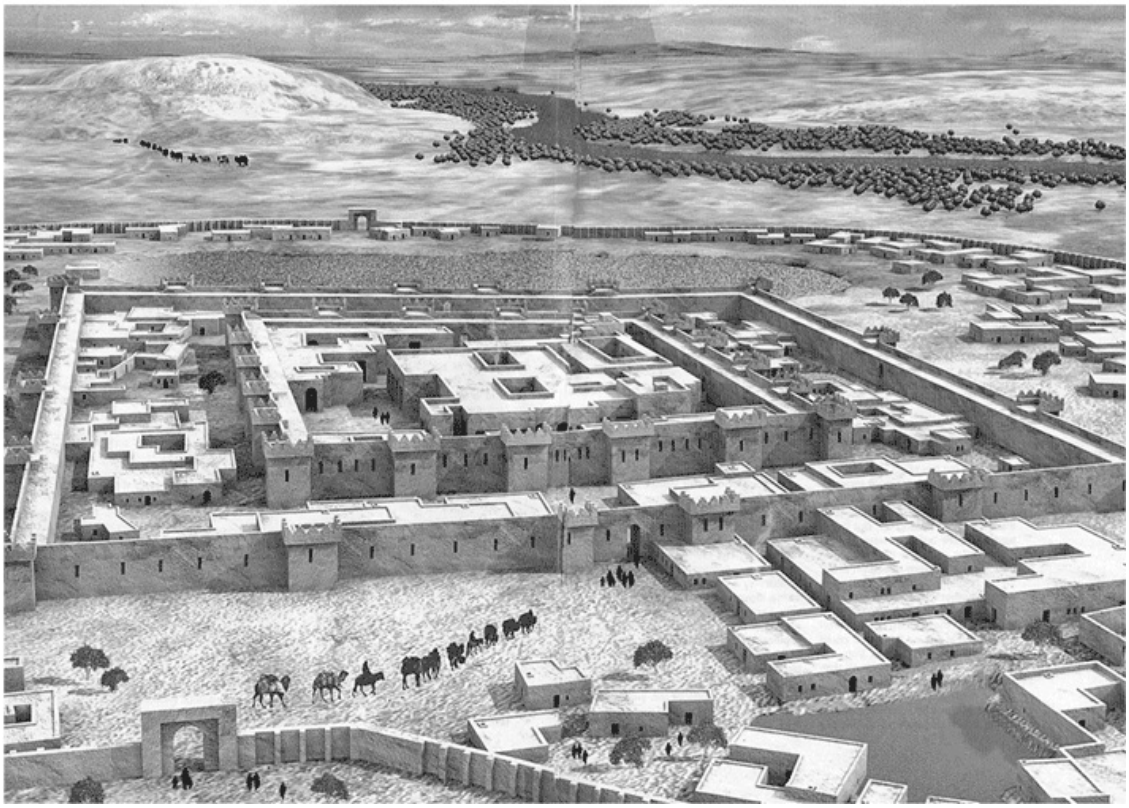
Эти и другие удобства отражают существование глубоко укоренившегося городского образа жизни в Центральной Азии. Фактически традиция города в регионе уходит корнями во времена почти 5000-летней давности, когда животноводы начали собираться в большие сообщества. А 4000 лет назад процветали такие города-крепости бронзового века, как Гонур-Депе и Маргуш, оба в Мервском оазисе в Туркменистане[25]. Недавние раскопки открыли нам эти большие города с прямоугольными стенами, а также их дворцы, храмы, общественные здания, базары и жилые районы. Эти находки показывают, что архитектура уже давно вышла за рамки исключительно практичной. Только несколько веков спустя прихотливые обитатели города Мундигаке (возле

Кандагара в Афганистане) создали огромный храм, который очень сильно напоминал месопотамские зиккураты[26].

Все это происходило лишь немногим позже появления великих цивилизаций Хараппы в долине Инда и шумеров в Месопотамии. Действительно, археолог Виктор Сарианиди из Туркменистана, который открыл Маргуш и Гонур-Депе, утверждает, что они являются доказательством того, что долина Амударьи (Оксуса) в Центральной Азии представляет собой четвертый очаг происхождения городской цивилизации наряду с долинами Нила, Инда, Тигра и Евфрата. Раскопки показали, что самые ранние жители Центральной Азии уже вели обширную торговлю и имели культурные связи со всеми тремя названными центрами мировой цивилизации. По крайней мере в одной сфере жители Центральной Азии точно были первопроходцами. Благодаря исследованиям двух гениальных американских археологов Рафаэля Пампелли в 1900 году и Фредрика Хиберта 100 лет спустя мы знаем, что жители Центральной Азии бронзового века первыми в мире начали выращивать зерно для выпечки хлеба[27].

Конечно, большие города были и в других местах в период Античности и раннего Средневековья, будь то на Ближнем Востоке, в Китае, Индии или Южной и Северной Америках. Археологи сообщают о существовании не менее 25 высокоорганизованных городских центров в Центральной Америке к 3000 году до нашей эры[28]. Но отличительными чертами городов Центральной Азии было сочетание сложной организации вследствие строительства крупномасштабных оросительных систем и сельского хозяйства и производства, ориентированных на продажи в другие страны, а также появление значительного числа торговцев, которые путешествовали по миру, и дельцов, которые управляли их работой.

▼ **Рисунок 2.3**. *Реконструкция Гонурдепе в Мервском оазисе, Туркменистан*



Так было ли изменение климата?

Сегодня Балх представляет собой печальное зрелище. Там, где, по словам древних посетителей этого города, были виноградники, цитрусовые рощи и поля сахарного тростника, теперь только полынь, пыль и лишь редкие заросли в низинных районах. Похожим образом далеко на севере Центральной Азии обширные территории Хорезма в Узбекистане и Дехистана в Туркменистане были когда-то полны жизни, вокруг дворцов располагались сельхозугодья, а сегодня это лишь унылые пустыни, совершенно лишенные растительности. Способствовал ли культурному и интеллектуальному расцвету Центральной Азии период умеренного климата и щедрых дождей без экстремальной летней и зимней температуры? Может быть, прорыву в творческой жизни способствовала влажная и мягкая фаза, которую затем сменила более суровая?

Как ни привлекательна такая теория, ее поддерживает крайне мало фактов. Наоборот, большинство экспертов утверждает, что климат Центральной Азии (в том числе годовое количество осадков) в период от 100 года до нашей эры до 1200 года нашей эры был не только постоянным, но и очень похожим на сегодняшний. Некоторые убеждены, что ксеротермический кризис пришел из Греции в Индию в середине III тысячелетия до нашей эры и принес с собой сильную засуху, длившуюся несколько веков[29]. Но они также полагают, что после этого климат изменился на присущий этому региону сегодня и в этом состоянии сохранился с древних времен до наших дней[30]. Сто лет назад голландский востоковед Михаэл Ян де Гуе издал труды арабских географов X века, которые опровергли гипотезу о том, что современной засухе предшествовала относительно более зеленая эпоха, совпавшая с эпохой Просвещения[31]. Но противоположное мнение недавно высказал Ричард Баллит из Колумбийского университета. Он полагает, что растущее опустынивание в Хорасане может объяснить подъем Сельджуков в XI веке[32]. На данный момент эта гипотеза считается недоказанной. В целом создается впечатление, что климат Центральной Азии в течение эпохи, которую мы изучаем, был таким же сухим и неблагоприятным, как сегодня. Современные крестьяне вполне могут понять своих предков из Маргуша, которые 4000 лет назад построили храм в честь воды![33]

Что же тогда вызвало очевидные изменения? Исчезновение дерева для стропильных балок вынудило строителей некоторых самых ранних городов, таких как 3000-летний Гонур-Депе в Туркменистане, делать вместо обычных крыш кирпичные купола[34]. Даже в Афрасиабе, Мерве и Гургандже дерево когда-то было широко доступно, но затем стало редкостью. Что случилось с лесами, которые когда-то росли на нижних склонах гор? И что произошло с рекой Балх, которая когда-то текла из города Балха в Амударью и была достаточно многоводна, чтобы по ней шли лодки, а теперь высохла полностью?

Случившееся связано не с изменением климата, а с действиями

человека. Американский ученый Наоми Миллер установила, что обезлесение произошло в бронзовом веке, 2400 лет назад, когда создание многочисленных кузниц привело к огромному спросу на дрова[35]. Это наряду с вырубкой лесов для строительства, обогрева и приготовления пищи в значительной мере объясняет исчезновение лесных массивов по всей Большой Центральной Азии.

Выпас овец и коз, устройство зубов которых позволяет им выщипывать траву до корня, тем самым препятствуя произрастанию новой, способствовал уменьшению количества воды. На протяжении веков пасущиеся животные лишали нижние склоны гор травы и других форм растительной жизни, которые держали почву. Это привело к интенсивной эрозии, что оголило местность и обнажило породы, находившиеся под землей. Там, где когда-то ливни приводили к росту травы и наполняли постоянно текущие реки, вода весенних дождей теперь спускалась потоком вниз по горным склонам, из-за чего наступила засуха.

Таким образом, окружающая среда Центральной Азии со времен культурного золотого века значительно изменилась. Но действующей силой этих изменений оказалась не сама природа, а человечество, и особенно — безжалостная вырубка древесины для топлива и беспрерывный поиск зеленых пастбищ, чтобы прокормить овец и коз. На первый взгляд, можно сделать вывод, что эти изменения подтверждают теорию Джареда Даймонда, изложенную в его труде «Коллапс. Почему одни общества выживают, а другие умирают», о том, что цивилизации погибают, когда люди разрушают окружающую среду, от которой они зависят[36]. Но в этом случае изменения в окружающей среде недостаточны для того, чтобы объяснить начало или конец эпохи Просвещения.

«Интенсивная» цивилизация

Несмотря на эти негативные факторы, важная сила сделала возможным развитие и поддержание цивилизации и высокой

культуры по всей Центральной Азии. Опять же главную роль сыграла не природа, а человек, в частности, постепенное освоение технологий орошения. Именно орошение сделало возможным развитие цивилизации на территории Центральной Азии, которая без него осталась бы бесплодной. В этом смысле справедливо назвать Центральную Азию «гидравлической цивилизацией», в которой основные силы социальной деятельности были направлены на строительство и обслуживание сложных систем для сохранения, распределения и общего управления редким ресурсом — водой[37]. Этот термин впервые введен американским ученым немецкого происхождения Карлом Виттфогелем в весьма спорной работе под названием «Восточный деспотизм» (1957 год). Хотя «гидравлическими» по характеру он определил общества от Китая и Индии до Мексики и Месопотамии, его концепцию можно применить и к определенным аспектам средневековой Центральной Азии. Со временем акцент на орошении привел к появлению очень строгого социального порядка и иерархически упорядоченных политических культур, которые Виттфогель называл «деспотизмами». Правительство брало на себя полную ответственность за большие и сложные оросительные системы, в том числе за жизненно важную задачу по управлению рабочей силой, которая их обслуживала.

Тем не менее следует отметить, что не всегда появление оросительных систем приводит к огосударствлению, централизации и иерархически организованному управлению. В Древней Греции также существовала нехватка воды, но ее холмистая местность не позволяла строить подобные крупномасштабные, организованные правительством оросительные системы, которые превалировали в Центральной Азии. Вместо этого крестьяне работали со своими соседями и решали проблемы с водой на местном уровне. Это способствовало чувству общинной ответственности и гражданственности, что имело важные последствия для политической жизни Греции.

В целом оросительные системы Центральной Азии имеют много

общего с моделью Виттфогеля, но с одним важным отличием. В Китае, который явился его основным объектом изучения, и в Центральной Америке «гидравлическая» цивилизация охватывала государство в целом, а не только отдельные оазисы, общины или города-государства. Но в Центральной Азии централизованные структуры мощных государств редко выходили за пределы одного оазиса. Большие расстояния между очагами орошения в сочетании с организационными навыками, необходимыми для управления каждой отдельной гидравлической системой, обеспечивали насыщенную общественную жизнь в каждом оазисе и гораздо более слабое и узкое военное и правительственное присутствие на региональном или международном уровне. Это открыло путь ряду империй, многие из которых зародились в Центральной Азии, для установления власти в регионе. Несмотря на это, основные гидравлические системы Центральной Азии поддерживались в рабочем состоянии в течение двух тысячелетий всего лишь с несколькими серьезными перебоями вплоть до татаро-монгольского нашествия в XIII веке[38].

Уже в железном веке в Центральной Азии люди начали сооружать оросительные системы, которые были необходимы для городской жизни[39]. Задолго до появления персов, греков и других иноземных захватчиков эти системы определяли жизнь оазисных цивилизаций. Техники, которые следили за их работами, безусловно были опытными гидрологами и инженерами. Они применяли две основные технологии.

Первая — это постройка дамб на горных реках в том месте, где они выходят на равнину, для создания прудов и озер. Эти дамбы часто представляли собой большие и малые каменные сооружения, выложенные глиной. На реках Балх в одноименном городе, Зарируд в Бухаре, Мургаб в Мерве, Зарафшан в Афрасиабе и Амударье в Гургандже дамбы были оснащены огромными воротами или клапанами, которые открывались и закрывались, чтобы вода в городе была в любое время года. Очевидно, что вражеские войска могли затопить город, просто уничтожив дамбу,

как это произошло в Балхе и Гургандже[40]. Эти дамбы, в свою очередь, подавали воду в шесть открытых магистральных каналов, которые были вырыты до города и шли через него, а также окружали земли сельскохозяйственного назначения. В Балхе было 20 таких каналов. Нередко длина основных каналов составляла около 96 км, и они имели тщательно спроектированные акведуки.

В попытке свести к минимуму испарение жители Центральной Азии стали копать эти каналы все глубже и глубже, таким образом уменьшая площадь контакта воды с солнечным светом. Они также укрепляли их, чтобы предотвратить потерю жидкости из-за просачивания, — оба этих метода проигнорировали советские инженеры, что привело к катастрофическим последствиям. Получившиеся в результате «реки» часто направляли под землю с помощью труб из обожженной глины, которые плотно подгоняли друг к другу. В центре Афрасиаба основные входные трубы были сделаны из свинца и описаны одним из ранних гостей города как «восьмое чудо света»[41].

Второй метод — сбор воды на возвышенностях возле города и направление ее в населенные районы и сельскохозяйственные угодья посредством подземных каналов. Эта система, разработанная для подачи воды на поля, включала в себя длинные подземные ходы, а также вертикальные шахты для вентиляции и доступа к воде. Учитывая, что эти каналы часто были длиной несколько километров, достигали более 90 метров в глубину и проходили прямо под целыми городами, их тоже можно считать чудом инженерной мысли.

Оба типа гидравлических систем требовали поддержания точно выверенного наклона для обеспечения устойчивого потока и бесперебойного функционирования различных подъемных механизмов, размещенных на равном расстоянии друг от друга. В городах лабиринт подземных труб из обожженной глины, которые подходили к общественным баням и частным домам, становился еще более сложным, так как они включали клапаны, ливнеотстойники и точки доступа для очистки, а также

чрезвычайно сложные изменения угла наклона[42]. В специалистах, необходимых для проектирования, строительства и обслуживания этих систем, недостатка не было. Достаточно сказать, что в XII веке один город Мерв имел штат 12 000 человек для поддержания гидравлической системы, в том числе 300 ныряльщиков![43] В это время Мерв был крупнейшим городом в мире, опережая даже Ханчжоу в Китае[44], но уже в доисламские времена он являлся очень большим городским центром с древней и высокоразвитой системой водоснабжения.

Некоторые исследователи городов Центральной Азии считали их частными примерами «исламского города»[45]. На это есть определенные причины. К XII–XIII векам городские центры Центральной Азии во многом стали напоминать города в других странах исламского мира. Но до этого времени у крупных центральноазиатских городов был свой характер, сформированный веками до арабского завоевания и свой в течение нескольких столетий после него. Это своеобразие возникло прежде всего благодаря оросительным системам, сделавшим возможной жизнь в этом регионе и приведшим к созданию иерархического и регламентированного общественного строя, который позволил данным системам функционировать.

В Центральной Азии производилось множество сельскохозяйственных продуктов, регион имел высококлассные производства, а следовательно, был богат. Но это не отменяло нехватки воды и орошаемых земель. Доступную воду требовалось найти, направить и доставить в точки назначения, что создавало огромные проблемы для Центральной Азии. Но жители того времени нашли достойный ответ, не лишенный воображения. Достаточно упомянуть несколько караван-сараев, где применялись эффективные технологии для сбора росы, или сложные подземные трубопроводные системы, которые снабжали городские жилища питьевой водой.

Такая находчивость говорит о том, что цивилизация использовала ресурсы скорее интенсивно, чем экстенсивно.

Интенсивные цивилизации (Япония, например) повышают производительность труда и получают больший результат от существующих ограниченных ресурсов, не стремясь увеличить их количество. Царская Россия и СССР, напротив, были яркими примерами экстенсивных государств. Они повышали продуктивность сельского хозяйства, увеличивая территории и количество рабочей силы, а не повышая эффективность труда и урожай с наличных земель. Излишне говорить, что интенсивный характер сельского хозяйства в оазисах Центральной Азии повлиял на каждый аспект их жизни и культуры.

Важная роль торговцев

Второй источник богатства Центральной Азии — международная торговля — также зависел от сочетания географических реалий и человеческой инициативы. Взглянув на карту, мы вспоминаем об уникальном географическом положении региона: из Центральной Азии был возможен доступ ко всем великим цивилизациям на евразийском пространстве, и те же цивилизации получали доступ друг к другу по суше только через Центральную Азию. С точки зрения транспорта и торговли Центральная Азия действительно занимает срединное положение, и так же было на заре истории. Жителям региона необходимо было лишь найти средства преодоления расстояний, чтобы воспользоваться этой невероятной удачей, подаренной Творцом.

Они справились с этой задачей к VIII веку до нашей эры. До того времени колесо широко использовалось в основном на боевых колесницах и на повозках с волами. Верблюды же были тягловой силой. Создание конницы на заре I тысячелетия до нашей эры сделало колесницы бесполезными. Затем упадок римских дорог на Ближнем Востоке еще больше снизил значение колесных транспортных средств. Необычным поворотом в ходе истории стало использование верблюдов. Восхищенный автор описывал их как «400 кг мышц, высокомерия и грациозности для тех, кто

сможет оценить последнюю». Верблюды, таким образом, заменили колеса[46]. Оказалось, что верблюды являются наиболее эффективным средством для перевозки грузов и людей в суровых климатических условиях. Вскоре крупные одногорбые верблюды (дромадеры) были выведены для использования в качестве средства передвижения на Ближнем Востоке. Но достоинства двугорбого верблюда (бактриана) доказали, что это животное гораздо более полезно для жителей Центральной Азии, чем дромадер. С одной стороны, он менее восприимчив к холоду, а скрещенные виды с более длинной шерстью оказались особенно морозостойкими. С другой стороны, он увереннее чувствует себя в горных ущельях, которые широко распространены в разных частях Центральной Азии. Именно местный верблюд-бактриан, а не дромадер с Ближнего Востока, стал основным региональным и континентальным средством передвижения.

Но что же перевозили эти животные? Ответ касается как веса, так и объема. Бактриан может нести до 226 кг, и, следовательно, караван из тысячи верблюдов может везти очень много. Если предположить, что современный стандартный контейнер вмещает до 23 000 кг, это означает, что караван даже средних размеров был бы в состоянии перевезти столько же, сколько грузовой поезд с 10 или 12 вагонами. Излишне говорить, что избыточный вес или объем может свести прибыль к нулю. Поэтому идеальный груз — дорогой груз малого веса и объема. В последнее время этот расчет привлек многих афганцев и жителей стран Центральной Азии к торговле наркотиками. Но в 3500 году до нашей эры самым прибыльным товаром на евразийской земле был блестящий синий лазурит, добываемый в Афганистане.

Пять тысячелетий назад афганский лазурит был хорошо известен и ценился как в Египте времен фараонов, так и у цивилизации Хараппа в Индии. Другие драгоценные камни и минералы также ценились, что сделало Афганистан главным источником роскошных товаров на Востоке и на Западе. Жадеит из Хотана (современный Синьцзян), изумруды из Бадахшана (сейчас

между Афганистаном и Таджикистаном), золото из богатых шахт на территории Узбекистана, медь из Афганистана вывозились вместе с лазуритом как высокоприбыльные товары. Начавшись с вывоза драгоценных металлов и камней, торговля расширилась, охватив все производства и товары, которыми можно было прибыльно торговать.

Вскоре караваны из сотен, а затем и тысяч бактрианов пошли в Индию[47], в Китай и на Ближний Восток, доставляя товары из мастерских и с рынков Центральной Азии. Они привозили назад те товары, которые можно было продать в Центральной Азии или на более отдаленных рынках в других частях света. Тысячи различных предметов заполняли седельные сумки. Длинные караваны передвигались со скоростью около 30 км в день, а в жаркую погоду они шли по ночам[48]. Поскольку верблюдам не нужны мощеные дороги, проводники караванов могли менять маршруты в зависимости от погоды, экономической и политической ситуации. Подобная гибкость караванной торговли затрудняет многочисленные попытки определить конкретные пути маршрутов с востока на запад и с севера на юг[49]. Между тем с большей регулярностью, чем мы можем представить себе сегодня, торговцы Центральной Азии перевозили свои товары на крупных прочных лодках по трем главным рекам региона[50]. Хорошее грузовое судно около 6 м в длину хранится в музее Отрара (Казахстан), давая нам представление о внешнем виде деревянных судов, которые когда-то курсировали по Амударье и Сырдарье.

Эта паутина маршрутов и способов перевозки является тем, что немецкий географ XIX века назвал «Шелковый путь» (Seidenstrasse). Барон Фердинанд фон Рихтгофен (1833–1905), который ввел этот термин, был прав, обратив внимание на то, что шелк из Китая перевозили на Запад по этим маршрутам примерно с 100 года до нашей эры до 1500 года нашей эры. Но он ошибся в своем предположении, что шелк являлся единственным или основным товаром для торговли: он мог точно так же сказать «Лазуритовый» путь из Афганистана в Египет и Индию,

«Жадеитовый» путь из Хотана в Китай, «Изумрудный» путь, шедший на восток и запад от Памира в Таджикистане и Афганистане, или «Золотой» путь и «Медный» путь в города Ближнего Востока. Он также допустил ошибку, полагая, что многочисленные караваны с товаром шли в основном в Китай, а не в Индию. Кроме того, он был не прав, полагая, что шелк привозили только из Китая; на самом деле центральноазиатские торговцы решили, что лучше производить шелк самим, чем перевозить сделанное другими. К X веку город Мерв был единственным крупным производителем и поставщиком шелка на Запад и даже имел что-то вроде «института шелководства» для изучения производства шелка[51]. И, наконец, он допустил ошибку, полагая, что не было ни одного равноценного товара, который перевозили в Китай и Индию из Центральной Азии и с Запада[52].

▼ **Рисунок 2.4.** *Китайская фаянсовая скульптура времен династии Тан, около 618–907 гг.*

При исследовании того, как эта торговая система, простиравшаяся на весь континент, повлияла на культуру Центральной Азии, будет полезно сосредоточиться на трех различных аспектах: во-первых, возникновение городов вокруг складов для транзитных грузов; во-вторых, появление класса профессиональных торговцев с опытом работы на маршрутах, далеких от их родного города; в-третьих, развитие экономики на основе международной торговли продуктами местных отраслей

промышленности и производства.

Континентальной торговле по определению необходимы грузоперевозчики и негоцианты из разных стран. Индийские купцы, например, постоянно находились в крупных городах Центральной Азии. Даже в Северном Хорезме, чьи основные торговые пути шли на восток и запад, а не на юго-восток, их было так много, что жители Хорезма познакомились с индийской десятичной системой задолго до того, как она стала известна на Ближнем Востоке. Позднее ученый из Хорезма сыграл ключевую роль в том, чтобы убедить арабов в Багдаде принять эту систему[53]. Не менее часто приезжали торговцы и гости из Сирии. Это были почти исключительно христиане-несториане, многие из которых расселились по всей Центральной Азии примерно после 400 года нашей эры.

Удивительно, что, несмотря на огромный объем товаров, которые циркулировали между Китаем и другими странами, сами китайские торговцы играли незначительную роль в караванной торговле. Нидэм в одном интересном отрывке своей работы говорит о «явном нежелании китайцев путешествовать далеко за пределы того, что, как они полагают, является их естественными географическими границами»[54]. Это чувство культурных границ у китайцев открыло чрезвычайно благоприятные возможности для согдийцев, а также жителей Хорезма, уйгурских торговцев из Восточного Туркестана, несториан, проживающих в Центральной Азии, и всех других обитателей этого региона.

Присутствие всех этих торговцев предполагало, что города Центральной Азии станут крупными финансовыми центрами на торговых путях между Китаем, Индией и Ближним Востоком. Древний город Тараз, находящийся сейчас в Казахстане, был так тесно связан с торговлей, что само его название, по одной из версий, происходит от слова «весы». По этой причине возникла сфера услуг, в том числе гостиные дворы, или караван-сараи, базары и хранилища. Это позволило городам стать основными международными складами Евразии, местом сбора для всего и

всех.

Было неизбежно, что сами жители Центральной Азии станут опытными купцами. В конце концов, в отсутствие китайцев жители этой местности имели огромное преимущество над всеми своими соперниками. К III веку до нашей эры они стали частыми гостями в Индии и в больших центрах Ирака, Сирии и побережья Средиземного моря. Благодаря географии определились сферы влияния. Купцы из Балха сосредоточились на индийских рынках, торговцы из Мерва шли на запад, в то время как торговцы из северных районов вокруг Самарканда (Согдиана) и Ката (Хорезм) контролировали большую часть оборота с Восточным Туркестаном и Китаем. Торговцы из Акшикента в Ферганской долине чувствовали себя так же комфортно в Дамаске или в Лахоре, как и торговцы из Мерва или Балха. Показательно, что средневековый китайский писатель Ли Яньшу (618–676) считал, что правитель Бухары сидел на троне в виде верблюда[55].

В течение четырех веков до арабского завоевания именно согдийские купцы из Самарканда, Пенджикента и соседних городов стояли во главе евразийской торговли[56]. Согдийские торговцы, казалось, были повсюду. После обретения «плацдарма» в Восточном Туркестане, а затем во Внутренней Монголии[57] они создали большие диаспоры — правильнее назвать их колониями — вдоль маршрутов, ведущих в Китай. Это позволяло им доминировать в торговле с Китаем на протяжении веков[58]. Сегодняшние восточные территории Казахстана и Кыргызстана усеяны руинами древних городов, которые создавались изначально как колонии согдийских купцов[59]. Согдийцы следовали тому же принципу вдоль всех основных маршрутов в Индию[60]. Безграничные амбиции их купеческих домов распространялись также на морские пути, у которых было преимущество — требовалось меньше посредников. Это привело согдийцев к открытию маршрутов по Черному морю в Константинополь и из Басры в Ираке через Индийский океан в Шри-Ланку и Кантон; в обоих пунктах у них были представительства[61]. Единственный

недостаток такой торговли состоял в том, что ее график был продиктован не рынком, а муссонами, это означало, что для поездки в оба конца требовался почти год[62].

Согдийцы, конечно, знали секреты успешной торговли, включая искусство «навязывания товара». Один торговец, который ездил в Китай, понял, что может привлечь внимание публики, одевшись в даосские одежды для совершения якобы алхимических ритуалов. В результате он делал «эликсир бессмертия» и продавал его доверчивым китайцам[63].

Результатом многовекового расцвета торговли стало возникновение во всех городах Центральной Азии класса торговцев. Эти люди знали мир лучше, чем их правители, привыкли сами принимать решения и платили достаточное количество налогов, чтобы заставить правителей с ними считаться.

Многолетний торговый бум, предшествовавший арабскому завоеванию, дал толчок развитию местных производств. В городах возникли отрасли для поддержки торговли. В населенных пунктах Ферганской долины, имевших доступ к месторождениям угля и железа, производились стальные лезвия, которые выгодно продавались на Ближнем Востоке и в Индии[64]. В Акшикенте, Папе, Мерве и других центральноазиатских центрах металлообработки технология требовала наличия плавильных котлов, которые могли выдерживать температуру до 1600°C; в этой части Центральной Азии люди хорошо знали свойства местной глины и поэтому могли делать такие резервуары. Зародившись в самом сердце Центральной Азии, технология производства тигельной стали распространилась оттуда в Дамаск и в конечном итоге на Запад[65]. Литье по восковым моделям, историю которого французские археологи Бенуа Милле и Дэвид Бургари проследили до области на севере Пакистана, примыкающей к Центральной Азии, также являлось работой центральноазиатских обработчиков металла[66]. Еврейские ремесленники, которые привезли стеклодувные технологии из Египта в Мерв и другие города, к концу IV века вывозили свои товары из Балха в Китай[67].

Из других стран Центральной Азии в Китай попали такие технические достижения, как шуруп, напорный насос для перекачки жидкостей и коленчатый вал[68]. Были и менее тривиальные товары, которые вывозились в больших количествах из Центральной Азии в Китай: лютни, арфы, поперечные флейты, щипковые и смычковые струнные инструменты, также китайцы познакомились с центральноазиатскими танцами[69]. Все это там прижилось и стало частью китайской культуры. Тот факт, что все эти товары шли от народов, говоривших на согдийском, бактрийском и других иранских языках, привел некоторых авторов к выводу, что их вывозили в Китай из Ирана. Разумеется, территория современного Ирана играла определенную роль в этом экономическом процессе, однако ключевым игроком была Центральная Азия, а не Иран. Даже стулья, скорее всего, завезли в Китай из Бактрии![70] Многие продукты — а именно гранаты, кунжут, жасмин, горох и бобы — пришли в китайскую кухню из Центральной Азии. И даже сеялка и борона, с помощью которых их выращивали, тоже пришли в Китай оттуда[71].

Предприимчивость и стремление к выгоде были в большом почете в мире центральноазиатской торговли. Местные мастерские, которые производили все — от парфюмерии до лекарств, готовых ювелирных изделий, чистых металлов и различных предметов обихода, — могли без труда найти покупателей в Китае, Индии и на Ближнем Востоке; торговля лошадьми, дикими животными и экзотическими птицами тоже процветала[72]. Впервые шелк был завезен в Восточный Туркестан из Китая между II и IV веками, а вскоре после этого распространился по всей Центральной Азии[73]. Но это не значит, что раньше текстильного производства в этом регионе не было. Начиная с I тысячелетия до нашей эры местными тканными изделиями всех видов очень выгодно торговали, вывозя из Кабула, Бухары, Мерва и других региональных центров на Восток и Запад за несколько веков до появления шелка. По этой причине в Центральной Азии было много умельцев, которые могли с легкостью научиться

производить шелк самостоятельно и получать прибыль от его продажи. К IV веку они справились с этой задачей, а еще через некоторое время жители Центральной Азии развили собственные производства и начали энергично вытеснять китайцев с рынка[74].

Та же история повторилась с другим китайским изобретением — бумагой. Долгое время считалось, что в Большой Центральной Азии ее не делали до Таласской битвы 751 года (между войском империи Тан и арабско-тюркским войском). Считается, что среди захваченных китайцев оказались мастера по изготовлению бумаги, которые принесли свое ремесло в Самарканд. Но археологи доказали, что такие города Восточного Туркестана, как Турфан, Хотан и Дуньхуан, уже производили бумагу к III веку. Эти города находились в тесном торговом контакте с Центральной Азией к западу от Тянь-Шаня благодаря деятельности согдийских торговых домов. Торговцы жадно ухватились за новое изобретение и быстро выведали подробности его производства, чтобы суметь повторить этот процесс дома[75]. Начав производство собственной бумаги, жители Центральной Азии значительно улучшили конечный продукт. Ранняя китайская бумага была изготовлена из тутового или бамбукового волокна или их комбинации. Получался жесткий и хрупкий лист[76]. Жители Центральной Азии сразу поняли, что из их собственных длинноволокнистых хлопковых волокон можно произвести более прочную и гибкую бумагу, чем та, которую продавали китайцы. А поскольку их запасы хлопка были практически не ограничены, они также могли продавать свой улучшенный товар по более низкой цене. На много веков вперед именно бумага из Самарканда, а не из Китая, установила мировой стандарт качества. Действительно, бумага как таковая считалась центральноазиатским продуктом. Правда, ремесленники в Багдаде, Дамаске, Каире, Фесе и Кордобе вскоре стали изготавливать бумагу самостоятельно, но центральноазиатская бумага в течение долгого времени была более популярной. Европейцы же начали изготавливать бумагу только в XIII веке[77].

За тысячу лет до арабского завоевания Центральная Азия уже

могла похвастаться успешной экономикой, развивающейся за счет торговли с другими странами. Как в Японии после Второй мировой войны или в Китае в конце XX века, производители Центральной Азии изучали иностранные продукты, проходящие через их рынки, и определяли те, которые они могли бы производить лучше или дешевле. Это означало знание материалов и соответствующих технологий. Хотя атмосфера любознательности, царившая в Центральной Азии в эпоху Просвещения, не основывалась исключительно на этом явлении, тем не менее оно стало благоприятной почвой для формирования широты взглядов и новых идей.

Имперские сборщики дани

Арабское завоевание в конце VII века стало катастрофическим событием в истории Центральной Азии, но оно не было беспрецедентным. Внешние силы неоднократно завоевывали города-государства региона и подчиняли их своей власти. Среди них — самые могущественные империи Античности и раннего Средневековья. Тем не менее никто из них не добился полного контроля, не говоря уже о налаживании управления на завоеванной территории. Их опыт подтверждает мудрость замечания Гиббона: захваченные земли неизменно являются источником не силы, а слабости. Причина этого ясна: в процессе длительной и трудной истории жители Центральной Азии освоили искусство управления своими завоевателями. Эти таланты были использованы и после арабского завоевания.

Первое исторически известное завоевание произошло в 523 году до нашей эры, когда Дарий Великий, персидский царь из династии Ахеменидов, повел свои войска в Балх (тогда он назывался Бактры) и на окружающие его земли. Греческий историк Геродот сообщал о результате этого похода так: Дарий потребовал от бактрийцев отправить десятки тысяч молодых людей, чтобы сражаться вместе с персидскими войсками на Западе. Таким

образом, когда судьба греческой цивилизации решалась в битве при Фермопилах и других эпохальных сражениях против персов, греки воевали в том числе и против выходцев из Центральной Азии. Персы силой заставили участвовать в войне и городских жителей, и скифов (саков) из прилегающих сельских областей, и две эти социальные группы из Центральной Азии сражались бок о бок на Западе[78]. Позже, однако, правители обнаружили, что им выгоднее нанять степных кочевников, чтобы те сражались за них, что и стало обычной практикой на протяжении эпохи центральноазиатского Просвещения и до XVI века.

Персидская империя Дария часто описывается как «централизованная»[79]. Но на Древнем Востоке «править» не означало осуществлять полный контроль над данной территорией и ее правительством, не говоря уже о создании там системы права, как это делали римляне. Скорее, это подразумевало взимание дани. Дань устанавливала четкую иерархию власти от небольших городов или территорий до столицы империи. Даже Китаю приходилось платить дань, чтобы удерживать на расстоянии кочевников-гуннов[80]. Но получение податей не означает постоянный контроль. Фактически это не что иное, как «административная рента», взимаемая силой.

В случае с персами подвластные территории назывались сатрапиями и являлись в значительной степени самоуправляемыми при условии, что они платят достаточно высокую дань. Центральная Азия, например, была вынуждена выплачивать сумму, равную 25 000 кг серебра — лишь немногим меньше, чем требовалось от Месопотамии или Малой Азии[81]. Эта цифра, несомненно, оказалась бы выше, если бы Центральная Азия в отличие от других территорий не находилась так далеко. Благодаря расстоянию сатрапы, назначаемые для управления регионом, легко соблазнялись и начинали присваивать средства, предназначенные для Персеполиса, и даже угрожали отделением[82]. Желание имперских наместников «стать своими» в Центральной Азии и отстаивать независимость проявлялась неоднократно, сначала это

пытались осуществить греческие завоеватели, затем — арабские, а позже и монголы. Персидское государство Ахеменидов утверждало монополию на чеканку золотых монет, но оно потерпело неудачу при введении их в обращение в Центральной Азии. Тем не менее дельцам в Бактрах и других городах региона понравилось это новшество — металлические деньги, и они уговорили своих ахеменидских сатрапов выпустить и использовать собственные монеты, которые долгое время оставались предпочтительным платежным средством среди местных жителей[83].

После уничтожения Персеполиса Александр Македонский вторгся на территорию Центральной Азии в 329 году до нашей эры, что вылилось в кровавую трехлетнюю войну против бактрийцев, согдийцев и маргианцев, в общем, против коренных жителей крупных городов региона[84]. Позже, после смерти Александра в 323 году до нашей эры, его полководцы (диадохи) разделили территории огромной империи между собой. Один из них, Селевк, получил контроль над землями, простирающимися от Месопотамии до Индии, в том числе большей частью Центральной Азии. Греческие правители царства Бактрия со столицей в Бактрах первоначально подчинялись его державе, но быстро поняли, что Селевк и его наследники в Вавилоне не имеют никакой власти для того, чтобы им платили дань. Они объявили независимость и начали чеканить большое количество собственных золотых монет. Войска независимой греческой Бактрии успешно вторглись в Индию в 180 году до нашей эры, что превратило их царство в континентальное государство — Индо-Греческое царство. Вскоре бактрийские торговцы появились на таких далеких рынках, как Александрия Египетская, а также в Южной Индии. Эти широкомасштабные контакты продолжались даже после того, как Греческое государство в Центральной Азии распалось.

Это гордое эллинистическое греческое царство в Центральной Азии, просуществовав чуть меньше двух веков, погибло к 129 году до нашей эры, после того как положилось на китайцев для защиты от кочевников[85]. Последний правитель греческой Бактрии,

Евкратид, почувствовал опасность и, прежде чем бежать, спрятал свою потрясающую коллекцию индийского золота и предметов обихода в дворцовой сокровищнице. Вторгшиеся гунны захватили Евкратида и убили его. У него была печальная судьба, но именно об этом рассказали писатели Джованни Боккаччо в его труде «О несчастьях знаменитых людей» и Джеффри Чосер в «Истории рыцаря» (из «Кентерберийских рассказов»)[86]. Через два тысячелетия после смерти Евкратида французские археологи обнаружили часть его сокровищ.

Между 100 годом до нашей эры и 100 годом нашей эры Китай и Рим стали проявлять интерес к Центральной Азии. Позже тибетцы также стали участниками этой схватки[87]. Первой заботой Китая было не допустить, чтобы регион стал плацдармом для угрожающих ему кочевых племен[88]. Помимо этого путешественники сообщили китайскому двору о торговых возможностях этих земель, что привело к началу торговли шелком около 114 года до нашей эры. Несмотря на то, что Китай несколько раз направлял войска в регион, он не стал истинным властителем в ранней Центральной Азии, и местное самоуправление осталось нетронутым. Однако культурное влияние Китая оказалось значительным, охватывая такие практические вопросы, как литье монет. Деньги китайского типа — с квадратными отверстиями — чеканились в Самарканде и других городах Центральной Азии в VII веке[89].

Политический интерес Рима к Центральной Азии возник в связи с тем, что далекое царство Парфия, как утверждал Страбон, стало соперником самому Риму и может представлять угрозу[90]. Парфянскую династию создали иранские племена, которые поселились в Хорасане и усиливали свой контроль над ключевым транспортным и торговым коридором Восток — Запад. Первая парфянская столица Ниса (в 18 км к западу от современного Ашхабада в Туркменистане) находилась на основном торговом пути. После завоевания оставшихся греческих колоний в Афганистане и Хорасане парфяне начали продвигаться на запад, в

конце концов встретившись с легионами Рима. Рим тем временем активно противодействовал усилиям парфян по отстранению иностранных купцов от торговли с Китаем и Индией[91].

▼ **Рисунок 2.5.** *Изображение Диодота I, правящего в Афганистане в 240-е годы до нашей эры, на античной монете с извергающим молнии Зевсом на аверсе*

Страбону было из-за чего беспокоиться. Парфянское войско победило римского военачальника Красса в 53 году до нашей эры и взяло под свой контроль большую часть Леванта. Марк Антоний произвел наступление, заставив парфян вернуться на свою территорию, но не победил их. Во время этого противостояния парфяне захватили 10 000 римских воинов, большую часть которых составляли германцы из Рейнской области, и послали их в качестве заложников в Мерв. Там, где сейчас Туркменистан, европейские виноделы помогли наладить местное производство вина. Столетие спустя другие захваченные в плен римские воины оказались в селе Кара Мамар к северу от Амударьи в современном Узбекистане, где они позже построили в пещере храм Митре[92].

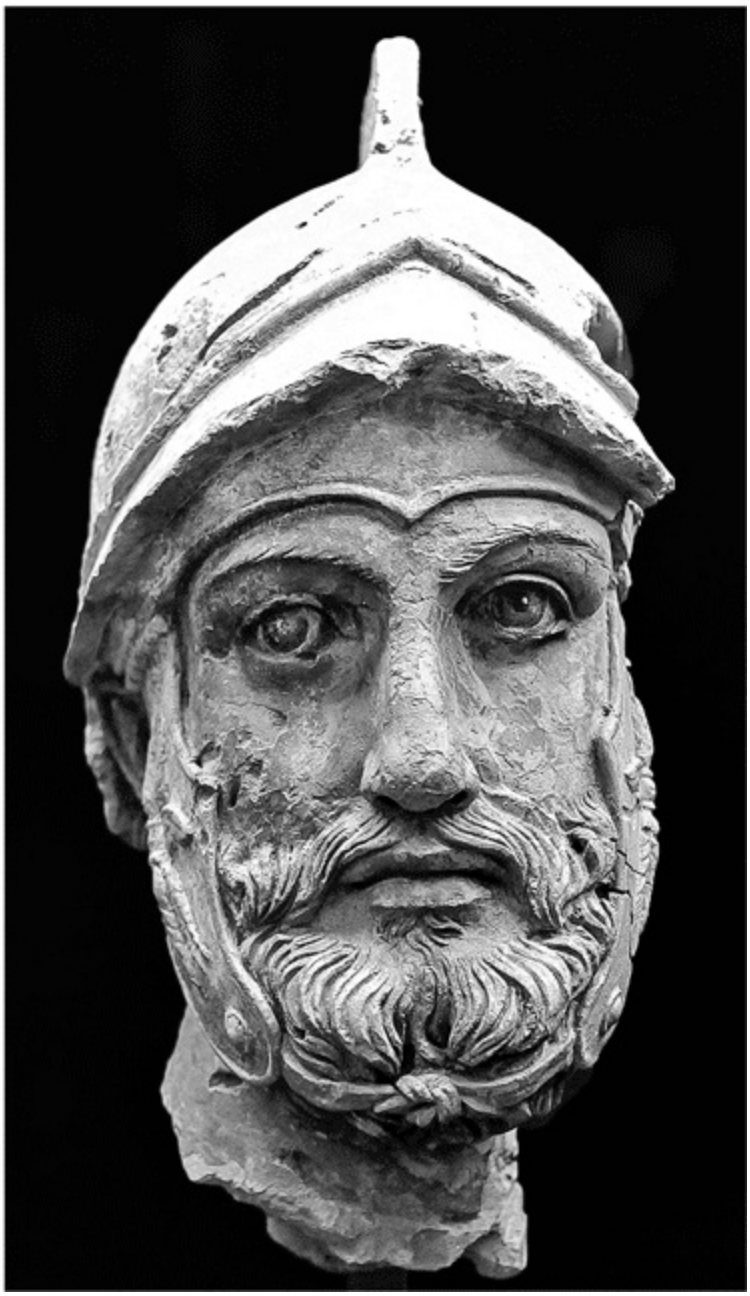
Парфянский царь принимал послов во взмывающем ввысь двухэтажном зале, оформленном в эллинистическом стиле. Центральная комната дворца в Нисе была расписана красным, черным и белым цветами, были коринфские колонны, лепные украшения в виде листьев аканта и статуи, в которых чувствовалось римское влияние. Сам царь восседал на троне из

слоновой кости с богатой резьбой, фрагменты которого находятся в Национальном музее Туркменистана[93]. Борьба между наследниками этого трона постепенно подточила политическую власть парфян. Наряду с продолжающимися конфликтами с Римом и вторжениями кочевников междоусобные распри послужили причиной падения данного центра власти Центральной Азии к началу III века.

Современниками парфян в Центральной Азии были кушаны — группа кочевых племен, оттесненная на запад и на юг другими кочевниками. Кушаны вскоре создали собственную обширную империю с центром в Афганистане. Между 100 годом до нашей эры и 200 годом нашей эры они правили огромной территорией, простирающейся от Хорасана до Пенджаба в Индии и незначительное время включавшей часть Синьцзяна. Они расширили свою торговлю до Европы, поставляя дорогие ткани для римских сенаторов и их жен, тем самым создавая истинный Шелковый путь.

Как и многие завоеватели до и после них, кушаны «стали своими», укоренившись в главных городах и установив свою собственную столицу в Баграме[94] (нынешний Афганистан). Они также приняли многие местные верования и обычаи, в том числе зороастризм и две развивающиеся в регионе религии: эллинистические культы и буддизм. Управляемые ими территории Центральной Азии в конечном счете стали основным путем, по которому буддизм прошел в Китай[95].

▼ **Рисунок 2.6.** *Парфянский воин*



Хотя кушаны не имели никакого опыта городской жизни, они с радостью восприняли новые условия существования. При их правлении интенсивно шла застройка, появлялись новые города, которые в области планирования и архитектуры были основаны на эллинистическом наследии[96]. В тесной связи с ростом городов развивалась система орошения, в которой жители Центральной

Азии эпохи кушанского правления применили целый ряд улучшений[97]. Местные жители также убедили своих кушанских правителей в важности стабильной и широко доступной денежной единицы[98] и, вероятно, были ответственны за тот факт, что кушаны привязали стоимость своих денег к римскому ауреусу[99]. Обусловленный всем этим экономический бум нашел свое отражение в невероятном количестве золотых ювелирных изделий, скульптур, орнаментов, которые позже были обнаружены в одной из небольших столиц кушанского царства в Северном Афганистане[100].

В то время как в Риме начинался упадок, Кушанское царство было на пике своего развития. Его правители, превратившиеся благодаря собственным подданным из Центральной Азии в активных космополитов, считали своим правом бравировать величественными греческими и индийскими титулами — базилевс («царь» в переводе с греческого) и девапутра («сын бога» в переводе с санскрита) — и направлять своих послов в Рим, Китай и Индию[101].

Последней империей традиционного типа, стремившейся контролировать Центральную Азию, была иранская держава Сасанидов, чья столица находилась в городе Ктесифон, к югу от будущего местоположения Багдада. После столетий, проведенных в борьбе за достижение власти, Сасаниды разгромили парфянское войско в 224–226 годах. В течение следующих десятилетий они установили свою верховную власть в Хорасане и Согдиане, но сумели получить лишь частичный контроль над остальными бывшими кушанскими территориями в Центральной Азии и в долине Инда. Несмотря на воинственное прошлое, Сасаниды благоприятствовали торговле, что привело к устранению большинства торговых барьеров между Центральной Азией и Ближним Востоком. Вплоть до своей гибели от рук арабских захватчиков в 651 году правительство этой новой персидской империи получало налоги с местных царьков по всей Центральной Азии, частично в виде товаров, но больше ничем не досаждало

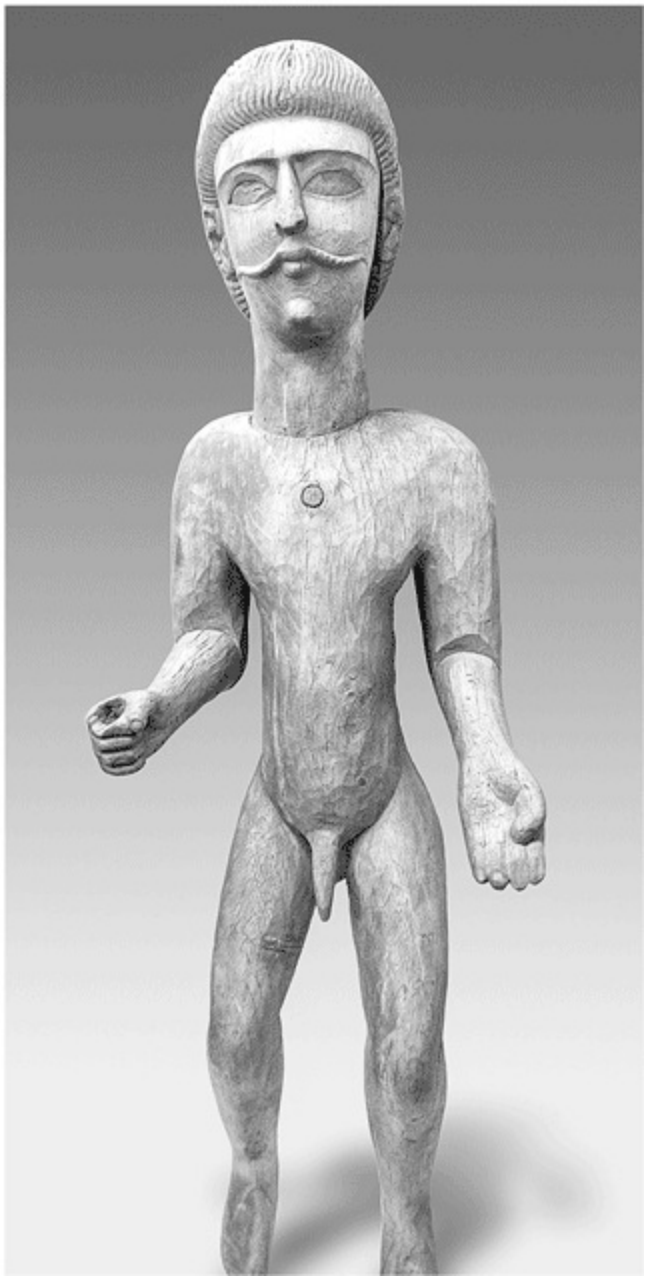
жителям региона. Пока они чеканили деньги во всех крупных городах империи, включая Бактры, Мараканду, Мерв и Бухару, местные правители в большинстве районов Центральной Азии не теряли времени даром и выпускали также и собственные монеты.

Лошади, стремена и кочевники

Империи, которые сделали ощутимым свое присутствие в Центральной Азии, не принимали активного участия в местной жизни из-за расстояний и нехватки людей. В лучшем случае они следили за чистотой денег и устраняли препятствия для торговли. В противном случае они довольствовались ролью имперских рантье. Но они не были единственными игроками на этом поле. На протяжении всего периода со II тысячелетия до нашей эры вплоть до 1500 года нашей эры Центральная Азия постоянно подвергалась набегам групп конных кочевников, которые проникали в регион из области к северу от Черного моря, от гор Алтая — там, где сейчас Казахстан и Россия, из Восточного Туркестана, Северного Китая и Монголии. Не менее, чем жители больших городов, эти кочевники определили характер истории Центральной Азии.

Масштабы и интенсивность кочевого образа жизни в густозаселенном мире Центральной Азии требуют некоторых пояснений[102]. География снова создала необходимые условия. За периметром орошаемых оазисов большая часть региона состояла из пустынь, степей или из их сочетания. В обширных горных зонах Гиндукуша, Памира и Тянь-Шаня долины, которые не орошали, становились пастбищами или пустынями. Даже в густонаселенной Ферганской долине кочевники продолжали бродить по всем засушливым просторам между многочисленными городами.

▼ **Рисунок 2.7.** *Ранняя деревянная скульптура кочевого художника*



Если бы не использование лошадей, эти области остались бы территориями спокойных пастухов и их стад. Но ситуация резко изменилась, когда люди начали ездить верхом на лошадях вскоре после 1000 года до нашей эры. Ранняя история одомашнивания лошади неизвестна. Один из современных исследователей указывает, что первые одомашненные лошади появились

неподалеку от Астаны — столицы современного Казахстана[103] — в 3500 году до нашей эры. Другие исследователи предполагают, что это случилось более чем на тысячу лет раньше[104]. Но большинство согласно с тем, что это важнейшее событие произошло в степях Центральной Азии.

В течение нескольких тысяч лет жители региона использовали лошадей в качестве тягловой силы и для боевых колесниц. Но только после 1000 года до нашей эры люди стали ездить на лошадях верхом[105]. Когда, в конце концов, воины стали ездить верхом, это привело к революции в скорости, сравнимой с изобретением паровых двигателей для паровозов в XIX веке. Многие, до тех пор оседлые, жители степей обратились к кочевому образу жизни. Но на самом деле коренные изменения произошли с изобретением жесткого седла и стремени, вероятно, в 300 году до нашей эры, опять же где-то в Центральной Азии. Эти простые приспособления освобождали руки всадника, позволяя ему выпускать стрелы из лука в любом направлении, в том числе и в обратном, и он мог оставаться в седле весь день. Мгновенно кочевники получили преимущество в скорости передвижения и маневренности не только над горожанами, но и над войсками крупных государств с их старомодными боевыми колесницами[106].

Это были самые значительные военные новшества до XV века, то есть до тех пор, когда европейцы обнаружили, как эффективно использовать порох. Внезапно тюркские или монголо-тюркские племена степей стали самыми мощными военными силами Старого Света: они доминировали на пустых территориях между городами, опустошали орошаемые земли и осаждали сами города. Это продолжалось вплоть до XVI века. Кочевники Центральной Азии также стали первыми в мире коневодами и создали огромную новую отрасль торговли лошадьми с Китаем, Индией и Ближним Востоком.

Нет необходимости перечислять здесь все племена и народности, чья конница угрожала городам в Центральной Азии на протяжении нескольких веков до арабского завоевания[107]. Одни из

них, гунны, захватили греческий Ай-Ханум на севере Афганистана: он стал одним из многих городов в регионе, уничтоженных кочевыми завоевателями. Кушанские правители построили огромную стену с башнями вдоль Гиссарского региона для защиты от кочевников[108]. Даже в относительно мирном V веке правитель Мерва ощутил необходимость постройки защитной стены, идущей к Каспийскому морю, для сдерживания гуннов[109]. Правители в Балхе, Самарканде и других городах делали то же самое, возводя наружную кольцевую стену, чтобы защитить весь оазис; стена Самарканда была длиной почти 65 км, но стены оазисов длиной 96 км или более тоже были обычным явлением[110]. Высокие и зубчатые валы, которые окружали каждый город, воздвигались в основном для защиты не от империй, а от кочевников.

Сила кочевых воинов заключалась также в их характерной форме организации, которая сосредотачивалась вокруг правителя племени и группы его верных сторонников. Эти воины получили свою власть не в связи со своим происхождением, а благодаря абсолютной верности правителю. Такая структура (древнеримский историк Тацит, рассказывая о германских племенах, назвал ее *comitatus*) в конечном итоге передалась от кочевых завоевателей исламским государствам, которыми они управляли (но это случилось намного позже). Слабость этой системы состояла в том, что пост правителя по-прежнему зависел от родословной, так что каждый раз, когда он умирал, его родственники мужского пола начинали борьбу за наследование, которая обычно разрешалась путем деления наследства. Этот процесс племенной раздробленности не раз оказывался фатальным для империй, образованных кочевыми завоевателями[111].

Многие бывшие кочевые группы оседали и становились частью городской или сельской жизни региона, кушаны и парфяне — самые заметные участники этого процесса. К V веку несколько бывших племен тюрков-кочевников в Ферганской долине начали заниматься сельским хозяйством и стали вести оседлую жизнь. В VI веке две группы одного тюркского народа на короткое время

установили контроль над всей территорией от Черного моря до Кореи. После этого правитель (*каган*) группы, которая находилась в Центральной Азии, стал активным участником политической и городской жизни. Действительно, в росписях на стенах дворца в Самарканде тюркский каган изображается как дружественный и уважаемый правитель. Возможно, слишком дружественный, так как в VII веке новая династия Тан в Китае снова утвердила свою верховную власть над Центральной Азией вопреки претензиям Сасанидов и тюрков.

Несмотря на эти исключения, большинство кочевников продолжали жить в своих юртах в открытой степи, как и их потомки, вплоть до наших дней. До конца жизни и Чингисхан, и Тамерлан (Тимур) предпочитали юрты дворцам. Но им нужны были городские товары — посуда и хлопчатобумажные ткани, в то время как горожане хотели получать свежее мясо, ковры и седла, что могли им дать только кочевники. Так возник очень практичный modus vivendi — взаимная зависимость между степью и городом, пастухами и крестьянами, тюрками и персами. Со временем этот межкультурный обмен превратился в сосуществование[112].

Но этот процесс не получал реального импульса до тех пор, пока не прошло несколько сотен лет после арабского завоевания. До этого времени кочевники по большей части держались особняком в степи и ограничивали свое взаимодействие с городами сбором дани и посещением городских рынков. В обмен на дань кочевники пообещали, что на обширной междугородной территории будет царить спокойствие и что нападений на караваны больше не будет[113]. Технически, имея форму ренты, этот механизм также может расцениваться как открытая «взятка» во имя стабильности и мира.

Однако такая схема работала. В отличие от Древнего Рима, который в конечном итоге пал под неоднократными ударами галлов, франков, гуннов и готов, городам Центральной Азии, как правило, удавалось выработать modus vivendi с вторгшимися

кочевниками, что позволяло каждой стороне выжить и всем сосуществовать вместе. Возможно, из-за их глубокой вовлеченности в торговлю на суше и постоянных переговоров и сделок у разрастающихся городов Востока было больше «впитывающей» силы, чем у городов на Западе. Доброжелательное взаимодействие между городскими жителями и кочевниками, столь очевидное на любом базаре в регионе, отражает вид взаимного приспособления, который позволил городам Центральной Азии процветать до прихода арабов и после них.

Городская культура

В Древнем Риме, как и в Центральной Азии, на долю поэтов и историков выпало описать жизнь и устремления населения в целом. Такие поэты, как Катулл, Вергилий, Гораций и Овидий, были горожанами, погруженными в беспокойную жизнь имперской столицы. Но все они мечтали о спокойствии и ездили в свои загородные дома, чтобы почувствовать сельскую безмятежность[114]. В начале Средневековья деревенские монастыри на Западе так же служили для спасения от городского хаоса. Тем не менее среди поэтов и интеллектуалов Центральной Азии такая сельская идиллия встречалась редко или вообще отсутствовала. Разительный контраст между гостеприимным миром орошаемых оазисов и враждебной средой окружающей пустыни или степи заставил их сосредоточить все внимание на повседневной жизни своих городов. В большей степени, чем в Риме, и в гораздо большей, чем в ранней средневековой Европе, культура Центральной Азии развивалась в городах.

Даже если писатели рассказывали и пересказывали традиционные эпопеи, общие для всех ираноязычных народов, они проявляли свою индивидуальность в описании своей малой родины. Это вполне естественно, так как города Центральной Азии были гораздо больше и по размеру, и по количеству населения, чем подавляющая часть городов на Западе. Как отмечает британский

историк Питер Браун, «города Средиземноморья были маленькими хрупкими наростами на обширной сельской местности»[115]. Напротив, писатели в Центральной Азии еще до арабского завоевания начали описывать истории своих городов и петь им хвалу в стихах[116]. После завоевания они делали это в целях утверждения своей самобытности, сопротивляясь тому, что стремились навязать им арабы. Поэты не воспевали ханства, княжества или империи, если только им за это не платили.

Это был их patriotisme de clocher, или с французского «патриотизм своей колокольни», сторонники которого ценили все местное и самобытное. Явление само по себе не новое, но в случае с Центральной Азией такое отношение к городу включало в себя смесь любви к местному колориту и глубокий космополитизм. В этом отношении большие города региона предвосхитили средневековую Венецию гораздо больше, чем такие поздние центры Внутренней Азии, как Исфахан. Они не использовали термин «самоуправление», но благодаря сильной власти местных правителей и дехкан, а также богатству растущих торговых классов они вполне могли бы это сделать. Одним из самых страшных наказаний в доисламском Самарканде было изгнание из города[117].

Василий Бартольд, великий русский историк, утверждал, что полномочия местных правителей создавали своего рода свободу внутри иерархии и деспотической системы ханов и местных правителей[118]. Это, конечно, укрепило интенсивность городской жизни и самосознание городских жителей, но ценой ослабления местного патриотизма. Только на территории Северного Хорезма, возможно, горело пламя регионализма, но даже там оно было сосредоточено на самом Хорезме, а не на Центральной Азии в целом. По большей части жители Центральной Азии были слишком разделены между собой, чтобы успешно противостоять нападениям арабов. Но они оказались весьма успешны в извлечении выгоды при любом исходе сражения.

Помимо этого жители Центральной Азии, которым довелось пережить вторжение арабов, знали, что они живут на древней

земле. Руины возвышались повсюду как напоминание, что империи появлялись и приходили в упадок. Процесс шел полным ходом в VII веке, когда Балх, Термез и Бухара были в упадке, а другие городские центры, такие как Тус и Мерв в Хорасане, процветали. Ощущение, что их собственное прошлое было важным и содержит уроки для настоящего, несомненно, стояло за решением поэта XI века Фирдоуси написать региональный эпос «Шахнаме» и чуть позже за желанием Бируни посвятить «Хронологию древних народов» глубокому прошлому региона, чтобы найти ответы на насущные вопросы современности.

Городские жители Центральной Азии не могли приветствовать тот факт, что внешние силы желали захватить их регион, или что они оказались постоянно связанными с кочевниками, которые населяли степи и пустыни между городами. Тем не менее они овладели искусством извлекать выгоду из этих взаимоотношений. Иностранные правители и местные кочевники вместе сократили потребность городов Центральной Азии в самостоятельном содержании больших войск. Поскольку иностранные правители с радостью принимали платежи вместо служения в войске, а кочевники были рады наняться в войско, городские жители могли делать то, что они делали лучше всего: производить, торговать, зарабатывать деньги и, как оказалось, творчески мыслить.

Находясь в центре Евразии, в окружении Индии, Китая и Ближнего Востока, жители Центральной Азии постоянно сталкивались с новыми вещами и идеями. На протяжении веков они стали очень искусны в поиске и выборе новшеств, они понимали, что им полезно, а что не очень. Умея работать, мыслить и обладая высоким самосознанием, они научились применять, а не принимать слепо то, что узнавали от других. Это было особенно важно в сфере идей, к которой мы сейчас переходим.

Глава 3

Кипящий котел навыков, идей и религий

Грамотность и умение считать

Китайский гость, посетивший Самарканд до арабского завоевания, занес в свои записи следующее наблюдение о детях: «Все жители (Самарканда) воспитываются, чтобы стать торговцами. Когда мальчик достигает возраста пяти лет, его начинают учить читать, а когда он может читать, его обучают ведению дел»[1]. Другой приезжий из Китая, также пораженный, заметил, что юноши из Центральной Азии не допускались к участию в торговых поездках за границу до достижения ими возраста двадцати лет, а до этого времени они должны быть заняты учебой[2].

Эти наблюдательные путешественники позволили нам узнать кое-что очень важное о мире Центральной Азии до арабского завоевания: а именно о высоком уровне грамотности в том регионе. Массовое уничтожение книг и документов арабами заставляет нас полагаться на рассказы иноземцев. Как это часто бывает, археология подтверждает слова обоих китайцев. Британский исследователь венгерского происхождения Аурель Стейн, изучая около века назад руины китайской сторожевой башни в засушливом регионе провинции Ганьсу, наткнулся на кипы удивительно хорошо сохранившихся древних документов. Среди них оказалось и письмо молодой женщины из Центральной Азии, проживавшей в Дуньхуане, написанное около 313 года до нашей эры ее мужу в Самарканд. Она обвиняла его в том, что он

оставил ее саму и ее мать в бедственном положении на три года в богом забытом месте и при этом распоряжался каждым ее шагом: «(Даже) в доме отца у меня не было столько ограничений, сколько навязываете мне вы. Я повиновалась вашему приказу и отправилась в Дуньхуан, не слушая мать и братьев. Конечно, боги разгневались на меня в тот день! Я бы лучше вышла замуж за собаку или свинью, чем за вас!»[3] Эта бурная критика исходила не от должностного лица или торговца, а от обычной молодой женщины, которая, фактически превратившись в служанку, использует свою грамотность наиболее эффективно, чтобы разнести в пух и прах нерадивого мужа. Множество таких документов привело советского ученого из Таджикистана к выводу, что в доисламской Центральной Азии грамотность была распространена шире, чем в более поздние времена[4].

Народ Согдианы был также образован в области математики — и по очень практичной причине: хорошо считать требовала жизнь. Еще одно письмо от 313 года до нашей эры написал самаркандский торговец из Синьцзяна своему партнеру, оставшемуся дома. Он решительно требовал: «Вы должны напомнить Варзакку, чтобы он отозвал депозит; рассчитайте сумму, и, если он захочет удержать ее, вы должны добавить проценты к капиталу и выдать документ о передаче денег»[5]. Аналогичные письма, несомненно, ежедневно писали торговцы из Бактрии, Хорезма, Маргианы и других районов Центральной Азии. Как можно быть торговцем, не умея читать транспортные накладные, составленные грузоотправителем, аккредитивы и сопроводительные документы? Как торговец может вычислить вес нескольких сотен упаковок, зная вес одной из них, если он не умеет умножать? А когда товары нужно разделить в определенном соотношении, необходимо уметь вычислять доли.

Прежде всего торговцы должны были понимать, как заключать контракты и обеспечивать их исполнение, как привлекать инвесторов, переводить ресурсы из одной денежной единицы в другую и выполнять сложные финансовые операции на расстоянии свыше нескольких тысяч километров. Эти навыки стали

распространенными в Европе, но только по прошествии более пятисот лет. В Китае, который оставил ведение торговли на больших расстояниях иностранцам, эти навыки также развивались медленно, в то время как аборигены Центральной Америки при всех их навыках не смогли развить эти качества таким образом, чтобы вносить новшества в свой быт[6]. То, что они были отточены до такой превосходной степени в Центральной Азии, неудивительно, поскольку это был мир конкуренции, в котором даже небольшая ошибка приводила к убыткам.

В силу специфики своего дела торговцы (сознательно или нет) стали «передатчиками» не только товаров, но и знаний, привнося свой прагматизм в решение любой проблемы, возникающей перед ними. Этот практический склад ума, присущий торговцам и культуре Центральной Азии в целом, гарвардский историк Ричард Фрай назвал «коммерческой секулярностью»[7]. По прошествии нескольких веков, когда мусульмане должны были выбирать среди четырех конкурирующих систем исламского права, жители Центральной Азии в подавляющем большинстве выбрали ханафитский мазхаб, отличавшийся наиболее практичным подходом к вопросам повседневной жизни и принимавший существующие нормы и правила торговли.

Спрос на грамотность и умение считать выходил далеко за пределы мира торговли. Письменные законы регулировали социальную и экономическую жизнь в большинстве районов Центральной Азии[8]. Китайские источники сообщают, что законы домусульманской Согдианы были записаны и хранились в одном из храмов[9]. Вопросы, касающиеся брака, развода, собственности и налогообложения, регулировались письменными нормами. Сложно устроенные общества Центральной Азии требовали наличия таких же сложных законов. Такая экономически важная практика, как орошение (ирригация), описывалась с точки зрения прав собственности, принудительного отчуждения земли, компенсации землевладельцам и так далее. Распространенность многоженства (задолго до ислама), несомненно, усложняла

наследственное право (также зафиксированное в письменных источниках)[10]. Маленькая группа государственных деятелей вела тщательный учет всех правовых сделок. При необходимости они вели переписку друг с другом, как это делается сегодня, а также с представителями других социальных групп.

Откуда мы получили эти сведения о давно исчезнувшем мире? Все благодаря пастуху, который в 1933 году на вершине горы в Южном Таджикистане заметил в пыли крышку горшка. Она накрывала горлышко большого глиняного сосуда, спрятанного полтора тысячелетия назад правителем Пенджикента по имени Деваштич, который спасался от приближающейся арабской конницы. В горшке на горе Муг было не золото и серебро, а десятки официальных документов, написанных на пергаменте. Тщательно запечатанный воском и смолами, он сохранил свое содержимое до 1933 года[11].

Читая эти древние споры о законах и правилах, понимаем, что цивилизация Центральной Азии до арабского завоевания придавала большое значение технической грамотности и знаниям как таковым. Что вполне понятно, так как от этого зависело само выживание городов-оазисов. Торговля, производство, строительство, городское управление — везде были нужны специальные технические знания. Для оросительных систем, например, требовались способы расчета ширины и глубины оросительных каналов, диаметра подземных каналов («керезе») и размера выходных шлюзов, чтобы можно было регулировать объем воды, который проходит через них.

Уважение к знаниям и техническому мастерству было естественным в обществе, которому требовалось поднимать сотни тонн воды ежедневно для орошения полей, удовлетворения хозяйственных потребностей либо для общественных бань. При выполнении этих задач жители Центральный Азии использовали девять различных видов техники, в том числе ветряные мельницы. Все эти механизмы они либо изобрели самостоятельно, либо переняли у других народов[12]. Советский инженер в 1920-е годы

подсчитал, что с помощью древних центральноазиатских водоподъемных колес («чигирь» или «чарх»), которых когда-то были тысячи, достигался тот же уровень орошения, как и при современной системе ирригации, но при этом требовалось на 30–50 % меньше воды[13]. Орошались только приподнятые грядки, а не вся земля, что было неэффективно и к тому же приводило к засолению, которое уничтожило много пахотных земель Центральной Азии. Умельцы, ответственные за такие продуманные и эффективные устройства, неизбежно становились уважаемыми членами общества.

Можно возразить, что другие народы (на Ближнем Востоке, в Азии, Мексике или Южной Америке) в те годы тоже строили сложные системы орошения. Не может быть подвергнуто сомнению, что в Центральной Америке, например, также было огромное количество рабочих для управления системами орошения. Но ни в Центральной Америке, ни в Азии, ни на Ближнем Востоке эта деятельность не привела к подобной систематизации знаний в области гидротехники, не говоря уже о ее поддержании в течение многих веков.

Чтобы регион не терял своего статуса источника дорогих товаров для других стран, от ремесленников требовалось постоянно оттачивать свое мастерство. Центральноазиатские торговцы скобяными изделиями, медники, изготовители бронзовых изделий заслужили признание по всей Евразии благодаря качеству инструментов, посуды и оружия, которые они производили. Каждое поколение должно было совершенствовать свои навыки и передавать детям, обучая их. Это легче делать, когда какая-то региональная группа или народность монополизировала определенное ремесло. Стеклоделие, например, которое к IV веку стало крупной региональной отраслью ремесла с мастерскими в Афрасиабе (Самарканд), Шаше (Ташкенте) и Ферганской долине, находилось почти исключительно в руках евреев[14]. Но даже такие этнические монополии, которые были исключением, внесли свой вклад в общую заинтересованность в специализированных

технических навыках и уважении к ним. Каждая из отраслей опиралась на прочную базу знаний в металлургии, горнодобывающей промышленности, геологии, химии и других областях. Это не означает, что в регионе был переизбыток металлургов, геометров или астрономов. Но реалии жизни требовали высокого уровня умений и знаний во всех этих областях.

Переходя на философский язык, можно сказать, что Центральная Азия была землей Аристотеля без Аристотеля — местом, где многие люди были заняты тем, что греческие мыслители называли «технэ» (τε´χνη) или «способ, которым делаются вещи, способ, которым достигается цель». Сегодня стало модным снисходительно относиться к технике на том основании, что она стала единственной заботой и увлечением современных людей. Но, как мы вскоре увидим, едва ли дело обстояло так же в Центральной Азии полторы тысячи лет назад.

Наука

Не существует четкой границы между техническими знаниями, которые были так широко распространены в Центральной Азии, и тем, что в современном мире определяется как «наука». Практикам, как правило, не хватает обобщения и в некоторых случаях анализа причин наблюдаемого явления. Переход от практики к теории можно рассмотреть на примере геодезии.

Орошение сделало пахотную землю ценной и редкой, она должна была быть поделена на участки с большой точностью. Столетиями трудясь на земле, геодезисты-практики разработали методы измерения стандартных и нестандартных полей, способы расчета их общей площади и так далее и тому подобное. Естественным способом было обобщить известные подходы в геометрии, выработать первую систему практической алгебры, создать тригонометрию. Важный шаг в этом направлении был сделан в IX веке на основе опыта, накопленного в Хорезме, наиболее интенсивно орошаемом оазисе. Легкость, с которой

позже математики из этого региона и повсюду в Центральной Азии смогли изложить принципы решения алгебраических уравнений второй и третьей степеней, во многом обязана знаниям, которые они накопили, чтобы решать практические задачи на полях.

Таким же образом торговцы, которые вели караваны по ночам, накопили большой объем практических знаний, рассчитывая изменения суточного пути Солнца, Луны и звезд в зависимости от времени года. Эти знания привели к порогу астрономии, суть которой заключается в измерении и анализе движений небесных тел. Это также стало толчком к исследованию тайн астрологии, изучающей связи между небесными явлениями и человеческой жизнью. Астрологию часто считают шарлатанством, но она потребовала изобретения таблиц движения планет — эфемерид — и способов точного предсказания солнечных и лунных затмений.

К сожалению, полное уничтожение документов доисламской эпохи в Центральной Азии оставило нам лишь обрывки текстов по астрономии и другим наукам до IX века. Но и эти фрагменты крайне любопытны. Изобрел ли местный ученый сложные и точно откалиброванные полусферические солнечные часы, высеченные из известняка, которые были установлены более чем 2000 лет назад на видном месте в эллинистическом городе Александрии Оксианской (ныне Ай-Ханум в Афганистане)?[15]

Были ли труды по астрономии и другим наукам среди 40 книг, написанных согдийцами и переведенных на китайский язык?[16] Что можно узнать из астрологических документов VII века, которые были тщательно сложены в горшок на горе Маг? Или из астрономических таблиц, созданных при Сасанидах и оказавшихся в восточной столице империи (Мерве), где формировалась школа астрономии?[17] И, наконец, что сложнейшие календарные системы, бывшие в употреблении в Хорезме, Бактрии, Парфии, Тохаристане и Согдиане, говорят нам о состоянии науки в Центральной Азии доисламских времен? Безусловно, стоит отметить, что в основу исследований календарных систем, которые предпринял Бируни в начале XI века, был положен хорезмийский календарь[18]. Бируни

пришел к выводу, что эта центральноазиатская система, основанная на 30-дневных месяцах, была столь же хороша, как и гораздо более известные вавилонский, древнееврейский и индийский календари, или даже была лучше их[19].

Столь же важно было желание систематизировать, обобщить и достичь более высокой степени точности во всех областях астрономии. Это было важнейшей задачей в Центральной Азии, начиная с X века, когда местные ученые впервые открыли для себя основные произведения греческой науки. Страсть, с которой поколения более поздних астрономов Центральной Азии преследовали эти цели, во многом обязана прочному фундаменту, заложенному еще в доисламские времена. Даже энергия, с которой они принялись за сферическую геометрию, объясняется знаниями практической геометрии, долгое время бывшей частью культуры региона.

Аналогичные процессы шли полным ходом и в области медицины. Во всех древних обществах медицина была близка к власти, так как врачи могли отвратить опасность от здоровья правителя и его семьи. Можно представить себе, какое чувство благодарности испытывал индийский правитель Ашока, когда врач из Бактрии вылечил его сына от слепоты с помощью операции на черепе[20]. Помимо таких чудесных случаев выздоровления обычная медицина в доисламской Центральной Азии подразумевала обращение к большому объему накопленных знаний и готовность импровизировать в случае необходимости. Аптека V века, найденная в древнем торговом районе города Пайкенда близ Бухары, была полностью оборудована для приготовления лекарств, а также для создания новых снадобий[21]. Она находилась в самом центре оживленного торгового района, что говорит о том, что ею пользовались все слои населения. Аналогичное оборудование было обнаружено и в других местах — от Хорасана до Хорезма. Данный факт свидетельствует о том, что профессия врача имела широкое распространение.

Практикующие врачи корпели над медицинскими фолиантами

(как переведенными, так и местного «производства»), фрагменты которых найдены в Синьцзяне[22]. Доктора доисламской эпохи в Центральной Азии были хорошо осведомлены о западных практиках, а также о ведической медицине Индии. Двадцать семь медицинских текстов на санскрите было обнаружено в сухих песках, скрывавших руины древнего города Куча в Синьцзяне[23]. Балх имел тесные торговые связи с Индией и, видимо, получал знания об индийской медицине. На протяжении многих лет самой богатой семьей в Багдаде был клан Бармакидов (принявшие ислам буддисты родом из Балха). Когда они пожертвовали новую больницу столице халифата, то привезли индийского врача (вероятно, из своего родного города), чтобы он возглавил ее[24].

Тексты — в изобилии

Желая выразить свое восхищение, многие сторонние наблюдатели (неспециалисты) восхваляют Центральную Азию как часть света, которая когда-то была «перекрестком цивилизаций». В каком-то смысле это не только верно, но и более справедливо для Центральной Азии, чем для любого другого региона в мире. Она является точкой стыка между культурами Ближнего Востока, Европы, Китая и Индии и, как сказал американец Оуэн Латтимор, представляет собой «стержень Азии»[25]. Но, строго говоря, перекресток — это просто абстрактная точка между четырьмя дорогами без собственной идентичности, чего нельзя сказать о ранней Центральной Азии. Хотя она, несомненно, являлась перекрестком цивилизаций, ей больше подходит определение «цивилизация перекрестков» со своими отличительными особенностями. С самых ранних времен это было очевидно во многих областях, особенно в сфере языков и религий.

Языковая основа региона — иранские языки, которые включали в себя древний язык зороастрийских писаний и наречия — бактрийские, согдийские, хорезмийские. До прихода греков при Александре Великом (356–323 годы до нашей эры) ни у одного из

этих языков не было собственного алфавита и письма. Основанное Александром царство Селевкидов в Бактрии адаптировало греческое письмо для местного языка, на котором говорили в Бактрах[26]. Согдийцы в Афрасиабе (Самарканд) и хорезмийцы во многих городах, граничащих с северными степями, сделали нечто подобное, но вместо греческих они взяли буквы арамейского языка, на котором написан Талмуд и говорил Христос. Использование арамейского алфавита в Центральной Азии не столь удивительно, как это может показаться на первый взгляд. Сирийский язык (форма арамейского языка) был широко известен во всем регионе, потому что на нем общались тысячи сирийских торговцев, поселенцев и позже христианских миссионеров, которые пришли в этот регион.

Ранние тюркские народы придумали довольно сложные письмена, которые можно обнаружить на чашах и других бытовых изделиях, но которые также использовались и для записи стихов на тюркском и уйгурском языках. Кочевые народы в полной мере участвовали в процессе принятия и усвоения иностранной письменности. Несколько лет назад были обнаружены отрывочные надписи на скифском и тюркском языках, тщательно транслитерированные арамейскими буквами. Но другие алфавиты все еще предстоит расшифровать[27]. Невозможно определить уровень грамотности первых тюркских кочевников, хотя последние исследования предполагают, что он был высоким и, конечно, должен быть надлежащим образом учтен при любой оценке тюркской культуры, которая существовала за насколько веков до появления ислама.

То, что языки коренных народов могли брать иностранное письмо и процветать, а не быть подавленными языками внешних сил, свидетельствует о фундаментальности центральноазиатской цивилизации в обеих ее формах — персидской и тюркской. Это еще раз подтверждает, что Центральная Азия была скорее не перекрестком культур, а культурой перекрестков, на которую повлияли все ее международные контакты. Но, в конце концов, еще

больше ее определяли внутренние силы, которые она накапливала в течение веков.

Невозможно оценить количество и степень распространенности книг в Центральной Азии до арабского завоевания. Достаточно отметить, что мир даже не знал о существовании письменного согдийского, бактрийского и хорезмийского языков до недавнего времени, когда в 1950-х годах советские археологи, а также советские и западные лингвисты начали изучать эту проблему. Теперь, однако, число найденных фрагментов увеличивается с каждым десятилетием. Одной из последних находок стала строчка согдийских стихов. Высеченная на горлышке глиняного сосуда, она поразила Владимира Лифшица своим сходством со стихами поэта XI века Омара Хайяма: «Тот, кто не в состоянии признать поражение, никогда не увидит богатства. Тогда пей, о, Человек!»[28]

Существуют все основания полагать, что книги были многочисленны и широко распространены по всей доисламской Центральной Азии. Сто лет назад Аурель Стейн обнаружил 15 000 книг в сухих пещерах Восточного Туркестана, где их оставили оседлые тюркские уйгуры и другие группы, проживавшие в этой области. Написанные на санскрите, древнееврейском, персидском, сирийском (арамейском), согдийском, они включали в себя как переводы, так и оригинальные произведения. Большинство из них датированы IX и X веками, остальные — более древней эпохой, когда в регион пришли буддизм, манихейство и христианство. Валери Хансен в своем недавнем исследовании «Шелковый путь» детально описывает, как буддийские монахи из Гандхары в Афганистане и Пакистане принесли письменность в давно забытое царство Крорайна — туда, где в настоящее время находится Синьцзян, — в III веке[29]. Даже после того, как вторгшиеся арабы начали навязывать свой язык и ценности в регионе к западу от Тянь-Шаня, Восточный Туркестан продолжал поддерживать оживленную и плюралистическую интеллектуальную жизнь и оставался очагом грамотности. Тем не менее мы знаем, что крупные торговые города центральной части Центральной Азии

были больше и богаче городов Восточного Туркестана. Так что разумно предположить, что в доисламские времена они могли похвастаться еще большим количеством книг, чем города Восточного Туркестана. Вне всякого сомнения, это общество ценило знания и обмен ими.

Общепризнанно, что такое распространение книг и следовательно грамотности стало возможным благодаря крупномасштабному производству бумаги. Конечно, поэт VII века из Ферганской долины Сайфи Исфаранги смог бы сохранить 12 000 двустиший, которые он написал, копируя их на дорогостоящий иноземный пергамент или искусно подготовленный пергамент из кожи[30]. Но бумага была недорогим и более практичным вариантом. Жители Центральной Азии, как мы писали выше, играли такую же важную роль в этой отрасли, как и китайцы, улучшив продукт и наладив его массовое производство для экспорта. Джонатан М. Блум, который подробно исследовал древнюю бумажную промышленность, убедительно доказывает, что изобилие текстов самой разной тематики, которое «ранее приписывалось общему высокому уровню культуры и экономики, на мой взгляд, в немалой степени связана с наличием бумаги, которая сделала письмо и чтение доступными для гораздо более широкой аудитории, чем когда-либо прежде»[31]. Несмотря на то, что Блум имеет в виду времена Аббасидов в Багдаде (IX–X века), очевидно, что «бумажная революция» не только началась до арабского завоевания, но и была сосредоточена прежде всего в Центральной Азии. Как утверждает Блум, Шелковый путь был в не меньшей степени и «Бумажным» путем, и начинался он не в Китае, а в Центральной Азии.

Поскольку религии давали мощный стимул для производства книг в доисламской Центральной Азии, нам следует более подробно рассмотреть удивительную историю основных верований региона.

Заратустра и миры света и тьмы

Религии в Центральной Азии следовали одна за другой так же, как осадочные отложения в геологии. Каждая новая вера наслаивалась на предыдущую, но во времена потрясений нижние слои могли подняться на поверхность и весьма причудливым образом дать о себе знать. В самом глубоком слое находились бесчисленные местные культы, посвященные божествам с такими именами, как Нана и Сиявуш[32]. Поклонение свету или огню объединяло их и выражалось в бесчисленных алтарях огня, которые существовали во всем регионе от Афганистана до Северного Казахстана. В городах бронзового века алтарь огня находился в центре города как своего рода «коммутатор» для связи между другими культовыми центрами, окружающими его[33]. С древнейших времен поддержание огня в таких святилищах являлось ключевым элементом религиозной практики во всей Центральной Азии. Много позже, после появления буддизма и христианства, алтари огня продолжали строиться и функционировать даже в таких крупных буддийских центрах, как Балх[34].

В основе культа лежало мировоззрение, сутью которого было противопоставление света и тьмы, добра и зла. На долю пророка Заратустры выпало превратить это в новую религию — зороастризм. Эксперты расходятся во мнениях, жил ли он в XI или VI веке до нашей эры, но последняя дата превалирует сегодня[35]. Верховный бог зороастризма Ахурамазда находился в нескончаемой борьбе с богом зла Ариманом. Но это бесконечное противостояние не означало, что Ариман обладал такой же силой, как Ахурамазда, равно как оно не умаляет важности Ахурамазды в качестве единого истинного бога. Именно он создал людей и наделил их свободой выбора между добром и злом. Восхваление Ахурамазды, стремление к спасению и вечной жизни в раю, а также предостережения о преобладании зла в мире звучат во многих текстах, которые Заратустра оставил своим последователям. Сперва Зороастр проповедовал в Бактрии, но

вскоре он привлек сторонников по всей Центральной Азии и в западных персидских землях.

Зороастризм был и менее, и более важным, чем мы можем предположить[36]. С одной стороны, центральноазиатские зороастрийцы никогда не были приверженцами исключительно этой религии, они могли одновременно исповедовать и другую веру. Принятие зороастризма в качестве государственной религии в империи Сасанидов отвратило от него многих последователей, дороживших более простой и менее догматичной верой. Но, с другой стороны, зороастризм является старейшей из мировых религий, о которых нам известно, одним из первых монотеистических вероучений человечества, а также одной из первых религий спасения. Он являлся, по словам Мэри Бойс, специалиста по этой забытой вере, «первой религией, которая проповедовала доктрины личного выбора, рая и ада, будущего воскресения тела, общего Страшного суда и вечной жизни воссоединившихся души и тела»[37].

Все эти понятия оказали глубокое влияние на еврейских мыслителей, которые столкнулись с ними во время «вавилонского плена»; евреи, в свою очередь, перенесли их в христианство и ислам. Вряд ли кто-то из мусульман Центральной Азии знал, что их собственная концепция рая (как и у христиан) берет начало непосредственно от зороастрийского «paradis», что означает «сад» во всех персидских языках. Едва ли было преувеличением со стороны Мэри Бойс констатировать, что зороастризм «…оказал на человечество, прямо или косвенно, больше влияния, чем какая-либо другая вера». Неудивительно, что, когда немецкий философ Ницше хотел объявить о смерти Добра и Зла в современном мире, он использовал образ Заратустры, заставив его отречься от своего древнего откровения в резонансном манифесте («Так говорил Заратустра»).

В то время как даты и места проживания реального Заратустры до сих пор являются предметом споров, есть свидетельства, что он впервые провозгласил свое видение веры в Балхе в Центральной

Азии. Тщательный анализ всех мест, упоминаемых в сохранившихся зороастрийских гимнах и других текстах, указывает на то, что свою деятельность он вел в западной части Центральной Азии, особенно в Хорасане. Самый ранний из известных нам алтарей огня, существовавший за полторы тысячи лет до зороастризма, но связанный с ним в будущем, был обнаружен в Мервском оазисе. Археолог Виктор Сарианиди считает, что Заратустра жил в городах бронзового века, Маргуше и Гонур Депе, где он вел раскопки. Зороастрийские изображения и символика были найдены в Центральной Азии и Афганистане, в Синьцзяне и в Индии, а также в некоторых частях Ирана и Азербайджана.

Когда в III веке возникло персидское государство Сасанидов, оно приняло зороастризм в качестве государственной религии, поставив его под контроль группы жрецов. Священнослужители приступили к кодификации и систематизации зороастрийских текстов, что придавало вере формализма и последовательности. «Народный» зороастризм региона начал приходить в упадок — и это освободило место для других религий, которые вскоре распространились по всей Центральной Азии39.

В III веке странствующий проповедник и маг возвел дуализм зороастризма в ранг основной драмы человеческого существования. Мани (216–274)[39] родом из Западной Персии соединил идеи зороастризма и христианства. Он побывал в Индии, где, согласно центральноазиатскому ученому XI века, узнал о доктрине метемпсихоза (переселение душ) и включил ее в собственное учение[40]. Шесть его книг, в настоящее время утраченные, были настолько интересны, что Августин из африканского города Гиппона прочел их и поверил Мани. Только позднее он вернулся к правоверному христианству и провел работу, в результате которой был канонизирован церковью.

Последователи Мани, так называемые манихеи, вскоре прошли по торговым путям в Центральную Азию, в Восточный Туркестан (Синьцзян) и за его пределы[41]. Во всех крупных городах они

создали общины и поручили их образованным людям, которые собирали вокруг себя обычных верующих и интеллектуалов[42]. Как и Зороастр, манихеи призывали людей к борьбе за Свет. Как и позже мусульманские суфии, последователи Мани верили, что представители знати могли очистить себя посредством аскетической жизни, покаяния и религиозных песнопений[43]. Как и зороастрийцы, манихеи записывали свое учение и гимны, а проповедники вскоре начали активно переводить эти тексты (а вместе с ними — философские сказки и басни) на различные языки Центральной Азии. Манихейские общины, которые возникли на всем протяжении торговых путей в Китай и Индию, служили своего рода конвейерной лентой для передачи культурных ценностей как с Запада на Восток, так и с Востока на Запад[44]. К IV веку манихейство имело значительное число последователей во всех основных городах Центральной Азии, и в течение еще нескольких столетий оно распространилось по всему Восточному Туркестану и даже достигло уйгуров Монголии.

Кочевые народы — как тюркские, так и персидские — практиковали собственную религию, главным принципом которой было то, что судьба человека определяется вездесущим небосводом. Современные ученые назвали эту религию «тенгрианством» по имени верховного небесного божества тюрков Тенгри. Такая повсеместная сакрализация природы не требовала никаких догм и была неуязвимой для противоречий, которые рождались из письменных доктрин. Это позволяло кочевникам легко «маневрировать» между более формальными религиями, но в то же время создало благодатную почву для принятия новых, более систематизированных верований. Уже с ранних времен тюрки показали себя весьма открытыми для других религий, особенно манихейства и христианства.

Зороастризм оказал значительное влияние на самые распространенные в наши дни религии, что свидетельствует о том, что Центральная Азия являлась полноценной и независимой цивилизацией, а не только перекрестком культур других народов.

Но нельзя сказать, что регион был неподвластен религиозным идеям из других стран. Наоборот, три величайшие религии и философские традиции укоренились и процветали в Центральной Азии: индийский буддизм, почитание греческих богов и христианство из Восточного Средиземноморья.

Только одна из них — греческая — пришла в Центральную Азию в результате завоевания. Все три религии, включая почитание греческих богов, были занесены в регион торговцами, идущими с караванами, которые зачастую выступали в роли проповедников[46]. Не менее важным, о чем часто забывают, является тот факт, все три системы исповедовались переселенцами из Индии, Греции или Сирии, которые прибыли в Центральную Азию со всех сторон света, принеся собственные религиозные верования.

Многие жители Центральной Азии совершенно не чувствовали угрозы от изначально чужеродных идей — наоборот, он ими активно интересовались. В примечательную эпоху, предшествующую арабскому вторжению, три эти религии наряду с манихейством, зороастризмом и тенгрианством нашли активных последователей в Центральной Азии. Имелось ли в каком-либо другом регионе на земле такое религиозное разнообразие? Однако такая множественность не привела к появлению отдельных религиозных районов. Даже внутри одной этнической или территориальной группы можно было найти приверженцев различных вер. Среди согдийцев, например, встречались и манихеи, и христиане, и буддисты, и почитатели традиционных местных божеств[47]. В большинстве случаев эти разнообразные религиозные системы и культы сосуществовали без каких-либо конфликтов.

Нет никаких сомнений в том, что эта плюралистическая атмосфера способствовала постоянному обмену идеями и практиками. Историкам известны многочисленные примеры религиозного сосуществования. Многие люди чувствовали, что в основе всех вероисповеданий лежит поиск истины, и пришли к выводу, что каждая система верований предлагала задуматься над

тем, что формирует судьбу человека. В чем состоит природа Добра и Зла? Что такое праведная жизнь? Откуда произошла и как закончит существование Вселенная? Процесс сравнения и оценки ответов, которые дают на эти вопросы разные религии, придал интеллектуальной жизни Центральной Азии в доисламскую эру глубины, серьезности и открытости, что позднее нашло свое выражение в эпоху Просвещения.

Греки, богов приносящие

Школьники и студенты во всем мире изучают вторжение Александра Македонского в Персию и продвижение его войска по Центральной Азии до берегов Инда. Также они помнят, что он назвал своим именем более девяти городов в этом регионе[48]. Специалисты рассматривают поход Александра как точку отсчета греческого влияния в Центральной Азии. Но эта точка должна быть перенесена на 150 лет назад, поскольку Геродот в своей «Истории» указал, что персидский царь Дарий (550–486 годы до нашей эры) насильно переселил в Бактрию всех жителей одного прибрежного города в Ливии. Народ Барки убил своего правителя, потому что он поддержал персидского царя Камбиса. За это преступление Дарий разрушил город и заставил все население перебраться на территорию современного Афганистана (или южного Туркменистана)[49]. Там они, несомненно, основали колонию, «аванпост эллинизма» на новой земле.

Еще одну похожую «колонию» основали жрецы из храма Аполлона в Милете, крупном греческом центре на средиземноморском побережье, ныне принадлежащем Турции. Несколько античных писателей оставили записи о том, что эти первопроходцы построили новый город, который, как полагают, находился в Келифе (Туркменистан) или в районе Кашкадарьи (Южный Узбекистан). Множество греков переехало в этот город, и, когда войска Александра проходили через него 150 лет спустя, жители все еще говорили на любопытной смеси греческого и

бактрийского языков[50].

Александр покинул Центральную Азию в 326 году до нашей эры, а до этого он и его войско, насчитывающее от 60 000 до 100 000 человек, вынуждены были воевать в регионе в течение трех лет, проходя по просторам современного Афганистана, Узбекистана, Туркменистана и Таджикистана. В отличие от персов Александр был заинтересован не только в получении дани от населения. Перед уходом он оставил греческих воинов по крайней мере в семи городах, приказал построить восьмой город в Ай-Хануме и назвал Бактры постоянной столицей. Насколько «греческой» была греческая Центральная Азия? Так как Александр начал свое азиатское завоевание с 15-тысячной македонской и греческой конницей, он не мог оставить в каждом из девяти городов воинов, количеством превышающих пятнадцать сотен[51]. Это если считать, что все 15 000 выжили в предыдущей военном походе против Персии, хотя мы знаем, что многие погибли до прихода в Афганистан. То есть в течение 150 лет существования эллинистических колоний в Центральной Азии новые переселенцы должны были пополнять греческое население. На сегодняшний день нам практически ничего не известно об этом массовом передвижении людей с запада на восток. Археологические данные свидетельствуют, что в их числе были жрецы различных культов, художники, скульпторы, архитекторы, переводчики, ремесленники и ученые.

Храмы, посвященные греческим богам, вскоре стали появляться от запада Центральной Азии до Индии. Ионические колонны были добавлены к портику храма в Таджикистане[52], и примечательный ионический храм был построен в Такшашиле (современной Таксиле) в Пакистане возле пакистано-афганской границы[53]. Греческие скульптуры также укоренились в регионе, художники в Таксиле и в других городах создали поразительный синтез греческого и индийского стилей, что считается одним из величайших мировых достижений в искусстве ваяния. В одном из мест раскопок в Центральном Афганистане археологи обнаружили

скульптуры Геракла, Афродиты, Тюхе и других богов[54]. В другом месте, в Южном Узбекистане, они нашли статуи греческих богов рек, которых древние жители этих мест связывали с прилегающей Амударьей[55]. Геракл был особенно почитаем по всей греческой Центральной Азии. Изваяние двух братьев Ромула и Рема, вскормленных волчицей, было обнаружено в Пенджикенте (Таджикистан) наряду с буддийскими, греческими и зороастрийскими богами[56]. Даже греческое эротическое искусство нашло себе поклонников в центре Евразии[57].

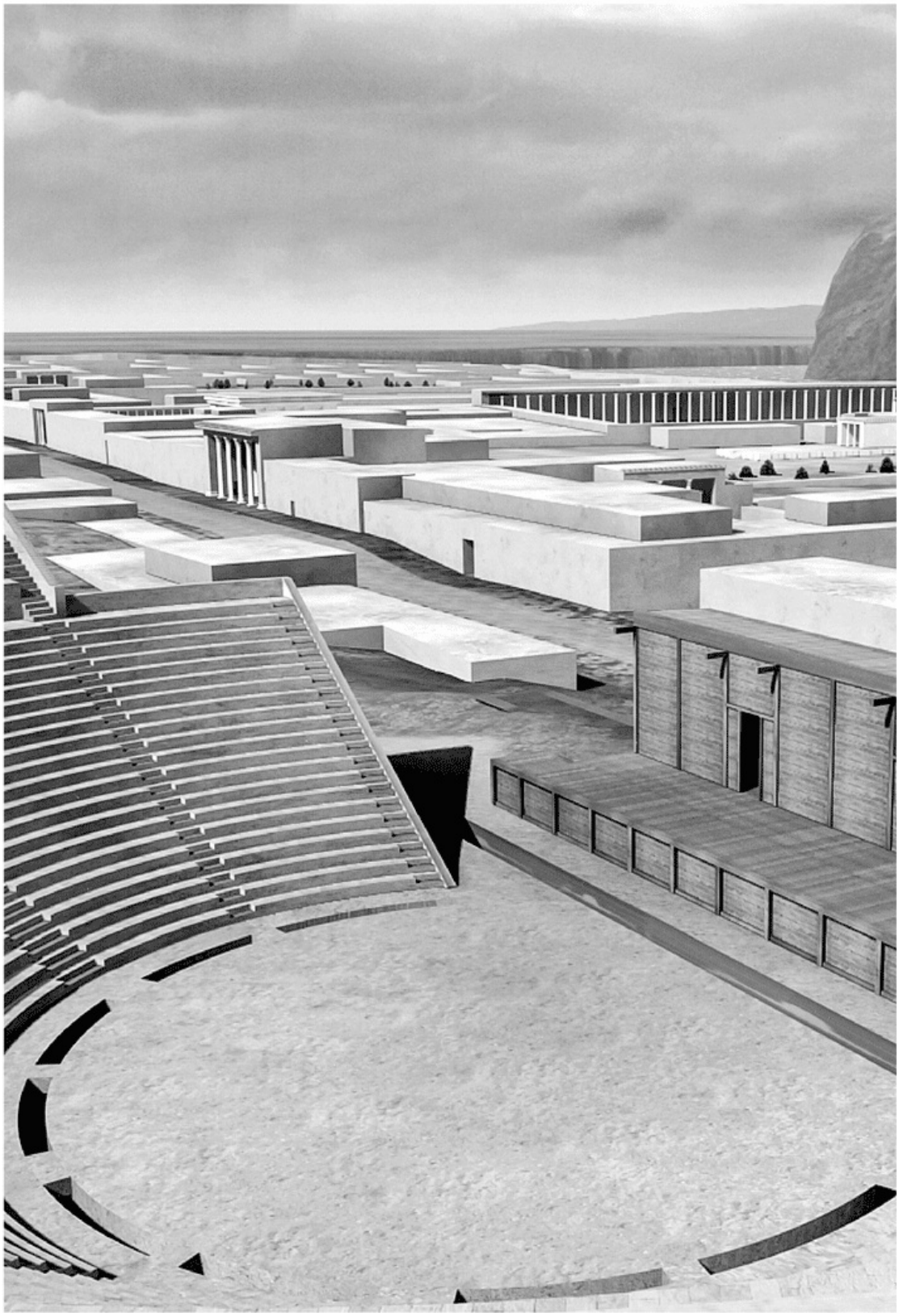
Эллинистическое влияние укреплялось: парфяне в своей первой столице — городе Ниса (там, где сейчас Туркменистан) — продолжали до I века выпускать монеты с греческими надписями. Множество свидетельств подтверждает вывод Эдварда Ртвеладзе (Узбекистан): «По крайней мере 200 лет греческий язык в Центральной Азии играл роль языка межнационального общения, каким был латинский в средневековой Европе»[58]. В философии эллинистическое течение герметизм, исследовавшее магические и оккультные свойства предметов, а позднее значительно повлиявшее на арабов и европейцев, нашло своих наиболее верных сторонников в Мерве, где оно процветало (как направление естественной истории) вплоть до арабского завоевания[59].

Но существовали определенные границы этого широко распространенного эллинизма, которые мы можем отчетливо увидеть в одном городе региона, построенном греками, — Ай-Хануме в Афганистане. Там, в 4000 км от Афин, находился настоящий греческий полис с агорой, театром на 6000 зрителей, храмом Зевса и гимназией[60]. Обширный передний двор дворца размером с два футбольных поля был окаймлен 108 колоннами с коринфскими капителями. Колоннада вела посетителей в главные комнаты для приемов и в царский дворец. Последний был украшен еще 90 колоннами, на этот раз в дорическом ордере[61].

Греческое влияние отражалось в архитектуре храмов — однако их общая планировка был скорее персидской, а боги, которым они

посвящались, за исключением Зевса, были индийскими или местными. Так происходило по всей Центральной Азии — греческая форма совмещалась с греко-индийско-центральноазиатским содержанием, образуя уникальную синкретическую культуру.

▼ **Рисунок 3.1.** *Виртуальная реконструкция классического греческого театра и дворцовой площади в городе Ай-Ханум, основанном Александром Великим в 327 году до нашей эры. Вмещавший до 6000 зрителей театр был центром греческой культуры на Востоке*



Это не означает, что ценности эллинизма не находили отклика в Центральной Азии. Заманчиво (и, вероятно, частично оправданно) представить зрителей в театре Ай-Ханума, размышляющих над утраченной трагедией Еврипида «Геракл» или хлопающих себя по бедрам и хохочущих над комедией Аристофана «Вавилоняне» (также утраченной), которая изображала греков в качестве рабов под персидским господством. Но мы можем быть уверены, что они приходили в не меньший восторг от представлений гимнастов, фокусников, борцов и других развлечений.

Непосредственное подтверждение того, что греческая мысль присутствовала в древней Центральной Азии, — фрагмент философского диалога, найденный в кирпичной стене на территории Ай-Ханума. Ученые расходятся во мнениях, является ли этот примечательный документ, в котором анализируется связь между сферой идей и материальным миром, отрывком потерянной работы Аристотеля, или он был написан местным философом[62]. И, наконец, существует надпись, которую обнаружили в развалинах центральной площади члены французской археологической делегации в Афганистане, которая вела раскопки в Ай-Хануме с 1964 по 1978 год. На каменном постаменте большой статуи основателя города оказались выгравированы следующие изречения:

Παις ων κοσμιος ισθι	*«В детстве учись благопристойности,*
ηβων εγκρατης	*В юности — управлять страстями,*
μεσος δικαιος	*В зрелости — справедливости,*
πρεσβυτης ευλογος	*В старости — быть мудрым советчиком,*
τελευτων αλυπος	*Умри без сожалений»*[63].

▼ **Рисунок 3.2.** *Коринфская капитель греческой колонны из бактрийского дворца в Ай-Хануме, Северный Афганистан*

Эти слова, выражающие ясный и умиротворенный дух эллинизма, сопровождались надписью, указывающей, что они написаны греком по имени Клеарх (вероятно, Клеархом из Сол, учеником Аристотеля). На самом деле грек позаимствовал их со стены одного из храмов в Дельфах. Знал ли Клеарх, будучи еще в Греции, что он скоро переедет на восток, и поэтому ли посетил самую главную святыню Греции? Во время трудного пути по Евразии текст находился в его багаже и стал философским даром Запада Востоку.

Культура буддийских монахов

За исключением тех случаев, когда мы вспоминаем о громадных статуях Будды в Бамиане (Афганистан), которые были уничтожены движением «Талибан», трудно представить, что Центральная Азия почти тысячу лет была в той же степени буддийской, в какой сегодня она является мусульманской. Но с I или II века до нашей эры и до арабского завоевания это было так. В середине III века до нашей эры индийский царь Ашока воздвиг в Кандагаре (Афганистан) и других городах огромные каменные колонны. На них были нанесены указы о том, как распространять буддийское учение. Он наставлял своих подданных в том, что:

> *«…благочестие и воздержание (существуют) во всех философских школах. Но наибольшее самообладание у того, кто является хозяином своего языка. Такие люди не хвалят себя, не принижают своих товарищей, что бесполезно. <…> Правильно — уважать друг друга и учиться друг у друга. Те, кто делает это, увеличивают свои знания, получая то, что знают другие»*[64].

Эти возвышенные слова принадлежат правителю, который честно признал в тексте на другой колонне, что убил 100 000 человек на войне до того, как стал миролюбцем, вегетарианцем и буддистом. Теперь он обратил свой доброжелательный взор на Афганистан и Бактрию. Чтобы привлечь как можно больше местного населения, он написал свои послания на греческом и арамейском — поразительное свидетельство важности этих языков в южных районах Центральной Азии в то время[65]. Возможно, благожелательность Ашоки объясняется тем, что упомянутый ранее врач из Бактрии вылечил его сына от слепоты[66]. Какая бы ни была причина, поучения Ашоки, оставленные для жителей Центральной Азии, послужили началом мощной волны распространения буддизма, которая прокатилась по региону в начале II века[67].

▼ **Рисунок 3.3.** *Терракотовый Будда из города Хадда, Афганистан. В течение долгого времени спрятанный от «Талибана», он был обнаружен в Президентском дворце (Кабул) американским археологом Фредриком Гибертом в 2004 году*

Буддизм изменил религиозную топографию Центральной

Азии[68]. Там, где когда-то были лишь квадратные алтари местных богов, зороастрийские храмы огня с открытыми внутренними дворами и святилища различных божеств в греко-персидском стиле, теперь высились буддийские ступы. Одна, Тахт-э Рустам в Айбаке (Центральный Афганистан), была высечена в скале и уходила глубоко в землю. Снова синкретизм и то, что знаменитый русский археолог назвал «творческой ассимиляцией», нашли отражение в искусстве[69]. Греческие элементы присутствовали во многих таких храмах, и слова Ашоки были переведены для грекоговорящего населения кем-то, кто, очевидно, был хорошо знаком с греческой философской терминологией[70].

Идея визуального представления Будды пришла из Индии, но там он изображался как полураздетый аскет. Жители Центральной Азии изменили этот образ, «снабдив» его развевающимися одеждами с глубокими складками — другими словами, одеянием, которое греческие скульпторы мастерски изображали в течении веков. Культурное смешение Востока и Запада стало итогом сотрудничества между греческими или центральноазиатскими скульпторами (возможно, буддистами), обучавшимися в греческой школе, и буддийскими монахами, как индийскими, так и местными[71]. Этот процесс происходил во всем регионе, но достиг наивысшего расцвета в царстве Гандхара, простиравшемся вдоль торговых путей там, где сейчас находится граница Пакистана и Афганистана, к северу от Исламабада. Именно тот образ Будды, ранние примеры которого существовали в десятках центральноазиатских ступ и на центральноазиатских монетах, впоследствии распространился в Китае, Корее и Японии. Он все еще формирует и наше сегодняшнее представление о Будде[72]. Центральная Азия была единственным местом, где мог появиться этот образ.

Изменилась и религиозная география Центральной Азии. Руины больших буддийских ступ можно увидеть не только в северном и восточно-центральном районах Афганистана, где расположены Бамиан, Мес, Айнак и другие великие буддийские места, но и в

Балхе и Термезе в Узбекистане, в Мерве (Туркменистан)[73], в Далверзин-Тепе (Узбекистан, к северо-востоку от Термеза) и во многих других местах по всему региону[74]. Только на севере Кыргызстана археологи нашли четыре монашеских комплекса и три храма[75], в то время как в Казахстане монастыри и ступы были обнаружены по всему 600-километровому пути от китайской границы на востоке до Кызыл-Кента (возле Караганды в центре страны).

Многие буддийские монашеские центры и места паломничества вокруг Газни, Кабула, а также в Северном Афганистане появились во времена смещения основных торговых путей между Центральной Азией и Индией, которое произошло за 150 лет до арабского завоевания. Раньше торговцы избегали пересекать Гиндукуш, но с середины VI века они нашли проходы через горы, которые привели их в самое сердце Центральной Азии[76].

В скульптуре и декоративной лепнине появились многочисленные новые черты. В Айртаме (возле Термеза), на низком берегу Амударьи, сейчас практически смытом, был найден невероятно красивый фриз (хранится в Эрмитаже), на котором изображены улыбающиеся музыканты с персидскими лицами, играющие на индийских музыкальных инструментах, рядом с ними — музыканты, лица которых напоминают образ Будды, они играют на инструментах греческого или персидского типа[77]. Лежащая статуя Будды (статуя известна под названиями «спящий Будда» или «Будда в Нирване») 12 м в длину из Аджина-тепе («Чертов холм») в Таджикистане сейчас находится в Национальном музее древностей в Душанбе; бамианские Будды и десятки других статуй были ярко расписаны, поскольку буддизм был и остается по сей день религией ярких цветов.

Буддизм получил огромный толчок при влиятельном кушанском правителе II века Канишке I. Рожденный кочевником, Канишка принял как буддизм, так и почитание определенных греческих богов, в то же время придерживаясь и зороастризма[78]. Невероятный синкретизм верований Канишки можно увидеть

повсюду — в его летней столице (Баграм на территории Афганистана) и в удивительном алтарном комплексе, который он выстроил (в основном в честь самого себя) в храме Сурх-Котала, на северных склонах Гиндукуша (также в Афганистане)[79].

▼ **Рисунок 3.4.** *Статуя Будды, раскопанная в Сахри Бахлол (Пакистан) в 1904 г. Сочетание греческого одеяния (гиматиона) и индийских черт лица с этих времен определило образ Будды по всей Азии*

Буддийские монашеские сообщества распространились по всему региону. Город Бухара даже получил свое название от одного такого буддийского монастыря («вихара» на санскрите). Кабул был окружен кольцом примерно из 40 буддийских монастырей. Поздний мусульманский поэт восхищенно описывал один из них, роскошный комплекс Субахар, говоря, что он являлся «… источником красоты. Тротуар был из оникса, стены из мрамора, ворота из золота, пол из самородного серебра, звезды были изображены везде, зубчатые стены располагались вокруг большой арки ("айван"), солнце в середине знака Льва было украшено блестящими рубинами и пресноводным жемчугом, и во внешнем

дворе сидел на троне из драгоценных камней золотой идол, красивый, как Луна»[80].

Сначала переселенцы из Индии, несомненно, играли большую роль в интеллектуальной жизни крупных центров буддийского монашества в Балхе и Термезе. Трехъязычные надписи в культовом центре в Термезе на бактрийском, брахми и кхароштхи (два индийских языка) свидетельствуют, что все монахи этого комплекса были сведущи в переводе, а некоторые из них прибыли из Индии. Но множество бактрийско-персидских имен, обнаруженных на настенных рисунках в одном из таких монастырей, не оставляют сомнений, что коренные жители региона были не менее благочестивыми буддистами[81].

Буддисты Центральной Азии также занимались архитектурой и искусством, используя индийские традиции, чтобы создать новые типы храмов, отличающиеся от святилищ родины Гаутамы[82]. Они обучались при монастырях, присоединялись к общинам верных и участвовали в спорах между различными направлениями буддизма. Один монах по имени Гхошака стал влиятельным и почитаемым буддийским теологом — он уехал из своего родного города Балха, чтобы сыграть важную роль в дебатах на четвертом буддийском соборе в Кашмире.

Какие направления буддизма особенно привлекали жителей Центральной Азии? Популярностью пользовались многие, но главенствующим в Балхе и ряде других центров региона стало учение Вайбхашика. Гхошака являлся представителем этого направления, как и другой выдающийся житель Центральной Азии Дхарматрата[83]. Из четырех основных школ буддизма Вайбхашика наиболее тесно связана с миром, предполагая, что люди непосредственно познают внешний мир, включая прошлое и будущее, в отличие от остальных учений, которые признают реальность только настоящего момента.

Для эпохи, наступившей после арабского завоевания, важнее всего оказались сбор, редактирование и в некоторых случаях перевод буддийских текстов с санскрита на согдийский и другие

местные языки, особенно на китайский. Сам Будда наказал, что все последователи его веры должны читать священные тексты на родном языке. Советский ученый Борис Литвинский рассчитал, что среди известных переводчиков буддийских текстов на китайский язык шестеро были индусами, шестеро или семеро — китайцами и шестнадцать — жителями Центральной Азии[84]. Многие добились такого признания и всеобщего уважения за свои переводы, что современники описывали их биографии[85]. Особенно жителям региона удавались вибхаса (санскритский термин для слова «комментарии»[86]), благодаря которым они и стали известны. Один переводчик и комментатор, парфянин, известный как Чи Чиэнь и прославившийся своими переводами на китайский язык, читал «книги Запада» и говорил на шести языках[87]. Еще один — Кан Серн-Хуэй, согдиец — совмещал свою работу в качестве переводчика и редактора с изучением астрономии и астрологии[88]. Другие писали собственные работы. Дхармамитра, уроженец Термеза, написал комментарий к «Виная-сутре» — тексту, регулирующему жизнь в монашеских общинах. Легендарный Гхошака же написал огромный комментарий (ныне утерянный) к «Абхидхамма-питаке» — книге об основных принципах, управляющих духовными и физическими процессами[89].

Выдающимся центральноазиатским проповедником был парфянский принц, который после смерти своего отца отказался от трона, стал буддийским монахом и уехал в Китай, чтобы распространять эту религию. С 148 года Ань Ши Као проповедовал буддизм в китайской столице и написал книгу о буддийском учении. Еще один парфянский принц стал монахом-проповедником и написал несколько книг, теперь утраченных, под китайским именем Ань Фагинь[90].

Неизвестно, началась ли у жителей Центральной Азии страсть к упорядочиванию, которая стала такой важной в исламскую эпоху, с буддизма или еще раньше. Мы знаем только то, что буддийские монахи из Большой Центральной Азии были среди ведущих редакторов и кодификаторов буддийских текстов и являлись

наиболее активными переводчиками. В процессе редактуры они иногда расширяли текст или добавляли комментарии, которые объясняли наиболее сложные места. Важно подчеркнуть, что эта работа уже велась за несколько веков до начала перевода классических греческих трудов на арабский язык и кодификации мусульманских текстов.

Дальнейшая судьба буддизма в Центральной Азии неясна. До недавнего времени предполагалось, что упадок начался, когда персидское государство Сасанидов в попытке навязать официальный зороастризм в конце III века оказывало серьезное давление на все другие религии, существовавшие в этом регионе. Особую ненависть Сасаниды, как и позже мусульмане, испытывали к буддистам: в это время были закрыты некоторые буддийские монастыри. Но меры против буддистов, а также против манихейцев, иудеев и христиан оказались такими же неэффективными, как и большинство других попыток Сасанидов контролировать своего несговорчивого и независимого восточного наместника[91]. Когда эта борьба утихла, буддизм расцвел снова. Некоторые считают, что он «вымер» еще до подъема ислама, в то время как другие называют причиной упадка буддизма появление кочевого племени эфталитов[92]. Но обнаружение большой буддийской ступы в Мунке (Таджикистан), построенной в VII или VIII веке, показывает, что буддизм не прекращал своего существования в Центральной Азии[93]. Есть копия документа, утверждающего, что большой бамианский Будда около 55 м в высоту был создан в 600 году, то есть примерно в те же годы, когда проповедовал Мухаммед[94].

Арабы, когда им удалось подчинить себе регион, нападали на буддизм и буддистов с особым неистовством из-за идолов, которых они нашли в храмах. Тем не менее, уничтожив и испортив десятки буддийских святынь, не они испортили лица бамианским Буддам. Это был результат попытки прикрепить к ним металлические маски — устоявшаяся практика в регионе[95]. На самом деле Дебора Климбург-Салтер убедительно доказывает, на основе детального

изучения археологических свидетельств, что буддизм продолжал занимать значительное место в жизни региона к югу от Амударьи до конца X века[96]. Другие сообщества буддистов продержались в области Семиречья (Жети-Су) на северо-востоке Кыргызстана, а возможно, и в других районах, до монгольского завоевания. По мере усиления нападок арабов и мусульман на буддизм его географический центр притяжения переместился к востоку Центральной Азии за пределы досягаемости захватчиков. Наконец, крупные караванные города Восточного Туркестана превратились в новый очаг центральноазиатского буддизма и манихейства. В Кашгаре, Хотане, Турфане и других монашеских центрах уйгуры, согдийцы и остальные народности региона продолжали собирать, переводить и распространять положения буддизма по всей Северной и Восточной Азии[97].

Христиане как поборники эллинизма

Интеллектуальная и духовная история Центральной Азии требует внимания не только к Индии, но и к Средиземноморью. Христианство впервые появилось на территории Римской империи — вспомните высказывание Павла: «Я — римский гражданин». Но ко II веку христианские общины распространились далее на восток в городах разрастающейся персидской империи Сасанидов. К началу IV века христиане появились во всех основных городах Хорасана, включая Герат, Тус, Мерв, Серахс и Балх. Однако самый ранний из известных нам христианских текстов региона намного старше, он датируется 250 годом[98]. Показательно, что эта работа, написанная на бактрийском языке и названная «Книга законов стран», была таким же сводом законов и правил поведения, как и работы мусульманских ученых более позднего периода, которые они создавали в огромных количествах.

Многие ранние христиане по обеим сторонам границы между Римом и Персией имели очень независимый взгляд на теологические вопросы. Их расхождения с основным правоверным

направлением достигли кульминации, когда один из них, Несторий, стал епископом в Константинополе, где проповедовал взгляды, против которых возражали многие христиане Восточного Средиземноморья на основании того, что они преуменьшают святость Марии. Хуже того, принимая двойственную природу Христа, Несторий подчеркивал его человечность до такой степени, что некоторые полагали, будто таким образом он умалял его божественность. Наконец, враги свергли Нестория в 431 году и убедили четвертый Вселенский Собор в 451 году осудить его взгляды. Почувствовав опасность, многие из его сирийских последователей перебрались через римско-византийскую границу на персидскую территорию[99]. Там они основали собственные школы, сначала христианский центр в Нисибине (Сирия), а затем — в Гундешапуре (Месопотамия).

Оказавшись в персидской среде, христиане-несториане, как их стали называть, хотели распространить свое видение веры на восточные земли, открывавшиеся перед ними. В течение V и VI веков они основали общины в крупных городах Хорасана: епископства — в Самарканде, Балхе, Герате, Нишапуре и многих других городах; митрополитскую епархию или архиепископство — в Мерве[100]. В то время как многие сирийские несториане перемещались на эти «новые» территории, ряды прихожан пополнялись местными новообращенными из зороастризма и буддизма. Многие действующие церковные приходы появлялись и разрастались в меньших центрах, особенно в торговых городах на северных и южных путях, идущих вдоль Восточного Туркестана (Синьцзян) в Китай[101]. Вскоре они перевели «Символ веры» и другие основные канонические тексты на согдийский и другие языки региона[102]. Многие тюркские народы перешли в новую веру. Среди них был принц, или каган, со всем своим войском, чье обращение произошло в 644 году, за одно поколение до прихода мусульманских войск в регион[103]. Влияние несторианцев продолжало распространяться, их характерный крест был найден вырезанным на скале в отдаленном Ладакхе на пути из Индии в

Китай[104]. В течение двух веков уйгуры в Туркестане приняли несторианское сирийское (арамейское) письмо для своего языка.

Распространение христианства в Центральной Азии не сопровождалось притоком новых подходов в архитектуре или искусстве и ремесле, как это было с буддизмом. Но крупные христианские сообщества обосновались в каждом местечке региона, иногда и в старых городах, таких как Мерв, а иногда в таких, как Шаш (Ташкент) и Самарканд — на плодородных землях сельских районов. Все они строили церкви или молитвенные дома для своих прихожан[105]. Монастыри процветали в Ургуте (юг Самарканда), Мерве и многих других центрах, строились приходские церкви и соборы. Археологический отпечаток христианства в Центральной Азии почти не исследован, но значительное количество христианских артефактов обнаружено на территории от Туркменистана (Гёк-депе) до Кыргызстана и далее в Синьцзяне.

Немного объектов материальной культуры осталось от христианства в Центральной Азии, чего нельзя сказать об интеллектуальном отпечатке, оставленном несторианами. Христиане-несториане относились к вопросу образования и, следовательно, к письму очень серьезно. Несмотря на разрушение доисламских библиотек по всему региону, фрагменты книг и записи на сирийском языке найдены во многих местах, а в Синьцзяне, остававшемся за пределами арабского влияния, сохранились целые тома.

В века, предшествовавшие арабскому завоеванию и сразу же после него, тысячи людей, включая христиан Центральной Азии, обучались в несторианском университете в Нисибине. В ходе сражения между персами-сасанидами и византийскими греками персы захватили в плен несколько тысяч сирийцев-несториан. Впоследствии перебравшееся в Гундешапур, в 480 км к юго-востоку от Багдада, это сообщество, к которому примкнули и более поздние переселенцы, стало еще одним восточным центром, служащим для продвижения несторианского христианства. Персидские

императоры были не прочь оказать помощь любым христианам, противостоящим Византии, и они щедро поддерживали Гундешапур, процветавший с середины VI века.

Все три центра предлагали обучение в области теологии и философии, а также медицины и науки. В Гундешапуре персидский император побудил ученых перевести греческие и сирийские тексты на распространенный в то время пехлеви. Вскоре эти ревностные переводчики обратили свое внимание и на индийские работы по математике, астрологии и астрономии, а также на китайские медицинские тексты. Однако их специализацией стал перевод классических греческих текстов для персидских читателей. Позднее, при правлении мусульман, они стали переводить на арабский язык. Как мы увидим далее, это привело к революции в мышлении и философской мысли.

Пока важно принять во внимание воздействие на Центральную Азию того вида переводов и научной деятельности, которое ощущалось в Гундешапуре и во всем остальном мире восточного христианства. Известно, что один из наиболее уважаемых архиепископов в Мерве, Теодор (назначенный в 540 году), был экспертом по Аристотелю и по его «Логике». То, что Теодор получил эту высокую должность, несмотря на его теологические взгляды, которые многим казались подозрительными, свидетельствует о его высоком статусе в качестве исследователя античной мудрости[106]. Здесь, на самом высоком посту христианской иерархии в Центральной Азии, находился полиглот, ученый и философ. Он сосредоточился на вопросах эпистемологии, которые четыре столетия спустя привлекут внимание еще более выдающегося ученого, изучавшего в Мерве «Логику» Аристотеля, аль-Фараби. Теодор собрал библиотеку со всеми основными текстами и последними переводами, выполненными его сторонниками по вере; он также привлек к работе исследователей и помощников. В своих стараниях Теодор следовал примеру буддийских переводчиков из Мерва, которые переложили классические тексты и притчи с санскрита на местный язык[107].

Поскольку до наших дней не сохранилось ни одного из этих ранних переводов с греческого на древнесирийский язык, мы можем только гадать — были ли это подлинные переводы или это лишь пересказ, как иногда случалось, и содержали ли они комментарии, добавленные переводчиками. Однако мы можем быть уверены, что большая работа по изучению текстов и переводу, проводившаяся в Гундешапуре и которую Теодор поддерживал в Мерве, также имела место и в других крупных епископствах Центральной Азии. Как и в Гундешапуре, она включала перевод работ по философии и медицине.

Ярким представителем таких сирийских христиан в Центральной Азии и свидетельством их важности был Али ибн Сахль ат-Табари (838–870 годы), выходец из несторианской семьи, принявший ислам. Ат-Табари жил через 100 лет после арабского завоевания, но все же его работа строилась непосредственно на основах, заложенных в ранние века. Именно Табари впервые перевел «Элементы» Евклида с греческого и написал первую всеобъемлющую медицинскую энциклопедию на арабском. В сфере медицины линия важнейших ученых прослеживается от ат-Табари к его великому ученику ар-Рази, а затем к Ибн Сине с его «Каноном». Табари также был сторонником исследования психологии человека и ее воздействия на здоровье[108].

Многие похожие черты характеризовали еврейских переселенцев, которые попали в Центральную Азию также через Мерв. Книга Есфири, написанная во II веке до нашей эры, подтверждает присутствие евреев во всех провинциях Персии[109], которая в те времена включала Бактрию, Парфию, Согдиану, Маргиану и Хорезм. В вавилонском Талмуде начала IV века можно найти ссылку на широко известного толкователя иудейских текстов Самуэля бар Бисена. Посетив Мерв после талмудической академии в Пумбедите (сейчас Эль-Фаллуджа, Ирак), бар Бисена жаловался на небрежное соблюдение иудейского закона на Востоке[110].

За несколько веков до арабского завоевания евреи расселились в большинстве главных городов Центральной Азии от Хорезма до

Афганистана[111], а некоторые из них дошли и до Восточного Туркестана. Коллекция манускриптов, недавно обнаруженная в афганской пещере, подтверждает существование обширного и высокообразованного иудейского сообщества в этих местах более чем тысячу лет назад[112]. Традиция образования, берущая свое начало со времен бар Бисены, процветала до такой степени, что средневековый путешественник раввин Вениамин Тудельский подтвердил существование многих знаменитых ученых среди семи тысяч иудеев в отдаленной Хиве и среди пятидесяти тысяч — в Самарканде[113].

Свое и унаследованное

Вскоре после арабского завоевания Центральной Азии новые правители приказали построить первые мечети. Используя свое понимание того, как должен выглядеть молитвенный дом, местные архитекторы построили кубические сооружения, венчавшиеся куполами, какие они строили для зороастрийцев на протяжении многих веков[114]. Три столетия спустя правоверный мусульманин Махмуд Газневи решил построить дворец в своей столице в Афганистане. Архитектор и здесь применил известные ему древние местные прототипы, украсив здание элементами, позаимствованными у индийских храмов[115]. Оба случая напоминают нам, что люди в любой точке мира приспосабливаются к новым обстоятельствам, используя все, что у них есть под рукой и что они знают лучше всего.

Архитектура была лишь одной из многих областей, в которых прошлое Центральной Азии передало полезное наследие будущему. Что касается права, арабские завоеватели вынуждены были перенять множество центральноазиатских подходов, особенно в таких важных областях, как система орошения, по которой ни в Коране, ни в арабском кочевом опыте не содержалось никакого руководства. Даже в таких областях, как брачное право, которое достаточно подробно описано в Коране, действительная практика в

эпоху после завоевания продолжала частично регулироваться доисламскими, в данном случае зороастрийскими принципами[116]. Стоит отметить, что у великого Ибн Сины не только были ученики-зороастрийцы, но и сам он перевел зороастрийский текст на арабский язык[117].

Арабские завоеватели принесли с собой собственные традиционные знания о небесных телах, здоровье человека и других сферах жизни. Их народная мудрость иногда содержала полезную информацию в области астрономии, медицины и так далее, но она не могла обеспечить основу для фундаментальных исследований в этих областях. Однако задолго до прихода арабов жители Центральной Азии, как и персы, начали работу по систематизации знаний в разных областях науки. Так, изучение астрономии уже достигло высокого уровня в районе Хорезма, в то время как медицина процветала в Хорасане и Бактрии, частично благодаря их непосредственным контактам с превосходными медицинскими центрами в Индии и Гундешапуре. Мы можем быть уверены, что больницы и астрономические обсерватории в Мерве, неофициальной столице региона, были на том же высоком уровне, что и в Вавилоне. Математика процветала там, где на нее был спрос со стороны торговцев, и особенно в тех регионах, которые находились в постоянной связи с Индией и ее богатым математическим наследием. Если и существует причина, которой можно объяснить просвещенность жителей Центральной Азии во многих областях, так она, несомненно, заключается в том, что они имели контакты и с Ближним Востоком, и с Индией, в то время как на Западе были лишь единичные интеллектуальные соприкосновения с индийским субконтинентом. Это «перекрестное опыление» касалось и Персии, но в Центральной Азии оно стало реальностью задолго до арабского завоевания благодаря тесным торговым связям того времени.

В этом контексте еще более странно то, что жители Центральной Азии не имели почти никакого представления о китайской науке даже в те времена, когда китайские товары были

повсеместно доступны на их рынках. Поэтому ученые Центральной Азии, игравшие ключевую роль в передаче буддизма, христианства и манихейства на Восток, не смогли перенести восточное учение на Запад. В этом роковом упущении частично можно обвинить Запад. Он не только не смог приобщиться к китайским и индийским знаниям, но и не сумел получить пользу от научных и медицинских познаний несторианцев в Гундешапуре[118]. Какими бы ни были причины, отсутствие китайских знаний в Центральной Азии и, следовательно, на Западе имело фатальные последствия для обеих сторон.

Любой, кто захочет напрямую связать наследие доисламских времен в Центральной Азии и интеллектуальные достижения периода после арабского завоевания, столкнется с отсутствием достаточного количества данных. Но в некоторых областях эта связь бросается в глаза. Более позднее развитие новаторской школы географии в Балхе, несомненно, связано с тем, что этот город издревле был континентальным портом, в котором постоянно находились люди со всех концов света. Когда бухарский визирь ал-Джайхани писал свой труд «Книга путей и государств», ему нужно было просто использовать тот объем географических знаний, который накапливался на протяжении веков торговцами-путешественниками из его родного города[119]. Великие мусульманские астрономы Хорезма и Хорасана были щедры на похвалы своим предшественникам, которые подготовили астрономические таблицы, разработали сложные календари и с большой точностью предсказывали лунные и солнечные затмения. Увлечение многих поздних центральноазиатских астрономов моделированием и конструированием астролябий и астрономических квадрантов идет от процветавших долгое время в регионе традиций ориентирования на обширных пустынных пространствах и любви к работе с механизмами[120]. Наследие доисламской эпохи проявилось и в работах мыслителя IX века Абу Машара из Балха. Используя местные знания (греко-индо-иранские оккультные науки), он стал ведущим астрологом в мусульманском

мире и оказал сильное влияние на европейскую астрологию[121].

Среди мыслителей доисламской Центральной Азии, оставивших наиболее глубокий след в истории, был Вузург-Михр (531–578), он сформировал мировоззрение своих последователей. Уроженец Мерва, Вузург-Михр выдвинул идеи в сфере этики, повлиявшие на мыслителей мусульманской эпохи. Унаследовав богатые астрологические традиции Центральной Азии, он так удачно растолковал сон персидского шаха, что был приглашен ко двору в Ктесифоне и быстро поднялся до должности главного советника (визиря).

Как и многие другие мыслители Центральной Азии, Вузург-Михр из Мерва пробовал себя во многих областях. Когда индийский правитель, посетивший персидский двор, обучил придворных играть в шахматы, Вузург-Михр показал свое мастерство, выиграв у гостя в его собственной игре. Затем он предложил несколько способов для улучшения индийской игры и вдобавок изобрел нарды в качестве ответного подарка индийскому правителю[122]. Эта встреча положила начало распространению как шахмат, так и нард в персидском мире, откуда они попали к арабам и затем на Запад. Четыре века спустя Ассули, еще один уроженец территории, где сейчас находится граница между Туркменистаном и Ираном, составил первый письменный классический анализ шахмат[123]. Таким образом, и до, и после арабского завоевания жители Центральной Азии проявили себя в качестве чемпионов и арбитров «игры королей».

Несмотря на то, что до нас дошли лишь фрагменты работ Вузург-Михра, его можно назвать важным мыслителем. Его этика наполнена дуализмом, который лежал в основе зороастризма[124]. Он прославлял добро, но при этом его беспокоили тщета человеческих желаний и эфемерность, казалось бы, великих достижений. Житейские дела, писал он, абсолютно не способны подготовить людей к единственной достоверной вещи в жизни — к дню Страшного суда. Спасения, как полагал Вузург-Михр, можно достичь только через размышление и осознание, а также

посредством добродетельных мыслей, слов и поступков. В конечном счете его приговорили к смертной казни, возможно, из-за излишней приверженности христианству. Трудно не заметить влияния Вузург-Михра на рационализм и осуждение избыточного материализма, присущие более поздним мыслителям Центральной Азии.

Население Центральной Азии было любознательным, высокообразованным и разбирающимся в точных науках, практичным и уверенным в себе, и это сыграло более существенную роль, чем какие-либо определенные фигуры или достижения доисламских времен. Процветание, достигнутое тяжелым трудом в сфере торговли и сельского хозяйства, давало возможность отдыха немногим счастливчикам и тем, кому они покровительствовали. Многие из них посвящали по крайней мере часть своего свободного времени искусству и музыке, астрономии, математике, медицине, в то время как другие обдумывали важные вопросы о цели и смысле человеческого существования, связи человечества со временем и космосом.

Наслоение религий в Центральной Азии делало все подобные экзистенциальные вопросы особенно интригующими. Фундаментом выступал зороастризм с его напряженной борьбой добра и зла и возможностью для людей проявить силу воли для победы в этой битве. Благодаря такому фундаменту весь регион стал благодатной почвой для религий спасения. Буддизм, манихейство и христианство, несмотря на все их различия, давали руководство для повседневной жизни, совместимой с божественным порядком вещей. Все три религии подразумевают, что обычные люди соблюдают ритуалы и имеют шанс на спасение.

За тысячу лет до арабского завоевания жители Центральной Азии познакомились с четырьмя или пятью религиями, не считая верований кочевников. Они стали искусны в сравнении вероисповеданий, нахождении их сходств и отличий. Это привело их к изучению источников человеческих знаний, к тому, что сейчас называют «эпистемологией». Неудивительно, что позднее, в эпоху

Просвещения, ученые Центральной Азии (например, аль-Фараби) стали первыми в этой области, а также в классической логике. И если некоторые из них считали знания и логику главными орудиями для установления истины, то другие были преуспевающими критиками такого подхода и поборниками веры.

Несложно обнаружить общие элементы в том, как жители Центральной Азии принимали различные религии, появлявшиеся на их территории между 300 годом до нашей эры и 670 годом нашей эры. Каждый раз они были невероятно открыты и искренне любопытны. За исключением «официального» зороастризма Персии при Сасанидах никакая религия до ислама не стремилась препятствовать другим. Жители Центральной Азии, открытые миру и встречающие все новое без видимого страха, являлись приверженцами «свободы» как в торговле, так и в религиозной сфере. Они принимали динамизм и изменения как само собой разумеющееся и считали нормальной практику выбора верования, сочетая привлекательные элементы различных религий в неожиданный и оригинальный синкретизм. Мы можем удивляться сочетанию зороастрийского вечного огня с почитанием греческих богов в одном из храмов Пенджикента (Таджикистан)[125], но такая новаторская смесь едва ли была необычной.

В попытках разобраться в религиях и идеях, обрушивавшихся на них, жители Центральной Азии стали мастерами кодификации, анализа, редактирования и комментирования священных книг каждой новой веры, которая появлялась в регионе. Зороастризм возник в их среде, поэтому они досконально знали его догмы. Они бились над греческими текстами по религии и философии и, возможно, создали тексты собственного сочинения. Что касается буддизма, жители Центральной Азии постарались как можно лучше отредактировать и перевести основные труды. В процессе они открыто выразили свои предпочтения и добавили собственные комментарии и дополнения[126]. Тот же процесс имел место, когда они постигали, анализировали и передавали священные тексты христианства и манихейства.

Таким образом, религиозная и философская история Центральной Азии не делится на строгие тематические или периодические разделы зороастризма, буддизма, эллинизма, христианства, манихейства или ислама, но является единой, ее эволюция — это монолитный процесс. В таком ракурсе процесс упорядочивания хадисов пророка Мухаммеда, в котором жители Центральной Азии не знали себе равных, является продолжением масштабного редакторского проекта, начатого во времена буддизма, и в меньшей степени манихейства и несторианского христианства.

Случайно ли то, что жители Центральной Азии сначала отдали предпочтение практичному учению буддизма Вайбхашика с его принятием чувственного восприятия, связью прошлого и будущего и акцентом на достоверных комментариях, позже тяготели к еще более практичной ханафитской школе мусульманского права и к написанию комментариев к переведенным произведениям древнегреческих мыслителей?[127] Или что планировка классических медресе, мусульманских учебных заведений, которые регулировались и распространялись усилиями известного центральноазиатского государственного деятеля, выбрана в непосредственном соответствии с центральноазиатской традицией буддистских монастырей, с их рядами келий и комнатами для собраний?[128]

Шиитский философ XI века Ибн Мискавейх, чей отец перешел в ислам из зороастризма, не колеблясь, цитировал множество источников из старой веры в защиту своих новых этических взглядов[129]. Доктрина свободной воли, равно важная для зороастризма, буддизма и христианства, так прочно укоренилась в менталитете жителей Центральной Азии, что и после прихода ислама жители этого региона были известными сторонниками учения мутазилитов, защищавших свободную волю и снимавших ограничения с мышления до такой степени, что правоверные мусульмане жестко порицали их. Подобным образом, гробницы мусульманских святых, появившиеся на всей территории

Центральной Азии, являются более поздним отголоском культа буддийских и христианских святых во всем регионе.

Самый ранний из известных суфийских мистиков — Абу Язид Бистами (около 804–874) из Бистама в Хорасане. Бистам, сегодня город с населением 7000 человек, лишенный буддийских памятников, ранее был центром активной религиозной жизни. Бистами, очевидно, был из семьи ищущих и думающих людей. Его отец исповедовал зороастризм, затем обратился в ислам, но Бистами решил обогатить свою новую веру мистическими учениями и йогой, о которых он знал благодаря местному буддийскому наставнику[130]. Насколько непохожа в итоге практика духовной жизни центральноазиатского суфизма, направленная на забвение эго, освобождение от мирского и временного и обретение вечного, на буддийскую традицию, которая привела к сооружению огромной скульптуры «Будда, входящий в Махапаринирвану», высочайшую степень нирваны, в Таджикистане? Можно предположить, что религиозная поэзия центральноазиатских суфиев — это продолжение традиции ранней духовной поэзии зороастрийской «Авесты», а богатая и сложная музыка саманидской Бухары в X веке была «прямым потомком» искусства буддийских музыкантов, изображенных тысячелетием ранее на скульптурном фризе в Айртаме[131].

Буддийская мистика нашла свой путь в ислам через Центральную Азию, равно как и редактирование священных текстов (важный вид деятельности во многих буддийских монашеских центрах по всему региону). Среди наиболее известных ранних собирателей хадисов Мухаммеда был Абу Иса Мухаммед ат-Теримези (824–892), родившийся и умерший в Термезе, в современном Узбекистане[132], где буддийские монахи уже долгое время работали над той же задачей — упорядочением своей религии. И сегодня собрание ат-Теримези считается во всем мусульманском мире одним из канонов веры.

Даже инакомыслие и неверие могли существовать во времени, связывающем доисламскую и исламскую эпохи. После арабского

завоевания старинный буддийский центр Балх дал исламу известного комментатора Корана, которого традиционалисты резко осудили за антропоморфизм[133]. Это была самая обычная нападка на любого симпатизирующего буддизму, которых было множество в Балхе. Живший чуть позже уроженец Балха, Хиви аль-Балхи, был одним из наиболее радикальных скептиков в исламском мире, который ставил под сомнение авторитет Корана и богооткровенных религий в целом. Живя в IX веке, он излагал утверждения зороастризма, христианства, ислама и даже собственной религии (иудаизма) с тем, чтобы развенчать их все. В течение нескольких следующих столетий в регионе от Балха до Нишапура процветали скептицизм, нонконформизм и свободомыслие. Данное явление невозможно объяснить на поверхностном уровне, но стоит отметить, что это был регион, где каждая из многих конкурирующих религий занималась доказательством своей правоты и привлечением фанатичных сторонников. Поскольку все религиозные утверждения не могли быть равно обоснованными, такая среда естественно имела тенденцию к формированию своих «антител» в форме радикального скептицизма и свободомыслия.

Вне всяких сомнений, наиболее очевидными характеристиками духовной жизни центральноазиатской цивилизации перекрестков были множественность и разнообразие. Это не закончилось с арабским завоеванием, а, как мы увидим, продолжало процветать в течение почти четырех веков после прихода ислама. Переход происходил очень медленно. Действительно, сами мусульманские богословы признавали, что многие люди других вероисповеданий номинально приняли ислам, но не отказались от своих предыдущих верований[134]. Британский антиковед Питер Браун говорит, что ислам стелился «легко, словно туман» над разнообразным религиозным ландшафтом[135]. Только в XI веке плюрализм стал рассматриваться как зло и как угроза правоверию. Ко времени появления такой точки зрения эпоха Просвещения уже клонилась к закату[136].

Откуда появляются оригинальное мышление и инновационные идеи? На Западе этот вопрос был темой послеобеденного философствования и научного анализа в течение многих веков. Стивен Джонсон, недавно опубликовавший свое исследование на эту тему, предполагает, что многие хорошие идеи возникают, когда люди делают лишь один или два шага за пределы того, что уже известно. Кроме того, они могут стать следствием взаимодействия мыслящих людей, связи между которыми автор назвал «текучими сетями»[137].

За века, предшествовавшие появлению ислама, интеллектуальная жизнь Центральной Азии созрела для обоих типов нововведений. Это была сложная, бурлящая среда и прагматичных, и абстрактных идей, раздумий и веры, где многие образованные и грамотные люди обменивались не только новостями, но и мнениями. Из-за разрушения библиотек мы не можем говорить с уверенностью о статусе нового типа мышления в философии, науке или религии до 670 года. За арабским завоеванием последовал хаос, который замедлил интеллектуальное развитие на сто лет. Но когда жизнь вернулась в нормальное русло, в Центральной Азии снова расцвело гораздо более оригинальное и инновационное мышление, чем где-либо еще на земле.

Глава 4

Как арабы покорили Центральную Азию, ставшую военным расположением для завоевания Багдада

К VII веку жители Большой Центральной Азии уже привыкли к иноземным завоевателям. Тысячу лет войска персов, греков, кушан, эфталитов, парфян, китайцев и тюрков проходили по территории региона и принуждали местных правителей подчиняться. Но затем завоевателям приходилось отступать. Каждый раз нехватка воинов и другие проблемы заставляли их вернуть бразды правления тем, кого они только что подчинили, оставив в регионе лишь то количество воинов, которое необходимо было для контроля над местным населением. После каждого такого завоевания жители Центральной Азии начинали все заново и постепенно возвращались к самоуправлению, собственным религиям и ценностям.

Арабское завоевание, начавшееся в 660 году, принесло разрушения, страдания и временный застой в торговле. Но оно отличалось от предшествовавших в трех моментах. Во-первых, местное население в этот раз оказало захватчикам отчаянное сопротивление. Никогда во всех своих завоевательных походах арабы не сталкивались с чем-либо подобным[1]. Во-вторых, среди самих захватчиков — арабов — вскоре начались междоусобные стычки. Враждующие группы пытались заключить союз с

местными против своих же бывших соратников. В-третьих, из-за этих двух факторов попытка завоевать регион сразу не увенчалась успехом, потребовался почти век для достижения цели, а к этому времени местное самоуправление и культура уже снова начали восстанавливаться. Для полной исламизации понадобилось еще несколько веков.

Несмотря на все эти проблемы, натиск захватчиков в конечном счете принес двойную пользу: арабы оставили после себя язык, который использовался в официальной переписке и при интеллектуальном обмене, и новую религию — ислам. Арабское завоевание Центральной Азии повлекло за собой разрушение многих сфер культуры, но это компенсировалось, по крайней мере частично, появлением новых, достаточно важных элементов. Расцвет центральноазиатской мысли и культуры, происходивший в течение последующих трех с половиной веков, никогда бы не случился без революционных изменений, принесенных с Ближнего Востока. Эта глава посвящена динамике завоевания в течение 100 лет (после первых попыток в 650-е годы) и реакции на него местного населения.

Центральная Азия накануне завоевания

В VII веке нашей эры Центральная Азия не подчинялась внешним силам. Ее население, в основном иранского происхождения, но с увеличивающимся количеством тюрков, говорящее на различных иранских и тюркских языках, территориально относилось к местным царствам. Они формально подчинялись Персидской (Сасанидской) империи и тюркам, которые вторглись в регион за сто лет до арабов. Но это, как и протекторат китайской династии Тан над восточными частями региона, к тому времени было лишь номинальным. И тюрки, и Сасаниды были в глубоком упадке к VII веку, а империя Тан все больше собирала силы на востоке, где в настоящее время находится Синьцзян. Тюрки укрепили свое влияние в 550-х годах, нанеся поражение так называемым белым

гуннам, или эфталитам, — еще одному кочевому народу, вторгшемуся в регион из далеких земель, за пределами Великой Китайской стены. После первого успеха многие тюркские правители уверенно чувствовали себя в качестве повелителей государств в сердце Центральной Азии, наслаждаясь всеми полагающимися им привилегиями, но не вмешиваясь в экономику и культуру[2]. Тем временем сами тюрки многое сделали, чтобы ослабить претензии империи Сасанидов на Центральную Азию. Несколько раз Сасаниды и тюрки сражались в Центральной Азии, оставляя для жителей региона лишь роль ошеломленных зрителей[3]. Но тюрки постоянно ожидали нападения и боялись новых угроз с Востока. Вернувшись в свою роскошную столицу Ктесифон на реке Тигр, Сасаниды поняли, что не обладают властью над Центральной Азией в результате крупных финансовых проблем, возникших из-за военных походов против Византии.

Вынужденные в связи с этими обстоятельствами уменьшить свои притязания на Центральную Азию, Сасаниды и тюрки ограничивались взиманием дани, а во всех остальных отношениях предоставили регион самому себе. Императоры династии Тан также были заняты войнами с Тибетом. Они довольствовались признанием их власти без каких-либо дополнительных требований от своих номинальных подданных. К VII веку не осталось ни одного наместника или иностранного правителя во всей Центральной Азии[4]. С III по VIII век центральноазиатские государственные деятели были фактически независимыми, существуя под пристальным надзором местных государей и дехкан. Процветала континентальная торговля, активно развивались города. Уверенные в собственной безопасности, правители сократили расходы на оборонительные сооружения. Та же расслабленность наблюдалась и в сфере религии. Изображения на дошедших до нас монетах из многих городов доказывают, что многие жители Центральной Азии продолжали поклоняться древним местным богам даже по мере того, как они открывали для себя новые верования[5].

Все эти тенденции были очевидны в Мерве, уже являвшимся крупнейшим густонаселенным центром к востоку от Месопотамии. Этот крупный город, перевалочный пункт торговых путей, простирался далеко за пределы стен, построенных несколькими веками ранее[6]. Существовали целые промышленные кварталы, где производилась закаленная сталь, которую греческий историк Плутарх прославлял в I веке[7]. Там же изготавливали яркие хлопчатобумажные ткани (тираз), которые сбывались на рынках от Китая до Средиземного моря. Вместе с этой торговой деятельностью процветали зороастрийские храмы в центре города и в прилегающей сельской местности[8], в то же время христианские и манихейские проповедники родом из Мерва добирались даже до Китая[9].

Астрономы, математики, физики и другие ученые Мерва извлекали немалую пользу из тесных научных связей города со средиземноморским миром поздней Античности, а также с Индией. Исследования в области астрономии велись в давно построенной городской обсерватории. Последний сасанидский правитель Йездигерд III привез в город большую коллекцию книг из своей библиотеки в Ктесифоне, пополнив ими мервские книгохранилища[10].

Лучше всего об утраченном мире доисламской Центральной Азии рассказывают настенные росписи во дворце в Самарканде, в резиденциях в Пенджикенте (в современном Таджикистане) и в Балалык-Тепе на юге Узбекистана. Словно фотографии эти чудесным образом сохранившиеся шедевры показывают быт при дворе, роскошное внутреннее убранство, насыщенную интеллектуальную и религиозную жизнь тех представителей знати региона, которые вскоре на себе ощутили серьезные последствия завоевания. Они мало заботились об обороне, наслаждаясь радостным периодом, которому суждено было скоро закончиться.

На одних росписях Пенджикента изображены религиозные церемонии, на других — сцены из народного и авторского персидского эпоса, особенно много из сказания о Рустаме

(передано Фирдоуси в «Шахнаме»). Последний сюжет часто встречался в залах для приемов в домах знати. Сцены были расположены последовательно, что во многом напоминает современные комиксы[11]. На росписях королевского дворца в Пенджикенте можно увидеть согдийских мужчин и женщин в облегающих, отороченных контрастной тканью по подолу, одеждах.

В комнате самаркандского дворца изображен сидящий на троне местный правитель Вархуман, окруженный своими стражами-тюрками. Он принимает, как считает большинство специалистов, иностранных послов во время Навруза, праздника Нового года, совпадающего с днем весеннего равноденствия. За исключением корейца в головном уборе, украшенном перьями, все несут дары. Китаец — шелка, персы в роскошных кафтанах — ожерелья и вышитые изделия, а суровые жители Памира преподносят хвосты яков. На другой стене изображены сцены из индийской сказки о битве карликов и журавлей — еще одно свидетельство того, что Центральная Азия до завоевания ориентировалась на Восток в той же мере, что и на Запад. Также изображены музыканты, играющие на лютнях и сантурах. В росписях была отражена и тема религии. Зороастрийские священники показаны в закрывающих лица одеяниях — чтобы защитить священный огонь от своего дыхания. Надпись на согдийском языке напоминает нам о том, что их обязанностью было «защищать богов Самарканда»[12].

▼ **Рисунок 4.1.** *Фрагмент фрески из Афрасиаба (ныне Самарканд), VI век*

Все это создает пронзительное ощущение «последних дней Помпеи» — расцвет перед окончательным упадком. Но на эти росписи можно посмотреть и с другой стороны — они отражают жизнеспособность центральноазиатской культуры и людей, живших в этом регионе. Этот народ под угрозой уничтожения со стороны арабов предпочел сражаться, а не покориться, защитить и сохранить то, что принадлежало ему, переняв ценные новшества от своих новых правителей.

Вера и разграбление: арабский «потоп»

В то самое время, когда художники создавали эти росписи, будущий пророк Мухаммед родился в Мекке — маленьком городке на высоком пустынном плато в Западной Аравии. Новая монотеистическая вера, расцвету которой способствовали его пророчества, побудила десятки тысяч арабов-кочевников к завоеванию новых земель. Арабские войска устремлялись на запад — вдоль побережья Северной Африки, на север — в сторону

Кавказа и на восток — в Персию. Упадок империи Сасанидов и ослабление ее войска стали причинами того, что арабы после двух первых набегов и крупного сражения в 636 году (битва при Кадисии) встретили незначительное сопротивление по мере своего продвижения по персидской территории. Последний сасанидский правитель Йездигерд III собрал всех своих приближенных и часть сокровищ, а потом сбежал в Мерв. Там он надеялся получить поддержку у местных жителей, преданных ему, и организовать наступление. Но бедный мельник под угрозой смерти предал его, и Йездигерд был убит в 651 году[13].

В борьбе с арабами отчаявшийся персидский шах пытался заручиться поддержкой китайской династии Тан, но двор в Чаньане (сейчас Сиань) отказал ему[14], и на то была причина. У китайцев была своя забота — тюркские племена Центральной Азии. Распадающиеся империи дали арабам возможность захватить власть в регионе[15]. Продвигаясь по главному пути в Центральную Азию, они разорили всю Западную и Восточную Персию, и ударная волна прокатилась на восток — в Центральную Азию. Не успев собрать и организовать своих воинов, Хорасан не смог оказать сопротивление. К концу 651 года арабские войска укрепились во всех крупных городах Хорасана, включая Нишапур, старую столицу Тус, Серахс и жемчужину региона — Мерв.

Следующим неизбежным шагом должен был стать переход через Амударью (Оксус) в «сердце» Центральной Азии — территории современных Узбекистана и Таджикистана. Но события в Аравии заставили арабов сделать паузу после взятия Хорасана и, что более важно, сменить своих военачальников. Это значительно затянуло процесс завоевания. Все это было предсказуемо: в 661 году был убит третий халиф (повелитель правоверных) Усман. Началась гражданская война между сторонниками четвертого халифа (Али) и приверженцами Омейядов, другой ветви курейшитов (племени, к которому принадлежал пророк Мухаммед). Тот факт, что Омейяды ранее противостояли исламу и вели сражения с силами пророка,

придавал междоусобной борьбе острорелигиозный характер. В конце концов Омейяды победили. Но с самого первого дня говорилось о незаконном правлении династии Омейядов. Горькое наследие этих лет с нами и сегодня — это суннитско-шиитское противостояние, где шииты все еще держат знамя мученичества.

Кровавый и сомнительный с точки зрения согласия народа приход Омейядов к власти не помешал им продолжать распространение ислама. Отмечая свои завоевания на западе и востоке, они сделали своей столицей город Дамаск и начали вести походы, которые привели в течение одного поколения к подчинению почти всего Иберийского полуострова. Но до сих пор существуют различные точки зрения касательно восточной границы — начали ли арабские войска свое нападение на территории на другом берегу Оксуса в середине 650-х годов или немного позже, после 661 года[16]. Ясно одно — первый этап завоевания состоял лишь из кратких набегов в целях разграбления[17]. Даже несмотря на то, что военные походы являлись основой мусульманского государства[18], эти набеги убедили жителей Центральной Азии, что захватчиками в основном двигала жажда наживы, и они начали решительное сопротивление. Недобрым знаком для арабов был и раскол в рядах собственного войска в Хорасане, который внесли религиозные воины, не признававшие новых халифов (и, следовательно, их военачальников).

Оба источника сопротивления были полностью предсказуемы, но все же первые восстания застигли арабов врасплох. Арабские мятежники в среде воинов в Мерве и Систане в Хорасане заставили основные силы арабов быстро отступить и перегруппироваться. После этого причиной для противостояния стали разграбление и угроза местным религиям. Примечательно, что восстание в Систане разразилось, когда арабский правитель частично разрушил образ местного божества. Народ Систана бился яро и с таким успехом, что три века спустя восстановленному идолу все еще поклонялись[19].

Высокомерие и культурная ограниченность со стороны арабских правителей зажгли и другие очаги сопротивления в их войске. В ходе последовавшей борьбы ни одна сторона не выказывала силы духа и благородства, за которые историки восхваляли воинов-бедуинов. Гибель Кусама ибн Аббаса, двоюродного брата Мухаммеда, во время набега на Самарканд добавила Омейядам агрессии. Вскоре громадное войско (50 000 арабских всадников, в основном из порта Басра в Персидском заливе) направилось к Мерву. В этот раз целью стало именно завоевание.

Но серьезные намерения и возросшая решимость арабов привели к ряду провалов. Новый правитель в Мерве, который, по мнению его друзей, был щедрым и добродушным, а по мнению врагов, женоподобным, попытался вести деятельность против Бухары. Многие арабские военачальники глубоко погрязли в долгах, надеясь поправить положение с помощью грабежей. Но едва только войска покинули Мерв и пересекли реку Оксус, как наместник правителя Мерва поднял восстание, мятежники перешли реку, сожгли лодки и отправились обратно в Мерв, чтобы захватить его.

Самые серьезные последствия наблюдались на территории сегодняшнего Афганистана. Проблемы начались, как только арабские войска появились в Систане и начали продвижение на восток, к долине реки Гильменд. Еще до того, как они достигли Кандагара, весь Афганистан поднялся против завоевателей. Обещавший быть удачным поход против Балха закончился провалом. Большая группа растянутого арабского войска смогла овладеть Балхом, но население незамедлительно организовало восстание, и арабы были вынуждены отступить. В ответ они создали «войско разрушения», но и оно натолкнулась на серьезное сопротивление[20]. Двадцать пять тысяч арабских воинов из 30 000 были убиты, а выжившим пришлось отступить. Афганский поход стал самой большой неудачей, которую когда-либо терпело арабское войско.

Провал арабов в попытке установления своего укрепления в Центральной Азии дал региону временную передышку. Испытывающие нехватку сил захватчики не имели выбора, кроме как заключить сделку с местными правителями и оставить попытки завоевания. Этому решению, принятому по крайней необходимости, суждено было стать общей стратегией арабов по всей Центральной Азии, включая Хорасан. В течение следующих 150 лет мусульмане много раз нападали на местных правителей и знать, а также на богатых торговцев, поддерживавших их. Но всегда за стремительной атакой следовали отступление и уход. И в каждом случае силы политической и культурной преемственности по всему региону имели благоприятную возможность для самоутверждения.

Кутейба и война цивилизаций

Сначала арабы тешили себя мыслью, что завоевать Центральную Азию будет легко. Их беспрепятственное вторжение в Хорасан и успех первых набегов через Оксус мотивировали их к тому, чтобы предпринять более серьезные действия для захвата территории. Но эти попытки закончились неудачей. Хуже того, они побудили как мятежников среди арабов, так и правителей коренных народов Центральной Азии взять в руки оружие и выступить против сил халифа.

Сын арабского правителя Хорасана собрал большой отряд воинов в старом буддийском монашеском центре и центре мыловарения Термезе, на границе между Узбекистаном и Афганистаном. Оттуда Муса, как он известен в фольклоре, совершил неудачный набег на Бухару и двинулся на Самарканд, где недальновидный правитель открыл ему городские ворота. Один из людей Мусы оскорбил чувства жителей Самарканда, заставив принять себя как почетного гостя на ежегодном празднике в честь «богатыря Согдианы». Муса и его люди были изгнаны и вернулись в Термез. Муса собрал большое войско и объявил себя

предводителем всех антиарабских сил в регионе. При этом его противниками стали не только повелитель Самарканда и правитель Термеза, но и те арабские силы, которые не присоединились к мятежу, и даже тюркские военачальники, видевшие себя, а не Мусу, предводителями антиарабских сил[21].

Хитростью и грубостью Муса одолел всех этих противников. В течение пятнадцати лет он и его постоянно растущая группа приверженцев правили сердцем Центральной Азии, изгнав наместников халифа и их сторонников. Переворот, совершенный Мусой, сделал его легендарным героем, сравнимым с Сидом (испанцем, воевавшим против арабов в XI веке). Долгосрочные последствия переворота Мусы были значительными. Во-первых, этот переворот подтвердил, что по крайней мере некоторых арабов можно принимать как сторонников местного курса и предводителей региональных сил против халифа в Дамаске. Во-вторых, он наконец-то убедил халифа в том, что все попытки арабов установить свое влияние раньше были компромиссными и неэффективными. Без более решительных действий распространение ислама в центре Евразии казалось невозможным.

Все это привело к назначению в 705 году нового наместника в регионе — опытного военачальника по имени Кутейба ибн Муслим[22]. С самого первого своего появления перед войсками в Мерве он ясно дал понять, что его миссия — вести джихад, священную войну против неверующих Хорасана и земель Центральной Азии за пределами реки Оксус. Завоевание и грабеж стали необходимыми средствами для достижения цели, которая состояла в том, чтобы объединенные арабские силы обратили в свою веру или уничтожили всех неверных. Те, кто погибнет во имя этой святой цели, проведут вечность с Всевышним[23]. Все это Кутейба подкреплял цитатами из Корана.

В течение следующих десяти лет военачальник при помощи своих преданных братьев по вере вел беспощадную войну против немусульманских центров региона, начав с Балха и двигаясь дальше на Бухару, Самарканд и отдаленные Хорезм, Шаш

(современный Ташкент) и Фергану. Он был очень опытным, о чем говорит его способ минирования стен крупного торгового города Пайкенд недалеко от Бухары. Но его тактические навыки меркнут перед двумя другими навыками, которыми он обладал.

Во-первых, никакой арабский правитель до него не прибегал к использованию местных междоусобиц, натравливая жителей Центральной Азии друг на друга. Он принимал решения о награде и наказании в зависимости от готовности к сотрудничеству с ним. Когда он привлекал центральноазиатского правителя на свою сторону, то требовал от него людей для своего войска. В начале такого «сотрудничества» каждый восьмой солдат Кутейбы был местным[24]. К завершению похода это число значительно возросло.

Во-вторых, Кутейба оказался мастером в тактике устрашения. Во время его первых попыток установить власть в Пайкенде по его приказу было уничтожено все войско защитников и взяты в плен женщины и дети. Когда его люди прорвались в Самарканд после четырехлетней осады, забрали в рабство 39 000 человек. В другой раз он предложил своим войскам 100 серебряных монет за каждую голову врага[25]. А когда правитель города возле современного Душанбе оказал сопротивление, Кутейба заставил его предоставить свободный проход согласно закону войны, принятому повсеместно в регионе. Но как только правитель прибыл в арабский лагерь, Кутейба убил его. Такие действия были посланием всем оказывающим сопротивление. Подводя итог, арабский правитель в Хорасане заявил, что регионом можно управлять «только с помощью меча и кнута»[26].

Все эти приемы были направлены на уничтожение местных религий и распространение веры Мухаммеда. С той же целью Кутейба разрушил главный зороастрийский храм в Самарканде и переплавил его сокровища, то же самое он сделал и в других городах. В Балхе и Самарканде он приказывал возводить мечети и посещать службы. Когда метод прямого принуждения потерпел неудачу в Самарканде, он принял схему «плата за молитву», награждая присутствующих на пятничных службах деньгами[27].

Кутейба убил 4000 заложников, переданных ему его братом[28]. В Исфиджабе (Сайраме) — городе на Шелковом пути — он приказал своим войскам уничтожить 10 000 христиан, оказавших сопротивление[29].

Более длительные последствия имело решение Кутейбы систематически уничтожать книги и религиозную литературу. В Бухаре он разрушил важную библиотеку, а в Кате, столице Хорезма (возле Аральского моря в современном Узбекистане), он уничтожил все книги на хорезмийском языке, включая художественную литературу, а также работы по астрономии, истории, математике и генеалогии. Великий ученый Бируни назвал это преступлением против культуры[30]. Особого неприятия Кутейбы удостоился зороастризм. Он не только уничтожал авторов книг об этой вере, но и большое количество сборников по зороастрийской теологии. Это была серьезная потеря для цивилизации[31].

В своих попытках повлиять на культуру Центральной Азии Кутейба зашел так далеко (намного дальше, чем обычно заходили арабские завоеватели где-либо), что встает вопрос о его мотивах. За исключением его речи перед войсками в Мерве нет дошедших до нас доказательств того, что Кутейба был особенно религиозен. Кроме того, среди арабов встречались набожные мусульмане и до, и после него. Основная цель Кутейбы, по крайней мере в тот момент, оказалась более практичной, связанной с его амбициями. В отличие от большинства арабских военачальников и правителей он был выходцем из очень маленького арабского племени без какой-либо протекции при дворе халифа в Дамаске. Более того, он отчитывался за свои приказы и войско не халифу лично, а назначенному халифом правителю в Ираке и фактически наместнику Востока Хаджаджу ибн Юсуфу. Хаджадж сражался в Хорасане и очень хорошо знал, с чем столкнется Кутейба. Но он ждал результата. Справедливо предположить, что Кутейба был подчиненным без особого властного ресурса, который убедил себя: единственная дорога к успеху — это превзойти своего начальника в усердии и жестокости. Какие бы мотивы ни двигали им, война,

которую он вел в Центральной Азии, стала попыткой изменить культуру, «крестовым» походом.

Гибель Кутейбы доказывает эту точку зрения. Получив новость о смерти Хаджаджа, он собрал свои войска в Мерве и потребовал, чтобы они присягнули ему на верность. Он никогда не чувствовал себя в безопасности среди собратьев-арабов в Центральной Азии и даже перевез свою семью в Самарканд, подальше от них. Сейчас, требуя от них верности лично себе, а не «повелителю правоверных», он поставил себя в то же положение, что и Муса, и все другие арабы, боровшиеся против халифа. Когда воины ответили ему гробовым молчанием, Кутейба пришел в ярость, он оскорбил каждое из арабских племен, представители которых стояли перед ним, нецензурной бранью. Через несколько дней Кутейба был мертв — его убили его же воины[32].

Центральная Азия наносит ответный удар

Было ясно, что Кутейба не смог внедрить арабское и мусульманское правление в Центральной Азии. Это знали жители региона, арабы-мятежники, соперничающие племена и те, кто считал, что Омейяды искореняли их веру. В конце концов, Кутейба оставил Центральную Азию такой, какой она была до него: регионом неразрешенных конфликтов, как внутренних, так и внешних. Эта напряженность вылилась в вихрь гражданской войны. Начавшись сразу в нескольких местах на Ближнем Востоке, она необычайно быстро набрала обороты в Центральной Азии, а затем охватила весь арабский мир, в результате чего к власти пришла династия аббасидских халифов. Парадоксально, что Аббасиды оказались обязаны тому самому региону, который их предшественники так долго не могли взять под контроль.

Этот конфликт разразился в 744–751 годах, но его главные центральноазиатские компоненты сложились после гибели Кутейбы в Мерве в 715 году. Самой главной причиной конфликта оказались раздоры среди арабов. Их число в Мерве к тому времени

выросло до 50 000 человек[33], что было в несколько раз больше, чем в следующем по численности военном расположении региона. Современные войска стараются удерживать и контролировать занятые территории, имея под рукой разрушительное оружие и средства мгновенной коммуникации, но тем не менее они все еще полагаются на свою численность. В Центральной Азии в VIII веке находящиеся там войска арабов были малочисленными и слабыми, чтобы преуспеть в своей завоевательной миссии.

Среди тех арабов, которые двигались на восток, несомненно, были воины, искренне воодушевленные миссией джихада. Они могли почтительно смотреть на тех четырех сахаба (первых сподвижников пророка)[34], которые участвовали в действиях по завоеванию Центральной Азии. Основную массу арабов, однако, составляли обедневшие бедуины, искавшие наживы и лучшей жизни — с джихадом или без него. К 700 году все большие и малые арабские племена были представлены в обеих группах. Они неизбежно перенесли на новую территорию все междоусобные распри, существовавшие в Аравии.

В рядах арабских войск можно было найти множество сторонников Омейядов, но противников халифа становилось все больше. Омейядов обвиняли в том, что они слабые и безбожные захватчики из клана, который воевал против Мухаммеда, а затем «украл» халифат у его законных наследников, прямых потомков двоюродного брата и зятя Пророка. Многие, кто не обращал внимания на эти генеалогические споры, просто ненавидели Омейядов. Хотя несколько крупных землевладельцев Центральной Азии заключили мир с арабами, большинство были против них. Знатные дома западной части Хорасана были преданны своей зороастрийской вере, как и большинство жителей Бухары и Самарканда[35]. Буддисты придерживались своей веры, а тюрки — шаманизма. Кроме того, те местные жители, которые обратились в ислам, быстро разделились по той же линии, что и арабы, пополнив ряды противников династии Омейядов. Большинство в обоих «лагерях» восстало против режима, когда Омейяды не выполнили

обещания о выдаче денег тем, кто обратился в ислам.

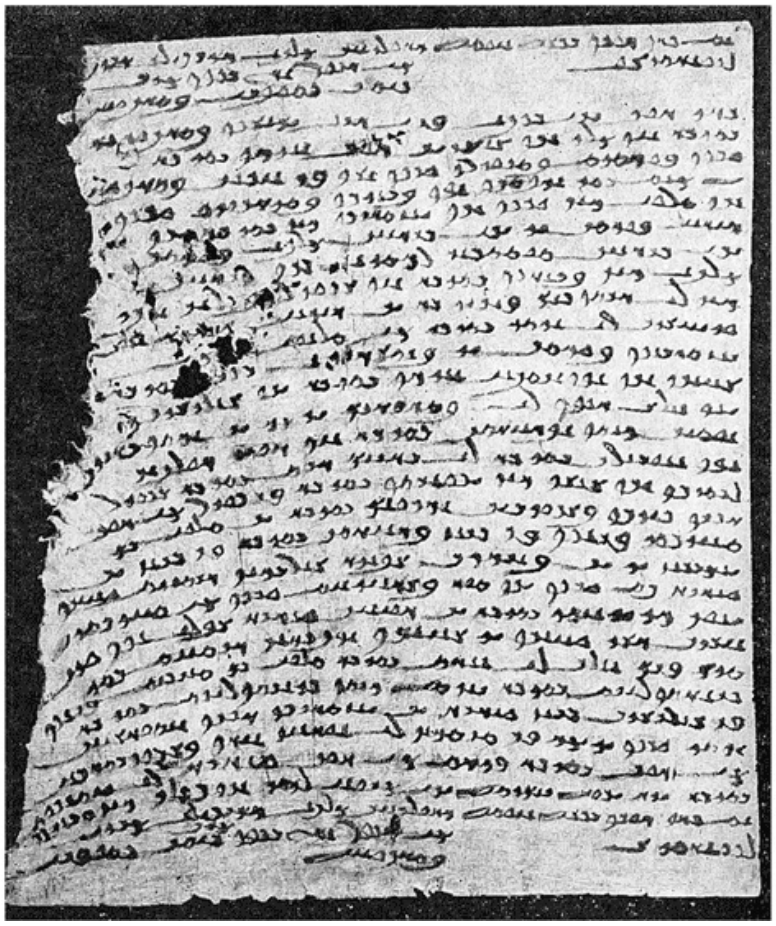
Налоги и плохое управление, а не религия как таковая, явились основой антиомейядских настроений. Каждый город и регион в Центральной Азии должен был платить дань тем, чем мог. Древний город Исфара (в современном Таджикистане), например, обязался поставлять слитки железа сборщику дани, а Кабул, Самарканд и некоторые другие отправляли халифу несколько тысяч рабов[36]. Не имея никакой финансовой поддержки от халифа и оставаясь у власти недолгое время, арабские правители грабили везде, где могли[37]. Один арабский правитель из Хорасана платил ежегодные налоги Багдаду, отправляя 1999 рабов из Кабула в столицу. Неудивительно, что многие образованные горожане в Центральной Азии смотрели на своих арабских завоевателей как на дикарей[38].

Налогообложение и религия при арабском правлении были тесно связаны. В какой-то момент правители объявили, что обратившиеся в новую веру будут освобождены от налогов. Целые города провозгласили себя мусульманскими, освободившись таким образом от ненавистных податей[39]. Счетоводы быстро поняли, что так была разрушена налоговая основа халифата. В городах считали, что новый исламский порядок Омейядов существует в основном для арабов, а жители Центральной Азии должны просто платить по счетам. Не помогло и то, что арабские поселенцы стремились жить обособленно, в своих кварталах[40]. Требования арабов по уплате дани и налогов также разозлили кочевых тюрков, живущих в сельской местности. Помимо геополитической реальности (арабы собирались заменить тюрков в роли региональных наместников), их требования платить дань фактически лишали тюрков основного источника дохода. Неудивительно, что тюрки боролись с иноземцами, а арабы отвечали им все более жестко. Только в одной Бухаре тюркские и арабские войска провели три крупных сражения в первые годы после смерти Кутейбы[41]. Тюрки, горевшие желанием отомстить, объединились вместе с местной персидской знатью, в то время как другие присоединились к китайским войскам.

Это протестное движение поднялось в самый неподходящий момент для арабов. В то время когда Кутейба впервые попытался захватить Бухару, войска клана Омейядов прошли большую часть Испании и проникли на юг Франции. К 731 году, когда жители Центральной Азии взяли в руки оружие, чтобы защитить себя, силы франков и других германских племен под командованием Карла Мартелла разбили мусульманские войска в битве при Пуатье. Однако даже до этого поворотного момента жители Центральной Азии понимали, куда дует ветер и что у них появился шанс избавиться от мусульманского ига.

В первые дни своего пребывания в Мерве арабы могли брать ссуды у местных торговцев, чтобы финансировать свои военные походы на Центральную Азию[42]. Но затем правители городов Согдианы отказались от прежней междоусобной вражды и начали сотрудничать друг с другом, созывая ежегодные тайные совещания в отдаленном Хорезме, в безопасности и вне досягаемости арабов[43]. Будучи типичными государственными деятелями, собравшиеся правители торжественно объявили, что они согласны работать вместе и продолжать встречи. Они также отправили послов в Китай, чтобы заручиться поддержкой императора династии Тан против арабов. Только между 712 и 725 годами жители Центральной Азии отправили к китайскому двору не менее 9 посланников с просьбами о помощи[44]. Но Кутейба опередил их, направив на восток своих людей. В результате император ответил на просьбы жителей Центральной Азии бездействием.

▼ **Рисунок 4.2.** *Запись, сделанная накануне разрушения арабами Пенджикента. Преданный чиновник предупредил своего повелителя о грозящей опасности. Написанное на бактрийском языке послание, показанное на этом рисунке, оказалось среди согдийских манускриптов, обнаруженных таджикским пастухом в 1933 году*



Признав, что их «китайский маневр» не удался, собравшиеся правители Центральной Азии обратились к восточным тюркским племенам, которые ранее держались на расстоянии от региона, на том основании, что их западнотюркские собратья уже закрепились там. На призыв о помощи ответили: тюрки заблаговременно заняли чуть ли не всю западную часть региона, а затем примкнули к новому объединению, сформированному согдийскими правителями и властителями Шаша (современный Ташкент) и Ферганы[45]. Эти дипломатические маневры придали уверенности членам объединения, и их уверенность вскоре распространилась на широкие массы населения.

В 720 году на большей части Центральной Азии вспыхнули

восстания. Арабские государственные деятели были тут же изгнаны из восточных регионов[46]. Тем временем в Пенджикенте, одном из центральных городов региона, правитель Деваштич решил разорвать мирное соглашение, которое он подписал с арабами, и с помощью восточных тюрков в Шаше выдворил их из своего удела[47]. Посланник Деваштича написал письмо своему правителю, объясняя, что тюрки в Шаше разорвали сделку с арабами. Он прибавил: «О, мой повелитель, я невероятно боюсь за вас»[48]. Арабские войска осадили мятежный Пенджикент. Деваштич и его двор укрылись в соседней крепости на вершине горы Муг (в современном Таджикистане). Убежденный, что вскоре он вернется в свое царство, Деваштич взял с собой официальные документы — ту самую кипу бумаг, которая была обнаружена на горе Муг в 1932 году (см. главу 2)[49]. Битва была жестокой, но арабы победили, сожгли Пенджикент, убили Деваштича и отправили халифу в Дамаск его голову. Центром нового антиарабского сопротивления снова стал Самарканд, который восточные тюрки отвоевали к 729 году[50]. Арабы вновь вступили в борьбу в надежде отбить город, за контроль над которым они боролись в течение 49 лет. И опять победы добились объединенные силы тюрков и местных согдийцев. К 729-м годам арабские войска, за исключением Мерва и частей Хорасана, контролировали только небольшую территорию, которую им удалось вернуть после смерти Кутейбы. Кроме этих земель, их присутствие в Центральной Азии, Афганистане и даже Хорасане оставалось в лучшем случае неустойчивым. Объективный наблюдатель мог бы сделать вывод, что все усилия арабов на протяжении 74 лет были напрасными. Хуже того, во время гражданской войны среди большей части населения Центральной Азии активизировались антиарабские настроения — в следующем поколении это будет иметь серьезные последствия.

Центральноазиатский термидор: сделки и

компромиссы

Приняв сложившееся положение дел, арабские государственные деятели решили, что Большой Центральной Азией невозможно овладеть только силой оружия и что необходимо пойти на дипломатические, религиозные и экономические уступки. В 738 году они заключили ряд сделок с правителями Шаша и Ферганы, согдийскими правителями и их тюркскими союзниками[51]. Эти уступки подтверждали власть местных правителей. Более того, новый наместник Наср, игнорируя пункт в Коране о том, что вероотступничество карается смертью, в 740 году заключил сделку с согдийцами, отменявшую все наказания для тех, кто вернулся к своей прежней религии. Затем он аннулировал долги подданных перед государством и даже отменил все личные долги. Халиф возражал против таких уступок, но его политически более проницательный наместник знал, что меньшие уступки приведут к возобновлению восстаний. Он отдал предпочтение обычному налогу на имущество (харадж), который не сильно отличался от сборов, долгое время существовавших в регионе. Предпринятые меры привели к возобновлению торговли и обеспечили стабильность монеты, которую арабы начали чеканить в нескольких городах[52].

В богатом Балхе такое сочетание политических и экономических уступок привело к заключению сделки, сыгравшей несколько лет спустя важную роль. Первые набеги арабов оставили большую часть города в руинах. По мере затухания гражданской войны завоеватели согласились построить новый город недалеко от древнего центра. Возглавлял этот масштабный проект род Бармакидов. Они долгое время были покровителями известного буддийского монастыря и «центра учености» Навбахара, или Новой Вихары. Этот проект не только скрепил союз столь влиятельного местного рода с арабами, но и привел непосредственно к тому, что Бармакиды стали обладателями мощного политического ресурса и самыми влиятельными покровителями культуры в величайшие дни

халифата.

Такие уступки вдохновили других местных правителей и знать на заключение сделок с арабскими правителями. Эти соглашения оказались настолько успешными, что персидский представитель знати в Герате заявил, будто не делал «ничего, заслуживающего обвинения» в своих сделках с арабами и что фактически они были «превосходными повелителями». Доказательством этой вновь обретенной гармонии является тот факт, что местные правители, не сомневаясь, звали арабов для поддержки против врагов[53]. Еще одним результатом перемирия стал указ арабов, требующий, чтобы все официальные документы создавались на арабском языке. Выпущенный в 740 году, он был встречен всеобщим одобрением[54].

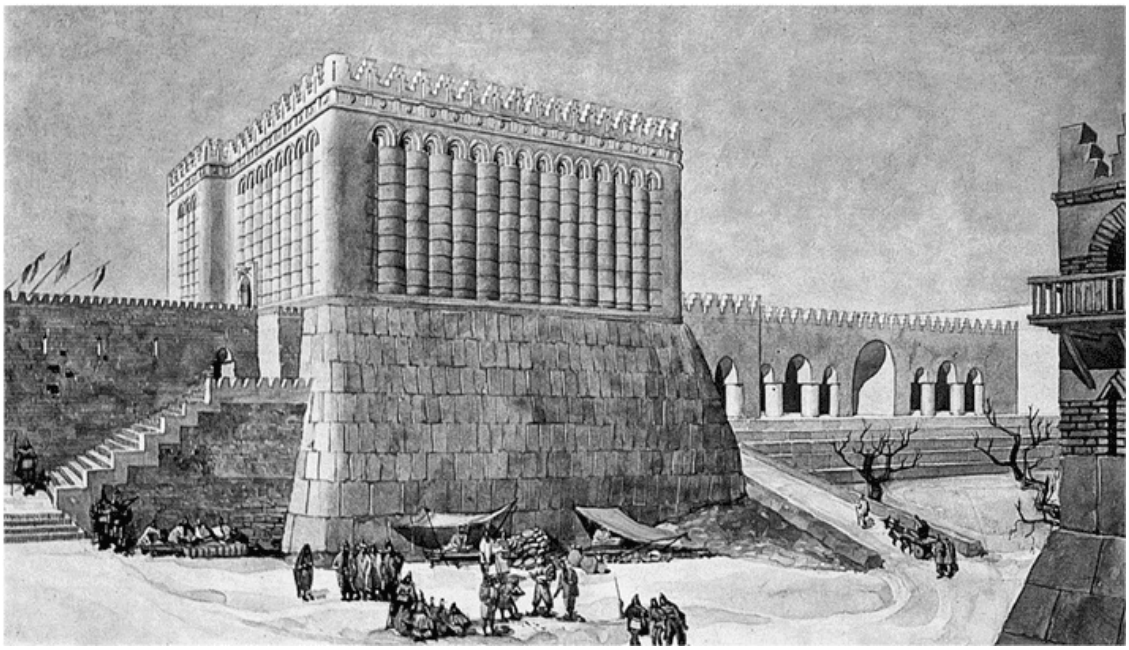
Отход арабов и своевременные уступки создали благоприятное ощущение стабильности. Впоследствии стабильность оказалась иллюзорной, но в определенный период она была реальной. Нигде вера в то, что жизнь вернулась в нормальное русло, не проявлялась более явно, чем во дворце правителей Бухары — Варахше, расположенном на окраине бухарского оазиса, в 44 километрах к западу от Бухары[55]. В этой крепости с мощными стенами вдоль реки Заравшан согдийские правители Бухары в течение долгого времени держали свой двор. Возможно, дворец существовал на этом месте еще с древних времен, но великое сооружение, раскопанное советскими археологами между 1935 и 1990 годами, было воздвигнуто после арабского вторжения и значительно расширено во время «оттепели» после смерти Кутейбы.

Фрески в нескольких залах для приемов в Варахше изображают правителя в тех же ярких цветах, какие были использованы в Самарканде и Пенджикенте в последние годы до арабского завоевания. Техника, которую применяли художники (рисование на сухой штукатурке), заимствована из Индии[56]. Здесь реалистично изображены леопарды и мифические чудовища, сцены охоты, церемонии, правители и герои народных эпосов — в общем, это тот же тип фресок, что использовался до появления арабов. Главное важное отличие состоит в том, что на фресках

Варахши постоянно повторялось изображение правителя. Для одного из советских археологов было очевидно: древние художники использовали эзопов язык, чтобы провозгласить жизнестойкость местной династии[57]. В этих настенных росписях представлено множество элементов из различных религий. Бухарские правители запечатлены во время религиозного обряда возле зороастрийского алтаря огня. Изображены и обнаженные индийские божества, возможно, буддийские, восседающие на слонах и сражающиеся с дикими зверями. Кроме того, на фресках можно увидеть торжествующего согдийского бога войны. Кто бы ни был автором, он явно не был вынужден скрывать свою веру или преуменьшать ее значение.

Мы никогда не узнаем, было ли это искусство жестом протеста или доказательством того, что бухарские правители верили, что арабы действительно оставили их в покое. Отсутствие новых защитных стен с того времени, как были созданы эти фрески, подтверждает вторую точку зрения. В конце концов, все было сметено вихрем, который пронесся по Центральной Азии, а затем и по всему мусульманскому миру после прибытия в Хорасан военачальника и сильной личности Абу Муслима. Но старой веры все еще придерживались при бухарском дворе в течение последующей сотни лет — иными словами, в течение двух веков после начала арабского завоевания[58].

▼ **Рисунок 4.3.** *Реконструкция дворца Варахша (дома правителей Бухары до и после арабского завоевания) архитектором В. Нильсеном*



Абу Муслим и потомки Аббаса

Неожиданная смерть омейядского халифа Хишама ибн Абдул-Малика в 742 году сделала явными все неразрешенные проблемы Центральной Азии и самого халифата. Кто придет к власти после него? Вышли на первый план те мусульмане, которые всегда считали Омейядов захватчиками. Очевидным претендентом на власть был потомок внука Мухаммеда Хусейна, но шииты, поддерживающие эту линию наследственности, почти везде были в немилости. Другие признавали линию наследственности от самого младшего дяди Мухаммеда Аббаса. Не важно, что Аббас никогда не был мусульманином, ведь его сын доказал свою набожность, записав множество хадисов пророка. Сторонники Аббаса, собравшиеся в Мекке и в иракском городе Куфа, уже были готовы к войне.

Первым делом они отправили посланника, который объявил об их требованиях в важных центрах власти Хорасана и в остальной Центральной Азии. Человек, которого они выбрали, зарекомендовал себя как агитатор и воин, но в остальном он —

полная загадка. Прозвище Абу Муслим скрывало его происхождение. Большинство полагало, что он сын арабского новообращенного, но современные ученые представили убедительные доказательства того, что он был коренным жителем Центральной Азии иранского происхождения из селения возле Мерва[59].

Вскоре после прибытия в Хорасан в 746 году Абу Муслим склонил на свою сторону местных арабов и некоторых представителей знати. Для этого он уничтожил зороастрийской группу, которую и местные арабы, и зороастрийская знать рассматривали как угрозу. Затем он поехал в Мерв, где легко справился с омейядским правителем Насром, тем самым человеком, который добился большого количества уступок для местных правителей и неверующих несколькими годами ранее. Но теперь Абу Муслим сам хотел достигать договоренностей. Он наладил дружественные отношения с большой христианской общиной, оказал поддержку зороастрийцам и искал расположения не особо верующих мусульман. У местных народных верований или индуизма он заимствовал идею о переселении душ и реинкарнации после смерти. Из-за этого некоторые начали подвергать сомнению его приверженность исламу. И те, кто поддерживал Абу Муслима, и его противники имели все основания полагать, что у него были свои планы, которые выходили далеко за рамки полномочий, предоставленных ему Аббасидами.

Эти подозрения получили подтверждение, когда арабы в Бухаре подняли восстание против него[60]. Им была выгодна сделка Насра с местным правителем, они видели, что Абу Муслим угрожал их положению в этом ключевом оазисе. Абу Муслим незамедлительно примкнул к местным силам, поднявшимся против восставших арабов. То, что началось как возглавляемый арабами бунт против Омейядов, теперь разрасталось в восстание против любой формы арабского правления из Дамаска, причем на территории всего региона[61].

Годы славы Абу Муслима

В 749 и 750 годах Абу Муслим уничтожил все силы, противостоявшие ему. Он смог добиться цели, которая оставалась недостижимой для арабских завоевателей в течение ста лет. Сначала он умиротворил и укрепил Центральную Азию, затем расправился с Омейядами в Дамаске и, наконец, уничтожил надвигающуюся угрозу со стороны Китая.

Когда Абу Муслим прибыл в Центральную Азию, его самыми сильными противниками были западные тюркские племена, большинство из которых долгое время боролись против арабского правления, а также восточные тюрки, к которым местные правители успешно обратились за поддержкой против Дамаска. Со своими войсками, усиленными арабскими и местными наемниками, Абу Муслим мог нанести несколько решительных ударов по западным тюркам, а затем выдворить восточных тюрков за пределы «ядра» Центральной Азии. Борьба на востоке продолжалась несколько десятков лет, но Абу Муслим сломил основу тюркской мощи[62]. Понимая это и видя, что победившие их арабы в действительности защищали интересы жителей Центральной Азии, тысячи тюркских воинов поступили на службу в войско Абу Муслима, разбавив ее арабский состав.

Зная о военном мастерстве Абу Муслима, сторонники Аббасидов в Ираке вызвали его обратно на Ближний Восток, чтобы он помог покончить с Омейядами. После марш-броска через Центральную Азию и Иран Абу Муслим сразился с войском Омейядов на берегу реки Большой Заб (приток Тигра в Ираке) в январе 749 года. Сокрушив эту силу, он сразу же пошел на Дамаск, где сверг последнего из омейядских халифов.

Но не все было так хорошо у сторонников Абу Муслима в Центральной Азии. Еще до его победы над тюркскими племенами китайцы начали быстрое продвижение в регион, чтобы воспользоваться отсутствием власти в восточных районах Центральной Азии. К 747 году силы династии Тан,

поддерживаемые тюркскими войсками, захватили весь Синьцзян, а также район Семиречья (Жетысу) в современном Казахстане и Кыргызстане, Шаш (Ташкент) и большинство близлежащих городов[63]. Танский Китай, который мало кто в регионе принимал во внимание, внезапно оказался лишь в шаге от того, чтобы утвердиться в качестве нового властителя. Абу Муслим и его войско ринулись на восток, чтобы противостоять этой угрозе.

Поворотным моментом стало сражение в степной долине реки Талас, к юго-востоку от старого торгового города Тараз (сейчас Талас, на границе Казахстана и Кыргызстана). Здесь в июле 750 года китайское войско потерпело сокрушительное поражение от сил, возглавляемых одним из военачальников Абу Муслима — Зиядом ибн Салихом. Но хотя это вынудило императора Тан отказаться от помощи центральноазиатским городам, правители которых снова обратились к нему, борьба еще не была окончена. Фактически угроза со стороны Китая существовала до 754 года, когда на северо-восточной границе страны началось массовое восстание. Предводитель китайского войска Ань Лушань, возглавлявший это восстание, был сыном согдийского наемника (его китайское имя означает «бухарский») и тюрчанки. Потери от этого восстания оказались ужасающими — погибло до 35 миллионов человек. Один из современных исследователей утверждает, что это было величайшее кровопролитие в истории[64]. Каким бы ни был истинный масштаб восстания Ань Лушаня, оно вынудило императора спешно отозвать все свое войско из Центральной Азии, тем самым обеспечив окончательную победу силам Абу Муслима.

Кто победил?

Поражение Китая в долине Таласа обычно рассматривается как победа арабов и мусульман. Что в общем верно, но эта победа была также и центральноазиатским триумфом. В конце концов, арабские войска к тому времени состояли в основном из жителей

Центральной Азии иранского и тюркского происхождения. Правда, военачальник Зияд ибн Салих был арабом, но Абу Муслим — местным. Он стал следовать интересам этого региона, которые оказались противоположны интересам его первоначальных арабских «покровителей». Лишь некоторые воины, за исключением арабов, были мусульманами, поскольку процесс перехода к исламу в Большой Центральной Азии проходил очень медленно. Даже два века спустя мусульмане составляли всего 0/9 части от населения региона[65]. Принимая это во внимание, можно предположить, что стимулом для большинства воинов, сражавшихся в Таласской долине (которые как будто бы были арабами и мусульманами), было желание очистить регион от иностранных войск, а не джихад. Если бы целью было только завоевание во имя ислама или арабского правления, Абу Муслим, несомненно, воспользовался бы преимуществом победы и двинулся бы на восток, в тюркский Синьцзян. Но он этого не сделал, а повернул назад, даже не подчинив себе Ферганскую долину или обширный регион Семиречья — все они как на ладони лежали перед ним.

Эволюция идеологии Абу Муслима после таласского сражения является убедительным доказательством того, что он сменил свою изначальную верность Дамаску на защиту интересов Центральной Азии, в процессе чего перенял множество взглядов, неприемлемых для большинства правоверных мусульман. Конечно, войско Абу Муслима продвигалось под знаменем Аббасидов, религиозной целью которых было вверить халифат абсолютно законной династии. Но все больше и больше Абу Муслим брал на себя роль проповедника формирующейся шиитской идеологии. Более того, он был благосклонен ко многим местным верованиям, появившимся на основе буддизма и других религий. Это неудивительно, поскольку с момента своего прибытия в Хорасан Абу Муслим был как торнадо, затягивающее все культурные силы в свою воронку, поглощая их и в итоге становясь мощнее.

Многим его современникам казалось, что этот харизматичный и кажущийся несокрушимым правитель двигался к тому, чтобы

перенять восточную точку зрения о том, что он сам был воплощенным божеством[66]. Без сомнения, Абу Муслим вел себя как независимый властелин, хозяин Центральной Азии и большей части Ирана. Во дворце, который он построил для себя в Мерве, трон располагался в центре зала с четырьмя куполами. Это символизировало, что он правил всеми сторонами света[67]. Само собой, это вызывало серьезную озабоченность среди его теперь уже торжествующих аббасидских покровителей в Ираке.

В 753 году Аббасиды назначили халифом своего человека, Мансура, который был явно настроен на одно — сокрушить всех противников и неверующих. В попытке лишить правителя Центральной Азии его политической поддержки он назначил Абу Муслима наместником в Сирии. Абу Муслим знал, что петля на его шее затягивается все туже, и написал самоуничижительное письмо, в котором отрицал большую часть своих «еретических» взглядов на веру[68]. Это не удовлетворило Мансура. Известие о том, что новый халиф убил Абу Муслима, быстро дошло до Хорасана и распространилось по всей остальной Центральной Азии. Но дело Абу Муслима непредсказуемо пережило его самого. В течение 29 лет в регионе ощущались последствия его правления. На самом деле ранние аббасидские годы — эпоха, когда культура процветала в Багдаде, стали также периодом, когда большая часть Центральной Азии «попала под чары» ряда мнимых освободителей.

Первое восстание было организовано в Хорасане Сумбадом, зороастрийцем, который собрал войско численностью 100 000 человек, утверждая, что Абу Муслим не умер, а превратился в белого голубя[69]. Другой центральноазиатский мятежник Исхак по прозвищу Тюрк, неграмотный последователь Абу Муслима, провозгласил себя преемником Зороастра[70]. Затем суконщик из Мерва по имени Хашим ибн Хаким, поднявшийся до должности военачальника при Абу Муслиме, провозгласил себя преемником всех пророков — от Моисея и Христа до Мухаммеда и, что особенно важно, самого Абу Муслима. Закрыв зеленой тканью свое предположительно обезображенное лицо, Муканна, или Закрытый

покрывалом, сплотил население в регионе от Бухары до современного Таджикистана, чтобы отомстить Аббасидам во имя единственной истинной веры[71].

Тем временем в течение почти ста лет после смерти Абу Муслима жители Центральной Азии продолжали поддерживать каждого, кто поднимал знамя народного восстания против власти арабов.

В свержении омейядского халифата в Дамаске и приведении к власти Аббасидов ни один регион не сыграл более важной роли, чем Центральная Азия. Омейяды имели достаточно сил, чтобы захватить Центральную Азию, но недостаточно — чтобы удержать в ней власть, несмотря на жесткие меры их лучшего военачальника Кутейбы. Их единственным шансом было уступить местным правителям и принять местную культуру. Абу Муслим трансформировал эту тактическую необходимость в стратегический приоритет, благодаря которому его краткое, но удивительное правление получило сильный центральноазиатский оттенок. Именно местное войско разбило китайцев у реки Талас, и именно центральноазиатские силы Абу Муслима нанесли поражение войску Омейядов в 749 году. Трудно представить расцвет династии Аббасидов или последующие драматические изменения в исламском мире без власти и влияния, которыми обладала Центральная Азия.

Арабское и исламское завоевание сердца Евразии традиционно рассматривается как политическая и культурная волна, прокатившаяся с запада на восток и разбившаяся о просторы Центральной Азии. Но это неверное представление о том, что действительно произошло, поскольку сила противодействия, по третьему закону Ньютона, хлынула из Центральной Азии в сторону арабского запада после первых арабских набегов. Кутейба и его войска уничтожили бесценные сокровища центральноазиатской цивилизации, но в то же время они выпустили на волю мощные культурные и политические силы из того же источника, и эти силы в конечном итоге одержали победу. Они нашли выход в новой

столице халифата — Багдаде, а также по всей Центральной Азии.

Благодаря культурному взрыву и странной, но эффективной манере, в которой Абу Муслим овладевал энергией этого взрыва и направлял ее, аббасидские халифы, правящие после его смерти, получили достойное «наследство». И этим они были обязаны не только своим арабским сподвижникам на Ближнем Востоке, но и соратникам на иранском и тюркском востоке, в сердце Большой Центральной Азии. Нельзя забывать о народах иранского происхождения, которые привнесли в новый халифат множество практик и подходов, унаследованных от персидской империи Сасанидов. Хотя это государство распалось под натиском арабов, память о нем была долгой не в последнюю очередь потому, что древняя столица Персидской империи Ктесифон находилась лишь в 29 километрах к юго-востоку от Багдада.

Зависимость Аббасидов от персидской и тюркской Центральной Азии оказалась еще сильнее. В отличие от иранцев жители Центральной Азии при Абу Муслиме создали мощное региональное войско и использовали его для устранения двух основных угроз, представляющих опасность для Аббасидов, а именно: войск Омейядов и Китая. Аббасидский режим продолжал зависеть от сил и народов Центральной Азии. Зависимость халифа от Центральной Азии и ее жителей дала возможность этому региону (одному среди всех территорий завоеванных арабами) поддерживать свою социальную и экономическую систему в нетронутом состоянии. Это гарантировало, что центральноазиатская культура продолжит процветать, что она сохранит большую часть своей былой силы и характера и в конечном итоге окажет значительное влияние на сам халифат. Во многом так же, как греческая культура покорила Рим, центральноазиатская культура была готова покорить Аббасидов и их новую столицу Багдад.

Глава 5

Восточный ветер над Багдадом

Кто не знает о золотом веке Багдада, легендарной эпохе «Тысячи и одной ночи»? Одно только имя халифа Харуна ар-Рашида вызывает в воображении образ Шехерезады, рассказывающей сказки, и придворных поэтов, коротающих вечера в роскошных садах. Багдад в IX веке также был центром интеллектуальной жизни — местом, где арабские науки достигли апогея. Все это поддерживалось экономической и политической мощью халифата. Первые аббасидские халифы были так богаты, что один из них в качестве небольшого подарка Карлу Великому отправил великолепно оснащенного боевого слона, погибшего впоследствии во время борьбы с язычниками-скандинавами возле Северного моря в Дании[1].

В свою очередь, Карл Великий знал, что войско Багдада способно сделать то, о чем он мог только мечтать, — захватить Константинополь.

История процветания Багдада при аббасидских правителях уже рассказана множество раз на стольких языках, что она приняла каноническую форму. Но с недавнего времени ученые начали подвергать переоценке многие аспекты этой истории. Тем не менее изложение фактов в многочисленных исследованиях, в том числе недавних, характеризует эпоху как золотой век арабской науки. Несмотря на то, что история свидетельствует, будто это было время, когда арабские и персидские научные традиции шли рука об руку в процессе взаимного обогащения, арабские традиции все же были доминирующими. Многие исследователи пытались отдать должное персидскому влиянию, но все это еще должно

найти свое отражение в науке. Главное — никто практически не изучал эту тему так, чтобы должным образом отразить вклад Центральной Азии. И на фоне возрастающего признания религиозного многообразия этой эпохи интеллектуальное движение воспринимается в основном как исламское по характеру, в то же время другим религиозным традициям и течениям радикального атеизма и скептицизма приписывается лишь незначительная роль. В целом считается, что великое достижение арабских мыслителей эпохи Аббасидов состояло в переводах и, таким образом, в сохранении классических греческих текстов. В Европе по прошествии многих веков приняли и использовали их, чтобы «разжечь» свою эпоху Возрождения.

По закону перспективы то, что ближе к смотрящему, кажется большим, а то, что дальше, — меньшим. В глазах западных писателей — европейцев и средиземноморских арабов — Центральная Азия оказалась где-то в точке исчезновения, и ее роль в истории халифата была преуменьшена. Однако, если перспективу передвинуть с запада на восток, то есть из Средиземноморья в сам Багдад или еще лучше — в Центральную Азию, вырисовывается совсем другая картина.

Мы видели, как эта проблема перспективы показала себя в момент падения омейядских халифов и прихода к власти Аббасидов. Верно, что потомки Аббаса впервые призвали к переменам в Южном Ираке, но их военная деятельность получила поддержку, только когда Абу Муслим привлек большое число своих соратников из Центральной Азии. Новые халифы были арабами, но их центр поддержки теперь находился на Востоке — в Иране и (в еще большей степени) в Центральной Азии. Халиф Аль-Мансур был осведомлен о силах, которые Абу Муслим и его войско могли использовать против него. Он приказал убить правителя из Мерва и бросить его тело в реку Тигр. Но это не привело к ослаблению власти Хорасана и Мавераннахра (принятое в мусульманском мире именование территории по правому берегу реки Амударьи, в античные времена этот регион назывался Трансоксанией), и тогда

Аль-Мансур и его преемники прибегли к политике уступок. В ходе этого процесса весь халифат получил важные центры влияния. Элтон Даниель утверждает: «Достаточно ясно, что вопрос центральной власти и региональной автономии стоял в центре этих событий»[2].

Смещение экономики, а следовательно, и налоговой базы исламского мира на восток усилило эту тенденцию. Многочисленное тюркское войско, которое привело Аббасидов к власти, продолжало быть основой военной мощи халифата. Халиф понимал, что эти воины с востока имеют больше власти над ним, чем он над ними.

Мы увидим, что культурная жизнь также изменялась под влиянием Востока, и что многие выдающиеся «арабские» ученые были вовсе не арабами, а жителями Центральной Азии, которые решили писать на арабском языке. Ранее мы предполагали, что культурное влияние Центральной Азии на новый халифат можно сравнить с триумфом классической греческой цивилизации над Римом. Но есть одно важное отличие: греки сформировали культурную жизнь Рима, но не контролировали ни военное дело, ни экономику. Жители Центральной Азии времен халифата доминировали и в интеллектуальной жизни, а также в военной и в торгово-финансовой сферах.

Багдад

30 июля 762 года люди собрались на пустынном месте возле реки Тигр, в 88 километрах к северу от руин древнего Вавилона и в 32 километрах от старой персидской столицы Ктесифон, чтобы провозгласить новую столицу мусульманского мира — Багдад. Основатель города аль-Мансур назвал его Мадинат ас-Салам, или Городом мира. Халиф правил в течение восьми лет и приобрел репутацию человека, преследующего свои интересы с целеустремленной самоотверженностью и преданностью вере, но зачастую и с неоправданной жестокостью. Любопытно, что он

поручил выбор места возле нескольких сирийских христианских монастырей группе астрологов, возглавляемых уважаемым ученым из Мерва. Это был Наубахт Ахвази аль-Фариси — один из многих ученых, переводивших книги в Мерве еще до существования Багдада[3]. Сын Наубахта станет главным библиотекарем халифа. Показательно, что аль-Мансур, имея возможность выбора среди всего мусульманского мира, обратился к астрологу из Центральной Азии, когда ему потребовался интеллектуальный «тяжеловес».

Наубахт был не единственным выходцем из Центральной Азии. Многие из 100 000 строителей пришли из Сирии и Ирака и были разделены на отряды по образцу армейских[4]. Но квалифицированная работа выполнялась в основном группой ремесленников и мастеров, проделавших долгий путь из Мерва к месту строительства. Эта группа оказалась настолько многочисленной, что ей выделили целый квартал в новом «круглом городе», чего не было сделано ни для одной другой группы приезжих строителей и зодчих. Настолько важен был Мерв для победы Аббасидов и основания новой столицы, что главную улицу в «круглом городе» (первоначальный центр в Багдаде) назвали в честь центральноазиатской столицы — единственного города в халифате, которому отдали такие почести. Другие улицы были названы в честь охраны халифа, полиции, водовозов и муэдзинов[5]. Еще одним переселенцем из Мерва был Ханбаль, умерший вскоре после переезда, его сын позже сыграл важнейшую роль в теологических спорах, охвативших халифат.

Влияние Центральной Азии на Багдад не ограничивалось астрологами и ремесленниками. План города создал еще один выходец из Мерва — Халид ибн Бармак[6]. Он перешел в ислам из буддизма, а родился в Балхе, там члены его рода в течение многих лет были смотрителями крупного богатого буддийского центра Навбахар, находившегося в полутора километрах к западу от города. Бармакиды пришли в Мерв во время буддийского переселения из Кашмира, но, поскольку Навбахар стоял уже несколько веков, у них было достаточно времени, чтобы занять

первые позиции в Балхе. В любом случае богатый храм Бармакидов стал одной из главных целей арабского завоевания[7], не оставив этой семье выбора, кроме как сотрудничать с новыми властями[8]. Важно, что, когда арабы решили восстановить старый город, они обратились к Халиду ибн Бармаку с просьбой руководить этой работой[9]. В процессе восстановления Балха Халид понял, что он может работать с арабами, и далее отправился в Мерв, где и получил известность как раз тогда, когда Абу Муслим организовал восстание против правления Омейядов[10].

Богатый человек, считавший власть своей по праву, Халид незамедлительно объявил о своем переходе в ислам и ловко встал на сторону восходящей силы, которую Абу Муслим направлял против Омейядов с их сильной арабской и сирийской ориентацией. В попытке прийти к соглашению с Абу Муслимом будущий халиф аль-Мансур поехал в Мерв. Заключить соглашение не удалось, но в Мерве он встретил астролога Наубахта, а также знающего и амбициозного Халида ибн Бармака, которых необходимо было привлечь на свою сторону.

Ничего не известно о роли, которую Халид сыграл в планировании Багдада, кроме того факта, что он был непосредственно вовлечен в эту работу. Ко времени начала строительства местонахождение стен, дворцов и мечетей было отмечено на земле с помощью золы. Сам план впечатлял своей простотой: Багдад был спланирован в форме круга. Город был очерчен двумя стенами (более низкой внешней) с четырьмя воротами, ведущими к центральному зданию. В самом центре города находилась не мечеть, а дворец халифа с зеленым куполом, на вершине которого возвышалась фигура всадника с копьем в руке.

Откуда появилась идея круговой планировки для новой столицы? Конечно, она могла возникнуть с самого начала, принадлежать одному из советников Мансура или самому халифу. В этом случае летописцы, несомненно, упомянули бы об этом, но они этого не сделали. А сообщили лишь то, что Халид ибн Бармак

был вовлечен в этот процесс. За неимением известного планировщика или архитектора внимание сместилось к возможным прототипам.

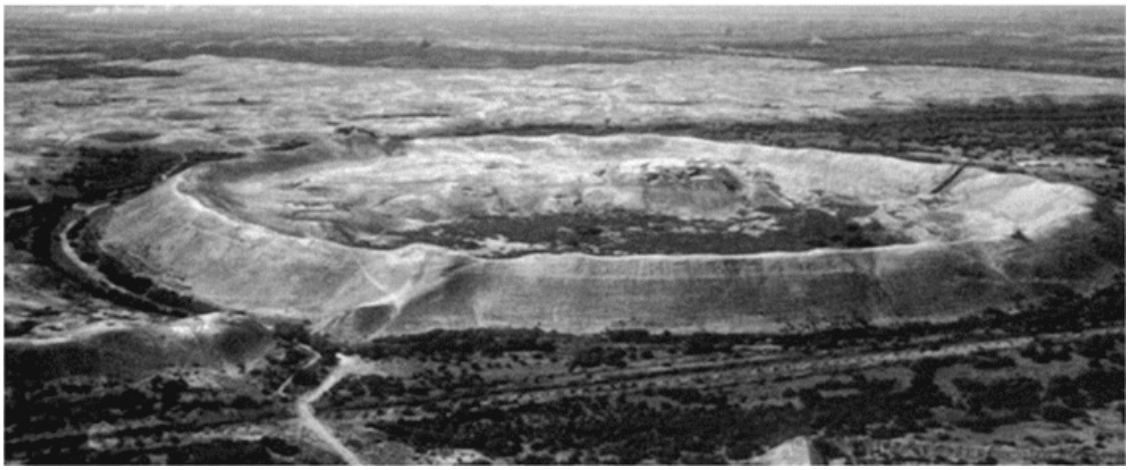
Были предложены три источника. По первой версии план Багдада был позаимствован у нескольких городов с круглыми стенами, которые уже существовали в то время в долине Тигра. Наиболее известный среди них — круглый город Гур (сейчас Фирузабад в Иране), был персидской столицей 500 лет до этого, но лежал в руинах еще до того, как мусульманское войско прибыло в провинцию Фарс[11]. Трудно представить, что правители самой могущественной державы той эпохи могли взять в качестве модели своего главного города разрушенную древнюю столицу империи, которую прежде завоевали.

Вторая и третья версии ведут нас в Центральную Азию. Во время той же поездки в Мерв, когда аль-Мансур встретил Халида ибн Бармака, он ознакомился с величественной тысячелетней цитаделью древней столицы — Эрк-Калой. Ее мощные стены, которые еще сегодня возвышаются на 24 метра, представляли собой идеальный круг, защищавший дворец и основные гражданские здания[12]. Будущий халиф не мог не впечатлиться этой крепостью, тем более что именно здесь, в Мерве, вспыхнул политический переворот, приведший его семью к власти. Если и существует сомнение относительно этой многообещающей теории, оно в том, что площадь Эрк-Калы (38 гектаров) значительно меньше площади Багдада, который предположительно занимал 300 гектаров[13]. Но последняя цифра в настоящее время считается сильно преувеличенной. На самом деле это в три раза больше, чем занимал Дамаск на пике своего величия[14]. «Круглый город» аль-Мансура был фактически не городом, а дворцовым комплексом и управленческим центром[15] — именно тем, чем была Эрк-Кала в Мерве. Следовательно, размер Эрк-Кала сопоставим с «городом мира» аль-Мансура (еще одно название Багдада).

Третья теория говорит, что план в виде круга восходит к древнему буддийскому центру семьи Бармакидов в Балхе[16].

Построенный в форме круга монастырь Навбахар был еще меньше, чем крепость в Мерве. В центре буддийского храма находился шпиль ступы, увенчанный знаменами. Основным отличием между Навбахаром и городом аль-Мансура помимо размера было то, что Навбахар построен согласно строгому плану в виде спиц колеса, в то время как большую часть внутреннего пространства Багдада занимал прямоугольный дворцовый комплекс, расположенный, как и в Эрк-Кала, несимметрично внутри круга.

▼ **Рисунок 5.1.** *Эрк-Кала, крепость, построенная 2500 лет назад в Мерве и очевидно ставшая прототипом «круглого города» Багдада халифа аль-Мансура в 762 году*



Вторая и третья гипотезы происхождения плана Багдада подтверждают важную роль Халида ибн Бармака в «проектировании» новой столицы. Но трудно себе представить, чтобы такой правоверный мусульманин, как Мансур, использовал в качестве модели для своего города буддийский монастырь, не говоря уже о том, что он его никогда даже не видел. Поэтому Эрк-Кала является более вероятным прототипом. Мерв, в конце концов, был местом, откуда Аббасиды пришли к власти. Его роль в качестве модели подтверждается и некоторыми другими знаками уважения со стороны Мансура к этому городу. Например, название улицы и квартала в честь него, единственного из всех городов халифата. Кроме того, аль-Мансур действительно посещал крепость Эрк-Кала.

Таким образом, происхождение величайшего города мира

напрямую связано с Центральной Азией. Даже несмотря на то, что «круглый город» аль-Мансура вскоре был поглощен самым быстро разрастающимся мегаполисом в мире, он оставался живым напоминанием о силе нового культурного бриза, дующего на Багдад с Востока. Далеко на Западе Венеция, будущая королева европейских городов, получила свою независимость и начала серьезное развитие только спустя 60 лет после того, как Мансур основал Багдад. Вихрь культурной деятельности, поглотивший Багдад в первые 150 лет его существования, не имел себе равных во всем мире.

Харун ар-Рашид: приверженец джихада и покровитель искусств

Аль-Мансур умер в 776 году, и престол унаследовал его сын, а потом, в 786 году, — внук, двадцатилетний Харун ар-Рашид (Харун аль-Рашид). Харун (арабская интерпретация имени Аарон) правил почти четверть века, нося похвальное прозвище Справедливый. Его также запомнили и как Творца богатства, поскольку во время его правления Багдад стал самым богатым городом на земле, а его правление было образцом щедрости. Харун использовал деньги во благо. Историки, которые в иных случаях спорят друг с другом, в один голос говорят о Харуне как об одном из основных покровителей золотого века Багдада и как о движущей силе мощнейшего интеллектуального бума в период между Античностью и эпохой Возрождения[17].

Менее единогласны они в том, сам ли Харун способствовал культурному апогею, с которым навсегда связано его имя, или он просто позволил ему произойти под руководством других людей. С одной стороны, этот вопрос мог встать под влиянием историков, которые пересматривают устоявшиеся мнения. С другой — это ключевой момент, поскольку он проливает свет на деятельность Бармакидов.

Одно несомненно: никто из предыдущих халифов (ни

четырнадцать Омейядов, ни четыре аббасидских правителя) не извлек столько пользы из фундаментального образования, как Харун. Его отец доверил воспитание своего сына образованному и дальновидному сыну Халида ибн Бармака Яхье[18]. Программа обучения включала чтение античных и современных текстов, а также практические занятия. Помимо классического образования Яхья мог опираться на свой опыт службы в качестве визиря у предыдущего халифа.

Если Харун к чему-то относился серьезно, так это к джихаду — распространению ислама посредством оружия[19]. Он вкладывал огромные суммы денег в свое войско и лично возглавлял каждый военный поход. С того времени, как он стал халифом, его идея правления заключалась в завоевании Константинополя. Даже несмотря на то, что осада города закончилась неудачей, борьба против Византии продолжала занимать его. Поэтому вскоре он обосновался в городе Ракка в Северной Сирии и не занимался нуждами Багдада более 10 лет. Он не только перестал заниматься управлением, но и вкладывал в военную сферу так много ресурсов, что по всей империи, от Северной Африки до Центральной Азии, поднялись волнения. Таким образом, упадок Аббасидов начался уже во время золотого века халифата[20].

Бармакиды не только помогли привести Харуна к власти (посодействовав отстранению его брата), но и впоследствии, из-за длительных отъездов халифа из Багдада, город оставался в руках его наместников (в частности, в руках тех же Бармакидов). При трех халифах они были визирями и советниками и продолжали эту работу при Харуне. Таким образом, выходцы из Центральной Азии были фактически правителями халифата.

Связь с властями сделала Бармакидов невероятно богатыми, что в конечном итоге оказалось гибельным для них. Но в тот момент они жили и тратили средства с завидной легкостью. Считается, что Яхья отделал комнату в собственном доме золотой плиткой, в то время как его сын Джафар, запомнившийся дружбой с Харуном, потратил 20 миллионов золотых монет на свой дворец.

Расточительность их развлечений нашла отражение в выражении «пир Бармакидов» из «Тысячи и одной ночи». Но род не прервал своих связей с Центральной Азией. Когда этот регион снова начал выказывать беспокойство, сам Яхья вернулся туда в качестве правителя всей Центральной Азии (в том числе и «родового гнезда» в Балхе). Он, понимая тяготы жизни местного населения, оставил все поступления от налогов внутри региона — акт неповиновения Багдаду, который привел к тому, что Яхью заменили человеком, вернувшим территорию в старый порочный круг эксплуатации и бунтов[21]. Что более важно, ученые Центральной Азии были частыми гостями у Бармакидов и на многих вечерах, организованных членами этой знаменитой семьи.

Неформальное разделение обязанностей между Харуном ар-Рашидом и Бармакидами возникло в сфере культуры. В то время как халиф благоволил поэтам и музыкантам, почти все из которых были арабами, Бармакиды сконцентрировали свое внимание на естественных и гуманитарных науках, где блистали ученые иранского и тюркского происхождения — в основном жители Центральной Азии. Яхья, его сыновья Джафар и Фадль (самый серьезный из всех) стали в Багдаде последователями нового мышления в философии, математике, астрономии и медицине[22]. Многие, а в некоторых случаях и большинство ведущих светил в этих областях происходили не из тех земель, которые сейчас занимает Иран, а из Центральной Азии.

Самым выдающимся вкладом Бармакидов в мировую цивилизацию было то, что они способствовали переводам с древнегреческого языка. Халиф аль-Мансур оплатил несколько переводов, но его интересы едва ли выходили за рамки астрологии[23]. Харун ар-Рашид мог бы продолжить начатое, если бы этим не занялись Бармакиды. В течение нескольких веков этот род выступал в качестве культурных посредников между Индией и Центральной Азией. Наряду с другими центрами в Согдиане и Хорасане сообщество верующих в Навбахаре было центром, в котором переводили и редактировали буддийские тексты из Индии

и передавали их на восток — в Китай. Теперь же Бармакиды продолжили традицию, но уже как мусульмане, являясь связующим звеном между восточным учением и Багдадом. Именно Яхья ибн Бармак руководил переводом индийских работ по медицине и впоследствии выступал покровителем медицинских наук в Багдаде.

Опыт Бармакидов со временем сделал их убежденными космополитами. Как у центральноазиатских буддистов, у них не было сомнений, что достижения других культур, особенно индийской, могут намного опережать их собственные и что местные жители только выиграют от более широкого взгляда на мир. Конечно же, они знали о переводах с санскрита, вавилонского и греческого, которые выполнялись в Мерве, и о том, как они могут обогатить жизнь их современников[24]. Находясь в Багдаде, они узнали, что сасанидская Персия в течение многих веков использовала тот же подход к достижениям других народов. Они узнали, что в III веке Сасаниды учредили в Гундешапуре центр по переводу и изучению древних текстов, в основном с греческого и древне-сирийского языков. Наконец, они узнали, что Сасаниды покровительствовали переводчикам, несмотря на то, что те были христианами, которых изгнали из византийских земель и которые нашли пристанище среди персов[25].

Поскольку задачей этих переводчиков было переложение классических греческих и древнесирийских текстов на пахлеви, язык персидского двора, они представляли модель космополитизма, которой придерживались Бармакиды. Также внимание в Гундешапуре было приковано к медицине, которой Бармакиды особенно интересовались. В срочном порядке первые несторианские переводчики начали прибывать в Багдад, чтобы работать под покровительством влиятельного рода.

Бармакиды также оплачивали переводы с санскрита. Кевин ван Бладель после подробного исследования деятельности Бармакидов пришел к заключению, что почти все переводы с санскрита в эпоху Просвещения были выполнены по инициативе этой семьи бывших буддистов из Балха, в особенности Яхьи[26]. Список переведенных

работ включал несколько справочников по астрономии, медицинские тексты, которые могли быть использованы в лечебнице Бармакидов. Благодаря этому центральноазиатскому каналу крупные работы индийской мысли вошли в исламский мир одновременно с греческой классикой.

Имели ли переводы, оплачиваемые Бармакидами, еще и религиозные цели? Переводческая деятельность их семьи в Навбахаре, несомненно, имела целью продвижение буддизма. Зороастрийцы также переводили определенные религиозные тексты на арабский язык, используя их как средство распространения своих верований[27]. Но Бармакиды и двор Багдада выбрали для перевода в основном книги по медицине и философии. Таким образом, утверждение, что деятельность по переводу греческих научных текстов на арабский язык не преследовала явной религиозной цели, может быть верным, однако оно не означает, что переводы не имели никакого отношения к религии.

В конце концов, как пишет философ Джон Купер: «Древние люди считали философию единственной авторитетной основой и руководством для всей человеческой жизни»[28]. Теперь же это было именно то, что христиане называли религией откровения, а мусульмане — руководящим откровением. Иными словами, классическая греческая философия и ислам оказались на встречном курсе, с риском столкнуться. С течением времени и христианские, и мусульманские мыслители сконцентрировались на работах более поздних последователей Платона с его особым вниманием к нематериальному миру и душе в противоположность более материалистичным мыслителям греческой классической эпохи. И христиане, и мусульмане думали, что они объединили работы этих неоплатоников, но, возможно, верным было бы и обратное утверждение. С самого начала приверженцы обеих религий беспокоились, что философия становится не приложением к религии, а альтернативой ей. Конечно, эта идея распространялась очень медленно и не затрагивала большинство

мусульман, особенно в Центральной Азии. Однако, когда это произошло, в мусульманском мире началось затухание не только классической традиции философии, но и греческой мысли в целом.

Оплачивая переводы, Бармакиды вскоре оказались вовлечены в книжный бизнес. Они представляли свои переводы будущим читателям, и те, естественно, хотели получить свой собственный экземпляр. Чтобы удовлетворить этот спрос, Бармакиды основали первую бумажную фабрику в Багдаде[29]. Один из сортов тонкой бумаги был даже назван в честь представителя рода Бармакидов[30]. Растущий спрос на книги также привел к необходимости увеличения числа переписчиков. Вскоре стали появляться книжные лавки и даже книжные аукционы, и Багдад превратился в центр по производству и продаже печатных изданий[31].

«Слепые пятна» переводческого проекта Бармакидов

Переводческое движение, запущенное родом Бармакидов в Багдаде, являлось культурным достижением первого ряда. Впервые быстро растущий круг арабских читателей получил доступ к классическим авторам. Среди тех, чьи труды были переведены в течение века, — Аристотель, Птолемей, Евклид, Аристарх, Архимед, Никомед, Гиппарх, Герон. Чтобы проделать эту работу, халифат позаимствовал модель научного и переводческого центра, которую их предшественники Сасаниды много лет назад финансировали в Гундешапуре. Персы основное внимание уделяли трудам, полезным в практической деятельности, а не истории и беллетристике.

Столь же важной была роль, сыгранная Бармакидами. Благодаря их космополитизму и огромному опыту в Балхе и Мерве по переводам и культурному обогащению они ценили возможность создания мусульманского Гундешапура или Навбахара в Багдаде и использовали свои обширные ресурсы, чтобы воплотить эту идею в жизнь. Говоря об этих центрах перевода в Багдаде и Персии, историк Питер Браун справедливо отметил, что они представляли

собой последний расцвет античной средиземноморской цивилизации[32]. Можно добавить, что Центральная Азия и ее жители сыграли в этом ключевую роль.

В противоположность арабским христианам в Сирии лишь немногие арабские мусульмане или жители Центральной Азии утруждали себя изучением греческого языка, не говоря уже о латинском. Теперь, по крайней мере для изучения некоторых областей науки, им и не нужно было их учить. Благодаря Бармакидам и ряду других людей, способствующих переводам, ученые имели под рукой почти полное собрание классических трудов по математике, геометрии, астрономии, физике, географии и медицине. Самыми известными среди античных авторов, переведенных на арабский язык, были ученые из Александрии Египетской времен Птолемея I (323–283 годы до нашей эры). Среди них особое распространение имели труды Евклида — его «Начала» стали основой для всех последующих работ по математике и геометрии. Именно перевод «Начал», осуществленный с помощью Бармакидов, позволил арабским читателям впервые познакомиться с трудами «отца геометрии». Евклид также был переведен еще одним центральноазиатским ученым из Мерва, Али ат-Табари (около 838–870)[33].

Отдавая дань уважения Бармакидам, особенно другу и визирю Харуна Джафару ибн Бармаку, относительно поддержки переводческой деятельности, которая в буквальном смысле изменила мир, необходимо также принять во внимание один нюанс — они и их преемники также решали, какие книги переводить, по их мнению, не нужно. Предполагалось, что переводчики Багдада последуют примеру своих предшественников в Гундешапуре и будут работать только над теми книгами, которые имеют практическую ценность[34]. Список исключений для перевода получился большим. Среди греческих писателей Бармакиды выбирали математиков, ученых и философов, но игнорировали произведения великих трагиков Эсхила, Софокла и Еврипида. Насколько другой могла быть исламская культура, если бы в ней

были выработаны категории трагедии и силы рока. Смеялись бы они над аполитичным, непочтительным, а порой и порнографическим юмором комедий Аристофана и создавали бы подобные произведения? Мы никогда этого не узнаем, потому что сама идея драматургии противоречит всем трем монотеистическим верованиям, чьи приверженцы возглавляли переводческое движение: зороастризму, христианству и исламу.

Более странным является отказ Бармакидов и их современников переводить греческих историков, в частности Геродота и Фукидида, а также значимую работу по греческой политической мысли — «Политику» Аристотеля. Возможно, пренебрежение по отношению к историкам связано с предубеждением против народа, свергнувшего персидское правление и затем, при Александре Великом, уничтожившего первую империю персов и ее столицу Персеполис. Багдаду это предубеждение могло достаться от персов, проживавших в нем, или, возможно, жители выработали собственную враждебность. Может быть, проблема появилась просто из-за отсутствия доступа к этим работам на греческом языке. Какой бы ни была причина, последствия оказались серьезными. Читая Геродота, арабы могли бы осознать истинную слабость таких кажущихся всемогущими повелителей, как Крез или Мидас, а от Фукидида они могли узнать об ужасных последствиях, ожидающих государства, которые ставят во главу угла войска и войну, и сделать вывод о состоянии, в котором находился халифат при Харуне ар-Рашиде.

Отказ от перевода «Политики» Аристотеля также имел серьезные последствия. Он не был связан с неприятием политической мысли как таковой, поскольку вся мусульманская мысль является политической. К середине IX века существовали переводы (или пересказы) «Государства» Платона с его апофеозом идеи государства. Но по каким-то причинам «Политика» Аристотеля с ее детальным исследованием практической политической жизни в различных условиях дошла до арабских читателей только в наши дни. Для сравнения: Фома Аквинский

размышлял над страницами «Политики» уже в XII веке благодаря латинским переводам с греческого языка[35].

Наконец, можно задаться вопросом почему персидско-арабское переводческое движение, возникшее в Багдаде при Бармакидах, проигнорировало почти все труды римских авторов? Латинские тексты не вошли в интеллектуальный багаж знаний сирийских христиан, на которых полагались персидские, а затем и арабские переводчики. Тем не менее интересно поразмышлять, какое бы влияние на Багдад или Бухару оказали латинские тексты, будь они переведены на арабский: работы, подобные речам Цицерона перед римским сенатом, или сочинения Сенеки с их гуманистической заботой о добродетельности либо рассуждения Марка Аврелия о необходимости индивидуальной стойкости и о том, что без нее мир будет бессмысленным.

Какими бы увлекательными ни были такие вопросы, они, конечно, несправедливы, учитывая огромное количество работ, которые в Багдаде смогли перевести[36]. Эти переводы оказали огромное влияние на ученых — от Синьцзяна до побережья Атлантики. И нигде это влияние не ощущалось так остро, как в самом Багдаде и Центральной Азии.

Падение рода Бармакидов

Харун ар-Рашид все больше увлекался идеей священной войны, особенно с Византией. Из-за этого он покинул Багдад на 10 лет. За эти годы власть Бармакидов стремительно возросла, а старый друг Харуна Джафар теперь имел собственное войско, которое он организовал для утверждения своей власти в столице. До Харуна дошли слухи, что население все больше считает его, халифа, марионеткой Бармакидов, которые осмелились превзойти правителя в богатстве и роскоши. Хуже того, экономическое давление, вызванное содержанием огромного войска Харуна, и бесконечные военные походы привели к тому, что многие части империи стали уклоняться от уплаты налогов. Мятежные

настроения особенно распространились среди землевладельческой знати Центральной Азии, в чем Харун, разумеется, обвинил Бармакидов.

В желании исправить ситуацию Харун уничтожил семью Бармакидов в 803 году. Он заключил в тюрьму своего старого учителя, его сына Яхью, давно занимающего пост визиря, а также Фадла. Более того, Харун ар-Рашид распорядился, чтобы его бывшего друга Джафара убили, а части его тела выставили на мостах через Тигр[37]. Халиф решительно захватывал власть. Но кто займет место правителя? Импульсивный, ищущий новых свершений, Харун отправился в свой последний путь. Он вошел в Мерв и Самарканд, чтобы разрешить ситуацию по поводу сплетен, ходивших там из-за недальновидности местного правителя, а также, чтобы успокоить жителей после очередного восстания, в котором халиф обвинял Бармакидов[38]. Харун ар-Рашид не пережил похода и умер в городе Тусе, в Хорасане.

Аль-Мамун: догматичный защитник разума

Незадолго до смерти Харун совершил, возможно, один из самых опрометчивых своих поступков. Вместо того чтобы назначить в качестве преемника одного из своих двоих сыновей, Амина или Мамуна, он разделил халифат и приказал обоим братьям поклясться на камне Каабы в Мекке, что они будут править вместе. Это не могло не привести к гражданской войне, особенно учитывая, что мать Амина была арабского происхождения, а мать Мамуна — персидского[39]. Халиф аль-Мамун уже захватил дворец в Мерве, где когда-то зарождался аббасидский халифат, и он надеялся возродить его могущество.

Прибытие аль-Мамуна в Мерв было встречено стихотворным приветствием местного поэта по имени Аббас. Хотя Аббас писал обычно на арабском языке, он выбрал свой родной, набирающий силу новоперсидский язык (фарси), для этой важной задачи:

«Ни один поэт до меня никогда не воспевал оду таким образом.
В персидском языке недостаточно слов, чтобы начать такой стих.
Но почему я выбрал этот язык, дабы воспеть вам похвалу,
Это потому, что таким образом прославляя и хваля Ваше Высочество, мой стих выиграет в грациозности и получит истинное очарование»[40].

Жители Центральной Азии присоединились к Аббасу в приветствии Мамуна как истинного правителя их региона, он были против тех сил и той власти, которая правила в Багдаде. Это был новый Абу Муслим, но признанный народом. Когда его брат и соперник Амин осмелился отправить войско в Центральную Азию, силы аль-Мамуна, в основном состоящие из тюрков, разбили его. Убрав Амина со своего пути, аль-Мамун двинулся на Багдад. Но местные арабы и жители города объединились, чтобы оказать сопротивление этому вторжению из Центральной Азии, и конфронтация переросла в осаду, длившуюся с августа 812 года по сентябрь 813 года. Это был ужасный год противостояния и стравливания осаждающих и осажденных, год резни среди враждующих групп внутри самого города. Когда наконец город пал, его население было уничтожено, а дома и дворцы лежали в руинах, аль-Мамун был в Мерве, поскольку он все еще сражался со своими соперниками, что продолжалось до 819 года. Таким образом, во время ключевого десятилетия для Центральной Азии Мерв был центром халифата и столицей большей части исламского мира.

Аль-Мамуну, как и халифу аль-Мансуру и Абу Муслиму до него, нравился Мерв. Он уже воздвиг для себя новый дворец сразу за тысячелетними городскими стенами[41]. Сохранившиеся до наших дней фрагменты подтверждают его огромные размеры. Ясно, что аль-Мамун сначала не имел никакого желания снова сделать столицей Багдад. Не хотел этого и его главный советник, визирь и военачальник, иракский новообращенный в ислам по имени Фадль ибн Сахль, который незамедлительно заручился поддержкой для аль-Мамуна среди дехкан Хорасана. Не много известно об этой властной личности, хотя имеются сведения, что он, кроме всего

прочего, был под покровительством Бармакидов. Когда аль-Мамун в 819 году наконец-то решил переместить столицу обратно в Багдад, он отдал приказ об убийстве Ибн Сахля. Очевидно, что 33-летний халиф не хотел быть на вторых ролях при богатом и своенравном визире.

Во время пребывания в Мерве аль-Мамун обнаружил в себе интерес к науке, который был гораздо шире, чем у его отца Харуна ар-Рашида. Древняя местная обсерватория продолжала процветать под его покровительством, он поддерживал исследования в ряде других областей, включая инженерию и пневматику. Один из инструментов, изготовленных при поддержке аль-Мамуна, оставался непревзойденным до появления пневматических средств автоматики в XX веке[42]. В Мерве он также развивал переводческую деятельность, которая велась там с основания Багдада. Благодаря этому многие эпохальные переводы научных работ, приписываемые Багдаду, фактически должны быть приписаны ученым кругам Мерва. На самом деле, как позднее утверждал Де Лейси О'Лири на основе всех известных свидетельств, «Хорасан был каналом, по которому астрономический и математический материал попадал в Багдад»[43]. Аль-Мамун в конечном счете осознал, что если он не переедет в Багдад, то рискует потерять всю империю. Когда же он отправился в путь, то включил в свою свиту множество ученых и исследователей из Центральной Азии.

Самым большим отличием аль-Мамуна от его отца в качестве покровителя культуры было то, что в то время лично халиф, а не Бармакиды или кто-либо еще, принимал во всем участие. В этом отражается та черта характера аль-Мамуна, которая окажется важной в последующие годы, а именно его абсолютная уверенность в собственных способностях. Он был умным и преданным своему делу человеком. Но в то же время и эгоистичным, не имел достаточно терпения, чтобы сначала обдумать свои действия. Его амбиции проявились, когда он приказал, чтобы его имя написали на стенах мечети Купол скалы (мечеть над камнем, с которого пророк Мухаммед вознесся на

небо, находится рядом с мечетью Аль-Акса) в Иерусалиме[44]. В Мерве и Багдаде он поднял на новый уровень интеллектуальную жизнь халифата, но его порывистость и неприемлемая самоуверенность привели к серьезному кризису в исламском мире, который сильно повлиял на всю Центральную Азию[45].

В ранние века ислама халифы считали само собой разумеющимся и естественным, что они должны осуществлять и светскую, и духовную власть. Верно, что особенности характера, потребности военного времени и ежедневное руководство вынуждали некоторых халифов ограничить свою религиозную деятельность выполнением лишь формальных обязанностей. Но это не относится к аль-Мамуну. С самого начала он чувствовал, что его обязанность — быть главным богословом в религиозной сфере. По его мнению, это означало иметь духовную и интеллектуальную власть над всеми богословами. Это приводило его к конфликту с каждым, кто полагал, что знает почти все об исламе, а поэтому ответственен за то, чтобы вести за собой правоверных. Аль-Мамун неуклонно следовал своим убеждениям и, в конце концов, вызвал негативную реакцию, которая придала богословам силы, чтобы противостоять тому, что они считали светской властью.

Со времен Абу Муслима знамя Аббасидов было черным. Таким был и цвет знамен, которые войска Харуна ар-Рашида донесли до самых стен Константинополя. Находясь в Мерве, аль-Мамун сменил черный цвет флага на зеленый, он знал, что под ним выступали силы, ставшие впоследствии шиитами. Возможно, аль-Мамун не намеревался принимать какую-либо сторону в образовывающемся расколе между суннитами и шиитами и просто хотел «успокоить» два противостоящих течения. Но мало кто сомневается в том, что внезапная перемена была попыткой поднять тех людей, которые впоследствии станут называться шиитами в Центральной Азии и Персии, против арабов и становления суннитских сил в Багдаде, которые поддерживали его брата и соперника Амина.

Далее аль-Мамун, все еще находясь в Мерве, вызвал из Медины

выдающегося шиитского деятеля (восьмого имама) Али ар-Риду (на персидском — Али Реза) и собрал несколько тысяч человек на церемонию, где провозгласил Али ар-Риду его преемником. Этот неожиданный поступок усилил власть аль-Мамуна в регионе, но ценой полного раскола халифата и отчуждения Багдада. Таким образом, аль-Мамун резко изменил курс еще раз. Когда он начал свой поход для восстановления столицы Аббасидов, то остановился в городе Тусе, недалеко от могилы собственного отца. Очевидно, там он распорядился, чтобы ар-Риду отравили слуги, которых аль-Мамун вскоре убил, уничтожив свидетелей своего преступления. Эта жестокая перемена поразила всех, и родился мощный символ мученичества, ставший позже ключевым элементом шиизма. Сегодня храм Али ар-Риды в Мешхеде является одним из самых главных мест паломничества для шиитов и известной туристической достопримечательностью в Иране.

Дом мудрости аль-Мамуна

Халифа аль-Мамуна чаще всего вспоминают в связи с Домом мудрости, который, как говорят, он основал и которому покровительствовал. Само это название вызывает в воображении образы бородатых мудрецов в длинных одеяниях, смотрящих на свои астролябии или собравшихся на торжественном тайном совещании, чтобы обсудить проблемы математики или метафизики[46]. Существовавшее в течение двух веков, это учреждение напоминает по типу академию наук, где ученые могли проводить фундаментальные исследования без ограничений благодаря поддержке властей[47].

В оригинале, на арабском языке, название этого учреждения связано с изречением пророка Мухаммеда, которое было обнаружено ученым IX века в старом буддийском центре в Термезе. Говорили, что хадис не является подлинным, поэтому он был изъят из более поздних сборников. Похоже, что все, касающееся Дома мудрости аль-Мамуна, подвергалось подробному внимательному

изучению. Был ли Дом мудрости действительно формальной организацией, как некоторые исследовательские университеты или академии? Почти наверняка — не был. В истории не сохранилось имен руководителей Дома мудрости, списков его членов, упоминаний о здании Дома и о регулярных собраниях.

Что появляется вместо этого — неформальный и постоянно меняющийся круг ученых, поддерживаемых халифом или его визирями и собиравшийся вокруг большой библиотеки. Почти наверняка это была коллекция книг Бармакидов, переданная после их свержения в библиотеку халифа. Первым библиотекарем был аль-Фадль ибн ан-Наубахт, сын астролога из Мерва, участвовавшего в основании Багдада. Фадль не только пошел по пути своего отца, выбрав профессию астролога, но и занимался переводами с греческого языка. При аль-Мамуне, если не раньше, из казны халифа выделялась оплата ибн Наубахту и другим ученым, в том числе и за переводы. Переводы осуществлялись многонациональной группой ученых, больше всего среди которых было сирийских христиан по той простой причине, что они знали и греческий, и арабский языки. Некоторые из этих переводчиков были привлечены из старого центра в Гундешапуре. Время от времени двор также оплачивал поездки, предпринимаемые для приобретения новых манускриптов, включая по крайней мере одну поездку в Константинополь, которая была совершена в первые годы правления Харуна ар-Рашида. Помимо библиотек халиф также финансировал обсерваторию, которую основал в Багдаде по примеру старой обсерватории, процветавшей в Мерве во время его пребывания там. Поскольку астрономия и другие области науки были все еще тесно связаны друг с другом, вполне можно предположить, что ученые, работавшие в обоих центрах, сотрудничали друг с другом.

Прославленный Дом мудрости, институционально более скромный, чем поздние представления о нем, был по сути небольшим библиотечным и переводческим объединением. При этом в его стенах ученые находили время, чтобы

сконцентрироваться, и свободу от материальных нужд и внешнего вмешательства.

Каким бы ни было щедрым такое покровительство, оно может быть успешным, только когда служба по поиску и найму талантливых людей работает на самом высоком уровне, и с этой задачей управляющие Домом мудрости справлялись отлично. Не будет преувеличением сказать, что они собрали в Багдаде лучших ученых за период между III–I веками до нашей эры, когда Александрийская библиотека в Египте содержала множество редакторов и ученых, и 1660 года, когда Лондонское королевское общество во главе с Исааком Ньютоном начало привлекать таких людей, как Джон Локк, Роберт Бойль, Кристофер Рен, Джонатан Годдард и Роберт Гук.

Насколько была важна роль аль-Мамуна в создании комфортной среды для процветания науки? Доказательства неубедительны, и их недостаточно. Но жизнь трех выдающихся братьев из Мервы и та роль, которую эти уроженцы Центральной Азии сыграли в Доме мудрости, доказывают наличие активной деятельности аль-Мамуна на интеллектуальном поприще. Братья Мухаммед (Абу Джафар), Ахмед и Хасан ибн Муса так тесно сотрудничали друг с другом в сфере геометрии, астрономии и механики, что стали известны как Сыны Мусы (Бану Муса). Их отец Муса ибн Шакир занимался ранее грабежом караванов в Центральной Азии, но позже обратился к науке. Аль-Мамун познакомился с этой семьей во время своего пребывания в Мерве и был настолько поражен выдающимися способностями сыновей Мусы, что вызвался стать их опекуном после смерти отца. Когда аль-Мамун уехал в Багдад в 819 году, дети Мусы были среди его свиты и оставались связанными с ним до самой смерти халифа. Они играли главную роль как в развитии библиотеки Мамуна, так и в его переводческой деятельности. Лишь немногие из научных инициатив, осуществленных в период правления аль-Мамуна, не были связаны с этими выдающимися людьми. Но организационная работа братьев блекнет по сравнению с их вкладом в науку.

В геометрии точкой отсчета для Бану Муса был великий греческий математик и изобретатель Архимед. Они пошли дальше своего учителя, впервые утверждавшего, что плоскость — есть поверхность, содержащая две прямые. Бану Муса разбили эти прямые на равные отрезки и использовали их, чтобы вычислять площади. Иначе говоря, в то время как греческие математики выражали площадь и объем более сложных фигур путем их «наполнения» простыми фигурами, Бану Муса непосредственно измеряли их. Они стали основателями арабской школы математики. Два века спустя копия их научного труда «Книга измерения плоских и шаровых фигур» была обнаружена в библиотеке в Испании и переведена на латинский язык Герардом Кремонским[48].

Будет неверно предполагать, что жизнь багдадских ученых состояла из непрерывных исследований. Власти обращались к ним время от времени для решения практических проблем, например Бану Муса были привлечены для проектирования каналов в новом городе. Были и другие проекты. Например, Ахмед, один из братьев, написал «Книгу о необыкновенных устройствах», в которой он описал около сотни механических игрушек и автоматических устройств. Этот обделенный вниманием ученых, но удивительный документ сравнивают с книгой набросков Леонардо да Винчи — настолько смелые и сложные устройства в нем описываются. Здесь были впервые описаны одно- и двухсторонние пневматические клапаны, автоматы, и множество хитроумных устройств, демонстрирующих невероятно творческий, но в то же время дисциплинированный и практический инженерный ум[49]. Механическая флейта Ахмеда, приводимая в действие с помощью пара, была названа первой программируемой машиной, это звание оспаривает «водный орган» братьев, работающий посредством взаимозаменяемых цилиндров[50]. В обоих устройствах Ахмед показал ту же изобретательность, которая привела к созданию (тысячу лет спустя) жаккардового ткацкого станка, механического фортепиано и, в конце концов, компьютера, работающего с

помощью перфокарт. Братья также изобрели грейферный экскаватор, устройство, чтобы очищать воздух в шахтах и колодцах, противогаз, лампу типа керосиновой, лампу с автоматической подачей топлива и лампу с самобалансировкой.

Выдающаяся книга изобретений Ахмеда нашла читателей во всем мусульманском мире, но, кажется, не достигла Запада. Она была очень близка работе аль-Мурадн — андалузского ремесленника XI века, который создал собственную коллекцию невероятных механических устройств. Два века спустя аль-Джазари (1136–1206), курд из Анатолии, последовал той же традиции с еще одной подборкой изобретений, которые озадачивают инженеров даже в наши дни. В отличие от Ахмеда ибн Мусы, чья книга иллюстрирована примитивными набросками, Джазари был талантливым художником и показал свои изобретения с величайшей точностью[51]. И Мурадн, и Джазари черпали вдохновение у Ахмеда и признавали, что следовали за братьями. И в важных моментах их более поздние устройства в работе и тонкости по-прежнему отстают от изобретений старшего из Бану Муса.

Но случались и «внутрицеховые конфликты». Критиком Бану Муса выступал их арабский коллега, философ и эрудит аль-Кинди. Все свидетельства описывают этого уроженца Басры как тихого аполитичного стоика. Последователь греческого мудреца Эпиктета, аль-Кинди совершенствовал внутренний покой и в то же время был сторонником рационального подхода к поиску истины. Он был талантливым ученым, написал более двухсот трактатов по геометрии, медицине, музыке и даже криптологии. Многие считают аль-Кинди единственным арабом, получившим признание в области философии, и называют его арабским философом.

Почему братья Бану Муса вступили в конфликт с этим кротким человеком, мы, возможно, никогда не узнаем. Не исключено этническое соперничество, как и идеологические, а также политические разногласия. Через несколько лет после смерти аль-Мамуна трое братьев из Мерва начали деятельность,

окончившуюся поражением аль-Кинди и конфискацией его библиотеки. Говорили, что в этом деле не обошлось без отца братьев-ученых, бывшего грабителя караванов.

Мутазилизм

Гораздо более серьезным был идеологический конфликт, который развязал сам аль-Мамун. Сначала это была дискуссия о некоторых неясных аспектах монотеистической теологии, но затем она вылилась в конфронтацию между сторонниками главенства разума с одной стороны и защитниками традиций — с другой. Ко времени затухания конфликта вера стала неприкосновенной, «предупреждающий флаг был вывешен» перед поборниками свободного разума, а в сфере идей халиф больше не имел никакой власти.

Мусульмане, как иудеи и христиане, долгое время спорили о границах человеческого разума, о степени, до которой человек может наслаждаться свободой воли, о происхождении зла в мире и о том, как следует воспринимать священные книги — буквально или аллегорически. В первое столетие существования ислама школа мыслителей в Басре приняла то, что считалось радикальной точкой зрения на все эти вопросы[52]. Однако первым подробно описал их позицию наиболее деятельный ее сторонник — Джахм ибн Сафван ат-Тирмизи, или просто Джахм, уроженец города Термеза в Центральной Азии[53]. Его жестко критиковали за так называемую минималистическую версию веры. Но позиция ат-Тирмизи быстро распространилось по всему Хорасану, Хорезму и на большую часть Центральной Азии. Тот факт, что многие местные правители разделяли его взгляды, как и большинство тех, кто поддерживал прагматично направленную ханафитскую школу (мазхаб), сделал его еще более популярным в регионе. Ученики ат-Тирмизи, называемые мутазилитами (от арабского глагола «отделять»), заявляли, что созданное Богом было доступно для человеческого разума, что Бог наделил мужчин и женщин свободой

выбора, что зло происходит скорее от неудачного выбора, чем от природы вещей, и что аллегорическое прочтение и рационалистические интерпретации священных текстов являются допустимыми и желательными. Соответственно, мутазилиты отвергали принцип предопределенности, считая, что каждый человек ответственен за свои проступки. Очевидно, это являлось прямым вызовом тем, кто, следуя за религиозными учеными, считал богооткровение и веру единственными путями к высшему знанию и руководством в повседневной жизни. В то же время это открывало новые перспективы для тех ученых, которые хотели применить ко всем вопросам строго рациональный подход, восхищавший их в работах древних греков. Подобно своим греческим наставникам мутазилиты были атомистами в философии. Но хотя это могло привести их к материализму, они оставили место для теории Творцу и, следовательно, божественной роли в мирских делах, хотя и более ограниченной[54].

Мутазилиты, конечно, были верующими, в то время как большинство мусульман, которые противостояли им, были далеки от отрицания некоторой роли разума в сфере религии[55]. По крайней мере на догматическом уровне они могли бы легко найти общую основу, если бы не последний аргумент, выдвигаемый мутазилитами. Ведущие мусульмане считали, что слово Божье, как записано в Коране, было так же вечно, как и творец, и, следовательно, оно было нетварно. Мутазилиты, следуя аргументу, впервые предложенному ат-Тирмизи, возражали и считали, что единство Бога исключает возможность собезначального[56]. Это означало, что Коран был тварен и не собезначален Богу. Значит, он может быть истолкован и рационально, и аллегорически.

До сих пор является загадкой, почему аль-Мамун решил поставить себя в самый центр этого запутанного и весьма спорного доктринального конфликта[57]. Вероятнее всего, три различных фактора повлияли на его решение вступить в это столкновение. Во-первых, многие переводы, финансируемые аль-Мамуном лично и Бармакидами до него, наводнили ученый мир свежими моделями

разума в действии. Многие ученые оказывали поддержку мутазилитам, среди которых выходцы из Центральной Азии были особенно заметны[58]. Аль-Мамун, чьи теологические взгляды были разносторонними, возможно, увидел в доктрине мутазилитов основу для оправдания исламом новых знаний, приходивших из Древней Греции вместе с переводами, которые он поддерживал и к которым проявлял активный личный интерес. Гениальный Кинди, являвшийся важной фигурой в багдадской библиотеке и исследовательском центре, держался в стороне от спора, но активно защищал греческую мысль, что предопределило его место среди сторонников теории разума[59].

Во-вторых, кратковременное увлечение аль-Мамуна ар-Ридой в Мерве могло быть далеко в прошлом, но он все равно симпатизировал тому, что стало шиитской школой богословия, и особенно утверждению о необходимости того, чтобы мудрый имам растолковывал священные тексты для всех.

В-третьих, долговременная борьба аль-Мамуна с богословами Багдада настроила халифа против них. Он пытался привлечь на свою сторону традиционалистов и сторонников буквального толкования текста с помощью подкупа, но в итоге они взяли деньги и остались при своем[60]. Теперь казалось, что они могут одержать верх со своим утверждением о том, что единственным источником власти было Слово Божье, как записано в Коране и хадисах Пророка. аль-Мамун ответил тем, что повторил еще более настойчиво свое старое утверждение: светская и религиозная власть должна принадлежать халифу. Он, аль-Мамун, будет и халифом, и имамом[61], абсолютным правителем, имеющим право объявлять религиозные доктрины и определять содержание права, или шариата. Аль-Мамун видел в этом возвращение к установленным нормам. Религиозные предводители традиционалистов, напротив, рассматривали это как уменьшение их собственной роли и осуждали халифа.

Размышляя обо всем этом, находясь со своим войском в Тарсусе (на территории современной Турции), аль-Мамун решил, что

пришло время действовать. Он будет подвергать каждого религиозного ученого Багдада простой проверке, которая ясно покажет, поддерживает ли он халифа или же настроен против него. В этом испытании («михне») ключевым будет прямой вопрос: верит ли ученый в то, что Коран был создан, или в то, что он существовал извечно? [62] Если ответ будет «создан», то отвечающий покажет себя человеком разума и, следовательно, сможет поддержать желание халифа стать духовным предводителем мусульман. Если же отвечающий выберет «извечно», то он покажет себя рабом традиций, врагом притязаний аль-Мамуна на духовную власть. В ряде писем он приказывает своим слугам в Багдаде начать это «испытание разума»[63], в котором он сам будет судьей.

Подобно средневековой католической инквизиции, которая была создана через 300 лет после описываемых событий, «инквизиция» аль-Мамуна рассматривалась не просто как проверка мировоззрения, но и как осуществление духовной власти, которая принадлежала халифу по праву. Поскольку ни одна из сторон не могла защитить свою позицию, кроме как бесконечно апеллируя к предполагаемой власти разума или традиции, это, несомненно, была война мнений. Мнения, в свою очередь, становились догмами, их обоснованность подтверждалась не разумом или традицией, а глубиной убеждения, с которым они произносились, и властью, которой обладали те, кто их озвучивал. То, что началось как теологическая конфронтация, быстро переросло в испытание грубой силой.

В течение двух десятилетий (сначала при аль-Мамуне, а затем при его младшем брате халифе аль-Мутасиме) «инквизиция» шла своим ходом Некоторых обвиняемых держали в цепях перед двумя или тремя «судьями». По мере того как делались записи, очень быстро доказывалось: они, конечно же, верят, что Коран был создан, и, следовательно, он должен быть истолкован знающими людьми. Только двое обвиняемых осмелились противостоять этому утверждению. Один из них, Ахмед ибн Ханбаль, сначала был помещен в тюрьму на несколько лет, а затем высечен.

Ибн Ханбаль был арабом, чья семья поселилась в Мерве с первых дней мусульманского завоевания Центральной Азии[64]. Его дед был правителем Серахса. Когда Мансур основал Багдад, семья переехала из Центральной Азии в новую столицу, где отец мальчика вскоре умер. После недолгой работы в качестве государственного служащего молодой Ибн Ханбаль обнаружил свое истинное призвание — собирателя и исследователя хадисов пророка Мухаммеда. Он стал аскетом, путешествующим по миру в поисках надежных наставлений, которых лишила его ранняя смерть отца. Никто не превзошел его в приверженности словам Пророка и его сподвижников, как и в отрицании превосходства разума[65]. Показательно, что его видение Всевышнего было человекоподобным[66], что явно противоречило мусульманской доктрине.

Еще до «михны» Ахмед ибн Ханбаль стал сильным духовным наставником не только среди улемов, но и среди широких масс верующих, которых Мамун в одном из своих писем описал как грубиянов и невежд. Страдания, которые Ибн Ханбаль претерпел от властей, превратили его в мученика. Уже через несколько лет после окончания «инквизиции» и задолго до смерти Ибн Ханбаля было очевидно, что круг противников свободного разума, сформировавшийся вокруг него, станет одной из четырех величайших правовых школ ислама. Большая настороженность этой школы по отношению к государству происходила непосредственно из отрицательного опыта Ибн Ханбаля, связанного с «инквизицией»[67].

Халиф аль-Мамун и его преемник аль-Мутасим безжалостно устранили описанный выше теологический конфликт, чем вызвали мощную и закономерную защитную реакцию со стороны православных традиционалистов. Аль-Мамун, как и Руссо тысячелетием позже, был искренним сторонником разума и свободной воли в качестве основных инструментов для преодоления того, что «человек рождается свободным, но везде он в цепях». Как и Руссо, он видел свою задачу в том, чтобы «заставить

людей быть свободными». С этим «халиф Бога»[68] зашел в тупик. То, что началось как попытка обогатить и расширить ислам идеями ученых людей прошлого, закончилось сужением веры и поляризацией мусульман относительно вопросов свободы и использования разума. Окончательное разрешение этого противоречия было отложено на несколько веков, в течение которых интеллектуальная жизнь процветала как никогда ранее в исламском мире и особенно в Центральной Азии. Но семена мощной реакции против разума были посеяны — когда убежденный и решительный мученик Ахмед ибн Ханбаль из Мерва спокойно противостоял тирании аль-Мамуна.

Заключение

Халиф аль-Мамун умер в 833 году, через несколько месяцев после столкновения с Ибн Ханбалем. Его преемник аль-Мутасим, помимо продолжения преследований Ибн Ханбаля, посвятил себя борьбе против христианской Византии и постройке двадцати дворцов. Как и аль-Мамун, аль-Мутасим всецело зависел от выходцев из Центральной Азии, поскольку его главным советником и военачальником был бывший правитель Уструшаны (возле Самарканда), который достиг значительных успехов. Он беспомощно смотрел, как источники богатства испаряются. Последовавшие за этим беспорядки на улицах Багдада заставили халифа аль-Мутасима переехать в Самарру, в 125 километрах к северу от столицы. Связан или нет переезд с поведением его воинов в Багдаде, но большое количество этих порабощенных воинов сопровождало его на новое место[69]. Создание просторного и точно спланированного города, основанного в Самарре, подразумевает, что у аль-Мутасима был план по разрешению различных проблем. Но на самом деле его не было. Оставив Багдад, он допустил запустение оросительной системы прежней столицы, что привело к повышению цен на продукты и новой волне недовольств, а вскоре и к восстанию, в котором выходцы из Центральной Азии опять

были на первых ролях. аль-Мутасим постепенно терял власть.

Ни аль-Мутасим в период своего недолгого правления, ни его жестокий преемник аль-Мутаваккиль не могли игнорировать влияние центробежных сил, разрывающих исламский халифат на части. Выходцы из Центральной Азии, которые играли видные роли с обеих сторон в мутазилитском противостоянии, ловко преуменьшали влияние халифата на их жизнь, в то же время иногда одобряя действия Багдада. Спустя одно поколение после смерти аль-Мамуна все части Центральной Азии, которые с трудом подчиняли себе арабские войска две сотни лет, действовали практически как независимые государства.

Растущее влияние Центральной Азии ощущалось и в других областях. После смерти аль-Мамуна Багдад отказался даже от видимости поддержания нормального войска, состоящего из свободных граждан. Чтобы удержаться у власти, халифы полагались исключительно на тюркских рабов-воинов из Центральной Азии[70]. Одни из них дослужились до военачальников, а другие стали советниками при дворе. Тюркские войска были в сущности толпой, которая время от времени захватывала полный контроль над Багдадом. Менее чем через сто лет после подъема Аббасидов халифат пришел в полный упадок.

После смерти аль-Мамуна и аль-Мутасима началось сворачивание обреченной на неудачу поддержки мутазилизма, начатой аль-Мамуном. Халиф аль-Мутаваккиль зашел так далеко, что заключал в тюрьму переводчиков, чьи работы были сочтены поддерживающими рационализм. Было очевидно, что великая эпоха интеллекта в Багдаде заканчивается. По мере того как доктрина превращалась в догму, воцарилась нетерпимость. В течение ста лет после своего основания Багдад был открыт для людей, исповедующих другие религии. Зороастрийская литература беспрепятственно распространялась, в большом количестве строились синагоги и христианские храмы, включая монастырь Девы Марии и несколько соборов, процветавших за стенами Багдада[71]. Но в этой новой, менее безопасной, среде власти

закрыли церкви и синагоги и изгнали их прихожан.

Обеспокоенные снижением социальной сплоченности в Багдаде и по всей империи, стремящиеся регулировать социальную и экономическую жизнь, аббасидские власти усердно работали, чтобы согласовать всю гражданскую деятельность с исламом. Это означало мощное распространение исламского права (шариата). Вскоре мусульманские знатоки права во главе с традиционалистами уже трудились над верным определением мусульманских позиций в каждом аспекте личной, семейной и гражданской жизни. Как и другие авторитарные правители во всем мире, Аббасиды надеялись урегулировать общество по принципу «сверху вниз», объединяя свои законы с ограничениями, налагаемыми религией. Эта попытка разделила общество, остановила развитие инноваций и стала одной из самых важных сил, переместивших центр знаний на восток, в сторону все более независимых обществ Центральной Азии.

На этой волне проявили себя два мыслителя, которые видели своей задачей развитие доктринальных обоснований для новой веры. Первым был Абу аль-Хасан аль-Ашари из Басры, который привнес в свою миссию ревностный настрой новообращенного. К своим 40 годам он стал одним из самых ярых сторонников мутазилизма. Затем он понял, куда дует политический ветер, и написал около сотни трактатов с нападками на бывших коллег. Ашаритская школа, которую он основал, работала вполсилы в течение нескольких поколений, но ей суждено было восторжествовать два века спустя, когда великий центральноазиатский теолог и философ Газали использовал свой блестящий дискуссионный талант, чтобы пресечь все притязания рационализма[72].

Вторым крупным оппонентом рационализма, появившимся после «инквизиции» аль-Мамуна, был Мухаммед аль-Матуриди (853–944), известный как «имам правильного пути», любознательный и образованный центральноазиатский мыслитель из района близ Самарканда. Как и аль-Ашари, он был

«приспособленцем» в вопросе свободной воли, но в остальном был противником компромиссов, защищая правоверность от множества ощутимых угроз, включая манихейский дуализм и любой вид политеизма, а также мутазилизм. Он извлекал пользу из конфронтации, любил писать «опровержения» и благоволил таким агрессивным трудам, как «Книга, выявляющая ошибки мутазилизма». Матуриди был уверен, что те, кто не смог использовать дарованную Господом силу ума, чтобы понять истины ислама, попадут в ад. Благодаря резкости или вопреки ей труды этого центральноазиатского деятеля были популярны на протяжении 500 лет среди мусульманских фундаменталистов и традиционалистов от Турции до Индии.

Несмотря на критику многие продолжали считать разум ключом к истине и утверждать, что свободная воля — это подарок Господа человечеству. Мутазилизм как таковой исчез, но многие мыслители развивали его основные концепции. Основным наследником традиции мутазилизма в Багдаде снова был выходец из Центральной Азии — Абу аль-Раббан аль-Балхи из Балха, выступавший больше против тех рационалистов, которые были введены в сомнение и неверие, чем против своих более приверженных вере критиков. Олицетворением этой радикальной ветви лагеря разума и свободной воли был еще один выходец из Центральной Азии — Абу-ль-Хусейн Ахмед ибн ар-Раванди, чье атеистическое отношение к религии мы будем рассматривать, когда перейдем к изучению его родного края Хорасана и его столицы Нишапура.

Помимо общепризнанных «наследников» мутазилизма было очень много проницательных мыслителей, которые сделали разумные выводы из «инквизиции» аль-Мамуна и при этом продолжали высоко держать знамя рационализма. Большинство, как правоверные мусульмане, принимали истины откровения. Как позднее Джон Локк, они признавали область веры и считали ее выше разума. Но, как и Локк, они смотрели на все остальные творения как на область, доступную разуму, и исследовали их с

усердием, интеллектуальной тщательностью и восхищением. В этом великом приключении ума никто не превзошел выходцев из Центральной Азии, к которым мы далее и перейдем.

Глава 6

Странствующие ученые

Немногие регионы отличались таким обилием внутренних связей, как Большая Центральная Азия. Кочевники переезжали каждый сезон, а экономика крупных городских портов основывалась на континентальной торговле. Длинные маршруты на Ближний Восток, в Индию, Китай и Европу были прочно налажены еще за тысячу лет до того времени, когда халиф аль-Мамун начал привлекать ученых для работы в своей библиотеке. Любой путник мог просто примкнуть к одному из караванов, которые передвигались, как медленно движущиеся поезда, по широким просторам между оазисами. В V веке до нашей эры выходцы из Центральной Азии (из таких мест, как Согдиана или Хорезм) оказались в далекой персидской столице Персеполисе, в Мемфисе (Древний Египет) и даже на отдаленном острове Элефантина в верхнем течении Нила на границе с Нубией[1].

Поэтам, астрологам, ученым, музыкантам и танцорам путешествия были не в новинку. Астрологи с удовольствием переезжали во дворец, где требовался кто-нибудь, кто мог бы предвидеть будущее, а десятки лютнистов и танцоров из Центральной Азии были приняты при китайском королевском дворе. Намерением странствующего ученого в Европе было где-нибудь прижиться[2], так как нормальным считалось оставаться на месте: в родной долине, городе или монастыре. Но только не в Центральной Азии! Прибытие туда греческих мыслителей, индийских ученых (после 300 года до нашей эры), а затем путешествия еврейских астрологов, манихейских мудрецов и

несторианских монахов — все вело к ответным визитам жителей Центральной Азии. За несколько веков до того, как аль-Мамун основал свою библиотеку и центр исследований, передвижение, а также смесь идеализма и гибкости, которые лежали в основе такого передвижения, определили мышление людей по всей Центральной Азии.

Что заставляло странствующих мыслителей путешествовать? Политические страсти и массовые волнения вынудили многих покинуть свои дома. Хорезм, родной регион математика и астронома аль-Хорезми, пытался восстановиться после арабского вторжения, когда молодой исследователь покинул дом. Саманидское государство было в упадке, когда молодой врач Ибн Сина уехал из Бухары, а когда суфийский поэт Руми позже покидал Хорасан, этот регион переживал монгольское завоевание.

Перспективы исследований и простое любопытство также толкали жителей Центральной Азии уезжать из дома. Абу Зайд аль-Балхи ездил, чтобы собирать информацию для своих карт, в то время как аль-Бухари, составитель сборника хадисов, много путешествовал, проводя устные опросы для своего знаменитого собрания. И даже эрудит Бируни, несмотря на отсутствие выбора, приветствовал возможность провести годы в разъездах ради исследований в Индии.

Несколько счастливчиков из числа великих мыслителей имели личное состояние, некоторые обеспечили себе прибыльные управленческие должности. Однако большинство зависело от покровительства дворов эмиров и халифов, хотя некоторые мусульманские правители и не занимались поддержкой науки, которую считали ненужной или даже враждебной вере. Хорошо, что в целом теплый климат региона уменьшал физические потребности ученых и исследователей. Но им нужны были поддержка и безопасность, а также общение с единомышленниками. Во времена Бармакидов, правления аль-Мамуна и в течение последующих двух поколений Багдад щедро удовлетворял эти нужды, вскоре став центром притяжения для

выходцев из Центральной Азии.

Культурные факторы, специфичные для Центральной Азии, усилили этот процесс. Установление относительного мира при правлении Аббасидов после столетия хаоса способствовало интеллектуальной активности по всему региону. Тот факт, что центральноазиатские мыслители быстро освоили арабский язык, ускорил развитие региона, но они находились в хорошем положении и без этого благодаря знанию персидского языка. Не менее важно и то, что центральноазиатский ученый, направляясь в Багдад, не чувствовал себя там чужим. В конце концов, жители Центральной Азии сыграли ключевую роль в приведении Аббасидов к власти, и их наследники справедливо полагали, что у Багдада не было иного выбора, кроме как принять их. Более того, семья Бармакидов, а затем братья Бану Муса широко открыли свои двери и кошельки для ученых и исследователей с их родной земли, в то время как присущий им стиль покровительства убеждал любого, думающего о переезде, что в Багдаде для талантливых людей открыты все двери.

Неудивительно, что в то время столица халифата на реке Тигр была средоточием центральноазиатской интеллектуальной жизни. Не только ученые и исследователи из региона были среди светил города, но, как заметил арабский писатель X века, «не было ни одного ученого или поэта в Багдаде, кто бы не имел ученика из Хорезма»[3]. Выходцы из Центральной Азии находили себе место, даже несмотря на одновременный приток в Багдад арабских ученых: по меньшей мере один арабский мудрец прошел весь путь от аль-Андалус (Испания), чтобы работать с учеными людьми столицы[4]. Все же, несмотря на большую численность и известность арабов, в большинстве областей науки и философии выходцы из Центральной Азии затмили их.

Выходцы из Центральной Азии в Багдаде

Благодаря новому исследованию, проведенному немецким ученым

из Лейпцига, стало возможным говорить о количестве центральноазиатских ученых в Багдаде. Историк Генрих Зутер, работавший в начале XX века, составил список мест происхождения 515 математиков и астрономов, живших в исламском Средневековье, по большей части из ранней эпохи Аббасидов[5]. Поскольку ученые предпочитали писать на арабском, многие исследователи пришли к выводу, что они были арабами, а не выходцами из Центральной Азии.

Зутер обнаружил, что они в основном были иранского происхождения. Его метод был прост: проследить *нисбу*, или имена по родному городу, которые приставлялись к личным именам. Если принять во внимание даже малую часть полученных им данных, все равно их более чем достаточно, чтобы начать полный пересмотр интеллектуальной карты мира в Средние века.

Попытка Зутера была недавно дополнена ученым из Ташкента Бахромом Абдухалимовым. Его исследование Дома мудрости (он использует этот термин) основано на изучении трудов пятнадцати наиболее известных центральноазиатских ученых и исследователях, работавших в Багдаде. Оно показывает, что они были в самом центре интеллектуальной жизни города[6]. Таким образом, наличие такого большого количества центральноазиатских ученых в Багдаде было связано с высоким уровнем их образования.

Были ли центральноазиатские ученые одинаково одарены во всех областях и дисциплинах? Не многие выходцы из Центральной Азии получили признание своей поэзии, поскольку официальным языком двора был арабский, а стихи нужно было декламировать (а не читать). Большинство известных музыкантов также были арабами, хотя именно выходец из Центральной Азии аль-Фараби впервые приступил к теоретическому исследованию музыки, что определило развитие и восточной, и западной музыкальной теории на 500 лет вперед. Многие выходцы из Центральной Азии показали себя новаторами в архитектуре, были и выдающиеся художники-миниатюристы. Но большинство хороших художников находило

покровителей дома, и у них не было необходимости ехать в Багдад за заработком. В результате оставались такие сферы, как математика, астрономия, естественные науки, а также все, что можно объединить понятием «философия». Это те области, в которых выходцы из Центральной Азии особенно выделялись. Стоит отметить, что в перечисленные категории также включались определенные области общественных наук вместе с культурной антропологией, а также создание приборов для научных измерений и разработка технических решений в целом. Не случайно эти области все вместе составили основу естественного и гуманитарного знания в том виде, в котором они и существовали в период между Античностью и становлением современного мира. В некоторых случаях выходцы из Центральной Азии внесли вклад в те технологии, которые обычно ассоциируются с арабскими изобретателями. Например, в течение тысячи лет считалось, что астролябия, изобретенная древними греками (отсюда и происхождение названия), была усовершенствована арабскими учеными и технологами. С помощью точно сконструированных и красиво украшенных медных инструментов в руках мастера можно было установить и даже предсказать расположение Солнца, Луны, планет и звезд, измерить время на определенных широтах, рассчитать высоту гор или глубину колодцев. Фазари, персидскому ученому из города Фарса, приписывают создание первой «арабской» астролябии, в то время как арабскому ученому из города близ Багдада аль-Баттани (латинское написание Albatenius) приписывают разработку математической стороны этого инструмента. Но на самом деле это ас-Сагани, уроженец Мерва (в современном Туркменистане), расширил область применения астролябии, открыв способ проецирования сферы на плоскость перпендикулярно ее оси. Так он стал зваться аль-Аструлаби[7]. Еще один выходец из Центральной Азии сделал многое, чтобы в дальнейшем усовершенствовать этот важный инструмент[8]. Они оба сыграли важную роль в развитии астрономии в тот период[9].

Ас-Сагани из Мерва смело подытожил различия между

древнегреческими учеными и учеными его эпохи: «Древние ученые стали выдающимися благодаря случайному открытию основных принципов и изобретению идей. Современные ученые, с другой стороны, становятся выдающимися благодаря изобретению множества научных деталей, упрощению сложных (проблем), сбору рассеянной (информации) и объяснению в последовательной форме (материала, который уже существует)… Как же много оставили первые сделать последним!»[10]

В области философии, естественных и гуманитарных наук труд выходцев из Центральной Азии в Багдаде был облегчен еженедельными семинарами, которые проводил Абу Сулейман ас-Сиджистани (932–1000). Ас-Сиджистани был одним из тех людей-«магнитов», без которых интеллектуальный прогресс невозможен. Каждую пятницу вечером он собирал у себя дома общество, в котором были и выходцы из Центральной Азии. Настолько интересно и увлекательно было то, что он говорил на этих вечерах, что один из гостей записал его слова и выпустил книгу в 500 страниц, название которой отлично отражает атмосферу этих собраний — «Книга удовольствий и пиршеств»[11]. Ас-Сиджистани прибыл из области Систан, находившегося возле современной границы между Афганистаном и Ираном. Именно там он впервые познакомился с манускриптами на греческом языке. С возрастом он проявлял все больше интереса к математике, медицине, логике, музыке и космологии. Ас-Сиджистани доставляли удовольствие исследования и поиски истины, он был поглощен теми вопросами, которые постоянно возникали во время дискуссий на его вечерах. В то же время он выказывал преувеличенное уважение к религии и откровениям, на которых она основана, и зашел так далеко, что объявил, будто звание пророка выше звания философов и ученых[12].

▼ **Рисунок 6.1.** *Астролябия XI века из Центральной Азии. Центральноазиатские ученые усовершенствовали этот важный инструмент средневековой астрономии и использовали его в новаторских исследованиях*

Можно предположить, что это заявление во многом было лишь дипломатическим ходом. Поскольку, сделав его, ас-Сиджистани продолжил настаивать, что религия и философия принадлежат к абсолютно разным областям и фактически несовместимы. Религия, которую он приравнивал к религиозному праву (шариату), не имеет потребности в разуме и неудобных вопросах. Цель религии — подчинить человека Богу и распространить страх перед ним, а

не аргументировать свои требования. Наоборот, мир знаний («философия») не имеет ни необходимости в религии, ни места для нее. В своей работе «Кладезь мудрости» ас-Сиджистани делает поразительный вывод, что философы и ученые должны полностью отделить себя от религии, как и приверженцы религии должны дистанцироваться от всей рациональной мысли.

Характер ас-Сиджистани был тверд. На одной из встреч молодой ученый из Бухары неосмотрительно пожаловался на недостаточную финансовую помощь, которую он получал, указывая, что человек, посвятивший себя науке, не должен беспокоиться о средствах к существованию. Сиджистани резко возразил, что такой человек должен меньше потреблять и сконцентрироваться на достижении мудрости и добродетели. О том молодом ученом из Бухары с того момента ничего не известно, возможно, потому, что его стипендия не была продлена[13].

Арабские сподвижники

Признание роли выходцев из Центральной Азии в «арабском ренессансе» не означает уменьшения роли достижений арабских ученых в Багдаде. Они были там с самого начала и сыграли значительную роль. Несомненно, старейшиной среди арабских ученых и в науке, и в философии Багдада был аль-Кинди, которого мы уже встречали во время мутазилитского конфликта: его неприятности были связаны с братьями Бану Муса. Араб из города Куфа, аль-Кинди был одним из первых энциклопедистов, которых вскоре стало много на арабских землях и в Центральной Азии. Он оставил после себя труды по философии и естественным наукам. Труды аль-Кинди по географии вдохновили его же выдающегося ученика из Балха Абу Зайда аль-Балхи (850–934) основать новую школу географического картографирования. А два исследования аль-Кинди в области оптики все еще были актуальны 700 лет спустя, когда их изучил английский ученый Фрэнсис Бэкон (1561–1626).

Биографии некоторых багдадских ученых-арабов проливают свет на их тесные связи с Центральной Азией. Так, основателем философского движения в столице стал человек по имени Джабир (Абу Муса Джабир ибн Хайян (721–815), известный на Западе как Гебер. Несмотря на то, что Джабир был арабского происхождения, он вырос и получил образование в городе Тусе, древней столице Хорасана. Еще больше усложняет определение его идентичности датировка многих из его трудов, которые отражают проблемы ученых Хорасана. Джабир полагал, что философия охватывает все сферы жизни, но при этом делал прорывные исследования в области химии, астрономии, физики, металлургии, фармакологии и медицины. Его как жителя Хорасана призвал в Багдад род Бармакидов, которым он посвятил многие из своих трудов[14].

▼ **Рисунок 6.2.** *Дистилляционный аппарат, разработанный ученым из Туса Абу Мусой Джабиром ибн Хайяном (721–815), алхимиком и «отцом химии», известным на Западе как Гебер*

Основной деятельностью Джабира была алхимия, которая вплоть до XVIII века считалась законной частью науки, а не лженаукой с магическим уклоном. Однако он любил напускать таинственность, часто использовал кодовый язык, от которого пошло английское слово gibberish (на русский можно перевести как

«абракадабра»). Таким был метод Джабира. Он также преуспел в развитии новой мистической мусульманской космологии, наполненной античным пифагореизмом[15].

По своей натуре Джабир был экспериментатором, изобретателем-практиком — он придумал водонепроницаемую бумагу и нержавеющую сталь[16]. Смешивая определенные компоненты, Джабир обнаружил, что кристаллизация — это эффективный способ очистки. Неудивительно, что его называют «отцом» химии и основателем лабораторно-экспериментального метода в науке[17]. Так велико было его влияние в Европе, что многие из 2500 трудов, приписываемых ему, оказались западными подделками, известными как работы псевдо-Гебера.

Центральноазиатское направление: медицина, математика и астрономия

Среди всех наук некоторые области знаний особенно привлекали внимание выходцев из Центральной Азии в Багдаде. В самом верху списка была медицина, которая со времен правления рода Бармакидов влекла к себе самые лучшие умы благодаря сочетанию в ней теоретического и практического знаний. Действительно, можно говорить об отдельной центральноазиатской школе в области медицины. Ее лучшим представителем был Ибн Сина со своим «Каноном». Новаторы этого направления приходили в основном из Мерва, в котором было большое и интеллектуально взыскательное сообщество несторианских христиан. Отец Али ибн Сахля аль-Табари был одним из многих выдающихся медиков Мерва, он проявлял глубокий интерес и к другим наукам. Работая, как и сирийские переводчики, в Гундешапуре, он выполнил один из первых переводов эпохального «Альмагеста» Птолемея на арабский язык. Али ибн Сахль ат-Табари после совместных с отцом исследований переехал в Багдад, где правящий халиф обратил его в ислам. Образование, полученное в Мерве, дало ат-Табари хорошее знание сирийского и греческого языков, благодаря чему у него был

прямой доступ к обширным медицинским источникам на обоих языках без необходимости перевода. Пребывая в Багдаде, он приступил к составлению «Сада мудрости» — одной их первых медицинских энциклопедий на арабском языке[18]. Для привлечения более широкой аудитории он издал «Сад мудрости» и на сирийском языке.

Читая огромный труд ат-Табари[19], вы будете поражены тем, как настойчиво он говорит, что физическое и душевное здоровье тесно взаимосвязаны. Его диагностический словарь богат психологическими наблюдениями, а предписания часто содержат что-то вроде прототипа психотерапии, включающей в себя психологическое консультирование пациентов. Та же озабоченность связью между духом и телом привела к тому, что ат-Табари обратил особое внимание на развитие детей и педиатрию. Учитывая, что эти направления интересовали и других ведущих медиков Центральной Азии (см. главу 7), справедливо будет отметить их региональную специфику, которая сформировалась еще при несторианских докторах Хорасана.

Помимо медицины выходцы из Центральной Азии добились успеха в математике (и связанных с ней дисциплинах) и астрономии. Тщательное исследование Зутера подтверждает это в количественном смысле, но не дает нам ответа на любопытный вопрос: почему это было так? Был ли успех связан с «закулисными манипуляциями» братьев Бану Муса, которые свободно черпали средства из казны халифа, чтобы взращивать и поддерживать своих собратьев — математиков и астрономов из Центральной Азии? Или культура Центральной Азии придавала особое значение числам, пространственным отношениям и небесным телам?

Но не будем размышлять об этом — полезнее будет взглянуть на нескольких известных центральноазиатских астрономов и математиков Багдада. И лучше всего начать с Хаббаша аль-Марвази из Мерва, известного как Хаббаш, признанного первопроходца «арабской» математики и астрономии. Он родился и получил образование в великом научном центре, находившемся на

территории современного Туркменистана. Хаббаш был еще одним выходцем из Центральной Азии, который переехал в Багдад в свите халифа аль-Мамуна в 819 году. В 55 лет он пережил практически всех своих коллег, но продолжал работать до 100 лет. В Багдаде он незамедлительно присоединился к другим астрономам, служившим в обсерватории, которую аль-Мамун основал по образу обсерватории в Мерве.

Через 10 лет после прибытия в Багдад Хаббаш впервые использовал затмение, чтобы создать средства, показывающие точное время в зависимости от высоты солнца[20]. Уже через 10 лет он стал ключевой фигурой в группе ученых, которая разработала три набора астрономических таблиц для облегчения расчета положения планет, затмений, фаз Луны и точной календарной информации. Чтобы упростить ход исследования, он разработал совершенно новый инструмент, так называемую сферическую астролябию, которая использовала равноудаленное отображение азимута через систему, симулирующую ежедневное движение небесной сферы по отношению к статичному горизонту[21]. Начав с участия в группе исследователей, стремящихся измерить один градус по окружности Земли, Хаббаш затем рассчитал окружность Земли как равную 32 444 километрам (в реальности длина экватора составляет 40 075 километров), радиус — как 5152 километра (по сравнению с действительным радиусом 6371 километр), а диаметр — как 10 327 километров (по сравнению с действительным диаметром 12 742 километра). Бируни и другие центральноазиатские астрономы вскоре уточнили эти цифры, и их значения стали очень близки к современным. Он продолжил высчитывать подобные значения для Луны и Солнца, их расстояние от Земли, размер их орбит. Великий аль-Хорезми затем значительно улучшит все эти расчеты, но именно Хаббаш и его сподвижники начали впервые изучать их в Багдаде. Тем временем в сфере математики Хаббаш предложил концепцию, которая была подобна тангенсу в современной тригонометрии, а затем ввел понятие котангенса и создал первые таблицы для него. Хаббаш был

также первым, кто рассчитал таблицы вспомогательных тригонометрических функций, принципиально значимые для науки, инженерной мысли и навигации[22].

Другой центральноазиатский астроном — Ахмед аль-Фергани (797–860), родом из Ферганской долины к юго-востоку от Ташкента (в настоящее время территория Узбекистана), как и Хаббаш, был тесно связан с халифом аль-Мамуном, а также со своими покровителями и сподвижниками — братьями Бану Муса и, возможно, тоже прибыл в Багдад из Мерва с новым халифом. Фергани работал с Хаббашем и некоторыми другими выходцами из Центральной Азии над астрономическими проектами аль-Мамуна. Его наиболее известная работа «Начала астрономии» умело резюмировала греческий трактат Птолемея «Альмагест», написанный во II веке, о сложных движениях звезд и орбитах планет, обновив данные Птолемея на основе новейшего материала из Багдада. Работа аль-Фергани стала одной из первых по астрономии, написанных на арабском языке[23]. Ее величайшим преимуществом была ясность, и в результате книга вызвала огромный интерес на Западе, где аль-Фергани (известный там как Альфраганус) стал наиболее широко читаемым «арабским» астрономом. Среди его читателей был и Христофор Колумб. Книга «Начала астрономии», переведенная несколько раз за период с XII по XVI век, стала источником для многочисленных ссылок в произведениях Данте «Божественная комедия» и «Пир»[24].

Как и Птолемей, аль-Фергани предложил рассмотреть астрономическую основу семи климатических зон Земли. В отличие от западных и арабских авторов он рассматривал зоны с востока на запад, выделив три зоны на территории Большой Центральной Азии. Позднее именно аль-Фергани был отправлен братьями Бану Муса в Каир для строительства нового канала. Проект чуть не закончился катастрофой, поскольку склон канала аль-Фергани был слишком плавным, чтобы обеспечить опору. В этом случае центральноазиатская наука оказалась менее практичной. Но аль-Фергани исправил эту оплошность, создав свой

знаменитый нилометр, благодаря которому египтяне могли точно измерять глубину и течение реки.

Великий ученый аль-Хорезми

Профессиональные достижения Хаббаша и аль-Фергани свидетельствуют о судьбоносной роли выходцев из Центральной Азии в том, что часто называют арабской математикой и астрономией в эпоху Аббасидов. Но они оба, как и многие другие ученые из региона, их арабские коллеги, переехавшие в Багдад, были лишь «планетами», вращающимися вокруг «солнца» великого Абу Абдаллаха Мухаммеда аль-Хорезми, или просто Хорезми (780–850). Как и предполагает его имя, аль-Хорезми был выходцем из аль-Хорезма, протяженной пустынной и холмистой местности на северной границе Центральной Азии.

Трудясь в течение почти полувека в Багдаде, этот невероятно одаренный ученый систематизировал алгебру и дал ей название, в процессе предложив доступный метод для решения линейных и квадратных уравнений, который фактически и определял алгебру в течение следующих 500 лет. Он открыл область сферической тригонометрии, убедил арабов, а затем и европейцев принять индийскую (сейчас неверно называемую арабской) десятичную систему чисел, ввел в употребление ноль (который существовал у ольмеков в Мексике) и отрицательные величины. Метод, который он разработал для выполнения арифметических действий с использованием индийских (арабских) чисел, привел к тому, что его имя, полученное от искаженной латинской формы, стало названием концепции алгоритма, более известного сегодня как точные инструкции, позволяющие компьютеру проработать огромные объемы данных для достижения нужных результатов. Помимо многих других достижений, аль-Хорезми собрал данные о точных значениях широты и долготы для 2402 мест на Земле — значительно больше, чем кто-либо до него.

Бельгийский ученый Джордж Сартон, новатор в изучении

истории науки, назвал аль-Хорезми «величайшим математиком своего времени и… одним из величайших математиков всех времен»[25]. Переписчики времен аль-Хорезми создавали копии с арабских оригиналов четырех его основных трудов по математике, астрономии и географии, которые нашли читателей от Индии до Испании. Но потом все копии оригинальных текстов аль-Хорезми по арифметике были утрачены, и лишь по одной копии каждого арабского оригинала его книг по алгебре и географии дошло до наших дней. Исчезновение остальных свидетельствует о хаосе, культурном застое и упадке в большей части арабского мира и Центральной Азии с конца эпохи Просвещения до современности. В самом деле, если бы не трое неравнодушных средневековых ученых (два англичанина и один итальянец), живших через 300 лет после правления аль-Мамуна в Багдаде, мы бы не увидели ни одного из этих шедевров сегодня.

Аделард Батский (английский философ-схоласт, около 1080–1152 годов) начинал свою карьеру как типичный средневековый ученый, который изучает старинные тексты. Но когда он понял, что у ученых, пишущих на арабском языке, можно почерпнуть новые идеи, он стал путешествовать. Путь сначала привел его во Францию и Италию, а затем в Антиохию и другие города Восточного Средиземноморья. Он вернулся с копией книги аль-Хорезми по арифметике и укороченной версией его астрономических таблиц, которые были сделаны одним арабом в Испании. Незамедлительно он перевел их на латинский язык. Они стали классикой в Англии и на континенте. За книгой аль-Хорезми по математике закрепилось звание основного учебника в этой области вплоть до XVI века. В процессе работы Аделард стал страстным защитником своих арабских наставников, заявляя своим читателям, что будет «защищать дело арабов, как свое собственное»[26].

Через 10 лет после Аделарда другой английский энтузиаст «нового» знания (знанию тогда было уже 300 лет) — Роберт Честерский отправился в Испанию в поисках манускриптов. Там он ознакомился с арабским оригиналом «Алгебры» аль-Хорезми.

Роберт плохо владел арабским языком: при переводе на латинский он неверно транслитерировал арабскую версию индийского слова для функции угла, оставив нам тригонометрический термин «синус». Тем не менее перевод Роберта Честерского пробудил интерес европейцев к геометрии и тригонометрии как к практическим и теоретическим дисциплинам[27]. Примерно в то же время один итальянец из Кремоны отправился в Испанию, чтобы выучить арабский язык и впитать те самые «новые» знания с Востока. В центре арабистики в Толедо, находящемся под христианским правлением, Герард Кремонский выполнил свой собственный перевод «Алгебры» и астрономических таблиц аль-Хорезми, а также перевел 85 других работ с арабского языка[28].

Благодаря этим трем великим переводчикам основные работы аль-Хорезми сохранились на латинском языке, в то время как почти все арабские оригиналы исчезли. Эти копии наряду с двумя оригиналами дают нам возможность изучить достижения аль-Хорезми наиболее тщательно.

Обратившись впервые к «Книге о восстановлении и противопоставлении», больше известной как «Алгебра», вы будете поражены тем, как аль-Хорезми определял свою читательскую аудиторию. Он писал эту книгу не для ученых, а для практиков, поэтому старался включить в нее «то, что является самым легким и наиболее полезным в арифметике, то, что людям постоянно необходимо в случаях с наследованием имущества, разделом, судебными исками и торговлей, а также во всех их сделках друг с другом или при измерении земель, создании каналов, других объектов разного вида и геометрических вычислениях»[29].

Он знал, что невозможно завладеть вниманием читателей с помощью страниц, заполненных техническими манипуляциями с символами и числами, если они не понимают смысла, лежащего в их основе. Шестьюстами годами ранее греческий математик Диофант сделал прорыв, изобретя математические символы[30], и либо аль-Хорезми не знал об этом, либо, что более вероятно, он не счел их полезными для своих более практических целей. Вместо

этого он предпочел говорить о дирхемах, денежной единице Аббасидов. Что более важно, практическая и педагогическая задачи привели аль-Хорезми к тому, что он написал «Алгебру» без единой цифры числа или уравнения. Его текст получился таким простым, что он с первых страниц поглощает читателей из любой области.

Как, например, вы поделите наследство, когда после умершего остались вдова и трое сыновей и он хотел бы, чтобы все сыновья вместе получили две трети суммы для вдовы, а старший сын получил в два раза больше той суммы, которая предназначалась каждому из братьев? Возьмем другой пример, включающий рабов (он описал более десятка проблем такого рода): предположим, что больной человек освобождает рабыню, а та заплатила за свое освобождение. Но затем рабыня умирает прежде своего хозяина, оставив двоих детей, один из которых должен получить треть суммы, причитающейся другому. Кто кому и что должен?[31] На всем понятном языке аль-Хорезми объяснил процесс, с помощью которого простые уравнения могут быть составлены и решены, а затем перешел к описанию другой проблемы, для решения которой требовалось квадратное уравнение.

«Алгебра» аль-Хорезми обращается к двум основным процессам, которые он назвал «восстановление» и «противопоставление». Восстановление — это процедура, известная сегодня каждому школьнику, с помощью которой отрицательные члены вычитаются из обеих частей уравнения. Противопоставление — это процесс уменьшения положительных членов, которые находятся в обеих частях уравнения. Например, $x2 = 40x - 4x2$ уменьшается и приводится к $5x2 = 40x$. Переходя от простого к сложному, аль-Хорезми пошел дальше — к шести различным типам линейных и квадратных уравнений (квадраты равны корням, квадраты равны числам и т.д.), предложив простые, но эффективные процессы для решения каждого из них.

В некотором отношении аль-Хорезми не был новатором. Древние китайцы обнаружили метод решения линейных

уравнений, а древние вавилоняне понимали квадратные уравнения. Аль-Хорезми сам преклонялся перед греческими мыслителями и индийским математиком Брахмагуптой (598–668), который решил несколько категорий линейных уравнений почти на два века раньше. Но метод Брахмагупты не прижился, как и методы других древних математиков. Причина этого в том, что все они заслоняли алгебру другими областями математики — геометрией в случае с греками или теорией чисел в случае с Брахмагуптой[32]. Великим достижением аль-Хорезми было выделение алгебры как отдельной науки, объяснение ее с поразительной ясностью и предложение оригинальных решений для ряда важных проблем. В целом он трансформировал алгебру в то, что два шотландских историка математики Джон О'Коннор и Эдмунд Робертсон описывают так: «…единая теория, которая позволила рассматривать рациональные числа, иррациональные числа, геометрические величины и т.д. как "алгебраические объекты". Она давала математике абсолютно новый путь развития… намного шире того, что существовал ранее»[33]. И хотя начальные уравнения аль-Хорезми могут поразить нас своей элементарностью, они были «первой попыткой алгебраических вычислений как таковых» и непосредственно привели к появлению теории квадратных уравнений, алгебраическим вычислениям, неопределенному анализу и применению алгебры для решения многих практических задач[34]. Это поразительное новшество открыло перспективы для будущего[35]. Оно стало крепкой основой, на которой строилась дальнейшая наука.

В отдельной неназванной работе по математике аль-Хорезми изложил доводы для принятия десятичной системы индийских чисел и представил правила по использованию ее в математике. Перевод этой работы на латинский язык, выполненный Аделардом Батским, начинается с фразы «Dixit Algoritmi», или «Так говорил аль-Хорезми». Из-за этого средневековые мудрецы, которые наталкивались на эту «новую математику», в противоположность использованию старых римских чисел, которые были бесполезны

для вычислений, называли себя «алгоритмистами»[36]. То, что аль-Хорезми использовал индийские числа, рассматривается как апология для математики как таковой, и именно в этой роли его имя стало навсегда связано с алгоритмами[37].

Аль-Хорезми был центральной фигурой наряду с Хаббашем, аль-Фергани и другими в группе, которую аль-Мамун собрал для измерения градуса земной долготы. Это связало его имя с расчетами размеров небесных тел и их удаленности от Земли, которые были заметно усовершенствованы по сравнению с любыми предыдущими подсчетами, включая расчеты Хаббаша.

Несомненно, аль-Хорезми был практическим астрономом. Великий проект аль-Мамуна требовал от него и его команды выполнения точных полевых измерений расстояний на земле и углов на небе. Воодушевление от этой задачи выразилось в двух его книгах (обе утрачены) об астролябиях и в попытках улучшить квадрант — еще один измерительный прибор, использовавший астрономические данные для установления времени и места нахождения. Когда все данные были собраны, пришло время для геометрии и тригонометрии. Почти наверняка именно этот проект аль-Мамуна побудил аль-Хорезми развивать область сферической тригонометрии, которая решает вопросы треугольников с изогнутыми поверхностями, как у Земли[38].

Надо признать, что вклад аль-Хорезми в астрономию скорее связан не с полевыми наблюдениями, а с изучением и анализом работ, выполненных индийским астрономом VII века Брахмагуптой. В таких связанных областях, как алгебра, тригонометрия и отрицательные числа, он также мог бы почерпнуть знания из работ китайских ученых, но они были еще не известны за пределами Китая[39]. Брахмагупта и другие индийцы уже давно были знакомы с астрономией древних греков, а в астрономических таблицах, созданных по их собственным вычислениям, даже превзошли их. Мы думаем об эпохе аль-Хорезми как о времени, когда ученые и исследователи, писавшие на арабском языке, заново открывали знания греков. Кроме того,

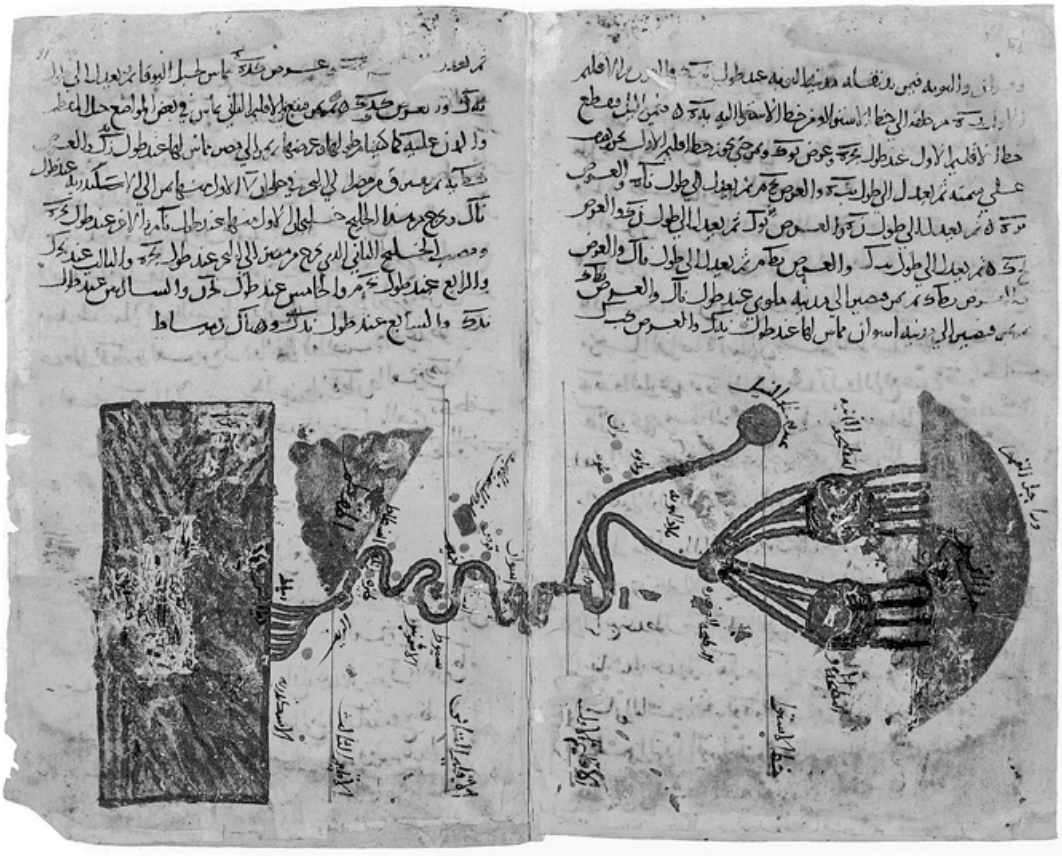
это был период, когда переводчики и ученые в Багдаде и в других восточных центрах наталкивались на обширные, но ранее игнорируемые труды индийцев по алгебре, тригонометрии, геометрии и астрономии, переводили и анализировали их, распространяли их среди своих коллег. Аль-Хорезми и другие центральноазиатские ученые были основной движущей силой этого важного межкультурного обмена.

Название астрономической работы аль-Хорезми — «Астрономические таблицы из Синда и Индии». Это самая ранняя работа по астрономии на арабском языке, которая сохранилась полностью[40]. Ее масштаб впечатляет, она содержит более сотни таблиц, охватывающих все — от движения небесных тел и времени восхода Луны до значений синусов, тангенсов, а также астрологии. Имея под рукой «Астрономические таблицы», человек мог вычислить затмения или угол склонения Солнца, точно определить расположение Солнца, Луны и пяти известных планет, решить задачу по сферической тригонометрии. Любопытно, что аль-Хорезми в этой работе стремился передать достижения других астрономов, это в некоторых случаях привело к тому, что он не стал исправлять индийские вычисления на более точные, которые сделал сам[41].

Иногда оспаривается тот факт, что большая часть мусульманской астрономии зародилась благодаря необходимости определять точный час для молитв и точное расположение Мекки для молящихся[42]. Верно, что несколько астрономов, работающих позднее, подробно изучали эти вопросы и, несомненно, получили финансовую поддержку и читателей. Они относились к этим задачам как к полезным областям применения своих знаний, изучение которых было оправданно, поскольку представляло интерес для их покровителей. Как таковые эти вопросы не были ни более, ни менее важны, чем другие практические проблемы, которые аль-Хорезми использовал в качестве примеров в своей «Алгебре». Несмотря на заявления, что некоторые фрагменты манускриптов по этим темам ведут к аль-Хорезми, их подлинность

кажется сомнительной.

▼ **Рисунок 6.3.** *Аль-Хорезми погрузился в работу по исправлению и улучшению трудов древних географов. На рисунке показана карта Нила из труда аль-Хорезми «Книга картины мира»*



Координаты 2402 мест по всей Евразии являются вкладом аль-Хорезми в еще одну область знаний — географию. Снова он выступил в качестве редактора «Географии» Птолемея, жившего в III веке. Но в этот раз он решился улучшить оригинал. Основываясь на большом количестве данных недавних исследований, проведенных им самим и другими учеными, он исправил измерения Птолемея касательно Средиземноморья, дал более точное расположение Канарских островов, впервые представил Индийский и Атлантический океаны как массу открытой воды, а не в виде континентальных морей, впервые на карте мира показал то, что сейчас называется Тихим океаном, добавил сотни мест в Центральной Азии и на Ближнем Востоке, значительно расширив

таким образом известный его современникам мир[43].

Он также описал семь климатических зон и опередил аль-Фергани, написав о Центральной Азии[44]. Благодаря ясному и всеобъемлющему обобщению прошлых и настоящих географических знаний «Книга картины мира» аль-Хорезми стала основой всех последующих географических исследований на арабском и западных языках.

Был ли аль-Хорезми действительно выходцем из Центральной Азии?

После такого короткого рассказа о жизни аль-Хорезми вы можете задуматься о пути, пройдя который, он стал самым передовым мыслителем своего времени. Возникают вопросы, был ли он связан с Центральной Азией и ее культурой каким-либо значительным образом или он просто родился в государстве Хорезм на северной границе Центральной Азии, а во всем остальном его характер был сформирован багдадской средой? Ранние годы его воспитания и образования особенно важны для ответа на этот вопрос. Но, учитывая известность аль-Хорезми, удивительно, что о его жизни известно меньше, чем о судьбе любого из ведущих средневековых, восточных или западных мыслителей. Помимо дат его рождения и смерти, его связи с кругом ученых и исследователей при аль-Мамуне в Багдаде и поездки, которую он совершил в Хазарский каганат (841 год), о его жизни больше ничего не известно.

Но есть некоторые сведения и обрывочные доказательства, из которых можно сложить картину его образования и формирования в ранние годы. Мы знаем, что аль-Хорезми родился в 780 году, что делает его современником мусульманского правоведа ибн Ханбаля, уроженца Мерва, которого халиф аль-Мамун безжалостно высмеивал, а потом изгнал. Местом рождения ученого был аль-Хорезм, обширная область вдоль нижнего течения Сырдарьи, где сейчас находится граница между Узбекистаном и Туркменистаном. Люди в городах аль-Хорезма все еще говорили на местном

хорезмийском языке — одном из персидских диалектов с элементами древнего языка, на котором зороастрийцы написали Авесту. Этот язык был родным для аль-Хорезми, хотя достоверно известно, что с ранних лет он учил арабский и, возможно, среднеперсидский языки.

Арабский военачальник Кутейба разорил хорезмийскую столицу в 712 году, и местные власти перебрались в город Дехистан вдоль великого караванного пути, простиравшегося от северных степей до южных берегов Каспийского моря. С расцветом династии Аббасидов в 750-х годах аль-Хорезм был включен в большую часть Хорасана со столицей в Мерве, а затем в Нишапуре[45]. Однако затем Хорезм снова стал обособленным, и его торговля с Ближним Востоком, Индией, Китаем и Хазарским каганатом к северу от Каспийского моря тоже возродилась.

Когда аль-Хорезми переехал из Хорасана в Багдад? Этот вопрос важен для определения аль-Хорезми как мыслителя. Нет никаких доказательств того, что он прибыл в Ирак до 819 года, когда аль-Мамун окончательно решил перебраться вместе со своим двором из Мерва в столицу халифата. Тот факт, что аль-Хорезми посвятил обе свои самые знаменитые работы аль-Мамуну, указывает на тесную связь между халифом и великим математиком-астрономом. Аль-Хорезми было 29 лет в тот год, когда караван управленцев, ученых аль-Мамуна отправился из Мерва в Багдад.

Для талантливого молодого ученого в 802–819 годы Мерв был вероятно самым лучшим местом на земле. Харун ар-Рашид назначил своего интеллектуально одаренного сына аль-Мамуна правителем Хорасана, и молодой халиф незамедлительно занялся обустройством своего великолепного двора. Тем временем Багдад сотрясала гражданская война, которая переросла в кровавую бойню в 812–813 годы, в итоге брат и одновременно соперник аль-Мамуна Амин был обезглавлен. В течение нескольких последующих лет Багдад лежал в руинах. Едва ли это было то место, куда талантливый ученый направился бы в поисках покровительства. Главное, неофициально с даты смерти халифа

Харуна ар-Рашида 24 марта 809 года и официально после смерти Амина в 813 году Мерв, а не Багдад был столицей халифата и, следовательно, большей части мусульманского мира. Этот статус принадлежал городу до того времени, пока аль-Мамун не переместился к реке Тигр в 819 году.

Исходя из этих фактов мы можем с уверенностью сказать, что молодой аль-Хорезми прибыл в Мерв между 802 и 810 годами, познакомился с аль-Мамуном и ведущими учеными, а покинул Мерв вместе с халифом и его двором в 819 году[46].

Мы отметили практическую и прикладную ориентацию, которую аль-Хорезми продемонстрировал, посвятив свою «Алгебру» не ученым, а практикам в таких разнообразных дисциплинах, как право, торговля и даже гидротехника. Это говорит о том, что он был человеком, который к определенному моменту своей жизни накопил достаточные знания в этих практических областях. Такого не могло произойти в Багдаде в годы бесконечных потрясений, но все это было бы естественным в развивающейся столице аль-Хорезма Дехистане или в крупном торговом центре Мерве. Вспомните его упоминание о мастерах, занятых «на строительстве каналов». Исторический аль-Хорезм, где был рожден аль-Хорезми, в течение многих веков поддерживал то, что один эксперт назвал «самой высокоразвитой из всех древних оросительных систем»[47]. Как мы видели, в Мерве трудились тысячи людей для поддержания сложных оросительных систем. Это требовало высокого уровня технического мастерства не только в расчете объемов воды, глубины и уровня снижения каналов, но и в постройке дамб, отводных каналов и так далее. Практический опыт, полученный в аль-Хорезме и Мерве, дал аль-Хорезми возможность создать свой шедевр.

Помимо получения практического опыта происходило ли формирование аль-Хорезми как математика и астронома в Мерве? Ответ очевиден. Старая обсерватория процветала там под покровительством аль-Мамуна, и астрономы Хаббаш, Муса ибн Шакир, близкий друг молодого халифа, а также, возможно, и аль-

Фергани — все работали в ней в то время. Никакой город на земле не мог сравниться с Мервом в достижениях в астрономии и различных областях математики в те годы. И, похоже, что глубокий интерес аль-Хорезми к индийской науке и математике зародился в Мерве. Буддизм не был распространен в Хорезме[48], но другие аспекты индийской культуры и искусства оказали мощное воздействие, даже, возможно, повлияв на ключевые моменты создания хорезмийского календаря[49]. Великий преемник аль-Хорезми из Хорезма Бируни будет так погружен в индийскую науку, что ухватится за первую возможность продолжить свои исследования в Индии. Точно известно, что великий индийский труд по математике «Астрономические таблицы Синда и Индии», который так вдохновил аль-Хорезми, был впервые переведен на арабский язык в Багдаде, это могло произойти благодаря более раннему персидскому переводу, сделанному в Хорасане[50]. Принимая во внимание, что Яхья ибн Бармак достиг могущества в Мерве в те годы, когда Бармакиды были неизменными сторонниками индийского знания, нельзя исключать, что аль-Хорезми также начал свое исследование индийской математики и науки находясь в Мерве.

Еще один важный факт из жизни аль-Хорезми достоин внимания. В 841 году халиф Фатих отправил его в Хазарский каганат — к тюркскому народу, который обратился в иудаизм и основал степной каганат там, где сейчас находится южная Украина. Арабы участвовали в двух войнах против Хазарского каганата и теперь ожидали третьей. Почти никаких сведений о целях или результатах этой поездки не дошло до наших дней[51]. Но тот факт, что халиф считал уроженца аль-Хорезма знатоком культуры народа, с которым хорезмийцы поддерживали тесные торговые отношения[52], дает нам еще одно ценное свидетельство того, что великий математик и ученый оставался на своей родине достаточно долго — он не только получил там образование, но и приобрел жизненный опыт взрослого человека.

За несколько десятков лет до смерти аль-Хорезми в 850 году он

был признан старейшиной научного Багдада. Там, где только талантливые астрономы и математики могли читать на арабском языке, аль-Хорезми считался эталоном образованного человека. Он вдохновил множество последователей среди арабов и многих астрономов из своей родной Центральной Азии. Из числа последних никто не стал более знаменит, чем Абу Махмуд аль-Ходжанди, уроженец Ходжента, древнего и независимого города виноградников, находящегося на севере сегодняшнего Таджикистана (откуда родом была невеста Александра Великого Роксана). Абсолютная заслуга аль-Ходжанди заключается в том, что он был тюрком, которого стали считать классиком астрономии. Ничего не известно о том, как он начал свой путь в качестве разработчика первых астролябий и армиллярных сфер, а затем и самого большого в мире астрономического инструмента. Вполне вероятно, что он обучался вместе с астрономами в Бухаре, потом переехал ко двору Буидов, — шиитской династии, чей дворец находился в городе Рее, в пригородах современного Тегерана. Аль-Ходжанди также был странствующим ученым.

Возле Рея он соорудил свой новый тип секстанта для определения угла между плоскостью земной орбиты и плоскостью земного экватора (так называемое «наклонение эклиптики»). Измерив высоту меридиана Солнца во время двух солнцестояний, Худжанди смог прийти к заключениям относительно наклона оси, результаты которых были намного точнее, чем у кого-либо ранее. Но другой центральноазиатский ученый Бируни позже пришел к выводу, что это был расчет угла здания, в котором расположен секстант[53]. Помимо вклада в астрономию аль-Ходжанди также приписывают доказательство теоремы синусов для сферических треугольников — уравнения, связывающего длину сторон треугольника с синусами его углов.

Философские вопросы

Повторное открытие и перевод на арабский язык древнегреческих

текстов привели к появлению еще большего количества вопросов, чем ответов, поскольку древние писатели заново поднимали многие философские проблемы, решение которых, как казалось, содержалось в откровениях пророка Мухаммеда. Как был создан мир? Бессмертна ли душа? Каково идеальное человеческое общество и как им руководить? И самое главное — каковы, если они вообще существуют, пределы человеческого разума? Любопытно, что эти вопросы не возникали, когда багдадские ученые читали переведенные работы индийских писателей. Возможно, потому, что культурная пропасть между индийским и арабским миром была слишком велика. Но они возникали у тех, кто читал новые переводы с греческого языка. Читатели этих переводов не могли обойти философские вопросы, так как они тесно переплетались с научными и практическими. Две стороны греческой мысли были нераздельно взаимосвязаны.

Так возник многовековой спор по поводу того, что в арабском языке известно как фальсафа, или философия. Само это название отражает всепоглощающее воздействие Древней Греции на мусульманский Багдад. Подход к жизни древних греков был гуманистическим и космополитичным, а также подразумевал твердую веру в идею прогресса[54]. Что касается метода, то сторонники фальсафы горячо благоволили разуму. Разум, а не обычай, традиция или вера, был самым лучшим инструментом человечества для понимания космоса и его места в нем. Большинство из тех, кто следовал фальсафе, также принимали принципы религии и даже предполагали, что с помощью разума можно раскрыть их. Но с самого начала было неясно, должен ли этот спорный вопрос пересмотреть классическое наследие так, чтобы подвести его под откровения ислама, или он должен изменить мусульманское мышление так, чтобы оно более точно соответствовало идеям греков. В любом случае принятие греческой мысли исламским миром было далеко не пассивным. Каждый шаг пути сопровождался жаркими спорами, которые вызывали еще большую полемику по поводу значения фальсафы.

То, что эти вопросы являются спорными, стало ясно уже во время попытки халифа аль-Мамуна устранить всех, кто не был согласен со строгим рационализмом мутазилитов. Битва велась в таких разнообразных областях, как философия, эпистемология, метафизика, нравственная философия, физика и теология. Своей наивысшей точки эта борьба достигла в трудах величайшего философа мусульманского мира аль-Фараби (территория современного Казахстана). В апогее она была и через 300 лет, когда еще один блестящий и воинственный выходец из Центральной Азии — аль-Газали — стремился разрушить аргументы рационалистов.

Аль-Кинди и «его банка с червями»

Ирония заключается в том, что точкой отсчета этой великой битвы умов были труды аль-Кинди, гордости арабской науки и философии[55]. Аль-Кинди одобрительно отметил аргумент Аристотеля о единстве и вечности Бога, но задумался над утверждением своего греческого наставника о том, что материя тоже вечна. Это, в конце концов, противоречит догме, общей для иудаизма, христианства и ислама, что Бог создал Вселенную из ничего. Однако даже это представляло собой проблему, поскольку подразумевалось, что Бог до свершения этого действия был в какой-то степени неполным. Мутазилиты, аль-Кинди и его последователи — все они обдумывали эту загадку и пришли к смелому решению, которое зависело от тонкого различия между *сущностью* и *существованием,* где только один лишь Бог является сущностью, а весь физический мир представляет собой более низкий порядок существования. Кроме того, аль-Кинди, как и Аристотель, признавал существование души, но как мусульманин он не мог принять греческую точку зрения о том, что душа не может существовать независимо от тела. Наконец, он обратился к фундаментальному вопросу истин, полученных посредством прямого откровения, важного для ислама, но отсутствующего в

греческой традиции мысли.

К этим и другим ключевым пунктам явного противоречия между греческой мыслью и исламом аль-Кинди применил двойные стандарты разума и веры. В том, что касается разума, он удобно лавировал между фундаментальными различиями Аристотеля и Платона, а также между Платоном и более поздними неоплатониками из Египта. Снова и снова он подтверждал в своем трактате «О первой философии»[56] и в других работах, что разум — это одно из двух верных средств установления истины, а второе средство — это откровения пророков. В его работе не была упомянута интуиция, которую некоторые преемники аль-Кинди предлагали в качестве третьего способа познания. Тем временем аль-Кинди утверждал, что разум и вера полностью совместимы друг с другом, это и стало его самым важным заявлением.

Разум, говорил он, может раскрыть истины природы так же, как это могут сделать теология и откровения. Использование разума является сутью того, что свойственно человеку, элементом души, которая бессмертна. При сравнении мира мысли до аль-Кинди и после аль-Кинди становится очевидным, что он преуспел в распространении той точки зрения, в которой разум мог работать[57]. Его критики и все те, кто позднее нападал на фальсафу, не преминули отметить, что это произошло через откровение. Иронично, что этот арабский философ, ценивший свой покой превыше всего остального, дал импульс ожесточенным спорам, длившимся на протяжении нескольких веков.

Прошло несколько лет после смерти аль-Кинди, когда вспыхнули эти интеллектуальные споры. Все три его ведущих последователя были выходцами из Центральной Азии, они все работали в рамках тех стандартов, которые соблюдал сам философ. Поскольку мы прочитаем о них в следующей главе, здесь будет достаточно резюмировать их отношение к наследию Кинди. Абу Машар аль-Балхи, уроженец Балха, работал в области астрологии, но случился неожиданный поворот. Вместо того чтобы предложить свои ключи к разгадке тайны, Абу Машар обратился к твердому

рационализму Аристотеля и включил длинные отрывки и пересказы работ учителя в свои собственные объемные труды. Благодаря этому работы Альбумасара (латинский вариант имени) стали первичным источником информации о греческом учителе на всем средневековом Западе за 100 лет до того, как оригинальные тексты Аристотеля были переведены с арабского языка (примерно в 1100 году)[58].

Второй подопечный аль-Кинди был родом из Сарахса, древнего торгового города к югу от Мерва, где сейчас проходит граница между Туркестаном и Ираном. Манускрипт, обнаруженный во Флоренции, описывает Ахмеда аль-Сарахси (833/37–899) как человека, вовлекшего багдадского христианского епископа в спор о теологии, в котором он аргументировал свою точку зрения не на основе догм, а на основе корректных рассуждений и логики[59]. Сарахси был настолько хорошим педагогом, что его назначили учителем сына халифа. Позже, уже будучи другом халифа Аль-Мутадида, Сарахси был обвинен в расположении к мутазилитам и шиитам, а также в накоплении небольшого состояния нечестным путем. За эти правонарушения, реальные или вымышленные, его казнили[60]. Третьим учеником аль-Кинди был Абу Зайд аль-Балхи, еще один странствующий ученый, который пешком пришел от места своего рождения на афгано-иранской границе в Ирак. Вдохновленный примером выдающегося ученого аль-Кинди, Абу Зайд получил признание и как географ, и как новатор в области душевного здоровья[61].

Вопросы относительно наследия аль-Кинди возникли не благодаря его серьезным и верным последователям, а благодаря тем, кто был вдохновлен расширением области разума, которое ученый помог реализовать. Если, как говорил аль-Кинди, разум и пророческое откровение являются равноценными путями к знанию, почему разум не должен быть применен к истинам религии? Было неизбежно, что кто-нибудь разовьет это предположение. И многие мыслящие люди сделали это. Большинство, как и аль-Кинди, были «кабинетными» философами,

которые распространяли свои взгляды через серьезные трактаты, написанные для других ученых. Но другие отстаивали свои взгляды публично и с невероятным рвением. Как мы увидим в следующей главе, регион Хорасана (там, где сейчас находятся северо-запад Афганистана, северо-восток Ирана и юго-запад Туркменистана) стал очагом такого радикального свободомыслия.

▼ **Рисунок 6.4.** *Страница из египетской копии XV века астрологического трактата Абу Машара из Балха, астролога, известного на Западе как Альбумасар*

Мухаммед бен Закария ар-Рази (865–925) показал наибольшую смелость в применении инструментов логики и разума к религии. Именуемый на Западе Разесом, ар-Рази в наибольшей степени известен и справедливо уважаем как первый истинный экспериментатор в медицине и наиболее образованный практик медицины до Ибн Сины. Поскольку он провел большую часть жизни в родном городе Рее, возле современного Тегерана, ар-Рази как будто находился вне географического охвата нашего исследования. Но он обучался в Мерве, его учителями были

выходцы из Центральной Азии, наместник, отправленный Саманидами в Бухару, начал писать его великий сборник медицины. И, наконец, был еще один выходец из Центральной Азии, Ибн Сина, который широко развил и распространил наследие ар-Рази в сфере медицины. Итак, ар-Рази всю жизнь находился в интеллектуальной орбите Центральной Азии.

Энциклопедия медицины ар-Рази в восьми томах не была первым сборником такого рода. Первенство принадлежит его второму учителю, еще одному выходцу из Центральной Азии (из Хорасана) Али ибн Сахлю Раббану ат-Табари (838–870), который также был первопроходцем в области педиатрии. С одной стороны, Табари, из известной еврейской семьи из Мерва, превзошел своего ученика: он изучал непосредственно душевное здоровье, психологические источники некоторых болезней и возможность лечения определенных состояний посредством терапевтического разговора между доктором и пациентом — в общем, психотерапию[62]. Ар-Рази был «отцом» иммунологии, первым, кто описал отличия оспы от кори, первым, кто написал об аллергии и о педиатрии (в работе «Болезни детей»). Ар-Рази полностью посвятил себя работе с пациентами, и им глубоко восхищались за его преданность обществу, которому он служил. В настоящее время в Иране есть университет, названный в честь него, и иранские фармацевты ежегодно отмечают День ар-Рази.

▼ **Рисунок 6.5.** *Мухаммад ар-Рази (865–925 гг.), первый настоящий медицинский экспериментатор, исследует образец мочи*

В отличие от медицинских исследований ар-Рази его изыскания в области религии не принесли ученому ничего, кроме оскорблений[63]. И названия трех трактатов ар-Рази о религии говорят сами за себя: «Обманы пророков», «Об уловках претендентов на пророчества» и «Опровержение религий». ар-Рази не выбирал выражений: «Когда людей этой религии (ислама) спрашивают о доказательствах правильности их религии, они вспыхивают, сердятся и проливают кровь тех, кто задает эти вопросы. Они запрещают рациональное исследование и стремятся убить своих противников. Поэтому истина у них тщательно

замалчивается и скрывается»[64].

Относительно Корана он негодовал: «Вы утверждаете, что чудо существует и это Коран. Вы говорите: *"Пусть тот, кто отрицает это, создаст нечто подобное"*. В мире созданы тысячи подобных трудов в работах ученых, ораторов и поэтов, в которых в более ясной и краткой форме выражены государственные вопросы. Они лучше передают смысл, их рифма красивее и имеет лучший метр. Вы указываете на работу, которая повествует о древних мифах, полна противоречий и не содержит никакой полезной информации или объяснений, и после этого вы требуете создать нечто подобное?»[65]

Такие высказывания ар-Рази (а их было множество) разгневали благочестивых мусульман. Не важно, что он позже изменил свое мнение о некоторых вещах и в целом стал более сдержанным. Но он уже навсегда был заклеймен как безбожник. Ибн Сина позже будет негодовать по поводу двух длинных трактатов, в которых ар-Рази нападал на философию и отбросил свободу воли как иллюзию. ар-Рази, заявил он, должен был ограничить себя изучением фурункулов, мочи и экскрементов «и воздержаться от углубления в вопросы, находящиеся за пределами его возможностей»[66].

Двое из самых первых критиков ар-Рази были из Балха[67]. Их нападки заставили его написать беспристрастную, но аргументированную «Философскую биографию», чтобы защитить себя. Но выступить с осуждением не значит опровергнуть. Ар-Рази, в конце концов, применил к религии тот же рациональный и аналитический подход, который он применял к медицине. Его вера в роль разума было абсолютно бескомпромиссной. Разум, писал он, «является единственной властью, которая должна управлять, а не быть управляемой; должна контролировать, а не быть контролируемой; должна вести, а не быть ведомой»[68]. Не получив ответа, ар-Рази спровоцировал споры, в которых рационализм и вера находились в прямой конфронтации.

Аль-Фараби ищет квадратуру круга

Абу Наср Мухаммед аль-Фараби (около 870–950) озадачил своими исследованиями ар-Рази и сбил с толку всех тех, кто разделял его абсолютную и бескомпромиссную приверженность разуму. Аль-Фараби имел широкий круг интересов, что позволило ему стать «первым человеком в исламе, который полностью классифицировал науки, обрисовал границы каждой и создал твердую основу для всех областей знания»[69]. Его величайшим достижением стало точное определение духовного мира, в то же время он сохранил и даже расширил область, в которой может продвигаться рациональное исследование. За это в мусульманском мире его называли «вторым учителем» (первым считали Аристотеля), а современные философы определяют его как первого логика и «отца» исламского неоплатонизма. Продвигая представление о Боге как о «перводвигателе», аль-Фараби оказал существенное влияние, прямое и косвенное, на работы Фомы Аквинского, Данте и даже на Канта, а также на средневекового еврейского мыслителя Маймонида[70]. Аль-Фараби стал одним из классиков средневековой мысли — восточной и западной, писателем, чьи труды распространялись по всему миру[71].

Аль-Фараби также был по-настоящему странствующим ученым. Рожденный в Центральной Азии, он в юношестве отправился в Аскалон (сейчас Ашкелон, в Израиле), Харран в верхней Месопотамии (сейчас Турция) и в Египет. Он провел 40 лет в Багдаде, а затем переехал в Алеппо, потом в Дамаск, где и умер[72]. Он был талантливым человеком, но ему не хватало честолюбия и желания преуспеть в жизни. Нет данных, указывающих на его связь с двором халифа в Багдаде или с кругом ученых и мыслителей, приближенных ко двору. Аль-Фараби не имел какого-либо известного нам покровителя в Багдаде, а в Дамаске он был вынужден работать садовником, хотя к тому времени его труды были уже весьма популярны. Нам немногое о нем известно, но одно мы знаем точно: он любил музыку и играл на лютне. Об этом

сказано в его «Большой книге о музыке», признанной в качестве первой работы на арабском языке о математике тональных систем и о теории музыки в общем. Труд аль-Фараби стал основополагающим для западного музыковедения[73].

Музыкальные увлечения философа проливают свет на один из наиболее жарко оспариваемых, но ненаучных моментов жизни аль-Фараби: был ли он персом или тюрком? Такой вопрос о глубококосмополитичном гуманисте никогда бы не возник, если бы не труды тюркского биографа Ибн Халликана (1211–1282), писавшего через 200 лет после смерти аль-Фараби. Он утверждал, что аль-Фараби — тюрок[74]. Такое мнение было широко распространено в XII веке, когда тюркские династии правили большей частью Центральной Азии и Персией.

При отсутствии каких-либо очевидных доказательств «тюркской гипотезы» можно отметить, что музыкальным инструментом, на котором играл аль-Фараби, с системой настройки, которую он так тщательно проанализировал, несомненно, была иранская лютня, распространенная в то время в Центральной Азии и Иране и ставшая образцом для струнных щипковых инструментов от Гибралтара до Китая. Его музыкальный анализ включает в себя много терминов, употребляемых в согдийском и других иранских языках, но ни одного слова тюркского происхождения. Выдающийся исследователь греческой и арабской философии Димитри Гутас отметил, что и в других своих работах аль-Фараби использует ряд согдийских слов, но ни одного слова из тюркских языков[75].

Как и в случае с аль-Хорезми, стоит спросить: какое отношение аль-Фараби имел к Центральной Азии, кроме того, что он там родился? Как и с аль-Хорезми, ответ зависит от его образования и возраста, в котором он переехал в Багдад. Нехватка убедительных доказательств привела к утверждениям о том, что он был воспитан в городе на Тигре и там же получил образование. Но определенные факты опровергают это утверждение. Сам аль-Фараби писал, что учился вместе с несторианским христианским логиком и ученым

Юханной ибн Хайланом[76]. Ибн Хайлан был из Мерва, он обучался там до 908 года, в это время аль-Фараби было более 30 лет — едва ли это тот возраст, когда начинаешь обучение с новым учителем. Очевидный вывод, разделяемый большинством ученых, состоит в том, что аль-Фараби начал свое обучение с ибн Хайланом в Мерве, а закончил вместе с ним же в Багдаде, возможно, после перерыва на несколько лет, проведенных в поездках[77]. Согласно таким расчетам, аль-Фараби провел четверть века в Центральной Азии, получил почти все образование там и там же начал профессиональную деятельность. Этим объясняется его знание согдийского языка, который, как мы видели, долгое время являлся языком межнационального общения в Центральной Азии, но был почти неизвестен в Багдаде.

Об этом свидетельствует и рождение аль-Фараби в городе возле крупного центра континентальной торговли. Фараб (сейчас Отрар) с населением 75 000 человек располагался на берегу древней реки Яксарт (сейчас Сырдарья) в Южном Казахстане[78]. Город стоял посреди солончака, около важной переправы, главенствующей над центральной частью караванного пути между Китаем и Европой[79]. Пройдя на запад от Фараба, человек попадал в аль-Хорезм, на востоке проходил через тюркскую столицу (город Баласагун), а затем попадал в Кашгар, на территории современного Китая. В годы жизни аль-Фараби Отрар по этническому составу являлся в основном согдийским, то есть иранским, но в последующие века его население стало преимущественно тюркским, чем объясняется более позднее предположение о том, что и аль-Фараби был тюрком.

Еще одна деталь касательно образования аль-Фараби достойна внимания. Некоторые писатели утверждают, что он изначально обучался в Бухаре, куда легко можно было попасть по главной дороге, ведущей на юг из Отрара. Это было бы логичным решением, поскольку Бухара на рубеже IX века являлась преуспевающей столицей персоязычной державы Саманидов и ее интеллектуальным центром. Она также была известна как место, где к шиитскому исламу, пока еще не являвшемуся официальной

верой, относились спокойно и где он оказывал значительное влияние на культурную жизнь. Не может быть случайным совпадением то, что путешествия аль-Фараби привели его в Египет как раз тогда, когда он начал процветать под властью шиитов-исмаилитов Фатимидов, что его часто обвиняли в «прошиитских симпатиях» и что он провел свои последние годы в Дамаске, когда тот находился под управлением тех же Фатимидов[80].

Тонкий новатор

Усердный, спокойный и скромный аль-Фараби был полной противоположностью динамичному, импульсивному и властному ар-Рази. Его стиль письма, отточенный знанием шести языков, точно подходил тому, кто предпочитал высказывать свои самые смелые идеи логично и без эмоций. Типичный *файласуф*, или приверженец фальсафы, он написал объемные трактаты сначала об Аристотеле, затем о Платоне и, наконец, о неоплатониках, мистически настроенных древних наследниках Платона[81]. В то время еще не пользовались ссылками, и аль-Фараби переписывал целиком или перефразировал целые разделы из источников[82]. Но при всем своем спокойном тоне и явном уважении к древним учителям аль-Фараби проработал античную классику и резюмировал ее, в результате чего один из ученых заявил, что он «порвал с Афинами»[83]. Было ли это так на самом деле, не ясно, но несомненно то, что аль-Фараби отказался в своих трудах от важных элементов господствующей в то время мусульманской мысли.

То, что аль-Фараби был правоверным мусульманином, не подлежит сомнению, но суннит может спросить — «Какого типа?». Его определение божества как «перводвигателя» идет прямиком от Аристотеля. От такого бога «эманирует» (происходит посредством истечения) вся Вселенная. «Эманация» — это термин неоплатоников, который некоторые исламские мыслители приписывали себе, таким образом избегая спора, касающегося создания. Там, где аль-Фараби прорывал границы мусульманской

догмы, он делал это в целях защиты первенства разума. Он утверждал, что наивысшей добродетелью человечества является разум, который он ставил выше чувств и воображения (или интуиции). Бог всеведущ, но люди имеют свободу: действовать или не действовать, думать или не думать. Цель души — подняться над пределами, которые накладывают восприятие и воображение, и достичь своего совершенства в «разуме и дисциплинированном мышлении»[84].

В своем определении границ разума, человеческой свободы и ответственности за собственные действия аль-Фараби разошелся во мнении с тем, что религиозные ученые того времени считали основными мусульманскими доктринами о всемогуществе Всевышнего. В этих и других важных вопросах великий мыслитель был в опасной близости от яростно критикуемых мусульманским обществом мутазилитов.

А что же аль-Фараби думал об истинах откровения (сообщенных пророками)? В блестящем отрывке немецкий ученый Рихард Вальцер, современный исследователь аль-Фараби, отметил сдержанную смелость его ответа:

> *«Человек, что наяву достиг величайшего совершенства своих сил воображения, может быть назван человеком, наделенным даром пророчества (нубувва), поскольку он знает о частностях, настоящих и будущих, и претворяет божественные вещи в символы невероятной красоты и совершенства. "Это (говорит аль-Фараби) величайшее совершенство, которого «воображение» может достичь, и высочайший уровень, доступный человеку на основании этого дара". Таким образом, пророчество понимается в рамках рационального, и более того, как "дополнительное к рациональным способностям". Философия находится выше, чем различные религии, и обладает всюду одной и той же истиной, в то время как религиозные символы, созданные силой воображения отдельных пророков, различаются на разных землях»*[85].

Божество-первопричина управляет Вселенной, но именно разум определяет жизнь человека. Религия в лучшем случае представляет символическое толкование истин разума.

Мы не будем углубляться в возможность того, что эта удивительная точка зрения прослеживается до сильной шиитской

деформации в мысли аль-Фараби[86]. Значение имеет то, что он определил жизнь разума, а не веры, в качестве вершины человеческого опыта. Но на этом он не остановился. В длинном тексте о «благонравных религиях» аль-Фараби отметил взаимное противоречие между религиями откровения[87]. Будучи распространенными по всему миру, они не могут все отражать истину. Но затем философ отступил, предположив существование определенного вида иерархии религиозных откровений, которые он исследовал при анализе человеческих способностей. Ислам оказался на вершине списка, поскольку его истины полностью совпадали с истинами философии. Вера была спасена.

Аль-Фараби внес вклад во множество научных областей: метафизику, эпистемологию, эсхатологию, этику, физику, астрологию, психологию, музыку. И это неполный список. Каждая из работ становилась темой десятков исследований, написанных с X века по наши дни. Еще труднее было бы коротко сформулировать методику, которую он создал для каждой области. Достаточно сказать, что его основным инструментом, ключом от всех замков, которым он открывал мир знаний, была логика. Логика и для аль-Фараби, и для его великого преемника Ибн Сины (Авиценны) обеспечила точный метод рассуждений, который мог быть применен равно ко всем наукам и теологии, чтобы добраться до истины. Основываясь на своем обучении с Юханной ибн Хайланом, аль-Фараби не только применил логику наиболее эффективно, чем кто-либо до него, но и оставил нам то, что долгое время являлось на Ближнем Востоке и в Европе окончательной интерпретацией этого предмета[88]. С помощью силы логики аль-Фараби вкупе с приглушенным и умеренным тоном, которым он выражал свои мысли, смог завоевать глубокое уважение повсюду, где придерживались фальсафы.

Обманчивая аполитичность аль-Фараби

Незадолго до смерти в 950 году аль-Фараби завершил работу над

толстым томом под названием «Трактат о взглядах жителей добродетельного города»[89]. Он уже неоднократно затрагивал политику до этой работы, особенно в собрании афоризмов[90]. Но в этом трактате он систематически исследовал политику, начиная с соответствующих понятий из области метафизики и естественных наук и заканчивая четырьмя главами, посвященными гражданской сфере как таковой. Даже его наиболее восхищенный современный поклонник признавал, что трактат «Об идеальном государстве» предлагает «абсолютно книжную философию»[91]. Это можно объяснить обычной скрупулезностью аль-Фараби, а также тем фактом, что он писал под сильным влиянием Платона, особенно «Законов» и «Государства» — сложных диалогов о целях общества. Еще более «книжным» и чрезвычайно аполитичным этот труд аль-Фараби делает тот факт, что он достиг своего понимания «Государства», изучив тома писателей-неоплатоников VI века, в основном христиан из Восточного Средиземноморья. «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» — это старательная попытка аль-Фараби «натурализовать» «Государство» и другие политические труды Платона в контексте ислама[92]. Заявление о том, что целью общества является счастье его граждан, современному читателю может напомнить Томаса Джефферсона. Но счастье, по аль-Фараби, — это совсем не удовольствие, а полное использование разума. Он старался отметить, что такое счастье может быть достигнуто лишь несколькими избранными. Он классифицировал граждан во многом так же, как и возможности человека, и различные религиозные откровения. Как и Платон, аль-Фараби не был демократом, поскольку демократия тянет общество вниз, к наименьшему общему знаменателю. Ему была свойственна гражданственность, он восхвалял добровольное сотрудничество между гражданами и придерживался той точки зрения, что все люди достигают своего наивысшего потенциала только через участие в общественной жизни. Цель общества — сделать это возможным. По крайней мере некоторые смогут дотянуться до звезд при условии, что они находятся под постоянным и строгим

надзором мудрого и всезнающего руководителя. Как и Платон, аль-Фараби положил в основу своей философии иерархически организованный мир. Его идеальный глава получает рекомендации от «совета», но, в конце концов, только он один определяет, направляет и поддерживает жизнь во всех тех, кем он правит.

Некоторые из наиболее захватывающих отрывков трактата посвящены личности такого правителя[93]. Платон считал, что справедливость в обществе может быть достигнута только при наличии нравственного и мудрого правителя-философа. Аль-Фараби видел правителя-философа как человеческое воплощение божественного порядка вещей. Он безгрешен, его суждения безошибочны. Он учит через «строгие доказательства», а не через «символы» (религиозные догмы), поскольку последние способствуют появлению бесконечных возражений и споров и, в конце концов, приводят к ложному убеждению, что не существует конечных истин. При отсутствии такого мудрого главы «невежественный город» кинется в погоню за почестями и богатствами, а его граждане опустятся до уровня бессловесных животных. Хуже того, такой город будет вовлечен в бесконечные войны с соседними городами, введет себя в заблуждение, тот, кто победит своих врагов, будет самым счастливым[94]. Справедливость в этом случае сводится к «борьбе… Она заключается в том, чтобы определенная группа покоряла все группы, какие ей только ни попадутся»[95].

В своем невежестве жители «невежественных и заблудших городов» объединяются по происхождению от общего предка, договору или общему месту жительства. Некоторые даже привлекают религию в попытке создать узы между собою. Такие «хитрости и козни» являются средством для тех, «кто не способен бороться за… блага открыто и честно… кто не имеет силы захватить эти блага собственными руками и силой своего оружия»[96].

Такова судьба города, который не управляется истинно мудрым правителем. Кто может быть таким руководителем? По мнению

аль-Фараби, правитель-философ — это не кто иной, как предводитель верных, политический и духовный глава исламского общества, имам[97]. Под имамом он не подразумевал имама шиитов, как можно предположить. Он имел в виду просто идеального правителя. Понятый таким образом трактат «Об идеальном государстве» может быть прочитан как резкое обличение разлагающегося халифата середины IX века. Это также была нападка на принцип джихада, который Багдад практиковал в то время[98]. Аль-Фараби спрашивал: действительно ли возможно, чтобы халиф (как «предводитель правоверных») распространял религиозный и политический порядок на другие страны, когда его собственный дом находится в очевидном упадке? В трактате «Об идеальном государстве» также содержится предложение того, что необходимо для исправления и возрождения ислама и исламского халифата. Мы никогда не узнаем, считал ли осторожный аль-Фараби эти реформы реальными или он подразумевал, что они невозможны. Но мы знаем, что он откладывал написание трактата «Об идеальном государстве» до тех пор, пока не покинул Багдад и не переехал в безопасный для него Дамаск, который тогда находился под контролем Фатимидов.

Упущенный шанс аль-Фараби

Давайте теперь вкратце обратимся к работе многих ученых, которые выполняли переводы с греческого языка. Исследуя список их переводов, можно увидеть, что в нем отсутствует «Политика» Аристотеля. Если аль-Фараби и изучал этот труд, в трактате «Об идеальном государстве» нет никаких тому доказательств, что неудивительно, поскольку этот труд не был переведен на арабский язык до недавнего времени[100]. На самом деле, будучи поклонником Аристотеля, он даже не упомянул его имени в своей книге о политике. Верно то, что существует много схожего между взглядами на политику Аристотеля и Платона, наставника аль-Фараби в этой области. Но по сути они сильно отличались.

Где Платон рассуждал абстрактно, Аристотель — практически[101]. Если Платон был теоретиком, то Аристотель — эмпириком, опиравшимся на свои знания афинской демократии, полученные из первых рук, и на свои полевые исследования десятка или более городов-государств греческого мира. Если Платон относился к своей теме как философ, то Аристотель подходил к ней как врач, определявший патологии и прописывающий действенные средства лечения. Аристотель не разделял религию (философию) и политику, но он и не объединял их, как это делали Платон и, еще более явно, аль-Фараби. Аристотель выступал против таких «ложных утопий», какие были у Платона. Помимо всего Аристотель, в отличие от Платона (и аль-Фараби), сконцентрировался на неписаных соглашениях (на греческом *politeia,* или «конституция»), которые регулировали взаимодействие граждан и которые законодатели должны были защищать. Что касается Платона, то (как и аль-Фараби) правителя он видел в образе квазибожественного мыслителя, а у Аристотеля он был скорее тружеником, использующим практические навыки составления законов и статус главы. Однако он не занимался этим в одиночку, поскольку должны были быть совещательные органы, в которых состояли образованные люди из числа свободных граждан, и из них же выбирались сами правители.

Многое в «Политике» Аристотеля практически невыполнимо. И будет неверным рассматривать аристократическое государство Аристотеля как апологию представительного управления, не говоря уже о демократии, которую он жестоко критикует. Но явное отсутствие в великом трактате аль-Фараби того вида эмпиризма и практического подхода, которые присутствуют на каждой странице «Политики» Аристотеля, весьма печально. В тексте аль-Фараби нет какой-либо оценки практических навыков, необходимых для управления, для шагов в сторону достижения улучшения, и конституционных принципов, определяющих государственное устройство, то есть всех тех аспектов, в которых государство, управляемое исламом, или любое другое государство должно

преуспеть. Всему виной тот факт, что, несмотря на все свои достижения, переводчики в Гундешапуре, Багдаде, Мерве и других центрах не смогли перевести «Политику» Аристотеля на арабский язык. Однако в любом случае трактат аль-Фараби «Об идеальном государстве» являлся крупным достижением. Но все же «неперевод» Аристотеля — важная упущенная возможность.

Потеряла ли Центральная Азия от оттока из нее ученых?

Аль-Хорезми и аль-Фараби — самые выдающиеся странствующие ученые из Центральной Азии, но мы знаем, что они были не первыми и не последними. Еще два ведущих ученых того времени, Бируни и Ибн Сина, провели свою жизнь в странствиях (первый — на восток, в сторону Индии, а второй — на запад, до городов современного Ирана). Десятки других могут составить им конкуренцию в количестве дней, проведенных вдали от родины, и в количестве ночей, проведенных в шумных караван-сараях или на земле под открытым небом.

Отъезд такого большого количества ученых из своих родных городов (и даже из региона в целом) наводит на вопрос — повредило ли процветание Багдада интеллектуальной жизни Центральной Азии? Поездки центральноазиатских мудрецов свидетельствуют о стремлении их к определенным центрам знаний, и Багдада в первую очередь. Однако Багдад был не только привлекательным — многим город на Тигре не нравился. Ибн Сина не мог сказать ничего хорошего о жизни в Багдаде и покинул его так скоро, как только смог. Аль-Фараби уехал из Багдада, не имея даже представления о дальнейшей жизни. После того как молодой аль-Бухари закончил опрос местных мудрецов о хадисах Мухаммеда, он совершил лишь одну краткую остановку в Багдаде, чтобы представить черновой вариант своего труда Ахмеду ибн Ханбалю. Махмуд Кашгари также устал от столицы, где он наблюдал повсеместное притеснение тюрков, и вернулся к себе на

родину (в Кашгар, на территории современного Китая), чтобы написать фундаментальный труд о тюркских народах. До своего вынужденного переезда в Афганистан великий Бируни работал в других странах в течение нескольких лет, но никогда не работал в Багдаде и, как только смог, вернулся домой, в Хорезм. Во всех крупных городских центрах Центральной Азии было много местных, которые, подобно аль-Бухари, вернулись обратно.

За одним или двумя исключениями ни у одного из этих ученых (или любых других выходцев из региона), вернувшихся на родину, романтическая тоска по дому и домашнему очагу не стала веской причиной для возвращения. Все они были «гражданами мира». Их отъезд из Центральной Азии, временный или постоянный, был продиктован амбициями, желанием путешествовать и иногда необходимостью. По этой же причине они потом возвращались или оставались там либо переезжали в другое место внутри региона. И это явление стало повсеместным. Расцвет Багдада способствовал тому, что в него стали прибывать ученые, которые придали салонам новой столицы явный «центральноазиатский колорит». В течение небольшого периода это привело к исчезновению выдающихся талантов с центральноазиатской сцены. Но, в конце концов, это стечение обстоятельств обогатило регион и стало еще одним фактором интеллектуального процветания этой древней земли. Поэтому не имеет смысла воспринимать этот процесс как «утечку мозгов».

Через десять лет после смерти халифа аль-Мамуна центральноазиатские города снова стали крупными образовательными центрами, создав такую силу интеллектуального притяжения, которая превзошла даже Багдад. В течение следующих двухсот лет Нишапур, Бухара, Баласагун, Гургандж, Мерв и Газни пережили свои славные дни, какие позднее были у Самарканда и Герата. И в каждом случае расцвета появлялись новые покровители и новые центры для проведения исследований и написания работ, великолепные библиотеки, сверкающие остроумием салоны, группы переписчиков и хорошо

оснащенные книжные лавки. Арабы и другие народы присоединились к рядам тех, кто направлялся на восток, чтобы быть в курсе событий, обогащая эти центральноазиатские города, подобно тому, как выходцы из Центральной Азии обогатили Багдад.

Давайте же обратимся к первому великому центральноазиатскому научному центру, проявившему себя после того, как Багдад достиг своего апогея: это Нишапур — столица Хорасана, древней земли, которая с IX века стала фактически независимым государством.

Глава 7

Хорасан: восходящая звезда Центральной Азии

Между сентиментальными читателями «Тысячи и одной ночи» и исламскими фундаменталистами немного общего. Однако и те и другие идеализируют эпоху аббасидских халифов и их столицу Багдад. Но эпоха наибольшего расцвета города оказалась слишком короткой, а период упадка — очень долгим. В течение нескольких поколений знамя лидерства в философии, науке и искусствах перешло на восток, в города Центральной Азии. Этот процесс ускорили бесконечные междоусобные войны, кровавые перевороты и беспорядки в самом Багдаде. Однако нельзя забывать и о новом расцвете, политическом и культурном, самой Центральной Азии.

Возможно, это движение в сторону Востока являлось неизбежным, поскольку многие предводители аббасидского «арабского ренессанса» были фактически не арабами, а принадлежали к иранскому и другим восточным этносам, в основном из Центральной Азии. Разве не разноплеменные выходцы из Центральной Азии встали на сторону Абу Муслима, чтобы свергнуть Омейядов? Разве не они привели аль-Мамуна, очень хорошо знакомого с их регионом, к власти над восстановленным халифатом? Наконец, разве сами халифы не были обязаны своей безопасностью тысячам тюркских воинов-рабов (гулямов) из Центральной Азии, составлявших их войско?

Смещение центра силы с междуречья Тигра и Евфрата в Центральную Азию началось, когда халиф аль-Мамун прибыл в

Багдад из Мерва. Он прекрасно понимал, что регион, который он оставил, — теперь на границе Ирана, Туркменистана и Афганистана — был и самой важной, и самой изменчивой из всех мусульманских территорий. Персоязычные народы знали его как Хорасан. Теперь он стал стержнем всей мусульманской империи.

Помня о необузданной мощи, которую Хорасан мог обрушить на халифат, аль-Мамун понимал необходимость заключения сделки, которая предоставит региону высокую степень самоуправления в обмен на дань Багдаду. Халиф также знал из личного опыта, что если он попытается откупиться от Хорасана красивыми словами или чем-то меньшим, чем реальная независимость, то вся Центральная Азия опять может восстать. Понимая все это, халиф действовал решительно и настолько успешно, насколько позволяла столь затруднительная ситуация.

Во-первых, аль-Мамун расширил территорию Хорасана, который теперь включал практически всю Центральную Азию за исключением северных степных земель и Синьцзяна. Он считал, что не следует оставлять такие ключевые города, как Бухара и Самарканд, под контролем других людей, поскольку все, что бы ни случилось в Мерве и Нишапуре, в любом случае затронет весь регион, и наоборот. Поэтому он объединил под властью одного правителя все это большое сообщество — практически всю Центральную Азию, вплоть до северных степей и до Ферганской долины на востоке. Во-вторых, он объявил Мерв, а затем Нишапур столицей этой новой провинции — или, лучше сказать, государства — Центральной Азии. В-третьих, он доверил контроль над этим «государством в государстве» влиятельной и успешной личности, которую, как он знал, примет местная знать, — Тахиру ибн Хусейну — военачальнику, командовавшему войсками, изначально приведшими к власти аль-Мамуна. Наконец, поскольку Тахир как правитель Хорасана стал вторым наиболее влиятельным лицом во всем халифате, аль-Мамун должен был наделить его реальной властью, что он и сделал.

Тахир, рожденный в городке возле Герата (в современном

Афганистане), — истинный сын Центральной Азии, который обладал политическим признанием по всему региону. Он был «арабизирован» и мог искусно манипулировать своим номинальным властителем[1]. Заняв должность правителя (сначала в старой столице — Мерве, а затем в Нишапуре), Тахир приступил к установлению порядка и постарался получить поддержку со стороны того самого населения, которое ранее присоединилось к Абу Муслиму, а затем — к Муканне. Тахир показал себя справедливым и мудрым правителем, который укрепил свои позиции и у себя на родине, и в Багдаде. Полностью осознавая свою власть, Тахир провозгласил независимость в 822 году, убрав имя халифа с новых монет, выпускаемых его монетным двором. Также он запретил поминать главу халифата в пятничных проповедях (по всему Хорасану). Таким образом, по прошествии трех поколений после арабского завоевания Центральная Азия снова установила свою независимость, хотя и продолжала платить дань Багдаду. В лице Тахира, назначенного самим халифом, Центральная Азия «показала нос» халифату. Новый повелитель Хорасана умер внезапно — тем самым вечером, когда издал указ об удалении имени халифа из пятничных проповедей. Аль-Мамун прекрасно понимал, что Тахир открыто бросил ему вызов, но у него не было другого выбора, кроме как назначить преемником сына бунтовщика, показав этим, что правители в Центральной Азии будут отныне назначаться по наследству. Это назначение укрепило положение Центральной Азии на политической сцене. Конечно, наследники Тахира не только признавали халифат, но и в определенной степени поддерживали его. Они платили дань Багдаду, одаривали высокопоставленных багдадских государственных деятелей, выказывали уважение халифу. При этом они полностью сознавали, что аббасидский халифат перестал быть сильной державой, а они, наследники Тахира, управляют его самой сильной частью фактически как независимым государством. Представители династии Тахиридов правили с твердостью, рассудительностью и эффективностью, что было огромной

редкостью в ту эпоху политических катаклизмов и постоянной нестабильности[2].

Нишапур, новая столица, располагался в 250 километрах к юго-западу от Мерва — там, где сейчас находится северо-восточная часть Ирана. Город располагался по обеим сторонам Великого торгового пути из Индии и Китая на запад, благодаря чему быстро рос и развивался в своей новой роли. Со дня смерти Тахира в 822 году до падения его династии в 873 году Нишапур был вторым городом по политической мощи во всем мусульманском мире после Багдада и равным ему в интеллектуальном и культурном отношении. Он являлся всемирно признанным центром философии в мусульманском мире[3] и в течение века стал даже литературной столицей — благодаря поэту Абулькасиму Фирдоуси. Вплоть до разрушения монголами в 1219 году Нишапур оставался видным центром богословских исследований, средоточием политической мысли, математики и науки в целом. Неудивительно, что местный летописец «поставил на поток» создание книг с такими патриотическими названиями, как «Предметы гордости Хорасана» и «Добрые дела Тахиридов»[4]. Как часто происходит в подобных случаях, сам автор был полным энтузиазма иногородним жителем, переехавшим в столицу из Балха.

Что стало основой культурного величия Нишапура? Одно несомненно: его расцвет стал возможным не только благодаря политической мощи. Город был политической столицей Центральной Азии почти 50 лет, в течение которых он переживал постоянные потрясения. Затем его статус опустился до столицы глубинки, города, подчиняющегося другому центру: сначала — Заранджу (вдоль современной границы между Ираном и Афганистаном), потом — Бухаре, в Афганистане — Газни и Гору, затем — Мерву. Иностранные захватчики завоевывали и город, и саму провинцию не один, а целых три раза в течение 100 лет после падения династии Тахиридов. Но в период, охватывающий несколько сотен лет, этот разросшийся город в пустыне находился в числе самых крупных мировых центров культуры и мысли.

Нишапур был богат — по крайней мере в первые десятилетия правления Тахиридов. Он мог похвастаться обширной налоговой базой, основанной на континентальной торговле, производстве и сельском хозяйстве, а также контролировал прибыльную торговлю рабами, отправляя тысячи тюрков на запад каждый год, одних — как дань халифам, часть продавали в другие страны как «природный ресурс», извлекая при этом пользу для местной власти[5]. Торговля различными товарами сформировала город так же, как позднее она сформировала Антверпен, Брюссель и Амстердам. Вместе с торговлей пришло и уважение к практическим навыкам и к превосходству разума над догмой, что будет характерно для этих европейских центров через 500 лет.

Но после стремительного роста экономика Нишапура стала переживать застой. По сути, главной темой общественной жизни этого города в период его исторической значимости был не расцвет, а упадок — «плодотворное увядание». Появлялись идеи и подходы, фундаментально контрастировавшие с целями солидных местных граждан, которые продолжали богатеть. Вопреки стереотипам таких экономически развитых культурных столиц, как Рим, Александрия, Венеция и Багдад, Нишапур и соседний город Тус подтвердили мудрое изречение Гегеля о том, что сова Минервы вылетает в сумерках.

Ученый мир Нишапура: материальное положение

Население Нишапура состояло в основном из иранцев. Правда, тюрки также селились в городе и в прилегающей сельской местности, но не они задавали тон. Арабские захватчики тоже оставили здесь часть своего войска после завоевания. Многие представители зороастрийской знати не терпели арабов и их религию, и у нас есть некоторые персидские стихи, доказывающие это[6]. Но арабы были здесь не столь многочисленны, как в Мерве или Бухаре, и со временем они породнились с местным населением и смешались с местной культурой. В конце концов, основным

вкладом арабов было начало больших изменений, которые преобразовали небольшой городок в крупный город и предоставили местным жителям доступ к огромному количеству работ (как религиозных, так и светских) на арабском языке. Многие из местных зороастрийцев в итоге обратились в ислам, а те, кто не обратился, разработали *modus vivendi* с мусульманами.

Насколько большим был Нишапур? Изучив богатую, но в основном непризнанную средневековую литературу о городе, американский ученый Ричард Буллиет создал великолепную реконструкцию — карту населения и топографию Нишапура, указав многие его кварталы и округа, расположив в точности его дворцы, сады и трущобы. Он пришел к выводу, что Нишапур во время своего наибольшего расцвета в X–XI веках занимал около 20 квадратных километров, и что в его центре проживало от 200 000 до 500 000 горожан. Эти расчеты не включают жителей пригородов или десятки тысяч торговцев и путешественников, которые постоянно прибывали на базары Нишапура[7]. Представьте себе этот масштаб — даже если принимать в расчет минимальные показатели, то город будет в четыре раза больше средневекового Рима и намного больше Парижа того же периода. В сравнении с Нишапуром и Лондон со своими 10 000 жителями во время нормандского завоевания кажется карликом. Самое низкое значение, полученное Буллиетом, практически равно средневековой Наре в Японии, тогда как наибольшее превышает значение Константинополя и лишь на треть оно меньше населения Чаньаня (сейчас Сиань) в Китае или Багдада в то же время.

По бытовому комфорту Нишапур мог составить конкуренцию любому средневековому городу. С помощью сложной оросительной системы вода доставлялась по подземным каналам от ближайших холмов к центру города, иногда их глубина достигала 53 метров. Раскопки, проведенные сотрудниками нью-йоркского Метрополитен-музея в 1930-х, обнаружили густозастроенный городской комплекс с большими домами, красивыми мечетями, величественными дворцами богатых горожан и бесконечными

кварталами двух- и трехкомнатных домов простолюдинов.

Поскольку Нишапур расположен на высоте 1500 метров над уровнем моря, его климат очень суров. В связи с этим знатные семьи обогревали свои городские дворцы посредством трубопровода под полами. Жаровни для приготовления пищи и обогрева также были встроены в пол даже в самых скромных домах, в них направлялся воздух через подземные отверстия. Лучшие дома имели достаточное количество проточной воды и просторные, богато расписанные подземные помещения, где можно было укрыться от летнего зноя[8]. Они также были украшены сложными скульптурными лепными панно и оконными рамами, окрашенными в глубокий красный, желтый и синий цвета[9].

Стены дворцов и официальных зданий были расписаны изображениями людей, что свидетельствует о том, что введенный исламом запрет на это воспринимался лишь как рекомендация, а не как строгий приказ. Присутствие местных культов проявлялось в виде небольших алтарей в одном из углов комнат, а также в большом количестве, христианских церквей и зороастрийских храмов.

Что касается материальной культуры, то жители Нишапура жили хорошо во всех отношениях. Гончары производили керамические глазурованные изделия, которые высоко ценятся и сейчас, они есть в мировых музеях и у частных коллекционеров. Местные охотники за сокровищами уничтожили большую часть того, что оставалось от города, чтобы найти их. Лучшими считались изделия с поливной глазурью (эту технику разработали ремесленники Нишапура) и красивыми надписями, выполненными куфическим письмом[10]. Хорасан славился бронзовыми и латунными инкрустированными изделиями, ведущие мастера с гордостью подписывали свои работы[11].

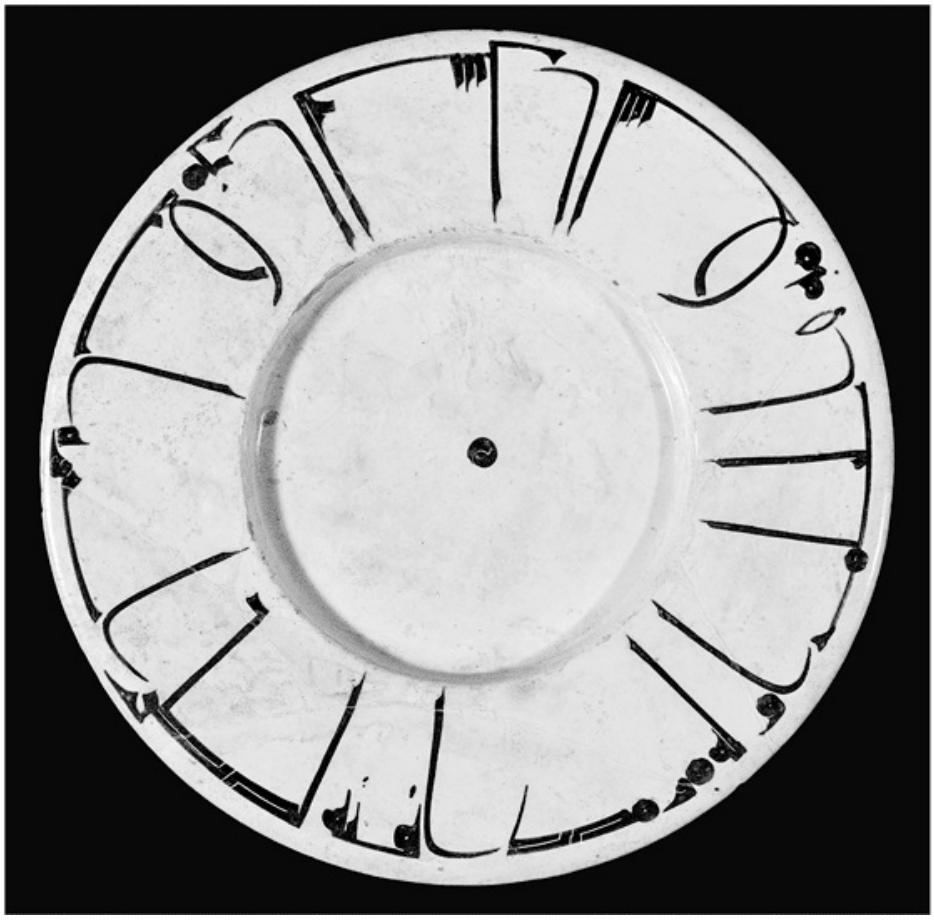
Когда представители знати писали письма, они использовали стеклянные чернильницы, изготовленные в Нишапуре, и скрепляли послания затейливо вырезанными печатями с портретом владельца и такими выражениями, как «Будь счастлив!»[12]. Местные

стеклодувы также производили красивые лампы, фонари и дистилляторы, чтобы очищать розовую воду и вино из сока финиковой пальмы[13]. Лучшие дома были украшены стеклянными витражами. Нишапурские доктора могли похвастать превосходно изготовленными медицинскими инструментами из стекла или латуни. Местное медицинское сообщество было настолько большим и уважаемым, что современник написал объемный труд «История медицины в Нишапуре», к сожалению, утраченный[14].

Образование, духовная жизнь и междоусобицы

Материальное благополучие могло быть одним и даже обязательным условием культурного превосходства Нишапура, но не было его причиной. Бесспорно, грамотное управление сыграло главную роль. Первым правителем, создавшим новую Центральную Азию со своим дворцом в Нишапуре, был сын Тахира Абдаллах. Вдумчивый и мудрый правитель, он стал бы известен, живя в любое время. Абдаллах писал стихи в свободное от государственных забот время. Он также придерживался мнения довольно необычного для тех времен, да и для любого другого времени, что благополучие государства зависит исключительно от крестьянства. «Бог, — говорил он, — кормит нас их руками, приветствует нас их ртами и прощает их жестокость». Это привело его к необычному выводу: государство должно развивать общее образование. «Знания, — заявлял он, — должны быть доступны достойным (знати) и недостойным (например, крестьянству)». При правлении Абдаллаха эти идеи реализовались не только к Нишапуру, но и ко всей Центральной Азии. Выдающийся российский ученый В. Бартольд изучил политику Абдаллаха и нашел свидетельства того, что во время его правления даже детей бедных крестьян отправляли в города на обучение[15].

▼ **Рисунок 7.1.** *Большая глазурованная керамическая чаша из Нишапура. Стилизованная каллиграфическая надпись напоминала читателям — «планирование убережет вас от сожалений, удачи вам и здоровья»*



Впечатляющее распространение образования при Абдаллахе, которое было продолжено в последующие века, сосуществовало с тем, что можно описать как нестабильные социальные условия. Ключевыми «актерами» на социальной сцене Нишапура были землевладельцы (дехкане) — с одной стороны и ремесленники и работники — с другой. Каждая из сторон заслуживает пристального внимания.

Благодаря Ричарду Буллиету, исследовавшему многие дошедшие до нас генеалогии и истории семей, мы можем заглянуть в жизнь дехкан, доминировавших в политической и культурной жизни Нишапура[16]. Эти богатые семьи быстро сколотили свое состояние, а затем утвердили собственное превосходство, заявив о

возвышенности культуры. Одни нашли свое призвание в качестве покровителей, другие — как мыслители или писатели, особенно в сфере религиозного права. В этой важной области, затрагивавшей каждый аспект гражданской жизни, знать разделилась на два непримиримых лагеря. Те, кто следовал за Абу Ханифой, иракским ученым VIII века, считали важным предоставить больше свободы для индивидуального толкования Корана и хадисов (при вынесении правовых решений). Ханафиты считались (и считаются до сих пор) более «либеральными» и «рационалистами»[17]. Против них выступали последователи ученого IX века из города Газа аш-Шафии, которые в сфере права были на стороне богословов-фундаменталистов.

Эти различия были лишь фасадом, за которым скрывался более глубокий раскол, ставивший сторонников свободной воли, рационализма и даже мутазилитской теологии против традиционалистов и приверженцев «жесткой линии». Если первые приветствовали проницательность живого ума, то последние считали, что раз Бог создал и контролирует каждую частицу вещества, то все разговоры о причине и следствии — основных столпах науки — бессмысленны.

Летописи Нишапура сообщают нам о том, что в 997 году лектор-правовед по праву мог привлечь аудиторию численностью 500 человек — это очевидное доказательство глубины вражды между противоборствующими сторонами и вовлеченности общества в эти дебаты[18]. Неоднократно такие собрания перерастали в беспорядки, доказывая, что в реальности спор имел мало общего с тонкостями права или теологии, а скорее был связан с вопросом контроля над местной политикой. Отсутствие единства, проявлявшееся в наличии этих двух враждующих групп, постоянно подрывало власть знати. Говоря словами Буллиета, это были «долгие, мягкие, неуклонно сгущающиеся сумерки»[19]. В другом отрывке он говорит резче: знать как класс «совершила самоубийство»[20].

Пока богатые боролись друг с другом, торговцы Нишапура высказывали свое мнение против обеих партий, отстаивая

собственный радикально-популистский традиционализм. Они присоединились к хариджитам (буквально «покинувшие») — это первое из сообществ, обособившееся от основной части мусульман в годы смуты VII века (начавшейся после убийства халифа Усмана). Хариджиты провозгласили, что религиозная и гражданская власть должна принадлежать не наследникам Али, а тем, кто был безгрешен, и что хорошая репутация могла быть как у простого человека, так и у знатного. Согласно этому аргументу высоконравственный слуга имел такое же право возглавлять общину правоверных, как и знатный араб или даже потомок пророка Мухаммеда. Тысячи нишапурских простолюдинов придерживались этого явно отступнического взгляда и собирали воинствующую толпу каждый раз, когда какая-либо из групп представителей знати заходила слишком далеко в отстаивании своих убеждений. Один из предводителей хариджитов — Абу Абдаллах аль-Каррам — был благочестивым аскетом. Правители Нишапура часто отправляли его в тюрьму. Однако это не препятствовало его деятельности, а, напротив, помогало привлечь новых сторонников. Известные как каррамиты, они распространились по многим городам Центральной Азии.

Эта борьба между тремя сообществами усилилась в золотую эпоху Нишапура, постепенно поглощая энергию общества, но одновременно создавая среду, в которой идеи действительно имели значение. Мог ли кто-то еще в другом городе написать восемь объемных томов о жизни местных ученых-правоведов, богословов и других образованных людей, как это сделал некий Хаким аль-Байи Насабури около 1000 года?[21]

Другие города Хорасана старались не отставать от Нишапура. Так, наместники Тахиридов в Мерве, желая показать, что они тоже поддерживают правоведов и писателей, оплатили выпуск нескольких сборников по праву и поэзии[22].

Основатели научной традиции

Весьма оживленная научная среда Нишапура была не только продуктом споров о праве и богословии, но также постоянных беспорядков. Присутствие в городе четко выражающих свои позиции зороастрийцев и христиан также сыграло свою роль, как и скрытые традиции буддизма, и непрекращающиеся научные связи с Индией. Стоит отметить, что, когда некий ученый, переехавший в Нишапур из Балха, захотел изучать астрономию, он отправился не в Багдад, а в Варанаси (Бенарес) в Индии[23].

Первый философ Нишапура, по словам Ричарда Фрая, был «первым человеком исламской эпохи, который заинтересовался философией». Его звали Абул-Аббас Ираншахри[24]. Как и многие его последователи, он был ученым, занимавшимся одновременно наукой, религией и философией. О том, что он работал в первой половине IX века, мы знаем благодаря тому, что именно он сообщил о затмении 839 года. Ни одну из его известных работ по философии и астрономии до сих пор не удалось обнаружить, а потому нам остается судить об Ираншахри по отрывкам его текстов, включенных в труды других мыслителей, и потому, что такие великие умы, как Бируни, цитировали его с почтением.

Ираншахри привнес в свою философию глубокие познания о христианстве, зороастризме и особенно о манихействе[25]. Он утверждал, что Вселенная вечна, а проявления божественной силы находятся под вопросом (но мы не знаем его ответа на этот вопрос). Также он известен как сторонник атомистических взглядов Аристотеля и других греческих мыслителей, но опять-таки не известно, как он совмещал их со своими религиозными убеждениями. Одно несомненно — Ираншахри полагал, будто величайшие вопросы бытия могут и должны быть рассмотрены с помощью разума. Неудивительно, что он воспитал такого блестящего ученика, как Абу Бакр Мухаммед ибн Закария ар-Рази. Как мы успели убедиться, в философии ар-Рази был вольнодумцем поразительной смелости.

Вместе с Ираншахри во главе длинного списка философских новаторов стоит и Джабир (или Гебер, как его называли на

Западе). Мы уже отмечали его новаторские исследования, над которыми этот астролог, ученый и экспериментатор работал в Багдаде под покровительством Бармакидов. Прямой наследник Джабира в Хорасане, Абу Машар аль-Балхи был алхимиком, которого мы упоминали ранее как человека, передавшего работы Аристотеля на Запад. Пятнадцать европейских изданий его работы до 1500 года доказывают его огромное влияние на западную мысль[26]. Машар имел особую склонность выбирать наиболее провокационные строчки из работ греческих ученых, что, несомненно, сыграло свою роль 100 лет спустя — в пробуждении интереса к Аристотелю у аль-Фараби. Но в отличие от аль-Фараби Машар был бунтарем, использовавшим греческие тексты, чтобы дискредитировать арабскую мысль, которую он презирал[27].

Большинство философов из Хорасана IX–X веков были последователями Аристотеля. Абу Хасан Амири, который покидал Нишапур лишь один раз в жизни, защищал и рационалистическую философию, и ислам, что привело к конфликту с местными вольнодумцами[28]. Еще один нишапурский последователь Аристотеля — Ахмад Сарахси — был так почитаем, что его попросили стать наставником молодого халифа.

Скептики и вольнодумцы Хорасана

Может, и несправедливо судить о научном климате какого-либо места на основе наиболее смелых мнений, но игнорировать их — значит исказить картину в целом. В Хорасане было более чем достаточно и скептиков, и вольнодумцев. Их существование в то время воспринималось как нежелательная, но в то же время неизбежная часть окружающей среды. Если считать ар-Рази центральноазиатским ученым (поскольку именно там он получил свое образование, как и его лучшие ученики), то можно справедливо заявить, что ни один из городов молодого исламского мира не превосходил Хорасан по количеству вольнодумцев, отступников и откровенных атеистов. Принимая во внимание тот

факт, что богословы региона переводили и редактировали различные религиозные тексты на протяжении многих веков, неудивительно, что смелые мыслители были знакомы с ними и выстраивали на основе их трудов свои нападки на религию.

Нельзя утверждать, что все сомневающиеся были выходцами из мусульманской среды, хотя многие известные скептики являлись приверженцами ислама. Некий человек из Балха по имени Хиви горячо оспаривал ключевые положения иудаизма[29]. Возможно, был родом из еврейской семьи, но отношение Хиви к тому, что он считал религиозным обманом, было безжалостным. Одна из его многочисленных обличительных речей против священных книг различных религий имела отношение к Пятикнижию. Он представил последовательный анализ не менее сотни примеров того, что, на его взгляд, было явным несоответствием, нечеткостью, абсурдом, фантазией или глупостью. Хиви был критиком, и то, что его основной мишенью была Тора, не спасло его от гнева мусульман, воспринимавших Пятикнижие как результат божественного вдохновения.

Другие вольнодумцы из Хорасана обращали свою критику непосредственно на ислам. Одним из них был Абу-ль-Хусейн Ахмед ибн ар-Раванди, родившийся около 820 года в Малом Мерве (Мерв-ар-Руд), на севере современного Афганистана[30]. Его отец-еврей обратился в ислам, а затем отвернулся от веры, активно выступая против нее. Молодой ар-Раванди начал свою жизнь как иудей, обращенный в традиционный ислам, затем стал мутазилитом, потом — шиитом[31]. Когда же он, наконец, объявил себя атеистом, то преуспел в искусстве использования Библии против Библии, а Корана против Корана и написал «Тщетность божественной мудрости» — одну из своих обличительных речей против всех известных религий.

Ар-Раванди написал 114 книг и трактатов по философии, политике, музыке и грамматике, но ни одна из них не дошла до наших дней, как и его стихи. Мы знаем о «Книге изумрудов» ар-Раванди лишь по нескольким фрагментам, включенным в тексты

других писателей. В отличие от рассудительного Сиджистани, выстроившего непробиваемую стену между религией и наукой, ар-Раванди использовал логику и разум для прояснения природы религии. Его воспринимали как мастера *калама* (религиозной философии) — часто критикуемого метода использования логических аргументов и философских дискуссий в рассуждениях об исламе. Этот подход хорошо прослеживается в трудах ар-Раванди: поскольку он использовал историю разговора между ним самим и его учителем, совершая яростные нападки не только на ислам, но и на все пророческие религии. Ар-Раванди начал с проникновенных строк о величии человеческого разума. Затем он перешел к прямому оспариванию догм традиционной веры. То, что считается пророчеством, говорил он, — это лишь удачные догадки. Как возможно, спрашивал он, что разные посланники Бога противоречат друг другу? Убежденный в том, что Вселенная вечна, ар-Раванди не видел необходимости в Создателе. Что касается существования ангелов, которые помогли Мухаммеду, когда он встретил своих врагов в битве при Бадре, — где же они были во время битв, которые пророк проиграл? Далее ар-Раванди предположил, что все чудеса, совершенные Авраамом, Моисеем, Иисусом и Мухаммедом, были просто искусно выполненными магическими трюками для одурачивания легковерных[32]. И наконец, если люди способны использовать божественный дар разума, чтобы понять, что обман и мошенничество — это плохо, то зачем им нужна богооткровенная религия, утверждающая то же самое?

Против всего этого ар-Раванди предлагал использовать наблюдения и разум — они заложены в каждом, как и способность выражать свои мысли посредством языка.

Еще один выходец из Нишапура стал сторонником ярого материализма в философии, совершив невероятный для мусульманина поступок — отрицание Аллаха. После заключения под стражу этот неизвестный вольнодумец смог сбежать из тюрьмы в Китай, где, как говорят, он так поразил императора, что был

назначен премьер-министром. Послание, которое этот разгневанный выходец из Нишапура принес китайскому двору, состояло в том, что ислам якобы находится в шатком положении и даже с помощью небольшого китайского войска возможно завоевать всю Центральную Азию[33].

Примеры ар-Рази, Хиви, ар-Раванди и неизвестного вольнодумца, отрицавшего Бога, а также Сиджистани и его багдадского окружения заставляют предположить, что Хорасан и примыкающие к нему земли Центральной Азии стали площадкой для открытого выражения вольнодумства и скептицизма. Однако подобные взгляды нельзя было выражать безнаказанно. Неизвестный безбожник вынужден был покинуть страну. Остальные архискептики подвергались постоянной критике и угрозам со стороны приверженцев всех верований. По поводу взглядов ар-Рази и ар-Раванди мусульмане спорят и в наши дни. Лишь доброжелательный и дружелюбный Сиджистани смог избежать нападок.

Традиционалисты

В эпоху расцвета Хорасана многие центральноазиатские мыслители проявляли смелый дух новаторства, готовности сломать границы и вторгнуться в новые области знаний. Но не было недостатка и в строгих традиционалистах. Нишапурское сообщество исламских ученых (улемов) включало в себя деятельных сторонников наиболее традиционалистских взглядов. Среди знатных правоведов были и откровенные приверженцы ашаритов и близких им сторонников буквального толкования священных текстов. Члены этого лагеря собирали учеников и последователей, проводили публичные лекции и активно присутствовали в жизни общества.

Кроме того, Хорасан славился видными хадисоведами. Одним из них был аль-Хаким ан-Найсабури (933–1014), современник ар-Раванди, который посвятил свою жизнь собиранию и оценке

изречений Мухаммеда. Его великое дело процветало, за свою жизнь он выпустил около 200 хадисов, все они тщательно проверены на предмет источника происхождения и цепочки передачи. Еще большее признание получил сборник хадисов «Сахих Муслим», который выпустил другой нишапурец — Муслим ибн аль-Хаджжадж (821–875). Он даже сегодня считается вторым по значимости сборником после труда Мухаммеда аль-Бухари, который также провел много лет в Нишапуре.

Нишапур мог бы стать оплотом и для традиционалистов, но произошло по-другому. В отношениях с коллегами Муслим ибн аль-Хаджжадж показал свой сварливый и мстительный нрав, не соответствующий возвышенному призванию хадисоведа. Аль-Бухари в конце концов покинул Хорасан из-за его оскорблений. Кроме того, главными традиционалистами в Нишапуре являлись хариджиты, и они были куда смелее в высказываниях, чем суннитские ученые. Они призывали к избранию халифа народом, чтобы возродить традиции веры, попранные аббасидскими захватчиками. В то время как аль-Хаджжадж предпочитал словесные перепалки, хариджиты склонялись к решению вопроса с помощью силы.

Балхи, Хасан ан-Найсабури и непостижимое

Разделение мыслителей Нишапура на новаторов и традиционалистов оказало медвежью услугу обеим группам, поскольку потенциально стабильная и четкая граница находилась в постоянном движении. Более того, из-за такого разделения выдающиеся мыслители оказались заключены в узкие рамки, мешающие отражению сути их мыслей, зачастую противоречивших простой категоризации.

Ученые Нишапура, продолжающие дело Аристотеля, прошли совершенно разные жизненные пути. В качестве наглядного примера возьмем Абу Зайда аль-Балхи. Воспитанный в селении к востоку от Систана (современный Афганистан), он сделал то, что

немецкий ученый с восхищением назвал «трезвым и убедительным» толкованием текста Корана. Он предложил подходить к тексту так же, как Аристотель подошел бы к любому феномену в природе, принимая его таким, какой он есть, и противодействуя интерпретациям такого типа, какие предлагали мутазилиты и другие «придирающиеся по пустякам» схоласты[34]. В этом отношении аль-Балхи предстает в качестве уникального ученого: аристотелевский традиционалист. Да, он был последователем Аристотеля в том, что касается сути вопроса и методов его исследования. Он интересовался окружающим миром и даже разработал новый метод его отображения. Аль-Балхи представил плоды своего исследования в работе «Карты климатов» — серии картографических образцов, охватывавших весь исламский мир и представлявших точные данные (снова влияние Аристотеля!) по наиболее отдаленным местам.

Аль-Балхи был равно заинтересован в изучении и классификации людей и мест, и этот интерес распространялся на людей во всех их состояниях, включая душевные расстройства. Такое любопытство вело его по непроторенным дорожкам, и в результате он стал первопроходцем в вопросах когнитивной психологии и даже основателем психотерапии. Никто до него не изучал более глубоко то, что сегодня мы называем связью души и тела. И в последующие 500 лет этим занимались немногие. Его список симптомов депрессии и агрессии, беспокойства и злости знаком сегодня любому городскому жителю. аль-Балхи впоследствии разделил список на две подкатегории: болезни, зародившиеся внутри тела, и болезни, появившиеся извне.

Развивая это ключевое отличие между неврозом и психозом, аль-Балхи перешел к рассмотрению наилучших способов лечения для каждого случая. Для лечения расстройств, возникающих по вине окружения человека, он предлагал сочетание «позитивного мышления» и терапевтической беседы, детально описывая каждое средство. Относительно расстройств, имеющих внутренние причины, он признавал, что здоровые мысли, даже если и не

устранят причину то зачастую могут облегчить состояние больного. При лечении пациентов, страдающих от хронической депрессии, аль-Балхи не отказывался от применения медицинских препаратов[35].

Это были смелые для того времени рассуждения, исходящие от человека, рожденного в 850 году в стране, которая на сегодняшний день является вторым по бедности государством на Земле, и известного потомкам лишь в качестве географа. Он утверждал, что предназначение разума — быть инструментом как описания, так и предписания, а также что ограничивать его можно только доказательствами.

Аль-Балхи постоянно нарушал границы, выстроенные традиционно мыслящими мусульманами (в этом он похож на других нишапурских ученых). Но в его новаторской работе по психологии есть что-то большее. Он всегда готов рационально принять иррациональное и уделить ему те же внимание и уважение, какие полагаются любому проявлению природы. Было ли это элементом научной традиции Нишапура или такое понимание пришло к аль-Балхи во время его пребывания в Багдаде? Этого мы не знаем. Но одно несомненно: аль-Балхи был не единственным человеком в Хорасане, интересовавшимся душевным здоровьем и определением здравомыслия и безумия.

Богослов и исследователь тафсира (толкования Корана) Хасан ибн Мухаммед ан-Найсабури задавался этими же вопросами… и с неожиданными последствиями. В молодости он поддерживал народные движения, но затем примкнул к знатной, но относительно традиционной шафиитской школе права. Историк, богослов и литератор, Хасан ан-Найсабури продолжал проповедовать перед простыми горожанами.

Мы точно не знаем, почему он заинтересовался вопросами безумия. Ученый сам писал, что задумывается о том, почему Бог, который ответственен за все, допускает, чтобы кто-то из верующих в него страдал от сумасшествия. Подобно герою пьесы Арчибальда Маклиша «Джей Би», ан-Найсабури выступал против утверждения,

гласящего, что «если Бог есть Бог, Он не хороший. Если Бог хороший, Он не Бог». Подобные размышления, в деталях описанные ан-Найсабури, привели его к созданию небольшой книги под названием «Мудрые безумцы». Его современник писал, что небольшой труд «достиг горизонтов знания и славы»[36], и он был прав.

Первым шагом Хасана ан-Найсабури к рассмотрению проблемы безумия было предположение, что мы все немного сумасшедшие, что «ни один здравомыслящий человек не лишен частицы безумия». В доказательство он цитировал философа, который при ответе на вопрос о его состоянии говорил, что находится «в состоянии здравого ума, запятнанного болезнью, а здоровье все больше склонялось к умиранию»[37]. Искусно играя словами, размывая различие между здравомыслием и безумием, ан-Найсабури оспаривал главную аристотелевскую заповедь и основу самого рационализма, что наблюдательный и думающий ум не искажен страстями. В конце концов, он признал правоту мистиков-аскетов, заявив, что единственный по-настоящему ненормальный человек — это он сам, «кто доверял этой суетной жизни, искал ее и наслаждался ею».

Такие мыслители, как аль-Балхи и Хасан ан-Найсабури, постепенно стирали грань между разумом и эмоциями. Мы не знаем, до какой степени их коллеги были готовы принять это. Но в городе, где три основных политических сообщества обвиняли друг друга (в том, что противник руководствуется лишь эмоциями и не действует по законам религии или правилам разума), новая позиция философов не стала чем-то неожиданным.

В течение XI века сближение разума и эмоций получило широкое признание сначала в Нишапуре, а затем во всем мусульманском мире. Пока эта позиция утверждалась среди ученых и богословов, сама религия постепенно менялась. Вера все больше увязывалась с психикой и эмоциями верующих, а не только с их рассудком. Уже невозможно было достичь истинной набожности лишь посредством чтения священных книг и знания богословских

текстов. Акцент сместился с внешнего мира на внутренний, а именно — к душе верующего и его отношениям с Богом.

Первой стадией этого эпохального процесса была разработка новой, мистико-созерцательной формы ислама — суфизма. Вторая стадия — появление ряда монументальных трактатов еще одного невероятно скандального философа и теолога из Нишапура — аль-Газали, защищавшего и узаконившего это смещение фокуса от ума к сердцу. Мы рассмотрим обе эти стадии в главе 12, когда наше внимание будет вновь обращено к Хорасану, находящемуся под правлением Сельджуков.

Волнения в Систане

Если смотреть со стороны Багдада, Центральная Азия со столицей в Нишапуре была регионом, стремившимся к утверждению своей политической и культурной автономии. Если смотреть с точки зрения низших слоев населения Центральной Азии, правители в Нишапуре и их союзники — представители знати повернулись спиной к собственному культурному наследию, чтобы снискать расположение у арабских правителей. Причиной этого недовольства со стороны населения было то, что представители знати были заняты конфликтами друг с другом и пренебрегали общественным благом. В течение 850-х годов эта нестабильная ситуация привела к народному восстанию. Но возмущение вспыхнуло не на улицах Нишапура и даже не в Хорасане, а в отдаленной области халифата к юго-востоку от Нишапура — в Систане. Бурное, но быстро стихшее восстание вскоре захлестнуло Хорасан и прилегающие к нему районы Центральной Азии и, в конце концов, стало угрожать самому халифату[38]. В долгосрочной перспективе оно определило уникальное культурное «лицо» персоязычной Центральной Азии. Кроме того, события в Систане подготовили почву для создания величайшего персидского эпоса «Шахнаме» Абулькасима Фирдоуси.

Сейчас на территории средневекового Систана располагается

открытый всем ветрам и малоизвестный горный регион на границе Ирана и Афганистана. Его сегодняшнюю жизнь определяют скорее торговцы наркотиками, а не эпические герои. Но тысячу лет назад Систан процветал. Он был покрыт плодородными полями, которые орошались каналами. Воду для орошения брали из нескольких больших озер, образованных рекой Гильменд и ее притоками. Местное население происходило из старых иранских родов почти без примеси тюркской или арабской крови. Систан славился большим количеством городов[39]. Джордж Керзон (автор будущего «ультиматума Керзона» советской России), проезжая по этой территории в 1889–1890-х годах, написал, что нигде в мире никто не увидит такого количества древних развалин[40].

Для большинства народов и групп иранской ветви по всей Центральной Азии и Ирану Систан был священной землей. Многие здешние места упоминаются в священной книге зороастризма Авесте. В ней написано, что здесь же родились и мифический Заль, прародитель древних персидских династий, и один из его героических сыновей Рустам, который прожил 800 лет и оказал поддержку правителям Ирана в их бесконечных кровавых битвах против восточного царства Туран:

> *«В крови и битвах прошла моя юность,*
> *Полна кровью и битвами моя зрелость,*
> *И я никогда не закончу эту жизнь, полную крови».*

Трагедия Рустама заключалась в том, что он (не зная об этом) убил своего сына Сухраба во время боя. Эту историю пересказал английский поэт XIX века Мэтью Арнольд в своей печальной и трогательной поэме «Сухраб и Рустам». Слава Рустама оказалась столь велика, что уже тысячу лет назад он был увековечен в древних фресках по всей Центральной Азии и Ирану. Почти каждый персидский правитель возводил к нему свою родословную.

Память об этой героической истории сохранилась лишь в нескольких топонимах Систана. Но руины большой крепости и

дворца на вершине высокого базальтового пласта над тем, что когда-то было сверкающим озером, говорят о роскоши и богатстве региона в доарабский период[41]. Здесь, в Кухи-Ходжа, можно было увидеть прекрасные, «живые» фрески II века. Основанные на буддистских, классических греческих и персидских источниках, они помогают нам понять, почему народ Систана мог в дальнейшем воспринимать арабов и их союзников как самозванцев.

Столицей Систана был обнесенный рвом город Зарандж возле современной ирано-афганской границы, в 600 километрах к юго-востоку от Нишапура. Окруженный солончаковыми болотами, образованными протекающей поблизости рекой Гильменд, защищенный огромной стеной от наносимого ветром песка, Зарандж мог похвастаться 13 воротами, а также лавками, простиравшимися более чем на 1,5 километра вдоль дорог, ведущих из центра[42].

Во время арабского завоевания город стал центром сопротивления. Жители собрались под знаменем хариджитов (секты из Южного Ирака), которые, как мы видели, провозгласили, что способности, а не происхождение должны быть основой земной власти в исламе. Они отрицали власть халифов и отстаивали право вооруженного восстания против любого мусульманина, которого они сочтут отступившим от истинных заповедей Мухаммеда. Даже до прибытия в Зарандж трех братьев из сельской местности (один — медник, второй — погонщик мулов и третий — плотник) хариджиты были на высоте, завоевывая соседние регионы и наводя страх на халифов в Багдаде. Медник по имени Якуб ибн Лейс (840–879) встал во главе этого добровольческого войска, с дьявольским упорством добивающегося свержения правления арабов. Поскольку «медник» на арабском будет «саффар», Якуб и его династия стали известны как Саффариды.

Сам Якуб сначала был хариджитом, а потом выступил против своих союзников. Тем не менее он смог привлечь большую часть этих смелых традиционалистов в свое войско[43]. Они установили

контроль над Систаном в 867 году, а затем направилась на восток, чтобы захватить Балх и два буддистских центра — Кабул и Бамиан. Потом они двинулись на запад, чтобы сломить власть Аббасидов в Хорасане. Когда представитель халифа в Нишапуре потребовал, чтобы ему показали бумагу из Багдада, подтверждающую его власть, Якуб угрожающе взмахнул мечом и заявил, что это единственное разрешение, которое ему необходимо[44]. Вскоре войско Якуба появилась у ворот самой столицы[45]. Халиф был растерян. Якуб привез ему буддистских и индуистских «идолов» из Кабула в качестве «прелюдии» к своим притязаниям на власть, и халиф покорно на все согласился. Якуб получил власть над Хорасаном в 873 году, но через шесть лет умер. Систанские воины провозгласили его брата Амра (погонщика мулов), известного по прозвищу Наковальня, своим предводителем. Когда Амр вновь пригрозил Багдаду, халиф попытался откупиться от него, передав ему власть над всей Центральной Азией. В те дни династия Саффаридов была на пике своего могущества. Но потом воины халифа убили Амра.

Государство, занимавшее территорию всего региона, просуществовало под правлением Якуба и его брата 27 лет. Оно не было образцом прогрессивного правления: военизированное, сместившее всех государственных служащих халифа и положившееся на сеть шпионов и тюркских рабов для получения дани[46]. Но как раз это сделало Систан гораздо более независимым, чем было при династии Тахиридов. Это также позволило Саффаридам построить дворцы в Систане и великолепный мост из 26 арок (сохранившийся до наших дней) над притоком реки Гильменд возле Герата по дороге из Систана[47].

Данные факты не стоили бы упоминания, если бы не смелые мысли Якуба и его брата по поводу культуры. Саффариды были очень популярны у простого народа и воинов, и нетрудно догадаться почему. Когда посланник халифа вызвал Якуба в Багдад, тот накормил его хлебом с луком и ячменем, а затем написал ему следующее:«Иди и скажи халифу, что я был рожден медником. <…

> Власть и богатство, которыми я сейчас обладаю, я приобрел своими собственными силами и собственной смелостью; я не получил это все в наследство ни от моего отца, ни от вас. Я не успокоюсь, пока не отправлю твою голову в город Махдийя (Каир, столица Фатимидов, врагов багдадского халифа) и не уничтожу твой дом»[48].

В основе этой бравады была приверженность культурному наследию, которое уничтожили арабы. Поэт, который, очевидно, был близок к Якубу, приписал ему следующие строки:

«Я потомок благородных из рода Джама
И средоточие наследия царей Аджама.
Я воскрешаю их исчезнувшую мощь,
А ведь долгие века стерли память о них!
Я жажду открыто отомстить за них. Кто забыл об их правах?
Я не забыл! Скажи всем хашимитам:
«Торопитесь отказаться от власти, пока не пришлось вам раскаяться».
Мы правили вами, принуждая уколом копья и ударом острого меча.
Вам поручили царство наши предки,
Но вы отплатили неблагодарностью за благодеяние.
Возвращайтесь в свою страну Хиджаз (Аравию),
Чтобы пожирать ящериц и пасти овец»[49].

Для своего вступления во власть Амр потребовал провести церемонию, основанную на домусульманских придворных ритуалах, в которых едва ли можно было заметить исламское влияние[50].

Что еще важнее для будущего региона — Якуб выступал в качестве защитника персидского языка. Как все восточные правители, он привлекал поэтов, готовых подобострастно восхвалять его. Однажды, когда поэт пел свои восхваления на арабском, Якуб, владевший лишь родным языком, резко прервал его и спросил: «Почему ты говоришь что-то, чего я не понимаю?»[51] Это стало предупреждением для всех потенциальных стихотворцев. За короткий промежуток времени появилось множество новых персидских поэтов, но не в центре той территории, где сейчас

находится Иран, а в Систане, Хорасане и в других частях Центральной Азии. Одни из этих поэтов все еще придерживались арабских образцов, а другие впервые декламировали свои стихи на чистом персидском языке того времени[52]. Первым из них был Абулькасим Фирдоуси (около 940–1020) из Туса.

Тус: «передовая глубинка»

Тус находится всего лишь в 24 километрах к северо-востоку от Нишапура, возле окончания горной гряды, разделяющей две долины. До сих пор он почти не упоминался в нашем исследовании. Огромный Нишапур, имевший статус политического центра и центра континентальной торговли, был тем местом, где создавалась культура и процветала научная жизнь. Тус, напротив, был заброшенным городом. Шахид, поэт из Балха, посетил это место во времена, близкие к рождению Фирдоуси, и написал это четверостишие:

«Бродил я меж развалин Туса, среди обломков и травы.

Где прежде я встречал павлинов, там увидал гнездо совы.
Спросил я мудрую: «Что скажешь об этих горестных останках?»
Она ответила печально: «Скажу одно — увы, увы!»

(Пер. В. Левика.)

И именно в этом заброшенном месте, а не в блестящем Нишапуре, родился величайший герой той эпохи — поэт Фирдоуси. Верно то, что новый персидский язык и письмо многим обязаны литературному сообществу Нишапура. Ведь в XI веке именно Нишапур, а не Тус, стал очагом науки и письменности. Но огромный вклад писателей, мыслителей и даже государственных служащих из Туса настолько несоизмерим с его скромными размерами, что этот факт требует некоторых объяснений. Или это было лишь случайным совпадением, что Фирдоуси и многие другие поэты и мыслители были родом оттуда?

Наши небольшие знания о средневековом Тусе сводятся к тому, что он был разделен на два района, выступал в качестве центра обработки и торговли бирюзой и другими полудрагоценными камнями, а также отправлял в другие страны керамические изделия. Наконец, он был окружен многочисленными селениями[53]. Но все это меркнет по сравнению с одним ошеломляющим политическим фактом: Тус, а не Нишапур, был столицей Хорасана до арабского завоевания[54]. Здесь проживала и продолжала практиковать свою веру зороастрийская знать, до Фирдоуси и после него. Здесь зороастрийцы ответили на арабское завоевание, подняв крупное восстание во имя своей древней веры[55]. Именно здесь приверженность памяти и традициям древней сасанидской Персии была наиболее сильной. Лишь немногие арабы оседали в Тусе по сравнению с Нишапуром, что объясняется высокой степенью культурного консерватизма[56]. Местное население возмущалось, когда арабы (после завоевания региона) пренебрежительно отнеслись к их городу и выбрали Нишапур, понизив статус бывшей столицы.

Мы можем представить тайный восторг, с которым многие жители Туса приветствовали возвышение Якуба ас-Саффара. Жители Туса всегда с презрением смотрели на Аббасидов из Мерва — как на арабов-выскочек, которые были рады использовать Центральную Азию в собственных целях. В то же время они приветствовали персидскую родословную Якуба. Мало кто в Тусе был готов зайти так далеко, как Якуб, и критиковать ислам — как они могли не восхищаться смелым правителем? Вполне вероятно, что кое-кто в Тусе считал Якуба современным Рустамом, занесшим свой меч не над туранцами с востока, как в эпической поэме, а над арабами с запада. И разве не был Якуб из той же самой местности, что и этот старинный герой?

Что бы ни думали о Якубе и его недолговечной династии, народ Туса недолго радовался: в 900 году наследники ас-Саффара были изгнаны из Хорасана и Туса Исмаилом ибн Ахмадом Самани, основателем новой персидской династии с центром в Бухаре. К

середине X века Саманиды назначили уроженца Туса Абу Мансура Абд ар-Раззака править Хорасаном в качестве наместника. Одно из его первых распоряжений: собрать все известные тексты национального эпоса «Шахнаме».

Мы не знаем, по собственной воле Раззак взялся за эту деятельность или по приказу из Бухары. Какой бы ни была причина, он собрал опытных исследователей и поставил перед ними задачу не *создать* эпос, а *собрать* его из множества отрывков, передававшихся из уст в уста на протяжении веков, а также из различных текстов, которые были подготовлены более ранними авторами. По крайней мере два зороастрийских мудреца из Балха и один из Мерва опередили Раззака в этой сложной работе по сбору материала[57]. Кроме того, имелись записанные истории Персии времен правления Сасанидов, которые могла использовать группа Раззака.

Будучи еще молодым, Фирдоуси почти наверняка участвовал в этом деле. Поэт родился в селении Вазх под Тусом и получил фундаментальное образование благодаря своему отцу-дехкану. Мы не знаем степень и характер его вовлеченности в исследовательскую деятельность Раззака, но нам он представляется в роли научного консультанта. По крайней мере мы можем быть уверены, что он наблюдал за работой этой группы с растущим интересом (вплоть до ее внезапного завершения).

На первых ролях в группе был Абу Мансур аль-Муамери, которому Раззак поручил подготовку прозаической версии поэмы[58]. Поскольку сохранившиеся тексты были написаны на древнеперсидском языке (пехлеви), Муамери привлек четырех зороастрийцев для помощи в переводе на современный персидский язык. Работа была завершена вскоре после 957 года. Этот текст впоследствии попал к Фирдоуси. Тесно связан с делом Раззака был молодой поэт Абу Мансур Мухаммед Дакики, уроженец Балха, ярый патриот, защитник зороастрийского прошлого и, возможно, даже приверженец древней веры. Современник Фирдоуси Дакики жил полной жизнью. Вот как он писал о себе:

«Дакики избрал четыре вещи
В мире из всего прекрасного и безобразного:
Рубиновые уста, звуки лютни,
Вино цвета луны и веру Зардушта»[59].

Дакики всерьез отнесся к делу Раззака и переложил длинные отрывки этого эпоса на рифмованные двустишия (бейты), несколько тысяч которых Фирдоуси затем включил в свою версию «Шахнаме»[60].

Одиночное призвание Фирдоуси

Раззаку не суждено было увидеть рождение своего детища. Тюркское войско (гулямы) в Бухаре заставило саманидского правителя отправить его в отставку, а на его место назначить одного из воинов — Альптегина. С отставкой Раззака пропал и интерес к его «эпическому проекту». К счастью, Муамери успел закончить прозаический перевод. В течение нескольких лет Дакики продолжал работать над своей стихотворной версией. Она была выполнена на высоком уровне, но лишена вдохновения. Однако в 976-м любимый тюркский слуга Дакики убил молодого поэта, тем самым препятствовав обнародованию этих стихов[61]. В результате этого Фирдоуси, которому уже было далеко за тридцать, неожиданно для себя стал владельцем многочисленных архивных материалов по этому эпосу. Разве мог человек с амбициями, одаренный поэтическим талантом, не воспользоваться такой возможностью, которая представляется лишь раз в жизни?

Прошло несколько лет, прежде чем Фирдоуси приступил к написанию «Шахнаме». Возможно, он провел эти годы, отстаивая свое право на использование подготовительных набросков, оставленных его предшественниками. Возможно, он проверял свои способности, переводя несколько отрывков в стихотворную форму. Или, вероятно, у него не было финансовых возможностей, чтобы оставить все другие виды деятельности и посвятить себя этому фундаментальному делу. Нелегким было решение Фирдоуси о

составлении стихотворной версии всего «Шахнаме». Он был женат, у него было двое детей, но он едва ли унаследовал достаточно денег, чтобы жить на них. Тем не менее через несколько лет после смерти Дакики поэт из Туса начал то, что стало его ежедневным занятием на последующие 30 лет.

Когда Фирдоуси завершил свой труд в 1010 году, ему уже был 71 год — немало обид накопилось за эти годы. Правда, просвещенные государственные деятели Туса предоставляли ему еду и одежду и даже освободили от налогов. Но другие местные сановники присваивали отрывки его текста, не заплатив за них гонорар, а некоторые, закрыв свои кошельки, обрушивали на него бессодержательные «комплименты».

То, что мы наслаждаемся великой поэмой Фирдоуси даже через тысячу лет после ее завершения, подтверждает ее актуальность. На самом деле сегодня «Шахнаме» в большинстве стран заслуженно пользуется уважением, которое причитается произведениям искусства, ставшим частью всемирного культурного наследия. Но клише о «бессмертном эпосе» Фирдоуси не заменяют более содержательной оценки этого шедевра. Принимая во внимание то, что даже его первый переводчик на английский язык выражал сомнения по поводу этой работы[62], стоит сделать паузу, чтобы определить область деятельности Фирдоуси.

Да, огромный размер сам по себе не является гарантом высокой художественной ценности, но какие другие мировые эпосы, написанные до Фирдоуси, содержат 55 000 тщательно составленных двустиший? «Шахнаме» в семь раз длиннее «Илиады» Гомера и в десять раз длиннее «Энеиды» Вергилия. Масштаб работы подчеркивает то, что каждая строка Фирдоуси наполовину длиннее, чем строки Гомера или Вергилия[63]. Таким образом, по продуктивности ни один великий поэт не превосходит Фирдоуси.

Длина «Шахнаме» — это неизбежный результат грандиозной задачи, которую поставил перед собой Фирдоуси. Большинство эпосов пересказывают легенды из туманного прошлого. «Шахнаме» тоже содержит древние легенды, но помещает их в обширные

рамки всеобъемлющей истории персидских народов — с самого первого их появления на мировой арене до времени жизни автора. Это значит, что Фирдоуси должен был описать правление не менее 50 царей. Половина из них относится к той эпохе, о которой не сохранилось письменных свидетельств, а другая половина — реальные исторические личности. В первом случае Фирдоуси основывался на расплывчатых устных источниках или древних записях, бравших за основу устные традиции. По более поздним 25 правителям ему пришлось искать исторические записи, тщательно изучать свидетельства и пробираться сквозь преувеличения, свойственные официальным историкам.

Будучи энциклопедистом своего времени, Фирдоуси хотел охватить всю доступную ему информацию и выявить ее скрытый смысл. Более того, он пытался представить эту эпическую поэму так, как сам воспринимал ее: живая драма, лишенная архаичности и нравоучительности.

Объективность «Книги царей»

Шедевр Фирдоуси — центральноазиатский по своему характеру. Этому не помешал тот факт, что с расцветом династии Сасанидов в 224 году персидская столица переместилась с афгано-иранской границы сначала в Гур (современный Фирузабад) на юго-западе Ирана, а затем в Ктесифон, вниз по течению реки Евфрат от местоположения будущего Багдада. Но события «Шахнаме» разворачиваются не на территории современного Ирака, не на иранских землях, а за Амударьей. Туран, как он назван в эпосе, был географическим центром повествования, поскольку именно там разворачивалась великая культурная война. В «Шахнаме» упоминается несколько сотен исторических мест — от Пекина до Рима, но основной географический фокус работы — Центральная Азия, включающая Хорасан, Систан, Афганистан, Самарканд, Хорезм и Восточный Туркестан. По мнению Фирдоуси, судьба иранской цивилизации решалась в Центральной Азии, вдоль линии

разлома между тюркским и иранским мирами.

«Шахнаме» — «Книга царей», в ней описан временной отрезок, охватывающий период 49 правителей Персии. Но это не бессмысленное воспевание национального величия. Наоборот, автор бесстрашно предлагает нам наиболее язвительные описания колоссальной безграмотности многих персидских правителей, словно говоря, что проблемы народа идут от человека, а не от Бога. Хотя автор планомерно избегал явных намеков на современный мир, с самого начала и до конца «Шахнаме» — тщательное и пытливое отображение ошибок власти в дни Фирдоуси. Ссылки на современность могут быть завуалированы или иметь тайный смысл, следовательно, автор в полной мере понимал: то, что он пишет, имеет отношение к его времени.

Пылкость некоторых суждений Фирдоуси подтверждает это. Он отнесся с презрением к легендарному властителю Новзару, из-за глупости которого от него отвернулась знать, что сделало Иран неспособным отразить атаку с востока, приведшую к смерти Новзара, — аллегория конца Саманидской династии. Другие правители также были подвергнуты резкой критике за их провалы и неудачи.

Одним из явных примеров того, как Фирдоуси использует историю, чтобы говорить о своем времени, является его льстивое отношение к провинции Систан, дому Якуба ас-Саффара и легендарного героя Сухраба, миссией которых было спасение иранских царей от последствий их собственной глупости. Систан, как нам напоминает Фирдоуси, был также столицей династии легендарных правителей, которые не так часто упоминались в других сборниках, но символизировали всю силу и слабость персидского правления. Трудно представить кого-либо из современников Фирдоуси, читавшего о могущественном царе Систана Фаридуне, чья булава освободила мир от чудовищ, кто бы ни подумал при этом о Якубе ас-Саффаре.

Такая отсылка к историческим личностям еще больше видна в рассказе о Рустаме, который был типичным представителем

стихийной силы, необходимой, чтобы вызволять правителей из неудобных ситуаций, а иранский народ — из глупых войн. Только Сухраб мог спасти неумелого властителя Кей-Кавуса, когда того схватили враги или когда его летательный аппарат упал в чаще. Сухраб не принадлежал к представителям королевской крови (его мать была афганкой), и он мог провести много дней в пьянстве и кутежах. Но он был настоящим народным героем, без которого его страна не может найти спасения.

Временами кажется, будто Фирдоуси склоняется к избранию предводителя на основе его способностей, а не по происхождению[64]. Но в конце он находит это невозможным не только потому, что не хочет оказаться в одном ряду с вольнодумцами-хариджитами, но и потому, что полагает, будто настоящие правители — это те, кто призван править с рождения. Фирдоуси полностью принимал божественное происхождение царской власти. Он призывал общество найти средства к спасению, когда его властители были подвержены высокомерию и жадности, что случалось довольно часто.

С поразительной прямотой он постоянно задавался вопросом: что должен сделать хороший человек, когда правитель глуп и злобен?[65] Восстание для Фирдоуси было совершенно исключено, поскольку оно расходилось с его консервативными взглядами на признание власти[66]. Также он не рассматривал вариант вроде «Великой хартии вольностей», когда благородные подданные несправедливого правителя объединились, чтобы ограничить его власть. Поскольку эти пути были закрыты для него, Фирдоуси оставалось лишь надеяться на появление хороших советников или героя, подобного Сухрабу. При таком раскладе неудивительно, что Фирдоуси согласился с народным преданием, согласно которому Рустам жил несколько сотен лет.

На первый взгляд может показаться, что Фирдоуси считал, будто добро вознаграждается, а зло наказывается. Но он не был настолько наивным. Прямым подтверждением этого являются его сказания о Гоштаспе и Исфандияре. Они оба были сыновьями

правителей (а значит, признанными наследниками), оба намеревались делать лишь то, что правильно и справедливо. Один следовал зову совести, другой — зову долга. Но в конце они оба потерпели неудачу. В мире Фирдоуси благие намерения не были залогом положительного результата, а удача и счастливый случай проявляли себя самым неожиданным образом.

Парадоксы покровительственной власти

Озабоченность правопреемственностью и передачей власти привела Фирдоуси к глубоким мыслям о природе самой власти. Обществу нужна узда, писал он, но правители зачастую непредсказуемы и несправедливы. Власти нужна преданность, но она редко получает ее. В отрывке, который можно назвать смелой критикой власти[67], Фирдоуси встал на сторону советника, который остается верным даже тогда, когда его правитель предает его.

Весьма вероятно, что примером такого похвального поведения было правление Раззака — наместника Туса и инициатора работы над «Шахнаме», которого устранили Саманиды, променяв его на тюркского раба. Фирдоуси оставался верным Раззаку и его миссии, и, таким образом, он причислил себя к рядам преданных слуг, которые являются спасителями общества и культуры. Талантливый американский переводчик Фирдоуси Дик Дэвис прав, противопоставляя официальную мораль «Шахнаме» (которая требовала восхваления власти любой ценой) и собственные взгляды поэта, который признавал высокую цену верности высшим принципам. Неслучайно Хосров, один из наиболее благородных властителей эпоса, отказался от власти во имя спасения своей души.

Но в итоге даже это решение нарушило то, что Фирдоуси считал естественным порядком вещей. Подсознательно он считал, что власть — продолжение власти отца в семье; эта мысль проходит красной нитью через весь эпос. Ни в одном древнем литературном произведении, написанном до «Шахнаме», не уделялось столько

внимания отношениям отцов и детей (причем Зигмунд Фрейд вряд ли знал об этом факте).

Мир, лишенный здравого смысла и мудрости

Фирдоуси избегал простых формул. Родительская власть могла быть образцом для политической, но она тоже не была идеальной из-за непредсказуемости, вытекающей из ее неограниченности[68]. Хуже того, родительская власть также подвержена превратностям судьбы. Неутешительным является тот факт, что самое драматичное событие в «Шахнаме» — когда Рустам убивает своего сына Сухраба в бою — не было результатом злого умысла, а оказалось чистой случайностью.

Фирдоуси был озабочен неумолимым упадком персидской власти в период существования богатой и могущественной империи Сасанидов (224–651), а также ее окончательным поражением во время арабского завоевания. Несмотря на свою мусульманскую веру, он не винил зороастризм в этой катастрофе и относился к великой монотеистической вере персидских народов с исключительным уважением. Одним из факторов, бесспорно, был упадок власти, но Фирдоуси винил правителей больше за глупость и слабость, чем за ошибки, к которым их привела неограниченная власть. В конце он покорно отмечает роль судьбы в делах человеческих. Королевские астрологи предсказывали конец персидской державе при Йездигерде III, последнем сасанидском монархе, и тот был бессилен предотвратить это.

Описав жизненный путь 49 правителей, многие из которых действительно были выдающимися личностями, Фирдоуси относится к несчастному Йездигерду с удивительным уважением. Он проследил за тем, как шахиншах перебрался в Мерв в Центральной Азии, где надеялся собрать силы для сопротивления арабам. Он приводит цитаты из отчаянного письма Йездигерда злобному и двуличному правителю (марзбану) Мерва по имени Махойе, к которому он обратился, веря в его честность и

благородство.

После почтенного приема, оказанного владыке, Махойе с помощью лести убедил повелителя Самарканда напасть на Йездигерда и его войско, которое подошло к Мерву, «сверкающее, как перья фазана». Мервский марзбан скрыл свое предательство, заявив, что самаркандское войско было лишь отрядом тюрков.

Тем временем Йездигерд спасся в мельнице, где мельник, скромный человек, пытался накормить и защитить его. Но когда Махойе услышал, что воин, который «излучает славу» и «подобен самой весне», находится на мельнице, он приказал мельнику убить его, пригрозив, что в случае отказа обезглавит его самого. Несчастный мельник убил Йездигерда. Предсмертными словами последнего правителя персидского народа были:

> *«Нет, видно, разума у небосвода — то милость от него, а то — невзгода.*
> *Что сетовать… о, смертный? Ждать чего от мира и превратностей его?»*
>
> *(Пер. В. Державина.)*

Были ли слова Йездигерда о полном подчинении силам судьбы собственным выводом Фирдоуси о том, как лучше справляться с изменчивостью жизни? Один из исследователей персидской литературы Ян Рыпка, основавший Институт востоковедения в Праге, категорически отрицает это. Наоборот, Рыпка рассматривает весь эпос «Шахнаме» как призыв к действию, гимн активной жизни. Неумолимая борьба, непрекращающиеся бои и постоянные восстания, говорил он, являются основой величия Ирана и тем самым воплощают саму суть мысли Фирдоуси, выраженной в «Шахнаме». Далее Рыпка приходит к выводу, что шедевр Фирдоуси — не что иное, как опровержение созерцательности, аскетизма и тому подобных взглядов, которые проповедовали суфийские учителя среди мусульман Центральной Азии при жизни поэта[69].

Нельзя отрицать, что в конце Фирдоуси сказал, будто все было напрасно[70]. И нет никакого луча надежды. «Как они удерживали

мир в начале, что они оставили его нам в таком плачевном состоянии?»[71] — задавал вопрос Фирдоуси. Все предпринимаемые действия ни к чему не привели. Ирана больше нет, и его упадок оставил нынешние поколения в крайней нужде[72]. Мрачная картина, но в ней видна защита активной жизни, а не нападки на суфийскую пассивность. Однако реальность была гораздо хуже. Призыв Фирдоуси к активным действиям может поставить героев персидского эпоса в один ряд с героями «Одиссеи» Гомера и «Энеиды» Вергилия, но этот грустный заключительный отрывок связал их с духом «Дон Кихота» Сервантеса.

Приняв это, Дик Дэвис пришел к выводу, что «Шахнаме» (поэма, которая противоречит сама себе[73]) одновременно и призыв к действию, и признание безнадежности этого действия. Эпос Фирдоуси предлагает читателю позиции, противоречия между которыми оказываются неразрешенными. Дэвис попал в самую точку, когда отметил, что «в центре всего действа, из которого и появился "Шахнаме", — тишина»[74].

Не нанося вреда поэме в целом, это неразрешенное противоречие между героическими действиями и силой судьбы является одним из бесчисленных элементов, которые придают «Шахнаме» такую остроту, величие и глубину. Богатый язык, насыщенный драмой, то искрящийся иронией и юмором, то лиричный и даже лаконичный. По большей части повествование продвигается вперед сильными толчками, стремительно переходя от одной драматической сцены к другой. «Камера» Фирдоуси предлагает нам высокие панорамные виды, острые крупные планы и четкие изображения из самого центра действия. Снова и снова он на мгновение останавливает кадр, чтобы вставить искусный образ, представляющий собой квинтэссенцию поэзии.

Все это позволяет современному читателю почувствовать художественный блеск, психологическую глубину и философскую утонченность, располагающиеся на культурных вершинах Туса, Нишапура, Хорасана и по всей Центральной Азии в X и в начале XI века. Тысячу лет спустя эти качества шедевра Фирдоуси не менее

пленительны, чем во время жизни поэта. Он верно предсказал:

«И по всей стране теперь все громче речи обо мне:
Я не умру вовек! Жить буду снова
Во всходах мной посеянного слова!»

(Пер. В. Державина.)

Глава 8

Расцвет Центральной Азии: династия Саманидов

Около 940 года, когда западноевропейские писатели все еще ориентировались на узкий круг читателей, знавших латинский язык, а большинство китайских авторов писали для государственных деятелей, поэт и певец из Бухары Абу Абдаллах Рудаки так писал о своей роли в обществе:

«Время — конь, а ты — объездчик; мчись отважно на ветру!
Время — мяч; стань крепкой клюшкой, чтобы выиграть игру!
Музыкант весьма искусен, сила есть в его руках,
Но сильней рука поэта, что приучена к перу!
Изгони из сердца жадность, ничего не жди от мира,
И тотчас безмерно щедрым мир покажется тебе».

(Пер. Г. Плисецкого.)

Про перо он писал:

«Оно без ушей отлично слышит, оно хром, а поступь так легка;
Лишенное глаз, весь мир оно видит, красноречиво без языка;
Как стан любовницы, оно гибко, змее движеньями подобно;
Оно наделено печали цветом и грозной остротой клинка».

(Пер. В. Левика.)

Легко представить обожающую публику, которая тепло встречала его, когда он пел на вечные темы, мастерски аккомпанируя себе на лютне (барбак) или арфе (чанг):

«Взгляни, как туча слезы льет. Так плачет в горе человек.
Гром на влюбленного похож, чья скорбная душа больна.
Порою солнце из-за туч покажет нам свое лицо,
Иль то над крепостной стеной нам голова бойца видна?
Земля на долгий, долгий срок была подвергнута в печаль,
Лекарство ей принес жасмин: она теперь исцелена.
Все лился, лился, лился дождь, как мускус, он благоухал».

(Пер. С. Липкина.)

О вине Рудаки писал не как о символе человечества, пьющего с богами (именно так воспевали его позже суфийские поэты), а как о напитке, исцеляющем меланхолию:

«Благородство твое обнаружит вино:
Тех, кто куплен за злато, чье имя темно,

От людей благородных оно отличит,
Много ценных достоинств напитку дано.

Пить вино хорошо в день любой, но, когда
Слышишь запах жасмина, вкуснее оно!

Если выпьешь — строптивых коней укротишь,
Все твердыни возьмешь, как мечтал ты давно!

От вина станет щедрым презренный скупец:
Будет черствое сердце вином зажжено».

(Пер. С. Липкина.)

Изысканные стихи Рудаки, написанные на новоперсидском языке (фарси, близком современному таджикскому), отражают то замечательное время, когда жил поэт. Династия Саманидов тогда правила из своей столицы в Бухаре всей Центральной Азией и большей частью Восточного Ирана и Афганистана. Центральноазиатский писатель XIII века, вспоминая об этой эпохе, длившейся примерно с 800 по 1200 год, восторгался Бухарой: «Она освещена плеядой светил — врачей и знатоков права, ее окрестности украшены наиболее редкими из величайших знаний. В

любую эпоху с самых древних времен она была местом, где собирались великие ученые из каждой страны»[1].

Рудаки родился в небольшом селении на севере сегодняшнего Таджикистана. В подростковом возрасте он уже достиг такой славы, что саманидский правитель Бухары пригласил к себе этого талантливого певца и музыканта. Правящий позже эмир Наср II (914–943) сделал Рудаки своим придворным поэтом, и они стали хорошими приятелями. Эмир очень обогатил его (при переезде в другой дом поэту потребовались две сотни верблюдов, чтобы перевезти все имущество). Рудаки отвечал правителю возвышенными и проникновенными панегириками в его честь, которые он исполнял на пирах и официальных мероприятиях. В этих стихах он избегал обычных громких фраз о доблестях правителя на войне и в любви, вместо этого воспевая активный интерес Насра к вопросам разума. Ни разу он не говорил о своем правителе как о человеке, выполняющем какую-либо религиозную роль в обществе[2]. Несмотря на то, что на самом деле Рудаки выражал свою поддержку мусульманам-исмаилитам, его поэзия имеет исключительно светский характер[3]. В одном куплете он высказал мнение, что «мой бог молитв не любит, он для любовной создал нас игры»[4]. Он вызывал в воображении скорее древнеиранские и зороастрийские образы, чем мусульманские.

Когда Наср на несколько месяцев задержался в Герате (на территории современного Афганистана), именно Рудаки позвал его назад в Бухару. Он начал работу над поэмой, возвещающей о возвращении Насра в родной город, еще до того, как эмир согласился приехать:

«Мир тебе, навеки мир, о, Бухара!
Князь торопится к тебе, коня гоня,
Бухара — небесный свод, а месяц — князь,
Он восходит, красотою нас маня.
Бухара — цветущий сад, князь — кипарис,
Кипарис вернется в сад к исходу дня».

(Пер. Г. И. Алексеева.)

Услышав, как поэт исполняет эти строки, Наср незамедлительно отправился в Бухару.

Расцвету династии Саманидов во многом способствовал упадок Аббасидского халифата в те же годы. В 861 году один из тюркских рабов убил халифа аль-Мутаваккиля во время застолья. Это положило конец мутазилитской «инквизиции» в Багдаде. Но продолжались нападки на христиан и иудеев города: обе эти группы отныне должны были носить одеяния цвета меда, ездить только на ослах или мулах и вывешивать изображения дьявола на дверях своих домов[5].

Халифы к этому времени полностью подчинились своему тюркскому войску — военачальники и простые воины стали требовательными. Часто происходили беспорядки, а в 869 году африканские рабы (зинджи) подняли восстание, разгромив несколько кварталов Багдада. Такие взрывы народного гнева стали происходить все чаще и чаще. Наконец, одной летней ночью 941 года во время грозы произошло неприятное событие: купол с зеленой черепицей, возвышающийся над дворцом аль-Мансура, — символ власти халифа и самый центр Багдада — рухнул[6]. В эпоху, когда даже самые образованные люди обращались к астрологам за предсказаниями, значение этого драматического события было очевидным для всех.

Тем временем внезапный подъем, а затем и резкое падение династии Саффаридов в Хорасане истощили последние силы единственного потенциального соперника Саманидов в регионе — нишапурских наместников халифа. Ранее город получил от правителей Багдада разрешение править не только Хорасаном, но и большей частью Центральной Азии за Амударьей. Наступило благоприятное время для возвышения новой династии, которая могла бы эффективно делать то, на что больше не были способны правители в Нишапуре: обеспечить независимость региона от Багдада и необходимую для торговли стабильность, а также сдерживать тюркские племена, наступающие с востока.

Достичь всего этого и даже большего удалось династии

Саманидов. Их род произошел из местечка неподалеку от Балха в современном Афганистане. В течение нескольких поколений его представители служили наместниками нишапурского правительства Хорасана. До принятия ислама Саманиды были буддистами, поэтому они впоследствии позволили некоторым монетным дворам в Афганистане выпускать монеты с мандалами и другой буддийской символикой[7]. Для этого была еще одна причина: буддизм продолжал процветать в Гиндукуше до конца эпохи Саманидов, до 1000 года[8].

Одна из причин подъема (а позже и упадка) Саманидов была в их многочисленности. В дни ослабления власти Нишапура семеро братьев Самани смогли добиться их назначения правителями главных городов Центральной Азии, в том числе Самарканда, Ферганы, Шаша (современный Ташкент) и Бухары. Они захватили власть лишь при незначительной помощи своего войска. Но затем встал неразрешимый вопрос: кто из братьев Самани возглавит новую династию? Вопрос был решен в пользу наиболее одаренного из них — Исмаила ибн Ахмеда Самани (849–907). Его восхождение началось в Балхе, где он разбил войско последнего наследника династии Саффаридов. Затем он ловко обошел старшего брата в Самарканде. Нарушив обычай, Исмаил не убил своего родственника и соперника, а позволил ему остаться в этом городе и испытывать благодарность за сохраненную жизнь. Точно так же он поступил с остальными родственниками: отстранил от власти, но обращался с ними достойно.

Центром правления Исмаила Самани была Бухара, город с населением несколько сотен тысяч человек[9]. Теперь он стал столицей всей Центральной Азии, включая Хорасан, Ферганскую долину, Хорезм и большую часть современного Афганистана. Поскольку халифат больше не осуществлял контроль над регионом, Саманиды могли позволить себе разными способами выказывать Багдаду уважение. Они отказались от различных титулов, отправляли подарки халифам и даже упоминали их имена и титулы в пятничных молитвах. Но в то же время они перестали платить

Багдаду какие-либо налоги или дань. Саманидские правители целенаправленно работали над укреплением независимости собственного государства.

Началось создание действенной системы управления. Саманиды последовали древнеперсидскому обычаю, который применили и Аббасиды в Багдаде: доверили управление регионом опытным и преданным визирям. На этом поприще наиболее быстро поднимались по служебной лестнице талантливые представители местного населения. Среди них был географ Абу Абдаллах аль-Джайхани, занимавший пост визиря с 914 по 918 год. Его объемный труд «Книга путей и государств» (теперь утраченный) высоко ценился за свою детальность. Абуль-Фадль аль-Балами, служивший в 918–938 годах, внимательно и аккуратно распоряжался казной государства. Его сын впоследствии занял ту же высокую должность[10]. Визирям подчинялось около десяти ведомств: они размещались в одном квартале Бухары, а в каждой провинции были их представительства[11]. Эти службы регулировали все аспекты гражданской жизни, за исключением религии.

Очень грамотные и опытные саманидские государственные деятели выбрали своим символом чернильницу. Один из них даже написал трактат об управлении, включив в него сведения о реестрах, в которые заносились размер жалованья всех государственных деятелей и финансовых сделок, а также глоссарий наиболее часто используемых технических терминов, относящихся к сфере государственного управления и финансов[12]. Кроме того, в трактате затрагивались темы музыки, поэзии, истории, логики, медицины и астрономии, и это также обеспечило труду популярность. Еще один саманидский энциклопедист — Ибн Фаригун — жил и работал при дворе подданного бухарской династии в Чаганиане (сейчас Таджикистан). Книга Ибн Фаригуна охватывает «секретарские науки» (каллиграфию, математику, геометрию), а также философию, астрономию, управление, этику и алхимию[13].

В Саманидском государстве, как и в первых региональных

государствах Мерва и Нишапура, особым влиянием пользовались крупные землевладельцы. Они контролировали сельское хозяйство, живя в своих загородных или городских владениях. Некоторые из них получили обширные владения в обмен на уплату налогов с земли. Саманиды уважали торговцев и ремесленников, понимая, что стабильность и процветание государства зависят от благосостояния и благожелательности этих людей к местным властям. В первые годы правления это выражалось в умеренных налогах на торговлю, в поощрении производства качественных товаров для продажи в другие страны, в сдерживании тюркских племен, которые могли угрожать караванам, строительстве караван-сараев на главных путях через удобные интервалы, а также в постоянной заботе о стабильности их монеты. В общем, правительство Саманидов вело разумную социальную политику.

Экономической столицей саманидского государства был Самарканд. Торговцы, жившие там, поддерживали старые согдийские связи с Китаем, Византией, Индией и Ближним Востоком. Предприимчивые торговцы из Самарканда доставляли товары даже на Дальний Восток, отправляя их сначала в Басру, а затем на кораблях по Аравийскому морю и Индийскому океану[14]. Однако Балх сохранил свой статус основного перевалочного пункта в торговле с Индией, Тибетом и Юго-Восточной Азией.

При Саманидах транзитная торговля на дальние расстояния соседствовала с местным производством товаров широкого потребления, а также продукции на вывоз. Добывались высококачественное олово, свинец, медь и драгоценные металлы из местных шахт. Чтобы подавать воздух в глубокие шахты, мастера эпохи Саманидов разрабатывали сложные навесы, которые удерживали и направляли ветер, а плавильни, движимые мощными мехами, обеспечивали высокую пробу добываемых металлов[15]. Еще более сложные технологии применялись для производства стекла, ковки прекрасных ножей, обжига красивой керамической посуды, крупномасштабного производства шелка и других тонких тканей, а также бумаги высочайшего качества. Саманидская

бумага долгое время служила эталоном для всего Старого Света. Эти и другие местные производства позволили государству Саманидов успешно развивать торговую деятельность по продаже товаров в другие страны.

В Центральной Азии основной торговой монетой был серебряный дирхем, выпускаемый в различных формах монетными дворами по всему халифату, на базарах использовались монеты того же размера, но с меньшим содержанием драгоценного металла либо небольшие бронзовые монеты. В международной торговле превалировал мастерски разработанный, содержащий 97 % чистого золота саманидский динар, бывший в то время наиболее распространенной стандартной мерой стоимости после древнеримского денария[16]. Не меньшей популярностью пользовались и серебряные монеты Саманидов. Свидетельство этому — опыт викингов: как и представители современного преступного мира, они переводили награбленное по всей Европе и Ближнему Востоку в эту ценную денежную единицу. Они прятали деньги в огромных тайниках на территории Восточной Европы, Балтийских стран и даже на острове Готланд в Швеции. Клад, обнаруженный возле стокгольмского аэропорта Арланда, доказывает, что саманидские серебряные дирхемы получили широкое международное признание к IX веку[17]. В период раннего Средневековья более трети денежных средств, находящихся в обращении по всему Балтийскому региону, были из Багдада или из саманидских земель, с монетных дворов Ташкента, Бухары, Самарканда и Балха[18]. Кроме того, саманидские дирхемы использовались на рынках Средиземноморья и Северной Африки, в Китае, Индии и даже на Шри-Ланке[19].

Эта политика способствовала процветанию торговли в Самарканде и Бухаре. Столица была вторым городом по объему торговли, в ней располагалось не менее тысячи лавок[20]. Само собой разумеется, что вся система зависела от высокого уровня стабильности и безопасности. В области внутренней политики это означало, что Саманиды должны были заключать сделки с

несколькими местными княжествами, которые они подчинили себе, но не могли непосредственно контролировать. Таким образом, им удалось сохранить Систан и восточную территорию современного Афганистана в своей власти. В области внешней политики это означало, что режим должен поддерживать многочисленное и боеспособное войско, в первую очередь, чтобы удерживать на расстоянии тюркские племена, угрожавшие с востока и севера. Это обеспечивало безопасность Саманидов до середины X века и привело к большому количеству обращенных в новую веру и прибытию в государство множества захваченных рабов. При этом на оборону тратилась половина государственных расходов[21]. Неудивительно, что к концу правления (943 год) покровителя и друга Рудаки — Насра II — экономическая основа саманидского правления значительно ослабла.

▼ **Рисунок 8.1.** *Саманидская культура покоилась на основательной монетарной политике, что отражено в ее золотых динарах (на изображении) и серебряных дирхемах, служивших резервной денежной единицей на территории от Индии до Скандинавии*

Не менее серьезными и сложными были проблемы рождаемости и культуры. Невозможным оказалось поддержание необходимого масштаба военной мощи, которая зависела от различных групп,

говоривших на иранских языках: согдийцев, хорезмийцев, хорасанцев, памирцев, бактрийцев и тохаров. Кроме того, ираноязычное население было занято в производстве, торговле и в городской культуре, оно уже утратило те боевые навыки, которые требовались в сложившейся ситуации. Поэтому, как и Аббасиды в Багдаде, Саманиды доверили обращенным в ислам тюркам защищать их. Постепенно тюркские воины младших чинов, достойно проявлявшие себя, поднялись по карьерной лестнице и уже ко времени правления Насра II пребывали в числе военачальников. Они были близки к тому, чтобы «давать советы правителям» и начать играть главную роль в государственных делах.

Тот факт, что эти военачальники, быстро продвигавшиеся по карьерной лестнице, разделяли язык и культуру с простыми воинами, обеспечивал тюркам политические рычаги влияния на государство. Тюрки, поднявшиеся до высших должностей при Саманидах, были преданны не только этой династии, но и мусульманской вере. Однако их видение ислама оставалось консервативным: они считали отступниками всех, кто был связан с шиизмом, не говоря уже о вольнодумцах и атеистах. В целом нельзя отрицать возрастающую роль тюрков как «серых кардиналов». Тот процесс, который привел к их подъему в Саманидском государстве, в итоге позволил им создать на основе названного свое государство с центром в Газни (современный Афганистан).

Описывая богатую культурную историю Саманидской империи, нельзя упустить и такое широко распространенное явление, как рабство и работорговля. Рабство было распространено по всему региону давно, став неотъемлемой частью экономической и военной жизни арабского халифата. Саманиды также зависели от него, и роль рабства в их государстве со временем не стала меньше. Одна «экспедиция по сбору рабов» в тюркских степях в 893 году доставила от 10 000 до 15 000 пленников, включая жену тюркского вождя[22].

Кандалы, найденные в саманидских шахтах, подтверждают, что многие (или даже все) рудокопы были рабами, скорее всего, тюрками и славянами[23]. Все представители знати имели рабов, и даже Ибн Сина путешествовал с двумя слугами[24]. Саманидское государство получало огромную прибыль от продажи невольников, захваченных на восточной и северной границах. Основными покупателями были арабы на западе и сам халифат.

Несмотря на это, Саманидское государство находилось тогда на определенном этапе эволюции мусульманского общества — от узкой арабской основы к более широкой ориентации[25]. Это произошло благодаря процессу, несвойственному постколониальному государству: Саманиды развивали местный персидский язык, но в то же время сохранили арабский (язык их бывших захватчиков) и те аспекты арабской культуры, которые они (бухарцы) посчитали положительными.

Рабочим языком саманидских государственных деятелей оставался арабский. Но язык, на котором говорили при дворе в Бухаре и в большинстве культурных заведений, помимо мечети, был новым, образовавшимся от среднеперсидского языка, который так улучшил Рудаки. Нельзя сказать, что Саманиды без посторонней помощи завершили «эпоху тишины», которая подавляла персидскую культуру Центральной Азии со времен арабского завоевания[26]. В конце концов, преемники Тахира в Нишапуре начали эту деятельность, Якуб ас-Саффар тоже вел ее со свойственными ему страстью и воинственностью. Более того, персоязычные жители Багдада использовали любую возможность, чтобы развивать свой родной язык. Но именно Саманиды с помощью своего наместника в Тусе — Абу Мансура Абд аль-Раззака — создали среду, в которой поэт Фирдоуси написал «Шахнаме». Благоволящие к персидскому языку официальные покровители в других городах оказывали поддержку многим новым поэтам, писавшим на нем, среди которых наиболее известным был Рудаки[27].

Но это не происходило за счет уменьшения роли арабского

языка. При правлении Саманидов было известно около 119 арабских поэтов из Центральной Азии[28]. Некоторые имели иранские или тюркские корни, но большинство были арабами-эмигрантами, которые использовали поэзию, чтобы выразить недовольство Центральной Азией и особенно Бухарой[29]. Персоязычные поэты отвечали им такими же едкими стихами о трудной жизни, на которую арабские завоеватели обрекли их народ[30]. Тем временем новоперсидская поэзия Центральной Азии обогатилась новой стихотворной формой, заимствованной у арабских кочевников, — газелью. Это привело к появлению искусных подражаний на персидском языке, что в свою очередь повлияло и на арабскую поэзию. Большинство центральноазиатских переводчиков владели двумя или тремя языками, а потому они вводили в свои арабские труды множество новых терминов из греческих и древнеперсидских источников. Это обеспечило дальнейшую трансформацию того, что ранее было языком бедуинов, в утонченный язык для обсуждения любых, даже самых сложных тем из области философии и науки.

В результате всех этих новшеств в Центральной Азии появилась новая модель культуры, в корне отличающаяся от арабской. Здесь (еще в большей степени, чем в Багдаде) исламская цивилизация отныне перестала быть лишь арабской. Только в области религии, где Коран закрепил привилегированное положение арабского языка, сохранилось прежнее превосходство. Но даже там оно оспаривалось новомодными идеями о вере, многие из которых появились в персидской и тюркской Центральной Азии. Отныне «визитной карточкой» этой новой модели культуры стали полноценный космополитизм и религиозное многообразие того типа, которое превалировало в Центральной Азии до арабского завоевания. Но здесь оно не развилось до такой степени, как в других центрах мусульманского мира — на Ближнем Востоке, в Северной Африке или Испании. Будучи весьма воинственными носителями веры меньшинства, по численности первые мусульмане в Египте, Северной Африке и Испании преобладали, и

они взаимодействовали со многими христианами, иудеями и разными народами. Багдад отражал такое многообразие, но здесь никогда не возникало сомнения насчет того, какой язык или какая культура была доминирующей. По крайней мере до тех пор, пока «восточный ветер» не подул из Центральной Азии. Только в многонациональном мире Саманидов взаимодействие языков и культур стало подобно улице с активным двусторонним движением, с плодотворным влиянием, идущим в обоих направлениях. В последующие века эта новая модель культуры оказала значительное влияние на всю исламскую цивилизацию.

Саманидское государство, как и все его предшественники в Центральной Азии, представляло собой объединение крупных городов, в каждом из которых правила своя династия, были свои представители знати, существовали свои экономические и культурные особенности. Но нельзя отрицать, что Бухара была политическим, интеллектуальным и духовным центром этого государства. Не такая большая и густонаселенная, как Мерв, Балх или Самарканд, эта древняя торговая и религиозная столица, тем не менее прекрасно подходила для своей новой роли. На протяжении веков Бухара была зороастрийским центром с действующими храмами огня, функционировавшими до конца эпохи Саманидов[31], во времена Рудаки над Бухарой все еще возвышался гигантский курган доисламского иранского героя Афрасиаба. Как мы заметили, город был таким выдающимся буддийским центром, что он получил свое название от слова на санскрите, означающего «буддийский монастырь», или вихара, который ранее находился на этом месте[32]. Изначально построенная на возвышенности среди солончаков, Бухара отличалась от других городов региона тем, что снабжалась водой исключительно по каналам, без необходимости постройки сложных подводных оросительных систем, обычных для подобных городов[33]. За сто лет до прихода Саманидов к власти оазис, в котором располагался город, был окружен защитной стеной длиной 250 километров, содержание которой требовало

гигантских затрат и рабочей силы[34]. Около 900 года Исмаил Самани объявил, что стена больше не нужна, поскольку новое правительство примет меры для защиты всей территории государства от вторжений кочевников.

Бухара X века состояла из нескольких широких мощеных улиц и лабиринта извилистых улочек и переулков, и не самых чистых. Многие средневековые писатели, побывавшие в городе, говорили о грязи и запахе, ставшими обычными для районов, находившихся за пределами официальных зданий[35].

Нельзя сказать, что Бухара не была красивым городом. Ее украшали три крупных ансамбля мечетей, саманидские правители возвели новые дворцы для себя и разбили обширные сады к западу от центра города, знать выстроила удобные пригородные дома. К сожалению, ничего из былого великолепия не сохранилось до наших дней. Если бы не два сооружения — так называемый мавзолей Саманидов и небольшой мавзолей Араб-ата в селе Тим, мы вряд ли смогли бы оценить красоту бухарской архитектуры в период ее расцвета.

Первое сооружение представляет собой скромный куб, увенчанный куполом. С начала X века это, вероятно, был мавзолей Насра II, покровителя Рудаки[36]. Он сохранился благодаря тому, что в какой-то момент полностью был покрыт песком и оставался в таком состоянии на протяжении нескольких веков. Особенности этого примечательного сооружения поражают с первого взгляда. Во-первых, это тщательно спроектированное здание, в котором геометрия и пропорции каждого элемента точно подогнаны по масштабу, чтобы достичь монументальности в небольших пределах. Для этой цели неизвестный архитектор слегка сузил к концу куб, тем самым взгляд смотрящего устремляется вверх до галереи и купола над ней. Во-вторых, купол мало чем отличается от куполов буддийских сооружений региона[37]. В-третьих, каждая часть внутренней и внешней частей куба (включая неожиданные классические угловые пилястры, оживленные жженым кирпичом) выложена в виде разнообразных геометрических фигур. Эти

сочетающиеся друг с другом части сооружения придают многоплановости в целом спокойной форме. И, в-четвертых, симметрия фасадов и входов в виде арок, расположенных внутри утопленных прямоугольных панелей, говорит скорее о домусульманском прошлом Центральной Азии, чем об исламском будущем. Неудивительно, что разные писатели прослеживали прототип этого сооружения в манихейских храмах-обсерваториях, персидских и согдийских мемориальных сооружениях[38].

Узбекский ученый Шамсиддин Камолиддин представил убедительные доказательства буддийского происхождения этого проекта. Он отмечает, что орнаменты в кирпичной кладке внешней стороны структуры повторяют ранние узоры из Варахши, а верхняя конструкция включает в себя буддийскую мандалу. Затем он предполагает, что здание является точным воспроизведением находившейся неподалеку древней гробницы, которая была построена для буддийской принцессы из Китая, восставшей против китайских властей и укрывшейся в вихаре[39].

Если гробница Исмаила Самани смотрит в прошлое, то мавзолей в Тиме указывает на будущее. Датируемое 977–978 годами, это небольшое сооружение (5,5 метра с каждой стороны) построено на два поколения позже гробницы в Бухаре, что показывает, насколько быстро устоялись новые ценности[40]. Это сооружение не поражало зрителей, а внушало им священный трепет. Зодчий, опять-таки неизвестный, создавая его, представлял, что посетители не будут ходить вокруг, а будут изумленно стоять на месте непосредственно перед очень высоким порталом в виде арки, или пештаком, который он возвел как театральный фасад, над единственным входом. Это приспособление концентрирует внимание зрителей на внутренней гробнице и на неизвестном, похороненном в ней. В сооружении нет ничего классического. Несмотря на очень малый размер, оно предшествует массивной имперской архитектуре, ставшей нормой во всей Центральной Азии и во всем мусульманском мире.

У гробницы Исмаила зрители чувствуют себя независимыми и

уважающими себя людьми, в то время как мавзолей в Тиме уменьшает их до статуса смиренных подданных, уважительно склоняющихся перед властью, в данном случае перед религиозной. Бухарская гробница, если привязывать ее к государству, прославляет мирское, ее ценности интеллектуальны и эстетичны. Мавзолей в Тиме, наоборот, прославляет благочестие святого человека, похороненного там, и господствующий авторитет традиционалистского религиозного общества, членом которого он предположительно был. Совпадение ли это, что в период между двумя датами — около 944-го и 977 года — действительная власть Саманидского государства резко пошла на убыль и с ней пошло на убыль интеллектуальное и эстетическое самоуважение эпохи Рудаки, в то время как сословие богословов (улемов) набирало силу?

Покровитель Рудаки, саманидский правитель Наср II, был человеком со сложным характером. Болезненный ребенок, он стал правителем в возрасте девяти лет, когда его отца убили в связи с расхищением казны[41]. Столь юный мальчик-правитель легко поддавался влиянию визиря Джайхани, а затем много лет находился в поиске себя. Это сделало Насра таким импульсивным, что визирь и придворные взяли за правило выполнять его требования только по прошествии двух дней.

▼ **Рисунок 8.2.** *Мавзолей в Тиме, эпоха Саманидов, Узбекистан (977–978 гг.). Его фасад (пиштак), выполненный в небольшом масштабе, акцентирует внимание на порталах, что характерно для многих исламских сооружений вплоть до настоящего времени*

Но в то же время он позже стал покровителем культуры. Его интерес к ней был искренним, и дошедшие до нас описания его собраний, или маджлисов, изображают его с интересом и пониманием участвующим в дискуссиях.

Именно Наср назначил преемником Джайхани мудрого Балами — для продолжения перевода и сокращения огромной, имеющей

большое влияние работы «История пророков и царей», которую уроженец Каспия — историк ат-Табари — недавно выпустил на арабском языке[42]. Правитель понимал, что эта пространная история мира, переведенная, сокращенная, со своевременно внесенными изменениями, благоприятными для его собственной династии, сможет укрепить положение Саманидов.

Не помешало и то, что Саманиды являлись наследниками богатой культуры письменного слова. Любовь к письму была настолько велика в Бухаре, что, когда Джайхани отправил посла Абу Дулафа в Китай, никто при его возвращении не удивился по поводу издания им длинного манускрипта, описывающего все, что он там видел. Многие книжные лавки, заполонившие площадь возле одной из трех главных мечетей города, предлагали этот и бесчисленное количество других тщательно переписанных трудов на различных языках. Конкуренция среди торговцев книгами привела к снижению цен. Один покупатель, молодой Ибн Сина, не хотел брать книгу, на которую наткнулся в одной такой лавке, поскольку она имела целью объяснить то, что молодой ученый считал непостижимой метафизикой Аристотеля. Но когда продавец побежал за ним по улице, предлагая снизить цену, Ибн Сина уступил. Эта случайная книга стоимостью три золотые монеты оказалась руководством аль-Фараби по «Метафизике» Аристотеля. Ее прочтение стало событием, изменившим всю жизнь врача и философа[43].

Примерно в 996 году Ибн Сина (в возрасте 16 лет) был призван во дворец для консультации с придворными докторами, безуспешно лечившими заболевшего правителя. Когда его совет спас жизнь правителю, молодой смело попросил разрешения воспользоваться королевской библиотекой. Весьма признательный пациент дал согласие, благодаря чему мы имеем следующее описание собственного «Дома мудрости» Бухары, вышедшее из-под пера Ибн Сины:

«Я был допущен в здание, имеющее множество комнат; в каждой комнате были

шкафы с книгами, наваленными друг на друга. В одной из комнат были книги на арабском языке и поэзия, в другой — книги по праву, и так в каждой комнате (были книги) по отдельной теме. Поэтому я просмотрел каталог книг по античным писателям и попросил ту, которая мне нужна. Я видел книги, чьи названия даже не были знакомы многим людям и которые я не видел ни до этого времени, ни после. Я читал эти книги и принимал то, что было полезно в них, и понял положение каждого человека в его науке»[44].

Подобно придворной библиотеке халифа аль-Мамуна в Багдаде, библиотека в Бухаре была магнитом для талантливых философов и ученых. Среди многих светил, посетивших саманидскую Бухару, были: знаток греческой мысли из Нишапура Абу'ль Хасан аль-Амири, вступивший в спор с местными философами; астроном Ибн Амаджур аль-Тюрки; математики Абуль-Вафа Бузджани и Абул-Хасан аль-Назами, не говоря уже о многочисленных филологах. Имена таких средневековых книжников, как Раби ибн Ахмед аль-Ахавайни аль-Бухари, Хаким Майсари и Абу Сахл Масихи, может, и неизвестны сегодня, но тысячу лет назад они были передовыми учеными в своей области[45]. Тем временем историки, расселившиеся по всему Саманидскому государству, выпускали работы, описывающие их города и небольшие селения[46].

Мудрецы Бухары были полностью осведомлены о классическом греческом знании, но хотели также ознакомиться и с индийскими науками. Они питали страсть к новым знаниям и культуре гуманизма, считавшей разум лучшим инструментом для разгадки тайн природы и объяснения места человечества во Вселенной. Филолога и лексикографа из Нишапура Абу Мансура ас-Саалиби привез в Бухару его отец, и ему посчастливилось присутствовать при оживленной беседе городских мудрецов. Его отец говорил: «О, сын мой, это памятный день — эпохальный момент, что касается собравшихся талантов и наиболее важных ученых нашего времени. Помни о нем, когда я умру… Я едва ли могу подумать, что в ближайшее время ты увидишь таких людей, снова собравшихся вместе»[47]. Саманидская Бухара, как заключил Саалиби, была «домом славы, Каабой независимости, местом встречи наиболее

именитых людей эпохи, горизонтом литературных звезд мира и ярмаркой величайших ученых этого периода».

▼ **Рисунок 8.3.** *Стеклянная посуда для научных опытов XI века*

Шиитская угроза: снаружи и изнутри

Саалиби написал большое количество работ, но не писал он лишь об одном — о религии. Возможно, он предполагал, что в своей рубрике «Величайшие ученые» он уже писал об образованных

исламских правоведах и других членах образованного религиозно общества. Более вероятно, что он понимал светский настрой высокой культуры в то время. Свободомыслящие саманидские ученые рассматривали религию в лучшем случае как символическое представление истин разума, которое разработано в интересах простых людей. Саалиби также, вероятно стремился обойти глубокое разделение между мусульманами-шиитами и мусульманами-суннитами, проявлявшееся как во всем мусульманском мире, так и в Саманидском государстве.

Как ни странно, это разделение на враждующие группы среди мусульман появилось, как только ислам стал верой большей части населения региона. На территориях, завоеванных арабами, многие приверженцы других религий обратились в новую веру или покинули государство. Другие были успешно оттеснены на второй план, несмотря на то, что они «заключили мир» с мусульманским порядком. Если мусульмане ранее считали «другими» зороастрийцев, буддистов, христиан или иудеев, то теперь причисляли к ним и тех мусульман, с мнением которых они не были согласны.

Упадок власти и веры в багдадском халифате обострил старые проблемы и выявил новые. Иранцы, например, никогда не соглашались со своей уменьшенной ролью, отведенной им после разрушения империи Сасанидов в VII веке. Трое братьев из клана Буидов из Северного Ирана увидели благоприятную возможность и вступили в бой. После первого разгрома тюркских сил халифа в 934 году они получили власть над большей частью Ирана, частью Омана и над самим халифатом. Эти завоевания по сути преобразовали халифат в иранскую империю. Их столица в городе Рее (восток современного Тегерана) стала центром возрождения персидской политической идентичности, которая была подавлена с подъемом ислама, а также ареной серьезной научной деятельности. Все это происходило в годы расцвета Саманидов.

Важно, что династия Буидов была шиитской, в то время как сам халифат оставался суннитским[48]. Но Буиды имели все основания

уважать номинальную власть халифа, даже если он являлся суннитом: теперь они столкнулись с соперничающим халифатом, на этот раз шиитским[49]. Речь идет о государстве Фатимидов со столицей в Каире, которое было создано исмаилитской ветвью шиитов. Оно уже захватило Египет и Северную Африку, и теперь его правители начали смотреть на восток. Это возрастающее противостояние подчеркнуло тот факт, что два величайших центра власти в исламском мире были теперь в руках шиитов. Многие пришли к выводу, что исламский мир вступил в эпоху влияния шиитов. Ученые относят «шиитский век» — эпоху, когда шииты встали у политического и интеллектуального руля, к 950–1050 годам[50].

Реальность нового религиозного влияния оказалась менее впечатляющей, чем предполагает фраза «шиитский век». Фатимиды развивали торговлю и выказывали похвальную терпимость по отношению к другим верам. Как Буиды и Саманиды, они были открыты миру идей и щедро поддерживали некоторых богословов. Создатели медресе, которое было основано в мечети Аль-Азхар в Каире, позже назвали его «первым университетом в мире», несмотря на то, что до 1961 года в нем обучали только религиозным наукам.

Но были и проблемы. Немногие понимали исмаилитскую форму духовности, которая смешивала ислам с рационализмом и мистицизмом неоплатоников. Большинство мусульман-суннитов настороженно относились к этой мистической ветви шиизма не признавали Каирский халифат. Эту точку зрения разделяли и Буиды в Иране. В то же время безопасность Фатимидов полностью зависела от наемных воинов сначала из племени берберов в Северной Африке, затем черкесских тюрков с Северного Кавказа. Зависимость от чужеземных воинов создавала постоянную угрозу гражданской войны.

Государство Буидов было еще более уязвимым. Оно не являлось государством, а лишь слабой династической конфедерацией, неспособной контролировать собственные территории, не говоря

уже о других. В результате большую часть своих усилий они направили внутрь или на запад — против соперничающего халифата с центром в Каире.

Распад государства Буидов и проблема Каирского халифата-соперника создавали политическую возможность для любого с сильной волей и войском, чтобы навязать эту волю. Саманиды, стоявшие у власти во время этих событий, оказались способны ответить на этот вызов. Их подъем привел к появлению сильной суннитской династии в персидском мире. Теперь они выступали противовесом для шиитских властителей из Рея и Каира, в то же время оставаясь относительно свободными от догматизма, который так легко проникает в политизированную религию. На самом деле Бухара X века была во многих отношениях городом, в котором с уважением относились к иному мировоззрению. Бухарская власть смотрела на мутазилитов и другие второстепенные группы с беспокойством, но не убирала их книги из библиотек, как это происходило в Испании[51]. В общем, саманидские правители благополучно сопротивлялись шиитскому давлению извне, в то же время граждане государства оставались относительно открытым обществом. Но они были менее успешны в разрешении шиитской проблемы изнутри.

Сначала исмаилитские проповедники, прибывшие в Бухару из Северной Африки, не вызвали никаких опасений. Среди них были и выходцы из Центральной Азии, такие как философ-неоплатоник Абу Якуб аль-Сиджистани из Восточного Афганистана[52]. Причина первоначального отсутствия конфликта кроется в том, что проповедники обратили свое внимание на знать и действовали тайно. Однако эти первые исмаилитские проповедники обратили в свою веру саманидского правителя в Нишапуре и правителей многих городов Западного Афганистана, перед тем как отправиться в Бухару, где они также привлекли на свою сторону секретаря эмира, а затем и самого правителя — Насра II.

Секретный характер этого процесса связан с тем, что обращение в новую веру произошло во имя тайного научного

общества «Братья чистоты» — неоднородной группы, куда вошли в том числе исмаилиты. Ее сторонники поклялись «не избегать никаких наук, не презирать ни одной книги и не цепляться ни за одну веру»[53]. Полагая при этом, что они все «происходят из единого принципа, одной причины, единого мира и единой души».

Призывая не придерживаться никакой определенной религии, «Братья» считали себя полностью независимыми и свободными, чтобы идти туда, куда их ведет разум. Это открыло их для математики, естественных наук, логики и философии[54]. В своей погоне за высшим знанием члены этого движения знати обращались и к эзотерическим знаниям, включая астрологию, мистицизм, нумерологию и символическое толкование Корана. Эта впечатляющая комбинация разума и мистицизма окажет огромное влияние на Ибн Сину.

Предводители суннитской общины Бухары были шокированы тем, что некоторые государственные деятели приняли сторону шиитов. Работая рука об руку с военачальниками из тюркской охраны, улемы подняли восстание в 943 году, свергли Насра II, обезглавили исмаилитских проповедников и визиря, поддерживавшего их, и заставили оставшихся последователей покинуть государство. Они ослепили Рудаки и изгнали его из Бухары.

Но история на этом не заканчивается. Несколько саманидских наместников, включая образованного Раззака, покровителя Фирдоуси в Тусе, продолжали придерживаться религии исмаилитов. В то же время новая группа исмаилитов при дворе в Бухаре и Герате (в настоящее время Афганистан) активно продвигала свое видение ислама. Через два поколения после того, как исмаилиты перестали занимать государственные должности, родился Ибн Сина. Он вырос в исмаилитской среде, учился у исмаилитских ученых и всю жизнь придерживался рационализма и мистицизма.

Традиционалисты: не такое уж молчаливое большинство

Если высшие чины саманидской Бухары были открыты рационализму, свободной мысли и исмаилизму, то в целом город являлся оплотом традиционалистского суннитского ислама. Даже до прихода к власти Буидов в Иране и Фатимидов в Египте улемы Бухары и другие ученые по всей Центральной Азии считали себя защитниками истинной (суннитской) веры.

Спорным вопросом в области идеологии была природа власти и права в исламском мире. В первые десятилетия после смерти Мухаммеда в 632 году существовала прямая передача власти, когда каждый новый халиф принимал ее в согласии с волей всей общины. Но потом этот процесс начали оспаривать, что привело к гражданской войне и убийству в 661 году четвертого халифа, двоюродного брата и зятя Мухаммеда Али. Сподвижники Али (позже названные шиитами) признавали своими духовными руководителями 12 имамов из рода. В отличие от них хариджиты, обосновавшиеся в Хорасане, доказывали, что предводитель верных должен быть выбран не из потомков великого рода, а на основе своих моральных качеств. Наконец, несколько ученых, вдохновившись греческой классикой, предложили выбирать властителя, обращая внимание на мудрость и склонность к критическому мышлению.

Те, кого стали называть традиционалистами, ответили на все эти предложения просто: единственным приемлемым источником права и государственной власти являются Коран и хадисы Пророка. Коран, конечно же, был Словом Божьим. Его Посланник в разговорах со своими сподвижниками оставил после себя многочисленные практические и философские наставления. Сначала сподвижники передавали эти высказывания, или хадисы, из уст в уста. В последующие века люди начали собирать их и записывать. Большинство первых собирателей хадисов были из Центральной Азии[55]. Как и все те, кто последовал за ними, они

оставались преданными убеждениям традиционалистов: только если все изречения Пророка будут собраны, они смогут стать авторитетным руководством по всем вопросам права и жизни.

Во время противостояния с халифом аль-Мамуном Ахмед ибн Ханбаль из Мерва выступал как ярый и неуступчивый защитник этого нового течения. Со временем он стал главой объединения, которое Патрисия Кроун назвала «партией хадисов». Это обширная группа глубоко убежденных традиционалистов и сторонников буквального толкования священных текстов, противостоящая как мутазилитам, так и рационалистам[56]. На протяжении десятилетия халифы использовали свою власть, чтобы навязать эти убеждения обществу. Через несколько лет после «инквизиции» аль-Мамуна (ибн Ханбаль пережил своего последнего официального преследователя) молодой ученый из Бухары, Мухаммед аль-Бухари (810–870), показал праведному старейшине труд с высказываниями Пророка, которые он собирал в течение шестнадцати лет. Аль-Бухари представил его как тщательно отобранный и досконально отредактированный текст. Затем он явил свой сборник общественности и «защищал» его перед многотысячной аудиторией по всей Центральной Азии.

Сборник аль-Бухари и тогда, и в наши дни признан в качестве ключевого элемента исламского канона и второй по значимости священной книгой ислама после Корана. Тесные связи аль-Бухари с Бухарой сделали этот город «куполом ислама». Исмаилу Самани был 21 год, когда в 870 году умер аль-Бухари. Его гробница, находящаяся за чертой города, стала важным местом паломничества, посещаемым большим количеством верующих со всего исламского мира[57].

Мухаммед прожил всего 20 лет после того, как начал распространять откровения, а потому количество хадисов, приписываемых ему, кажется невероятным. Более того, сам процесс их рассказа и пересказа привел к тому, что их количество возросло в геометрической прогрессии. Но серьезные проблемы возникли с их правдивостью и точностью. Многие рассказчики

воспроизводили хадисы по-своему. Как в игре «Испорченный телефон», сам процесс передачи хадиса приводил к его постоянному изменению, и зачастую смысл менялся до такой степени, что становился абсолютно другим. Кроме того, иногда переделывали хадисы, чтобы удобнее было применять в жизни. Что еще хуже, многие верили, что споры можно уладить путем цитирования слов Пророка, — это стало поводом для мошенничества. Появились тысячи ложных высказываний Мухаммеда, якобы отражавших взгляды Пророка на все — от большей привлекательности одного города по сравнению с другим и до степени, в которой определенным этническим группам можно (или нельзя) доверять.

Многие высказывания были придуманы и распространены, чтобы поддержать определенные богословские позиции[58]. Особенно популярными становились те, которые могли быть истолкованы как враждебные власти халифов, и те, которые устанавливали границы применению разума. К IX веку подделка хадисов стала новой сферой деятельности и источником многочисленных конфликтов.

Лишь спустя 150 лет после смерти Мухаммеда в 632 году процесс сбора стал очень популярным. Надежда найти определенность в этом процессе приводила тысячи профессионалов и любителей в сферу, которую мы сегодня назвали бы устной историей. Йозеф Шахт, эксперт по исламскому праву, утверждал, что большинство хадисов можно проследить не далее чем до VIII века[59]. Так это или нет, но никто из настоящих собирателей хадисов не сомневался в истинности устной традиции. Мы отмечали, что эта деятельность особенно привлекала выходцев из Центральной Азии, а в Мерве появилось несколько первых собирателей. Столь же активны были ученые из Балха, Термеза и других городов[60]. Известны имена не менее 400 собирателей хадисов из региона[61], что намного превосходит остальной персидский мир и все арабские земли. Один лишь город Амуль на Амударье (в настоящее время Туркменистан) мог похвастать почти

десятком собирателей хадисов[62].

Была ли эта активность отражением того факта, что на протяжении тысячи лет до этого зороастрийские богословы, буддийские монахи и христианские, иудейские и манихейские теологи из региона собирали, систематизировали и переводили священные книги своей веры?

Мухаммед аль-Бухари: путь сироты

К началу IX века в восточном мусульманском мире имели хождение хадисы, реальные и вымышленные, будто бы идущие от Мухаммеда. Один только Ибн Ханбаль собрал 29 000 хадисов, в то время как Бухари заявлял, что он услышал и запомнил более 70 000[63]. Каким-то образом «было выявлено и опрошено» около 7000 рассказчиков. Такое количество противоречащих друг другу свидетельств создавало необходимость в проверке. Эта задача целиком и полностью легла на хадисоведов из Центральной Азии. Когда она была выполнена, мусульмане-сунниты по всему миру приняли только шесть крупных собраний хадисов в качестве достоверных и каноничных. Из них пять вышли из-под пера центральноазиатских собирателей[64], в число которых вошел всемирно признанный, на голову превосходящий других Мухаммед аль-Бухари.

Он рано осиротел. Можно предположить, что его постоянные поиски учителя и руководства в жизни отчасти объясняются этим фактом. В канонической версии его жизни сказано, что он выучил весь Коран к семи-восьми годам и вскоре начал собирать хадисы. Его отец оставил ему достаточно средств, чтобы в возрасте шестнадцати лет аль-Бухари, его мать и брат могли себе позволить совершить хадж и провести несколько лет в Аравии, посещая исламские святые места и встречаясь с собирателями хадисов в Медине и Мекке. В течение следующих шестнадцати лет аль-Бухари путешествовал, рассказывал хадисы, опросил несколько тысяч рассказчиков, составляя свое «Собрание подлинных

хадисов». Последние 20 лет жизни он провел с учениками в Нишапуре и Бухаре, совершая частые кратковременные поездки, которые сейчас назвали бы турами по стимулированию продаж. Средневековый биограф подсчитал, что «презентации» Бухари посетили в общей сложности до 90 000 человек[65].

Помимо страсти к стрельбе из лука Бухари был полностью поглощен своей работой, он никогда не был женат и избегал любых контактов с государственными служащими. Когда правитель попросил Бухари доставить ему копию его работы «Собрание подлинных хадисов», ученый отказал, указав на то, что он не подчиняется властям[66]. Судя по очень сдержанной манере, в которой он критиковал слабых рассказчиков, Бухари, вероятно, обладал спокойным нравом. Учитывая это, еще более удивительно, что и в Нишапуре, и в Бухаре он оказался вовлечен в ожесточенные споры с другими собирателями хадисов, которые оспаривали многие его суждения и предания, включенные им в его собрание, и те, которые он включать отказался. В свете последовавшего признания работы аль-Бухари сомнения, высказанные его современниками, многие из которых могли быть менее знающими и опытными, чем он, должны показаться нам сегодня странными[67].

Среди тех, кто возражал Бухари, был аль-Хаким ан-Найсабури, собиратель хадисов, которого мы встречали в Нишапуре. Найсабури обвинил Бухари в том, что он принимал хадисы от сомнительных рассказчиков. Более того, он распространил это обвинение на местного ученика и последователя аль-Бухари — Муслима ибн аль-Хаджжаджа, который в дальнейшем станет автором одного из шести авторитетных сборников хадисов. Ан-Найсабури также обвинил аль-Бухари в отсутствии твердой позиции по принципиальному вопросу о тварности Корана. Это привело к отъезду аль-Бухари из Нишапура. После периода, проведенного в родной Бухаре, он уехал в Самарканд, где несколько сотен ученых спорили с ним в течение недели относительно того, что они считали многочисленными недостатками его работы[68].

Учитывая 7250 хадисов, входящих в собрание аль-Бухари, не говоря уже о десятках тысяч, которые он решил исключить, у критиков было более чем достаточно поводов для спора. Поскольку эта озабоченность относилась к популярным хадисам, которые аль-Бухари отклонил, его последователи Муслим ибн аль-Хаджжадж из Нишапура и Хаким ат-Тирмизи из Термеза ринулись на защиту учителя, выпустив собственные сборники. В обоих случаях они пояснили, что аль-Бухари включил бы эти несколько тысяч дополнительных изречений, если бы ему не нужно было сократить свое собрание хадисов[69].

Наука устной истории

Более серьезные вопросы касательно метода аль-Бухари возникли при его жизни и продолжали оставаться актуальными на протяжении веков. Собиратели хадисов по-разному оценивали надежность многих источников информации, которыми пользовался аль-Бухари. Например, жители Медины провозгласили, что любой хадис, имеющий отношение к их городу, достоверен ipso facto, поскольку Медина является местом захоронения Пророка[70]. Другие не согласились с мединцами. Возьмем другой пример: все собиратели пришли к согласию по вопросу правдивости любого хадиса, который можно проследить через достоверную цепочку пересказов, ведущую к одному из сподвижников Пророка. Но это не исключало возможности того, что определенного рассказчика могла подвести память или он был очень стар, когда передавал то, что услышал. Оспаривался даже авторитет сподвижников! Любимой жене Пророка Аише, например, было девять или десять лет, когда Мухаммед женился на ней, и 19, когда он умер. Но она все еще продолжала делиться «новыми воспоминаниями» о словах своего мужа 50 лет спустя. Были ли все ее воспоминания безошибочно точными? Наконец, сам ан-Найсабури признавал эту общую проблему человеческой памяти, указывая, что даже на самых опытных собирателей

хадисов нельзя положиться в том, что они точно помнят все ими записанное[71].

Иногда средневековые теологи утверждали: если хадис является «широко принятым», то он, вероятно, истинный[72]. Однако этот стандарт приводит к конфликту с принципом надежной цепи передачи через достоверных рассказчиков, на котором и зиждется хадисоведение. Это, в свою очередь, снова поднимало вопрос о признаках, по которым можно определить авторитетного рассказчика. Решающим критерием, как оказалось, является то, что он должен быть истинным мусульманином и быть нравственным. Такие скептики, как ар-Рази или ар-Раванди, а также современные теологи[73] не могли не озадачиться определением «истинного мусульманина» и предполагали, что это понятие должно исключать любого, чьи взгляды и хадисы, которые человек пересказывал, нельзя было отнести к понятию «правоверный». Наконец, как исключить возможность того, что тот или иной хадис поддельный, и выбрать действительно надежные цепочки передачи? Один багдадский богослов того времени отметил, что все это зависит от субъективного мнения[74].

Законы обо всем

Издание сборников хадисов стало точкой перехода ислама от устной культуры к письменной, а также моментом сдвига в иерархии информационных средств, где до этих пор память стала выше письменного слова[75]. Жители Центральной Азии отлично умели обращаться с письменным словом и с энтузиазмом углубились в свою работу, хотя прекрасно знали, что их сборники отрежут читателя от того, что современные аналитики назвали бы «авторитетная цепочка передачи»[76]. Они, религиозные знатоки права (факихи), долгое время наблюдали за процессом кодификации хадисов, а теперь шли на верное поражение: когда он завершится, они останутся без работы. Они приняли этот факт, поскольку их сборники преследовали более важную цель —

предоставляли точное и детальное собрание разрешенных религией общих правил, которое могло стать основой права.

Верно, что исламское право, или шариат, всегда оставляло место для различных толкований. Но это не то, чего добивались собиратели хадисов. Отныне письменное право (а не халифы, имамы, философы или вольнодумцы) будет регулировать поведение человека и общества. Это положит конец неточностям и неопределенности, наблюдавшимся на протяжении двух столетий после смерти Пророка. Благодаря тому, что все услышат голос Пророка, жить в соответствии с Кораном станет проще. Поэтому аль-Бухари и других ведущих собирателей хадисов буквально канонизировали[77], а их работы стали вне критики.

Каждая мелочь оказалась учтена законом. Аль-Бухари создал свой сборник по темам, чтобы в нем было проще ориентироваться. Среди основных тем хадисов встречались такие, как принятие ванны, воззвание к Богу о ниспослании дождя, сны, менструация, займы, передача долгов, стиль одежды, затмения. Некоторые хадисы описывали избавление от вшей, бритье бороды и чистку зубов, принятие пищи в положении стоя и даже то, должны мужчины стоять или сидеть на корточках при мочеиспускании. Были хадисы об откровении, знании, сотворении мира, женитьбе и разводе, об обращении с отступниками, о вольных для рабов и о единстве Бога.

Таким образом, огромный сборник аль-Бухари стал мостом между миром раннеисламской Аравии и повседневной жизнью. Несмотря на то, что в нем содержались многочисленные примеры жесточайших наказаний, по сути он смягчал суровый призыв к подчинению, которым пропитан Коран. Вторя золотому правилу этики, Пророк утверждает в одном из хадисов, что «Не уверует никто из вас до тех пор, пока не будет желать брату своему того же, чего желает самому себе»[78]. Снова и снова «Собрание хадисов» призывает читателя учитывать намерения, лежащие в основе поступков, и признать, что все действия человека, включая те, которые кажутся злонамеренными, предопределены Богом[79].

Жизнь — это соглашение между человечеством и Богом. По выражению исламоведа Лэнна Гудмана, «Бог (был) частью любого начинания, вера означает чистоту помыслов, а совесть и сознание открыты для Него»[80].

В результате «Собрание хадисов» Бухари резко сузило сферу выбора в человеческих делах. В этой работе подразумевалось, что Всевышний, как известно через кораническое откровение и истолковано в хадисах, будет, может и должен направлять каждый поступок человека, и это резко снизило необходимость в усилиях толкователей. В исламском праве всегда имелась лазейка, позволявшая улемам выносить независимые суждения при применении шариата. Аль-Бухари не лишил их этой возможности, но начал процесс, в результате которого она могла исчезнуть.

В труде, выполненном детально аль-Бухари и пятью богословами из числа его современников, упорядочено и систематизировано то, что ранее было запутанным клубком устно передаваемых норм. От начала и до конца «Собрание» написано в повелительном наклонении[81]. Еще до окончания эпохи Саманидов многие мусульмане начинали ощущать негативное воздействие «передозировки» формализма и законничества. В том числе и по этой причине огромное количество глубоко верующих отошло от мира мусульманского буквализма со все более ужесточающимися порядками и выбрало для себя новый мистицизм, который проповедовали суфии.

Триумф традиционализма

Однако в краткосрочной перспективе труд аль-Бухари значительно укрепил позиции традиционалистов и придал им смелости за счет «партии» разума и философии. Тот факт, что создание сборников хадисов со всеми проблемами доказательства их достоверности происходило в то же время, когда аль-Фараби и другие ученые анализировали и записывали простые правила логики, отражает, насколько философы и традиционалисты были далеки друг от

друга. Традиционалисты понимали это и перешли в наступление. Как раз когда цивилизация Саманидов достигла своего зенита во второй четверти X века, сторонник аль-Бухари из Самарканда по имени Мухаммед Абу Мансур аль-Матуриди (853–944) выпустил смелую серию работ «Опровержения», разоблачающих мутазилизм, шиитских отступников, исмаилитов и философию в целом[82]. Поскольку он был авторитетным ученым-религиоведом региона и потрясающим правоведом, его высказывания привлекали читателей от Восточной Азии до Северной Африки.

Постепенно, в течение последнего десятилетия правления Саманидов, традиционалисты и буквалисты взяли верх в Бухаре и других городах. У гордящихся своими собирателями хадисов жителей Центральной Азии проснулось собственническое отношение к вере. В не меньшей степени, чем арабы, жители Центральной Азии теперь видели себя основными носителями ислама и главными судьями в делах веры. Они также предпринимали меры, чтобы их регион стал центром всех библейских религий. Приверженцы всех вероисповеданий теперь могли совершать паломничества к могилам Иова (возле Джелалабада в Ферганской долине), Соломона (в кургане возле города Оша), пророка Даниила (возле Самарканда) и пророка Иезекииля (в Балхе). По непонятным причинам останки святого Матфея оказались в монастыре на озере Иссык-Куль (в современном Кыргызстане), который стал местом паломничества для христиан и мусульман и известен даже в Испании[83]. Распространение мавзолеев исламских святых и праведников означало, что мусульманские паломники могли найти храмы практически в каждом городе и селении. Один только храм в деревне Исбид-Булан увековечил память не менее 2700 сподвижников Пророка.

Терпимо относясь к вере, поборники разума и логики во время расцвета Саманидов считали весьма тревожным распространение буквализма. Конечно, в саманидской поэзии уже давно звучала нотка меланхолии и утомленности от мира, как, например, заметил

друг Рудаки из Балха:

> *«Ищите по всему миру; вы не увидите*
> *Одного остроумного человека, кто не угнетен горем»*[84].

Но теперь рационалистам и вольнодумцам указал на дверь этот невероятный союз улемов-традиционалистов и военачальников эмирского войска. Последние, как известно, не были приверженцами соблюдения норм ислама и посвящали слишком много времени распитию вина, но тем не менее могли собраться во имя истинной веры, особенно когда их собственная власть оказывалась под угрозой. Теперь обе группы были убеждены, что в Бухаре пустили корни атеизм и отступничество.

Еще большее беспокойство вызывали войска тюрков, появившиеся на восточной и южной границах. Они представляли собой угрозу, требующую пристального внимания правителей и всех ресурсов, какие оно сможет предоставить. Налоги резко возросли (чтобы обеспечивать войско), торговля оказалась в состоянии свободного падения, а инакомыслящие члены все еще большой династии Саманидов снова начали оспаривать власть у своего родственника в Бухаре. К 980 году Саманидское государство и богатая культура, которую оно поддерживало более века, оказались в глубоком упадке.

Абу Али аль-Хусайн ибн Сина

В то время как разворачивались эти события, величайший ум саманидской эпохи и один из важнейших мыслителей Средневековья достиг совершеннолетия в Бухаре. Золотой век Рудаки был далеко в прошлом, но даже во время заката саманидская культура взрастила человека, чей вклад в медицину и философию имел глубокое влияние не только на весь исламский мир, но и на Европу.

Ибн Сина известен в истории мировой науки в первую очередь

благодаря своему авторитетному труду «Канон врачебной науки», ставшему краеугольным камнем для европейской медицины и преобразующей силой в индийской медицине. Влияние Ибн Сины на Западе оставалось сильным вплоть до XVII века. Так, Роберт Бойль, стремясь заново создать медицинскую науку, поставил себе задачу проверить на прочность труды Ибн Сины, жившего 600 лет назад, и наконец-то выйти за рамки его наследия. Но даже Бойль оказался обязанным ему по многим пунктам.

Не менее значительным был вклад Ибн Сины в философию. Словно пытаясь смешать масло с водой, он все же смог объединить представления Аристотеля о бытии, основанные на здравом смысле, с эзотерическими и мистическими взглядами неоплатоников, сохранив при этом роль Бога в делах человечества. Через 200 лет после смерти Ибн Сины Фома Аквинский стал изучать его тексты, чтобы обосновать некоторые доктрины, благодаря чему католическая церковь пожаловала ему почетный титул Doctor Angelicus. Многие мусульманские богословы сегодня называют Ибн Сину «третьим учителем», после Аристотеля и аль-Фараби.

Ибн Сина родился в 980 году в небольшом городке, в 10 километрах к северо-западу от Бухары. Первые 32 года из своих 57 он прожил в Центральной Азии, а остаток жизни провел в постоянных переездах из города в город в Западной Персии. Он был не по годам развитым человеком. Ко времени отъезда из Бухары (в возрасте 22 лет) он уже написал первые две книги, вступил в спор с другим величайшим мыслителем-современником, выстроил образ мыслей и модель своей работы, которых придерживался на протяжении всей жизни, а также наметил основные направления последующих трудов.

Отнесите это на счет его врожденного таланта, если хотите. Но в дополнение к этому Ибн Сина извлек огромную пользу из своего хорошего образования, которое было обширным и глубоким — благодаря ему он познакомился с важнейшими научными и культурными течениями эпохи. Относительно раннего

образования Ибн Сины сохранилось намного больше сведений, чем о какой-либо другой знаменательной личности в сфере культуры исламского Средневековья. Поскольку его обучение включало все лучшее, что было в ту эпоху, то логично завершить наш обзор саманидского мира более подробным рассмотрением процесса становления личности ученого, которого уже в его молодом возрасте прозвали «третьим учителем».

Ибн Сина, как и сами Саманиды, был потомком знатной семьи из Балха в Афганистане. Его отец возглавлял налоговое ведомство Саманидов в городке к северу от старой бактрийской столицы, потом был переведен на такую же должность в Хармайтан, а затем в Афшану, неподалеку от Бухары[85]. Его работа включала в себя гораздо больше, чем просто разбор и переписывание документов. Она требовала серьезных знаний в области недавно введенной индийской системы исчисления, математики, статистики и практической алгебры аль-Хорезми. После рождения Ибн Сины его отец добился перевода в Бухару, где мог дать сыновьям более системное образование. К этому моменту он заслужил благосклонность саманидского эмира Нуха. В его новые обязанности входили и командировки, иногда сыновья ездили с ним. Сорок лет спустя Ибн Сина вспоминал, как был поражен в возрасте пяти лет той скоростью, с которой обычные предметы застывали в иле Амударьи[86].

До десятилетнего возраста Ибн Сина изучал Коран, запоминал длинные отрывки и оттачивал мастерство выразительного чтения. Как было с каждым не по годам развитым мусульманским ребенком, его гордые родители говорили, что он якобы запомнил всю книгу. Пораженные соседи прозвали его «шейхом» — столь почетный титул обычно давался богословам в пять раз старше его[87]. Ибн Сина по окончании обучения получил впечатляющие знания Корана и бегло владел арабским языком в дополнение к своему родному персидскому.

Затем он стал оттачивать практические навыки, которые так помогли его отцу в управленческой карьере. Вместо того чтобы

держать мальчика в классной комнате, отец отправил его на работу к местному торговцу овощами (часто упоминающемуся как «индус»), которому поручил обучить Ибн Сину индийской системе исчисления, математике, делопроизводству и алгебре. Абсолютно ясно, что он планировал подготовить молодого человека к карьере высокопоставленного служащего. В ориентированном на торговлю Саманидском государстве это означало практическое обучение в сфере торговли.

Следующим шагом в образовании Ибн Сины стало системное изучение философии, которая включала в себя логику, теологию и право. Для обучения 11-летнего Ибн Сины и его брата этим наукам отец нанял философа из Хорезма по имени Абу Абдаллах ан-Натили, который переехал в их дом[88]. Натили был не обычным «буквоедом», а состоявшимся ученым, выполнившим арабский перевод работы греческого ботаника, фармаколога и медицинского эксперта I века Диоскорида. Позднее Ибн Сина пренебрежительно относился к ан-Натили, в то же время признавая, что его интерес к медицине возник во время обучения именно у этого ученого. А большие отрывки из перевода Диоскорида, выполненного Натили, Ибн Сина впоследствии включил в четвертую книгу своего «Канона».

Не менее важен тот факт, что ан-Натили был приверженцем «Братьев чистоты» — тайного общества, близкого исмаилитским проповедникам в Бухаре. Среди тех, кого привлекала исмаилитская доктрина синтеза рационализма, гуманизма и мистицизма, был и отец Ибн Сины. Его приверженность шиизму отразилась в именах, которые он выбрал для своих сыновей — Хусейн и Али (два шиитских мученика). При весьма открытом другим верованиям правлении Саманидов продвижению по службе отца Ибн Сины не мешали его убеждения, хотя влиятельные традиционалисты в Бухаре были резко настроены против шиитов и исмаилитов.

Молодой Ибн Сина проводил долгие вечера, слушая дискуссии о «мировом духе», «всемирном разуме» и о других загадочных темах, описанных в «Посланиях» общества «Братья чистоты». В то время

как его брат Али присоединился к исмаилитам, сам Ибн Сина этого не сделал[89]. Но на протяжении всей жизни оставался ближе к исмаилитам, нежели к любой другой ветви ислама. Доказательство тому можно найти в вопросах, которыми он задавался. До конца дней его (так же, как и ан-Натили, и его отца) интересовало то, что можно постичь через интенсивное использование разума, освещенного «святостью божественной силы»[90].

Основа обучения Ибн Сины — быстрое самостоятельное освоение работ Птолемея, Евклида и других классиков греческой науки и философии. Ан-Натили или, возможно, следующий учитель Ибн Сины, исмаилитский мудрец по имени Мансур аль-Кумри, советовали молодому человеку работать дальше самостоятельно, поскольку им уже нечему было учить его. Ан-Натили вернулся в Хорезм, а аль-Кумри, врач и вольнодумец[91], начал пробуждать в 12-летнем мальчике интерес к медицине. Сталкиваясь с проблемой, Ибн Сина редко обращался к аль-Кумри (который, как он утверждал, больше занимался наставлениями, чем давал знания), а вместо этого он отправлялся в мечеть на молитву. Предвосхищая свои более поздние взгляды на бессознательное, Ибн Сина говорил, что ответы обычно приходили к нему спонтанно, даже во время сна[92]. Более того, он пришел к выводу, что во время молитвы происходит процесс интуитивного познания[93].

Решение отца о том, чтобы сын обучался самостоятельно в течение последующих четырех лет, является доказательством не только родительской мудрости, но и свидетельствует о стимулирующем научном климате Бухары в последние годы правления Саманидов. Как раз тогда Ибн Сина наткнулся в книжной лавке Бухары на книгу аль-Фараби о метафизике Аристотеля. Он принимал участие в правовых диспутах и продолжал изучение медицины. Свободное от обучения время молодой Ибн Сина проводил с «золотой молодежью» города. Он развил в себе любовь к музыке, что в последующем нашло выражение в его фундаментальном труде по теории музыки. Ценил поэзию, но лишь некоторые отрывки из его многочисленных

стихов на персидском языке дошли до наших дней[94] наряду с мастерски срифмованными касыдами на арабском. Однако Ибн Сина использовал касыды, чтобы писать о логике, медицине (включая ежедневные советы для поддержания здоровья) и о душе[95]. Он полюбил вино (употреблял его на протяжении всей своей жизни, чтобы облегчить процесс размышления и написания) и праздничные вечера с учениками. Фактически игнорируя введенный в исламе запрет на винопитие, «Канон» Ибн Сины описывал отрицательное и положительное влияние вина, призывая к умеренному его потреблению, но ни в коем случае не к запрету[96].

К шестнадцати годам Ибн Сина самостоятельно лечил пациентов, получая практические знания о том, что нельзя было почерпнуть из книг. Уровень медицинских знаний по всему Хорасану и Бухаре был очень высок. Еще до того, как ар-Рази написал свою работу в 30 томах «Всеобъемлющая книга по медицине», химик из Нишапура распространил по всей Центральной Азии «Книгу об основах и истинной сути лекарств и медицинских препаратов» с детальным описанием 585 лекарственных средств[97]. Неудивительно, что, имея под рукой такое большое количество материала, Ибн Сина мог уверенно заявить, что «медицина — не из сложных наук»[98].

Вскоре более опытные врачи стали спрашивать его совета. Как раз в это время заболел эмир Нух, и его доктора, чье лечение оказалось неэффективным, обратились к Ибн Сине за помощью. Они последовали его совету, и эмир вскоре выздоровел. Молодой доктор стал героем. В течение двух лет Ибн Сина изучал книги в эмирской библиотеке, делая записи и составляя сборники документов. По просьбе правителя он также перевел книгу о зороастризме со среднеперсидского языка. Эта книга включала и материалы по медицине, которые он затем использовал в «Каноне». Выше отмечалось, что два будущих ученика Ибн Сины были зороастрийцами[99].

В 997 году произошли два события, которые ознаменовали завершение обучающего этапа жизни Ибн Сины: городской пожар,

уничтоживший библиотеку эмира, и смерть покровителя Ибн Сины Нуха. К тому времени Ибн Сина уже был хорошо осведомлен о наиболее выдающихся достижениях (древних и современных) в сфере естественных и гуманитарных наук.

Ибн Сина, Бируни и Вселенная

Смерть эмира Нуха в 997 году оставила отца Ибн Сины без покровителя, но двор не скупился на различные подарки и денежную помощь его талантливому сыну. Это поставило 18-летнего Ибн Сину в исключительное положение. У Ибн Сины был очень непростой характер. Избалованный и чрезмерно расхваленный с самого детства, он оказался жертвой своего высокомерия, проявлявшегося на протяжении всей жизни. Кто, кроме Ибн Сины, мог надиктовать самовосхваляющую автобиографию в возрасте 37 лет и использовать ее, чтобы свести счеты и раздуть детские обиды?[100] Позже он оценит себя в таких стихотворных строках, показывая тем самым, что со временем развился его кругозор, но не скромность:

> *«Когда я стал великим, не стало страны, вмещающей меня.*
> *Когда выросла моя цена, не нашлось на меня покупателя»*[101].

Убежденность в собственной неуязвимости сделала Ибн Сину вспыльчивым, грубым и нетерпимым со всеми, кого он считал посредственностями. Эти черты характера проявились во время обмена письмами с другим учеником ан-Натили, ровесником Ибн Сины — Абуль-Фараджем ибн ат-Тайибом. В совершенстве владеющий арабским и греческим языками, автор книги «Природа вещей» врач Абул-Фарадж был секретарем несторианского патриарха в Багдаде. Сначала Ибн Сина признал достижения Абуль-Фараджа в медицине, хотя беспощадно нападал на его философские идеи. Абуль-Фарадж ответил ему критикой. И Ибн Сина стал оскорблять его, зайдя так далеко, что написал памфлет

«О порицаниях едока экскрементов». Средневековый биограф при всем своем восхищении Ибн Синой характеризовал его как «ядовитого, с непристойной речью и злым языком»[102].

Более весомый вызов Ибн Сине бросил Рейхан Мухаммед ибн Ахмед аль-Бируни. Он был на 11 лет старше Ибн Сины и являлся единственным человеком в Центральной Азии, на мусульманских землях, равным Ибн Сине по интеллекту. Оба были молоды, обоих возносили до небес, и оба считали себя знатоками всех наук.

Бируни недавно переехал в Гургандж, новую столицу Хорезма, в 400 километрах к северо-западу от Бухары. Он слышал о талантливом молодом ученом из Бухары от ан-Натили, который теперь жил в Гургандже. Бируни также поддерживал связь с Абуль-Фараджем, который резко отзывался об Ибн Сине. Естественно, Бируни хотел проверить знания своего юного соперника. Он сделал это, отправив первые 18 вопросов. Эти вопросы, ответы Ибн Сины на них и возражения Бируни на них, его следующий список вопросов, окончательные ответы и опровержения Ибн Сины заводят нас в глубину научной жизни Центральной Азии[103]. Мы упоминали об этой переписке в первой главе, а здесь рассмотрим ее более подробно.

Не существует переписки, подобной той, что была у Бируни и Ибн Сины. Длившаяся в течение двух лет (998–999 годы), она раскрывает нам двух молодых титанов мысли, схлестнувшихся в споре об основных вопросах философии и науки[104]. Эта переписка также свидетельствует о насыщенности научной жизни в Бухаре и Центральной Азии в последние дни правления Саманидов. Возможно, это была часть исламской традиции резкого обмена мнениями, но это точно один из первых и одновременно наиболее выдающихся из примеров[105]. Переписка включала более пятидесяти вопросов и ответов на разные темы, но мы ограничимся лишь некоторыми из них, наиболее важными.

Бируни сделал первый выстрел простыми вопросами о «Физике» Аристотеля и о его недавно переведенном космологическом трактате «О небе». Бируни задавал вопросы по Аристотелю пункт за

пунктом, заставляя Ибн Сину либо защитить своего учителя, либо отказаться от него. По большинству пунктов Ибн Сина оставался верным Аристотелю. Он защищал греческого мыслителя в том, что небесные тела не имеют ни массы, ни веса и что лишь на Земле есть гравитация. Бируни думал иначе. Вселенная Ибн Сины была статичной, а Бируни своим утверждением, что «все вещи стремятся к центру», открыл дорогу для более динамичной Вселенной, приводимой в движение взаимодействующими силами гравитации. В этом споре они вскоре сфокусировались на том, что оба считали аномалией, а именно — если температура все время растет, то что будет, когда жар от Солнца достигнет Земли?

Ибн Сина сделал акцент на высказывание Бируни о том, будто вакуум может существовать в природе. Опираясь на аргумент о «наглядном доказательстве», Бируни утверждал, что такое возможно, в то время как Ибн Сина, чей более логический и метафизический ум не мог принять понятия вакуума, протестовал. На более поздней стадии этих споров Бируни спросил — если из-за тепла вещи расширяются, а из-за холода сжимаются, почему запечатанная бутылка с водой трескается, когда ее нагревают или охлаждают? На этот раз Ибн Сина предложил сомнительный аргумент: замерзшая вода на самом деле сжимается, но «невозможность» вакуума приводит к тому, что бутылка трескается. В дополнение он заявил, что вода может быть помещена в бутылку, когда из нее выкачан воздух, только потому, что вакуум невозможен.

Бируни также спрашивал Ибн Сину: все ли движения небесных тел должны быть линейными или круговыми, как говорил Аристотель, или возможно также эллиптическое движение. По этому и другим пунктам Бируни выступает как новатор, оспаривая возможность Ибн Сины прибегнуть к философии и авторитету древних ученых. Без малейшей деликатности он заявил, что такие философы, как Аристотель и Ибн Сина, не имеют права заниматься проблемами, которые могут быть решены лишь математиками-астрономами — такими, как он. Рассматривая возможность

эллиптического движения во Вселенной и эллиптических орбит, Бируни создал предпосылки к их изучению, эти вопросы продолжил изучать Иоганн Кеплер (1571–1630) в XVII веке. Ибн Сина, наоборот, в этом вопросе сыграл роль средневекового схоласта, оставшегося верным авторитету своего древнего учителя.

По некоторым другим вопросам именно выходец из Бухары был новатором, а Бируни оставался верен старому учению. Ибн Сина отверг мнение Платона о том, что зрение у человека «происходит» от лучей, исходящих из глаз. Вместо этого он утверждал, что зрение работает в противоположном направлении. И это, в свою очередь, позволило Ибн Сине объяснить, почему находящиеся вдали предметы кажутся меньше, а также разъяснить процесс, с помощью которого ум соотносит визуальные данные с размером, чтобы заполнить пробел между впечатлением и реальностью. По обоим пунктам Ибн Сина на много веков опередил византийскую и европейскую науки, основывающиеся на идеях Платона. В то время как мысль Платона о визуальных лучах, исходящих из глаз, в течение нескольких веков являлась основой обратной перспективы в византийской и европейской живописи, четкая экспозиция Ибн Сины предвосхитила и объяснила то, что через 500 лет было названо «ренессансной перспективой».

Особо жарким в переписке оказался спор о множестве миров. Бируни спросил — одни ли мы во Вселенной или существуют и другие миры? Аристотель в этом вопросе был непреклонен. Основываясь на заявлении о том, что все вещество сконцентрировано на Земле, он доказывал в своем трактате «О небе», что «не существует множества миров в настоящем, их не было в прошлом и не может быть в будущем». Пятьсот лет спустя большинство европейских мыслителей все еще будут придерживаться этой точки зрения и яростно защищать ее от таких вольнодумцев, как Джордано Бруно (1548–1600) — итальянский монах-доминиканец, сожженный на костре за предположение, будто Вселенная состоит из бесконечного количества обитаемых миров. Но ни один из центральноазиатских ученых не находил

разумных оснований для утверждения того, что мы одни во Вселенной, притом что ни Бируни, ни Ибн Сина не пересматривали геоцентрическую структуру Вселенной, предложенную древними учителями.

После своего первого смелого и остроумного замечания Ибн Сина (зная, что эта позиция категорически противоречила взглядам ислама и других авраамических религий) обозначил тонкую грань, которая удерживала его в рамках ислама. Другие миры возможны, говорил он, однако они должны отличаться от нашего мира значительным, но неопределенным образом по причине того, что создание Земли и человеческой жизни Богом уникально. Бируни был категорически против привлечения богословских аргументов в их споре, заявляя, что проблемы физического мира не могут быть решены с помощью метафизики.

В течение всей жизни Бируни рассуждал, опираясь на эмпирические наблюдения. В переписку с Ибн Синой он включил такие факты: луч света, преломленный от бутылки с холодной водой, мог обжечь, но тот же самый луч, отраженный от пустой бутылки, безвреден для кожи. Почему лед держится на поверхности воды, ведь мы знаем, что он состоит из тех же элементов, что и вода? Бируни позже стал первым мыслителем, разработавшим концепцию удельной плотности, которую он применял к горячей и холодной воде, а также к другим материалам и состояниям.

Ибн Сина был не менее настойчив в вопросе о важности наблюдений, позднее взяв этот метод за основу в своем «Каноне» и в других научных работах. Но он воспринимал более серьезно, нежели Бируни, истины, полученные с помощью логики и откровения. Бируни признавал сферу метафизики, но никогда не позволял ей преобладать над истинами, полученными с помощью наблюдения и количественного анализа.

Критика метафизики подтолкнула Бируни к еще более фундаментальному спору о происхождении Вселенной. Идея о божественном сотворении мира прочно укоренилась в исламе, иудаизме и христианстве (благодаря «Книге Бытия»). Любое

отклонение от этой мысли вело к обвинениям в отступничестве — в Нишапуре это произошло даже с правоверным во всех остальных отношениях аль-Бухари. Прямолинейные расспросы Бируни о тварности или извечности Вселенной не оставили Ибн Сине пространства для маневра. Но тем не менее он ловко парировал: сначала согласился с утверждением Бируни, что Земля и Вселенная вечны, а затем применил концепции неоплатоников, заявив, что вечной является концепция или идея Земли и Вселенной, а не их материальность. Следовательно, нужна была рука Бога, чтобы трансформировать идею в бытие.

Будучи скептиком, Бируни заявил, что это пустая философия. Наблюдая за окаменелостями и геологическими отложениями, он пришел к выводу, что мир не создан целым и завершенным. Кроме того, он был уверен, что Ибн Сина тоже хорошо это понимал. В этом смысле они оба были вольнодумцами, их аргументы имели больше общего с эволюционной геологией и даже с элементами дарвинизма, чем с Кораном или Библией. Но позже Ибн Сина немного отступил, предложив сложное метафизическое объяснение, которое, как он надеялся, совместит несовместимое — науку и откровение.

Ни Бируни, ни Ибн Сина не собирались опровергать превалирующий аристотелевский взгляд на природу. Даже склонный к скептицизму Бируни поднимал вопросы не о взглядах Аристотеля как таковых, а об аргументации и свидетельствах, которыми он их подкреплял. Если рассуждать в терминах книги Томаса Куна «Структура научных революций», они оба размышляли исключительно об аномалиях, а не о самих великих космологических или научных системах. Таким образом, вопросы Бируни не оспаривали мнение Аристотеля о том, что все небесное движение должно быть круговым. Но поскольку он знал из наблюдений, что вакуум может существовать, то подвергал сомнению заявление Аристотеля, будто эллиптическое движение создаст вакуум и поэтому оно невозможно. И теперь бремя доказательства небесного кругового движения сместилось от

скептиков к защитникам цикличности.

Во время изучения спора Ибн Сины и Бируни становится ясно, что с самого начала Бируни смог поставить Ибн Сину в положение защищающейся стороны. Ни один из вопросов Бируни, например, не был связан с медициной, где Ибн Сина имел бы преимущество. Оба участника были внимательными наблюдателями за природой, но Ибн Сина воспринимал мир как будто через розовые очки метафизики, а Бируни — нет. В результате спора был возведен «рубеж между философией и наукой»[106]. Бируни интересовался философией и метафизикой, но он пришел к их изучению позже, однако они так и остались второстепенными в его научных изысканиях[107]. Он категорически отклонил предположение Ибн Сины, заимствованное скорее у Платона, чем у Аристотеля, что абстрактное мышление превосходит область материального.

Вместо того чтобы признать, что их различия фундаментальны и потому не приводимы к общему знаменателю, каждый из этих молодых полемистов предпочел высмеивать аргументы другого. Непринужденный интеллектуальный обмен мнениями быстро перерос в ссору. Тон ответов Ибн Сины с самого начала был высокомерным и снисходительным. В одном письме он заявил, что «нет ничего более абсурдного», чем вопросы Бируни, а в другом отклонил возражения Бируни, сказав: «Неуместно для вас продолжать то, что ваш интеллект не позволяет вам продолжить» и «Вы плохо владеете логикой». А Бируни задавал вопросы так, как будто спрашивал: «Можете ли вы поверить, что?..» Должные ответы, как он предполагал, были очевидны для «любого, кто не настаивает на лжи». В итоге Ибн Сина вышел из спора, заявив, что у него есть более важные дела. Он поручил вести переписку своему ученику (одаренному, но высокомерному), и тот стал защищать Аристотеля от вопросов Бируни таким сварливым и надменным тоном, который был бы неуместен даже в современном университете.

Мы не знаем, кто именно — Ибн Сина или Бируни — практически сразу сделал эту переписку достоянием

общественности. Тот факт, что письма выставляли Ибн Сину в особенно плохом свете, позволяет сделать предположение, что открыл их миру Бируни. Как только общественность узнала о них, тут же последовало обсуждение, в итоге которого «стало невозможно обсуждать философию в Бухаре»[108]. Слух о философском соперничестве достиг отдаленного Багдада, где Абуль-Фарадж, с которым так грубо обошелся Ибн Сина, воскликнул: «Кто пинает других, того пинают в ответ». Радуясь неудобствам, причиненным Ибн Сине, он признался, что сам посоветовал Бируни поспорить с ним. «Бируни, — воскликнул он, — сделал это для меня!»[109]

Этот спор обнажил сложные и даже резкие характеры обоих молодых гениев. Бируни позже признал, что он был груб, а Ибн Сина так никогда этого не сделал[110]. Переписка включала животрепещущие вопросы, важные для многих, а не только для узкого круга ученых и философов. В конце спора вопросы и ответы противопоставили друг другу два принципиально разных интеллектуальных мира. Первый мир, представляемый Ибн Синой, предписывал разуму критическую роль, но не настолько, чтобы он мог фундаментально поставить под сомнение божественное откровение. Этот подход приветствовал исследование и проведение экспериментов, но в конце все сводил к логике и языку. Второй мир, представляемый Бируни, использовал наблюдения, эксперименты и математику, а не интуицию или откровение для поиска ответов на основные вопросы жизни. Как и философ Сиджистани, который настаивал на том, что ученые и философы не должны иметь ничего общего с религией, и наоборот, Бируни резко разделял области разума и веры и редко обременял себя последней.

В 1956 году британский ученый и романист С. П. Сноу прочитал лекцию в Кембридже на тему «Две культуры», на основе которой вскоре выпустил книгу[111]. В ней он говорил, что миры естественных (включая математику) и гуманитарных наук (включая философию и метафизику) расходятся и что растущий

интеллектуальный и моральный разрыв представляет серьезную угрозу современной цивилизации. Переписка Ибн Сины и Бируни обнажила эту проблемы еще тысячу лет назад. Особенно ярко разрыв проявился, когда Бируни в споре о существовании других миров насмешливо заявил Ибн Сине, что «метафизические аксиомы, на которых философы строят свои физические теории, не являются существенным доказательством для астронома-математика». Здесь впервые проявилось четкое противопоставление двух культур Сноу: философ, который основывает свое видение на метафизике, против ученого, который полагается на математику.

После того как обмен письмами был закончен, каждый из них пошел своей дорогой. Бируни продолжил исследования в Гургандже, в то время как Ибн Сина по просьбе своих образованных соседей наспех написал две книги: первая — это обширная энциклопедия, охватывающая все науки (за исключением математики), а вторая — трактат по этике, величественно озаглавленный «Дозволенное и запретное»[112]. В течение следующих лет двое ученых интеллектуально отодвигались все дальше и дальше друг от друга, каждый из них сфокусировался на собственных сильных сторонах: медицина и метафизика — для Ибн Сины; астрономия, физические и социальные науки — для Бируни.

Закат Бухары

Любопытно, что последний саманидский правитель Абу Ибрахим Исмаил, известный как ал-Мунтасир, сам был поэтом. В ответ тем, кто умолял его восстановить счастье и славу былых времен, он писал:

> *«У меня они спросили: «Почему б не быть веселым,*
> *Не украсить дом коврами?». Но могу ли я средь криков,*
> *Средь мольбы и стонов вновь услышать голоса поющих?*
> *Как могу я поле брани променять на сад из роз?»*[113].

В 999 году ал-Мунтасир был изгнан из Бухары. В 1005 году в последней отчаянной атаке он потерпел окончательное поражение. Тем временем переписка Ибн Сины и Бируни близилась к завершению. В этот же период умер отец Ибн Сины, оставив своих сыновей без средств к существованию. Вынужденный зарабатывать себе на жизнь, Ибн Сина поступил на административную должность при новых караханидских правителях, только что пришедших к власти в Бухаре[114]. Для выполнения своих новых обязанностей он переехал в 1005 году в Гургандж. Его отъезд из Бухары явился символическим концом золотого века Саманидов.

Давайте вернемся к Рудаки, веселому и умному певцу с лютней и кубком. Ослепленный и изгнанный из Бухары во время «антиисмаилитской чистки»[115], он вернулся нищим в родную деревню и там и умер. Хотя это случилось за несколько десятков лет до падения династии Саманидов, одна из его последних песен звучит как прощание с этой эпохой:

«Ты знаешь ли, моя любовь, чьи кудри словно мускус,
О том, каким твой пленник был во времена иные?
Теперь его чаруешь ты прелестными кудрями,
Ты кудри видела его в те годы молодые?
Прошли те дни, когда, как шелк, упруги были щеки,
Прошли, исчезли эти дни и кудри смоляные.
Прошли те дни, когда он был, как гость желанный, дорог.
Он, видно, слишком дорог был — взамен пришли другие.
Прошли те дни, когда он был беспечен, весел, счастлив.
Он радости большие знал, печали — небольшие.
Тогда я был слугой царям и многим — близким другом,
Теперь я растерял друзей, вокруг — одни чужие.
Но изменились времена, и сам я изменился,
Дай посох: с посохом, с сумой должны брести седые.»

(Пер. С. Липкина.)

Глава 9

«Интермеццо» в пустыне: Гургандж при Мамунидах

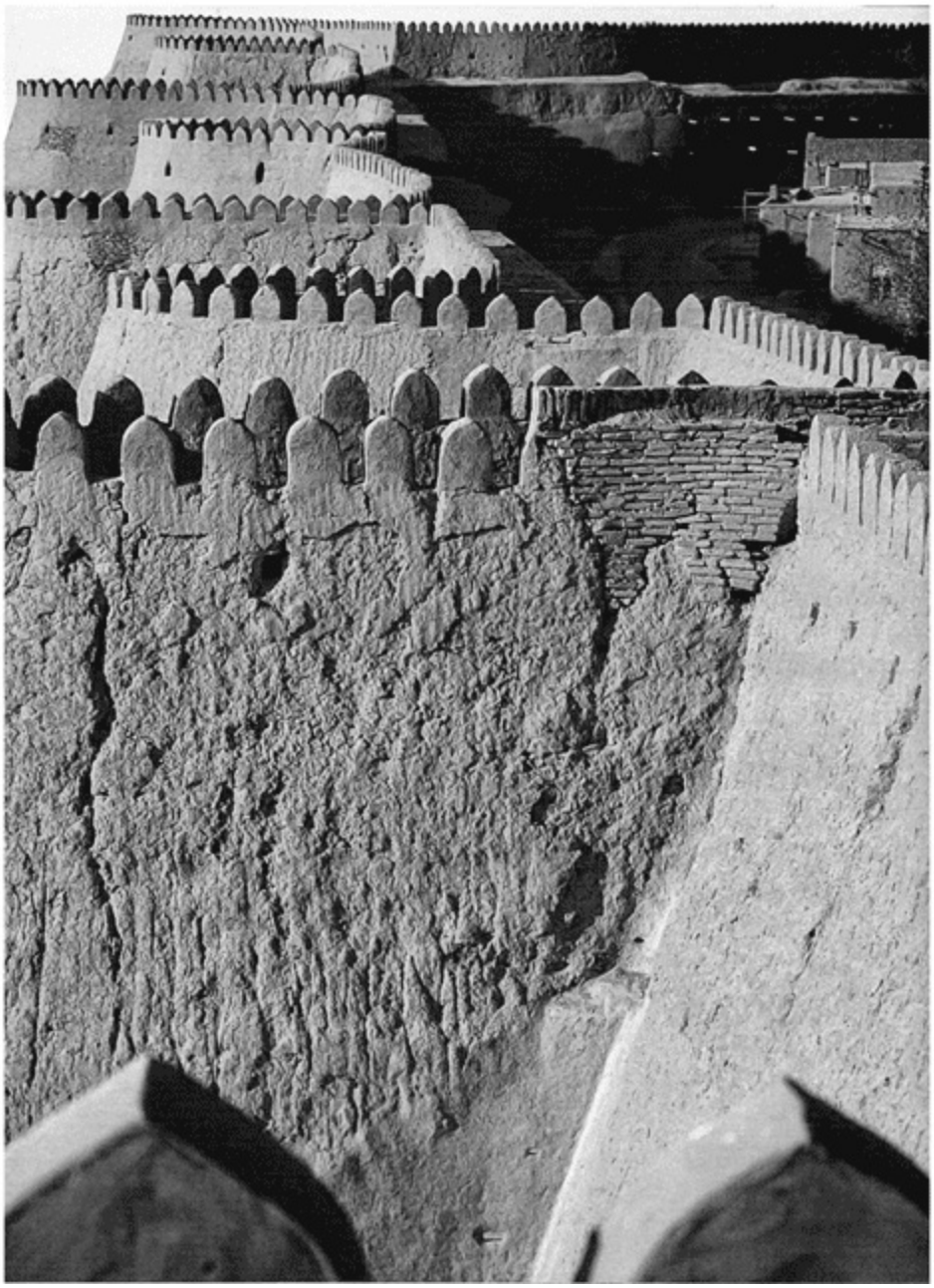
Хорезм: технологичное общество

Мы не знаем, как Ибн Сина примерно за 12 дней добрался на верблюде из Бухары до Гурганджа (столицы Хорезма) — своего нового пристанища. Он мог присоединиться к каравану, пересекающему пустыню Каракумы. Но более вероятно, что он отправился на запад и спустился на лодке по Амударье, приток которой проходил через Гургандж и далее на 595 километров на северо-запад до Аральского и Каспийского морей. Сегодня мы считаем Хорезм и регион Аральского моря далекой от центров цивилизации и заброшенной пустыней, но в 1004 году он был одним из наиболее развитых и доступных регионов во всей Центральной Азии. Амударья впадала в Каспий вплоть до позднего Средневековья, благодаря этому территория вдоль низовий соединялась с большим миром так, как вряд ли возможно представить себе сегодня[1].

Гургандж находился на перекрестке четырех основных транспортных путей Центральной Азии. Дорога на восток проходила через раннюю столицу Кят, достигала родного города аль-Фараби — Отрара, а затем шла в Шаш (современный Ташкент), Тараз (Талас), Баласагун и далее в Восточный Туркестан (Синьцзян) и Кашгар, и наконец, в Китай. Южный путь вел в Мерв, Бухару, Балх, Кабул и далее в Индию; северный путь — в долину Волги, в русские земли, а затем в Скандинавию[2].

Расположение городов Хорезма на перекрестках торговых путей стало залогом их процветания. Важную роль в этом сыграло то, что они могли использовать для сельского хозяйства воду из Амударьи. В VI веке до нашей эры народ Хорезма отличался мастерством в области гидравлики. Хорезмийцы направляли целые реки в рукотворные каналы и обеспечивали таким образом водой крупные центры, находящиеся в десятках километров друг от друга. В то время нигде на земле оросительные технологии не были столь развиты, как здесь[3]. Даже сегодня в пустыне можно увидеть бесчисленные русла древних каналов, тянущиеся на много километров. Благодаря этому в Хорезме за тысячи лет до Ибн Сины было множество крупных процветающих городов, а также обнесенных высокими стенами дворцов, которые принадлежали богатым землевладельцам (дехканам)[4]. В одном только оазисе диаметром не менее 24 километра обнаружено более сотни укрепленных дворцов разного размера[5]. Поскольку Хорезм, как и большая часть Центральной Азии, был и остается сейсмически активной зоной, зодчие применяли искусные методы строительства, чтобы сделать постройки устойчивыми при землетрясениях[6].

▼ **Рисунок 9.1.** *Хорезм при Бируни был страной укрепленных городов и замков, принадлежащих правителям и богатым землевладельцам. Восстановленные стены в Хиве (Западный Узбекистан) служат типичным примером таких защитных бастионов*



Эти городские центры имели морские и сухопутные связи со всей Евразией. Мечи местного производства и другие товары отправлялись в Индию[7] и на Ближний Восток. Лесоматериалы привозили из Северной Европы, а шелка — из Китая. Деньги обеспечивали политическую мощь. Немецкие и российские ученые

предполагали, что до 500 года до нашей эры существовала империя с центром в Хорезме, которая простиралась от Черного моря до Тянь-Шаня на востоке и до Герата (Афганистан) на юге[8]. Существовало ли такое государство в действительности, не известно, но когда Александр Македонский проходил через Центральную Азию, он обратил внимание на Хорезм. Местный правитель прибыл с пышной свитой для переговоров. Встретившись на равных, они заключили сделку, в результате которой Александр отступил и направился в Индию.

На сегодняшний день известно, что Хорезм в период с 100 по 600 год являлся высокоразвитым обществом. Его столица и основной религиозный центр (его развалины на западе Узбекистана известны как Топрак-Кала) была спланирована в форме прямоугольника. В нем находился великолепный дворец, огороженный стеной 335 на 488 метров. Главный зал дворца известен как так называемый «зал танцующих масок». Там можно увидеть фрагменты фресок, изображающих пятьдесят мужских и женских фигур, энергично танцующих парами и в одиночку. Этот мотив отражает влияние индийской культуры. Другие помещения дворца посвящены героям и войнам — зал воинов, зал побед и пр. Стены главного святилища храма украшали встроенные скамьи, на каждой из которых была скульптура мужчины, в полтора раза превышающая рост человека. Скульптуру окружали статуи мужчин и женщин в натуральную величину. Каждая из этих групп, внушающих страх, представляла собой дух определенного дня месяца[9].

Солнечный календарь Хорезма, относящийся к зороастрийской системе, известен нам благодаря Бируни, который утверждал, что этот календарь появился раньше, чем большинство других древних способов измерения времени[10]. Религиозная жизнь строилась вокруг местных культов, связанных с зороастризмом, их следы можно обнаружить даже сегодня в сельской местности Узбекистана[11]. По всему региону были обнаружены храмы огня[12]. Свою лепту в религиозную жизнь вносили манихеи, говорящие на

иранском языке, и христиане-мелькиты из древних греко-римских центров — Антиохии, Александрии, Иерусалима. Хорезмийский язык, который был расшифрован только относительно недавно, принадлежал к иранской языковой группе, при этом использовалось арамейское письмо[13].

Из документов, найденных в Топрак-Кала, известно, что рабы составляли значительную часть хорезмийской рабочей силы[14]. Но экономическая система была достаточно сложной и требовала навыков более высокого порядка. Технологии управления орошением, сельское хозяйство, основанное на сезонных колебаниях количества воды, делопроизводство в сложной налоговой системе[15] и обеспечение стабильности национальной денежной единицы — все это требовало знания математики и техники[16]. Хорезмийцы развили эти области, особенно математику и астрономию, до поразительно высокого уровня. Мы уже видели, что аль-Хорезми при написании своей прорывной работы исходил из местных традиций в этих сферах. Впоследствии и другие великие ученые основывались на достижениях Хорезми, и наиболее известный из них — великий ученый из Хорезма Рейхан аль-Бируни.

Арабское завоевание и его последствия

Нигде арабское завоевание VII–VIII веков не оказалось таким разрушительным для местной культуры, как в Хорезме. Конечно, Хорезмийское государство уже выказывало признаки упадка и до этого, но завоевание нанесло фатальный удар. Напор завоевателей усиливал тот факт, что именно в Хорезме собрались местные правители, планирующие дать отпор арабам. Библиотеки, архивы и вся литература на хорезмийском языке были преданы огню, а ученых и других носителей местной культуры убивали. Как писал Бируни, «и уничтожил Кутейба людей, которые хорошо знали хорезмийскую письменность, ведали их преданиями и обучали (наукам), существовавшим у хорезмийцев, и подверг их всяческим

терзаниям»[17]. Позднее, когда Бируни писал свою «Историю Хорезма» (теперь утраченную), ему приходилось собирать свидетельства из обрывков, переживших завоевание[18].

Два века понадобилось Хорезму (с 750 по 950 год), чтобы оправиться от удара, нанесенного арабами. Но это государство имело глубокие цивилизационные корни, поэтому восстановилось настолько быстро, что уже к 1000 году вновь стало крупным научным центром. Действительно, в период с 980 по 1017 год не нашлось бы города, превосходящего Гургандж (новую столицу Хорезма) по славе ученых и писателей. Два гиганта эпохи — Бируни и Ибн Сина — нашли там пристанище. Здесь же родились и другие известные ученые: математик Абу Наср Мансур Ибн Ирак, астроном Абуль-Вафа аль-Бузджани и медик Абу Сахль Масихи. Абулхайр аль-Хасан по прозвищу Ибн аль-Хаммар, христианин-несторианец из Багдада, был превосходным логиком, переводчиком древнегреческих философских работ (Теофраст, Порфирий) с сирийского на арабский язык, в его круг интересов также входила медицина. Он писал о геронтологии, беременности, а также о лечении диабета и эпилепсии, от которых он сам, вероятно, страдал[19]. Благодаря такому обилию талантов Гургандж по праву занимает выдающееся место в истории цивилизации. Наряду с Мервом, Нишапуром и Бухарой он был центром раннего Просвещения в Центральной Азии.

С IV века регионом правили хорезмшахи. Благодаря своей разумной политике они превратили зависимую территорию фактически в самоуправляемую, обеспечив независимость от персидской империи Сасанидов, арабского халифата и державы Саманидов. Удаленность и ловкая политика позволили им сохранить свободную научную среду. Формально являясь суннитами, но сипатизируя шиизму, хорезмийцы избегали и строгой религиозной направленности, и вольнодумства, которые распространились тогда повсюду.

К X веку шахи хорезмшахи перенесли свою столицу из Топрак-Кала в Кят, торговый центр, построенный у притока Амударьи

возле современного города Нукус в Узбекистане. С X века река постепенно разрушала обнесенный стеной город и в итоге поглотила его. Но в то время он процветал. Вот как арабский географ конца X в., уроженец Иерусалима аль-Макдиси, описывает Кят:

> *Великолепный процветающий город, в котором работают ученые и литераторы, развиты торговля и сельское хозяйство. Строители здесь очень умелы, а таких чтецов Корана не найти даже в Ираке. <…> (Но) вдоль улиц построены многочисленные каналы, в которые они (жители) публично испражняются. <…> Для иностранца небезопасно появляться на улицах до рассвета из-за огромного количества экскрементов; местные ходят по ним и заносят ногами в места своего обитания. Народ имеет скверный характер, злобный нрав; у них плохая еда, и их город неприятен*[20].

Аль-Бузджани: ученый и педагог

В такой обстановке жил великий математик Абуль-Вафа аль-Бузджани (940–998)[21]. Уроженец Афганистана, он пользовался поддержкой халифа в Багдаде, но после смерти своего покровителя принял приглашение хорезмшаха переехать в его страну. Ученый оправдал ожидания правителя. Последовав по тому же пути практической математики, который наметил аль-Хорезми веком ранее, аль-Бузджани написал труд о математике, полезный для торговцев и государственных служащих. В нем содержались конкретные советы по расчету земельных налогов и денежным вложениям. Также в числе его работ книга о геометрии для ремесленников и еще одна — о практической математике. Поскольку индийская система исчисления еще не была принята, он описывал свои советы словами или в форме, требующей лишь наличия линейки и компаса.

Аль-Бузджани помнят сегодня за его новаторские исследования в геометрии, тригонометрии, математике и астрономии. В геометрии он представил новые способы решения уравнений с компасом и линейкой, выяснил, как выстроить параболу из точек, а также определенные типы восьмиугольников и многогранников. В

тригонометрии ему приписывают роль одного из трех исследователей, доказавших теорему синусов, наряду с аль-Ходжанди и его учеником Абу Насром Мансуром Ибн Ираком. Метод разработки таблиц синусов и тангенсов позволил аль-Бузджани добиться результатов, которые оказались точны до восьмого десятичного знака в отличие от трех знаков, бывших у Птолемея. Применив теорему синусов к сферическим треугольникам, аль-Бузджани открыл путь для создания новых методов навигации в открытом море. Помимо разработки многих фундаментальных основ современной тригонометрии, он стал первым математиком, который писал на арабском языке и использовал отрицательные числа — методологию, известную индийцам и китайцам, но отвергаемую греками. Что интересно, он отразил это не в своей теоретической работе, а в учебнике для начинающих — книге «О том, что нужно знать писцам, дельцам и другим в науке арифметике», куда включил отрывок о расчете задолженности.

Аль-Бузджани был также опытным астрономом. В 988 году он построил обсерваторию в дворцовых садах Багдада. У нее был шестиметровый квадрант и восемнадцатиметровый секстант. Возможно, такую же он создал в Кяте. Особенно его интересовали фазы Луны, поскольку мусульманский календарь основан на лунных месяцах. В связи с этим он и изобрел свои таблицы синусов и косинусов, которые использовал, чтобы определить орбиту Луны и отметить склонения определенных звезд. Многие данные из этого исследования он применил в своей новаторской работе по математической астрономии.

Затем аль-Бузджани стал учителем талантливого астронома, математика, знатока тригонометрии, наследника правящего дома Хорезма — Абу Насра Мансура Ибн Ирака (960–1036). Его нельзя назвать ученым-любителем. Работая по тому же принципу в астрономии и тригонометрии, что и его наставник, Ибн Ирак взялся за решение запутанных задач сферической астрономии[22]. Он изучил «Сферику» Менелая Александрийского (70–140), а затем

перешел к тригонометрическим вычислениям Птолемея с хордами, в процессе приблизив тригонометрические функции к тем, которые известны нам сегодня. Он также последовал за Бузджани в разработке астрономических и тригонометрических таблиц, уделяя особое внимание уточнению данных, собранных Хаббашем аль-Хасибом из Мерва. Его открытия в области математики значительно упростили поиск количественных решений для задач в сферической астрономии. Кроме написания нескольких трактатов по астролябии, он провел большое исследование по сферической природе неба, которое значительно опережало работы арабских астрономов[23]. Все это явилось непосредственным вкладом в развитие и разработку сферической астролябии, или армиллярной сферы — наиболее применяемого астрономического прибора вплоть до современности.

Смена власти в Хорезме

Упадок Саманидов искушал правителей Хорезма восстановить былое величие своей династии. Но соперничество между потенциальными наследниками престола в Кяте настолько ослабило государство, что конкурирующая династия из Гурганджа стала претендовать на господство. Одновременно появились и два других кандидата-тюрка, которые хотели поучаствовать в борьбе за власть в Хорезме: род Караханидов (современный Кыргызстан) и новая держава с центром в Афганистане во главе с Махмудом Газневи. Но их попытки оказались тщетными. Всех обошел наместник Саманидов в Гургандже Абу Али Мамун ибн Мухаммед: он сверг последнего хорезмийского правителя, отказался подчиняться Саманидам и стал основателем новой династии Мамунидов[24]. Однако Махмуд Газневи, не привыкший к поражениям, объявил, что однажды он сокрушит новую династию Мамуна и установит контроль над Хорезмом.

Молодость Мухаммеда Бируни

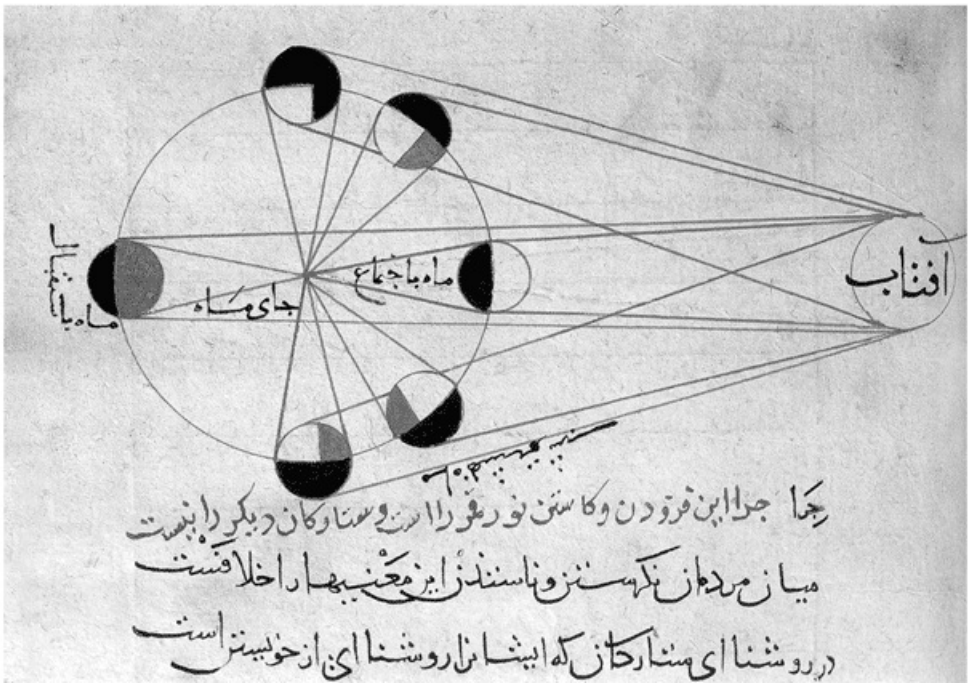
В 973 году в обеспеченной семье из Кята родился мальчик — Абу Рейхан Мухаммед ибн Ахмед аль-Бируни. Вскоре ребенок осиротел. Благодаря имевшимся семейным связям юного Бируни усыновил наследник хорезмийского правящего дома, воспитывавший его вместе со своим сыном Абу Насром Мансуром Ибн Ираком, которому в то время было 13 лет[25]. Они росли как братья, вместе обучаясь на хорезмийском языке. Ибн Ирак уже изучал астрономию и математику с аль-Бузджани, поэтому для Бируни было естественным последовать его примеру, тем более что он имел сильную склонность к этим областям знаний. Тесные личные и интеллектуальные узы, связавшие Бируни и ибн Ирака, не ослабевали на протяжении всей жизни. В течение последующих пятидесяти лет они посвятили друг другу не менее двенадцати работ (каждый).

К шестнадцати годам Бируни прочел «Книгу путей и держав» саманидского визиря Джейхани и взялся за собственные расчеты широты родного города Кята, которые он вскоре сделал, используя точку максимальной высоты солнца в небе. У него также появился смелый план создать глобус с топографическими особенностями. Эту же идею выдвигал Птолемей в 150 году, и лишь в 1492 году Мартин Бехайм, географ при королевском дворе Португалии, воплотил ее[26]. Глобус Бируни разрушили во время одной из междоусобиц[27].

И глобус, и измерения города отражали острый интерес Бируни к тому, что можно увидеть и измерить. Основательнее, чем какой-либо другой мыслитель Средних веков (на Западе или на Востоке), Бируни изучил труды греческого математика VI веке до нашей эры. Пифагора и действовал согласно его принципу «число есть сущность всех вещей»[28]. Он также не боялся физического труда: он изобрел и сделал трубу для наблюдений за небесными телами. Несмотря на то, что в ней не было линз, она тем не менее фокусировала взгляд на определенном объекте и исключала периферическое зрение. В XVII веке к этому устройству Бируни добавили линзы, и это позволило создать современный телескоп.

Он также изобрел машину с восемью шестернями для создания лунного и солнечного календарей. Показательно, что образование Бируни не затрагивало философию и метафизику до тех пор, пока ему не исполнилось 20 лет[29]. Вместо того чтобы останавливаться на абстрактных понятиях, Бируни приступил к работе над одним из своих главных трудов — «Геодезии».

▼ **Рисунок 9.2.** *Бируни едва исполнилось 30 лет, когда он нашел метод, использующий лунное затмение для расчета географического расстояния и времени*



Гражданская война в Хорезме уничтожила не только глобус Бируни. Его друг Ибн Ирак остался в стороне от этих сражений и, возможно, находился в Хорезме, но Бируни, которому в то время было 23 года, переехал в буидскую столицу — город Рей в Персии. Не имея денег, он снимал комнату у семьи торговцев из Исфахана и брался за любую работу. К счастью для Бируни, великий центральноазиатский астроном и математик аль-Ходжанди только что построил свою знаменитую обсерваторию в Рее и смог принять молодого ученого на обучение. В дополнение к новаторской работе о настенных секстантах Бируни нашел источник ошибок в вычислениях аль-Ходжанди — одна стена сооружения, где был

размещен его секстант, осела[30].

После двух лет, проведенных в Рее, Бируни узнал, что можно безопасно вернуться в Кят. Уже дома он продолжил свои исследования, впервые демонстрирующие то, как географическое расстояние и время могут быть рассчитаны на основе лунного затмения. Он использовал этот метод, чтобы исправить измерения расстояния между Кятом и Багдадом (в днях пути)[31]. Поскольку столица Хорезма переместилась в Гургандж, а его друг Ибн Ирак примирился с новой властью и переехал в новую столицу, то и Бируни поехал туда. Именно там он начал обмениваться письмами с «юнцом» Ибн Синой. Но в Гургандже Бируни не нашел работы, поэтому он снова покинул Хорезм и отправился в город Горган возле Каспийского моря, где провел пять лет при дворе местного правителя Шамс аль-Маали Кабуса. Недавно вернувшийся из 18-летнего изгнания, Кабус горел желанием восстановить свой статус регионального правителя и покровителя культуры. Своевольный человек и при этом прекрасный поэт, он с радостью позволил Бируни работать над собственными проектами. Благодаря такой поддержке Бируни смог завершить впечатляющий сборник «Памятники минувших поколений (хронология)», на который он потратил больше всего времени в Кяте и Гургандже.

Бируни изобретает историю

«Памятники» Бируни — это одна из самых поразительных работ Средневековья, озадачивающая даже современного читателя. Она состоит из множества глав обо всем — от египтян, греков, евреев, персов, мусульман, арабов в доисламский период, зороастрийцев, хорезмийцев до «псевдопророков», — и на первый взгляд кажется всеобъемлющей историей известного мира с детально перечисленными главными событиями истории каждого народа. При этом больше половины ее объема занимают подробные описания календарной системы каждого народа и даже методы расчета лет, месяцев, дней и часов. Напрашивается

предположение, что Бируни-историк и Бируни-астроном были двумя абсолютно разными людьми, которых заставили работать вместе.

«Памятники», несомненно, показывают невероятную эрудицию автора. В том, что касается исторической части труда, Бируни тщательно изучил историю всех культур и святые писания всех религий. Он знал их праздники и как они отмечались. Он провел культурологические и хронологические сопоставления. Он даже описал, что запрещает каждая религия и культура, и попытался объяснить рациональные основы таких установок. Ссылки на устные предания, так же как и информация, полученная в результате опросов, обогатили этот документ.

Бируни скептически относился ко всем этим разнообразным источникам, утверждая, что люди повсюду склонны искажать историю и генеалогию, укорачивая и удлиняя время, чтобы подогнать его под свое восприятие. «Кажется, будто к цели нет доступа из-за обилия бредней, примешанных ко всяким преданиям и рассказам»[32]. Почему разные религии, не имея научного обоснования своих законов, так рьяно защищают собственные позиции, особенно когда последние меняются со временем? Мусульмане изначально направляли свои молитвы не в сторону Мекки, а в сторону Иерусалима, в то время как манихеи молились, повернувшись в сторону Северного полюса. Раздраженный этими фактами, Бируни предположил, что «тому, кто молится Аллаху (вообще), не нужно (никакой) киблы»[33].

В той части труда, которая посвящена астрономии, Бируни собрал мнения и предположения разных народов о небесных телах и продемонстрировал, как они повлияли на идеи времени, воплощенные в их календарной системе. Проводя этот анализ, он погрузился в доселе неизвестные или неизученные космологические идеи, извлекая материал из научного мировоззрения и астрологических систем каждой культуры. Почему арабы в доисламский период считали, что день начинается во время восхода солнца, в то время как в других культурах

придерживались мнения, что день начинается в полночь или полдень? Единственный метод, который совместим с наукой, говорил он, — это измерять через меридиан данного места, и не важно, полночь это будет или полдень[34]. Почему арабы придумали свои названия звездам, некоторые из которых явно неточны? Он критиковал мусульман за принятие наиболее непросвещенных точек зрения арабов о космологии. «Дивлюсь я на наших сейидов, потомков посланника (божьего)… Они внимают словам (обманщиков) и соглашаются с ними»[35]. Бируни не был благосклонен к иудеям и христианам, по его мнению, их космология по важным аспектам являлась «сомнительной»[36].

Больше всего Бируни интересовало то, каким способом каждый народ корректировал длину года, чтобы округлить годовой цикл. Без этого первый день нового года и праздники постепенно смещались бы во времени. Этот способ стал чем-то вроде лакмусовой бумажки, с помощью которой Бируни измерял интеллектуальную развитость культур. Он хвалил египтян за то, что они делали это точно, вплоть до секунд. Менее благосклонно относился к евреям и несторианам, несмотря на то, что их системы были приняты за образец. Он отметил, что арабы в доисламский период пользовались примитивными методами. Он называл простой ошибкой то, что пророк Мухаммед отверг корректировку года для отражения астрономической реальности[37]. Но, прикрываясь словами другого автора, Бируни пришел к заключению, что это решение Мухаммеда «принесло людям ущерб»[38].

К этому моменту читатель может быть впечатлен размахом знаний Бируни и его экстраординарной беспристрастностью, но может и теряться в догадках: какую же цель он преследовал? В нескольких длинных отрывках о сотворении мира в различных религиях Бируни раскрыл карты. После тщательного обзора заявлений, которые содержались во всех священных книгах, относящихся ко времени сотворения мира, Адама и Евы, Бируни свел это все в одну таблицу. Впоследствии он создал серию таблиц,

в которые входили даты великих исторических событий в каждой культуре, а затем объединил их. Результаты получились и смешными, и разрушительными. Разные хронологии оказались не только несовместимы друг с другом, но в большинстве случаев просто абсурдны. Невозможно, заключил он, отсчитывать даты со времени сотворения мира, Адама и Евы, исхода евреев из Египта или любого другого подобного события[39]. Что еще хуже, различные системы датирования сравнительно недавних событий, таких как рождение Александра Македонского, жизнь Зороастра или падение Рима, создавали безнадежную путаницу. Проще говоря, истории в виде вразумительной хронологии событий просто не существовало.

Если Бируни посчитал ошибочными хронологии, которыми пользовались разные народы, то на какой основе он выстраивал исторические события? В одном он был уверен: история должна основываться на разуме, что в данном случае означало истины астрономии. Без разумной системы подсчета времени хронология не может существовать, а без хронологии не может быть разумного понимания прошлого. Единственным народом, который четко понимал это, оказались древние греки. В отличие от всех других, греки «обладают глубокими познаниями… в геометрии и астрономии и крепко придерживаются логических доказательств… Они не станут прибегать к россказням тех, кто основывает (свои слова) на божественном откровении и вдохновении»[40].

На данном этапе своих рассуждений Бируни перешел от описания к предписаниям, предлагая меры, с помощью которых весь этот беспорядок, созданный религиями и народными преданиями, со временем можно будет исправить или хотя бы смягчить. Его метод заключался в создании системы по переводу дат из одной системы в другую. Сегодня эту систему легко воплотить в простой компьютерной программе. Но тысячу лет назад Бируни представил ее в виде шахматной доски. Любой, кто «стоит выше ступени начинающих в науке счета»[41], мог воспользоваться этой шахматной доской, чтобы перевести одну систему в другую. Этот метод, хвастался он, будет одинаково

полезен и для историков, и для астрономов[42].

С помощью этой шахматной доски Бируни хотел «наивернейшим и правильнейшим путем установить сроки продолжительности различных эр»[43].

Он знал, что торговый взаимообмен между разными народами нуждается в общей системе датирования событий[44] и что все взаимодействия между народами требуют общей системы определения отрезков времени.

До появления «Памятников» Бируни не существовало всемирной истории, она и не могла быть написана, поскольку не существовало никакой унифицированной матрицы для измерения времени, которую бы использовали все религии и цивилизации[45]. Бируни создал первую глобальную календарную систему и, следовательно, необходимый инструмент для составления всемирной истории. Конечно, в свои календарные системы и системы цивилизаций он не включил Китай, Индию и другие более отдаленные страны. Но его довод для их исключения оказался настолько же прост, насколько и разумен: «Я не встретил человека, у которого были бы об этом несомненные сведения, и отвернулся от того, чего не мог выяснить в точности»[46].

Бируни, выстроив свой подход к истории человечества на тверди астрономии и разума, дал всем народам мира простой метод определения дат по единой календарной системе. Вплоть до недавнего времени мыслители применяли идею всемирной истории, которая стала возможной именно благодаря труду Бируни «Памятники минувших поколений».

Гигантские «Памятники» — это только одна из пятнадцати книг и работ, которые Бируни создал в Горгане.

Гургандж при Мамунидах

Когда в 1004 году в новую столицу Хорезма прибыл Бируни, там кипела бурная деятельность[47]. Была построена огромная плотина, направившая русло Амударьи вдоль городских стен. Река сделала

город более комфортным для проживания, давая достаточное количество воды для мельниц и садов. Чтобы отметить установление своей династии, ее основатель Абу Али Мамун ибн Мухаммед начал активное строительство, которое продолжили его преемники[48]. В течение последующих двадцати лет новые правители построили для себя большие дворцы возле северных ворот, великолепную новую мечеть и гигантский «победоносный» минарет[49]. Несмотря на то, что минарет возвел младший сын Мамуна — Абу Аббас Мамун, у самого Мамуна тоже был повод для празднования, поскольку он принял земли и звание шаха Хорезма, отразил набеги иноземных захватчиков, включая наиболее серьезную угрозу режиму — Махмуда Газневи. Его старший сын Абу Хасан Мамун также удерживал Махмуда на расстоянии, женившись на его сестре, в то время как брат и преемник Абу Хасана Абу Аббас Мамун женился на другой сестре. Все это было сделано в надежде на поддержание мира. Слишком поздно поняли правители Хорезма, что Махмуд сыграл с ними в «кошки-мышки», но к тому времени он уже был готов нанести удар.

Основатель новой династии Мамун I вознамерился возродить региональную культуру и научную жизнь. Он начал привлекать писателей и мыслителей. Один из его современников писал, что Мамун I был настолько пламенным сторонником мира знаний, особенно новых рационалистических течений, что иногда входил в противоречие с мусульманской верой[50]. Это могло быть одним из факторов, приведших к его убийству в 997 году. Но оба его сына работали с равным рвением, чтобы возродить и усилить положение Хорезма в качестве центра науки и литературы. В первую очередь для них было важно завершить реконструкцию и расширение библиотеки шахов Хорезма, великое собрание, уничтоженное арабами 250 лет назад. Один из средневековых писателей отметил, что библиотека в Гургандже «не имела себе равных ни до, ни после»[51], и это стало возможным во многом благодаря роду Мамуна. Наличие огромного количества книг и тот факт, что семья правителей оплачивала работу переводчиков, сделали библиотеку

центром притяжения для писателей и различных ученых. Фактически она приняла эстафету у сгоревшего книгохранилища Саманидов в Бухаре.

При всей заинтересованности братьев Хасана и Аббаса культурная жизнь в Гургандже не достигла бы таких высот, если бы этим процессом не руководил визирь Абу Хусейн ас-Сахли. Богатый дехкан и любитель литературы и искусства ас-Сахли писал стихи на арабском и персидском языках, включая четверостишие «Звезды». Ибн Сина, который в это время был осторожен с посвящениями своих работ, написал ряд трактатов в честь ас-Сахли[52]. Именно к ас-Сахли пришла идея проводить научные вечера во дворце Мамуна в северной части города. Они были похожи на собрания у Бармакидов в Багдаде и на интеллектуальные вечера в Мерве, Балхе, Нишапуре или Бухаре. Наряду с декламациями стихов и обсуждением новых работ там происходили обсуждения и споры разного рода, организованные таким образом, чтобы подчеркнуть талант присутствующих там ученых. Единственным отличием этих собраний от других подобных было то, что именно на них присутствовали два величайших мыслителя Средневековья — Бируни и Ибн Сина, не говоря уже о множестве других выдающихся поэтов, писателей и ученых. Во время своего недолгого существования «академия Мамуна» была интеллектуальным центром мира.

Благодаря работе ученых из Узбекистана нам известны имена мыслителей и писателей, проживавших в Гургандже при Мамуне[53]. Среди них можно отметить и Абу Сахля Масихи, который жил в Бухаре и, как утверждается, был первым, кто пробудил интерес у Ибн Сины к медицине. В то время он работал над своим объемным сборником «Сто книг по медицинскому искусству», который, несомненно, сподвиг Ибн Сину на написание его «Канона врачебной науки»[54]. Грандиозная работа Масихи направлена в основном на теорию и почти не затрагивает практику (чем можно объяснить тот факт, что сборник не перевели на латинский язык). Но страсть Масихи к организации и упрощению облегчила работу

для Ибн Сины. Также активно участвовал в научной жизни и друг Бируни, математик и астроном Абу Наср Мансур Ибн Ирак. Научная деятельность была представлена и химиками[55], несколькими астрономами, помимо Бируни и Ирака, а также рядом математиков. В числе последних оказался Ибн аль-Хаммар, который также занимался переводами и исследованиями в области медицины. Он известен и как математик благодаря своей работе о сферической теореме синусов и созданию теоремы о свойствах равнобедренных треугольников.

Среди ученых-мыслителей встречались и любители, также собиравшиеся при дворе Мамуна. Например, посол и поэт Абу Абдулла Мухаммед ибн Хамид или Абу Али Хасан аль-Хорезми. По роду деятельности последний был судьей, но у него было хобби — алгебра, необходимая для расчета долей наследства. Большинство участников, включая поэтов Гурганджа, были родом из Центральной Азии[56]. Настолько привлекательным стал Гургандж при Мамунидах, что лучшие ученые съезжались отовсюду, и не только из близлежащих земель. Хаос, царящий в различных сферах знаний, порождал попытки установить порядок. Одним из тех, кто занялся этим, оказался Абу Абдуллах аль-Хорезми, автор крупной работы, в которой он классифицировал отдельные области знаний на основе всеобъемлющей рациональной системы[57].

Были ли мыслители «академии Мамуна» выбраны на основе их приверженности общей религиозной или философской точке зрения? Мутазилиты занимали крепкую позицию в Хорезме — настолько крепкую, что подразумевалось, будто любой хорезмиец был мутазилитом[58]. Эта точка зрения сохранялась вплоть до монгольского завоевания. Именно в Хорезме вырос и трудился Махмуд аз-Замахшари (умер в 1144 году), автор знаменитого мутазилитского комментария к Корану. Но, вопреки всему, не существовало никакой «партийной линии», которой должны были придерживаться мыслители в «академии Мамуна». Среди ученых встречались как мутазилиты, так и «антимутазилиты», приверженцы Платона и Аристотеля, глубоко верующие и

вольнодумцы. В числе основных участников этой академии двое были христианами — Абу Сахль Масихи и Ибн аль-Хаммар. В общем, научный климат Гурганджа при Мамунидах был многонациональным и открытым, лишенным узкого традиционализма, который в то время был на подъеме в исламском мире. Объединяла всех этих разных людей приверженность не стесненному внешними узами использованию разума. Именно разум доказал, что Земля круглая, именно разум принес просвещение во все сферы знаний.

Звезды на отдельных орбитах, 1004–1010 годы

В такой мир погрузился Бируни после своего возвращения в 1004 году. Ему был 31 год, его почитали повсюду за «Хронологию», он работал во многих областях, включая гидрологию, геодезию и минералогию. Его системный подход прослеживался в минералогии: результаты, полученные в тот период, были включены в его основополагающий труд несколько десятилетий спустя. В астрономических исследованиях Бируни работалось легче благодаря новому инструменту в форме кольца (для измерения меридиана прохождения Солнца) и полусфере диаметром пять метров, которую он использовал для построения графических решений геодезических задач[59]. При такой обширной деятельности он все же находил время, чтобы написать текст в защиту алгебры аль-Хорезми и против трудов математика Хаббаша, а также предложить оригинальный метод определения хорды дуги[60].

Менее чем через год после возвращения Бируни в Гургандж Ибн Сина тоже вернулся туда в силу необходимости (на него возложили важные управленческие обязанности). Его подозревали в связях с правившими в Бухаре тюрками Караханидами, поэтому относились к нему сначала с подозрением[61]. Но его слава опередила его, и спустя короткое время Ибн Сина также стал членом «академии Мамуна» и участвовал в вечерах, организованных визирем Сахли. До нас не дошли свидетельства

встречи Ибн Сины и Бируни. Но, поскольку оба жили в одном городе, который можно обойти за полчаса, они, несомненно, встречались. Отсутствие записей об их встрече предполагает, что их отношения были прохладными. Что более важно, Ибн Сина смог снова лечить больных и продолжать медицинские исследования. Эта «передышка» для Ибн Сины оказалась настолько плодотворной, что за шесть лет он собрал все материалы, необходимые для написания своего шедевра — «Канона врачебной науки».

Этому мирному периоду не суждено было продлиться долго. Смерть Абу Хасана Мамуна в 1009 году привела к водовороту событий, которые в конце концов уничтожили ученый мир, тщательно создаваемый хорезмшахами. Их династию свергли, Гургандж разграбили, жизнь Ибн Сины и Бируни превратилась в хаос. Движущей силой этой драмы стал жестокий Махмуд Газневи, «кот с острыми когтями», который выжидал, пока «мыши» играли в свои интеллектуальные игры при дворе Мамунидах».

Абу Аббас Мамун стал шахом Хорезма после смерти своего брата в 1009 году. Как его отец и брат, Абу Аббас был хорошо образован и был приверженцем культуры. Он принимал меры, чтобы академия могла функционировать практически без изменений. Бируни восхвалял его как «ученого, блестящего и непоколебимого в государственных делах», но продолжил обвинением в следовании наивной и саморазрушительной политике[62]. Фактически Абу Аббас немногое сделал для укрепления экономики и безопасности своего государства, а также был излишне расточительным. Основная стратегия, которой он придерживался, — выиграть время.

Это стало очевидным во время церемонии назначения его правителем. Махмуд Газневи отправил свои поздравления, а также передал предложение, чтобы одна из его сестер стала женой нового правителя Хорезма. Абу Аббас откладывал решение в течение пяти лет, по прошествии которых все же согласился, что свидетельствовало об ослаблении его власти. Во время церемонии халиф Багдада пожаловал Аббасу почетный титул «Око державы и

украшение мусульманской общины»[63]. Боясь, что Махмуд истолкует принятие этой почести как притязание на самоуправление, Абу Аббас Мамун отправил посланника, который должен был перехватить свиту халифа по пути и тихо привезти документ и одежды обратно в Гургандж. Для этой деликатной миссии он выбрал Бируни. Махмуд, наверное, улыбнулся, узнав об этой уловке Абу Аббаса.

Во время или вскоре после церемонии Махмуд сделал третий, более угрожающий шаг. В саркастичном письме Махмуд писал Аббасу, что он прослышал о выдающихся ученых и теологах при дворе Гурганджа, и попросил Абу Аббаса «поделиться гениями»: отправить Ибн Сину и группу других ученых в Газни[64]. Было очевидно, что Махмуд не имел в виду краткосрочный неофициальный визит. На самом деле он требовал, чтобы Мамун закрыл академию и отправил своих ученых ко двору Махмуда.

Согласно словам современника тех дней, историка из Самарканда Низами Арузи, Абу Аббас созвал ученых и сказал: «Махмуд всесилен. У него большое войско, он захватил Хорасан и Хиндустан и теперь думает о захвате Ирака. И я не могу ослушаться его приказа и повеление его не обратить к действию. Что вы на это скажете?»[65] Однажды Ибн Сине уже пришлось покинуть дом из-за тюркских захватчиков, и теперь он предвидел жизнь в стане врага. Он и Масихи отказались. Они незамедлительно покинули город, направившись в пустынную западную часть Гурганджа пешком, без каравана. Бируни и другие ученые были настроены так же пессимистично, но они предпочли остаться в Гургандже. Шах Хорезма пытался откупиться от Махмуда, отправив к нему других ученых, но Махмуд оказался непреклонен.

Когда Махмуд узнал о поступке Ибн Сины, то отправил письма наместникам по всему региону с приказом заключить его под стражу и даже требуя его голову[66]. Но благодаря своей проницательности Ибн Сина смог избежать встречи с преследователями. После ряда неприятных событий, которые по-разному описываются средневековыми писателями, Ибн Сина

добрался до Горгана возле Каспийского моря — того самого места, где и Бируни провел шесть лет. К счастью, ученый смог сохранить многотомные заметки и записи и вскоре посвятил все свое время созданию своего известного труда по медицине. Его коллега Масихи не пережил превратностей пути и погиб во время песчаной бури в пустыне, так и не добравшись до Хорасана.

«Канон врачебной науки»

Шедевр Ибн Сины «Канон врачебной науки» не появился «из ничего». Несмотря на то, что этот труд признан вершиной исламской медицины, до него уже были издания, на основе которых сформировались его форма и содержание. Мы уже говорили о том, что род Бармакидов поддерживал медицинские исследования в Багдаде, что в Мерве и Нишапуре развивались сильные медицинские центры, в период взросления Ибн Сины в Бухаре существовало целое сообщество медиков-практиков[67]. В Балхе, Самарканде и Гургандже работали многие ученые.

У представителей поколения Ибн Сины фокус сместился от индивидуальных диагнозов и методов лечения к систематизации медицины в целом. Центральной фигурой в выполнении этой задачи стал Мухаммед ибн Закария ар-Рази, обучавшийся в Мерве врач из Рея — города, руины которого находятся возле современного Тегерана. Ар-Рази, как говорили современники, считал Сократа своим имамом[68]. Он не сомневался в том, что разум является лучшим инструментом для получения знаний, поэтому рекомендовал «душевное врачевание», которое очищает ум от всех непостижимых страстей, в том числе от веры[69]. Он просто засыпал публику трактатами на такие темы, как «Один врач не может лечить все болезни» и «Почему люди предпочитают знахарей и шарлатанов профессиональным врачам»[70]. Чтобы никто не извратил смысл его подхода, ар-Рази начал свою работу с главы «Неизбежность смерти».

Ар-Рази был глубоко убежденным клиницистом. Его труды об

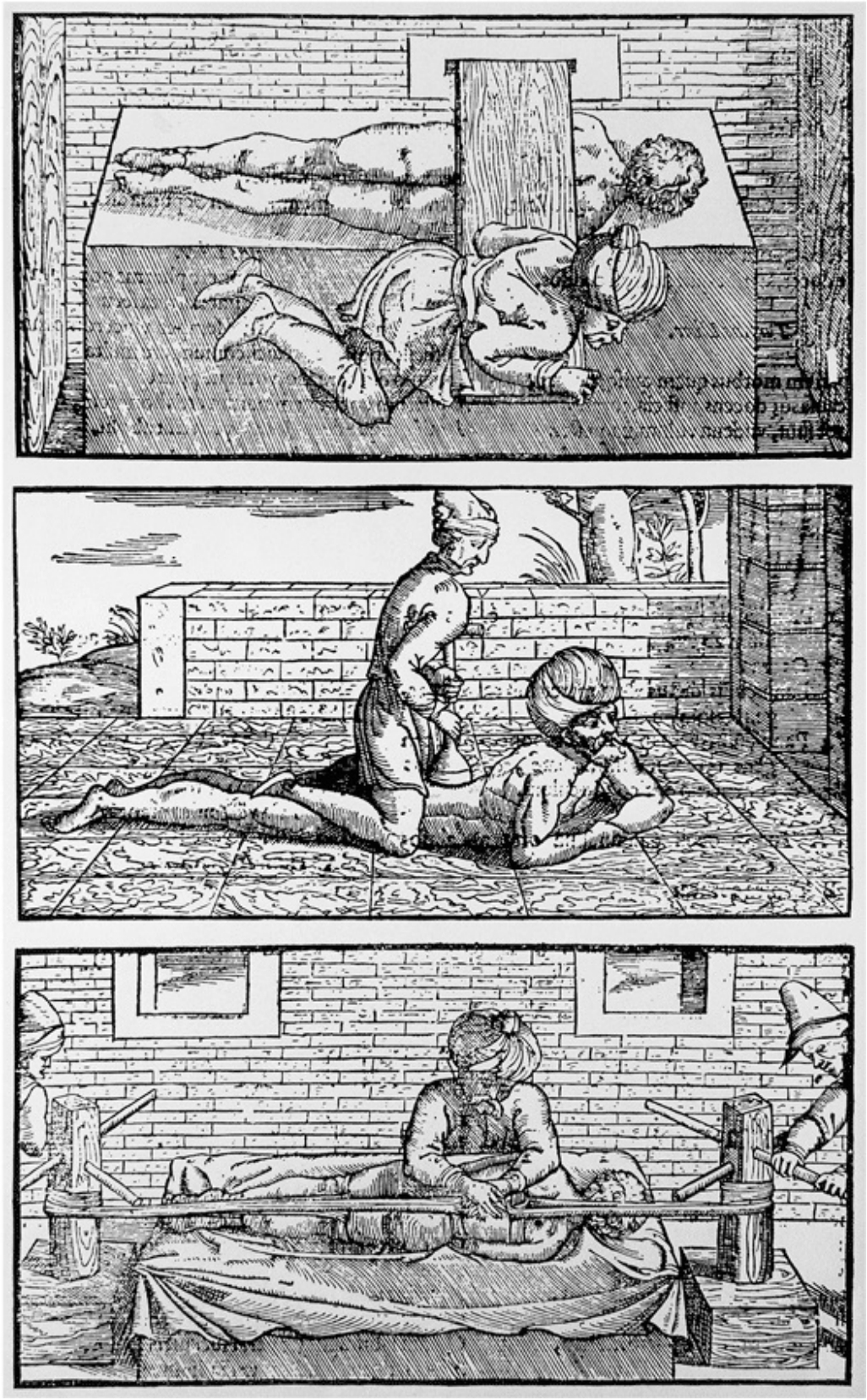
оспе и кори претерпели не менее сорока изданий только в Европе с 1475 по 1866 год. Он также был экспериментатором и первым ученым, начавшим исследовательскую деятельность с постоянным контролем в том виде, какой мы считаем обычным сегодня. Рассудительность Рази особенно очевидна в его комментариях о мошеннических методах лечения: «Поскольку многие злые люди лгут о свойствах (лекарств), будет полезно не оставлять эти заявления в разрозненном виде, а собирать и записывать их. …Мы не должны принимать какое-либо свойство (лекарства) как истинное до тех пор, пока оно не будет исследовано и опробовано»[71]. Он даже проводил эксперименты на себе, делая подробные записи о самодиагностике и лечении лихорадки или опухших тестикул[72].

Когда ар-Рази умер, ученики систематизировали его заметки в труде, названном «Всеобъемлющая книга по медицине». В этот объемный сборник включены записи практически о каждой известной медицинской проблеме, в том числе взгляды Галена и других древних медиков, а также выводы, полученные из клинической практики и исследований ар-Рази. Только 500 лет спустя (в 1486 году) часть «Всеобъемлющей книги по медицине» попала к западным читателям. Но даже после столь длительного срока европейские ученые приняли ее как книгу, обязательную к прочтению. Сборник Рази состоял из 20 томов, из которых только десять дошли до нас. Он был очень дорог для копирования, а потому всего лишь несколько его копий имелось в обращении даже в мусульманском мире[73]. С практической точки зрения сборник ар-Рази оказался недоступным.

Для Ибн Сины это открывало великолепные перспективы. Тот факт, что Бируни не был знатоком в медицине, несомненно, сделал для него эту область науки более привлекательной. Ибн Сина начал работу над своим «Каноном» в 1012 году и закончил ее через десять лет. Между «Каноном» Ибн Сины и «Всеобъемлющей книгой по медицине» ар-Рази есть очевидные сходства: резюме взглядов Галена и других древних ученых в каждом вступлении, включение

собственных клинических наблюдений автора, определение медицины как «искусства устранения препятствий для нормального функционирования организма» и преобладающая вера в рационализм. Подобно ар-Рази Ибн Сина также написал связанные работы по конкретным проблемам, среди которых «Десять трактатов о глазах». Это первый учебник по офтальмологии и первая работа, которая представляла физиологию движения глаза, доказывала, что хрусталик глаза — плоский, а не изогнутый, и описывала работу зрительных нервов. Ибн Сина также написал важный трактат о лекарствах, по его мнению, полезных для укрепления работы сердца.

▼ **Рисунок 9.3.** *Средневековое европейское изображение иллюстрирует лечение болезней позвоночника, детально описанное в «Каноне врачебной науки» Ибн Сины*



Множество способов оздоровления, описанных в «Каноне», поражают своей актуальностью и сейчас. Ибн Сина предстает перед читателями как приверженец здорового образа жизни, который достигается физическими упражнениями и сном; кроме того, он придает лекарственное значение минеральной воде, указывает на положительное влияние удачного брака, хорошего климата и окружающей среды на здоровье человека. Он также призывал к раннему хирургическому лечению рака, тестированию новых препаратов на животных и использованию спирта в качестве антисептика[74]. Другие отрывки касаются здоровья людей, проживающих во влажном или морском климате, на большой высоте и т.д.[75] Отдельные разделы посвящены проблемам болезней, передаваемых половым путем, в других описываются факторы, влияющие на высокое кровяное давление, и средства его снижения. Он также предупреждал об инфекционной природе туберкулеза и призывал кипятить воду, чтобы предотвратить распространение болезней.

Особая значимость «Канона» заключается в детальном описании фармакологии. Не менее 700 лекарств и препаратов описаны на его страницах, а их эффективность оценена на основе реального применения или клинических исследований. Многие из материалов в этом разделе описаны впервые Ибн Синой. Наряду с местными лекарствами и препаратами, известными как древним, так и современным экспертам средиземноморского мира, он также описал препараты из Индии и Китая. Выйдя за рамки простого вопроса «Как это работает?», Ибн Сина стремился узнать, насколько быстро действует каждое лекарство, при каких условиях и в какой дозе оно эффективно, а также в каких сферах медицины может применяться.

Ибн Сине не мешали религиозные и нравственные соображения, которые препятствовали проведению анатомических исследований на Западе вплоть до XVII века[76]. Он считал анатомирование необходимым для понимания работы различных

органов. И хотя Ибн Сина не проводил большого количества вскрытий, во многих данных, приводимых в «Каноне», он основывался на практике хирургических операций, включая его открытие червя мозжечка, отвечающего за способность передвижения, и его вывод о том, что лобная доля головного мозга может контролировать мышление.

«Канон» Ибн Сины был незамедлительно признан очень полезной книгой во многом еще и потому, что ее размер — один объемный том из пяти частей — оказался удобен в использовании. Любой практикующий доктор мог найти в ней объяснения и полезные советы. Арабские читатели сделали себе копии этого труда и быстро переняли его рациональный и аналитический метод. А те, кто не мог прочитать оригинал на арабском языке, вскоре получили доступ к персидскому переводу. За десять лет «Канон» утвердился по всему восточному миру как самый важный труд для образования и медицинской практики. Другие достойные трактаты, такие как краткое руководство, написанное Али ибн Хинду из Рея, оказались уже не нужны. Хорошо обученный Абу Хасаном Амири из Нишапура и коллегой Ибн Сины из Гурганджа — Ибн Хаммаром, Али ибн Хинду написал обстоятельное пособие[77], но оно ушло на второй план после распространения «Канона».

Некоторые эксперты в области медицины критиковали работу Ибн Сины. Один арабский доктор в Испании был настолько возмущен второй книгой, что отрезал поля и использовал эту бумагу для записи рецептов[78]. Другие ученые арабского мира определяли область для своих исследований на основе пробелов «Канона». Одним из таких был Абу Хасан ан-Нафис из Дамаска. Вдохновленный Ибн Синой, он точно определил артерии в сердце и впервые описал процесс легочного кровообращения. Он опубликовал свои выводы в книге, получившей уважительное название «Комментарии к разделу анатомии в "Каноне" Ибн Сины»[79].

Лишь через 150 лет «Канон» достиг европейских читателей. А

после появления латинского перевода в 1180 году, выполненного Герардом Кремонским, переводчиком аль-Хорезми и аль-Фараби, университеты по всему континенту приняли его в качестве основной книги по медицине. Некоторые образовательные учреждения продолжали обучать по нему вплоть до XVII века. Врач в «Кентерберийских рассказах» Чосера хвалился тем, что прочитал «Канон» во время учебы. Данте в своем «Аде» поместил Ибн Сину в лимб — место пребывания душ, не попавших в рай. Там были благородные нехристиане, достойные спасения; к ним относились, по мнению Данте, Аристотель, Сократ, Евклид и царица амазонок Пентесилея. Первые несколько десятков печатных изданий «Канона» появились на латинском языке в 1473 году.

Влияние «Канона» распространилось далеко за пределы Ближнего Востока и Европы. Китайский перевод появился в XIV веке, к этому времени индийцы читали его уже два века. Под влиянием Ибн Сины индийские доктора разработали целую систему «греческого» лечения, назвав ее «юнани» (по-индийски «греческая»), и краеугольным камнем этой системы выступал именно «Канон». В свое время медицина «юнани» была обогащена прямым контактом с работами Галена и Гиппократа, а также ар-Рази и ан-Нафиса, сохранив при этом гуморальную теорию[80], которую Ибн Сина перенял от греков. Даже сегодня в Индии существует ряд колледжей и госпиталей, специализирующихся на медицине «юнани», в дополнение к спонсируемому правительством Национальному институту медицины «юнани» в Бангалоре.

▼ **Рисунок 9.4.** *На своих гравюрах немец Георг Пауль Буш (XVIII век) воспевает выдающихся личностей раннего европейского Просвещения. Однако он обратился и к эпохе, завершившейся 700 лет назад, чтобы отдать честь Авиценне (ибн Сине) как близкому по духу к эпохе Просвещения*

Возвращаясь к «Канону», необходимо отметить еще одну особенность великого дела Ибн Сины: его четкая структура отражает понимание автором области медицины в целом и ее места в системе человеческих знаний. Здесь современный читатель будет удивлен. В то время, когда ар-Рази считал медицину

благородной и самостоятельной сферой знаний, Ибн Сина рассматривал ее лишь в качестве «производной и практической науки». И если ар-Рази видел медицину как суммирование и вершину познаний человека, то для Ибн Сины она была «недостойной включения в список теоретических наук»[81]. Единственным аспектом, в котором медицинская наука стояла выше, по мнению Ибн Сины, была гуморальная теория, хотя именно эта часть «Канона» кажется современному читателю наиболее устаревшей.

Такие взгляды поразили бы ар-Рази, он счел бы их «мракобесными». В отличие от Ибн Сины ар-Рази видел медицину как самоцель, благородное призвание, достойное уважения исключительно благодаря достижениям, а не положению относительно какой-либо структуры знаний.

В то же время Ибн Сина и ар-Рази принимали только те медицинские истины, которые можно было проверить в ходе наблюдений и экспериментов. Они оба соглашались, что диагностирование основывается на логике. Но там, где ар-Рази использовал индукцию, Ибн Сина отвергал ее. В одном месте «Канона» он противопоставил мнения «докторов» мнению «философов»[82], имея в виду, что последние работали на гораздо более высоком уровне благодаря их более сложным системам логики и аргументации. При всей заинтересованности Ибн Сины случаями, происходящими на его глазах, его основной интерес был сосредоточен не на конкретных болезнях и их лечении, а на теории гуморов и их связи с типами темперамента. Именно эта теория, по мнению ученого, является базой, на которой выстроены все медицинские знания.

Система взглядов Ибн Сины направлена вверх: от «физики», то есть естественных наук, к метафизике и религии. Ар-Рази, религиозный скептик и враг «платоновской бессмыслицы», получал профессиональное удовольствие от каждого случая, в котором принимал участие как лечащий врач. Ибн Сина, напротив, признавал, что лишь единичные случаи бывают поучительными, но

считал их в конечном итоге эфемерными, в отличие от всеобъемлющих истин, лежащих над индивидуальным феноменом и за его пределами. Ар-Рази было достаточно того, что он работает в сфере медицины. Ибн Сина стремился стать кем-то большим, его привлекали более высокие области мысли. Эта благородная область, однако, имела отношение не столько к парадигме науки, сколько к самому бытию. Историк мысли Димитри Гутас видит в точке зрения Ибн Сины «злое наследие неоплатонизма» с его пренебрежением к конкретному и бесконечным поиском вечных и абстрактных форм, которые предположительно лежат в основе реальности и нашего представления о ней[83]. Конечно, такие убеждения Ибн Сины не были отражены в «Каноне», но они стали проявляться по мере того, как его интересы постепенно сдвигались от медицины в сторону философии, метафизики и религии.

Падение Гурганджа

В то время как Ибн Сина спокойно работал в Горгане, ситуация в Гургандже постепенно становилась напряженной. Визирь Абу Хусейн аль-Сахли, который, очевидно, являлся сторонником более активного противодействия Махмуду, попал в немилость к своему правителю и в 1013 году бежал из Хорезма в Багдад[84]. На следующий год от Махмуда Газневи пришло еще одно письмо в Гургандж. Ожидая скорого подчинения Хорезма, Махмуд потребовал, чтобы его имя, а не имя халифа Абу Аббаса Мамуна, произносилось по пятницам в каждой мечети державы.

Абу Аббас прекрасно понимал, что это ритуальное благословление светской власти (хутба) имело огромное символическое значение для населения так же, как и для Махмуда. Боясь далекого врага больше, чем своего народа, шах Хорезма объявил, что он намеревается выполнить просьбу Махмуда[85]. Это оказалось фатальной ошибкой, поскольку все дехкане, а также командующие войском пришли в ярость. Предвидев надвигающееся восстание, Махмуд отправил еще одно послание, на

этот раз в форме ультиматума, в котором говорилось, что если Абу Аббас не сможет держать дехкан в узде, то он, Махмуд, вынужден будет сделать это за него.

Столкнувшись с угрозой восстания, Абу Аббас вновь обратился к Бируни, чтобы тот помог успокоить инакомыслящих. Бируни предстал перед разъяренными повстанцами с речью, которую современники охарактеризовали как красноречивую и льстивую[86]. Предложенный компромисс заключался в том, чтобы включить имя Махмуда в хутбу во всех городах Хорезма за исключением Гурганджа и Кята. Зная о жадности Махмуда, он также предложил отправить 80 000 золотых монет в Газни в качестве жеста доброй воли.

Бируни фактически выступал в роли визиря. Повелитель очень зависел от него, считая его единственным человеком, который может помочь избежать ловушки Махмуда. План Бируни состоял в том, чтобы в это противостояние вовлечь третью силу — Караханидов. Тюркский правитель этого усиливающегося региона поддерживал теплые отношения с Махмудом и скрепил их, отдав свою дочь ему в жены. Однако, если заглянуть глубже, Караханиды, Махмуд и хорезмшахи пытались поделить земли Саманидов. Эта борьба, в свою очередь, осложнялась тем фактом, что Караханиды сами были разделены на противоборствующие кланы, каждый из которых стремился заключить тайную сделку с Махмудом против других кланов. Все это не позволяло создать союз Караханидов и хорезмшаха против Махмуда Газневи.

Бируни, будучи математиком и игроком в шахматы, разработал стратегию для разрешения этой ситуации, сравнимой с уравнением с четырьмя переменными. План заключался в следующем. Во-первых, подписать мирный договор с Караханидами в целом, привлекая к нему и Махмуда. Таким образом, Караханиды и хорезмшах сформируют союз, при этом не бросая вызова Махмуду, который сможет заняться своей деятельностью в Индии и Персии. Однако гамбит оказался слишком сложным. Бируни получил согласие, но на этом дело и закончилось. Махмуд понимал, что эта

сделка выявила слабость обоих партнеров. Это позволило ему сконцентрировать внимание не на Индии или Персии, а на Хорезме. В начале 1017 года он выдвинул все свое войско из Газни в Балх и смог быстро спуститься вниз по Амударье до Гурганджа. Хорезмшах снова прибегнул к отчаянным маневрам, чтобы выиграть время.

К этому моменту офицеры и знать Абу Аббаса взбунтовались из-за его отказа противостоять Махмуду. В их глазах схема Бируни была равна капитуляции и открывала дорогу для прямого вторжения Махмуда. Взяв дело в свои руки, 17 марта 1017 года они подготовили государственный переворот, убили Абу Аббаса Мамуна и приготовились к обороне. Махмуд вскоре ввел войско в Гургандж, чтобы «спасти» правительство своего зятя от повстанцев и освободить сестру, и быстро разгромил всех противников. Захватив власть, он вывел восставших представителей знати и военачальников на площадь и отдал приказ своим воинам на боевых слонах растоптать их. Затем отдал город на разграбление войскам.

В течение нескольких дней победоносные силы Махмуда захватили в плен тысячи хорезмийцев и погрузили награбленное на 30 000 лошадей. Все это Махмуд отправил под охраной в отдаленный Газни. Согласно описанию одного автора, общее количество пленников составляло 5000 человек[87], в то время как придворный историк Махмуда сообщал, что колонна пленников, идущих с петлями на шеях, тянулась от Балха до Лахора (в современном Пакистане). Большинство захваченных хорезмийцев были отправлены с войском Махмуда в Индию, где и погибли.

Бируни уже покинул Гургандж, чтобы избежать участи дехкан и офицеров, но не смог укрыться от Махмуда, который никогда не отказывался от плана по привлечению ученых из Хорезма в свой двор. Бируни понимал, что больше не может бежать от судьбы. Но видел ее более оптимистично. Как и Хорезми до него, он с давних времен увлекался индийской наукой и культурой. В своей «Хронологии» он сожалел о том, что не нашел никаких надежных

источников информации об индийской астрономии и истории. К 1017 году Махмуд правил всей долиной Инда, являясь самым влиятельным правителем в Индии. Теперь, если Бируни правильно разыграет карты, он сможет получить полный доступ к этому кладезю знаний. Итак, Гурганджа был уничтожен как научный и культурный центр, и все пути отступления оказались отрезаны. Бируни смирился с неизбежным и отправился в Афганистан на поиски новой жизни. Ему было разрешено взять с собой все книги и рукописи. Бируни сопровождали несторианский математик и врач Ибн Хаммар, а также его друг математик Абу Наср Ибн Ирак.

Так завершилась эра Гурганджа при правлении Мамунидов в Хорезме. В то время никто еще не знал, что это был последний всплеск персидской культуры в Центральной Азии. Талантливые ученые, говорившие на восточноиранских языках, продолжали выполнять важную работу, но с этого времени они проводили свои исследования, подчиняясь тюркским властителям. Последние не были знакомы с религией и наукой Центральной Азии, с наследием древней средиземноморской цивилизации, которая предвосхитила расцвет науки в исламском мире. Со временем тюрки стали овладевать этими знаниями и внесли уже свой вклад в качестве ученых в развитие региона. Некоторые просвещенные тюркские правители оказывали поддержку важным исследованиям. Но в целом падение Гурганджа стало поворотным моментом для цивилизации Центральной Азии.

«Постлюдия»: Ибн Сина объединяет все знания

Историю краткого расцвета Гурганджа продолжим дальнейшим рассказом об Ибн Сине. Со времени своего внезапного отъезда в 1010 году и до самой смерти в 1037 году философ находился в постоянном движении, его переезды из города в город были обусловлены многочисленными политическими переворотами, которые поразили регион подобно вирусу. Основной движущей силой этой нестабильности являлось непрестанное давление,

оказываемое Махмудом Газневи и его войском на всех буидских правителей. Ученый прекрасно понимал желание Махмуда, чтобы Ибн Сина присоединился к его двору в Газни. Он знал — Махмуд никогда не простит его за то, что он сбежал из его ловушки, поэтому ему не стоит надеяться на снисходительность, если его поймают. Ибн Сина перемещался по всей территории Ирана с остановками в Горгане, Рее, Казвине, Хамадане и Исфахане. Эти города-государства объединяло только то, что все они находились под управлением буидских семей, придерживавшихся шиизма.

Кроме того, причиной скитаний Ибн Сины была постоянная политическая нестабильность различных буидских дворов, в которых он искал убежища. Благодаря своей репутации талантливого управленца Ибн Сина получил высокие посты в нескольких правительствах, включая должность визиря в Хамадане. Смерть правителя, развитие болезни у Ибн Сины, восстания и угрозы со стороны соседних правителей — все это вынуждало его переезжать из города в город. В одном месте он был заключен в крепость, в другом городе поднялось народное восстание из-за политики, которую он проводил, будучи высшим должностным лицом. Это вынудило ученого бежать инкогнито в пустыню, где воры ограбили его и сбежали с несколькими важными манускриптами, которые он хранил в седельном вьюке. Лишь в Исфахане Ибн Сина нашел мирное убежище, но к тому времени он был уже стар.

Среди всего этого хаоса Ибн Сина находил время, чтобы диктовать тексты для десятков важных статей и крупных трудов, которые обеспечили ему центральное место в сфере философии и метафизики. В основном он занимался этим во время встреч с учениками за бокалом вина[88].

Главные труды этих лет — «Книга исцеления», «Книга спасения» и «Книга знамений и предостережений». Все три работы были переведены на латинский язык и получили положительный отклик на Западе[89]. И в «Книге исцеления», и в «Книге спасения» рассуждения о механике или геологии соседствуют с

размышлениями о душе. Некоторые из них примечательны сами по себе, например, в известном отрывке из «Книги исцеления», посвященном образованию гор, Ибн Сина изложил принципы эволюционной геологии: «Они являются либо последствием сотрясений земной коры, которые могут произойти во время сильного землетрясения, либо воздействия воды, которая, прорезая для себя новый маршрут, разделяет долины на различные слои, мягкие и твердые. Такие изменения требуют много времени, за которое сами горы могут несколько уменьшиться в размерах»[90].

Но по сравнению с его более ранними работами ясно, что внимание Ибн Сины сместилось к определению «первичных принципов», то есть к тому, что люди могут узнать о реальности посредством логики и разума. В этих фундаментальных трудах ученый отложил в сторону практические вопросы, описанные в «Каноне», и занялся ключевыми вопросами философии, метафизики и религии, которые привели к глубокому расколу среди мусульман и через 10 лет переросли в прямой идеологический конфликт.

Невозможно кратко описать глубокие и сложные аргументы, представленные Ибн Синой в более поздних работах. Десятки научных томов посвящены каждой из этих сложных тем. Ограничимся лишь упоминанием основных вех и окончательных выводов, изложенных в его трудах.

После первого спора интеллектуальные пути Ибн Сины и Бируни разошлись. Оба начали с Аристотеля, в первую очередь с его «Метафизики», их объединяла его идея о том, что «все люди по своей природе стремятся к знаниям». Но то, что хотел узнать Ибн Сина, оказалось абсолютно противоположным тому, чем интересовался Бируни. Второй был увлечен миром наблюдаемой природы, включая движение планет, характеристики минералов, культуры и цивилизации, он пытался найти способы, объясняющие явления природы. Особенно его занимала возможность описывать феномены, которые он наблюдал, математическими методами. Ибн Сина в своих медицинских работах начинал в том же

направлении и погрузился в специфику болезней и методов лечения глубже, чем кто-либо до него. Но этот интерес проявлялся в молодости и ранней зрелости. С возрастом ученый все больше стремился понять фундаментальную сущность бытия, а это уже были области космологии и метафизики.

В X веке вопрос бытия и все, что он включал, — степень нашего понимания реальности, происхождение видимого мира, роль божественного духа в этом процессе, — стал настолько злободневным, что в нашу менее философскую эпоху трудно оценить его остроту. Две великие интеллектуальные силы достигли пика, когда Ибн Сина обратился к этим вопросам. С одной стороны, огромное собрание греческих текстов, особенно работы Платона, Аристотеля и их учеников, попало в восточный мир благодаря переводам, выполненным в Гундешапуре, Багдаде и Мерве. При всех своих различиях греческие мыслители самостоятельно искали ответы на все вопросы. Они были уверены, что у них есть необходимые инструменты, чтобы приоткрыть завесу над тайнами Вселенной. Некоторые, например, более поздние последователи Платона, дошли до мистицизма, но даже они использовали разум, чтобы рассуждать о человеческой жизни.

С другой стороны выступали авраамические религии — иудаизм, христианство, ислам. И они предлагали абсолютно противоположные ответы, основанные исключительно на божественном провидении, которое можно познать лишь через открытые Богом истины и веру. Ислам, находившийся тогда в зените, давал ответы на вопросы о происхождении Вселенной и месте человечества в ней. Эти ответы вели прямо к воле Всевышнего, которая раскрывается через откровение и постигается через веру.

Ас-Сиджистани предпринял попытку разделить разум и откровение. Аль-Кинди и аль-Фараби применили противоположный подход, пытаясь их связать. аль-Фараби продвинулся дальше, но его аргументы были близки рационалистам. В результате размышлений этих ранних

мусульманских мыслителей спор стал еще более острым и еще более злободневным. Английский философ Бертран Рассел справедливо назвал эти вопросы (соотношение разума и откровения) философской «ничейной землей»[91]. Но затем в эту область вторгся Ибн Сина с его безграничной уверенностью в собственных силах. В попытке устранить противоречие между разумом и откровением он использовал весь свой научный опыт, полученный от неоплатоников поздней Античности, мутазилитов, исмаилитов и правоверных суннитских богословов (одновременно обрушивая потоки критики на каждую из этих групп).

В конце Ибн Сина подошел так близко к тому, чтобы связать науку и религию, как никто до него в Средние века. Мусульмане и христиане в равной степени верили, что он создал великий синтез, к которому они стремились. Ибн Сина вдохновил не только Фому Аквинского, но и несколько поколений его последователей. Однако в Центральной Азии через десять лет на философию Ибн Сины обрушилась яростная критика.

Сначала Ибн Сина напомнил читателям, что разум сам по себе принимает несколько различных форм, которые можно иерархически классифицировать в зависимости от возможности с их помощью находить ответы на главные вопросы. На самом низком уровне — видимый мир и все практические науки, посвященные его изучению. Ибн Сина следует за Платоном, утверждая, что реальность треугольника — это больше, чем любой конкретный треугольный объект, который мы можем воспринимать и изучать с помощью наших чувств. Инструмент, который использует человеческий разум, чтобы рассматривать идею или сущность треугольности, — это математика. А следовательно, она стоит выше практического разума как инструмента для постижения истины. Но откуда берется идея треугольника? Существовала ли она всегда или что-то способствовало ее появлению? Ни практический разум, ни математика не способны ответить на вопросы из области метафизики. Так же, как аль-Фараби и как древний учитель аль-

Фараби — Аристотель, Ибн Сина считал, что единственная форма разума, которая может эффективно разрешать загадки метафизики, — это логика. Под логикой он имел в виду процесс, определенный Аристотелем и разъясненный аль-Фараби, который включал определение предпосылок и рассуждения дедуктивным (иногда индуктивным) методом, чтобы прийти к заключению. Основой этого процесса был силлогизм. Логическое мышление, утверждал ученый, приведет нас к истинам, которых не может достичь ни одна из наук, и математика в том числе.

Таким образом, Ибн Сина, как и последователи Платона до него, занимался изучением старого вопроса «Откуда появился мир?». Пророки считали, что мир сотворен Богом, в то время как большинство философов утверждало, что мир извечен. Используя логику, Ибн Сина выдвинул тот аргумент, который он применил в своем споре с Бируни в возрасте 18 лет, а именно: материальный мир начал свое существование в определенное время, но концепция мира вечна. Акт сотворения не был процессом замены «ничего» на «что-нибудь», как считали богословы, а скорее заключался в превращении существующей до этого идеи в материальное бытие. Ученые-практики, которые не могли принять идею понятий, или математики, которые не выходили за рамки признания существования понятий, оказались в таком же замешательстве, как и улемы. Ибн Сина считал, что на самом глубоком уровне их взгляды были схожи.

Такая линия рассуждений указывала на примирение религии и науки, но это был лишь первый шаг в этом направлении. Остался открытым вопрос о душе человека и о Боге. Ибн Сина развил эту область вопросов, сначала озадачившись происхождением идей, которые лежат в основе реальности всего существования. «Душа, — писал он, — это что-то внутри нас, что начинает осознавать бытие»[92]. При этом он не подразумевал осознание нашего существования в пространстве и времени, а имел в виду бытие как таковое. Тело может воспринимать материальный мир, но лишь душа способна постичь нематериальное. Что касается природы

души, то Ибн Сина определил различия между душой животных, умирающей вместе с телом, и тем, что он назвал рациональной душой, которая вечна.

Затем ученый использовал логику и силлогизмы, чтобы пройти по запутанной тропинке, ведущей к его рациональной демонстрации существования Бога. Причинно-следственная связь, говорил он, не может быть прослежена до бесконечности. В конце концов, мы придем к таким понятиям, как необходимое бытие или первопричина[93].

Логика, королева наук, таким образом подвела Ибн Сину к понятию Бога, и оно было совместимо со взглядами всех современных ученых, кроме некоторых рьяных материалистов и атеистов, а также с истинами, провозглашенными пророками[94]. До сих пор Ибн Сина просто повторял линию аргументов, разработанную аль-Фараби 100 лет назад. Но затем он отложил в сторону логику и использовал более тонкий инструмент для постижения истины, а именно интуицию. Для Ибн Сины использование интуиции казалось очевидным. Он говорил, что, когда перед ним вставала какая-либо проблема, он отправлялся в мечеть, где решение приходило к нему интуитивно.

В особенно смелом отрывке своих работ Ибн Сина зашел очень далеко, предположив, что некоторые люди — пророки, потому что они обладают исключительной силой интуиции. С помощью тонкой интуиции пророки осознают и представляют на доступном языке те же великие истины, к которым стремятся наука и богословие. А молитва, согласно Ибн Сине, и есть проявление интуиции.

Эта удивительная мысль вызвала жесткую критику наследия Ибн Сины спустя 60 лет после его смерти. Для многих верующих предположение о том, что богооткровение и интуиция идентичны или почти идентичны, казалось возмутительным. Они заявили, что такое смещение фокуса откровения от Бога к человеку преуменьшает как божественное откровение, так и веру. При этом Ибн Сина признавал роль Мухаммеда как посланника Бога,

основателя шариата и поборника справедливости. Подобно древнему греческому философу Протагору (490–420 годы до нашей эры) Ибн Сина утверждал, что человек (благодаря разуму и интуиции) — это мера всех вещей.

Ученый прекрасно понимал, что, написав свою «Книгу исцеления» и другие философские работы, ступил на очень зыбкую почву. И вопросы, которые он задавал, и ответы, которые получил, таили в себе опасность. Так, Аристотель и философы утверждали, что Земля была вечной, в то время как ислам отслеживает ее существование лишь до действий Творца. Ибн Сина мог бы найти золотую середину между двумя позициями по этому и другим ключевым вопросам. Но вместо этого он бескомпромиссно разделил их. То же самое можно наблюдать и в его оценке добра и зла. Казалось, он полностью осознает реальность зла, но в конце утверждает довольно наивно и чрезмерно оптимистично, что добра в мире больше, чем зла, и якобы большая часть видимого зла видится таковым лишь по отношению к добру, которое отрицается, и это не означает, что люди развращены по своей сути[95].

Именно «великое примирение» западные схоластики нашли таким притягательным, и именно оно побудило молодого Фому Аквинского выстроить всю свою метафизику вокруг центральноазиатских доводов[96]. На Западе лишь Святой Августин в V веке, Фома Аквинский в XIII веке и Гегель в XIX веке подошли так близко к рассмотрению наиболее важных проблем философии и религии в рамках единой системы.

Не все ученые в мусульманском мире видели фундаментальный труд уроженца Бухары в таком положительном свете. Через 20 лет появился другой философ, который оспаривал взгляды Ибн Сины по каждому пункту. Этим философом был Абу Хамид Мухаммед аль-Газали (1058–1111). Газали также был выходцем из Центральной Азии, из города Туса в Хорасане. Его критика Ибн Сины была всеобъемлющей, острой и во многом обескураживающей. Поскольку это все происходило при сильно изменившихся политических и культурных условиях, мы

рассмотрим этот вопрос после того, как исследуем обстоятельства, сформировавшие следующую эпоху.

Между Бируни и Ибн Синой больше не было никаких контактов. После лет плодотворного труда, проведенных при дворе Мамунидов в Гургандже, их пути разошлись. Ибн Сина уехал в Иран, а Бируни — в Афганистан и далее. В сложное время, когда Ибн Сина писал свои великие философские трактаты, его соперник Бируни работал там, где сейчас находятся Пакистан и Афганистан, готовя свой фундаментальный «Канон», посвященный астрономии и математике. Несмотря на странствующий образ жизни, оба мыслителя достигли пика творчества, именно находясь в изгнании. В конце жизни у Ибн Сины появилась кишечная болезнь (возможно, это был рак). Он прописал себе курс клизм, но это не помогло, и Ибн Сина умер в 1037 году в возрасте пятидесяти семи лет[97]. Бируни прожил после него еще 11 лет и умер в 1048 году.

Глубокие исторические потрясения, вынудившие двух великих мыслителей покинуть свои родные земли в Центральной Азии, были вызваны появлением новых мощных тюркских сил — караханидских правителей в Баласагуне (современный Кыргызстан) и Махмуда Газневи в Афганистане. Поскольку растущая мощь тюрок с этого времени определяла политическую и культурную жизнь всего региона, расскажем о них подробнее.

Глава 10

Тюрки выходят на сцену: Махмуд аль-Кашгари и Юсуф Баласагуни

У Махмуда Кашгари в жизни была миссия, и не одна. Он родился и вырос в Кашгаре. Сейчас этот город находится в самой западной провинции Китая — Синьцзяне. Большую часть XX века этот регион, расположенный вдоль Тянь-Шаня, считался линией разлома между Китаем и Советской Россией. В XI веке там сталкивались ислам, буддизм и анимизм кочевников. Махмуд Кашгари был добропорядочным мусульманином, вот почему в 1072 году он оказался в Багдаде — столице ослабленного халифата. Тюркское происхождение ставило его в уязвимое положение. Все это повлияло на формирование его первой миссии.

Кашгари уже приезжал в Багдад несколькими годами ранее. Все, конечно, знали, что даже той ограниченной властью, которую до сих пор сохранил халиф, он был обязан тюркам из своего окружения. Тюркские народы играли ведущую роль в политике ислама с 719 года, когда аббасидские правители вторглись в Центральную Азию, чтобы завладеть отживающим свой век халифатом Омейядов. Многие воины и некоторые военачальники были тюрками, уроженцами сельской местности близ Мерва и Нишапура[1]. В последующие годы халифы покупали тюркских рабов на рынках Бухары и Нишапура, чтобы пополнить свое войско, и, что более важно, им нужны были люди, в обязанности которых входило защищать халифов от дворцовых заговоров, восстаний и государственных переворотов, что нередко случалось в то время. Многие тюрки — как рабы, так и свободные граждане — попали в

правящие круги халифата[2]. К 900 году стало очевидно: хотя сами халифы были арабами, а культура Багдада формировалась в большей степени персами из Центральной Азии и Персии, именно центральноазиатские тюрки обладали реальной властью.

Такое «разделение труда» существовало практически во всем мусульманском мире. Далеко на западе фатимидское правительство Египта все больше подпадало под контроль своих тюркских рабов (мамлюков), которые в итоге и захватили власть. Даже независимо мыслящие правители Бухары постепенно попали в зависимость от порабощенных тюрков, без которых не могли создать свое войско. Фактически саманидские государственные деятели разработали систему «карьерной лестницы», по которой тюркский раб мог подняться от конюха до высших должностей при дворе персоязычного правителя[3]. В отличие от римского *cursus honorum* («путь чести») эта социальная лестница существовала для рабов, а не для знати. Свержение династии Саманидов (1002–1004 годы) произошло по причине этих внутренних перемен в государстве, а также из-за внешнего натиска (со стороны укрепляющегося тюркского государства на востоке).

С учетом огромной мощи различных тюркских родов и племен по всей Центральной Азии и в мусульманском мире кажется странным то обстоятельство, что по отношению к тюркам существовало предвзятое отношение со стороны коренных жителей саманидского государства, которые должны были привечать их. В Багдаде большинство тюрков жили в отдельных кварталах. Основная часть городского населения — персы, арабы и другие — считала тюрков коварными и опасными, и когда бы ни происходили беспорядки, а это случалось часто, предполагалось, что это дело рук тюркских мятежников и бандитов. Для многих в Багдаде слова «преступники» и «тюрки» воспринимались как синонимы.

Тюркское население оскорблял тот факт, что коренные жители не хотели учить тюркские языки. Вероятно, торговцы фруктами на базаре могли выучить несколько слов, но ни в коем случае не

представители знати. Да и зачем им было это делать? И персо-, и арабоговорящие представители знати считали, что тюркские языки для общения нужны лишь воинам и сельской бедноте, что они не нужны ученым, поэтам или мыслителям. Они неохотно принимали тюрков в качестве политиков и отрицали любую их роль в развитии государства. Кашгари считал это наихудшим из предрассудков и поставил себе целью изменить ситуацию. Для этого он пустил в ход новаторские и поразительно смелые идеи, за что потомки благодарны ему и сегодня.

Однако ученый, возможно, преследовал еще одну цель. «Возможно», потому что он оставил нам лишь один намек, указывающий на нее. В 1055 году, за 17 лет до прибытия аль-Кашгари в Багдад, многочисленное тюркское войско Сельджуков вошло в Центральную Азию и двинулось дальше, завоевав халифат и понизив халифа до статуса подданного. Сельджуки считали себя благочестивыми мусульманами, какими они и были на протяжении нескольких поколений. А халиф мог лишь приветствовать их намерение очистить халифат от шиизма. Волей-неволей правители теперь были вынуждены отдавать дань уважения своим новым тюркским властителям. Халиф покорно отдал свою дочь в жены тюркскому султану и скрепил сделку, торжественно провозгласив его «властителем Востока и Запада». С такими льстивыми словами наследник земной власти Мухаммеда уступил светскую власть человеку, которого он, халиф, должен был рассматривать лишь как завоевателя[4].

Этот этап в продолжающемся упадке халифата открыл прекрасные возможности для талантливого и много путешествовавшего тюрка средних лет Кашгари, который бегло говорил на арабском и персидском языках, также как и на основных тюркских. Кашгари намекнул, что помнил о вероятных перспективах, когда посвящал свою работу халифу, который, возможно, еще оставался в душе «предводителем правоверных», но фактически уже был понижен до статуса «помощника властелина мира», то есть до подданного тюрка, подобного Махмуду Кашгара.

Его план состоял в том, чтобы заставить халифа и стоящих за ним арабов и персов признать, что пришло время изучать тюркские языки и знакомиться с тюркской культурой. И хотя эта идея была вызвана неприятием предрассудков, направленных против тюрков на протяжении многих лет, она, безусловно, оказалась успешной. Но Кашгари не просто «дразнил» своих читателей. Наоборот, он предлагал им практический план по изучению тюркских языков и ознакомлению с культурой их носителей. Его метод состоял в написании тюркско-арабского словаря, включающего не только слова и фразы, но и пословицы, поговорки, поэзию и содержательные крупицы народной мудрости со всего тюркского мира. Все это было представлено на оригинальных тюркских языках, написано арабским шрифтом, а затем переведено на арабский язык. Кроме того, Кашгари дополнил свой труд небольшими рассказами о разных тюркских племенах и их обычаях и даже составил карту, чтобы читатели могли ознакомиться с местами проживания каждого племени.

Аль-Кашгари — певец тюркского мира

Столь трудная задача осложнялась еще и тем, что до сих пор не выпускалось подобных трудов, не было никакой модели, которой аль-Кашгари мог бы следовать. Конечно, существовала так называемая классическая школа географов, писавших на арабском языке. Лучшие представители этой школы жили за 150 лет до аль-Кашгари, в том числе уроженец Центральной Азии Абу Зайд аль-Балхи[5]. Его книга о географии (теперь утраченная) получила широкое распространение среди арабов, которые стремились описать различные политические режимы мусульманского мира. Также были различные словари, но ни одного для тюркского языка.

Однако в одной важной составляющей аль-Кашгари не был новатором — это выбор формы карты в виде круга, которую он включил в свою работу. Эта геометрическая схематизация все еще применялась в Европе, арабском мире и Китае, но фактически

считалась устаревшей. Ее заменили карты, отображающие широту и долготу, которые Хорезми и его современники разработали двумя веками ранее[6]. Форма карты аль-Кашгари могла быть устаревшей, но он стал первым, кто использовал ее для отображения расселения определенных этнических и лингвистических групп, прикрепил к ней словарь языков и диалектов этих групп, а затем представил примеры их лучшей поэзии и мудрых изречений, и все это в одной книге.

Андреас Каплони, швейцарский ученый, специалист по «Словарю тюркских наречий», указывает, что цель аль-Кашгари выходила далеко за рамки простого описания языков: в своем труде он хотел предоставить ключ к их изучению. Это сравнимо с тем, как если бы кто-то сегодня вознамерился представить в одном учебнике все, что необходимо для изучения не только французского или испанского, а всех романских языков. Аль-Кашгари начал со своего родного языка (хаканского, или караханидского — близкого к древнеуйгурскому литературному тюркскому языку). Каплони объясняет это так: «Чтобы переключиться на другой язык, он дает своему читателю фонетические и морфологические правила и приводит исключения к этим правилам, а именно слова, используемые в том или ином племени. Он подчеркивает, что тот читатель, который запомнит все его примеры и применит все его правила, сможет понять любой тюркский язык»[7].

Аль-Кашгари начал книгу с поразительно нескромного заявления о том, что лишь он один мог проделать такую работу: «Я прошел их (тюркские) города и степи, узнал их наречия и стихи. … Из числа тюрок я — один из самых красноречивых и ясных в изложении, образованнейший, благороднейший по происхождению и наиболее ловкий в метании копья. Я владею наречиями всех племен в совершенстве и изложил их изящной чередой»[8].

Затем он признается, что сам Всевышний помогал ему в этом исследовании, которое, несомненно, станет «вечным памятником и

непреходящей ценностью». Никакая аннотация современного издателя не смогла бы превзойти по гиперболам эту, написанную тысячу лет назад.

Однако к такому образу себя аль-Кашгари пришел самым естественным путем. Его семья была из города Барсхана, что на пустынном южном побережье озера Иссык-Куль[9]. Барсхан, расположенный на важном торговом пути между Семиречьем и Кашгаром, процветал. Отец аль-Кашгари — госслужащий, связанный с кланом Караханидов, недавно захвативших власть в регионе, смог получить верховную должность в их столице — Кашгаре. Именно там воспитывался Махмуд аль-Кашгари.

Древний город Кашгар — центр одного из наиболее красивых и богатых оазисов во всей Центральной Азии. Здесь вновь сходились две ветви торгового пути из Китая на Запад, которые разделялись перед устрашающей пустыней Такла-Макан и огибали ее с северной и южной сторон. Извилистые улочки, засаженные ивами, тополями и абрикосовыми деревьями, соединяли старый город с городами-спутниками, ставшими характерной чертой всех древних городов Центральной Азии. В одном из них, сейчас именуемом Опал, захоронен Махмуд аль-Кашгари. Его гробница открыта для посещения и сегодня.

Причина, по которой отец Махмуда переехал в Кашгар, заключалась в том, что этот древний центр буддизма, несторианства, манихейства и иудаизма стал одной из столиц нового объединения мусульманских и тюркских племен. Как бы это ни казалось странным, но мы не знаем подлинного названия этого государства. Европейские историки XIX века назвали его правителей Караханидами[10], это название так и закрепилось за ними.

Удивительные Караханиды

За сотни лет до обсуждаемого периода несколько тюркских племен были вытеснены за пределы монголо-китайского пограничья. Они

переместились к западу — туда, где сейчас находится центральная часть автономного района Синьцзян[11]. Уйгуры обосновались там и создали письменность на базе старого арамейского алфавита, которому они обучились у несторианских христианских купцов, давно проживавших в этой области. Но племена, впоследствии создавшие державу Караханидов, продолжали двигаться дальше и к середине 800-х годов достигли восточных границ Саманидского государства. И снова проявилась «старая демаркационная линия» между буддизмом и исламом (линия, появившаяся после Таласской битвы в 751 году): мусульмане Саманиды — на западе, буддисты Караханиды — на востоке. А реальная граница пролегала вдоль западной стороны Тянь-Шаня. Продолжит ли войско Караханидов свое движение на запад и хватит ли у Саманидов решимости остановить их?

В 950-е годы новые правители Кашгара заявили о своем обращении в ислам. После они начали притеснять буддистов и обвинили их в идолопоклонничестве, но другие религии продолжали существовать в регионе в течение еще нескольких веков. Поскольку другие тюркские племена присутствовали в регионе на протяжении почти тысячи лет и не обратились в ислам, возникает вопрос: почему же эти новые правители внезапно отвернулись от своей традиционной веры? Это могло произойти потому, что Караханиды начали вести оседлую жизнь и стали по-настоящему городскими людьми. Возможно, они смотрели на ислам как на более подходящую религию и даже в каком-то смысле «неизбежную» для горожан. Но уйгуры, живущие дальше на востоке, были городскими жителями и при этом оставались буддистами. Также верно, что Саманиды отправляли посланников к правителям Караханидов. Благодаря неутомимому российскому востоковеду Бартольду мы даже знаем имя одного из этих проповедников мусульманства[12].

Какой бы ни была их мотивация, решение Караханидов обратиться в другую веру стало ловким дипломатическим шагом. До обращения в ислам Караханиды называли Саманидов

«чужаками», «ястребами», «волками» или «верблюдами». Теперь же они стали «братьями-мусульманами» и даже «защитниками веры»[13]. Когда в 990-х годах войско Караханидов появилось у ворот Бухары, их правитель Илек Наср, все еще использовавший среди тюркских собратьев почетное имя Арслан («Лев»), заявил, что пришел лишь как друг Саманидов, единоверец и защитник. Караханидское войско вошло в Бухару 23 октября 999 года без сопротивления, захватило казну государства, устроило облаву на оставшихся в живых Саманидов и разместилось в их дворце[14].

Караханидская династия заполнила вакуум, вызванный кризисом и крахом Саманидского государства. В самом начале этого тюрко-персидского противостояния Саманиды контратаковали, захватив город Исфиджаб (Сайрам). Но торговцы из столь важного торгового города проигнорировали требование Бухары прекратить торговлю с врагом, и эта затея провалилась[15]. Такого рода действия со стороны торговцев, а также знати региона становились все более распространенными. К началу нового тысячелетия большая часть восточных земель бывшей державы Саманидов оказалась в руках тюрков.

Еще до своего триумфа Караханиды оказались охвачены теми же центробежными силами, которые так ослабили персоязычную династию, но в случае с тюрками эти силы возникали внутри самой правящей семьи. Все сыновья основателя династии требовали свою долю наследства, что было типично для кочевников. После их перехода к городскому образу жизни это означало, что каждый начал требовать для себя столицу и прилегающую к ней территорию. К тому времени, когда Махмуд аль-Кашгари отправился в Багдад, существовало не менее четырех караханидских столиц: самая древняя — Кашгар, вторая — Самарканд, еще две — Узген и Баласагун (на территории современного Кыргызстана). Постепенно два последних города становились наиболее значимыми — до тех пор, пока правитель Баласагунского каганата не перенес столицу снова в Кашгар (уже при жизни Махмуда аль-Кашгари).

Усиливающаяся тенденция к разделению владений среди Караханидов стала ахиллесовой пятой первого тюркского мусульманского государства (как и многих других тюркских государств). По сути оно и не было государством, а лишь слабым объединением, правящие дома которого были связаны между собой кровными узами. Если бы на этом и заканчивалась вся история, вряд ли они заслужили бы таких дифирамбов со стороны аль-Кашгари (равно как и другая тюркская династия — Сельджукида). Однако распадом и междоусобицами история Караханидов не ограничивается — особенно это касается экономики, где правители показали себя гораздо сплоченнее и эффективнее, чем на политической арене.

Вы можете быть поражены тем, что эти кочевые ханы, которые ранее тратили все свои силы и ресурсы на поддержание войска, позволяющего им выжить в суровой степи, и которые после перехода к оседлому образу жизни согласились уступить другим утомительную работу в сфере торговли, смогли так дальновидно управлять своей многоукладной экономикой. В этой сфере они оказались легко- и быстрообучаемыми. Вот почему многие мусульманские сообщества предпочитали торговать с Караханидами и даже поддерживать их на политической арене.

Караханиды строили караван-сараи, чтобы развить торговлю вдоль ранее заброшенных путей. Примечательным в этом отношении является монументальный комплекс «Рабат-е Малик» по дороге, соединяющей Бухару и Самарканд. Построенное в 1078 году караханидским правителем Шамсом аль-Мульком Насром, это великолепное сооружение с многочисленными куполами и рифлеными глинобитными стенами скорее похоже на загородный дворец, чем на приют для путешествующих дельцов. Еще один памятник архитектуры, загадочный «Таш-Рабат», до сих пор сохранился, его можно видеть на изгибе дороги возле вершины сложного перехода через Тянь-Шань по пути из Узгена в Кашгар. Сооружение долгое время озадачивало археологов, некоторые из них пришли к выводу, что изначально это был христианский

монастырь и лишь позднее он стал использоваться странствующими торговцами[16]. Недавние находки подтвердили его роль в торговле и относят это сооружение к эпохе Караханидов.

Караханидские правители преуспели в чеканке монет и финансовой политике в целом. Нумизматы определили не менее тридцати караханидских монетных дворов, большинство из которых чеканили покрытые свинцом медные монеты низкой стоимости, используемые на рынках[17]. Что касается серебряных и золотых монет, то они использовали саманидские дирхемы, которые ценились в то время во всем мире, или собственные копии этих дирхемов[18]. Изучение двухсот групп монет подтверждает наличие оживленной торговли в политически разрозненном государстве. Это исследование проводилось в основном для монет с небольшим номиналом. Популистская экономическая политика правителей облегчала торговлю. Когда продавцы мяса обратились к караханидскому правителю с просьбой позволить им поднять цены, он неохотно согласился, но вскоре вовсе запретил употребление мяса. Когда же он наконец внял их мольбам, то заставил уплатить штраф, чтобы вернуть прежние цены[19].

Потерянный рай Махмуда аль-Кашгари

Какую бы политику ни проводили караханидские правители, аль-Кашгари нисколько не сомневался в том, что культура и ценности тюркских кочевников избраны, чтобы вывести цивилизованный мир на качественно новый уровень. Так он писал во введении к «Сборнику»: «(Тюрки) это "правители века", которым (Бог) вложил в руки бразды правления миром, возвысил над (остальными) людьми, усилил тех, кто был им близок и предан, и направил к истине». Под тюрками, конечно же, аль-Кашгари понимал все население, включая простых мужчин и женщин, которые передавали и хранили пословицы, народную поэзию и, самое важное, тюркские языки.

В качестве одного из аргументов в пользу изучения тюркских

языков Кашгари привел Божью волю. Через 200 лет после того, как Бухари собирал хадисы, аль-Кашгари торжественно заявил, что имамы Бухары и Нишапура передали ему истинные высказывания Пророка, который убеждал человечество «учить язык тюрок, поскольку их правление будет длительным»[20]. Другими словами, изучение тюркского языка и тюркской культуры было долгом верующего. Затем он процитировал еще один предполагаемый хадис Мухаммеда с утверждением, что «тюрки превосходят все другие народы»[21]. Караханидские и сельджукские правители, должно быть, в равной мере радовались этому ловкому пропагандистскому ходу.

После такого введения аль-Кашгари обратился к самому тексту своего «Сборника тюркских наречий». Он зафиксировал дату, когда начал писать: 25 января 1072 года. Учитывая пятилетний процесс редактирования, он закончил эту работу 9 января 1077 года[22]. С первой до последней страницы аль-Кашгари остается верным своим популистским и эгалитаристским взглядам, избегая любого соблазна создать какую-либо иерархию среди множества тюркских наречий и культур. Его записи о таких этнографических элементах, как кухня, кровное родство, народная медицина, были полны уважительного отношения.

Принять такую позицию было несложно, поскольку Махмуд аль-Кашгари исключил из своей картины почти все внешнее влияние на тюрков. Верно, он с увлечением остановился на предании о событиях, связанных с Александром Македонским в Центральной Азии, но ко времени написания его работы эти события тысячелетней давности были полностью вплетены в ткань тюркской жизни. В иных случаях аль-Кашгари представлял тюркские племена как свободные от внешнего влияния. Эта точка зрения настолько же замечательна, насколько и неверна.

Готовность аль-Кашгари к погружению в глубину бытовой и культурной жизни тюрков стала одной из его самых важных инноваций. Он включил в свое собрание длинные поэмы и пословицы на тюркском языке, но для удобства читателей основная

часть текста написана на арабском. Аль-Кашгари писал в ясном и четком стиле, подобающем учебнику для начинающих. Но вместе с тем эта работа читается как отчет восхищенного антрополога, который только что вернулся из экзотических мест и впервые докладывает аудитории, состоящей из наивных, но образованных людей. Аль-Кашгари скромно избегал использования речи от первого лица. Тем не менее на протяжении всей работы он не позволял читателям забыть, что вся эта любопытная информация доступна им исключительно благодаря любопытному этнографу и лингвисту, который добрался до незнакомых мест и провел многие месяцы среди малоизученных народов.

Аль-Кашгари не приравнивал «экзотическое» к «иноземному». Он решил включить большое количество пословиц и народных стихов в сборник, чтобы показать читателям, что тюркская культура не уступает другим в мудрости. Используя пословицы для обоснования своей точки зрения, он показал тюрков проницательным народом, который не питает никаких иллюзий относительно способности человека к совершенствованию: «Даже упряжь на осле не сделает его конем» или «Тот, кто причиняет зло другим, причиняет его себе». Необязательно блистать при дворе, чтобы прожить насыщенную жизнь, поскольку мир предлагает множество возможностей: «Лучше быть головой теленка, чем ногой быка».

▼ **Рисунок 10.1.** *«Таш-Рабат», простой, но прочный караван-сарай эпохи Караханидов, расположенный высоко в горах на пути из Кыргызстана в Синьцзян*

Тюрки, согласно аль-Кашгари, понимали, что ничто в мире не достигается без борьбы: «Тот, кто собирает мед, должен перенести укусы пчел». Они были борцами, но понимали цену конфликта: «В схватке двух верблюдов погибает муха, пролетающая между ними». В конце концов, каждый ответственен за свои действия, поскольку «каждая овца подвешивается (в лавке мясника) за ноги». Высоко ценилась скромность, а также реалистичный взгляд на вещи: «Заяц злился на гору, но гора об этом не знала».

Тюрки полагали, что знание важно само по себе: «Тот, кто знает, и тот, кто не знает, не одно и то же». Проявляя дальновидность, они не поддавались пессимизму, поскольку «Одна ворона не приносит зиму». Усердная работа всегда приносит плоды: «Тот, кто женится рано, расширяет свою семью; тот, кто встает рано, проходит больший путь».

Даже в дни аль-Кашгари эти изречения вызывали в сознании образ степи, неподвластной времени. Степь далека от суматохи современной городской жизни и ее постоянных изменений. Тогда, как и сейчас, подобная точка зрения казалась привлекательной для

спешащих горожан, особенно для жителей Багдада, которые оказались под властью носителей этой доброй народной культуры.

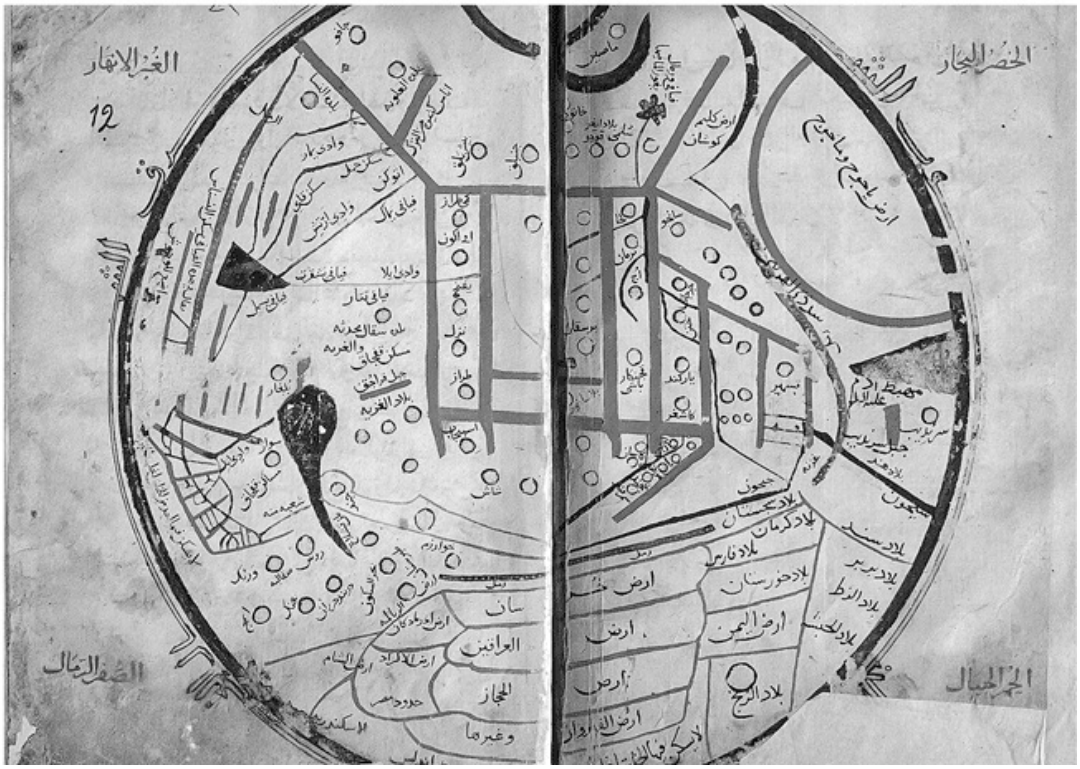
В таком контексте круглая карта народов, которую аль-Кашгари включил в свой сборник, имела собственный подтекст: вы можете не знать, кто такие тюрки или откуда они пришли, но многие уверяют, что они долгое время были хозяевами огромных территорий, очерченных океаном, обрамляющим мир. Представление, будто населенный мир окружен водой, восходит к Аристотелю; упоминая Гогу и Магогу, Кашгари опирался на Библию. На карте аль-Кашгари можно увидеть современную территорию Египта, Индии, России, Китая и большинства земель, лежащих между ними. Наиболее удивительно изображение Японии, которая выделена зеленым полукругом. Кроме того, что это первая известная нам тюркская карта, она и сегодня признается как самая старая карта мира, изображающая Японию[23].

Формат, выбранный Махмудом, имел одно огромное преимущество над сеткой, основанной на широте и долготе, — на карте аль-Кашгари был центр. Арабские картографы любили круглые карты, потому что могли расположить Мекку в самом центре круга. Но аль-Кашгари сместил фокус. Его темой был не мир ислама (ни Мекка, ни даже Багдад не изображены на ней) и не мир тюрков. Аль-Кашгари изобразил почти весь известный мир и показал его вращающимся вокруг Баласагуна, главного города Караханидов в то время. Это был политически продуманный шаг.

При всей практичности аль-Кашгари его представление о тюрках не лишено романтики, граничащей с самообманом. Позвольте снова отметить, что Кашгари систематически отказывался признавать какое-либо внешнее влияние на тюркские языки и культуры. В самом деле, он далеко зашел, заявляя, что когда тюрок подходит слишком близко к чужому миру (в данном случае персидскому), то начинает терять связь с собственной языковой и культурной идентичностью[24]. Но не была ли жизнь самого аль-Кашгари проявлением точно такого же космополитизма? Он больше не возносил древних тюркских

молитв, полностью перенял арабский язык и был связан семейными узами с династией, которая активно впитывала саманидскую культуру. Но этот, в иных случаях практичный человек, казалось, страстно жалел о потерянном рае — месте, где слова обладали стихийной энергией, во всем была поэзия и царила мудрость.

▼ **Рисунок 10.2.** *Круговая этнолингвистическая карта тюркских народов Махмуда аль-Кашгари. Он нарушил традицию, разместив центр в Баласагуне (а не в Мекке), и включил первую карту Японии*



Продолжая активно пропагандировать тюркскую культуру, аль-Кашгари где-то в глубине души оставался пессимистом. Как и Фирдоуси, он, возможно, был поглощен фиксированием важных элементов доисламского наследия, опасаясь, что вскоре они могут быть утрачены навсегда. С этой целью он включил длинный отрывок, посвященный тюркскому 12-годичному календарю, где каждый год был годом определенного животного. Мусульманский календарь, который приняли караханидские и сельджукские

правители, заменил старую систему, однако она продолжала использоваться наряду с 12-месячным календарем и все еще была в ходу у монголов 200 лет спустя.

Аль-Кашгари старался предстать и как свой для тюрков, и как исследователь, изучающий их со стороны. Да, он сам был гордым тюрком и никогда не позволял читателю забыть об этом. Но его представление о тюрках смешивалось с космополитизмом, который преобладал в современную ему эпоху. Он, не колеблясь, применял приемы, которые перенял у арабских лексикографов и персидских собирателей древностей, включая самого Фирдоуси.

Итак, труд аль-Кашгари предстает, во-первых, как политически мотивированное прославление всего тюркского, написанное для аудитории, состоящей из персов и арабов, только начинающих осознавать тот факт, что отныне ими управляют тюрки. Аль-Кашгари, опираясь на обширные полевые исследования и на собственное наследие, убеждал их, что все будет хорошо и что перед ними откроются новые возможности. Но они должны четко понимать новые реалии. Аль-Кашгари заявлял, будто Пророк указал на превосходство тюркской культуры и самих тюрков. Любой, кто будет настолько глуп, чтобы оспаривать это, «подвергнет себя обстрелу стрелами»[25]. Другими словами, любой человек, отклоняющий послание этой книги, умрет!

Вместе с тем «Сборник» аль-Кашгари — дань вечным ценностям культуры со стороны человека, которого жизнь научила, что нет ничего более постоянного, чем временное. Противопоставление преходящего и вечного — один из лейтмотивов книги. Но эта напряженность не является источником негатива, наоборот — она дает книге душу, поднимает ее на более высокий уровень, делает чем-то большим, чем этнографическое исследование, пусть и новаторское.

Эпоха культурного упадка?

В своих фундаментальных трудах о Центральной Азии Василий

Бартольд пренебрежительно писал о Караханидах, он считал их влияние на культуру негативным. Бартольд полагал, что источником всех великих цивилизаций Центральной Азии в подавляющем большинстве случаев было персидское население. А кочевые тюрки, будь то Караханиды, Махмуд Газневи или Сельджуки, не принесли региону ничего, кроме милитаризма, пренебрежения торговлей и общего культурного упадка. В этой точке зрения есть доля правды, поскольку именно караханидское войско прошло по большей части Восточного Туркестана и уничтожило древний буддийский центр. Когда великолепной буддийской монастырской библиотеке угрожали тюрки, ее служащие спрятали все книги в пещере, чтобы сохранить их[26]. Но Бартольд не ссылается на этот эпизод в поддержку своего мнения, вместо этого он фокусируется на влиянии, оказанном тюрками на культуру персоговорящих исламских оазисов.

Во введении к своему исследованию Туркестана Бартольд отмечает тот факт, что караханидская эпоха оставила потомству лишь одну научную работу — «Примеры строгости при случайностях управления» самаркандского писателя Мухаммеда ибн Али ал-Катиба ас-Самарканди. Бартольд мимоходом отмечал широко известную прозаическую версию «Синдбад-наме» этого же автора, но, очевидно, не рассматривал ее как великое достижение науки или искусства. Он признавал еще одного писателя из Кашгара, историка, однако пренебрежительно отметил, что книга о его родном городе полна легенд и явных ошибок. Исследователь не отметил и такого тюркского писателя, как Ахмед Югнаки, написавшего длинный труд в стихах под названием «Подарок истин»[27].

Итак, Бартольд пришел к следующему выводу: «Эпоха владычества тюркской династии Караханидов для Мавераннахра была эпохой культурного регресса. Несмотря на благие намерения отдельных правителей, взгляд на государство как на собственность ханского рода и вытекающая из такого взгляда удельная система с неизбежными смутами должны были иметь последствие — упадок

как земледелия, промышленности и торговли, так и умственной культуры»[28]. Но затем он смягчил свой вывод. Возможно, ни одного исторического шедевра и не было написано в период правления Караханидов, но сам Бартольд упоминает «Историю Туркестана» и сборник под названием «Тюркские народы и чудеса Туркестана». А что же о выдающемся произведении Махмуда аль-Кашгари и о книге Юсуфа Баласагуни, к которой мы вскоре обратимся? Оказывается, ни одна из них не была известна во времена Бартольда. Первая из упомянутых книг сохранилась лишь в одной копии, найденной в стамбульском архиве и опубликованной в 1917–1919 годы, уже после написания Бартольдом своего исследования. Три копии книги Юсуфа Баласагуни существовали, но основная научная работа по ним проводилась позже. Остается только догадываться, могло ли знание об этих литературных сокровищах заставить востоковеда изменить свое мнение.

Пути творчества тюрков

Будет ли кто-то расценивать эпоху Караханидов как период культурного регресса? В любом случае стоит исследовать характер и природу творческой жизни тех лет. Ясно, что на караханидских землях в этот период не появился и не нашел поддержки у правителей ни один великий астроном, математик, химик или врач. Но это не значит, что не было никаких крупных достижений в других областях.

Удивительно, что бывшие кочевники Караханиды стали покровителями архитектуры и строительного искусства, но именно так и произошло. Как только они захватили цитадель Самарканда, они воздвигли несколько облегченных павильонов, расписанных сложными растительными узорами с преобладанием коричневого, синего, белого и зеленого цветов. Их случайное обнаружение в 2002 году ставит вопрос — сколько же еще утрачено фресок караханидской эпохи?

Более основательные сооружения были построены в следующем

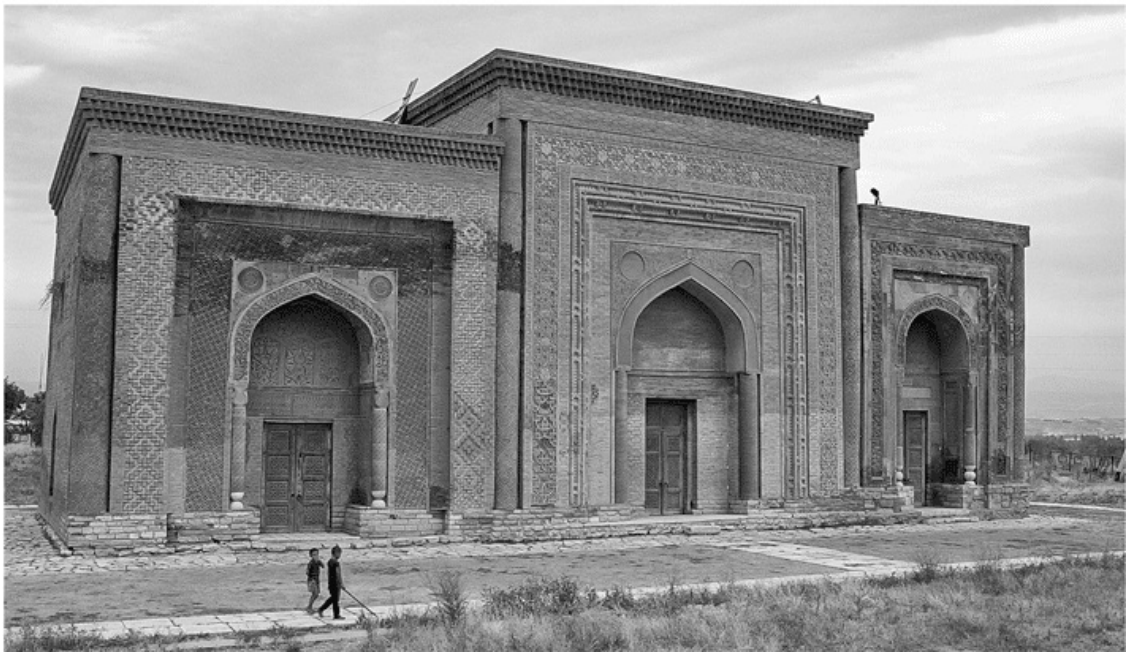
веке. Народные песни караханидской эпохи описывают столицу, город Узген в восточной части Ферганской долины, как «город наших душ» и «наш особый город»[29]. Там, на высоких утесах над Карадарьей, правители создали комплекс из трех отдельных, но взаимосвязанных мавзолеев, на каждом из которых были изящно написанные изречения на арабском и персидском языках. Они были построены для караханидских правителей, а не для святых или праведников[30]. Все три мавзолея представляют собой прямоугольные блоки с искусно декорированными симметричными порталами, восходящими к мавзолею Исмаила Самани в Бухаре. И, как у мавзолея Самани, их поверхность украшена чудесными замысловатыми геометрическими узорами из обожженного кирпича. При тщательном исследовании обнаружена точная геометрическая матрица для возведения этих структур и нанесения великолепных орнаментов на их фасады[31].

Есть все основания полагать, что подобные замысловатые здания ранее украшали главную караханидскую столицу Баласагун. Однако этот факт не может быть даже обозначен без ответа на более важный вопрос — где же на самом деле находился город? Два основных «кандидата» расположены менее чем в семи километрах друг от друга, но один — Ак-Бешим — находится на территории современного Казахстана, в то время как второй — Бурана (около современного г. Токмак) — на территории нынешнего Кыргызстана[32].

Обобщив находки нескольких десятков археологов и филологов, можно прийти к пониманию, что столица Караханидов находилась в современном Кыргызстане — в месте, называемом Бурана, в широкой долине реки Чу, в 80 километрах к востоку от Бишкека. Другой возможный вариант, Ак-Бешим, находится в шести километрах на северо-восток. В 1961 году он был определен как «наследник» древнего города Суяб, очень крупного (внешние стены заключали в себе 20 километров в квадрате) центра ремесла и торговли, который процветал в VI–IX веках, но стал приходить в упадок незадолго до наступления эпохи Караханидов[33].

Караханидские правители понимали, что это место в долине реки Чу просто идеально для столицы нового государства, включавшего территории по обе стороны Тянь-Шаня. Из-за истощения и упадка Суяба они воздвигли новый город в этой привлекательной местности.

▼ **Рисунок 10.3.** *Три караханидских мавзолея, Узген, XI век*



И какое место они выбрали! Нигде в Центральной Азии невозможно так ясно почувствовать, что ты находишься на основном пути «восток — запад», чем в этой широкой долине, окруженной с севера и юга заснеженными вершинами гор. Когда приходишь с запада, местность как будто притягивает тебя на восток, в сторону Китая, где Чуйская долина сужается и превращается в узкое ущелье. А добравшись до Баласагуна с востока, средневековые путешественники могли почувствовать, что вся Центральная Азия лежит перед ними.

И Баласагун, и Суяб были тем, что мы сегодня назвали бы мультикультурным центром. Как и в большинстве средневековых городов густонаселенного Семиречья, расположенных к западу от Тянь-Шаня и гор Алатау (современный Кыргызстан и Казахстан), в

них были община сирийских христиан (две церкви в Суябе), два буддистских храма (тоже в Суябе) и зороастрийский храм. Караханидские правители запрещали исповедовать буддизм, но не трогали христиан и манихейцев, которые, в отличие от самих тюрков, могли умело вести торговлю. Этим можно объяснить возведение и существование на протяжении нескольких веков монастыря Святой Троицы на живописном северо-восточном берегу озера Иссык-Куль. Поскольку в нем находились, как предполагают, останки евангелиста Матфея, это древнее здание было важным местом паломничества в течение нескольких веков до того момента, как оно оказалось под водами озера[34].

Густозастроенный городской центр (шахристан) Баласагуна площадью 20 га, окружали высокие стены, их толщина у основания достигала 20 метров. В столице не было цитадели, что нехарактерно для городов Центральной Азии. Было ли это связано с тем, что тюрки больше привыкли к роли осаждающих, чем осажденных? Вторая стена находилась через 2,5 километра, она защищала торговый район (рабат). Вероятно, была и третья стена. За этим внешним кольцом находилось по крайней мере пять полугородских поместий — больших, обнесенных стеной территорий с десятками комнат и широкими центральными коридорами до 30 метров в длину. Проточная вода, бани и подпольные системы обогрева делали эти многоэтажные поместья очень комфортными для жилья даже по современным меркам.

Немалую часть города археологам еще предстоит открыть (прежде всего соборную мечеть). Однако многое было уничтожено из-за того, что на месте города находились поля, возделываемые много десятков лет. Наверняка известно, что в шахристане находилось два мавзолея, как и в Узгене, а также, по всей вероятности, памятники караханидским правителям. В Баласагуне это были круглые здания с куполами или шатровыми крышами. Непосредственно рядом с ними возвышался (и возвышается) минарет, известный сегодня как башня Бурана[35]. Похожая башня есть в Узгене. Обе они сейчас значительно ниже своей

первоначальной высоты: 40 и 45 метров соответственно. Их внешние стены все еще разделены горизонтальными полосами, напоминающими плетение, которые, в свою очередь, разделяют на секции сложный орнамент в кирпичной кладке.

Тюрки и их победоносные минареты

Специалистам давно известно, что высокие цилиндрические башни, или минареты, появились в Центральной Азии и Афганистане, оттуда распространились в Индию, а затем — в Османскую империю и персидскую державу Сефевидов. В первые века ислама мулла призывал к молитве: с крыш домов (как и в Аравии в былые времена); с башен, спроектированных по образцу римских и византийских (такие Омейяды построили в Дамаске); с минаретов, пристроенных к внешним стенам мечетей (опять-таки как у Омейядов и жителей Северной Африки); или, как в уникальном случае в аббасидской столице Самарре, — с причудливого спиралевидного сооружения, скопированного с древних персидских зиккуратов.

▼ **Рисунок 10.4.** *Минарет Калян, Бухара, 1127 год. После завоевания бывшей саманидской столицы в Центральной Азии тюркские Караханиды возвели монумент в честь своей победы в самом центре Бухары*

Еще до прихода к власти Караханидов жители Центральной Азии избрали более оригинальный способ, построив отдельно стоящие удлиненные минареты в виде колонны. Ученые насчитали не менее шестидесяти таких сооружений в регионе. Наиболее известный среди них — гордый и мрачный минарет Калян (построенный в 1127 году) в Бухаре, также именуемый «минаретом смерти», поскольку местные властители сбрасывали

приговоренных к казни преступников с его вершины.

Стоит признать, что самые ранние минареты такого рода появились при Караханидах, и постройка практически всех последующих минаретов осуществлялась за их счет или за счет других тюркских династий — Газневидов в Афганистане и Индии, Сельджуков в западной части Центральной Азии и Иране[36]. Тот факт, что башни в Бухаре, Вабкенте, Узгене и Баласагуне построены в эпоху Караханидов, неоспорим, то же касается и многих других башен. Другие тюркские династии, пришедшие к власти вскоре после Караханидов, казалось, с энтузиазмом приступили к сооружению таких же минаретов. Одной из нескольких главных цилиндрических башен того века, построенной не при тюркской династии, является удивительный минарет в Джаме (в современном Афганистане) высотой 65 метров, который каким-то образом выпал из поля зрения внешнего мира до 1886 года. Гуриды (местная персидская династия), построившие его, незадолго до этого разбили тюркское войско из Газни. В честь победы над строителями минаретов Газни они возвели свой гигантский минарет[37].

▼ **Рисунок 10.5.** *Минарет в Джаме (Центральный Афганистан) высотой 65 метров, построенный в 1190-х годах, ознаменовал победу династии Гуридов над государством Махмуда Газневи*

Прежде чем делать вывод, что такие минареты — феномен, свойственный Караханидам и последующим тюркским правителям, необходимо задать вопрос: а могли ли эти минареты быть задуманы и выполнены местными жителями, а не тюркскими владыками? О том, что к их строительству привлекались местные архитекторы и что некоторые из них были выходцами из оседлого персидского (таджикского) населения, свидетельствует необычная

башня Джаркурган (в современном Узбекистане). Она имеет форму колонны, основанной на восьми украшенных полуколоннах, объединенных в единое целое. Этот минарет является одним из самых великолепных зданий, оставшихся от Центральной Азии описываемой эпохи. Архитектор Али ибн Мухаммед из Серахса (местность на границе между современными Туркменистаном и Ираном), удовлетворенный своей работой, выложил свое имя на минарете. Но даже если предположить, что некоторые из архитекторов и строители этих монументальных минаретов были местными, возможно, персами (таджиками), тогда кому принадлежала идея их возведения и кто оплачивал это строительство?

Исследователь из Кыргызстана Джумамедель Иманкулов недавно высказал новаторскую точку зрения по этому вопросу. Используя современные технологии, он измерил высоту нескольких основных минаретов на караханидских землях, построенных в XI–XII веках. Затем он замерил диаметр у их основания и получил соотношение 1 : 2,6666[38]. Это соотношение оказалось постоянным в том смысле, что оно определяло каноническую форму практически всех минаретов Центральной Азии того периода. Иманкулов применил это соотношение к минаретам в Узгене и Баласагуне, которые были выше, чем сейчас, и вычислил их первоначальную высоту.

Возможно, архитекторы и строители передвигались с места на место в XI веке, возводя похожие минареты, так же, как поступали и европейские мастера-каменщики при строительстве готических соборов 100 лет спустя. Но по сравнению с Европой Центральная Азия располагала большим количеством сил и ресурсов, необходимых для воплощения подобных грандиозных проектов в самом сердце крупных городских центров.

Это подводит нас к пониманию основных центральноазиатских реалий, сложного взаимодействия оседлого населения оазисов и кочевых племен, которые одно за другим прибывали с Востока. В хорошие времена эти отношения были взаимовыгодными, когда

каждая сторона получала экономическую выгоду от другой. Но при появлении очередного войска кочевников у ворот оседлых городов приходилось договариваться о способе сосуществования. Прибывшее в регион тюркское население не было многочисленным, управление делилось между несколькими правителями, а потому контроль Караханидов был всегда лишь поверхностным. И им приходилось принимать особые меры, чтобы «водрузить свой флаг» над подчиненными территориями.

Как отмечалось ранее, один из способов «водрузить флаг» — построить в городе красивый мавзолей. Гораздо более выразительным, а следовательно, и более эффективным, считалось возведение минаретов, которые возвышались над городами и окружающей сельской местностью, восхищая всех мощью Караханидов. Это, как можно предположить, и явилось основной причиной того, что караханидские правители с таким рвением сооружали минареты. Искусствоведы Ричард Эттинхаузен и Олег Грабарь были правы, когда охарактеризовали их как «победоносные башни»[39]. Постоянное соотношение в этих сооружениях отражает их общее происхождение.

Со временем победоносные башни приобрели гражданские функции. Немецкий историк Эрнст Дитц описывал их в качестве указательных столбов для путешественников или кафедры, с которой объявлялись официальные указы, а в Бухаре и других городах это были места для оглашения смертных приговоров[40]. Однако это не отменяло основной религиозной функции минаретов. Но стоит упомянуть, что ни в Баласагуне, ни в Узгене, ни где-либо еще Караханиды не строили огромные мечети. В Баласагуне здания, стоящие рядом с минаретом, оказались гробницами, а не культовыми сооружениями. Валентина Горячева (Национальная академия наук Кыргызской Республики) выдвинула гипотезу, что мечети могли быть построены из дерева, как в ранней Аравии, поэтому ни одна из них не сохранилась. Это, однако, маловероятно. Зачем кому-то озадачиваться возведением огромной башни, а затем связывать ее с недолговечной мечетью?

Остается только гадать о происхождении цилиндрической формы победоносных башен эпохи Караханидов. Было выдвинуто несколько интересных гипотез. Так, предполагалось, что они берут свое начало от каменных мемориальных столбов, или балбалов, которые сооружали древние тюрки на могилах своих вождей[41]. Еще по одной гипотезе прообразами этих сооружений были башни, на которых зороастрийцы помещали своих покойников. В то же время другие ученые считают возможным источником появления башен индийские колоссальные колонны (стамбха), покрытые изображениями и текстами[42]. Учитывая план башни Махмуда Газневи в форме звезды, ученые указывают на их общие доисламские корни[43]. Можно сделать еще одно предположение. Поскольку кочевники в степях жили в горизонтальном мире, их всегда завораживала высота. Они сооружали курганы над умершими настолько высокие, насколько это возможно (изначально гораздо выше, чем те, что сохранились до наших дней). Разве мог такой народ не вдохновиться идеей постройки кирпичных башен, доходящих до небес?

Каким бы ни оказалось происхождение победоносных башен, внешнюю сторону этих минаретов украшала кирпичная кладка с орнаментальным узором. Как отмечалось в главе 1, неизвестный средневековый итальянский путешественник был настолько поражен узорами на минарете Калян в Бухаре, что воспроизвел их на внешней кирпичной кладке Дворца дожей в Венеции. Одни из этих узоров срисованы с ткани кочевников, другие восходят к украшениям и орнаментам на больших зданиях эпохи Саманидов предыдущего столетия. Как таковые эти орнаменты свидетельствуют о процессе привыкания к городской жизни, которая началась, когда Караханиды перестали кочевать и обосновались в своих четырех столицах.

Ассимиляция Караханидов

Во многих областях тюркские властители показали себя

ревностными учениками своих персидских (таджикских) подданных. Все — от дизайна домов, кроя одежды до керамики на их столах — отражало влияние оседлых жителей центральноазиатских оазисов. Даже когда влияние тюрков быстро распространялось по этим оазисам — всеобъемлющий процесс, который явился главным наследием Караханидов, — караханидская знать одновременно впитывала многие аспекты превалирующей там культуры и большого исламского мира, частью которого они стали.

В дополнение к постройке мечетей, мавзолеев и других монументов Караханиды основали типично исламские вакфы (благотворительные учреждения)[44]. Один из караханидских правителей приказал построить большой новый госпиталь в Самарканде, регулярно выделял деньги не только на оплату врачам и вспомогательному персоналу, но даже на расходы кухни, отопление и освещение[45]. При его правлении также построили, оснастили медресе, и он его финансировал. Верующая молодежь могла обучаться там истинам суннитского ислама.

Пожалуй, не вспомнить случая, когда новые властители принимают и осваивают особенности оседлой, городской культуры столь быстро, как это сделали Караханиды. Глава династии предпочитал жить так, как жили его прадеды, — в переносном укрытии за пределами стен Баласагуна, а не в хорошо обустроенном городе[46]. Однако большая часть бывшей кочевой знати жила по-другому. Они уважали свою степную культуру, но предпочитали жить по-новому. Так, даже когда тюрки преобразовывали Центральную Азию, они изменили свой быт благодаря культуре того региона, который теперь считали своим домом.

Никто более полно не запечатлел этот процесс культурной ассимиляции, как караханидский философ, поэт и государственный служащий Юсуф Баласагуни, автор дидактической поэмы для правителей под названием «Благодатное знание»[47]. Он завершил эту книгу к 1069 году, через три года после

того, как Махмуд аль-Кашгари начал писать свой «Сборник». Великое достижение Юсуфа Баласагуни состояло в том, что он оформил и упорядочил устный тюркский язык, сделал его литературным, а затем использовал для написания более 200 страниц стихов на тему, хорошо знакомую любому образованному персу или арабу, — советы для правителей. Эта работа представляла собой практически идеальное слияние двух культур.

«Благодатное знание»

Сюжет произведения Баласагуни можно легко пересказать вкратце. Честолюбивый молодой человек прибывает ко двору хана как раз в тот момент, когда тот находится в поисках нового визиря. Юноша получает эту работу, блестяще справляется с ней, обзаводится семьей и проводит долгие часы в философских дискуссиях со своим правителем, но потом внезапно умирает. Правитель принимает на себя обязанность по воспитанию несовершеннолетнего сына визиря, который, в конце концов, вырастает и занимает должность своего отца, начинает участвовать в дискуссиях, предлагая советы своему правителю как по практическим, так и по философским темам. Восхищенный правитель наделяет нового визиря обширными полномочиями. Понимая, что советник нуждается в поддержке, он предлагает ему нанять себе помощника. Визирь обращается к своему брату, уехавшему из города, чтобы стать отшельником. Но брат визиря отклоняет два письма от правителя и соглашается на встречу лишь после обещания, что после этого он вернется к своей жизни в горах. Вскоре отшельник умирает. Визирь рассматривает возможность последовать за своим братом, чтобы тоже стать отшельником. Но на смертном одре отшельник напомнил брату о его долге перед правителем, и визирь возвращается к своим официальным обязанностям, теперь стараясь еще более, чем прежде, делать добро людям.

«Благодатное знание» Баласагуни — это текст, написанный в традиции персидских и арабских specula principum («зерцало для

правителей» — дидактических трактатов для принцев и других представителей знати). Сюжет книги — лишь повод, чтобы поговорить об этических, политических и религиозных темах. Так, правитель по прозвищу Восходящее Солнце символизирует справедливость, поскольку солнце постоянно и надежно. Первый визирь по прозвищу Полная Луна представляет собой изменчивую фортуну, так как луна может нарастать и убывать. Второй визирь — Достохвальный — мудрый и практичный, дает детальные (и зачастую банальные) советы о том, как правитель должен обращаться с каждым, вплоть до виночерпиев и нищих. Есть и отшельник, Недремлющий, он, как суфий или буддийский монах, пробудил свою душу для вечности.

Баласагуни описывает сложное взаимодействие аллегорических персонажей в стихах, используя рифмованные двустишия с равным количеством слогов, размер которых он позаимствовал из «Шахнаме» Фирдоуси и впервые применил к тюркскому языку. В этом смысле Баласагуни был новатором, он сделал для тюркских языков то, что потом Чосер сделает для английского, Данте — для итальянского, а Лютер — для немецкого.

Это произведение построено на противопоставлении. Правитель находится на одной стороне, а все остальные персонажи, которых он нанимает или пытается нанять, — на другой. Если рассматривать произведение в таком ключе, то оно предстает перед нами как руководство по управлению человеческими ресурсами XI века. Но настоящий контраст проявляется между двумя героями: визирем и отшельником. Роберт Данкофф, переводчик Баласагуни и аль-Кашгари, смотрит на это противостояние как на конфликт между общественным и личным[48].

Баласагуни воспевает мир и выступает против суфизма

Баласагуни представляет визиря в качестве единственной опоры правителя, а следовательно, и общества. Да, есть знать, войско,

религиозное право, но ничто из этого не обеспечивает обществу мир и безопасность. Только наличие опытного и энергичного визиря позволит хану эффективно править, а обществу процветать.

Ему резко противопоставлен отшельник, который живет вне общества. Юсуф Баласагуни очень старается представить этого сложного, отрешившегося от всего земного человека в положительном свете. Отшельник — это суфий, стремящийся очистить свою душу, чтобы воспринимать божественный свет. Но он далек от экстатизма и стремления к свету через поэзию и песни. Недремлющий — это угрюмый нигилист, для которого все земные радости являются притворством. «Дети — это враги, — говорит он, — отца нужно жалеть, поскольку его пища — это яд». И еще: «Когда сердце друга разбито, он становится тайным врагом». Или: «Когда Адам согрешил, Бог сделал этот мир тюрьмой в качестве наказания». Против всего перечисленного его брат выдвигает разумные аргументы. А правитель в качестве ответного удара использует обвинение в том, что, живя в отрешении, он жаждет награды за это, тем самым впадая в грех гордыни[49].

Роль Недремлющего заключается не в защите другого видения жизни: он выступает в качестве соперника своего брата-визиря и правителя. Подстрекаемый Недремлющим, визирь снова и снова вовлекается в сложные и запутанные земные дела, отстаивает свое право делать добро[50]. В конце Достохвальный, любящий то, что его брат так рьяно отрицает, берет верх. В то самое время, когда суфизм начал распространяться по тюркскому миру, словно реакция на затухающую общественную жизнь, «Благодатное знание» представляет собой гражданское воззвание, в котором город «побеждает» грот отшельника[51]. Несмотря на это, ни один из других спорящих не превосходит Недремлющего в его искренней страсти. Другие персонажи говорят разумом, а голос отшельника идет из самых недр души. Этот факт вводит любопытный элемент двусмысленности в произведение.

Отшельник, который проиграл сражение, но выиграл войну

Два раза Юсуф Баласагуни обращается напрямую к читателю. В обоих случаях его голос решительно мрачный. Первый момент — это введение, где он пространно говорит о стремительном наступлении старости:

«Проснись, седовласый, готовься к кончине,
Рыдай о прошедшем в тоске и кручине».

Второй момент: Баласагуни вставил в книгу две короткие оды. Первая ода — «Сожаления о прошедшей молодости и о старости». Вторая — «О порочности времен и неверности друзей» — горькие мысли о времени, в котором он жил, когда «сердца и языки были двуличными», не было «истинных соседей», «родственники вели себя как незнакомцы», «кого бы я к себе близко ни подпускал, оказывался врагом, подобным самому дьяволу».

Это печальный голос самого Недремлющего. Как и суфий, Баласагуни критикует город и общество людей. Он заключает:

«Лучшей участи я для себя не нашел
Удалюсь от людей, от жилищ их и сел!

Да не знают, не видят меня с тех пор
Пусть не ищут, не ждут — вот и весь разговор!

Комары, скорпионы, собаки вокруг
Жалят, воют, унять их — не хватит и рук!

И, живя меж дурных, плачу я во всю мочь,
Покаянный свой груз я влачу день и ночь.

Да минует меня доля горя и бед
Да не буду я грубостью злобы задет!

О, Господь, мне Пророка узреть порадей,

Лик яви четырех его верных друзей!»

Как на этом фоне мы должны рассматривать книгу Юсуфа Баласагуни? С одной стороны, она прославляет гражданственность и все, что может быть достигнуто с применением разума: интеллекта и мудрости. С другой — она не отрицает и другого варианта — жизни в отрешении, наполненной осознанием безумия и пустоты общества. Баласагуни проясняет, что в его личном случае переход от первого варианта ко второму произошел из-за разочарования, приходящего с возрастом. Но он также сообщает, что общество более не источает свет надежды и человеколюбия и что люди начинают сомневаться — сможет ли общественная жизнь когда-либо принести удовлетворение. Начала ли эпоха Просвещения меркнуть в то же самое время, когда тюркские народы впервые внесли свой вклад в высокую культуру городской Центральной Азии? Если это так, то поэма Баласагуни стала зловещим предзнаменованием.

Последние дни Караханидов

Около 1070 года Юсуф Баласагуни представил свою рукопись караханидскому правителю во дворце Кашгара. Он прочел ее перед властителем, который присудил ему должность управляющего двором и назначил оплату, подобающую этой высокой должности. Семь лет спустя Махмуд аль-Кашгари вернулся в столицу после завершения работы над своим «Сборником». Юсуфу в это время было около 57–66 лет, а Махмуд умер в 1102 году (в возрасте 97 лет!), и очень вероятно, что они встречались. Знали ли авторы друг друга или нет, неизвестно. Однако и аль-Кашгари, и Баласагуни стали почитаемыми и уважаемыми членами общества. Когда они умерли, их гробницы в селениях на юге и юго-западе от Кашгара стали местами посещения и паломничества. Гробница Махмуда сейчас находится в селении Опал, в то время как надгробие Юсуфа в селении Тайнап разрушено во время китайской культурной

революции.

К сожалению, процесс развития тюркского языка и культуры, начатый этими выдающимися людьми, некому было продолжить. Местного правителя, покровительствовавшего им обоим, называли табгач-ханом Ибрагим ибн Наст. Ему однажды показали надписи, сделанные вандалами на стене Самарканда. На их изречение: «Мы подобны луку: чем больше нас срезают, тем больше мы вырастаем» он ответил своим: «Я стою здесь подобно садовнику. Сколько бы ни вырастало вас, я вас вырываю»[52].

Несмотря на правление сильного властителя, над Кашгаром, Баласагуном и Узгеном нависла угроза нападения, в то время два автора как раз вернулись в Кашгар. Тюрки Сельджуки уже нападали на Караханидов с запада, заставив их признать себя в качестве землевладельцев. Ибрагим умер в 1072 году, через два года после Баласагуни. Его преемники оказались слабыми и неопытными.

В течение последующих десяти лет возникла новая угроза в виде каракитайских племен. Эти буддисты и шаманисты были изгнаны из Китая чжурчжэнями и начали прокладывать себе путь на запад после 1125 года[53]. Караханидское войско из Кашгара разгромило их в первом бою, но через 10 лет они вернулись с войском в 10 000 конников и пронеслись через Кашгар и Баласагун в самое сердце Центральной Азии. Дни Караханидов были сочтены.

В одном из своих наиболее оптимистичных отрывков Юсуф Баласагуни провозгласил, что государства создаются мечом, но поддерживаются мудростью. Через несколько страниц он предлагает абсолютно другое видение: «Две вещи, золото и меч, удерживают государство от распада». Через 10 лет после смерти Юсуфа Баласагуни и Махмуда аль-Кашгари ни золото, ни мечи, ни мудрость не спасли Караханидов.

Глава 11

Культура при тюркском завоевателе: Махмуд Газневи

Новый тип правителя

Мы оставили Рейхана Мухаммеда ибн Ахмеда аль-Бируни в опасное время. Он преданно служил своему покровителю в осажденном Гургандже, а после убийства Мамуна провел переговоры с военачальниками противника, чтобы заключить соглашение, наиболее благоприятное для своего государства. Он не забыл и о письме султана Махмуда правителю Хорезма, в котором тот требовал, чтобы Бируни покинул академию Мамуна и приехал к его двору в Газни (Афганистан). Ученый игнорировал этот приказ раньше, но теперь понял, что находится не в самом выгодном положении. Вскоре 44-летний Бируни и еще несколько ведущих ученых теперь уже несуществующего научного центра в Хорезме отправились через пустыню Каракумы в Афганистан. Бируни суждено было провести остаток жизни на службе у Махмуда Газневи. И похоронен он в столице этого властителя, где по сей день находится его гробница.

Кем был Махмуд Газневи? Выдав свою сестру за правителя Гурганджа, он вскоре настроил людей против своего зятя и приказал похитить ученых, служивших при дворе Мамуна[1]. Сорокашестилетний Махмуд воплощал новый тип тюркского правителя, появившегося в Центральной Азии в XI веке: начальник регулярного войска рабов, который вел бесконечные завоевательные войны на протяжении всего своего 33-летнего

правления (997–1030 годы). Конечно, войска, состоящие из рабов, были распространенным явлением. Арабы, их халифат и два его своенравных «отпрыска» — Саманиды в Бухаре и Фатимиды в Каире — содержали воинов-рабов для поддержания своей власти. Но все же стержень войска составляли свободные люди — арабы или персы[2]. Большинство тюркских правителей, включая Караханидов, также предпочитали строить свою военную мощь с помощью свободных воинов. Махмуд стал первым мусульманским правителем в регионе, который создал «военную машину» почти исключительно из рабов — военачальников и простых воинов. Он сделал эту систему основой своего правления[3]. В то время это был значительный шаг вперед[4]. Но за создание такого военизированного государства-завоевателя уплачена дорогая цена.

Невероятно огромное войско Махмуда редко состояло менее чем из 100 000 человек (такое войско он собрал для нападения на Балх в 999 году)[5]. При вербовке и распределении воинов Махмуд не брал во внимание цвет кожи, этническую принадлежность и вероисповедание. Например, он, не колеблясь, отправлял индийские войска против тюрков, персов или индийских войск, защищавших мусульманские города. Даже его личная прислуга состояла в основном из рабов. Махмуд полагал, что халиф, будучи носителем высшей религиозной власти, дал ему все полномочия, и поэтому он считал вправе прибегать к разного рода сомнительным действиям.

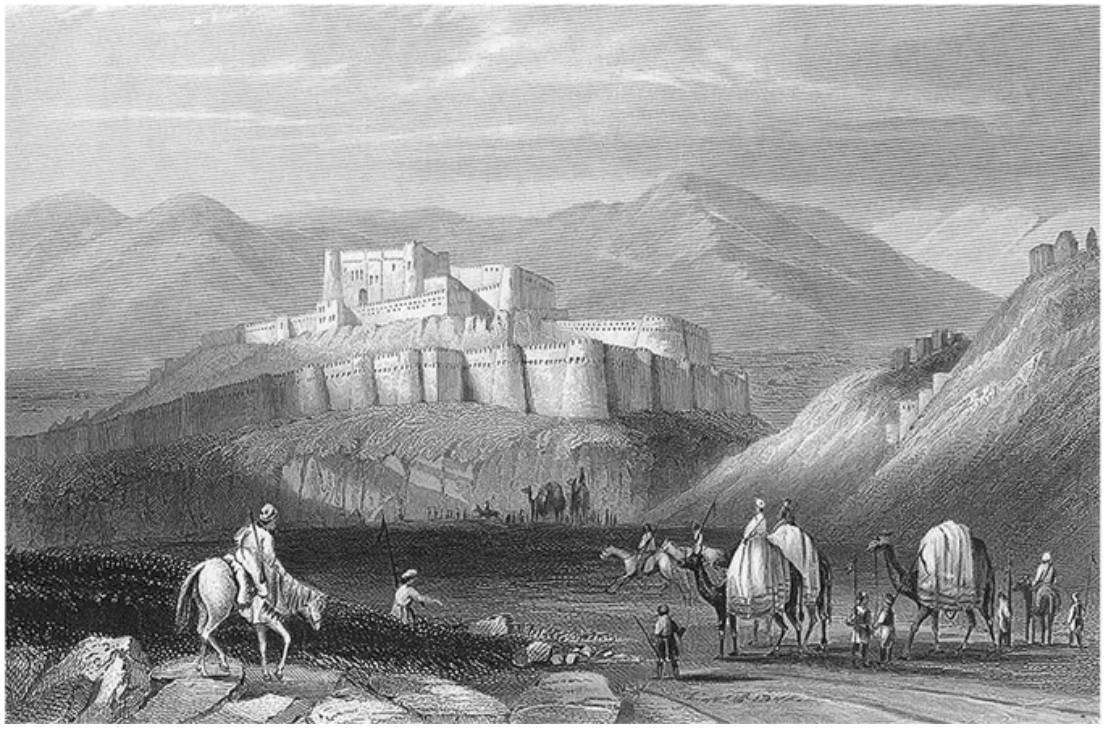
Тот факт, что Махмуд сам был рожден рабом, вполне соответствует действительности. Тесть его отца тюрок Алп-тегин достиг признания в Бухаре как член охраны Исмаила Самани. Затем он был назначен верховным начальником войска (хаджибом хаджибов)[6], что сделало его самым влиятельным человеком в государстве, а также одним из самых богатых — 500 селений платили ему налоги[7]. После службы на должности предводителя саманидского войска в Нишапуре Алп-тегин в 962 году был назначен правителем города Газни в Афганистане. Он быстро освоился на этой должности, в то же время объявляя о своей

бесконечной преданности саманидским властителям. Отец Махмуда Себук-тегин также был рабом родом из города Барсхана (на берегу Иссык-Куля) — того самого города, где родился Махмуд аль-Кашгари. Себук-тегину был женат на дочери Алп-тегина.

Правители Газни неустанно напоминали остальному миру, что их правление основано на утонченной и культурной модели Саманидов. Это верно по отношению к языку и культуре, которые поддерживал Махмуд, но не распространяется ни на структуру, ни на функционирование самого государства. Предположение о сходстве с Саманидами не более вероятно, чем то, что государство Махмуда стало последним, созданным по образцу халифата, когда персидская знать поддерживалась тюркским войском, состоящим в основном из рабов. Оба этих варианта верны лишь наполовину. Система государства, которое Махмуд привел к высочайшему расцвету, строилась на тирании в гораздо большей степени, чем какая-либо из предшествующих.

«Верхушка» империи Махмуда, состоящая в основном из тюркских союзников правителя и поддерживаемая войском из рабов — тюрков и индусов, в период краткого расцвета собирала дань с подданных в таких размерах, которые превзошли бы самые невероятные мечты халифа. Когда визирь Махмуда не смог собрать достаточно богатств в Герате, правитель сначала потребовал, чтобы глава города возместил разницу из собственного кармана, а когда и этого оказалось недостаточно, приказал пытать его до смерти[8]. Неудивительно, что золотые монеты Махмуда всегда были в цене!

▼ **Рисунок 11.1.** *Руины столицы Махмуда — Газни (Афганистан). Гравюра середины XIX века (Альберт Генри Пэйн)*



▼ **Рисунок 11.2.** *Войска Махмуда Газневи разграбляли индийские храмы и брали в плен десятки тысяч индусов, но при этом Махмуд чеканил монеты на двух языках для его индийских подданных — на арабском и санскрите*

Правление султана нельзя назвать «восточным деспотизмом», описанным Карлом Виттфогелем[9]. Такой режим представлял собой сложную организационную структуру, необходимую для

управления всеми частями. Его государство не было и авторитарным, живущим на налоги и поборы с торговцев (норма для большой Центральной Азии). Такого рода режимы шли на уступки всем слоям населения по той простой причине, что его экономика зависела от производительности ремесленников, земледельцев и торговцев, а не только от государственных служащих. К сожалению, вся система Махмуда основывалась на примитивном извлечении прибыли от завоеваний и взимании дани с народов, которыми он правил. Это привело к тому, что правитель фактически уничтожил социальные группы, которые могли бы поддержать его государство[10]. Это мешало социальному развитию, изолировало империю Махмуда от торговых и культурных контактов и сделало ее нестабильной[11].

Современники правителя, от западных границ Персии до Ганга, имели все основания считать Махмуда Газневи разрушителем. После жестокого захвата Гурганджа Махмуд атаковал город Рей (возле современного Тегерана). Там шиитская династия Буидов собрала большую группу выдающихся мыслителей, в которой состоял неоплатоник Ибн Мискавейх, историк и один из первых философов в исламском мире, который занимался этикой[12]. Махмуд изгнал их всех, а крупную библиотеку уничтожил. Еще раньше Махмуд разгромил Балх и обложил его население тяжелейшей данью. Так же он поступил с жителями Мерва, Систана и других городов Центральной Азии. В Нишапуре в 1011 году массовый голод, вызванный непосильными налогами Махмуда, привел к гибели 100 000 человек. Тогда широко распространился каннибализм: началось с того, что жители города стали поедать выкопанные из земли тела, а затем и убивать друг друга на улицах, чтобы прокормиться[13]. Гандхара, Мултан, Лахор, Каннаудж, Аджмер, Гвалиор, Пешавар и Шимнагар — все эти города были разрушены войском Махмуда в ходе жестоких набегов на Индию.

Даже по нормам того непростого времени Махмуд выделяется своей жестокостью. Его завоевательные походы стали новой

моделью, которую взяли на вооружение Мухаммед из Гура, Тамерлан (Тимур), а затем и Великие Моголы — Бабур, Акбар и Аурангзеб. Неслучайно ли череда военизированных режимов, начиная с Газневидов, шла параллельно упадку мусульманской культурной жизни по всей Центральной Азии и Северо-Западной Индии?

Даже писатели, современники Махмуда, были обеспокоены тем, что его правление может стать началом заката цивилизации региона. Ученые, исследовавшие этот вопрос, вскоре приходят к парадоксальному факту: Махмуд даже во время столь жестоких завоевательных войн покровительствовал некоторым выдающимся ученым эпохи (в частности, Бируни и Фирдоуси). Он возводил поразительные памятники архитектуры, оказывал поддержку многим писателям, включая тех, чьи стихи на персидском языке удивляют и завораживают читателя и поныне.

Для нас это загадочно и непонятно, потому что нарушает современное представление о том, что образование и искусство естественно вытекают из справедливого политического и социального устройства, и наоборот, плохая политика отравляет разум и дух. Возможно, в этой ситуации можно утверждать, что культура при правителях Газневи процветала, несмотря на их правление, а не благодаря ему. Но утверждая это, мы упускаем из виду, что Махмуд Газневи был наследником культуры саманидских и хорасанских правителей, хотя и уничтожил многое из созданного ими.

Путь Махмуда к власти

Процесс становления власти Махмуда был значительно облегчен его отцом Себук-тегином, который превратил провинцию государства Саманидов в Газни в империю. Именно Себук-тегин во время военных походов в Афганистане, Хорасане и Индии обучил своих сыновей-подростков искусству войны. Поворотный момент в становлении Махмуда произошел, когда его отец завещал свою

расширяющуюся империю не ему, 23-летнему, а его старшему брату Исмаилу. После этого Махмуд выследил Исмаила и убил его[14].

После того как Махмуд получил контроль над наследством Себук-тегина, караханидское войско напало на его земли с севера. «Призом», за который сражались два тюркских войска, являлись территории, оставшиеся от умирающей саманидской империи, а также ее столица Бухара. Войска Махмуда захватили Бухару, а он назвался правителем. Но два этих войска не могли победить друг друга, и поэтому Махмуд и правитель Караханидов заключили сделку, разделив остатки государства Саманидов и установив границу по Амударье.

Вскоре Махмуд начал первый из своих двадцати походов в Индии. Пока он отсутствовал, Караханиды в 1006 году напали на его территории в Хорасане и Афганистане. Узнав об этом, Махмуд отправился обратно и с помощью своего излюбленного оружия — отряда из 500 вооруженных боевых слонов — уничтожил вторгшееся войско Караханидов[15]. После столь потрясающей победы Махмуд отвоевал Нишапур у непокорных Саманидов, которые завладели городом в его отсутствие.

К 1006 году Махмуд полностью посвятил себя военным походам. До самой смерти в 1030 году он постоянно вел военные действия, останавливаясь ненадолго лишь затем, чтобы построить в своей летней столице великолепные здания, возвести зимнюю столицу и место отдыха для себя и своих приближенных. Ему была необходима надежная система управления, чтобы сохранять и приумножать его богатства, содержать войско и пресекать восстания на корню.

Существует общепринятая точка зрения, согласно которой Махмуд руководствовался двумя моделями управления. Первая модель — Багдадский халифат, где контроль сверху вниз осуществлял визирь; вторая, более упорядоченная модель, была разработана Саманидами в Бухаре. Они привлекали «уполномоченных лиц» на местном уровне, а также выказывали

уважение к правителю в Багдаде, чтобы «замаскировать свою фактическую независимость от него»[16]. Эта схема верна лишь отчасти: у Махмуда действительно были визири, но он ненавидел этих государственных деятелей с того самого момента, как назначал их[17]. И хотя Махмуд сохранил старую саманидскую управленческую структуру, ему все же нужна была поддержка халифов до того времени, пока он не решил, что сам, а не халиф, должен править исламским миром. Эта кампания по достижению полного контроля началась в 998 году, когда Махмуд присвоил себе ранее неизвестный титул — «султан»[18].

Единственным стабильным элементом в этой системе, помимо самого султана, был совет, состоящий из его наиболее верных помощников. Это был главный совещательный и исполнительный орган власти: он осуществлял волю Махмуда, договариваясь с наместниками и подданными по всему региону. Поддерживали работу совета налаженная почтовая система, а также обширная сеть шпионов, которые следили, чтобы решения султана выполнялись (и доносили об их неисполнении, чтобы султан наказал виновных). Наконец, чтобы подданные ценили его усилия, Махмуд нанял составителя официальных новостей, главного глашатая, который рассказывал обществу об отношении султана к основным событиям[19].

В гораздо большей степени, чем халифат или Саманиды, режим Махмуда ставил своей целью снабжение войска. Речь идет не только о постоянном его оснащении, обеспечении питанием и вознаграждении десятков тысяч воинов на полях сражений, но и об уходе за самым страшным оружием Махмуда — отрядом боевых слонов. Сильные толстокожие животные были оснащены специальными сиденьями и копьями для атаки, за ними присматривали укротители, в основном индусы. Мы вскоре вернемся к системе, которую разработал Махмуд для сбора денег с подчиненных народов, а сейчас достаточно отметить, что ценой этой системы стало сокращение транспортной и торговой сетей, а также вывод обширных пахотных земель из числа

обрабатываемых. Кроме опустошения «домашних» территорий, это привело к упадку экономики везде, где властвовали он и его преемники.

«Тень Бога на земле»

Какой цели служила «военная машина» Махмуда? Султан не имел на этот счет никаких сомнений — он видел себя «тенью Бога на земле»[20] и культивировал образ блюстителя веры, заявляя, что выучил наизусть весь Коран и написал (или дал поручение кому-либо другому написать) книгу по мусульманскому праву (фикх[21]). Его писатели-современники поддерживали этот образ[22], отмечая, что земное предназначение Махмуда — продвигать дело суннитского ислама внутри страны и в других государствах и уничтожать все, что мешает реализации этой цели. Некоторые считали такое поведение типичным для неофита, а также проявлением агрессии тюрков-степняков (в противовес более спокойным культурам персоязычных оазисов, обитатели которых зачастую были достаточно уверенными в себе, чтобы не бросаться в религиозные авантюры). Но необходимо отметить, что тюрки Караханиды тоже были мусульманами-суннитами и обратились в веру даже позже Газневидов. Однако вера Караханидов была спокойной и терпимой, в то время как вера Махмуда — неистовой и ограниченной. Именно в период правления Махмуда многие мусульманские мыслители начали испытывать серьезные сомнения относительно этической обоснованности священной войны, или джихада, заставляющего «неверных» выбирать между исламом и смертью[23].

Хотя большинство писателей, которые восхваляли Махмуда за его радение о вере, состояли в его окружении, их заявления о его религиозных мотивах небезосновательны. Он первым принес ислам в самое сердце Индии, и когда разрушал один индуистский храм за другим, то делал это во имя ислама. Глубоко преданный халифу и его суннитской вере, Махмуд обнажал свой меч против

неверных, а особенно шиитов. Его люди разыскивали и убивали исмаилитов в Иране и Пакистане[24], а также уничтожили власть шиитской династии Буидов в Рее, откуда они контролировали халифат в течение ста лет. Во время этой деятельности Махмуд был безжалостен, использовал своих слонов, чтобы топтать неверных, предавал их и их библиотеки огню[25]. Даже Бируни не остался вне подозрений: придворные султана сомневались в его правоверии (надо признать, что у них были для этого основания).

Однако важно отметить бесчисленные примеры действий Махмуда Газневи, совершенных совсем по другим мотивам. В Нишапуре он начал с поддержки традиционных суннитов, но затем, в Хорасане, посчитал удобным поддержать секту каррамитов, которые объявили войну халифам и их богатствам[26]. Преданный Махмуду секретарь сочинил стихи, чтобы представить этот циничный маневр как акт политической прозорливости, но все понимали, чем это являлось на самом деле[27]. Тем временем нишапурский наместник из числа каррамитов устрашал подданных, устраивал показательные процессы, зачистки, убивал врагов своей секты и заставлял их отречься от своих взглядов — «его слюна была смертельным ядом, и его выдох означал разрушение»[28]. Позже Махмуд резко изменил свою позицию, лишил каррамита власти и снова поддержал суннитов.

Крови своих братьев-мусульман султан пролил не меньше, чем крови иноверцев. Во время уничтожения индуистских храмов в Индии он, не колеблясь, развернул свои индийские войска против мусульманских сил. Добившись подчинения этих и других покоренных индусов, Махмуд выделил им целый квартал в своей столице и позволял свободно поклоняться своим богам — такой терпимости он никогда не выказывал по отношению к отклонившимся от истинной веры мусульманам[29]. Он вернул завоеванные индийские территории обратно их бывшим правителям в обмен на дань. При всем уважении к религиозной власти халифа Махмуд к концу своего правления направился на покорение самого халифата[30].

Был ли Махмуд лицемером? Наверное, нет, если предположить, что лицемер понимает разницу между принципами и практикой. Но записи о Махмуде в хрониках свидетельствуют, что ислам для него не был ни постоянным руководством к действиям, ни сдерживающей силой. Когда ему было удобно, он облачался в белые одежды благочестия, но часто действовал руководствуясь исключительно жаждой завоеваний, при этом оставался убежденным в том, что является искренним борцом за веру.

За чей счет банкет?

Мы снова подходим к вопросу о том, как Махмуд управлял своим султанатом. Любой центральноазиатский правитель использовал бы все возможности для развития транспорта, торговли, а затем уже облагал эти сферы налогами, но не Махмуд. Фактически в снабжении своих войск и слонов он полагался, во-первых, на традиционный мусульманский налог на сельскохозяйственные земли неверующих подданных — харадж. Средства с того налога хорошо пополняли казну, но все же их было недостаточно для удовлетворения всех запросов Махмуда. Чтобы пополнить бюджет, он использовал военные трофеи, в основном из Индии.

Со времен своего первого похода на долину Инда в 986 году Махмуд думал не об обращении индусов в ислам, а о разграблении их богатств. Так же поступали его отец Якуб ас-Саффар и представители династии Сасанидов. Но если для этих правителей разграбление было не главной целью, а лишь сопутствовало завоеваниям, то для Махмуда все было как раз наоборот. Во время своих походов он захватил величайшие индийские крепости[31]. Его биографы-современники утверждали, что 50 000 горожан погибали в каждой битве (это вполне реальная цифра)[32]. А при описании трофеев, которые он отправлял в Афганистан, они использовали прилагательные в превосходной степени.

Пятьдесят тысяч жизней были взяты во время осквернения и разрушения Махмудом в 1025 году одной из главных святынь

индуизма — храма Сомнатх (Владыки Луны) на территории нынешнего штата Гуджарат[33]. Чтобы попасть туда, войску Махмуда пришлось перейти через пустыню Тар, это стоило ему невероятных потерь в живой силе. Индусы яростно защищали свою святыню, а когда она все же пала, Махмуд загрузил целые караваны золотом и символами Шивы и разместил все это в пятничной мечети в Газни. Не меньшую цену имели плененные индусы, десятки тысяч которых он отправил в столицу в качестве рабов. Придворный биограф Махмуда сообщал, что рабов из Индии было так много, что «места для питья и улицы Газни не могли вместить их всех», что «белокожие свободные жители затерялись среди них». Он продолжал, сухо отмечая, что действия Махмуда привели к переполнению невольничьих рынков по всей Центральной Азии, снизив цены на рабов[34]. Ничто не отражает так ясно цели Махмуда, как тот факт, что, когда он и его приспешники разграбили Сомнатх, он вернул территорию индусам и ушел оттуда.

Характер Махмуда и его придворной культуры

Основным мотивом действий Махмуда была алчность, хотя он и заявлял о том, что является мечом ислама. Придворные биографы, перечисляя его победы, упоминали лишь те, что принесли наибольшее число трофеев. Его «безграничная любовь» к деньгам прослеживается даже в самых обычных поступках. Например, после завоевания Нишапура он узнал об очень богатом человеке из этого города. Вызвал его в Газни, обвинил в вольнодумстве, не имея абсолютно никаких на то доказательств. Человек яростно отрицал выдвинутое обвинение и выразил готовность уплатить любую сумму, чтобы обелить свое имя. Махмуд забрал все деньги и выдал документ, освобождающий его от всех обвинений[35].

Махмуд был упрямым, нетерпеливым и совершенно нетерпимым к тем, кто противоречил ему. В остальном его поведение бывало сдержанным, известен он и своим трудолюбием. Он исповедовал традиционалистский ислам суннитского толка,

против чего восстал даже его сын. В знак протеста тот построил для себя дворец, стены которого были украшены в индийском стиле — изображениями обнаженных мужчин[36].

Махмуд был тщеславным человеком[37]. Зачем он принял титул султана, а затем придумал еще дюжину других титулов? Чтобы приукрасить свой «послужной список»?[38] Зачем выстраивал в две линии 4000 красиво одетых воинов, чтобы те приветствовали его при каждом триумфальном возвращении в Газни?[39] Вероятно, он стремился превзойти халифа[40], но этими действиями Махмуд показал, что хорошо помнит о своем низкородном происхождении и пытается заставить других о нем забыть.

Махмуд был также весьма противоречивой личностью. Воспитываясь в ученой среде, он знал арабский, персидский и тюркский языки[41]. Как и его отец, он подражал изысканной придворной жизни Саманидов[42], после него остались роскошные (и нередко очень оригинальные) рукописные книги с иллюстрациями[43]. Но затем, когда он начал деятельность по свержению халифа, в качестве официального языка выбрал арабский. У него была большая библиотека, но из каких именно книг она состояла, неизвестно. Известно лишь, что там имелась копия книги «Жители Востока» — труда Ибн Сины, ныне утраченного[44]. Обогащая свою библиотеку книгами, собранными со всего региона, Махмуд тем не менее приказывал разрушить библиотеку, если подозревал, что в ней содержатся труды вольнодумцев (в частности, он уничтожил книгохранилище в Рее).

Единственным последовательным пунктом в подходе Махмуда к развитию культуры было привлечение к своему двору каждого, кого он считал талантливым. Мы наблюдали проявление этой последовательности в том, что он привлек к себе Бируни и других великих ученых, которых Мамун собрал при своем дворе в Гургандже[45]. По пути в Газни к Бируни присоединились его близкий друг и бывший учитель — математик Абу Наср ибн Ирак, а также естествоиспытатель аль-Хаммар. Будучи в преклонном

возрасте, аль-Хаммар недолго практиковал медицину в Газни. Он перешел в ислам и вскоре умер[46]. Тем временем Махмуд отдал приказ заключить под стражу Ибн Сину[47]. Узнав, что Абу Наср ибн Ирак еще и талантливый художник, Махмуд приказал его нарисовать точный портрет Ибн Сины, который затем отправил в Нису с требованием привезти его живым[48]. Но Ибн Сине удалось бежать.

Что касается Бируни, то он недолго трудился в Газни в должности придворного астролога. Не забывая о своих трактатах, он начал собирать материалы для фундаментального труда «Книга вразумления начаткам науки о звездах», который закончил лишь десять лет спустя. Поверхностно касаясь основных тем астрологии, Бируни наполнил свой детальный труд научными материалами. Этот сборник затрагивает все: от астрономии и математики до истории и его любимой темы — календарных систем[49]. Ясно, что Бируни поручили писать об астрологии, но он все же включил в эту работу множество материалов из своих научных исследований. Любопытный факт: он посвятил свою «Книгу вразумления начаткам науки о звездах» женщине. Ее звали Рейхана, но больше о ней ничего не известно.

Как только Бируни прибыл в Газни, он сразу же приступил к проведению астрономических наблюдений с импровизированными инструментами. В течение трех лет Махмуд поддерживал строительство нового «кольца Йамани» — астрономического прибора, названного в честь титула Махмуда «Десница государства»[50]. Наряду с другими его изобретениями — планисферой, ортографической астролябией и предшественником телескопа Галилея без линз это означало возвращение Бируни к его обычному интенсивному рабочему ритму. Вскоре он уехал в Лахор (в современном Пакистане).

То, что Махмуд беспрестанно преследовал Ибн Сину, Бируни и других ученых из Гурганджа, свидетельствует скорее о его страсти коллекционера, чем о серьезном интересе к науке. История, которую рассказывали на протяжении нескольких поколений:

Махмуд потребовал от Бируни предсказать будущее, включая и последующие действия султана. И Бируни почти поплатился жизнью, когда его прогнозы подтвердились: Махмуд считал науку одним из видов колдовства[51].

В Газни ученые из Хорезма присоединились к сообществу писателей, художников, архитекторов, переписчиков, позолотчиков, историков и ювелиров со всего государства Махмуда. Одних привезли сюда силой, другие польстились на высокую оплату и хорошие должности при дворе, третьи были рады услужить человеку, который правил большей частью известного мира и мог поддержать свою любовь к культуре щедрыми пожертвованиями. Таким образом, та же всепоглощающая алчность, наводнившая Газни золотом, предметами искусства и рабами, преобразовала бесцветную, унылую столицу в культурный центр, равных которому не было в те дни.

«Свет дольнего мира»: Махмуд как строитель

Никакой другой вид искусства не превосходит архитектуру по своей привлекательности для правителей. Будь то триумфальные арки, воздвигнутые римскими императорами, дворец Дария в Персеполе, где скульптурные фризы изображали смиренных иностранных вельмож, несущих дань, или дворец парфянских царей в Нисе с залом приемов, в котором возвышался трон из слоновой кости, — архитектура символизирует силу и власть. Первый в мире султан хоть и был рожден рабом, но понимал эту истину так же хорошо, как и любой правитель до него[52]. Не то чтобы он пренебрегал другими видами искусства, достаточно сказать, что книги, изделия из металла и керамика его времени расценивались как наивысшие достижения центральноазиатского искусства. Но с неограниченными ресурсами в виде трофеев из Индии Махмуд мог воплотить свою страсть к архитектуре в полной мере. Неудивительно, что он хвастался (в строках о минарете в Гургандже), что создал «свет дольнего мира»[53]. Махмуд вел

масштабное строительство до самой своей смерти.

Обычно он перекладывал расходы по содержанию великолепных сооружений на местное население, и очень быстро они стали разрушаться. Расходы жителей Балха на поддержание садов Махмуда оказались настолько обременительными, что он сначала постарался навязать их местным евреям, а затем и вовсе потерял интерес к этому месту[54]. Многие архитектурные сооружения Махмуда, включая его летнюю столицу в Газни и зимнюю столицу в Лашкари-Базаре, находились на территориях, которым предстояло стать местом боевых действий в последующие века. Лишь несколько зданий эпохи Махмуда сохранились до наших дней, и нам приходится оценивать его строительную деятельность по литературным и археологическим источникам.

Когда Махмуд переехал в Газни, этот город все еще был зороастрийским центром, где буддисты ранее построили многочисленные монастыри и возвели ступы[55]. Махмуд начал со строительства большой дамбы на реке Джихай, которая находится и сейчас в 24 километрах к северу от города. Затем он приступил к возведению роскошного нового дворца для своих главных помощников, изысканно украшенной пятничной мечети для 6000 верующих, ипподрома (вдохновленный рассказами путешественников, побывавших в Константинополе), минарета высотой 44 метра, медресе с библиотекой, а также обнесенного стеной комплекса для размещения боевых слонов и обслуживающих их людей. В полутора километрах от города он воздвиг для себя огромную гробницу, состоящую из двух частей, и башню, которая представляла собой колонну из вертикальных панелей, резкого выступа и цилиндрического столба, в настоящее время разрушенного наверху. На массивных дверях сделаны красивые надписи куфическим письмом, которые предвосхитили все, что было создано в более известной архитектуре эпохи Фатимидов в Каире[56].

На сооружении было около восьми больших надписей — это характерно для Махмуда. Везде султан использовал архитектуру,

чтобы превозносить свое величие, в процессе превращая здания в подобие «огромных посланий тем, кто видит их», как называл подобные строения историк Роберт Хилленбранд[57]. Секретарь и глашатай Махмуда Утби убеждает своих читателей, что мечеть Махмуда в Газни затмила Большую мечеть Дамаска в том, что касается планировки, размера и великолепия, и что другие строения Махмуда также превосходят своих «конкурентов» по всему исламскому миру[58].

Входя во дворец через двери, облицованные золотом из переплавленных статуй индийских богов, вы проходите по коридорам, украшенным мозаикой из золота и ляпис-лазури и вымощенным квадратными и шестигранными плитами белого мрамора из Индии. Для крыш и колонн использовали огромные деревья, привезенные из бассейна реки Инд. В конце концов, вы достигаете зала для приемов, в котором размещен позолоченный трон, затмивший троны властителей Персии и Египта. Раскопки археологов подтвердили, что дворец и мечеть были богато украшены скульптурами из терракоты — это древнее иранское искусство, достигшее больших высот при Махмуде и его преемниках. Во дворце были просторные помещения для хранения трофеев, которые Махмуд привозил из индуистских храмов[59]. Бируни с нескрываемым презрением сообщал, что Махмуд разместил фрагмент великой статуи из Сомнатха в дверном проеме своей мечети в Газни так, чтобы люди могли вытирать о нее ноги перед входом[60].

Большая группа строителей, создавших все это, очевидно, состояла из свободных и порабощенных ремесленников. Утби сообщал, что все мастера получали «достойную оплату и полное вознаграждение» за свою работу. Но в то время как одним платили деньги из казны султана, другие (рабы) получали лишь «векселя из небесной казны»[61]. Непонятно, насколько сознательно автор хроники прибег к такого рода сарказму.

Превосходил ли Газни все другие города по размеру, просторным площадям и величественным сооружениям, как

утверждал склонный к преувеличениям Утби? Не известно. Но на короткий срок он стал международным центром торговли. Впрочем, его облик определялся не столько торговлей, которой Махмуд не интересовался, сколько страстью султана к утверждению своей власти через внушающие благоговение здания и пышные церемонии. Те же мотивы лежали в основе его решения построить великолепный минарет в только что завоеванном им Гургандже. Поскольку правители династии Мамуна воздвигли минареты там за несколько лет до их свержения, Махмуд решил немедленно возвести свою башню высотой более 60 метров, которая сохранилась до сегодняшних дней (минарет Кутлуг-Тимур)[62].

Помимо Газни, любимой архитектурной «игрушкой» Махмуда стал дворцовый комплекс, возведенный в Лашкари-Базаре в долине Гильменда (современный Афганистан). Несмотря на то что мощная церемониальная арка высотой почти 26 метров, которая находилась в городе Босте, построена уже после смерти Махмуда, ее существование подтверждает тот факт, что строительство зимней столицы султана имело невероятные масштабы. Архитектурным центром государства Махмуда была территория за пределами Боста — сейчас она известна как «город Махмуда» (Шахр-и-Махмуд). Снабжаемая водой, удобная местность тянется более чем на шесть километров вдоль долины, примыкающей к реке Гильменд, предоставляя огромное пространство для постройки дворцов, а также многочисленных официальных зданий, мечетей и казарм, необходимых для размещения охраны султана и слонов.

Главный дворец тянется на 500 метров над изгибом реки. Во время раскопок, проведенных французскими археологами между 1929 и 1952 годами, обнаружено обнесенное мощными стенами просторное сооружение из нескольких десятков комнат, построенных вокруг огромного центрального внутреннего двора, окруженного четырьмя арочными порталами, или айванами[63]. Один из первых внутренних дворов обрамлен четырьмя большими

арками: он стал образцом, которого придерживались мусульманские архитекторы во всем мире в течение следующих пяти веков[64].

▼ **Рисунок 11.3.** *Фотография зимней столицы Махмуда в Лашкари-Базаре вдоль реки Гильменд в Афганистане (1930-е годы)*

Центральный зал для приемов, видимо, производил сильное впечатление своими причудливо украшенными панелями, фигурной кладкой, роскошной лепниной и центральным бассейном в виде лепестков роз. Яркие цвета были повсюду: потолок выкрашен красным, синим и желтым, полы выложены цветным мрамором. Наибольшей ценностью зала для приемов были большие и богато украшенные фрески, на которых изображены деревья, цветы, газели и птицы. Посреди этого пасторального великолепия — охрана Махмуда. Стражи одеты в длинные парчовые кафтаны с поясом, в сапоги с заостренными концами, шапки из украшенного вышивкой войлока. Эти изображения напоминали посетителям о силе и могуществе Махмуда даже в отсутствие самого султана.

Фрагменты тех удивительных росписей, находящиеся в настоящее время в Национальном музее (Кабул), вызывают в воображении дворцовую культуру неторопливой охоты без риска, но с острыми ощущениями. Придворный историк Бейхаки, работавший при сыне Махмуда султане Масуде, описывал, как шестьсот газелей были пригнаны специально для него. Или другой момент — прогулка султана по реке Гильменд. Сидя в лодке, украшенной шелковыми флагами, в сопровождении свиты

сокольничих Масуд коротал часы, охотясь, а музыканты играли для него[65].

Если оценивать Лашкари-Базар лишь с архитектурной точки зрения, то он выделяется как наиболее важное достижение золотого века Центральной Азии. На месте, выбранном самим Махмудом, построены здания, на несколько веков предвосхитившие будущее развитие архитектуры. Обширные пространства, большие порталы, обрамляющие центральную площадь, великолепные узоры из кирпича и штукатурки, блестящие цвета — все это распространилось из Лашкари-Базара на восток, вглубь Индии, и на запад — в Персию и на Ближний Восток. Триста лет спустя эти памятники архитектуры окажут значительное влияние на преемников Тамерлана (Тимура).

Историки при Газневидах

То, что Махмуд был щедрым покровителем традиционалистских суннитов, не подлежит сомнению. Его официальный биограф Утби описывал редкие и ценные книги по богословию, привезенные султаном для библиотеки в Газни в качестве пожертвования и для поддержки ученых из местного медресе. Утби также упоминает щедрые награды, которые получали преподаватели. Но это не делало Махмуда серьезным покровителем литературы, поскольку нет никаких сведений о том, что в этом медресе проводились какие-либо исследования, кроме религиозных[66].

Чтобы оценить вклад Махмуда в культуру, мы должны обратиться к иным сферам, а именно к истории и поэзии. Для Махмуда и его сына Масуда история была устным эквивалентом архитектуры, идеальным инструментом для распространения информации о своих достижениях. Благодаря этому группа талантливых историков оставила нам непривычно большой объем описания жизни и эпохи двух правителей.

Начнем с секретаря Махмуда, трудолюбивого и верного Утби, и записок о правлении Махмуда и его отца Себук-тегина[67]. Араб из

персидского города Рея Утби откровенно признавал, что писал, чтобы превознести своего правителя[68]. Он следовал за Махмудом в первых походах и описывал их с позиции очевидца. Достоверности его рассказу о страшном голоде в Нишапуре, который случился из-за неподъемных налогов Махмуда, добавляет его откровенность. Однако на других страницах Утби часто сводил счеты не только с критиками Махмуда, но и со своими врагами.

Утби писал свою историю в неформальном эпистолярном жанре, который изобилует краткими отступлениями, деталями и остротами, имеющими мало общего с официальным стилем прославления Газневидов. Таким образом, он раскрывает себя как первоклассный писатель, который хотел достучаться до образованной публики. Очевидно, ни ему, ни другим историкам деньги Махмуда не помешали написать работы непреходящей ценности[69].

Из всех современных историков династии Газневидов наиболее выдающимся был Абу-ль-Фадль Бейхаки (995–1077) из селения рядом с Нишапуром, который сначала работал в почтовом ведомстве при сыне Махмуда — Масуде, а затем дослужился до начальника этого ведомства. Бейхаки был посвящен во внутренние дела династии. Не подхалим и не изменник, он находил свою задачу временами очень сложной, что побудило его написать труд о работе секретаря правителя. Как и многие свободно мыслящие служащие, Бейхаки делал подробные записи обо всем, что происходило на его глазах, и, возможно, припрятывал какие-то официальные документы. К сожалению, большинство документов у него изъяли, когда он ушел в отставку, и тогда ему пришлось полагаться на свою память и устные источники[71]. Он смог проделать титаническую работу и написать 30 томов истории. Большая часть текстов посвящена правлению сына Махмуда — Масуда, но несколько томов содержали сведения и о Махмуде. К сожалению, лишь три тома и несколько дополнительных фрагментов этого исторического и литературного шедевра дошли до нас[72].

Бейхаки был высокопоставленным государственным деятелем в государстве Газневидов, но не написал ни слова о своей жизни до тех пор, пока в пятидесятилетнем возрасте не ушел в отставку. С самого начала Бейхаки понимал, что занимается созданием, как он сказал без ложной скромности, «грандиозного памятника»[73]. Его «История» действительно является наиболее надежным источником знаний о той эпохе. Дело в том, что Бейхаки имел возвышенные взгляды на призвание историка. Он сожалел, что «люди настолько сложны, что предпочитают абсурдное и невозможное»[74], и, следовательно, «количество тех, кто может принять истину и отклонить ложь, совсем незначительно»[75]. Поэтому дело историка — распознать правду в каждой ситуации, и не важно, насколько сложной окажется эта задача. Например, описывая бессмысленное разрушение Махмудом Гурганджа и академии в Хорезме, Бейхаки откровенно признал: «Мне трудно говорить об этом, но что я могу поделать? Не следует выказывать пристрастность при написании истории»[76]. С впечатляющей беспристрастностью он детально описывает убийство известного визиря, а также тщеславие и глупость Газневидов.

Необходимо отметить и великолепный стиль прозы Бейхаки. Его зарисовки, посвященные ведущим государственным деятелям, достойны пера великого романиста, как и краткие, но исчерпывающие суждения о мотивах правителей — о высокомерии и страхе. Он искусно показал, как самые простые прихоти власть имущих приводили к великим историческим катаклизмам. И при этом его бесстрастная манера позволяет читателям сделать собственные выводы без давления со стороны автора. Язык Бейхаки богат и выразителен, слог — легкий и изящный. Временами доверительный и неформальный. Босворт назвал Бейхаки персидским Пипсом[77]. Однако в отличие от Пипса он мало говорил о себе. С английским автором Бейхаки схож едкими замечаниями о придворных писателях и художниках, а также суровыми суждениями о действиях правителей. Действительно, Бейхаки — это не просто газнийский Пипс. Здесь, из самого сердца

забытой империи, существовавшей тысячу лет назад в Афганистане, звучит искренний голос писателя и мыслителя, который полностью осознавал свое положение нравственного человека в безнравственном обществе.

Придворные поэты

Низами Арузи, писатель XII века родом из Самарканда, отметил: «Царю необходим хороший поэт, который бы увековечил имя царя и закрепил память о нем в диванах и тетрадях»[78]. Махмуд собирал поэтов так же, как собирал идолов из индийских храмов. И делал он это из тех же побуждений — жадности и желания показать свое человеческое, а также воинское величие. Принято считать, что «гильдия поэтов» Махмуда насчитывала 400 стихотворцев[79]. Даже если эта цифра в четыре раза превышает их действительное количество, она свидетельствует о сильном желании окружить себя большим количеством знаменитых поэтов. Почти все эти поэты писали на персидском языке. Хотя в период, когда Махмуд задумывал захват власти в халифате, он принял к себе на службу и несколько арабских писателей[80]. Несмотря на свое происхождение, Махмуд не выказывал ни малейшего интереса к тюркской литературе.

Один из поэтов при дворе Махмуда Газневи, Фаррухи из Систана, достиг невероятных высот. Когда он увидел, как один из наместников султана клеймит лошадей, он сочинил хвалебный стих, описывающий это действие. Начальник вскоре принял поэта к себе на службу и после определил его на службу к Махмуду[81]. Других привозили с захваченных территорий, в основном из таких городов, как Балх, а также из близлежащих регионов Центральной Азии. Махмуду повезло, что несколько наиболее блистательных дворов региона (начиная с Саманидов в Бухаре) пали как раз тогда, когда он пришел к власти, оставив без заработка десятки поэтов и певцов. Большинство из них переехали в Газни. Моделью для Газневи служил двор Сасанидов в Бухаре, которому так преданно

служили его предшественники. Если саманидский правитель Наср II наслаждался обществом одного Рудаки, то почему бы Махмуду не иметь четыре сотни таких, как Рудаки?

Жизнь придворных поэтов в Газни не была напряженной. Например, из письменных свидетельств мы знаем, что послеобеденное время они обычно проводили, загадывая сложные загадки, на которые нужно было отвечать в стихах[82]. Перед поэтами стояла единственная задача — сочинение поэм, восхваляющих их покровителей. Написанные для устного оглашения, эти панегирики строго согласовывались[83]. Обилие в них простейших выражений и эпитетов в превосходной степени передает глубокую и для современных людей непонятную угодливость.

Например, поэт Абу-ль-Хасан Кисаи из Мерва. Не обделенный талантом, он мог описать лазурно-голубую водяную лилию таким образом:

«Цвет подобен небу — лучезарно яркий,
Чаша твоя — желтая, как в отблеске луны;
Лазурь твоя подобна монаху, пожелтевшему с годами,
Который из накопленного достоинства облачился в синий цвет»[84].

Но когда пришло время восхвалять Махмуда, он сделал это языком льстеца:

«О, шах, мы можем назвать руку твою нашим драгоценным камнем,
Он неустанно одаряет нас россыпью драгоценных камней;
Хотя Бог сотворил душу твою из щедрости и благородства,
Когда она устает, как у нее хватает сил дышать?»[85].

Такие банальности не были для него в новинку — он неплохо зарабатывал на жизнь написанием подобных стихов для правителей в Бухаре, а затем в Багдаде. Он один из многих, кто превратил лесть в профессию. Мог ли он поступить иначе? Поэты в то время не могли прельститься идеалом бедного, но

высоконравственного творца, теснящегося в своей каморке.

Мог хоть один поэт написать о своих взглядах более откровенно? В саманидской Бухаре один поэт, когда его покровитель-визирь Балами не заплатил ему, написал следующее полное гнева четверостишие:

«Власть Балами — это полный беспорядок,
Замок, висящий на развалинах.
Он не уважает ни ученых, ни знать, ни книжников.
Никто больше него не заслуживает казни»[86].

Автор этих стихов и сатирик по имени Лаххам жил в расслабленной атмосфере Бухары и не поплатился за них жизнью. А единственным поэтом в государстве Махмуда, критиковавшим своего правителя, был Фирдоуси, но он делал это с безопасного расстояния и завуалированно.

Если бы панегирики стали единственным видом поэзии, распространявшимся из Газни, Махмуда можно было бы назвать ограниченным покровителем. Но сам правитель тоже писал стихи. Даже если два дошедших до нас примера — это работа других лиц, несомненно, он понимал поэзию. Человек, носивший титул царя поэтов (малик аш-шуара) при дворе Махмуда, — Абу-ль Касем Унсури, написал 30 000 стихотворных строк, из которых до нас дошло только несколько тысяч. Унсури прибыл из Балха в числе писателей, которых Махмуд призвал после захвата города[87]. Успехом при дворе Газневи Унсури в большей степени обязан своей тактичности. Во время одного из пиршеств Махмуд приказал своему возлюбленному юноше отрезать ниспадающие локоны. На следующее утро он понял, что поступил опрометчиво, и был в замешательстве, что же делать дальше. Унсури исправил ситуацию следующим образом:

«Кудри кумира ведь могут быть чуть покороче.
Кроме длины у них много достоинств и прочих.
Развеселитесь же, пейте вино золотистое!

Тем кипарис и красив, что стригут его истово»[88].

(Пер. Г. И. Алексеева.)

Другой придворный поэт, Абу Назар Абдул Асджади из Мерва, написал похожие стихи, выражающие сожаление в муках похмелья:

«Я каюсь — пил вино, хвалил его,
Прекрасные девы, учтивые беседы — все за серебро.
О, дерзкие слова! Я снова жду греха.
Такое покаянье не примет мой Аллах»[89].

В дополнение к панегирикам и описаниям природы придворный поэт Махмуда был автором многочисленных изящных и трогательных стихов о любви[90]. В этом к нему присоединились и другие поэты правителя, они писали о проблемах, которые возникают, когда молодые люди из разных социальных слоев влюбляются. Вот строки Асджади:

«Капли слез струятся из моих прикрытых глаз
Подобно облаку с дождем или бурлящему потоку;
Эти капли уже затмили дождь,
Этот ропот — печальный ропот сердца»[90].

Придворные поэты Махмуда сделали больше, чем кто-либо до них, для развития любовной лирики — литературного новшества той эпохи. Этот жанр популярен и по сей день[91].

Еще один из поэтов Махмуда, Фаррухи, придерживался очень высоких литературных стандартов. Будучи к тому же певцом и музыкантом, Фаррухи сопровождал правителя в его военных походах и на охоте. В таких работах, как «Сцена охоты», он перемежал восхваление Махмуда с изысканными строками о красотах природы и радости, которую приносят вино и любовь[92]. Поскольку Фаррухи служил не только Махмуду, но и двум его преемникам, он должен был отразить в своем творчестве

очевидный упадок. Он сделал это посредством понятных, но сложных поэм, построенных вокруг символического образа сада. Его стихотворение о смерти Махмуда — одна из прекраснейших элегий на персидском языке[93].

Фирдоуси: раб Турана

Если Унсури, Асджади и Фаррухи выделялись как «мысы из ровного морского берега» придворной поэзии в Газни, то Фирдоуси был «полуостровом». В его жизнеописании мы остановились на том периоде, когда Фирдоуси находился в своем родном Тусе, где усердно трудился над «Шахнаме». В то время персоязычные Саманиды из Бухары захватили контроль над Хорасаном, и он недолгое время пользовался их покровительством, работая над великим персидским эпосом. Но в 993 году Саманидов изгнал из Хорасана один из их же тюркских рабов-воинов, чей внук Махмуд впоследствии провозгласил себя правителем всей Центральной Азии. Приход Махмуда к власти стал нелегким испытанием для Фирдоуси[94]. С одной стороны, самопровозглашенный султан был тюрком и таким образом представлял силы Турана, против которых боролись персидские герои «Шахнаме». С другой — Махмуд любил персидскую культуру Саманидов и говорил больше на персидском, чем на арабском или тюркском языках. Фирдоуси мог даже обратиться к Махмуду, чтобы продолжить выполнение поставленной еще Саманидами задачи по возрождению культуры Персии.

К тому времени Фирдоуси обеднел, имел на руках дочь и внучку, которых нужно было содержать. Он оставил свою гордость и отправился в Газни. Полулегендарные записи о том визите описывают его появление в саду, где собрались Унсури и другие поэты. Подозрительно настроенный к новоприбывшему, Унсури задал ему задачу — закончить стихотворение. Фирдоуси мастерски справился с этим, но пришел к выводу, что никогда не будет своим среди этих подхалимов, проводящих дни напролет в разгадывании

загадок и поэтических играх. Заручившись обещанием Махмуда о щедрой поддержке, Фирдоуси вернулся в Тус, откуда отправлял главы «Шахнаме» в Газни вместе с некоторыми панегириками собственного сочинения.

Известно, что Махмуд прочел его труды. Об этом, например, свидетельствует следующий факт. Выступая в качестве сторонника традиционалистского ислама суннитского толка, султан приказал своим воинам окружить шиитский город Рей, где от него скрывался Ибн Сина. Правитель города выразил недовольство присутствием войск Махмуда, но продолжал проводить дни за игрой в шахматы и предаваться чревоугодию, пока Махмуд не захватил его. «Ты разве не читал историю персов "Шахнаме" и хроники ат-Табари, где описана история ислама?» — спросил Махмуд. «Да, читал», — ответил пленник. Махмуд сказал: «Твои действия противоречат твоим словам. И (кстати) ты не видишь, что один король поставил шах и мат другому?»[95]

Измученный кропотливой работой, которая длилась более 30 лет, Фирдоуси написал последние строки своего эпоса 8 марта 1010 года[96]. Еще раз совершил он трудную поездку через Афганистан, чтобы лично представить завершенную работу Махмуду. Мы точно не знаем, что произошло во время этого визита, но результаты оказались плачевными. Семидесятилетний Фирдоуси отправился домой с пустыми руками, не получив обещанных Махмудом 60 000 золотых монет. То, что должно было стать торжеством работы всей его жизни, оказалось трагедией для Фирдоуси и его семьи.

Почему же Фирдоуси покинул Газни с пустыми руками? Можно предположить не менее шести вариантов развития событий. Первый: невероятно скупой Махмуд мог просто отказаться от выполнения своего обещания. Второй: Унсури и другие поэты Газни могли повлиять на султана из зависти[97]. Третий: Унсури и Фаррухи могли довести до сведения Махмуда, что Фирдоуси посвятил слишком много строк идеализированию героев из далекого прошлого, а современных героев (то есть Махмуда) обошел вниманием[98]. Четвертый вариант строится на

необоснованной версии о том, что Фирдоуси, потеряв веру в Махмуда, представил копию своей поэмы «Шахнаме» шиитскому принцу в Иране, тем самым сделав себя персоной нон грата в суннитском Газни. Также мало доверия заслуживает и пятый вариант: Махмуд был недоволен Фирдоуси из-за того, что тот изобразил в положительном свете зороастрийцев древних времен.

Наконец, существует версия, что Фирдоуси был слишком «проперсидским». Когда Махмуд пообещал поддержать поэта, его основным врагом выступали тюркские Караханиды, которых он пытался изгнать с саманидских земель. Проект Фирдоуси подкреплял воззвание Махмуда к поддержке персидского населения Центральной Азии против Караханидов. Но потом султан захотел свергнуть ненавистную ему власть шиитов Буидов в Иране, а затем освободить Багдад из-под шиитского контроля и взойти на престол халифата[99]. Частью этой деятельности стал запрет персидского языка при дворе. Махмуд справедливо опасался, что персы могут ухватиться за «Шахнаме» Фирдоуси, чтобы усилить свою решимость в противостоянии ему. Этот довод логичен, но для него нет убедительных доказательств, в сущности, как и для всех остальных возможных вариантов объяснения той ситуации, в которую попал Фирдоуси.

Трагический конец жизни Фирдоуси окутан тайной. Мы знаем, что он сразу же уехал из Газни в Тус, остановившись на одну ночь в гостином дворе неподалеку от Герата. Махмуд, прослышав, что Фирдоуси уехал из Газни морально разбитым, с опозданием отправил ему вслед слона с погонщиком, нагруженного серебром. Но Фирдоуси обещали 60 000 золотых, а не серебряных монет. Погонщик со слоном, нагруженным деньгами, нагнал поэта как раз тогда, когда тот покупал шербет, чтобы насладиться им после бани. Вне себя от злости Фирдоуси разделил деньги между служащим бани, продавцом шербета и погонщиком слона. Говорят, что в ярости он включил в «Шахнаме» саркастический отрывок, в котором осуждает двуличие, скупость и отсутствие чести у Махмуда[100].

В настоящее время принято считать, что эта обличительная речь против Махмуда включена в поэму кем-то другим, а не Фирдоуси. Но поэт и так показал в «Шахнаме» свое полное презрение к таким людям, как Махмуд. Кое-где явно видны завуалированные нападки на султана — например, когда Фирдоуси обличает узурпатора персидского престола, который отправляет свои армии на все стороны света и назначает преступников на высшие должности. Фирдоуси не оставил никаких сомнений, что по-настоящему его возмущал Махмуд. Но даже на этом история не закончилась. Древняя легенда гласит, что Махмуд, огорченный поступком Фирдоуси, отправил 60 000 золотых монет поэту в Тус. Но когда караван с деньгами прибыл, он застал погребальную процессию — это хоронили Фирдоуси.

Вся история отношений между Фирдоуси и его покровителем Махмудом Газневи никогда уже не будет известна до конца. Ясно одно — Махмуд воспользовался возможностью взять под свое крыло одного из величайших писателей мира. В конечном итоге он поссорился с ним. Это произошло или по причине изменившихся политико-религиозных обстоятельств, или из-за зависти придворных поэтов, или из-за скупости Махмуда. Невозможно представить, чтобы подобное могло произойти при дворе саманидских правителей в Бухаре, в Нишапуре или при дворе тюрков Караханидов в Баласагуне и Кашгаре. Этот случай красноречиво говорит о новой модели единоличного, военизированного и основанного на завоеваниях управления государством, которую представлял Махмуд. Сам рожденный рабом, он создал рабское государство и перенес эту систему на искусство и литературу. Фирдоуси чувствовал отвращение к происходящему, но было уже слишком поздно.

Естественные и общественные науки при Махмуде

Математика, астрономия, медицина, естественные науки пробуждали любопытство у жителей Центральной Азии с древних

времен. «Перекрестное опыление» в ходе постоянного взаимодействия с Индией и Западом не могло не побуждать лучшие умы региона к сравнению и противопоставлению таких разных традиций, а также к поиску более глубоких истин, которые раскрывала каждая из них. Просвещенные государственные деятели повышали свою значимость, покровительствуя таким мыслителям.

На этом фоне еще более поразительно, что Махмуда Газневи практически не интересовали эти области знаний. Да, он пытался собрать ученых-новаторов, служивших при дворе Мамуна в Хорезме. Но большинство из них смогли сбежать. Так, о двух ученых из трех, переехавших в Газни, ничего больше не известно. Только великий энциклопедист Абу Рейхан аль-Бируни продолжал трудиться в сфере науки. При Махмуде плеяда центральноазиатских мыслителей эпохи Просвещения начала уменьшаться. Не известно, чтобы Махмуд покровительствовал кому-либо, кроме трех ученых из Хорезма. Однако тридцатилетняя работа Бируни при Махмуде оказалась настолько выдающейся, что она восполнила все другие недостающие труды. Как писал друг Бируни: «Его рука почти никогда не расставалась с пером, его глаза — с наблюдением и его ум — с размышлением, за исключением двух праздничных дней в году»[101]. Бируни в своем лице представлял академию наук Махмуда, и почти 180 известных работ он написал, находясь при его дворе.

Бируни приехал в Газни по собственной воле. Главной целью для него была Индия, которую в течение десяти лет завоевывали и разграбляли войска Махмуда. Еще в Гургандже Бируни восхищался работами индийских астрономов и математиков, которые он изучил в арабских переводах, выполненных в Багдаде или Мерве[102]. Уважение к ним усиливалось его профессиональным интересом к греческим ученым, которых Ибн Сина защищал с таким пылом[103]. В своей «Хронологии» Бируни выражал сожаление, что не нашел никого, кто мог бы рассказать ему об индийской календарной системе и истории. Проехав Газни, Бируни

отправился в Индию, где и пребывал на протяжении 13 лет[104].

Из своего дома в Лахоре Бируни совершил две продолжительные исследовательские поездки в Синд, а также краткосрочные экспедиции к областям на севере[105]. Кроме того, он хорошо ознакомился с Кашмиром и даже написал книгу для ученых — коллег, проживающих там. За время поездок Бируни показал себя ученым-универсалом, каким он и был всегда. Можно представить его путешествующим со множеством записей и научным оборудованием. До нас дошли лишь некоторые из его 160 работ и 20 книг, написанных в результате полевых исследований. Судя по названиям, его труды посвящены гидрологии, математике, астрономии, географии, медицине, теологии, геометрии, геологии, минералогии, антропологии, геодезии, зоологии и фармакологии. Он проводил новаторские исследования в каждой из этих областей, выдвигая в процессе инновационные теории в таких вопросах, как лечение глухоты, радиус и окружность Земли и гидростатика артезианских колодцев.

Во всех своих работах Бируни, как и современные ученые, стремился измерить и исчислить разнообразные явления природы. Кто еще мог написать следующие строки?

> *«Среди особенностей цветов есть один действительно поразительный факт, а именно: количество лепестков, образующих круг, в большинстве случаев соответствует законам геометрии. Они также согласуются с хордами, которые можно вычислить по законам геометрии. Едва ли вы найдете цветок с семью или девятью лепестками, поскольку в таком случае не выйдет геометрически верного круга, состоящего из равнобедренных (треугольников)»*[106].

И кто, как не он, мог сказать: «Если вы посчитаете семена в одном из гранатов на дереве, вы узнаете, что во всех остальных гранатах их столько же»[107].

Невозможно обобщить многочисленные данные, которые собрал Бируни, но некоторые примеры просто поразительны. Во время своих поездок он останавливался, чтобы записать точную широту и долготу тех городов, которые посещал, начиная с

крепости на территории современного Пакистана. Он также рассчитал и опубликовал точные координаты для города Газни, отметив столицу Махмуда на карте[108]. Бируни выполнял эти расчеты, используя старый метод Хорезми, а также более новую систему, включающую функции тангенса и синуса, о которых он узнал от индусов и таких арабских математиков, как ибн Ирак, проявлявших интерес к индийской математике. В своих поездках Бируни наблюдал геологические расслоения и изучал окаменелости, благодаря чему сделал вывод, что большая часть Индии когда-то была морем[109]. Уже не в первый раз его исследования подводили его к вопросу — создал ли Бог Землю такой, какой мы видим ее сегодня? Наблюдения укрепляли его во мнении, что планета претерпевает постоянные изменения. Значительно большие последствия имели его исследования планетарных циклов, а также наблюдения, которые позволили ему выполнить необычайно точные подсчеты размера Луны и известных планет, а также измерить их расстояние от Земли[110].

Когда Бируни задержался на несколько дней в крепости Нандана возле небольшого пенджабского городка Пинд Дадан Кхана (современный Пакистан), он снова рассчитал диаметр и окружность Земли. На этот раз расчеты превзошли по точности предыдущие, выполненные в Хорезме[111]. Значение, которое он получил, на 16,8 километра меньше, чем принятое сегодня. Он достиг этого результата путем обнаружения угла падения с вершины горы и применил формулу закона синусов к нему и к высоте горы, которую он также рассчитал с помощью астролябии. Хотя другие астрономы использовали закон синусов, никто до него не применял его к решению таких практических задач, не говоря уже об измерении Земли. Кроме того, этот метод оказался гораздо проще, чем использование двух отдаленных точек на плоской поверхности, а также обеспечивал высокую степень точности вычислений, равной которой не было в течение 600 лет[112]. Значение одного градуса меридиана отличается лишь на 0,62 метра от современного — огромное достижение[113]. Заключительным

этапом проведенных исследований стал фундаментальный труд Бируни по астрономии «Канон Масуда», который он позднее написал в Газни.

▼ **Рисунок 11.4.** *«Введение в элементы астрологического искусства» Бируни предлагает вопросы и ответы по математике и астрономии для начинающих. Эта копия XIV века — один из 22 трудов, дошедших до наших дней (всего известно о 180 его работах)*

Одни только эти работы могли бы обеспечить Бируни и его покровителю место в истории астрономии. Но в Индии Бируни провел еще более значительное и новаторское исследование. Проявив небывалую научную изобретательность, не имевшую равных ни в древнем, ни в средневековом мире, Бируни предложил всеобъемлющий интеллектуальный, экономический и культурный анализ источников индийской цивилизации. Книга, получившаяся в результате, была названа просто — «Индия», это одно из величайших достижений всех времен на стыке обществознания, теории международных отношений, богословия и истории науки.

«Индия» Бируни

К XI веку книги о путешествиях стали популярны среди арабских читателей. Этот жанр достиг апогея через 350 лет после Бируни, когда Ибн Баттута (1304–1368), араб из Марокко, опубликовал труды о своих путешествиях по Европе и Африке, а также по Центральной Азии, Китаю и Юго-Восточной Азии. Заметки Марко Поло о его путешествиях появились приблизительно в то же время.

Но работа Бируни об Индии выполнена, во-первых, гораздо раньше, во-вторых, она неизмеримо глубже, чем книги Ибн Баттуты, Поло или любого другого автора-путешественника вплоть до современности. Основанное на странствиях автора, исследование предоставляет много любопытной информации. Попутно в нем рассматриваются такие темы, как политика, экономика, общество, международные отношения, культура и религия. Но для ученого анализ этих проблем был средством достижения цели, а не самой целью.

Бируни давно пришел к выводу, что индийская наука занимала такое же высокое положение, как и древнегреческая. Главной задачей «Индии» было определить наивысшие достижения индийской мысли в различных научных сферах и проследить их источники. Эти поиски в конце концов привели автора к индуизму. Бируни тщательно исследовал его в то самое время, когда его покровитель Махмуд рушил и разорял индуистские храмы и святыни.

Столь великое дело требовало от Бируни нескольких лет тщательной подготовки, включая интенсивное изучение чужого языка. Бируни признавался, что ему очень нравятся занятия по хинди и санскриту, и отмечал: «Я одинок в своем времени»[114]. Но изучение языков оказалось очень сложным для человека, которому было почти 50 лет. Особенно трудным для него было то, что в санскрите существовало множество слов для обозначения одной и той же вещи. В конце концов, он выучил языки достаточно хорошо, чтобы вставить в свой труд более тысячи транскрибированных санскритских терминов[115]. В то же время он сожалел, что не мог перевести священные книги с санскрита на арабский язык.

Как только Бируни приступил к работе, он осознал, что ему придется отстаивать свою книгу об Индии и индусах перед скептически настроенными арабоязычными читателями. Предвидя критику, он повествовал об Индии с той позиции, что индусы отличаются от мусульман. «Среди обычаев индийцев (много) таких, которые столь разительно отличаются от нынешних обычаев нашей страны, что нам они кажутся чем-то удивительным. Нам сдается, будто они нарочно сделали свои обычаи противоположными нашим»[116]. Кроме того, не была ли заносчивость индусов притчей во языцех по всей Центральной Азии и Ближнему Востоку?

Бируни осторожно ответил на все возражения. Да, индусы враждебно относятся к нам. Но у них есть повод бояться и пугать своих детей рассказами о нас! Кроме того, будет полезно понять их. Да, многие индусы заносчивы и высокомерны, но некоторые из их лучших мыслителей щедро поделились с автором ценными текстами и другими материалами. Что касается всей информации об индийской культуре — разве мусульманам не нужно быть подкованными в области религии, науки или литературы?

Подготовив таким образом почву, Бируни быстро расправился с предыдущими работами об Индии на арабском языке. Он признавал лучшие из них, но остальные обвинял в поверхностности, тривиальности и предвзятости[117]. «Большая часть написанного в книгах… из одной книги в другую переносится, подобрана там и сям, не исправлена в соответствии с мнениями индийцев и не отшлифована»[118]. Бируни, напротив, избежит полемики, постарается освободить себя от предрассудков, «из-за которых люди слепы к правде», и вместо этого он будет «рассказчиком, но не критиком»[119]. Верный своему обещанию, он не единожды предупреждал: «Нам это может не нравиться, но…» — а затем приступал к описанию чего-то, что могло шокировать мусульманских читателей.

Бируни начал свою книгу с интересного заявления о методологии: « (мне) гораздо труднее придерживаться

геометрического метода». Иными словами, научный метод, полезный для астрономии или математики, не работал для изучения общества. Вместо него он предлагал и отстаивал компаративистский подход, который выявлял конкретные социальные функции и рассматривал, как определенные общества соотносятся с ними. Это положило начало сравнительным исследованиям в социологии, религии, истории науки и так далее. Это был важный шаг в формировании методологии науки об обществе.

С самого начала Бируни предупредил, что будет очень требовательным к доказательствам. Конечно, он представит собственные полевые наблюдения, но также будет основываться и на первичных письменных источниках для проверки своих наблюдений. Наконец, он объявил, что будет с осторожностью использовать устные сообщения. Он считал, что надежные устные свидетельства нельзя отделить от ошибочных, поэтому пренебрежительно игнорировал их как рассказы лжецов[120]. Даже предания, записанные в старину, утверждал он, являются лишь слухами.

Такая аргументация, должно быть, показалась многим мусульманским читателям кощунством. Ведь аутентичность хадисов Пророка была установлена исключительно на основе устной традиции. Аль-Бухари и другие собиратели хадисов считали свой метод анализа устных материалов научным. Мусульманские духовные лица и богословы не только соглашались с этим, но и никогда в этом не сомневались. А теперь появился Бируни, который объявил, что почти все устно передаваемые свидетельства об истории религии — это слухи и ложь, и полностью отклонил любые выводы, сделанные на основе таких свидетельств.

Вместо этого он предложил опираться на тщательный анализ реальных текстов и на сравнительный метод. Он также проанализировал различные факторы, которые могли стать причиной ложных сообщений[121]. Многие цитаты из «Бхагавад-Гиты» и бесчисленные сравнения с греческой, христианской и

мусульманской практикой показали, что Бируни сдержал слово и остался верным своему методу.

Строго научный тип мышления Бируни явно выражен в его рассуждении об индийской литературе. Его не удовлетворяло простое перечисление различных жанров поэзии на санскрите и хинди. Например, он создал строгую типологию, основанную на метрике, а затем представил получившиеся данные в форме схемы[122]. Ученый понимал, что такой подход может не особо увлечь читателя. Кроме того, он не забывал о царившем среди своих современников скептицизме относительно индийских достижений в литературе и других областях. Поэтому он постоянно останавливался, чтобы подчеркнуть положительные моменты. В одном месте, например, Бируни прервал описание каменных цистерн, которые индусы использовали для хранения воды, чтобы отметить, что мусульмане не столь искусны в резьбе по камню[123]. Он был осторожен в таких похвалах и уважал чувства своих читателей. Так, он восхвалял Будду, а не буддистов; индийскую философию, а не индийских философов.

Бируни об индийской науке

Поскольку интерес к Индии возник у Бируни в связи с изучением истории индийской науки, он начал свою книгу с подробного ее обзора. Добросовестно перечислив предыдущие исследования, он ясно показал, что все они несовершенны. Осознавая, что некоторые индийские мудрецы использовали свои знания, чтобы обманывать наивных, он также резко раскритиковал ученых, которые пользуются невежественностью общества. Затем перешел к делу, обратившись сначала к астрономии и обобщив индийские работы в этой области по темам[124]. Он писал о таких вопросах, как равноденствие и «купол Земли»[125], очень подробно и весьма научно, как бы обращаясь исключительно к астрономам. Бируни предполагал, что его работу будут изучать профессионалы.

Никакая другая тема так не занимала внимание Бируни, как

разработка астрономически точного календаря. После подробного описания индийских понятий о времени он критически разобрал различные индийские календарные системы, сравнивая каждую из них с центральноазиатскими и западными альтернативами, и пришел к выводу, что лучшие индийские системы были впечатляюще точными. Основу его работы составили длинные и подробные таблицы, в которых он свел воедино результаты собственной переработки индийских календарей с данными, высчитанными до двенадцатого десятичного знака[126]. Невероятное достижение в мире без компьютеров!

Это позволило подробно изучить индийскую систему мер и весов[127]. Бируни снова выступил как энциклопедист, которым был всегда. Его труд стал шагом к дальнейшему изучению индийской математики, включая написание статьи об индийском методе вычисления числа «р».

Время и история человечества

Страсть Бируни к точному измерению времени поразительно современна. Это один из ключевых вопросов, вокруг которого вращалась его научная мысль. Ему была интересна и проблема времени в истории человечества. Именно этим он оказался полностью поглощен. Бируни считал индийский подход к хронологии безответственным и небрежным. «Если бы индийцы не относились легкомысленно к последовательности событий, не были беспечны к хронологическому порядку правления своих царей и не были вынуждены при сомнении или необходимости прибегать к созданию легенд, то я бы привел некоторые их предания»[128].

«Бхагавад-Гита» перегружена датами, но ни одну из них нельзя перевести в универсальную систему летоисчисления. Бируни был удивлен безразличием индусов к тому, что он сам считал естественным человеческим интересом. Он решил переработать индийскую историю, человеческую и божественную, с позиций

лучших центральноазиатских, греческих и арабских понятий о хронологии. Этот труд, дополненный подробными таблицами, видимо, занял несколько лет или был выполнен большой командой исследователей.

Религия как источник культуры

Чем глубже погружался Бируни в индийскую науку, тем больше понимал, что имеет дело с чем-то абсолютно непохожим на греко-римское мировосприятие, которое изначально определяло собственное понимание ученого реальности. Центральной задачей его труда было точно сформулировать это отличие и проследить истоки индийского подхода. Реальность индийской цивилизации, заключил Бируни, определял индуизм, и ему он посвятил самый большой раздел своей книги. На многие до него пытались разведать недра другой культуры, не говоря уже о том, что связано с религией, так радикально отличавшейся от их собственной. Задача оказалась необычайно трудоемкой. Бируни понимал, что в данном случае у его читателей нет фоновых знаний о предмете, в отличие от математики или астрономии. Хуже того, он прекрасно знал: сама тема может вызвать отторжение у читателей, которые полагали, что их вера — единственно правильная и что все другие верования представляют собой различные степени невежества, заблуждения или вероотступничества.

Каким-то образом Бируни должен был привязать свое исследование к тому, что его читатели уже знали. Его основным инструментом стал сравнительный метод, который он применил с большей аккуратностью, чем любой антрополог или социолог до него. Снова и снова он проводил параллели между индийскими верованиями и религиями, которые уже были известны его читателям. Как, например, мог он передать индийское понимание многочисленных уровней бытия? Бируни спокойно объяснял своему читателю: «Если ты сравнишь сказания индийцев со сказаниями греков про их религию, ты перестанешь находить их

странными»[129].

На протяжении всей книги он проводил поразительные параллели между индуизмом и верованиями арабов в доисламский период, христиан, суфиев и иудеев, а также ортодоксальных мусульман. Редко сдавался и просто сообщал, что то или иное понятие может казаться странным, но на самом деле оно логически обосновано. Он сделал так с индуистскими взглядами на астрологию и космос. Признавал, что они могут показаться необычными иностранным читателям, но по крайней мере подкрепляются теориями, сложными и масштабными[130].

Кроме того, Бируни должен был сказать что-то о небеспочвенном предубеждении против заклинателей змей, поклонения идолам и мрачных суеверий. Более ранние авторы распространили это предубеждение по всей Центральной Азии и арабскому миру. Бируни, говоря от лица образованных людей, признавал, что такие практики существовали, но в Индии, как и везде, необходимо отделять религиозные представления интеллектуалов от верований непросвещенных масс[131].

Прояснив это, Бируни перешел к разумному объяснению многих предрассудков. Например, чтобы объяснить феномен индийских заклинателей змей, он сравнил их музыку с пением, предваряющим охоту на горных козлов в Центральной Азии. Оба эти явления понятны, говорил он, когда помнишь о том, что они родились в культуре народов, привыкших слышать звуки, производимые птицами и животными[132].

Тот же метод Бируни использовал при рассмотрении вопроса идолопоклонничества. Учитывая запрет ислама на изображение человека, он ступил на зыбкую почву, но настойчиво продвигался вперед и проследил корни этого явления в желании живых людей вспоминать о тех, кто ушел из жизни[133]. Он предположил, что почитание впоследствии распространилось на тех, кто возводил идолов, а затем и на сами идолы. Наконец он предположил, что индуисты почитают своих идолов в неразрывной связи с теми, кто создал их, и дело вовсе не в материалах, из которых они сделаны[134].

Бируни описал множество индуистских богов. Методично рассматривая использование слова «бог» в древнееврейском, греческом и арабском языках, нашел впечатляющее сходство. Он предположил, что индусы на самом деле были монотеистами, а их пантеон — лишь способ представить различные воплощения божества, которое признают все религии[135].

Индуистские концепции реинкарнации и переселения душ представляли собой сложную проблему, поскольку они формально противоречили здравому смыслу приверженцев всех трех авраамических религий. Главный вопрос Бируни подразумевал, но не задавал: что происходит со всеми бессмертными душами по мере того, как их количество растет вместе с ростом населения и с течением времени? Мусульмане или христиане предполагали, что этот процесс должен привести к их экспоненциальному распространению. Однако у Бируни были сомнения. Он наблюдал, что все живые организмы стараются воспроизвести себя в наибольшей степени. Но, полагал он, ничто в природе не может распространяться вечно. «Сеяние и плодоношение наполняют мир. День ото дня то и другое увеличивается, и это развитие безгранично, хотя миру и положены пределы»[136].

В этих кратких строках Бируни поднял вопрос, который английский священник и демограф Томас Мальтус (1766–1834) задаст 800 лет спустя в своей эпохальной работе «Опыт закона о народонаселении». Бируни предложил смелый и четкий ответ. Постоянно растущее население, в конце концов, не сможет себя прокормить, и должен будет начаться некий процесс отбора. На протяжении всей книги он рассматривал демографическое воздействие эпидемий и природных катастроф. Он знал, что они могут убить большое количество людей и таким образом отрегулировать численность населения. Но, поскольку подобные бедствия затрагивали всех в равной степени, они могли ослабить вид (человечество) в целом. Предоставленная сама себе, природа не различает, кто умрет, а кто выживет. «Природа поступает так же, но без разбора, так как действие ее стихийно; она может дать

погибнуть листьям и плодам деревьев и, хотя она при этом нарушает их нормальное развитие, все же позволяет им погибнуть».

Как и Мальтус, Бируни рассматривает природу как слепого, сурового хозяина, который во имя выживания видов одинаково наказывает всех. Признавая эту жестокую правду, он затем привел поразительные примеры противоположного, когда происходил рациональный отбор. «Землепашец же очищает посевы, оставляя произрастать то, в чем нуждается, а остальное вырывает. И садовод оставляет те ветви, от которых он ожидает щедрый урожай, срезая все прочие».

Эти доводы легко списать со счетов как работу разумных индивидуумов. Но природа также проводит разграничения при принятии решения о том, кому следует выжить: «Пчелы убивают тех из своего рода, кто ест и не работает в улье». Иными словами, отбор не так хаотичен, как может показаться с первого взгляда. Но и люди, и другие существа основывают свой выбор на пригодности или непригодности каждого организма к выживанию: «Если земля погибает или находится на краю гибели от (чрезмерного) множества людей, тогда устроитель ее, который у нее есть — ибо забота его обо всем видна в каждой частице земли, — посылает на землю того, кто сокращает это множество и пресекает распространение зла»[137].

Таким образом, естественный отбор работает благодаря постоянной заботе великодушного и разумного Бога. Поскольку для Бируни «все вещи божественны»[138], природа в этом случае является Богом, который обеспечивает поддержание всех форм жизни посредством осуществления естественного отбора. В самом деле, понимаем мы или нет работу этого процесса, естественный отбор является основным принципом, регулирующим все, что живет. Придя к такому выводу, Бируни, писавший в Афганистане тысячу лет назад, сделал шаг в сторону выводов Чарльза Дарвина относительно этого же процесса. Различие состоит в том, что, по Бируни, Бог выбирает людей и виды животных и растений на

основе какого-то предопределенного набора критериев, сформированного на основе его всеобщего плана, в то время как у Дарвина критерии определяются самим процессом отбора[139].

Осталось еще одно важное различие между Бируни и его преемником викторианской эпохи: по Бируни, виды статичны. Его задача заключалась в том, чтобы объяснить сохранение и здоровое существование живых организмов, а не их эволюцию во времени. Бируни не считал эволюцию невозможной, наблюдая ископаемые, не имеющие аналогов среди современных ему существ. Фактически он давно предложил теорию геологической эволюции для объяснения значительных изменений. Но в том, что он не применял те же принципы к эволюции живых организмов, Бируни оставался человеком своего времени и всех последующих эпох, вплоть до середины XIX века.

Представив своим читателям эти новаторские идеи, он пришел к выводу, что идеи реинкарнации и переселения душ не лишены смысла, поскольку представляют собой своего рода экологию окружающей среды в применении к душе человека. Он добавил еще одно замечание, указав, что эти понятия можно найти не только в индуизме, но и в идеях мусульманских суфиев, хорошо известных его читателям.

Ритуалы индуизма также не ускользнули от внимания Бируни, и в своих размышлениях о них он не полагался ни на священные тексты, ни на работы индуистских мыслителей. Вместо этого он делал их понятными, указывая на параллели в классической греческой религии и показывая их практичность. Так, он нашел лишь небольшое отличие между кремацией у индусов и у греков эпохи Гомера, и обе традиции он проследил до веры в единство сотворенных существ[140]. Что касается воздержания индусов от употребления говядины, разве это не просто разумное ведение хозяйства в свете того факта, что «корова является животным, которое служит человеку»,[141] перевозит грузы, помогает пахать поля, дает молоко?

Пост, милостыня и паломничество существовали не только в

индуизме, но и в исламе, поэтому Бируни не чувствовал необходимости объяснять их с теологической точки зрения, а вместо этого перешел к более общей оценке того, как они работают на практике. Очевидно, все три традиции были благоприятны для здоровья и всеобщего благосостояния. Но индуизм оставил их в статусе добровольных обязанностей, а не установленных Богом требований[142]. Иными словами, индуизм подразумевает, что люди будут поступать разумно по собственной воле. Бируни не провел параллели с исламом, который считает соблюдение поста, подаяние и совершение паломничеств обязательными.

Бируни об индуизме, исламе и Махмуде

В своей книге Бируни обрисовал сложную, подробную и рациональную картину индуизма и индийской культуры. Многое там ему очень нравилось, но он старался избегать пропагандистского тона. Также он не рассматривал Индию как экзотическую страну и писал о ней без романтизма. Не хотел казаться беспристрастным, что означало бы передергивание фактов для создания видимости объективности. Стремился быть максимально точным в своей работе. В «Индии» мы видим труд необычайно требовательного энциклопедиста, чей подход стал значительным шагом вперед в научном изучении культуры и общества.

Оставаясь беспристрастным, Бируни создает для читателя картину Индии как творческой цивилизации, которая решала те же проблемы философии и науки, какие занимали древних греков, арабов и жителей Центральной Азии — хотя и особым образом. Бируни никогда прямо не утверждал этого, но единство человечества подразумевается на каждой странице его книги. В мире Бируни не противопоставлялись «мы» и «они», но описывались различные культурные решения одних и тех же проблем, стоящих перед человечеством. В этом он вторил Аристотелю, но противоречил принятому в Средние века мнению.

Примечательно, что критики Бируни среди современных ученых оказались в числе тех, кто оспаривал факт развития гуманизма в рамках так называемого исламского ренессанса[143]. Но сам Бируни на страницах «Индии» занимал позицию, которую можно справедливо назвать мусульманским гуманизмом. Он рассказал своему читателю, что индийская культура и ее мыслители отличались от мира ислама, но оказались связаны с читателями «Индии» проблемами, которые они пытались решить. В конце концов, индусы были равны мусульманам.

Именно из-за этого автор не мог избежать вопроса о причинах ненависти индусов к мусульманам. Отвечая на него, Бируни напомнил своим читателям о джихаде и завоевательных войнах, которые мусульмане вели в Индии. Он предоставил доказательства невероятной жестокости, рассказал о грабежах, последовавших за войнами. Может, в Коране и говорится, что «нет принуждения в религии» (сура 2, аят 2560), но известные индусам факты опровергали это.

И Бируни задался вопросом: почему индусы, привязанные к разделению на касты, отказались принять эгалитаризм, который, казалось бы, является отличительной чертой ислама. Во-первых, он утверждал, будто это могло произойти из-за опасения, что обращение в ислам приведет к смерти (если новообращенный захочет вернуться к прежней вере). Он подчеркнул, что священные книги индуизма гораздо мягче к вероотступничеству, чем Коран. Кроме того, Бируни привел свидетельства того, что в тех частях Индии, где преобладал ислам, кастовая система оказалась более прочной и жесткой[144]. Он также добавил, что ислам не принес с собой просвещение. Наоборот, мусульмане в Индии позволяли религии искажать науку. Осознавая это, многие величайшие мыслители Индии уехали из мест, подконтрольных мусульманам[145].

В процессе этих размышлений Бируни столкнулся с необходимостью осмыслить роль своего покровителя Махмуда Газневи. Придворные историки Махмуда, за исключением Бейхаки,

представляли историю нападения Махмуда на Индию как героическую сказку самоотверженной борьбы и самопожертвования во имя ислама. Бируни лучше знал факты и едва ли удосужился скрыть свое мнение за эзоповым языком. Прямо и без прикрас он сообщал, что недавние мусульманские (читайте — Махмуда) завоевательные войны повсюду посеяли опустошение[146].

«Махмуд уничтожил процветание индийцев… они (словно) превратились в развеянный прах… В результате их разлетевшиеся останки продолжают очень сильно чуждаться и сторониться мусульман»[147]. Как могли индусы не ненавидеть мусульман, когда их благополучие было уничтожено, кастовая система укреплена, а лучшие умы изгнаны?

Жесткость, с которой ученый нападал на султана и его джихад в Индии, поистине удивительна, учитывая, что Махмуд был покровителем Бируни. И хотя автор ранее высказывал мнение, будто индийский народ невежественен, а некоторые его правители и того хуже, потом он, не колеблясь, воздал хвалу нескольким индийским правителям, которые пали в бою с Махмудом, и даже привел их в качестве примера порядочности и храбрости[148].

Но вопрос остался: почему индийцы проиграли мусульманам? Здесь Бируни предложил точку зрения, которую поймет любой современный ученый-политолог: Махмуд выиграл благодаря централизованности своего войска и государства, в то время как индийские княжества характеризовались высокой степенью децентрализации и самоуправления[149].

Рассматривая «Индию» Бируни в целом, можно сказать, что она вполне соответствует тому, что автор обозначил во введении, а именно: он перечислил наивысшие достижения индийской науки, рассмотрел важный вклад индуизма в интеллектуальную жизнь и цивилизацию Индии и сделал это как ученый, а не как полемист[150]. Когда автор признается в своей «абсолютной неуверенности» по тому или иному вопросу (что он часто делает) или когда он подвергает суровой критике тех, кто отказывается признать свое

невежество[151], читатели понимают, что имеют дело с аналитиком, проницательным культурологом и социологом. И своим сравнительным методом, и своим интересом к иным культурам «Индия» на несколько веков опередила свое время. Один из биографов Бируни лишь слегка преувеличил, назвав эту работу «лучшим памятником» исламской науки[152].

Кода

Незадолго до смерти Махмуда один из его преданных придворных поэтов Умара из Мерва написал эту мрачную строфу:

> *«Не гордись, несмотря на то, что мир дал тебе шанс и сделал тебя великим.*
> *Многие великие люди, к кому быстро пришла удача, так же скоро теряют все.*
> *Этот мир — змея. Заклинатель, стремится сделать все, что в его силах;*
> *Но заклинатель зачастую получает смертельный укус от змеи»*[153].

В 1030 году Махмуд Газневи умер от малярии. Его алчность не оставляла его до самой кончины: в одном из последних указов он потребовал, чтобы его драгоценности выставили перед ним сверкающими рядами[154]. Но писал ли он стихи о преходящей природе человеческих стремлений и тщетности жизни? Биограф-современник Махмуда Газневи сделал такое интригующее заявление[155], но на своем смертном одре султан не произнес ничего намекающего на такое умонастроение. Мы знаем лишь то, что через семь лет после смерти Махмуда большая часть его государства распалась из-за расцвета еще одного тюркского рода — Сельджуидов. Сын Махмуда Масуд использовал унаследованные им богатства, чтобы и дальше вести роскошную жизнь при дворе в Газни и Лашкари-Базаре, он также продолжал покровительствовать историкам Утби и Бейхаки, поэтам Унсури и Систани.

Смерть Махмуда не прервала того, что впоследствии стало необычайно плодотворным периодом деятельности Бируни. Избалованный Масуд, любитель пиров, не оправдал ожиданий

своего отца, но он считал себя покровителем науки и лично Бируни. Обязанный своему новому покровителю, Бируни выступал в качестве придворного астролога и написал трактат о направлении киблы, и молящиеся в Газни действительно направляли свои молитвы в сторону Мекки[156]. Также Бируни смог закончить свой труд «Геодезия», который писал в течение многих лет. В нем содержались новаторский анализ гравитации и критика научных концепций и противоречий Библии и Корана[157].

Он также написал черновой вариант текста, основанного на исследованиях, проведенных в молодости, о физических свойствах теней и об их отношении к свету, где предложил использовать их в геодезических и астрономических исследованиях[158]. Здесь в своем привычном стиле Бируни как будто случайно рассматривает важнейшие проблемы в контексте, казалось бы, не имеющих к ним отношения вопросов. Например, он прямо предсказал использование полярных координат и высказал мнение, что ускорение предполагает неравномерное движение. Любопытно, что тени уже были предметом скрупулезного научного исследования задолго до того, как они появились на центральноазиатских и персидских рисунках. Помимо всего прочего, Бируни написал большой труд по истории правления Махмуда, но он не сохранился до наших дней[159].

Огромное значение для истории науки имел обширный справочник по астрономии и математике, который Бируни составил между 1031 и 1037 годами. Энциклопедия «Канон Масуда» описывает астрономию и связанные с ней области математики и тригонометрии с такой же детальностью и тщательностью, с какой Ибн Сина писал о медицине в «Каноне». На самом деле Бируни выбрал название «Канон» как ответ на труд своего старого соперника — «Канон медицины», завершенный на 10 лет раньше (в 1025 году). За этот фундаментальный труд Масуд подарил автору слона, нагруженного серебряными монетами, но от подарка Бируни вежливо отказался[160].

«Канон Масуда» Бируни — энциклопедия по астрономии и

связанным областям математики, включающая краткие выводы его предыдущих исследований. Этот труд поднял средневековую астрономию на арабском языке на самый высокий уровень. Тогда ли начался период упадка астрономии или работы в этой сфере писались еще в течение нескольких веков — не важно. Имеет значение лишь тот факт, что именно Бируни, работая в одиночку в Афганистане, привел астрономию к точке максимального подъема в Средние века[161].

«Канон Масуда» включает в себя 11 книг, которые описывают: календари различных народов и их астрономическую основу; свойства круга; математическую астрономию неподвижных звезд и Солнца, рассматриваемых как точки на эклиптике; математическое обоснование земной широты и долготы; движение Солнца и Луны и их затмения; движение пяти планет[162]. Бируни исследовал одну тему — бесчисленные «аномалии», наблюдаемые в областях, которые Птолемей и его система определили, как казалось, навсегда. Он собирал данные на протяжении всей жизни путем собственных наблюдений (часто повторяя исследования той темы, в которой обнаруживались неожиданные изменения), из работ других центральноазиатских и арабских ученых, а также свидетельств, собранных индийскими учеными. Постепенно мы видим, как Бируни углубился в то, что Томас Кун назвал «нормальной наукой», определяя и анализируя «аномалии», являющиеся основным двигателем научной революции.

Этот процесс очевиден во многих областях, но исследование Бируни геоцентрической системы Птолемея особенно поразительно. Автор начал с утверждения о том, что не существует убедительных доказательств того, что Земля неподвижна, как и того, что она находится в движении: «Вращение Земли ни в коем случае не вредит ценности астрономии, поскольку все явления астрономического характера можно также объяснить и в соответствии с этой теорией, как и с другой»[163]. Поводом для таких смелых рассуждений стало его знакомство с астрономом, математиком, мыслителем и астрологом из земель, где сейчас

находится ирано-афганская граница, Абу Саидом ас-Сиджизи (около 945–1020)[164]. Сиджизи много странствовал, но посвятил большинство своих работ правителю Балха. Бируни вступил с ним в переписку и наконец-то смог изучить новую астролябию, которую создал Сиджизи, приняв за основу возможность вращения Земли: «Я видел простую астролябию, созданную Абу Саидом ас-Сиджиси… известную как челнообразная астролябия. Мне она чрезвычайно понравилась, поскольку он изобрел ее на основе независимого принципа, извлеченного из того, что некоторые люди считают правдой, а именно, что абсолютно видимое движение на восток — это скорее движение Земли, а не небесной сферы (то есть Солнца). Я уверен, что это сомнение, которое трудно проанализировать или разрешить. Геометры и астрономы, полагающиеся на линии и плоскости, не могут противоречить этому (этой теории). Однако их мастерство не оспаривается вне зависимости от того, является ли это движение движением Земли или Солнца»[165].

Он завершил призывом к физикам либо оспорить этот тезис, либо принять его. Бируни отверг понятие Солнца как метафизической или мифологической единицы и заявил, что фактически оно является огненной субстанцией с определенным диаметром и расстоянием от Земли.

Затем он обратился к вопросу движения Земли в космосе. В отличие от ар-Рази, который сразу же отклонил геоцентрический принцип, Бируни в порядке рабочей гипотезы принял его как релевантный, отмечая, что гелиоцентрическая система также вполне вероятна. В 1037 году не многие в мире могли так легко сопоставить гелио- и геоцентрические модели. Затем Бируни заявил, что он как астроном может работать с любой системой. И наконец, он призвал других ученых подтвердить или отклонить геоцентрическую теорию[166]. Опять-таки необходимо подчеркнуть: основной целью Бируни было не доказать, что Земля движется или что она неподвижна, а показать, что с математической точки зрения это не имеет значения. Так утверждалось с древних времен.

Но в своем «Каноне Масуда»» Бируни обратил внимание на этот вопрос так, чтобы сподвигнуть физиков сосредоточиться на проблемах более общего порядка.

Еще одним любопытным «побочным» рассуждением стало смелое заявление Бируни о баллистике: «Когда предмет падает с высоты, он не совпадает с перпендикулярной линией в своем падении, а отклоняется немного (падающий объект), имеет два вида движения: один — это круговое, которое он получает от вращения Земли, а второй — прямое, которое он получает от падения прямо (по направлению) к центру Земли»[167].

После утверждения фундаментальных принципов планиметрии и тригонометрии, необходимых для остальных его книг, Бируни представил несколько открытий и усовершенствований в сферической геометрии, которые незамедлительно применил и к сферической астрономии. Например, он был первым исламским ученым, который представил интерполяцию второго порядка тригонометрических таблиц[168]. Он также предложил математический метод анализа ускорения планет.

Наконец, Бируни предложил новый метод использования тени гномона и времени вместо известной долготы для определения высоты. Этот метод, ценный сам по себе, стал первым шагом к великому открытию.

Бируни открывает Америку

В своем «Каноне» Бируни собрал все выводы своих исследований окружности Земли, которые он проводил в Нандане. Затем установил все известные географические точки на выверенную по размерам земную сферу. Не известно, сделал ли Бируни модель глобуса, чтобы проделать эти вычисления, или выполнял все на бумаге. Конечно, ему не нужна была модель, поскольку к этому времени он был экспертом в быстро развивающейся области сферической геометрии. Список точек с координатами значительно расширился по сравнению с изначальными данными

и теперь включал в себя более 70 мест, расположенных в Индии, а также тысячи других мест по всей Евразии[169].

Переведя эти данные на свою более точную карту окружности Земли, Бируни заметил, что вся ширина Евразии с самого западного места в Африке до восточных берегов Китая занимала менее 2/5 поверхности земного шара, а 3/5 поверхности Земли оставались неизученными.

Для объяснения этого огромного неизученного пространства ученый прибег к теории, которой придерживались все географы от Античности до времен Бируни, а именно: евразийский континент окружен Мировым океаном. Александр Македонский, которого учил Аристотель, помнил об этой гипотезе, когда его войско спустилось с гор Афганистана к западной части долины Инда. С этой выигрышной позиции он ожидал наблюдать Мировой океан. Но увидел лишь еще больший земной массив.

Действительно ли более 3/5 поверхности Земли занимала вода? Бируни рассматривал эту гипотезу, но позже отклонил ее на основании логики и наблюдений. Почему, говорил он, силы и процессы, которые привели к образованию земного массива на 2/5 части Земли, не могли произойти и на оставшихся 3/5? Учитывая это, Бируни пришел к выводу, что где-то далеко за просторами океана между Европой и Азией должен быть еще хотя бы один ранее неизвестный земной массив (континент).

Рассуждая логически, он задался вопросом: был ли этот неизвестный континент необитаем или населен людьми? В этом вопросе он полагался на свои исследования относительно окружности Земли, проведенные в Нандане, на бесчисленные данные об измерениях долготы городов мира и на известные географические особенности и, в конце концов, на простую логику. Чтобы продвинуться дальше, он обратился к своим данным по измерениям долготы. Бируни отметил, что люди населяли широкий пояс, простирающийся с севера на юг от того места, где сейчас находится Россия, до Южной Индии и центра Африки. Предполагая, что этот пояс представляет собой обитаемую зону

Земли, он задался вопросом: находится ли неизвестный континент или континенты только в широтах, лежащих к северу и югу от этого пояса?[170]

Для ответа на этот вопрос у него не было полевых исследований, к которым он мог бы обратиться, но у него была логика. Заметив, что Евразия тянется, грубо говоря, вокруг пояса Земли и что она покрывает широкий северо-южный пояс, он предположил, что это явилось результатом мощных процессов, которые, несомненно, могли произойти в любом месте. Имеющиеся знания о Земле не давали ему оснований полагать, что неизвестные континенты «будут втиснуты» в самые северные и самые южные широты. Проводя аналогии с Евразией, он заключил, что эти неизвестные земли вполне могут быть обитаемыми. Он пишет в «Каноне Масуда»: «Ничто не запрещает существование *населенных земель* в восточных и западных частях. Ни экстремальная жара, ни экстремальный холод не могут встать на пути… Поэтому допускается, что какие-то предполагаемые регионы действительно существуют за (известными) оставшимися регионами мира, окруженными водой со всех сторон»[171].

Открыл ли Абу Рейхан Мухаммад аль-Бируни Америку в первой трети XI века? С одной стороны, однозначно нет. Он никогда не видел нового континента или континентов, о которых писал. В отличие от него, викинги действительно высадились в Северной Америке незадолго до 1000 года на короткое время и не осознавали, что именно они нашли. Лейф Эриксон был совсем не заинтересован в этих лесистых берегах и не удосужился вернуться туда позднее, так же как те, кто слышал рассказы о его путешествиях или читал о них в более поздних документах скандинавов. Однако если открытие включает в себя поиски вслепую, то приз, который сторонники Христофора Колумба, Джона Кабота или неизвестных мореплавателей из Бристоля в Англии предназначали своим героям, должен перейти к викингам.

Бируни тоже заслуживает славы первооткрывателя. Аналитический процесс, с помощью которого он пришел к своим

заключениям, также, если не больше, заслуживает уважения, как и открытие скандинавов. Его инструментами были не деревянные лодки с парусом и крепкими гребцами, а искусное сочетание наблюдений, скрупулезно собранных количественных данных и логики. В течение последующих 500 лет никто в Европе или Азии не применял так часто аналитические инструменты к исследованию Земли.

Бируни начал со сбора всех существующих сведений по этой теме. Это были работы древних греков и индусов, средневековые работы арабов и выходцев из Центральной Азии. Более того, Бируни разработал абсолютно новые методы и технологии для обобщения всей этой обширной и точной информации, а затем обработал ее с помощью новейших инструментов математики, тригонометрии и сферической геометрии, а также путем использования методов классической логики. Он очень аккуратно подходил к вопросу представления своих выводов — выдвигал их в форме гипотез, понимая, что другие исследователи проверят и улучшат его данные. Но этого не произошло в течение последующих 500 лет. В конце концов, европейские исследователи подтвердили его гипотезы и доказали его смелые предположения.

О Солнце и удельном весе

Бируни посвятил длинное повествование разъяснению движения Солнца, в результате чего предложил простую формулу для соотношения его зенита в определенной точке и широты. Несколько следующих глав основывались на измерениях, выполненных в течение последних трех веков, чтобы оспорить мнение Птолемея по важным пунктам, включая его заявление о том, что апогей Солнца неизменен. Сначала он представил измерения размера Луны и ее расстояния от Земли, затем перешел к детальному анализу движения Меркурия и Венеры. «Канон» заканчивается описанием западной и индийской астрологии — там учитываются лишь наиболее достоверные утверждения этой

«науки».

Здесь, как и во всем «Каноне», Бируни впервые собрал точки зрения классической греческой, индийской и исламской астрономической мысли и подверг их тщательному математическому анализу. Он выдвигал собственные смелые суждения там, где считал, что классики ошибаются. «Канон» отражает склонность Бируни к тщательному и беспристрастному анализу и поразительно смелому выдвижению гипотез. Этот труд можно оценивать в качестве, пожалуй, величайшей средневековой работы по астрономии. Но вот что более удивительно — полный арабский текст «Канона Масуда» не публиковался вплоть до 1954–1956 годов, и даже тогда он вышел небольшим тиражом. И в настоящее время не существует достоверного и надежного перевода этой работы на английский, французский и немецкий языки[172].

В те же годы Бируни закончил то, что считается первым научным исследованием по минералогии, «Собрание сведений для познания драгоценностей», более известное как «Минералогия». Эта работа была менее технической, чем большинство трудов Бируни, и включала: словарные описания минералогических терминов в восточных и древних языках; сведения о расположении крупных месторождений и методах их разработки; стихи о каждом минерале или драгоценном металле. Бируни также делал отступления, чтобы поговорить о кристаллографии и происхождении минералов, о магматических процессах и образовании минеральных отложений.

В этой работе Бируни впервые ввел понятие удельного веса. Его он стал применять для десятков минералов и металлов. Его измерения были очень точными — вплоть до трех десятичных знаков, европейцы пришли к таким измерениям к XVIII веке[173]. «Минералогии» Бируни, впервые переведенной с арабского на Западе лишь в 1963 году, еще предстоит обрести свое место в истории науки.

Падение Газневидов

Сын и наследник Махмуда — Мансур — был лишен власти тюрками Сельджукидами. Его преемники отказались от большей части Центральной Азии и сосредоточили свое внимание на Афганистане и долине Инда. Но к XII веку государство Газневидов оказалось под ударом со всех сторон. Новая династия Гуридов родом из Гора (на территории сегодняшнего Афганистана) тщательно изучила стиль завоеваний Махмуда. В 1146–1147 годы правитель Гора захватил индийские владения Махмуда и отпраздновал это, воздвигнув великолепный триумфальный минарет в своей столице на реке Герируд в Джаме, который при своих 65 метрах превзошел даже башни Махмуда в Газни и Гургандже. Воины одного из Гуридов, Ала-ад-дин Хусайна, разграбили и сожгли столицу Махмуда — город Газни. Хосров Малик, последний из Газневидов, умер в нищете в 1186 году. Конец династии вдохновил поэта XII века Низами Арузи Самарканди на такую эпитафию:

«Много башен великих Махмуд построил,
До луны возносились они порою,
Кирпичи их разыщешь теперь едва ли».

(Пер. Г.И. Алексеева.)

Глава 12

Неспокойное правление Сельджуков

Кризис аль-Газали

Август 1095 года выдался сложным для самого влиятельного, могущественного и богатого ученого в мусульманском мире — Абу Хамида Мухаммеда аль-Газали (1058–1111). Он был автором нескольких широко известных книг, в которых критиковались все свободомыслящие мусульманские философы, которые ориентировались скорее на Афины и Александрию, чем на Мекку. Он был самым блестящим преподавателем из багдадского медресе Низамия — высшей школы, учрежденной для подготовки исламских правоведов, которые должны были строго придерживаться суннитских принципов. Аль-Газали был опытным исследователем в области формальной логики, которую при этом называл (у других) опасной и «отступнической». Число его восхищенных учеников доходило до трехсот человек: они приходили на его лекции, чтобы послушать, как аль-Газали критикует всех выдающихся ученых эпохи. Высокопоставленные государственные служащие регулярно консультировались с ним по различным вопросам и щедро платили ему за помощь в составлении официальных речей для торжественных мероприятий.

Но случилось так, что тщеславный аль-Газали не смог есть, внятно говорить и потерял желание вставать за кафедру[1]. Самоуверенный молодой ученый внезапно онемел. Это состояние, которое он сам назвал болезнью, продолжалось два месяца. Судя по

описанным симптомам, речь идет о духовном кризисе, который закончился нервным срывом. Когда болезнь наконец отступила, аль-Газали отказался от всего своего имущества (за исключением необходимого для жизни его жены и детей), облачился в простое одеяние паломника и в одиночестве ушел из Багдада.

Аль-Газали родился в Центральной Азии, в Тусе — там же, где жил и работал Фирдоуси. Он учился у лучших умов Нишапура, пока визирь Низам аль-Мульк (его земляк) не позвал его в Багдад. Но теперь, переживая свой духовный кризис, аль-Газали решил не возвращаться в Хорасан, а отправиться в Иерусалим, Мекку и Дамаск. Там он проводил целые дни в одиночестве на вершине минарета. Спустя 10 лет он вернулся и заявил, что стал новым человеком, суфием, игнорирующим догмы веры в пользу прямого, мистического и тесного общения с Богом.

Но даже на прежнем этапе своего пути аль-Газали всегда жаждал определенности. Как писал Фарид Джабр в классическом труде о мыслителе, именно эта жажда стала причиной нападок аль-Газали на рационалистов и в то же время причиной поисков, в которые он погрузился после своего кризиса[2]. Теперь он нашел ту определенность, которую искал. Дорога к истине, заявлял он, лежит через самоочищение — дисциплинированный процесс отсекания всего лишнего и ложного, который помогает верующему непосредственно воспринять божественные истины. Аль-Газали миновал Багдад и направился домой (в Нишапур) уже другим человеком. Там он добавил последние штрихи к своему новому пониманию религии и разума. В дальнейшем этот подход значительно изменит не только исламский мир, но и христианство.

Будет преувеличением утверждать, что пренебрежительное отношение аль-Газали к способностям разума человека стало единственной причиной угасания свободной научной жизни, которой центральноазиатская цивилизация славилась на протяжении трехсот лет. Аль-Газали был довольно гибким в своих доводах, а этой всеобщей перемене способствовали и другие факторы, помимо его позиции. Более того, богослов был очень

осторожен и в некоторых важных моментах смягчал свою критику разума. На том основании, что математика и некоторые смежные науки не имеют отношения к великим вопросам (о Боге и спасении), он не порицал их, как другие способы рационального мышления. Но это исключение было лишь частичным: ведь аль-Газали утверждал, что наука сама по себе взращивает рационализм, ведущий к скептицизму и атеизму. Ни разум, ни логика не важны для реальных целей человечества, и все научные и философские изыскания и сама идея общества, ищущего новые знания, — для аль-Газали были пустым заблуждением. Что же касается интуиции Ибн Сины, то она, по мнению богослова, имела отношение лишь к самому Ибн Сине, но никак не к Богу.

В отличие от всего этого «мистический путь» представлял собой высшую форму мыслительного процесса на ступень выше разума (так же, как и зрелость — этап жизни, который на ступеньку выше детства). Какими бы ни были намерения аль-Газали, его работы предоставили впечатляющий научный инструмент для любого, кто хотел заставить молчать (во имя правоверия) сторонников рационализма и просвещения.

В 1058 году (год рождения Газали) Ибн Сина только закончил работу над своими философскими шедеврами, ставшими величайшим достижением средневековой мысли. Работы аль-Фараби по философии, которым в то время было уже 200 лет, повсюду воспринимались как классические. Но аль-Газали посмертно заклеймил обоих мыслителей как отступников. А Бируни и его последователи, по его мнению, перешли все границы. Бируни, который был активным сторонником «вольнодумца» ар-Рази, написал, что «науки возникают из нужд человечества и важны для его существования»[3]. Это было именно то, что аль-Газали так ожесточенно отрицал.

Через 50 лет после его смерти, в 1111 году, сторонники свободного разума отступали по всем фронтам под неумолимыми нападками со стороны нового течения, чьи приверженцы выступали под знаменем аль-Газали.

Ветер перемен в Европе и Центральной Азии

Следует ли считать резкую критику аль-Газали в отношении разума (как инструмента познания Бога) причиной или кульминацией важного культурного сдвига, произошедшего в XI–XII века в Центральной Азии и исламском мире? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть исторический контекст жизни аль-Газали и особенно значительные политические и культурные потрясения, происходившие в то время. Кроме того, следует рассмотреть расцвет государства Сельджукидов — новой тюркской империи в Центральной Азии и других землях халифата, а также процветание экономики и культуры в тот же период. Нужно обратить внимание на кульминацию долгое время назревавшего раскола между шиитами и суннитами и окостенение мусульманского вероучения во время этого раскола. Важен и процесс, в ходе которого миллионы людей стали искать утешения в новых формах своей веры. Только тогда мы сможем понять миссию аль-Газали и ее место в научной жизни той эпохи.

Важен более широкий контекст, поскольку события происходили в те же годы (грубо говоря, в 1050–1160 годы), когда по всей Евразии происходили эпохальные перемены. На Западе начало XII века стало периодом экономического роста. Ослабление феодальных уз и возрождение средиземноморской торговли привели к развитию взаимообмена между странами. Распространение духовных центров в Клюни и других местах, перевод на латинский язык основных работ аль-Хорезми, аль-Фараби, Ибн Сины и других мыслителей повлияли на широкие круги образованного общества.

Конечно, были факторы, которые тормозили развитие Европы: все еще происходили набеги викингов, ощущалось давление со стороны сарацинов, на восточных границах возникли непредсказуемые венгерское и славянское государства, царила массовая безграмотность. И лишь через 135 лет после нападок аль-Газали на «еретиков» Папа Григорий IX превратил инквизицию в

постоянный орган католической церкви[4]. Но, несмотря на все это, в начале XII века в Европе уже ощущали «ветер перемен».

Центральная Азия, так же как и города на Ближнем Востоке, все еще могла похвастаться выдающимися экономическими, культурными и научными ресурсами. Как мы увидим, правление Сельджукидов способствовало росту экономики. Построенные в то время многочисленные памятники архитектуры можно увидеть и сегодня. Но что скрывало это внешнее процветание? Поддерживало ли правление Сельджукидов бурное научное движение предыдущих веков или наоборот — привело к его ослаблению?

Сельджукские и туркменские племена в движении

Сельджукская империя в итоге охватила все территории современного Ирана и простиралась до современной Турции и Кавказа. Но зародилась она в Центральной Азии: на пике могущества сельджукской державы ею правил выходец из Центральной Азии, там же находилась ее последняя столица, и там же это государство было окончательно разгромлено[5]. Его великие государственные служащие, ученые, мыслители, архитекторы и поэты — почти все были выходцами из Центральной Азии.

Вплоть до X века тюрки-огузы вели кочевой образ жизни в степях к северу от Аральского моря и нанимались время от времени к саманидским правителям в качестве воинов[6]. В конце концов, они были изгнаны из всех земель вплоть до Хорасана, а там они уже вошли в историю Центральной Азии. С течением времени потомки одного из их правителей, Сельджука, контролировали наиболее многочисленное объединение племен. Они добились этого, захватывая предводителей на поле боя и требуя от них уплаты дани.

Ричард Буллиет утверждал, что движению огузов в Хорасан из северных степей, а затем из Центральной Азии на северо-запад Ирана предшествовал период очень холодных зим[7]. Опираясь на рассказы летописцев и анализ годичных колец азиатских деревьев,

проведенный лабораторией «Ламонт-Доэрти» в Колумбийском университете, он выдвинул любопытный тезис, что в Центральной Азии в XI — начале XII века наступило затяжное похолодание. Только в Нишапуре в 1011 году это привело к гибели 100 000 жителей[8].

Неясно, почему это «великое похолодание» побудило племена тюрков сельджуков (одна из ветвей огузов) перебраться на юг или на запад, где холод предположительно был таким же суровым. Безусловно, этот вопрос требует дальнейшего изучения. А пока более уместным кажется политическое объяснение: сельджуки вторглись, чтобы заполнить вакуум власти, созданный ослабевающим государством Газневидов[9]. Сельджуки в течение долгого времени представляли прямую угрозу для Масуда — сына Махмуда Газневи, который отчаянно пытался держаться за Хорасан. Два войска столкнулись в мае 1040 года в Данданакане возле Мерва.

Масуд прибыл на поле боя на огромном слоне и с 50 000 тяжеловооруженных пехотинцев. Сельджуки оставили свой обоз в двух днях пути и пришли лишь с 16 000 легковооруженных (но зато быстрых в маневре) конников. Войско султана было разбито, Масуд с приспешниками бежали в Индию, бросив на поле боя трон, который он возил с собой[10]. Предводитель победителей Тогрул-бек сел на этот трон и провозгласил себя эмиром всего Хорасана. В течение нескольких месяцев богатые и могущественные города Нишапур и Мерв открыли свои ворота силам Тогрул-бека, за ними последовали Балх и Герат[11]. Правители всех этих городов наблюдали за деятельностью Тогрул-бека и его войском и отметили, что он не стремился грабить, в отличие от правителей из Газни. Таким образом, сельджуки победили потому, что их политика кардинально отличалась от политики Махмуда Газневи.

Халиф в Багдаде также наблюдал за ростом этой новой силы в Центральной Азии и увидел в ней уникальный шанс. Фактически он уже давно подчинялся персидским правителям-шиитам — просвещенным, но догматичным Буидам. Махмуд Газневи

предложил «освободить» халифат, но ценой подчинения Багдада своей жестокой власти. Теперь халиф увидел лучшую альтернативу в лице Тогрул-бека, которому он предложил завоевать Багдад и вернуть его в лоно суннитского традиционализма. Предводитель сельджуков был только рад помочь отчаявшемуся халифу (который даже предложил тюрку свою дочь в жены) и вошел в Багдад в 1055 году[12]. Тем временем десятки тысяч огузов хлынули из Центральной Азии в Персию, захватив Исфахан и Хамадан, а затем двинулись на христианские государства на Кавказе. Они были более заинтересованы в добыче, чем в строительстве империи, но Тогрул-бек едва ли мог отказаться от богатых городов и государств, которые они передали ему[13].

Это беспорядочное завоевание достигло своего пика в 1071 году, во времена правления племянника Тогрул-бека Алп-Арслана. Сельджукиды вторглись в Восточную Анатолию и постепенно расширили свое присутствие на византийской территории. Наконец Алп-Арслан решил консолидировать эту северо-западную границу, чтобы получить возможность сконцентрировать свое войско в борьбе против правящей в Египте шиитской династии Фатимидов.

25 августа 1071 года Алп-Арслан разгромил византийское войско при Манцикерте в Восточной Анатолии, но тут же заключил с пленным греческим императором Романом IV сделку о сохранении статус-кво. Если бы не события в Константинополе, византийцы легко могли бы взять реванш. Однако восстание в столице привело к свержению Романа и спутало ему все карты[14]. Таким образом, благодаря скорее междоусобицам, чем сельджукской военной мощи, вся Анатолия открылась огузским племенам[15]. Кроме того, победа тюркских и мусульманских сил при Манцикерте позднее привела к Крестовым походам.

В чем же причина успеха Сельджукидов? Частично он был обусловлен неутомимостью кочевников-огузов. Подталкивали их поиски более теплого климата или нет, но им сопутствовала удача в установлении контроля над территориями. Но это не

единственный факт. Все те, кем ранее правили Газневиды, приветствовали новых завоевателей, надеясь на их великодушие[16]. Руководители суннитских общин в Центральной Азии и Иране встретили Сельджукидов, которые представляли основное течение ислама, как силу, которая загонит шиитские династии в небытие и будет противостоять радикальным духовным обществам (таким как исмаилиты). Не менее важным можно считать и тот факт, что большинство огузов продолжали вести кочевой образ жизни в сельских землях, которые они завоевали, оставив города и городскую экономику в руках местной знати[17].

Сельджукская империя достигла зенита при очень способном племяннике Тогрул-бека Алп-Арслане (правил в 1063–1073 годах) и после гибели Алп-Арслана в Хорезме — при его сыне Мелик-шахе (правил в 1073–1093 годах)[18]. Поставив в Багдаде лишь наместника (для контроля над халифом), они сделали своей столицей сначала Хамадан, а затем Исфахан (на западе Ирана)[19]. Вплоть до смерти Мелик-шаха весь Хорасан управлялся из этих отдаленных мест. Остальная территория Центральной Азии была разделена: между Караханидами в Баласагуне, Бухаре и Самарканде; новой династий хорезмшахов, родственных Сельджукидам; остатками государства Махмуда Газневи в Восточном Афганистане и Караханидами на территории современного Кыргызстана.

Правление чужестранцев никогда не устраивало жителей Центральной Азии, которые на протяжении столетий старались либо уклоняться от наложенной на них дани, либо влиять на дела своих правителей. При арабах они преуспели в одновременном применении обеих тактик благодаря Абу Муслиму и Аббасидам (опиравшимся на Центральную Азию) с их сильной центральноазиатской направленностью, а также халифу Мамуну и Бармакидам. Теперь, уже при правлении Сельджукидов, еще один выходец из Центральной Азии — искусный и могущественный визирь Абу Али аль-Хасан (1018–1092) из Туса — фактически управлял державой в течение тридцати лет, вплоть до 1092 года. Он

выступал в качестве правителя: почетное имя, под которым он известен, Низам аль-Мульк, означает «Порядок царства».

Низам аль-Мульк: Макиавелли из Туса

Перед Низам аль-Мульком стояла нелегкая задача, но ему повезло служить уступчивым правителям. Первый сельджукский султан, у которого он служил, Алп-Арслан, образованный и сильный, с удовольствием прислушивался к советам Низам аль-Мулька. Его преемник Мелик-шах пришел к власти, будучи еще мальчиком, и визирь мог легко манипулировать им в течение всех девятнадцати лет его правления. Наибольшую сложность для Низам аль-Мулька представлял не характер правителей, а сама организация державы Сельджукидов. Как и Караханиды, эта династия представляла собой множество родственников, каждый из которых чувствовал себя хозяином на собственной территории. В результате «империя» была скорее союзом, чем единым государством. В отличие от Махмуда Газневи, чья семья получила опыт государственного управления при Саманидах, Сельджукиды перешли к власти в городах сразу из кочевнической жизни. В отличие от Караханидов и правителей Газни Абу Али аль-Хасан не унаследовал никакого эффективного государственного аппарата.

Для решения этих проблем будущий Низам аль-Мульк имел солидный личный опыт. Его отец, уроженец города Бейхака возле Нишапура, занимал высшую управляющую должность в отделе доходов в селении возле Туса[20]. Он отправил своего сына изучать религиозное право у известного правоведа в Нишапуре, а затем в Мерв[21]. После унизительного поражения Масуда при Данданакане в 1040 году семья бежала в Афганистан, где 22-летний Абу Али аль-Хасан несколько лет работал государственным служащим. Когда под сельджукским правлением ситуация в Хорасане нормализовалась, он вернулся в родной город, куда будущий султан Алп-Арслан был отправлен в качестве правителя. При нем аль-Хасан быстро дослужился до должности наместника Мерва. Потом

успехи Абу Али аль-Хасана на управленческой стезе принесли ему должность визиря и имя, под которым он остался в истории.

Никто из управленцев Центральной Азии, Персии или арабских земель не оказался таким успешным, как Низам аль-Мульк. Достаточно сказать, что он был способен оплачивать военные походы султана, в то же время успешно развивая частную экономику и поддерживая стабильность денежной единицы. Золотые динары, отчеканенные в Нишапуре, Мерве и других дворах Центральной Азии, были распространены по всей Евразии, предотвратив на время надвигающуюся инфляцию, которая позже будет отражена в чеканке серебряных монет более низкой стоимости[22].

Ключ к успеху Низам аль-Мулька заключался в использовании земельных наделов (*икта*) для оплаты труда воинов. Раздав земли в приграничных областях, он не только обеспечил стабильность, но и обложил налогами периферийные территории, а не экономический центр в Персии и Центральной Азии[23]. Налоги в таких крупных центрах, как Мерв, Нишапур и Исфахан, действительно снизились при режиме Низам аль-Мулька. Благодаря его грамотной политике ремесло процветало, международная и региональная торговля развивалась, города расширялись, особенно в Центральной Азии[24]. Что типично для той эпохи, псевдокитайская керамика для продажи в других государствах, производимая в Нисе (сейчас Туркменистан), вскоре вытеснила с западных рынков оригинальную китайскую керамику[25].

К концу правления Мелик-шах попросил своего визиря Низам аль-Мулька подготовить стратегическую оценку своего правительства, указав области, в которых были упущения, а также дать рекомендации для их исправления. Результатом стала «Книга о правлении» («Сиасет-наме»)[26], которая и сегодня считается наиболее полным описанием практического искусства управления государством в исламском Средневековье.

Автор в «Сиасет-намэ» невероятно строг к ошибкам. Низам аль-

Мульк подверг даже самые мелкие недостатки беспощадной критике. Так, рабам и слугам следует быть внимательными во время службы, высшим должностным лицам не следует давать подчиненным несколько заданий одновременно, никогда не следует отменять публичные и частные аудиенции после объявления о них, на почтовых станциях необходимо всегда иметь корм для лошадей. С такой же прямотой он ступил и на более зыбкую территорию: женщины должны быть отстранены от государственных дел; военные отряды следует укомплектовывать представителями разных народов; решения не следует принимать в спешке; вечера с распитием спиртных напитков необходимы для отдыха правителя, но их нужно организовывать с соблюдением внешних приличий и не допускать, чтобы мелкие госслужащие вели себя высокомерно; по делам государства правителю следует консультироваться только со своим визирем, то есть с Низам аль-Мульком. Ключевым является слово «следует». Оно свидетельствует о том, что султаны не всегда придерживались этих правил.

Считается, что автор «Книги о правлении» восхищается Сасанидским государством и стремится возродить персидские практики управления, которые так успешно работали еще за 500 лет до арабского завоевания[27]. Тот факт, что Низам аль-Мульк родился возле родного города Фирдоуси — Туса — за два года до смерти поэта, объясняет, как великий визирь пришел к восхищению правительством, описанным в «Шахнаме». Но на виду была и другая модель, более значимая — аппарат Махмуда Газневи. Помимо того, что Низам аль-Мульк действительно работал в Газни в течение нескольких лет, он был окружен многочисленным штатом госслужащих, работавших лишь при системе Махмуда Газневи. И именно этих людей он позже перевез с собой в Исфахан. Жители Центральной Азии могли ненавидеть Махмуда Газневи, но его систему управления они знали лучше всего.

Наиболее очевидным свидетельством того, что Низам аль-Мульк пытался внедрить управленческую практику Махмуда, был

его подход к информации. Снова и снова он говорил, что у него недостаточно сведений о деятельности сборщиков налогов, судей, полиции, градоначальников даже в области религии и исламского права. Каким было его решение? Создать систему соглядатаев, как у Махмуда: «Надо отправлять лазутчиков постоянно во все места под видом торговцев, странников, суфиев, продавцов целительных средств, нищих; пусть они сообщают обо всем, что услышат, чтобы ни одно из дел никоим образом не оставалось скрытым, а если произойдет какое событие, то будет время для принятия соответствующих мер». Только с помощью работы активной сети профессиональных осведомителей правитель может узнать, планируют ли военачальники заговор против него, волнуются ли крестьяне, готовит ли нападение какой-либо иностранный правитель. Информированный таким образом правитель «врасплох обрушится на них, захватит, сделает все их намерения тщетными»[28]. Этот порядок, усиленный эффективной почтовой системой, которая обслуживала только правителя, был опорой государства Махмуда Газневи. Теперь Низам аль-Мульк предложил перенять его опыт.

Однако на практике Низам аль-Мульк потерпел неудачу во внедрении системы Махмуда, и именно по этой причине он уделил ей так много внимания в «Книге о правлении». Благодаря его тщательному анализу и хвалебным словам эта система заняла прочные позиции в политической науке всего исламского мира. За 400 лет до того, как Макиавелли написал своего «Государя» во Флоренции, «Книга о правлении» закрепила суровый и систематический макиавеллизм в политической мысли Центральной Азии, Персии и арабском мире.

К счастью, реальная практика Низам аль-Мулька была далеко не такой, особенно в отношении экономики. Его опыт в Мерве и Нишапуре дал ему четкое понимание роли торговли в процветании экономики и налоговой политики. В отличие от него Махмуд и его сын Масуд разоряли экономику, ослабляли торговлю и доводили до нищеты горожан. Положительное наследие Низам аль-Мулька

состоит в его неспособности внедрить тот вид полицейского государства, который он проповедовал в своем великом трактате об управлении, а также в его успехах в экономической сфере, которую не затрагивала «Книга о правлении». Благодаря этому парадоксу сельское хозяйство, ремесло и торговля процветали при правлении Сельджукидов в течение 150 лет, и расширяющиеся городские центры способствовали последнему великому расцвету центральноазиатской культуры.

Архитектура и ремесло при Сельджукидах

Историк Бартольд пренебрежительно отзывался о Сельджукидах как о «чуждых всякому образованию»[29]. Было бы правильнее сказать, что когда они ушли из Центральной Азии, то все еще оставались кочевым народом, чья культура создавалась веками на фоне степей, а не на фоне городской жизни. Многие огузы, ушедшие на запад, продолжали вести кочевой образ жизни. Однако их правители, Караханиды и Газневиды, быстро преуспели в искусстве городской жизни. Вместо того чтобы игнорировать «некультурных» Сельджуков, нам следует задаться вопросом: как они смогли так быстро отточить новые навыки и привнесли ли они в свой новый городской образ жизни какие-либо элементы богатой кочевой культуры?

На последний вопрос ответ есть: при всем разнообразии архитектуры, искусства и ремесел в эпоху Сельджукидов все строения и предметы имели одну общую черту — богатую отделку. Это проявляется в сложных рельефах и росписях на стенах почти всех зданий, в замысловатых узорах на поверхности бронзовых изделий и в богатом декоре и цветах глазурованной керамики. Ничто из этого не было абсолютно новым: вспомните богато украшенный экстерьер гробницы Исмаила Самани в Бухаре. Но внешний декор был настолько распространен в тот период, что стал характерной чертой этой эпохи в искусстве. Его появление можно проследить вплоть до текстильного искусства их кочевых

предков[30].

Величайшие памятники сельджукской архитектуры больше связаны с торговлей и религией, чем с правителями. Верно, можно посетить руины их дворцов в Анатолии и Исфахане (не меньше впечатляют жилища их наместников — например, в Хутталане на территории современного Таджикистана). Но гораздо более характерными для этой эпохи были многочисленные караван-сараи, сооруженные для облегчения ведения торговли, и новые виды мечетей и мавзолеев, построенных повсюду. Все это возникло непосредственно под покровительством Низам аль-Мулька и отражало его приоритеты. Как и Бармакиды в Багдаде X века, великий визирь из Центральной Азии определил архитектуру эпохи Сельджукидов.

Чтобы оценить мощь сельджукской архитектуры, можно посетить любой из дюжины караван-сараев, находящихся на древних путях между Мервом, Серахсом, Балхом и Нишапуром[31]. Сельджукиды построили их, чтобы разместить многочисленные караваны на самых проторенных дорогах Шелкового пути. Одни из этих временных жилищ путешественников, в том числе и великолепный Рабат-и Малик, были больше похоже на крепости, в то время как другие были настолько большими, что их можно было принять за обнесенные стеной города. Все свидетельствует о плодотворном контакте торговли и искусства в эпоху Низам аль-Мулька.

Визирь также участвовал в возведении нового типа мечетей с большим куполом и залом без боковой стены, находящимся перед полукруглой нишей, которая указывала направление молитвы. Это новшество, которое Низам аль-Мульк использовал в Пятничной мечети в Исфахане, чтобы спрятать своего султана во время молитвы, стало использоваться по всему исламскому миру[32]. Строительство мечети в Исфахане было осуществлено для поддержки консервативного шафиитского мазхаба (школы права). Такая политика визиря привела к народным волнениям, вынудившим его уступить часть мечети более умеренной школе

(ханафитам) и ее архитекторам[33].

Во времена правления Низам аль-Мулька получило распространение строительство гробниц знатных или святых людей. Эту практику можно проследить до VII века до нашей эры, когда во времена Ахеменидов была построена гробница Кира Великого. С построением гробницы Исмаила в Бухаре этот обычай возродился, сюда же можно отнести и небольшой мавзолей в Тиме, и многие другие усыпальницы. Однако при правлении Сельджукидов большие и маленькие города соревновались в том, где будет построен самый большой и великолепный памятник. В тот период стало расти количество суфийских святых, или пиров — повод для архитектурного увековечивания всегда был. Процветание торговли способствовало этому так же, как это было в Западной Европе, где горожане оплачивали сооружение часовен и храмов для почитания местных святых. Однако ни один регион на христианском Западе или исламском Ближнем Востоке не превзошел Центральную Азию в сооружении гробниц, или мазаров. Начиная с XII века они представляли собой наиболее распространенный тип мусульманских строений[34]. Вот наиболее примечательные примеры периода правления Сельджукидов: мавзолей Худай-Назар-овлия, мавзолей Мухаммеда ибн Зейда, гробница последнего сельджукского правителя Санджара — и все это в Мерве. Они построены согласно строгим правилам геометрии — так, как это делали архитекторы Древнего Рима[35]. Многие здания имели остроконечные или равносторонние арки. Вопрос о том, были они или нет первоисточником готических арок, которые появились в это же время в Европе, до сих пор обсуждается специалистами.

▼ **Рисунок 12.1.** *Гражданское строительство в Центральной Азии процветало при Сельджукидах, о чем можно сделать вывод по мосту Малан возле Герата*

Центральная Азия и земли Сельджукидов — не единственные места, где в тот период бурно развивалась архитектура. В Западной Европе после разрешения противоречия между церковью и государством здания в романском стиле стали характеризоваться не стенами, а арками. Это привело к появлению абсолютно новой готической архитектуры, в которой окна и арки играли первостепенную роль. В тот же период, когда массивная гробница Санджара встала над песками в Мерве, аббат Сугерий строил церковь в аббатстве Сен-Дени к северу от Парижа — исторически первое сооружение в готическом стиле. Архитектура Сельджукидов была великим достижением, но в итоге она представляла скорее кульминацию, чем начало нового направления.

Можно ли сказать то же самое о сельджукской цивилизации в целом? Процветание, ставшее результатом благоразумной экономической политики Низам аль-Мулька, дало толчок расцвету искусств и ремесел. Несколько фрагментов материи, дошедших до наших дней, являются свидетельством бурного развития ткачества. На таком же высоком уровне были металлообработка и

керамическое производство. Прекрасно украшенные бронзовые сосуды, масляные лампы и скульптуры, инкрустированные серебром, искусно выполненные инструменты и оружие из закаленной стали с медными и серебряными вставками, красивые вазы и блюда с изображением человеческих фигур и новыми видами отделки стоят на вершине прикладного искусства. Эти техники были изобретены в Центральной Азии. Неудивительно, что гордые ремесленники всегда подписывали свои работы. Так, хорасанский ремесленник выгравировал свое имя на бронзовых кухонных горшках — «Ходжо из Туса». Другой, Абд ар-Раззак Найсабури из Нишапура, подписал свои разбрызгиватели для духов и выгравировал на них слово «Счастье»[36]. Такая жизнерадостность, несомненно, способствовала продажам: на бронзовом горшке из Мерва эпохи Сельджуков была вдохновляющая надпись «Приятного аппетита»[37].

И Ходжо, и Абд ар-Раззак производили товары на продажу в другие страны. Фактически несколько работ последнего оказались за полторы тысячи киллометров от места их производства[38]. В тот период во всех основных ремеслах мастера из Герата, Нишапура и Мерва задавали тон для всего исламского мира[39].

Мир знаний в эпоху Сельджукидов

И архитектура, и ремесла могут процветать в научном вакууме. Тогда каким же было состояние научных исследований и философии при Сельджукидах? Были ли какие-то покровители, способные составить конкуренцию жившим ранее Бармакидам, халифу Мамуну или хорезмийской династии в Гургандже? Лишь султан Мелик-шах в Исфахане и его визирь Низам аль-Мульк соответствовали этим высоким стандартам. Именно они решили провести исследование, которое способствовало введению нового солнечного календаря в 1079 году. Они же, по утверждению нескольких более поздних средневековых писателей, оплачивали работу обсерватории в Исфахане и привезли из Центральной Азии

великого математика Омара Хайяма, чтобы он возглавил это учреждение. Очевидно, Низам аль-Мульк распорядился, чтобы солнечный цикл начинался с национального праздника Навруз в день весеннего равноденствия[40]. В остальном же официальное покровительство наук в этот период было достаточно скромным. Лишь еще один сельджукский правитель проявлял серьезный интерес к знаниям — это визирь аль-Тугграи (1061–1121), писавший не только стихи, но и труды по астрономии и алхимии[41].

Государственная поддержка мыслителей и писателей была нормой в Центральной Азии на протяжении многих веков, но ее упадок при Сельджукидах не означал, что научная жизнь пребывала в забвении. В Европе в это время наука начала выходить за пределы монастырей и распространяться в королевских дворах. Кроме того, рост городов и основание университетов в тот период подготовили путь для совершенно новых форм культурного покровительства, которые станут популярными чуть позже[42]. Центральноазиатские города также переживали расцвет во времена Сельджукидов, их дворы создавали среду для развития науки, которая была не менее стимулирующей, чем при дворах в Западной Европе. Два города выделялись особенно — это Нишапур и Мерв.

Гордый Нишапур жил настолько яркой экономической и культурной жизнью в период правления Сельджукидов, что был назван интеллектуальной столицей державы[43]. Но даже если эта восторженная похвала дана городу только благодаря математику и поэту Омару Хайяму, философу аль-Газали и визирю Низам аль-Мульку, Нишапур все равно заслужил бы ее. Там работали десятки менее известных ученых — например, математик ан-Насави, который взял понятие десятичных дробей у некоего сирийского мыслителя и пустил его в ход[44]. Вдобавок к глубоким традициям в сфере наук Нишапур мог похвастать наиболее авторитетными преподавателями права. Город также был родиной вольнодумства и открытого скептицизма. Именно из-за такой концентрации научных ресурсов Хайям, аль-Газали и Низам аль-Мульк

стремились в Нишапур, чтобы завершить свое образование. В то время ни один другой город в исламском мире не мог похвастать такой же благоприятной духовной атмосферой.

В течение всей сельджукской эпохи Нишапур раздирали ожесточенные споры конкурирующих школ исламского права и противоборствующих ветвей религиозной мысли. В одно время представители богословской школы Каррамитов даже ненадолго захватили власть в городе. Как и в Багдаде, богословские споры возмущали широкие массы населения[46]. К XI веку Нишапур стал ареной вечного раздора, где уличные бои были постоянным явлением. Интеллектуальное «брожение» — это одно дело, а ежедневные стычки — совсем другое…

Эти столкновения наряду со столкновениями между воинами Газневидов и Сельджукидов создали вокруг Нишапура и Хорасана ореол нестабильности. Некоторые мыслители даже решили покинуть город. Среди них был и прекрасный поэт Абу Мансур Али Асади Туси. После завершения образования он уехал в горы Азербайджана, где был принят при дворе местного правителя и написал эпическую поэму «Гаршасп» («Гаршасп-наме»), которая считается вторым по значимости после «Шахнаме» Фирдоуси среди персидских эпосов[47]. Когда философ аль-Газали вернулся из своего продолжительного путешествия, то также стал избегать беспорядков в Нишапуре и решил жить в уединении.

Мерв, напротив, оставался спокойным вплоть до последних дней правления Сельджукидов. Он процветал, причем настолько, что к западу от старого центра был построен новый город, чтобы вместить растущее население, производства и места для торговли. Но по существу Мерв также переживал социальную и религиозную напряженность, не говоря уже о страхе вторжения еще одного войска кочевников, прибывших в Центральную Азию из Китая. Однако общее ощущение безопасности преобладало отчасти благодаря стенам длиной больше 14 километров с внутренними крытыми переходами, окружавшими новые кварталы. За высокими кирпичными крепостными валами жители сельджукского Мерва

наслаждались жизнью. В непосредственной близости от городских стен находилось множество больших куполообразных кирпичных ледохранилищ, так что жители города могли наслаждаться прохладительными напитками даже в жаркие летние дни. Нишапур при Сельджуках не был укреплен.

Никакой город на Ближнем Востоке не мог похвастать таким количеством библиотек, как Мерв при Сельджукидах, — это привлекало и местных мыслителей, и ученых из далеких земель. Арабский географ Якут аль-Хамави (1179–1229) провел три года, изучая содержимое двенадцати библиотек Мерва: только в одной из них, по сообщению географа, хранилось 12 000 книг[48]. Другие ученые, проживающие в Мерве, работали в таких областях, как минералогия и филология[49]. Мерв также стал домом для нескольких историков, несмотря на тот факт, что история как наука угасала при Сельджукидах[50].

Еще одной достопримечательностью Мерва была древняя обсерватория. Среди астрономов и физиков, работавших там, было много местных талантов, в их числе Абу Фазли Сарахси, прибывший из Серахса[51]. Например, Абдуррахман аль-Хазини был византийским греком. Его захватили тюрки, но он продолжал свои исследования под руководством Омара Хайяма до того, как начать собственный выдающийся научный путь[52].

Помимо астрономии аль-Хазини питал страсть к науке о взвешивании вещей, ответвлению механики. Его «Книга весов мудрости», написанная в Мерве, названа «наиболее полной работой по (взвешиванию), написанной в Средние века»[53]. С завидным бесстрастием Хазини обвинял древних греков в том, что они не смогли дифференцировать такие понятия, как «вес», «масса» и «сила». Затем он придумал, как закон Архимеда можно использовать для определения относительной плотности. Он даже показал, как определить относительную плотность жидкостей, и впервые продемонстрировал, что воздух тоже имеет вес, который уменьшается с высотой. Вероятно, аль-Хазини не знал о более раннем исследовании Бируни в этой области.

Аль-Хазини был великолепным механиком. Он и его коллеги из Мерва разработали наиболее точный инструмент в мире для взвешивания обычных предметов, определения относительной плотности и даже исследования состава примесей. На основе его детального описания можно было воссоздать этот сложный механизм, который он назвал «Весы мудрости». Современные исследования подтверждают невероятную точность этого инструмента, равную 1 : 60 000.

Археологи обнаружили в Мерве одну из первых известных печей для производства тигельной стали, поэтому неудивительно, что интересы Хазини включали и металлургию. Индусы либо сами открыли эту технологию, либо позаимствовали несколькими веками позже, но их процесс был менее разработанным и эффективным, чем у жителей Центральной Азии. Европейские же производители стали смогли добиться успеха в этой технологии, когда применение тиглей в Мерве насчитывало уже 600 лет[54].

Безусловным гением центральноазиатской науки и математики в эпоху Сельджукидов был Омар Хайям (1048–1131). Он родился в Нишапуре в семье палаточника (он писал, что «поставил палатку науки»). Хайям более известен на Западе как поэт, автор «Рубайат», чем как математик или астроном. Но подобно многим величайшим умам региона, он был энциклопедистом, написал трактаты по механике, философии, географии и музыке в дополнение к своим прорывным работам по алгебре и астрономии.

По образованию, как и по рождению, Хайям был истинным сыном Центральной Азии. Его обучал признанный в Балхе ученый, после которого он занимался у одного из наиболее известных учителей Нишапура. Благодаря покровительству известного и богатого правоведа Абу Тахира 22-летний ученый начал работать в Самарканде, где написал свой трактат «О доказательстве задач алгебры и ал-мукабалы» — величайшую работу в этой области вплоть до современности. После временного пребывания в Бухаре Хайям вернулся в родной Нишапур, где вскоре привлек внимание Низам аль-Мулька (который был на 30 лет старше Хайяма),

ставшего его покровителем. При поддержке своего друга-визиря он провел 18 плодотворных лет в столице Сельджуков Исфахане в качестве главного представителя местного сообщества ученых. Хайям был необщительным, замкнутым человеком, что он и выразил в своих стихах:

«Сегодня снова юн и счастлив я, пока
Хмельною горечью обманута тоска.
А горечь не порок, в вине она приятна,
Привык я к горечи, вся жизнь моя горька»[55].

(Пер. В. Державина)

Но это никоим образом не помешало ему проводить новаторские исследования в нескольких областях, в том числе в философии.

С гибелью султана Мелик-шаха I и Низам аль-Мулька в 1092 году Хайям лишился поддержки в жизни, то же самое произошло и с аль-Газали. Потеряв своего покровителя, Омар Хайям переехал в последнюю столицу Сельджукидов город Мерв и поступил на службу к новому правителю — султану Санджару. В конце своей жизни он вернулся назад в Нишапур, где умер в возрасте 83 лет.

В Исфахане Хайям посвятил себя астрономии. Он составил свой звездный каталог, а также сконструировал модель, которая демонстрировала, как Земля могла вращаться вокруг своей оси. Благодаря Низам аль-Мульку он играл ключевую роль в астрономическом исследовании, результатом которого стал новый солнечный календарь, упомянутый выше, и использовавшийся в Иране вплоть до 1925 года. Английский историк XVIII века Гиббон восхищенно писал, что система Хайяма «превосходит юлианский (календарь) и в своей точности близка к григорианскому (календарю)»[56]. Хайям-астроном (что напоминает Бируни) выполнил свои вычисления солнечного года до 11-го десятичного знака: 365,24219858156 дня. Отличие в одну минуту между этой цифрой и современными вычислениями произошло в результате очень небольшого сокращения солнечного года, происходящего со

временем, а не по ошибке Хайяма.

Испытанные временем достижения Омара Хайяма в области математики и геометрии получены благодаря ясности и точности, с которыми он решал каждую задачу[57]. Так, едва достигнув двадцати лет, он поставил перед собой задачу «найти точку на квадранте окружности так, что, когда нормаль удаляется из точки к одному из ограничивающих радиусов, соотношение длины нормали к длине радиуса равно соотношению отрезков, определенных основанием нормали». Позже он понял, что если сделает это, то сможет решить и вторую задачу, занимавшую его, а именно «найти прямоугольный треугольник, обладающий таким свойством, что гипотенуза равна сумме одной стороны и высоте гипотенузы». Продвигаясь шаг за шагом, Хайям пришел к решению кубического уравнения $x3 + 200x = 20x2 + 2000$ и затем к поиску численного решения путем интерполяции в тригонометрических таблицах. Шотландские математики О'Коннор и Робертсон были поражены утверждением Хайяма, «что решение этого кубического уравнения требует использования конических сечений и что оно не может быть решено при помощи линейки и компаса, результат, который не был доказан в течение последующих 750 лет»[58].

В своем трактате «О доказательстве задач алгебры и ал-мукабалы», написанном в Самарканде, Хайям предложил полную классификацию кубических уравнений с геометрическими решениями, которые он находил, пересекая гиперболу кругом. Продвинувшись в своих исследованиях дальше, чем греческие, арабские и центральноазиатские математики, такие как аль-Хазини, он стал первым, кто представил общую теорию кубических уравнений и точный процесс для их решения. Это включало понимание того, что кубическое уравнение может иметь два разных решения.

Такие выводы позволили некоторым историкам науки предположить, что Хайям мог предложить и теорему, которая позволит алгебраическое расширение бинома до любой степени. Омар Хайям мог придумать теорему бинома, как ее называют, но

лишь намного позже итальянские математики Сципион дел Ферро (1465–1526) и Джордано Витале (1633–1711) продвинулись дальше Хайяма и предположили, что кубические уравнения могут иметь три решения. Обобщая вклад ученого, признанный историк математики Эдвард Кеннеди заключил, что «в своем фундаментальном труде по алгебре Хайям разрабатывал (технику, которую он выдвинул), чтобы выработать решения для всех возможных типов кубических уравнений»[59].

Ход мыслей Хайяма позволял ему подходить к задачам с такой широтой и смелостью, что он мог переосмыслить и сами их условия. Хотя он был преданным последователем Евклида, его попытка доказать постулат Евклида о том, что параллельные линии не пересекаются, привела к тому, что он отклонил доказательства, представленные греческими и арабскими учеными, как недействительные. В своем «Трактате об истолковании темных положений у Евклида» он не предлагал альтернативного постулата, но первым почувствовал, что неевклидов постулат о параллельных линиях также возможен. В попытке разработать геометрию, альтернативную евклидовой, священник-иезуит Джованни Джироламо Саккери (1667–1733) обратился к тем же постулатам, но безуспешно. Лишь намного позже, в 1820-х годах, русский ученый Николай Лобачевский преуспел в создании неевклидовой геометрии, путь к которой впервые открыл Омар Хайям.

Угрожающие идеи изнутри и снаружи

Эпоха Сельджуков должна была стать периодом спокойствия на религиозном фронте. Большинство жителей Центральной Азии уже обратилось в ислам[60], и Сельджукиды, исповедующие ислам суннитского толка, покорили всех буидских шиитских правителей на севере Персии. Поскольку и султаны, и халифы были суннитами, между ними было полное согласие. Но исмаилиты все еще поддерживали в Каире соперников суннитов — Фатимидский халифат. При этом многие земли стали от него откалываться, а

сама династия вступила в период нетерпимости по отношению к суннитам и к христианам. Бунтующие наемники (берберы и тюрки) угрожали государству Фатимидов изнутри, а крестоносцы из Европы — извне. Но еще большему давлению на эту династию оказали войска Сельджукидов.

Сторонники решительных действий из числа Фатимидов предприняли смелое контрнаступление против правоверных суннитов и Сельджуидов, которые их защищали. Отступив в укрепленные замки, они создали децентрализованное «государство в государстве». По мере того как Багдад усиливал свое давление на них, одна ветвь исмаилитов начала совершать отчаянные покушения на ведущих деятелей Багдадского халифата и Сельджукского государства. Их враги среди мусульман утверждали, что исмаилитские убийцы употребляли гашиш для смелости. Когда крестоносцы услышали об этом, они прозвали их «гашишинами («ассасинами»[61]) — по названию наркотика, который они якобы использовали.

Независимо от степени реальной опасности исмаилитов[62] они были гораздо более значительной идеологической проблемой для сельджукских правителей и их союзников среди правоверных суннитов. Они раскритиковали кораническое обоснование системы земельных наделов (икта), от которых зависела вся налоговая система Сельджукидов. Они применяли логику и греческую фальсафу в богословских спорах, искали скрытый смысл в Коране, что было неприемлемо для правоверных теологов, и даже отрицали доводы Корана, которыми суннитские имамы обосновывали свое право руководить верующими и государством.

Тот факт, что многих ведущих мыслителей Центральной Азии и Персии привлекал исмаилизм, еще больше усложнял ситуацию. Некоторые неприсоединившиеся к исмаилитам восхищались их образованностью и открытостью, и даже их неоплатоническим мистицизмом. Другим, например Ибн Сине, нравилось то, что они использовали и греческую философию, и веру для решения религиозных вопросов.

Насир Хосров (1004–1088) стал олицетворением проблемы, которую представляли исмаилиты для суннитского традиционализма в период правления Сельджуков. Он родился в селении Кубадиян в Северном Афганистане и получил хорошее образование в области науки, медицины и рационалистической философии аль-Фараби и Ибн Сины. Он перешел в исмаилизм только в 42 года. Ранее, будучи мусульманином шиитского толка, он вел тихий и спокойный образ жизни гражданского служащего в ведомстве доходов наместника Сельджукидов в Мерве. Не без гордости он хвастался комфортным домом и садом, которые смог купить в древней столице.

В 1046 году беспечная жизнь Хосрова резко изменилась. Мы не знаем причины произошедшей в его жизни перемены, но Хосров оставил должность, продал свой дом и отправился в семилетнее путешествие, пройдя больше 1 000 километров от Багдада и Сирии до Святой земли, Мекки и Египта. Его подробные записи о местах, которые он посетил, не только очень информативны, но и прекрасно написаны[63]. Фатимидский Каир уже переживал последнюю стадию упадка, когда Хосров прибыл туда, но влияние Каира на него оказалось огромным. Встречи с исмаилитскими теологами в их образовательном центре аль-Азхаре сделали его рьяным сторонником этого учения. С того момента его единственной целью в жизни стало распространение исмаилизма среди народов родной Центральной Азии.

Это привело к столкновению интересов Хосрова и сельджукских властей. На обратном пути из Каира он не упускал возможности проповедовать против косности Сельджукидов и их ограниченности. Власти отнеслись к нему как к смутьяну и соответственно наказывали его. Но Хосров по своему характеру был скорее не агитатором, а поэтом, и причем очень вдумчивым. Новая проповедническая роль вдохновила его на создание поэзии на персидском, которая решает моральные вопросы будничной жизни с трогательной простотой и временами с поразительной прямотой. Однажды он даже сочинил стихи, направленные против

Бога, за то, что тот не принимает на себя ответственность за плохое поведение своих созданий[64].

Придерживаясь исмаилитской доктрины, Хосров не видел противоречия между рационалистической философией и откровением, рассматривал их как равноценные пути достижения истины. Пропагандируя такие взгляды, он навлек на себя обвинения в вольнодумстве, если не в атеизме. С момента возвращения в Центральную Азию он везде стал персоной нон грата, его из каждого города изгоняли правоверные суннитские госслужащие. Наконец он нашел убежище на Памире на северо-востоке Афганистана. Там, в селении Ямган, которое до сих пор считается труднодоступным, он провел последние три десятилетия своей жизни, обучая учеников. Он написал стихи, в которых его настроение меняется от религиозного экстаза до горечи. Один такой стих начинается как гимн весне, но вдруг в нем встречаются такие строки:

«Ах! Довольно бесполезной чуши!
Такая болтовня лишь смущает меня!
Весна вернулась, как мой гость,
Уже в шестидесятый раз — и все будет так же,
Если я проживу шесть сотен лет.
Те, кого судьба лишила всех украшений,
Не испытывают никакой радости от украшений в саду;
Для меня красота сада этой твоей весной — лишь мечта,
Скрывающая боль под своими очаровательными одеждами,
Яд в сахаре, шипы в розах»[65].

Но этот же человек подтверждает силу знаний:

«Кто знания щитом себя вооружил,
Тот в шуме бытия не знает треволненья.
Учись и познавай!
В превратностях судьбы
Познания твои — одно твое спасенье».

(Пер. И. Сельвинского)

До конца жизни Насир Хосров сохранял твердую веру:

«О Господи, мой Творец,
Я так благодарен Твоей благодати
Ибо в дни старости нет у меня
Друзей, но слава Тебе —
Благоговейно и покорно
Я тысячу раз пою: «Слава Тебе!»[66].

С тревогой на грани паники Низам аль-Мульк следил за деятельностью исмаилитов, таких как Насир Хосров, и особенно за их более решительными единоверцами. Визирь не сомневался, что они разлагают ислам и подрывают халифат, который Сельджукиды обещали защитить. Благодаря своему неприятию несправедливости исмаилиты нашли поддержку среди многих простолюдинов, особенно в Хорасане. Не было ли появление исмаилизма знаком конца времен? С такими мрачными мыслями визирь добавил еще четыре главы к своей «Книге», в них он описывал усиление влияния исмаилитов, их действия в городах и проклинал их[67]. Он был убежден, что ислам и государство Сельджукидов находились под угрозой, и угрожал им внутренний враг, который настолько же умен, насколько и безжалостен.

Контратака Низам аль-Мулька: школы Низамия

Не менее тревожными в глазах Низам аль-Мулька выглядели ожесточенные конфликты, происходящие в Нишапуре и других городах Центральной Азии между враждебно настроенными мусульманскими правовыми школами и богословскими учениями. В Нишапуре, в частности, теологические дебаты уже давно переросли в вооруженные столкновения между недовольными представителями низших слоев населения и знатью и в итоге дошли до передела сфер влияния в отдельных районах[68].

Рискуя чрезмерно упростить картину, полную тонких нюансов, скажем, что основное противоборство происходило между

набирающими силу консерваторами и остальными правоведами. Первые из них (по большей части это последователи ибн Ханбаля) отклоняли разум, философию и логику в качестве источников истины. Некоторые допускали скромную роль разума, но все же подчеркивали важность традиций, восходящих к временам Пророка. Чуть менее строгими были правоведы шафиитского мазхаба, чье влияние росло в течение всего XI века. Противостояли обеим школам правоведы-ханафиты, которые уделяли разуму больше власти в рассмотрении вопросов веры. Они также признавали авторитет хадисов, но были открыты для более широкого их толкования. Несколько известных ханафитов, один — из Ферганской долины (территория современного Узбекистана), другой — из Серахса, довели свои аргументы до совершенства, что лишь ожесточило традиционалистов[69].

Низам аль-Мульк, убежденный традиционалист, с неодобрением относившийся к вольностям в толковании священных текстов, видел в этом споре угрозу стабильности государства. Будучи пессимистом, он боялся, что правовые и богословские конфликты, назревающие со всех сторон, предвещают конец исламской цивилизации. Для борьбы с этой угрозой Низам аль-Мульк начал оказывать поддержку шафиитам (в области права) и ашаритам (в сфере богословия). Понимая, что одних лишь слов недостаточно, он решил учредить несколько медресе, где ашаритский калам (религиозная философия) и шафиитская трактовка юридических вопросов преподавались бы лучшим представителям молодежи. Такие школы впоследствии получили название «Низамия» — по имени их создателя.

Медресе как таковые в то время уже не были чем-то новым. Школы, в которых изучали мусульманское священное писание, существовали в течение многих веков, особенно много их было в Центральной Азии. В медресе Ходжа Машхад, построенном в X веке в Южном Таджикистане, в двух больших помещениях с куполами размещались гробница и мечеть. Но прилегающий большой двор и здания по периметру, где в эпоху Саманидов жили ученики,

определили стандартную планировку медресе в более поздние века[70]. В течение тех лет, когда шииты контролировали Багдад, они учреждали медресе для своих сторонников; и в годы, предшествующие инициативе Низам аль-Мулька, его соперники, должностные лица из числа ханафитов, тоже основали там школы и общежития для своих молодых приспешников[71]. В течение нескольких десятков лет появилось не менее тридцати таких школ на территории Восточного Багдада[72]. Низам аль-Мульк смело вошел в эту зону конфликтов.

Новые школы Низамия определили три характерные черты. Во-первых, упор в образовании делался не на свободные дискуссии, а на внедрение и поддержание господствующих течений — с целью не допустить распространения шиизма, исмаилизма, мутазилизма и других доктрин, оспаривавших постулаты суннитского традиционализма. В каждой из этих «альтернативных» групп были яркие ораторы — например, шиит Абу Джафар из Туса, — что усложняло задачу медресе. Во-вторых, поскольку ашариты установили четкие границы для использования разума и назвали многих ведущих философов и ученых вольнодумцами, будет справедливо предположить, что скепсис по отношению ко всем формам научных изысканий был частью учебного процесса даже без участия аль-Газали[73]. И, в-третьих, медресе Низамия были государственными учреждениями, существование которых поддерживали Сельджукиды. Низам аль-Мульк вызвал уже известного в то время 33-летнего преподавателя и ученого аль-Газали для учреждения первых медресе Низамия в Багдаде, Нишапуре и Харгирде (на ирано-афганской границе) в 1065 году, за которыми вскоре последовало открытие еще одного медресе в Ширазе. Низамия в Нишапуре и Багдаде, насчитывающие к 1090-м годам по 3000 учеников, были самыми крупными образовательными учреждениями в мире в тот период[74]. Низамия фундаментально пересмотрели цель и форму мусульманского образования и стали образцом, которому подражали во всем мусульманском мире. Они появились благодаря богословским

конфликтам, которые, как опасались Сельджуки и их визири, могли уничтожить государство. Целью Низам аль-Мулька было создание ярких образовательных учреждений, в которых молодежь будут учить противостоять нестандартным идеям, подавлять их и внедрять правильные доктрины. Иными словами, они представляли собой сдвиг от анализа и спора к внедрению идей — и от обороны к наступлению на научном фронте.

За три года до того, как Низамия открыла свои двери в Багдаде, в Болонье был учрежден первый европейский университет, за которым последовало множество других во Франции, Италии и Англии. Но школы Низамия преследовали гораздо более узкую цель, чем эти университеты, их задачей было защитить традиционный ислам и подготовить молодежь к его распространению. Низамия можно сравнить не с университетами, а с иезуитскими учебными заведениями (коллегиумами), созданными для продвижения дела контрреформации. Но в отличие от школ Лойолы, расширивших и разнообразивших с годами свою деятельность, медресе нового типа оставались верны своей первоначальной цели.

Интересно рассматривать учреждение Низамия как знаковый момент, когда центральноазиатское образование и, возможно, исламское образование в целом отошло от космополитичной и смелой позиции аль-Хорезми, аль-Фараби, Бируни и Ибн Сины и стало поворачиваться против себя. В этом смысле появление Низамия представляло собой кульминацию процесса, который начался с реакции на непродуманную попытку халифа аль-Мамуна очистить образование от всех врагов разума[75].

Имеется и другая точка зрения на эту проблему. Низам аль-Мульк, будучи выходцем из Центральной Азии, предложил этот новый подход к образованию в ответ на распространение вольнодумства там же, и особенно в родном Хорасане. Более того, человек, который успешно развил этот подход, также был уроженцем Центральной Азии. Аль-Газали основал одно из первых медресе в Нишапуре, столице Хорасана, и возглавлял одно в

Багдаде. Иными словами, подобно тому, как Просвещение зародилось в Центральной Азии и устремилось в другие области мусульманского мира, сильные течения, направленные против Просвещения, возникли именно в Центральной Азии и только потом распространились по остальным исламским территориям.

Хайям как философ

Трудно представить себе менее благоприятный период для занятий философией и метафизикой, но именно этим и занимался Омар Хайям. Низам аль-Мульк официально запретил философию в своих медресе[76], а аль-Газали ежедневно полемизировал с философами на лекциях. Посреди этого потока критики Хайям размышлял над несколькими занимавшими его философскими и богословскими вопросами. Труды Хайяма в этих областях почти никому не известны, за исключением нескольких мусульманских богословов. Но они отражают интересную особенность эпохи и представляют самого Хайяма в совершенно ином свете.

Отправной точкой для размышлений Хайяма была его основная область — математика. Погрузившись в эту науку, он прекрасно знал о существовании упорядоченного мира чисел и измерений. Также он осознавал величайшую важность постулатов в геометрии. Хайям не мог не задаться вопросом, откуда появились эти упорядоченные явления и как случилось, что они так точно соответствуют наблюдаемому им миру природы. Исследования в области неевклидовой геометрии отражали и усиливали его интерес к этим вопросам.

Ответ Хайяма был таков: истины математики ведут к Богу. На этой стезе он обратился к тому самому мыслителю, который был целью бесконечных нападок в Низамиях, — Ибн Сине: он выполнил перевод его «Проповеди», восхваляющей единство Бога, и даже написал комментарии к ней. Спустя некоторое время Хайям в ответ на некоторые вопросы, которые он получил от судьи в иранской провинции Фарс, написал «Трактат о бытии и

долженствовании». В этой работе он относит чувство ответственности по отношению к другим как к человеческой природе, так и к замыслу Творца (причем и первая была сотворена Богом). Это побудило его признать и роль пророчества в поиске истины, и возможность непосредственного знания о Божьем мире, которого суфии стремились достичь. Подведя итоги, он призывает своего читателя «сказать рационалистам, что тех, кто любит Бога (гностиков), ведет интуиция, а не рассуждения»[77].

В этих и других отрывках Хайям раскрывает себя как практик философии, файласуф того самого типа, который неустанно критиковал аль-Газали. Хуже того, в своем понимании интуиции в качестве моста между человеком и Богом он напрямую поддержал Ибн Сину и его решение проблемы веры. В то же время Хайям ясно давал понять, что принимает истины откровения и благоволит суфиям.

Как все это уживалось со взглядами его покровителя Низам аль-Мулька или его друга аль-Газали, мы не знаем. Такие аспекты жизни Хайяма не были известны в те дни и забыты сегодня. Каким образом эти убеждения Хайяма совмещались с его же скептическими и гедонистическими взглядами, выраженными в известных четверостишиях? Мы вскоре вернемся к этому вопросу. По крайней мере все три ипостаси Хайяма — математик-астроном, философ-богослов и скептик-гедонист — отражают существование многосторонних и сложных личностей эпохи Просвещения в Центральной Азии, которые исчезли в последующее время.

Духовная альтернатива: суфизм

Для Гегеля ключом к истории была диалектика. Процесс, к которому можно применить это понятие, происходил в Центральной Азии в тот период, когда Низам аль-Мульк создавал свои школы. Его идеалом было внешнее уважение к мусульманскому праву и догмам, а также солидарность общества, что определяется и регулируется богословами и имамами.

Движение, которое развивалось в то же время, напротив, проповедовало развитие внутреннего духовного мира, сосредоточенность на внутреннем, а не внешнем, аскетизм, отрешенность от земных забот, прямое общение между каждым верующим и Богом, в котором не оставалось места улемам[78].

Это течение получило название суфизм — от слова «суф», обозначающего накидку из белой шерсти, которую носили первые мусульманские мистики. Когда суфизм впервые появился в Аравии, Ираке и Центральной Азии в IX веке, не было ясно, являлся ли он отклонением от истинного ислама или его дополнением. При Сельджукидах (после долгой борьбы и смерти нескольких мучеников) суфизм проник в самое сердце ислама. Он распространился по всей Центральной Азии, именно здесь появились наиболее уважаемые проповедники этого учения. Окончательное богословское оправдание суфизм получил благодаря подопечному Низам аль-Мулька из Нишапура — Абу Хамиду Мухаммеду аль-Газали.

Мы уже встречали различные источники суфизма. Достаточно вспомнить, что христианские учителя и новообращенные принесли богатые традиции византийского мистицизма и духовной поэзии, выражающей любовь к Богу. Среди первых мусульманских суфиев был ат-Тирмизи, чья доктрина о «дружбе с Богом» основывалась на христианских и буддийских мистических традициях, процветавших в его родном городе Термезе[79]. У суфия IX века из Хорасана Бистами (848–874), чье восхищение Богом сделало его одним из величайших учителей суфизма, наставником был индус из города Синда (современный Пакистан)[80]. Такие чувства нашли свое естественное выражение в поэзии. Первые мусульмане-арабы не испытывали особой склонности к стихам, но суфизм в конце концов подарил миру двух великих и всемирно известных поэтов-мистиков — Руми и Джами. Они оба были родом из Центральной Азии, не говоря уже об остальных, не менее одаренных, но менее известных поэтах[81].

Потребность в прямом общении с Богом встречается во многих

религиях, особенно во времена ослабления социальной сплоченности. При всех различиях можно упомянуть исихазм в византийском христианстве и его мощное ответвление в России, хасидизм в XVII веке в Польше, квакерство в Англии XVII века, моравских братьев в Центральной Европе в XVIII веке, методистов в Англии и Америке — все эти религиозные группы призывали верующих отказаться от догм в пользу внутреннего очищения и духовного богатства[82].

Формальное образование и доктрины не много значили для этих движений — не заботили они и суфиев, которые принимали духовность и интуицию в качестве законных источников веры. Их путь к истине состоял в освобождении себя от всего мирского, и лишь в таком состоянии они будут открыты для красоты, любви и понимания Бога[83]. У харизматичного суфия Абул-Хасана Харакани (умер в 1033 году), тюрка из Герата, не было образования, но это не помешало ему привлечь нескольких выдающихся учеников. Этот мистик призывал не заботиться о том, попадет ли человек в рай или в ад, а стремиться к Богу из чистой любви к Нему. Современники считали его величайшим мистиком всех времен[84]. Учителя, подобные Харакани, делали суфизм привлекательным не только для говорящего на иранских языках населения Центральной Азии, но и для новообращенных тюркских народов, которые быстро осознали общие черты между их родным шаманизмом и суфизмом.

К 1000 году Центральная Азия стала сердцем суфийского течения, которое в итоге захватило весь исламский мир. Многие ведущие суфии региона были потомками арабских переселенцев, но большинство — представители местного населения. Вскоре репутация Центральной Азии как центра суфийской мысли привлекала переселенцев отовсюду. Многие ведущие мистики из Мерва, Бухары, Балха и Нишапура прибыли в эти города в поисках более дружелюбной среды для своей веры. Это неизбежно привело к появлению различных форм поклонения, соперничеству суфийских проповедников, или пиров, и возникновению первых

конкурирующих школ суфизма в мусульманском мире[85]. Типичное суфийское духовное сообщество пафосно называлось «Путь Нишапура»[86]. Три наиболее крупных и важных суфийских ордена, или тариката, которые вскоре стали известны во всем исламском мире, зародились в Центральной Азии[87].

Вплоть до эпохи Сельджукидов развитие суфизма происходило постепенно, но начиная с XI века он стал распространяться с невероятной скоростью. Известные проповедники привлекали внимание людей на базарах. Простым людям нравилось, что этот новый тип ислама не требовал от них чтения ученых трактатов или запоминания догм, легко признавал человеческие недостатки и предлагал путь к спасению, доступный для всех, кто его ищет.

Суфийские проповедники со своим призывом к индивидуальной вере представляли простую альтернативу, доступную всем. В ответ на хаос в обществе они предлагали людям передышку: погрузиться в свой внутренний мир для прямого общения с Богом. Даже когда в следующем веке суфизм стал элементом политической борьбы, его призыв не изменился[88].

Верные своим древним традициями, жители Центральной Азии были первыми, кто оформил новые течения суфизма и разбил их на категории согласно утверждениям и практикам. Раньше такому анализу подверглись зороастризм, греческая религия, буддизм и ислам. В этом деле было два предводителя — Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами (умер в 1024 году), потомок арабских переселенцев из Нишапура, и Абдаллах Ансари (умер в 1089 году) из Герата[89]. Талантливый ас-Сулами написал биографии десятков ведущих суфиев и проанализировал их учения. В течение сорока лет его дом и библиотека в Нишапуре притягивали суфиев со всего мусульманского мира. Ансари, напротив, придерживался великой традиции хорасанских полемистов, критикуя претензии как решительно настроенных мутазилитов, так и консервативных ашаритов.

Кризис 1092–1095 годов

Последние пять лет правления султана Мелик-шаха были благодатными: торговля процветала, по всему региону строились новые величественные сооружения. Но под благополучным фасадом повседневной жизни скрывались серьезные проблемы. Войска кочевников угрожали с востока и севера. Повстанцы захватили Басру на Красном море, а решительно настроенные исмаилиты укрепились в горах северной Персии. Сельджукское войско, которое должно было справиться с этими угрозами, все больше служило политическим амбициям своих военачальников, а также султана и его визиря[90]. Усугублял проблему и тот факт, что султан и халиф расходились во мнении с Низам аль-Мульком относительно укрепления религиозной власти через школы Низамия. Визирь осторожно выстраивал свои отношения с богословами и имамами, и они были на его стороне, когда он открыто поддержал консервативные и воинственные шафиитскую и ханбалитскую религиозно-правовые школы, противостоявшие более умеренным ханафитским школам, с которыми был связан халиф.

В 1090-х годах эта напряженность вылилась в хаос на улицах Багдада и других городов. Ханбалиты грабили увеселительные заведения, ломали шахматные доски. Любой подозреваемый в приверженности к шиитам, включая богословов, становился объектом травли, а исмаилитов могли убить прямо на месте. Студенты Низамия возле Пятничной мечети выходили на улицы, чтобы драться с молодыми ханафитами. Власти ничего не делали, чтобы сдержать их. Похожие стычки происходили в Нишапуре и Мерве. В Бухаре и Самарканде религиозные власти подвергались критике из-за своей чрезмерной мягкости в деле распространения шариата.

Настолько глубокой была нетерпимость, которую пробудила политика Низам аль-Мулька, что многие из оставшихся зороастрийцев покинули регион, выехали в Гуджарат и на северо-

западное побережье Индии, где стали известны как «парсы». Христиане и евреи закрывались в своих домах, молясь о наступлении лучших дней. В течение двадцати лет султан Мелик-шах покорно подписывал любой новый указ, подаваемый ему Низам аль-Мульком. Но визирь был надменным, высокомерным и нередко становился объектом насмешек. К 1090 году терпение султана, которому на тот момент уже было 38 лет, кончилось. Недовольство было взаимным, поскольку Мелик-шах разозлил визиря, уволив одного из его ставленников, а также критикуя его самого за то, что тот принял всех своих многочисленных сыновей на высокопоставленные должности. Но как только Мелик-шах собрался уволить Низам аль-Мулька, тот погиб от руки какого-то исмаилита. Это произошло 14 октября 1092 года[91]. Современники говорили, что убийство было делом рук самого султана. Спустя месяц умер и сам Мелик-шах.

Последовавшая за этим череда восстаний втянула весь регион в гражданскую войну и разбила Сельджукское государство на небольшие области. Санджар, дядя нового султана, заявил о своих притязаниях на Хорасан, а также о намерении править всей Центральной Азией как независимым государством из столицы в Мерве. Он был осторожен в признании своего племянника султаном, а его притязания на власть привели к дальнейшему террору при правлении нового султана Баркиярука, во время которого население Балха восстало против вторгшегося из Багдада войска[92].

▼ **Рисунок 12.2.** *Убийство Низам аль-Мулька (миниатюра)*

Другой взгляд на нервный срыв аль-Газали

Философ и богослов аль-Газали оказался в центре этой борьбы. Как руководитель главной Низамии в Багдаде он имел решающее слово в области религии. Под политическим прикрытием со стороны Низам аль-Мулька он мог противостоять любому. Интересно, что духовный кризис и нервный срыв, описанный в начале этой главы, произошел через три года после смерти визиря и султана.

Аль-Газали описывал свой кризис как болезнь и напрасно искал медицинской помощи. Но в своей впечатляюще искренней автобиографии «Книга, избавляющая от заблуждения» он затронул непосредственные причины произошедшего:

> *«Обратив же взор на деятельность свою, причем на самое лучшее, что в ней было, — на чтение лекций и преподавание, — я обнаружил, что науки занимают меня, не имеющие ни значения, ни пользы для того, кто готовит себя к путешествию в потусторонний мир. Поразмыслив далее о целях, которых я хотел достичь в своей*

преподавательской деятельности, я обнаружил, что помыслы мои были направлены в отношении этих целей не исключительно только на Всевышнего Аллаха, но что побудительным мотивом и двигателем для меня служили поиски почестей и широкой известности».

Теперь он обнаружил себя перед выбором «между соблазнами мирских наслаждений и призывами потусторонней жизни»[93]. Что он выберет?

На самом деле у аль-Газали не было выбора, и он это прекрасно знал. При жизни своего покровителя он был на вершине власти. В 38 лет он возглавил самое влиятельное образовательное учреждение на земле, стал самым известным лектором в Багдаде, не говоря уж о его богатстве и счастливой семейной жизни.

Главной задачей аль-Газали была критика философов и мыслителей, которые до этого пользовались непоколебимым авторитетом. Он тщательно изучал их работы. Ходили слухи, что в молодости он учился у известного нишапурского вольнодумца. Но аль-Газали не разделял его взгляды, по словам друзей, появлялся на уроках рано утром, чтобы это не было замечено. Такая двуличность возмущала Омара Хайяма, который полагал, что звонок должен звонить всякий раз, когда аль-Газали покидал дом вольнодумца[94]. Такое поведение показывает, что богослов рано встал на позиции антирационализма. Впоследствии он не упускал возможности резко критиковать то, что многие считали истинами разума. Да, мыслители достигли многого с помощью математических формул, сферической геометрии и тригонометрии для измерения небесных тел. Их исследования в области геологии, минералогии, медицины и фармакологии оказались полезными для торговцев и обычных граждан. Но эти мыслители зашли слишком далеко, применив тот же рациональный подход к вопросам Бога и религии.

Какими бы ни были намерения аль-Газали, он фактически дал своим ученикам право игнорировать сложные научные исследования из-за того, что они были второстепенны и не могли затрагивать главных вопросов существования. Искателям истины следует сосредоточиться непосредственно на религии. Но что такое

истинная религиозная жизнь? Вплоть до своего духовного кризиса аль-Газали упивался легкой ролью язвительного критика. Но он не предлагал никакого выхода из тупика, в который заводил своих слушателей. Его духовный кризис изменил это.

Некоторые подробности нервного срыва аль-Газали не привлекли особого внимания историков — и зря[95]. Незадолго до того, как потерять голос, он написал едкий трактат против исмаилитов и их веры (одна из четырех его работ против этого духовного сообщества[96]). Текст выглядел необоснованным: автор просто собрал все обвинения, которые когда-либо выдвигались против исмаилитов, не прочитав ни одного из исмаилитских источников[97].

К чести исмаилитов, они спокойно ответили пункт за пунктом, опровергая все многочисленные обвинения. Аль-Газали, несомненно, верил в то, что писал, но он также выполнял приказания своего начальника и основателя медресе Низам аль-Мулька, чья ненависть к исмаилитам не знала границ. Длинная обличительная речь Газали свидетельствует о том, что, как он сам позже признавал, «порыв, который двигал мной… был направлен на достижение высокого положения и общественного признания».

Гибель Низам аль-Мулька и смерть султана лишили аль-Газали покровителей. Он пытался спастись, выработав соглашение с новыми правителями, которое сохранило бы его привилегированный статус — это заняло у него несколько лет. Ничего не известно о его деятельности в то время, но легко представить, что он вел себя с новыми правителями так, как будто вся его власть, деньги и привилегии принадлежали ему по праву. Вполне возможно, что представители новой власти отнеслись к нему как к неприятному фавориту прежнего режима. Вскоре стало ясно: новый султан хотел избавиться от всех следов прошлого, включая и аль-Газали. Ни у многочисленных врагов Низам аль-Мулька, ни у его ссорящихся и жадных сыновей не было желания спасать бесцеремонного молодого ученого. Лишь после трех лет мучительной борьбы аль-Газали признался себе, что оказался не у

дел и что удача покинула его.

Куда теперь податься? Он знал, что в родном Тусе или в Нишапуре ему будут рады не больше, чем в Багдаде. Когда он осознал, что не может вернуться домой, у него не осталось выбора, кроме как начать совершенно новую жизнь. И он выбрал для себя роль нищего. В автобиографии он заявлял, что отказался от всех богатств[98], хотя на самом деле все, что у него было, пропало после убийства покровителя. Его решение покинуть семью, надеть белую накидку суфия и отправиться к святым местам ислама было, возможно, единственным выходом, за исключением самоубийства.

Рассмотреть духовный, профессиональный и психологический кризис аль-Газали — не значит проникнуть в суть его работ, которые он написал после тех болезненных месяцев в 1095 году. Это не объясняет, почему солидные трактаты аль-Газали по религии оказали такое глубокое влияние на весь исламский мир и даже на христианство и иудаизм. Ответ на этот вопрос нужно искать непосредственно в его работах.

Самоопровержение философов

Аль-Газали заявлял, что со своих студенческих дней в Нишапуре был одержим желанием найти истину, которая могла бы противостоять критике с любой стороны. Нет причин сомневаться в сказанном. Это естественным образом привело его к изучению науки и философии, особенно работ Аристотеля и Платона, которые, по его заявлению, он досконально исследовал. Аль-Газали также изучил работы их последователей, особенно космологию Фараби и рассуждения Ибн Сины о разуме и вере. Тот факт, что аль-Газали не был последователем какого-либо учения, освободил его от необходимости соответствовать им. Он огласил свои революционные заключения во время лекций в Низамия, а затем в книге под названием «Самоопровержение философов».

В первых строках предисловия Газали проясняет свою цель — критиковать неверие:

«Я увидел людей, убежденных в превосходстве своего интеллекта и проницательности над всеми их оппонентами. Эти люди полностью отвергли требования Ислама в части служения Творцу. Они презрели основы вероустава, такие как ежедневные молитвы и соблюдение запретов… Они всецело отвергли следование вероуставу, выстроив свою позицию на неких умозрениях… Источник неверия этих людей заключается в том, что они услышали "много хорошего" о таких знаменитых людях, как Сократ, Гиппократ, Платон, Аристотель, и поддались пропаганде их заблуждений, ведомой последователями упомянутых философов… По их рассказам, эти философы, несмотря на величину ума и высокую мораль, отвергали Божественные законы и Божьи дары человечеству, равно как не признавали любые религии и верования и были глубоко убеждены в том, что людские верования — плод больного воображения и соблазнительные ловушки для человечества»[99].

Аль-Газали заявлял, что ничего не имеет против математики и науки. На самом деле в своей автобиографии он с радостью признает, что они способны дать полезные результаты. Но математика и логика Аристотеля абсолютно не имеют никакого отношения к религии откровения и вопросам веры, поскольку в итоге они ссылаются лишь сами на себя. Если философы и ученые действительно дошли до истины, почему же они, древние и современные, так часто не согласны друг с другом?

Что касается Бога, то лучшее, что смогли придумать эти мудрецы, — понятие первопричины, или Творца. Выполнив свою функцию первопричины, что оставалось Богу делать потом? Такая философия не подразумевала, что Бог знает, видит, слышит или имеет какие-либо знания о событиях, происходящих в мире. Но в Коране ясно говорится (34.3), что ничто не ускользает от знания Бога, «ни на небесах, ни на земле не ускользнет от Него даже то, что весом с мельчайшую частицу»[100].

Хуже того, некоторые из тех же самых философов затем перешли к утверждению, что мир вечен, безначален и бесконечен. В таком случае в Боге нет необходимости. Конечно, аль-Фараби и Ибн Сина не закрывали глаза на это возражение, вот почему аль-Газали сосредоточился на их учении о мире как эманации Бога, на мысли Ибн Сины о том, что идея мира вечна, а Бог вмешался, чтобы перевести ее в материальную реальность. Однако подобные аргументы явно представляли своих защитников врагами основных

положений ислама о сотворенности Земли и о Боге как источнике любого действия — не важно, насколько незначительным оно является.

Никакая идея не была дороже для средневековых ученых и философов, чем идея о прямой связи между причиной и следствием. Ясно, говорили они, что огонь является причиной горения хлопка. Аль-Газали осудил это как шарлатанство и мошенничество. Сказать, что события a и b происходят последовательно — это не то же самое, что a является причиной b. Огонь, говорил богослов, неодушевлен и не может быть причиной чего-либо. Можно сказать только, что b следует за a. Бог может постоянно вмешиваться, чтобы соединить их (и тогда хлопок загорится), но мы знаем, что Бог также может вмешаться, чтобы привести к абсолютно иным последствиям (чудеса). Он может, например, сделать человека живым после обезглавливания. Бог, заключил аль-Газали, не связан никаким земным порядком, причинным или еще каким-либо. «Связь между тем, что обычно считается причиной, и тем, что обычно считается следствием, необязательна»[101]. Наконец, лишь один Бог может создавать вещи в определенном порядке, но Он может и рассоединить их, если захочет[102].

С помощью таких аргументов аль-Газали «разоружил» то, что считал обманом, аморальностью и «отвратительной нелепостью» ученых и философов, обнажив тем самым их вольнодумную сущность[103]. Отрицая или квалифицируя сотворение мира Богом, оспаривая чудеса и возможность физического воскрешения, они перешли Рубикон. Ученики наверняка восхищались тем, что современный философ назвал «скептическими играми» аль-Газали, — тем более что другие учителя потребовали бы от них подробно изучать трудные работы Ибн Сины, Фараби и других великих мыслителей той эпохи, которых он критиковал. Лекции аль-Газали превратили место, где ранее процветали наука и философия, в бесплодную пустыню: «Знай, что мир состоит из двух миров — духовного и телесного, или, если тебе угодно, мира чувств и мира

разума, или, если тебе угодно, мира верхнего и мира нижнего. Все это близко друг другу, и разница заключается только в описании»[104]. Всё, заключил он, является духовным: окружающий мир ангелами богат не менее, чем людьми или минералами.

Аль-Газали был кем угодно, но не скрытым теологом. Воспитанный в энергичной традиции нишапурской полемики, он всегда направлял свои аргументы против какого-то человека или какой-то группы. Помимо Аристотеля, Платона и древних неоплатоников главными мишенями его нападок являлись аль-Фараби, Ибн Сина и исмаилиты, поскольку все они восторгались античными мудрецами. Аль-Газали сам назначил себя судьей и выносящими вердикт присяжными. Его выводы были резкими, на грани жестокости: те, кто следует за философами, не только еретики, но и вероотступники. А в Коране ясно говорится, что вероотступники должны быть наказаны смертью.

Но что, если вероотступники раскаются? Аль-Газали не уступал: «Раскаяние вероотступника — это его отказ от своей внутренней религии. (Но) тайный вероотступник не отрекается от своих внутренних убеждений, когда он говорит слова шахады (мусульманского символа веры). Его (все еще) можно убить за неверие, если мы убеждены, что он остался неверующим, который придерживается своего неверия»[105].

Нет сомнений, что аль-Газали недвусмысленно намекал на великих мыслителей своей эпохи. Верующие мусульмане не должны быть одурачены их мнимым «обращением». В одном отрывке он выделил ученых, занимавшихся философией, философов, основывавших свои аргументы на логике Аристотеля, и исмаилитских мыслителей, применявших эти взгляды, — в общем, всех файласуфов:

> *«Каждый, кто утверждает (то, что они утверждают), препятствует выполнению божественных законов. Он ограничивает получение наставления от света Корана, и он препятствует нравственному поведению, которое опирается на высказывания Пророка»*[106].

Аль-Газали был вовлечен не просто в научный диспут: когда высокопоставленное духовное лицо клеймило кого-то как вероотступника или вольнодумца, то в сущности оно выносило смертный приговор — именно это фактически выражали слова аль-Газали. Бесполезно спрашивать, по какому праву он это делал и как мог осуждать других за то, что делал сам на протяжении нескольких десятилетий. Аль-Газали, убежденный, что является обладателем божественной истины, перешел к вынесению суждений в отношении всех тех, кто, по его мнению, был далек от нее.

Итак, богослов нанес смертельный удар тем философам и ученым, которые претендовали на обсуждение вопросов веры и тем самым вторгались на территорию имамов. Но какую положительную альтернативу предлагал он этим ложным пророкам? Вплоть до своего кризиса — никакой, кроме сурового традиционализма шафиитского мазхаба[107]. Несмотря на то, что один из его учителей являлся известным суфием, аль-Газали не испытывал благосклонности к суфийскому пути, по крайней мере до окончания своего кризиса в 1095 году. С того момента, однако, он ревностно принял суфизм и полностью посвятил себя внедрению суфийских взглядов в основное поле мусульманской теологии. Само название его автобиографии — «Книга, освобождающая от заблуждений» — свидетельствует о вновь обретенной определенности. Именно в это время аль-Газали написал величайшую работу — «Воскрешение наук о вере». В современном издании она состоит из четырех увесистых томов. Этот трактат излагает более позитивный взгляд на вещи, к которому аль-Газали привел его жизненный опыт. С присущей ему смелостью и ясностью аль-Газали дал наиболее авторитетное и всеобъемлющее описание суннитской богословской мысли. Свою значимость эта работа не утратила и по сей день. В отличие от своих первых трудов теперь аль-Газали призывал к терпимости и взаимопониманию. Помимо богословских рассуждений в данной работе представлены советы по устройству повседневной жизни, и

отличает их дух умеренности. Аль-Газали приветствует занятия спортом и пением (для расслабления) и подкрепляет цитатами из Корана призыв к «золотой середине в вере и поведении». Он даже защищает возвращение наук, логики и медицины в учебный план — конечно, «зачищенных» от вероотступнических проявлений, которые позволили себе философы. Наконец, в трактате «Эликсир счастья» богослов снова возвращается к главной теме своей жизни — к полным любви отношениям между верующим и Богом[108].

Аль-Газали советовал — точнее, решительно призывал — отказаться от бесконечного вопрошания философа и неустанного любопытства ученого, а вместо этого вести жизнь мистика-суфия. В его автобиографии написано: «Мне стало совершенно очевидно, что вечное блаженство в загробном мире достижимо только при помощи богобоязненности и отстранения от душевных страстей. Главное здесь — порвать сердечную привязанность к этому миру, удалиться от него, чтобы вернуться к соединению с вечностью. Нужно приложить все силы к тому, чтобы снова обратиться к субстанции Всевышнего Бога»[109].

Эти слова принадлежат человеку, который с самого раннего детства с жадностью впитывал мирское знание всех видов, который провел 40 лет жизни в «дворцах обмана» и который принял суфийский путь, только когда тщательно выстроенные структуры успеха и общественного признания обрушились вокруг него. Иными словами, аль-Газали призывал других начать жизнь там, где он закончил свою, — в мистическом созерцании Бога.

«Новая жизнь» аль-Газали возникла из-за крушения его старой. Он, как и все, кто прошел через профессиональный или личный кризис, хотел показать, что пережил испытания и стал лучшим и более сильным человеком, чем был, и что новый путь, по которому он был вынужден пойти, является совершенной стезей для всех на земле. С рвением новообращенного и глубокой убежденностью в правильности своего дела он провел последние годы, занимаясь, по сути, самооправданием. Аль-Газали, который так много говорил о спокойствии и безмятежности, сам оказался неспособен принять

такую жизнь.

Можно выделить три основные причины, из-за которых идеи аль-Газали нашли такую мощную поддержку среди мусульман, особенно среди богословов и священнослужителей. Во-первых, он предоставил разрушительное оружие для борьбы с докучливыми философами и учеными, осмелившимися оспорить авторитет теологов. Во-вторых, он обосновал перемещение суфизма и его последователей (многие из которых были тюрками) с периферии в самый центр ислама. В-третьих, он защитил традиционную концепцию веры и представил аргументы в пользу перевода все большего количества жизненных решений из сферы разума в сферу права — точнее, шариата. По всем трем пунктам он решил вопросы, обсуждавшиеся со времен эпохи Просвещения, и по всем трем пунктам твердо выступал в защиту противников разума, науки и логики.

Мысль аль-Газали была очень позитивно воспринята многими христианами и евреями. Фома Аквинский (1225–1274), «ангельский доктор», ознакомился с его работами во время обучения в университете Неаполя. Имея абсолютно иную точку зрения на труды древних философов (в отличие от аль-Газали, восторгался ими), он заметил, что акцент аль-Газали на истинах откровения, а не разума, и призыв арабского богослова к прямому и полному любви общению с Богом посредством мистической веры полностью соответствуют христианству и тому новому благочестию, которое он сам поддерживал[110]. Даже в вопросах экономики Фома Аквинский опирался на аль-Газали в формулировке своей позиции по вопросам ростовщичества, мошенничества, цен и частной собственности[111]. Многие более поздние европейские писатели также обращались к аль-Газали, в том числе французский математик и католический мыслитель Блез Паскаль (1623–1662), который поддерживал его взгляды на интуицию, противопоставленную формальному разуму, и шотландский философ Дэвид Юм (1711–1776) — последний нашел у аль-Газали сходную со своей аргументацию против причинно-

следственных связей.

Кроме того, аль-Газали был очень популярен среди евреев во многом благодаря нескольким переводам его основных работ на их язык. Среди его поклонников — великий еврейский мыслитель Маймонид (1135–1204). Как и Фома Аквинский, Маймонид, прочитавший аль-Газали на арабском, отсеял его выпады и брань против Аристотеля, Платона и наук, но полностью согласился с мнениями автора о единстве Бога, пророчестве, воскрешении и ключевом значении веры.

Только в арабском мире возникла серьезная критика взглядов аль-Газали, которая, впрочем, была направлена исключительно на его «Самоопровержение философов». Живший через 100 лет после аль-Газали великий иберийский философ Ибн Рушд, известный европейцам как Аверроэс (1126–1198), саркастично озаглавил свое опровержение «опровержения»[112]. Ибн Рушд, ярый защитник Аристотеля, чувствовал себя обязанным не только отразить нападки аль-Газали на своего кумира, но и защитить Ибн Сину. Он сделал это с помощью последовательного опровержения доводов хорасанского богослова — въедливого и разрушительного. В итоге философ камня на камне не оставил от аргументов аль-Газали.

Но Ибн Рушд опоздал. Энергичное разоблачение науки и философии, выполненное аль-Газали, уже давно стало популярным среди публики, читающей на арабском языке. Никогда более свободные научные исследования и непринужденное философствование не найдут себе места в мусульманском мире — без того, чтобы ученые и философы не попали под подозрение в вольнодумстве и вероотступничестве. Многие богобоязненные мусульманские мыслители не прислушивались к аль-Газали и тем самым внесли ценный вклад в мировую цивилизацию. Но ущерб был нанесен. Глядя на все, что произошло в последующие века, сложно не прийти к выводу, что великие идеи аль-Газали о вере и праведной жизни остались в тени его ранних обличительных трактатов.

Закат династии Сельджукидов: султан Санджар

Конец правления Сельджукидов совпал с почти 60-летним царствованием Ахмада Санджара (1085–1157), который захватил власть в 1118 году после смерти Низам аль-Мулька, Мелик-шаха и следующего наследника, старшего брата Санджара[113]. Он сразу сделал Мерв столицей всего Сельджукского государства. Поскольку Санджар не умел ни читать, ни писать, достаточно интересно оценивать его как правителя, не имеющего никакого отношения к научной жизни и искусству. Но его правление во многих отношениях было великолепным, со значительными достижениями в культурной сфере — вплоть до трагического завершения.

При Санджаре Мерв и другие большие города продолжали процветать благодаря преуспевающей экономике, которая развивалась за счет производства и торговли на дальние расстояния. Связи с Китаем отошли на задний план, но индийская торговля дала ростки, как и торговля с Европой (включая Прибалтику) и Ближним Востоком. Предприимчивые торговцы усовершенствовали делопроизводство и придумали, как получать комиссионные, несмотря на коранический запрет ростовщичества[114]. Процветание открывало новые возможности. Однако оно не смогло повторно разжечь огонь культуры и науки в Центральной Азии. Что-то очень значительное было утрачено, и правление Санджара свидетельствует об этом.

Санджар был безграмотным, но вовсе не глупцом. Смысл писем, которые он диктовал, показывает его как проницательного и в целом великодушного правителя: справедливо вознаграждающего и наказывающего подчиненных, и щедрым. Характер Санджара формировался в атмосфере междоусобиц и войн, и он всю жизнь потратил на укрепление и поддержание собственной власти.

По отношению к простолюдинам он говорил: «Они не знают языка господ. Мысли о покорности или бунте против своих правителей выше их разумения. Все их усилия направлены на одну

цель — заработать средства к существованию и содержать своих жен и детей; очевидно, их нельзя винить за это, как и за (их желание) жить в постоянном мире»[115]. Низам аль-Мульк не любил панегирики, но Санджар привечал поэтов, которые воспевали его в стихах. Правитель не возражал, чтобы в обмен на золотые монеты, «стекающие» с его монетных дворов, они величали его «Великим султаном, прославившим мир и религию»[116]. Эпоха Санджара показала несколько примечательных примеров быстрого социального продвижения. Один местный продавец фруктов и ароматных трав по имени Абу Бакр Атик аль-Занджани достиг такого процветания, что привлек внимание Санджара и стал главным советником султана. Аль-Занджани потратил свои средства на создание огромной библиотеки. Она состояла из 12 000 книг и являлась одной из двух величайших библиотек, размещенных в центральной мечети, примыкающей к гробнице, которая была построена для Санджара. Такие собрания предоставляли благоприятные условия для работы ученых. Географ Якут, упомянутый выше, работал в библиотеках Мерва в течение нескольких лет после смерти Санджара и считал их лучшими в мире. Только в одной из них (в медресе Думайрийя) он взял в свое пользование 200 книг, не оставив никакого залога. Он шутил, что библиотеки Мерва заставили его забыть о жене и детях, но заявлял, что с удовольствием провел бы в них всю свою жизнь[117]. Но Санджар правил в то время, когда державу Сельджукидов, да и весь исламский мир раздирали конфликты. Ислам распадался на множество враждебных друг другу вероучений и обществ, где самая глубокая линия разлома пролегала между суннитами и шиитами. Ко всем этим расколам «подцеплялись» социальные конфликты, и в итоге города стали ареной борьбы между различными классами и районами. Наконец, самым неприятным образом проявился племенной характер правления Сельджукидов, когда различные центры власти — в Ираке, Анатолии и Западной Персии — начали проявлять свои притязания на всю территорию державы.

Со всех сторон света наступали враги. С востока — Караханиды: ослабленные, они все еще были способны нанести серьезный удар по сельджукским территориям со своей ставки в Баласагуне[118]. На западе войска крестоносцев впервые вышли к Восточному Средиземноморью, чтобы потребовать для себя территории, которые отошли к Сельджукидам и другим мусульманским государствам от Византии. Угрожали династии и хорезмшахи, и египетские мамлюки. В результате этих внутренних и внешних угроз сельджукский и мусульманский миры замкнулись на своих внутренних проблемах, несмотря на многочисленные торговые связи с другими странами.

Напротив, Западная Европа в те же годы открылась миру после долгого периода вынужденной изоляции. Она расширялась на восток в сторону Прибалтики и вдоль равнин Польши. На Иберийском полуострове Кастилия стремилась отвоевать давно захваченные арабами земли (реконкиста), а норманны вернули под власть христиан Сицилию (в 1072 году). Параллельно с этой геополитической экспансией происходило повторное «открытие» европейской научной жизни влиянию из-за рубежа, в том числе с мусульманских земель, и возрождение европейской цивилизации изнутри. Не без основания эту эпоху потом назвали «возрождением XII века»[119].

Санджар-строитель

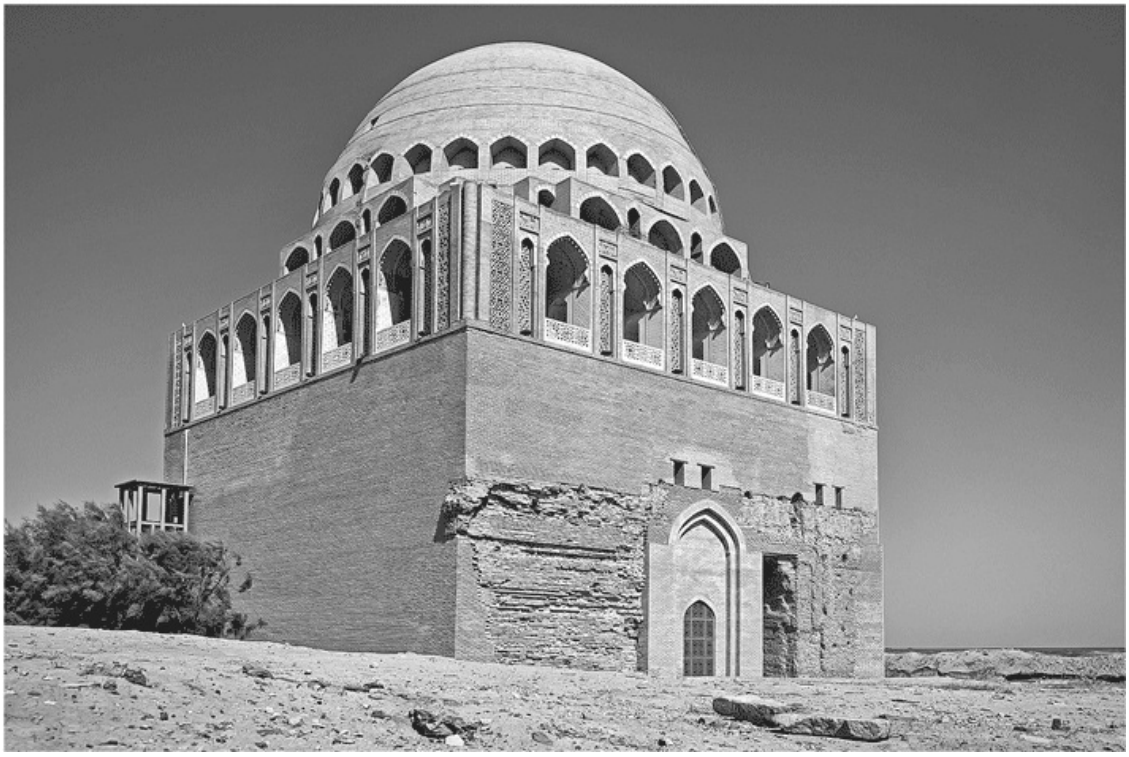
Султан Санджар усиливал государство, используя все доступные ему инструменты. Он укрепил управленческую систему, основанную его предшественниками[120], возродил систему налогов, в результате чего в Самарканде началось восстание (торговцы считали налоги грабительскими)[121]. Его войско могло вторгнуться в Ирак, Афганистан или в северные степи (в случае опасности). Еще одним направлением его деятельности стали многочисленные строительные проекты.

Для торговцев он возводил огромные караван-сараи.

Характерным примером можно назвать просторный Рибат-и-Шариф между Нишапуром и Мервом (на дороге в Иран), украшенный впечатляющим порталом, или пиштаком, с огромным двором, защищенным высокими стенами по периметру, и лабиринтом внутренних комнат, в каждой из которых была своя подземная цистерна — все это указывает на то, что такой караван-сарай принимал сотни путешественников[122]. Руины другого караван-сарая, Рибат-и-Мелик, сохранились в одной из пустынь Хорасана. Несколько историков архитектуры считают, что массивный ряд цилиндрических колонн, формировавших стены, был одним из наиболее внушительных сооружений всего исламского периода[123]. Длинные мосты со множеством изящных арок из обожженного кирпича или камня способствовали оживленному движению по главным дорогам государства[124].

Мерв, столица Санджара, уже не был древним центром, окружающим крепость Эрк-Кала, — это был новый город, который начали строить предшественники султана непосредственно вдоль старого. Тертиус Чандлер в своем исследовании «Четыре тысячи лет роста городов» пришел к выводу, что к 1150 году Мерв стал самым большим городом в мире с населением 200 000 человек[125]. Сердцем сельджукского Мерва был новый дворец Санджара, который состоял из пятидесяти залов, в том числе помещений, где работали придворные ремесленники. В нескольких частях города были возведены новые соборные мечети, а также обширные базары, правительственные учреждения и бани. Массивная гробница султана была пристроена к одной из главных мечетей и находилась рядом с общественной баней, ее начали сооружать задолго до смерти Санджара (он умер в 72 года)[126]. Поскольку это сооружение, а оно стоит до сих пор, по праву считается наиболее впечатляющим зданием эпохи Просвещения в Центральной Азии и включает новшества, находящие отклик и в современной архитектуре, оно заслуживает более пристального рассмотрения.

▼ **Рисунок 12.3.** *Большой мавзолей Санджара в Мерве*



Несмотря на то что кочевники сельджуки жили в остроконечных палатках, их персидские архитекторы благоволили традиционным круглым куполам над крышами-навесами[127]. Архитекторы эпохи Сельджукидов были рады воспроизвести теперь уже ставшие древними образцы (например, гробница Исмаила в Бухаре), однако богатства, полученные посредством торговли, вдохновляли их на сооружение огромных зданий с широкими и высокими куполами. В поиске решения этой задачи они пришли к эпохальному изобретению — постройке двойного купола. Вместо одного тяжелого купола, который будет особенно уязвим в сейсмоопасных зонах, простое решение предусматривало два более легких купола, один внутри другого. Это не только позволяло покрыть большую площадь, но и значительно упрощало процесс строительства.

Известно, что римляне придумали двойной купол для римского Пантеона. Было ли это достижение инженерной мысли передано в Центральную Азию, не ясно. Доказательств обратного тоже нет —

вполне возможно, что на Востоке его открыли заново. В любом случае наиболее древний известный двойной купол в регионе (и вообще за пределами Рима) — это мавзолей Абулфазла в Южном Таджикистане, датирующийся концом XI века[128]. Эта техника достигла своего полного развития и впервые была применена в крупном масштабе при строительстве гробницы Санджара. Во многих отношениях именно Мерв, а не более ранние столицы в Исфахане, Хамадане или Конья в Анатолии, был духовной столицей сельджукского государства. Двое из четырех предыдущих султанов уже были похоронены здесь. Спроектировал и построил гробницу Мухаммад ибн Атсиз аль-Серахси из близлежащего Серахса, располагавшегося на границе между современным Туркменистаном и Ираном. Серахси задумал структуру грандиозного, даже тяжеловесного масштаба, типичного для сельджукской архитектуры в Центральной Азии: построенное в форме куба сооружение имело 26,8 метра в длину с каждой стороны и 40 метров в высоту[129]. Двойной купол из обожженного кирпича диагональю 19,5 метра побил все предыдущие рекорды. Декоративная аркада венчает куб и представляет интересный переход между кубом и барабаном купола.

Подражая мавзолею Санджара, некоторые правители возвели на западе Ирана ряд гробниц с большими куполами: в их основе лежали те же инженерные идеи, которые были использованы в гробнице сельджукского правителя[130]. Из Ирана эта идея распространилась на Кавказ, затем в Анатолию и, наконец, в Средиземноморье. В 1367 году власти Флоренции выбрали план для завершения своего собора, включавший двойной купол того типа, который ввели Сельджукиды. Купол, законченный Филиппо Брунеллески в 1436 году, ознаменовал отход от готического стиля архитектуры и стал решительным шагом в сторону Ренессанса. В начале XIX века архитектор французского происхождения Огюст де Монферран (1786–1858), строитель Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге, черпал вдохновение в работе Брунеллески, но в качестве строительного материала взял не кирпич, а чугун. В 1866

году американский архитектор Томас Вальтер завершил новый купол Капитолия Соединенных Штатов в Вашингтоне, основой для которого, в свою очередь, стал купол Монферрана в России. Таким образом, можно сказать, что три шедевра западной архитектуры являются «прямыми потомками» гробницы Санджара в Центральной Азии.

Санджар как покровитель искусств

Помимо обычных шаблонных стихов, восхваляющих его благочестие, нет оснований предполагать, что Санджар был особенно религиозен. Однако он был глубоко суеверным и часто консультировался с толкователями снов, которых в Мерве было не менее сорока[131]. Несомненно, он ценил мир в обществе больше, чем чистоту веры. Перед тем как стать правителем всего сельджукского государства, Санджар обратился к аль-Газали, который к тому времени вернулся из Аравии и снова поселился в Хорасане. Аль-Газали когда-то уже служил при отце Санджара. Несмотря на сомнения, аль-Газали принял приглашение и отправился в Мерв. Но когда он доехал до Мешхеда, то неожиданно передумал. Объясняя такое решение в письме к Санджару, все еще тщеславный аль-Газали не преминул упомянуть о семидесяти книгах, которые он написал, и заключил, что должен оставаться верным своему обету, данному у гробницы Авраама в Иерусалиме: никогда не посещать дворы султанов и эмиров и не делать того, что может спровоцировать религиозные конфликты[132]. В итоге аль-Газали вернулся домой.

Почти нет свидетельств о том, что Санджар был покровителем науки. Конечно, богатые библиотеки Мерва все еще привлекали ученых, и его древняя обсерватория функционировала (видимо, при финансовой поддержке султана). Само существование этих выдающихся учреждений обеспечивало сельджукской столице богатую научную жизнь, и не важно, был султан в ней заинтересован или нет. Известно, что математик и суфий Айн ал-

Кудат аль-Хамадани (1098–1131) жил и работал в Мерве при Санджаре, как и перешедший в ислам еврейский астроном Хакими. Примечателен и тот факт, что Омар Хайям тоже поселился на несколько лет в Мерве перед тем, как вернуться в родной Нишапур.

Санджар был равнодушен к наукам, но щедро поддерживал поэзию. Великий поэт Анвари (Аухад ад-Дин Анвари, около 1126–1189 годов) был ярким украшением двора султана, самым выдающимся из большой группы поэтов, живших в Мерве[133]. Прекрасно образованный в области наук и философии, Анвари был очень эрудированным человеком. Про себя он писал:

> *«В любой науке, известной моим современникам, теоретической или прикладной, я сведущ.*
> *Я знаю о логике, музыке и астрономии…*
> *Известно мне о воздействии и влиянии звезд.*
> *Если вы не верите мне — приходите и проверьте меня: я готов»*[134].

Но вместо науки Анвари выбрал жизнь поэта и придворного. Это превосходно соответствовало его буйной натуре. Он растратил полученное от родителей наследство еще до прибытия в Мерв из родного Серахса. Нуждаясь в деньгах, он принял роль придворного поэта. Но пристрастие к излишествам не покинуло его и в столице: современники запомнили, как он однажды упал с крыши, будучи пьяным[135]. Анвари стал другом Санджара, но посвятил на удивление мало панегириков своему покровителю. Вместо этого после обнадеживающего заявления «Вам не следует бояться скуки» он писал длинные и лиричные касыды, короткие стихи о событиях минувшего дня, изысканные изображения природы и короткие «фрагменты» (кит'а), в которых обращался к врагам, реальным и вымышленным, зачастую грубо и непристойно.

Бахвальство Анвари о своих познаниях в сфере астрономии и астрологии привело к его отставке. В 1185 году на основе астрономических данных он предсказал сильное землетрясение и большой пожар. Испуганные жители Мерва стали делать подвалы, в которых могли бы укрыться. День закончился, ничего не

произошло, как говорится, в мечетях даже свечи не шелохнулись, и Санджар уволил своего чересчур самоуверенного поэта. Анвари переехал в Балх. Тогда же местные книготорговцы начали продавать сборник неподписанных стихов под названием «Книга ослов», где Балх называли городом, «наполненным жуликами и развратниками». Анвари не был автором сборника, но народ считал его таковым — в итоге его провели по улицам в женской одежде, и поэт чудом избежал смерти. С чувством отвращения Анвари удалился, пообещав больше не «бросать грязь поэзии на ветер»[136]. Специалисты спорят, насколько насыщенной была культурная и научная жизнь Мерва при Санджаре. С одной стороны, Эдвард Браун, известный английский исследователь персидской литературы, считает, что эпоха Санджара была такой же блестящей, как и любая предшествующая ей или последовавшая за ней в этом регионе[137]. С другой стороны, можно предположить, что в течение пятидесяти с лишним лет правления, имея достаточно средств, времени и ресурсов для возведения бесконечных памятников, Санджар мог бы содержать целое сообщество великих ученых и философов. Но это его не интересовало, к началу XII века он правил империей, простиравшейся от Средиземного моря до Китая, от Персидского залива до степей современной Украины, и не видел необходимости в служении миру знаний. Возможно, Санджар и делал все от него зависящее, но при его правлении уже не было столько великих гениев, как в более ранние времена?

Плен и гибель Санджара

Впечатляющее, но не безупречное правление Санджара закончилось так же, как и началась эпоха Сельджукидов, — вторжением кочевников в сложный мир городской Центральной Азии. Это произошло в два этапа. Сначала большая, но ранее неизвестная группа кочевников из Северного Китая[138] появилась на восточной границе Сельджукского государства. В отличие от

Сельджукидов каракитаи, говорившие на одном из монгольских языков, оставались шаманистами и буддистами и не выказывали никакого интереса к обращению в ислам[139]. То, что представители неизвестного немусульманского народа напали на мусульман Сельджукидов с востока, убедило многих европейцев, будто таинственное христианское королевство под руководством человека, которого называли Пресвитером Иоанном, возникло в глубинах Азии и идет им на помощь. Это была нелепая легенда, но короли и священники верили в нее[140]. Тем временем поведение каракитаев во время первых набегов убедило некоторых жителей Центральной Азии в том, что они были менее жадными, чем многие предыдущие захватчики, и что со временем с ними получится нормально взаимодействовать. Но это время так и не наступило. Санджар отклонил их предложение о переговорах, и 9 сентября 1141 года на пустыре к северо-западу от Самарканда каракитаи полностью разгромили сельджукское войско. Тела около 100 000 сельджукских воинов лежали на площади 9,6 километра возле селения Катаван[141].

Но это еще не самое плохое. В XI веке множество огузских (туркменских) кочевников поселилось в области вокруг Балха в Афганистане. Санджар смог заключить с ними сделку: за 23 000 овец ежегодно для королевской кухни позволил им перейти под прямое правление султана. Сделка была заключена, и огузы верно поддерживали Санджара в нескольких конфликтах. Но затем некоторые госслужащие в Балхе решили, что это распоряжение не имеет никакого управленческого смысла и попытались обложить огузов поборами. Такое нарушение договора разозлило кочевников, и они напали на силы Сельджукидов в Балхе. Санджар был вынужден вместе с оставшимися воинами выйти на поле боя. Огузы схватили султана и продержали его в плену три года, во время которых несколько раз грабили Мерв и Нишапур, а также другие крупные центры. Когда же они наконец отпустили Санджара, он был сломлен. Умер султан в 1157 году, а его империя к тому времени уже распалась.

Пока Санджар находился в плену, Анвари с ужасом наблюдал, как огузские воины разоряют культурные центры во всей Центральной Азии. Самарканд они не тронули, его правитель был последней надеждой дать отпор кочевникам. Огорченный Анвари отправил ему трогательную элегию «Слезы Хорасана». Вот строки из нее:

«О, утренний бриз, пролетая над Самаркандом,
Оставь правителю послание народа Хорасана:
Послание, начинающееся с печали тела и печали души,
Послание, заканчивающееся сожалением духа и горящим сердцем,
Послание, в чьих строках вздохи несчастных.
Послание, источающее кровь мучеников,
Буквы этого послания сухи, как душа угнетенных,
Строки послания увлажнены слезами скорбящих».

Анвари завершает свою касыду так:

«Над великими людьми эпохи правят карлики,
Над благородными людьми стоят подлые начальники:
У дверей простолюдинов стоят знатные люди, в печали и растерянности
В руки развратников попали добродетельные люди.
Вы видите, никто не рад, кроме тех, кто стоит у двери смерти,
Девушки сохранили девство только в утробе матери»[142].

Судный день Омара Хайяма

Примерно в то же время, когда Санджар пригласил аль-Газали в Мерв, он позвал в столицу и наиболее известного ученого во время правления его отца — Омара Хайяма. Дела у Хайяма шли плохо еще до убийства его покровителя Низам аль-Мулька и смерти султана Мелик-шаха: его астрономическая обсерватория в Исфахане осталась только в воспоминаниях, сам он был разорен. Поэтому Хайям с радостью принял приглашение Санджара и использовал свое краткое пребывание в Мерве, чтобы написать несколько работ, включая труд, посвященный алгебраическому методу использования известного веса серебра и золота для определения

их соотношения в сплавах[143]. Но у Санджара была хорошая память, и он вспомнил предсказание о его скорой кончине от юношеской болезни, которое Хайям озвучил несколькими годами ранее. Вскоре они поссорились, и Хайям уехал.

Он провел свои последние годы в Нишапуре, его душа разрывалась между отчаянием и вином. Забросив науку, Хайям обратился к поэзии:

«Не осталось мужей, коих мог уважать,
Лишь вино продолжает меня ублажать.
Не отдергивай руку от ручки кувшинной
Если в старости некому руку пожать».

(Пер. Г. Плисецкого.)

Оттенок меланхолии очевиден даже в четверостишиях, или *рубаи*, которые Хайям писал наспех, как это делают в молодости. С течением времени депрессия усилилась:

«Ты, книга юности, дочитана, увы!
Часы веселия, навек умчались вы!
О, птица-молодость, ты быстро улетела,
Ища свежей лугов и зеленей листвы».

(Пер. О. Румера.)

С течением лет критика современников отрицательно сказалась на поэте, и его депрессия превратилась в сердитый вызов:

«Говорят, что я пьянствовать вечно готов, — я таков.
Что я ринд и что идолов чту как богов, — я таков.
Каждый пусть полагает по-своему, спорить не буду.
Знаю лучше их сам про себя, я каков, — я таков».

(Пер. В. Державина.)

Хайям с ужасом смотрел, как аль-Газали, его современник из Хорасана, стал любимцем верующих Багдада после резкой критики кумира Омара Хайяма Ибн Сины и всех идей, которые тот отстаивал. Хайям особенно не терпел догматической и

своекорыстной защиты идеи сотворенности мира:

«Некий круг заключил наш приход и уход,
В нем конца и начала никто не найдет.
И никто еще верно сказать не сумел нам:
Мы откуда пришли? Что за гробом нас ждет?»

(Пер. Н. Стрижкова.)

Для аль-Газали и его торжествующих покровителей было удобно провозглашать страдания земной жизни и отраду небесной, но Хайям задается вопросом:

«Много ль проку от наших молитв и кадил?
В рай лишь тот попадет, кто не в ад угодил.
«Что кому на роду предначертано будет —
До начала творенья Господь утвердил!»

(Пер. Г. Плисецкого)

В другом рубаи Хайям перешел к прямым насмешкам над традиционалистами:

«Лучше пить и веселых красавиц ласкать,
Чем в постах и молитвах спасенья искать.
Если место в аду для влюбленных и пьяниц,
То кого же прикажете в рай допускать?»

(Пер. Г. Плисецкого.)

В нескольких последующих рубаи он критикует знатоков шариата и имамов, которые так уверенно выносили суждения о своих ближних:

«Хоть я и пьяница, о, муфтий городской,
Степенен все же я в сравнении с тобой;
Ты кровь людей сосешь, — я лоз. Кто кровожадней: я или ты?
Скажи, не покривив душой».

(Пер. О. Румера.)

«Блуднице шейх сказал: «Ты, что ни день, пьяна,
И что ни час, то в сеть другим завлечена!»

Ему на то: «Ты прав, но ты-то сам таков ли, каким всем кажешься?» — Ответила она».

(Пер. О. Румера.)

В особенно злобном рубаи он защищал местных агностиков:

«Вот беспутный гуляка, хмельной ветрогон:
Деньги, истину, жизнь — все поставит на кон!
Шариат и Коран — для него не закон.
Кто на свете, скажите, смелее, чем он?»

(Пер. Г. Плисецкого.)

Таким образом, Омар Хайям, самый выдающийся математик и астроном сельджукской эпохи, автор важных философских работ, принимающих богооткровение и суфийский путь к мудрости, стал пропагандировать скептицизм так основательно, что дошел даже до великих научных изысканий, которым лучшие умы посвятили свои жизни:

«Подвижники изнемогли от дум.
А тайны те же сушат мудрый ум.
«Нам, неучам, — сок винограда свежий,
А им, великим, — высохший изюм!»

(Пер. И. Тхоржевского.)

Как будто отбросив все сомнения, что это заявление о несостоятельности касается и его тоже, поэт добавляет:

«Не была познанья жажда чуждой сердца моего,
Мало тайн осталось в мире, недоступных для него.
Семьдесят два долгих года размышлял я дни и ночи —
Лишь теперь уразумел я, что не знаю ничего».

(Пер. Б. Державина.)

В конце XX века многие уважаемые эксперты стали защищать Омара Хайяма. Тщательно проанализировав тексты, они начали сомневаться в авторстве нескольких (но не всех) четверостиший, на которых основывался звездный статус Хайяма как вольнодумца

и скептика. Они также напомнили о ранних философских работах поэта, которыми несправедливо пренебрегали и в которых он выступает как верующий и сторонник суфийских идей. Затем они перешли к осуждению всех, кто может предположить, что взгляды Хайяма на многие вопросы остались неопределенными. «Обвинять Хайяма в вопиющем лицемерии, в то же время стремясь сделать из него культурного героя современных скептиков, — это самый худший вид лицемерия»[144].

Однако это явная крайность. Люди, даже гениальные, устроены сложно и иногда вопиюще непоследовательны в своих воззрениях. Хайям, проживший более восьмидесяти лет, мог иметь различные точки зрения в разное время и в разном настроении. То, что он писал солнечным днем в молодости судье из Фарса, может сильно отличаться от того, что он писал для самого себя, будучи стариком, сидя ночью при свете свечи. Наконец, те, кто защищает мусульманскую веру Хайяма, забывают, что четверостишия поэта почти так же критичны по отношению к его научным трудам, как и к набожности. Справедливо ли протестовать, когда Хайям выражает отвращение к закостенелому официальному исламу своего времени, но молчать, когда он предполагает, что его собственная карьера в науке была напрасной?[145]

Некоторые рубаи как бы поддерживают точку зрения тех, кто пытается найти подтверждение последовательности и логичности Хайяма:

«От неверия до веры расстоянье — вздох один.
От сомненья и исканья до познанья — вздох один.
Проведи в веселье это драгоценное мгновенье,
Ибо наш расцвет и наше увяданье — вздох один».

(Пер. В. Державина.)

Одно из ранних (вероятно) четверостиший также цитируется в поддержку постоянства основной веры Хайяма:

«Ты рек, что Ты будешь мучить меня,

Но я не убоюсь такого предупреждения,
Поскольку там, где Ты, не может быть мучений,
А там, где нет Тебя — и как такое место может существовать?»[146]

Если предположить, что оба эти четверостишия принадлежат Хайяму (авторство первого под вопросом), то какой же точки зрения он придерживался? Подобно своему кумиру Ибн Сине, Хайям мог обратиться к интуиции, чтобы подтвердить то, что предполагает разум; как и у Ибн Сины, его вера не должна была принимать нудных религиозных ученых, ту или иную школу права и вообще любые догмы. Тем не менее его версия суфизма (если она была) зеркалом именно той веры, которая привела аль-Газали к тому, что он заклеймил Ибн Сину как вероотступника[147]. И, кроме того, существует множество четверостиший Хайяма, выражающих непреклонный скептицизм и сомнение, провозглашающих абсолютную пустоту человеческого существования и пропасти, зияющей за ним. Упустить это — значит принизить и преуменьшить творчество Хайяма.

Вопреки всему он упивался мимолетными моментами жизни. В одном наиболее часто цитируемых рубани, он описывает небольшой островок счастья, который остался после того, как все заблуждения разума и закостенелой религии исчезли. Вот классический перевод:

«О, если б, захватив с собой стихов диван,
Да в кувшине вина и сунув хлеб в карман,
Мне провести с тобой денек среди развалин —
Мне позавидовать бы мог любой султан».

(Пер. О. Румера.)

Вот более буквальный перевод, который может служить постскриптумом для всей научной мысли в период заката династии Сельджукидов:

«У кого в этом мире есть полбуханки хлеба
И дом, в котором он живет,

Тот никому не господин и не раб;
Скажи ему: «Будь всегда счастлив», потому что он владеет целым миром счастья».

Глава 13

Монгольская эпоха

Самонадеянность силы: хорезмшахи

Осенью 1219 года Чингисхан и его войско, состоящее из 150 000 монголов и тюрков-уйгуров, внезапно появилось возле высоких стен города Отрара (на Сырдарье, у южной границы современного Казахстана)[1]. После изнурительной пятимесячной осады защитники предприняли отчаянную вылазку, чтобы прорвать монгольское кольцо. Но они потерпели неудачу, все воины были убиты. Затем монгольские воины вывели жителей на равнину, разграбили и сожгли город и вырезали все население — около 100 000 человек[2]. Следующие три года подобные ужасные события повторялись в большинстве крупных городов Центральной Азии, в Персии и на Ближнем Востоке, на территории современных Украины и России вплоть до границ Польши. Иногда щадили ремесленников и отправляли их работать на монголов, а некоторых женщин и детей забирали в рабство. С остальным населением расправлялись монгольские воины, каждый из которых должен был убить определенное количество человек.

И причины, и последствия монгольского завоевания в период между 1219–1222 годами, а также монгольского правления в Центральной Азии, длившегося 120 лет, вызывают споры. Многие в то время соглашались с ученым из Бухары, который, рассказывая о разрушении городской мечети и лошадях, топчущих страницы Корана, советовал покориться: «Молчи; несется ветер гнева божьего; соломе (развеваемой им) нечего говорить»[3]. Современные исследователи во многих странах склоняются к точке

зрения, что монгольское завоевание было неизбежным и неудержимым социальным вихрем, последним великим кочевым нашествием из глубин континента. В самой Центральной Азии многие рассматривают его как окончательный закат прославленного золотого века. Но другие исследователи, и зарубежные, и местные, настроены не так критично. По их мнению, после первой волны разрушения монголы развивали свободную торговлю (от которой получил выгоду Марко Поло) и покровительствовали развитию знаний в различных областях. Монголы, согласно этой точке зрения, были одними из архитекторов современного мира.

▼ **Рисунок 13.1.** *Монголы применяли тщательно сконструированные осадные орудия и горшки с горящим маслом, чтобы сломить волю осажденных*

Столь серьезные и в то же время противоречащие друг другу заявления требуют определенной реакции. Они призывают нас присмотреться к Центральной Азии накануне монгольского

нашествия, осмыслить его причины и последствия и оценить экономическое и культурное состояние региона в период между смертью Чингисхана и окончательным крушением Монгольской империи спустя 100 лет. Такое исследование приведет нас к удивительным выводам.

Интересующая нас история начинается не с отрарских событий, а с кончины Санджара, последнего сельджукского султана, в 1157 году. После его смерти большая Центральная Азия была разделена между тремя династиями. В Афганистане и Хорасане правили потомки Махмуда Газневи до 1187 года, но фактически они передали почти всю свою власть другой династии — Гуридам. На востоке кочевники-каракитаи обосновались в старой столице Караханидов — Баласагуне, завоевав большую часть территории современного Кыргызстана, Восточного Казахстана и Синьцзяна. Многие местные жители прославляли этих кочевников (среди которых были и шаманисты, и буддисты, и христиане) за невмешательство в дела религии. Наконец, северная и центральная части региона были целиком под контролем самой молодой династии тюрков-хорезмшахов, правивших из своей возрожденной столицы — Гурганджа.

В годы, непосредственно предшествовавшие монгольскому нашествию, правители Хорезма смогли уничтожить всех соперников и расширить свое влияние до западной границы Ирана — фактически до Индии. В 1215 году они даже потребовали, чтобы ослабленный аббасидский халифат признал их правление. Таким образом, почти все исламские земли к востоку от Средиземноморья оказалось в единоличной власти центральноазиатского правителя. К этому моменту хорезмшах правил самым большим государством в исламском мире[4].

Научная среда при хорезмшахах

Арабский географ Якут, посетивший Гургандж, назвал столицу Хорезма одним из самых богатых городов, которые он когда-либо

видел[5]. После нападения войска Махмуда Газневи в 1017 году хорезмшахи восстановили и значительно расширили город, но богатый культурный и научный мир, существовавший при дворе последних Мамунидов, так и не был возрожден. Государство хорезмшахов прежде всего было военным, оно основывалось на войске наемников и серии сложных соглашений с окружавшими Хорезм племенами кочевников. Саманидская и сельджукская знать под их правлением переживала очень тяжелые времена[6] — так же, как и культурная жизнь.

Низами Арузи Самарканди, писатель эпохи последних хорезмшахов, оставил нам небольшую книгу «Собрание редкостей, или Четыре беседы», в которой он утверждает, что двор хорошего правителя не может обойтись без секретарей (дабиров), поэтов, астрологов и врачей[7]. Поэты и дабиры восхваляют правителя и записывают его слова, астрологи подбирают лучшее время для его действий, а лекари могут вылечить его от болезней. Неслучайно отсутствуют в этом списке мудрецов писатели, философы, историки и ученые.

Наиболее видным ученым, получившим официальную поддержку в Хорезме за два века до монгольского завоевания, был придворный лекарь Зайн аль-Дин Горгани (Джурджани) (1040–1136), который оставил внушительное собрание медицинских знаний — «Сокровище хорезмшаха»[8]. Основываясь на работах Мухаммеда ибн Закарии ар-Рази и Ибн Сины, Джурджани сосредоточился на нуждах практикующего врача. В целом его работа солидна, но не оригинальна. То же самое можно сказать и о Фахруддине ар-Рази (1149–1209), который использовал свое время в Гургандже для написания широко известного «Собрания наук», охватывающего 57 различных областей, в том числе естественные и гуманитарные науки[9].

Дошедшая до нас поэзия также не впечатляет. Например, поэт XII века из Балха Рашид ад-Дин Умари (1114–1177), писавший скучные панегирики, превозносящие величие шаха в Гургандже, получавший за это щедрую плату. Прозванный недругами «летучей

мышью» (ватват) из-за лысой головы, он выступал против философов и защищал религиозных фанатиков. Рашид предпочитал строгий научный язык без какой-либо эмоциональной или поэтической утонченности[10]. Неясно, каким образом он нажил свое богатство: только лишь за счет широты своих знаний или же благодаря щедрым вознаграждениям за то, что не упускал возможности критиковать мутазилитов, исмаилитов и других противников господствующего в то время суннизма.

Настоящими новаторами эпохи, предшествующей монгольскому завоеванию, были ремесленники и архитекторы, работавшие на местных правителей, чьи дворы продолжали процветать по всей Центральной Азии. Во времена Сельджуков мастера в нескольких центрах Хорезма разработали собственный вид бело-голубой «китайской» керамики. Когда войска каракитаев закрыли пути для торговли с Китаем, эти центральноазиатские подделки преобладали на рынках керамики по всему мусульманскому миру. Архитекторы также нашли спрос на свое мастерство на этом рынке. К сожалению, монголы вскоре уничтожили большинство впечатляющих памятников, возведенных в эпоху хорезмшахов. Один из дошедших до наших дней — огромное медресе в деревне Зузан близ Нишапура. Но мастерская резьба, украшающая эту постройку, выполнена скорее по повелению местных покровителей, чем по заказу из Гурганджа[11].

Суфийский ренессанс

Ценой, которую заплатили жители Центральной Азии за существование Хорезмийской империи на их земле, была практически постоянная война. Даже когда боевые действия не велись непосредственно в регионе, жители Центральной Азии изнемогали под гнетом огромных налогов, принудительного призыва в войско и из-за экономического спада. К третьему поколению при таком положении дел тысячи людей потеряли

доверие к правителям и обратились к выстраиванию «внутренних царств ума»[12]. Настал час суфиев.

Личное благочестие, поборниками которого долгое время были суфии, резко контрастировало с социальными нормами и шариатским конформизмом, что старались навязать обществу более жестко настроенные сунниты. Нигде суфизм не был более популярен, чем среди новообращенных тюркских народов, живших вдоль северных окраин Центральной Азии. Он не только больше соответствовал индивидуализму кочевников (и бывших кочевников), но и прекрасно подходил к традиционным практикам шаманизма и культам Тенгри, Небесного Бога[13]. За 100 лет до монгольского нашествия северные земли Центральной Азии становились свидетелями деятельности многочисленных суфийских богословов, чьи учения формировали практику ислама вплоть до настоящего времени.

Первым в этой группе был Ахмед Ясави (1093–1166) из Исфиджаба (Сайрам) — города на южной границе современного Казахстана к востоку от Шымкента. Когда Ясави было восемь лет, местный святой Арыстан-Баб встретил юношу на дороге возле Исфиджаба и сразу же решил, что сирота чудесным образом благословлен самим пророком Мухаммедом, чтобы очистить и возродить мусульманскую веру. Обучение у Арыстан-Баба, а затем у виднейших суфиев в Бухаре подготовило Ясави к божественной миссии. Накормив 99 000 человек одним куском хлеба и сдвинув гору, Ясави подтвердил подлинность своей пророческой миссии[14].

Вскоре к нему присоединилась группа последователей, которые составили его братство, или тарикат. Вырезая деревянные ложки, чтобы заработать на жизнь, Ясави продолжал проповедовать вплоть до 63 лет. Затем Ясави спустился в подземную келью (в этом же возрасте умер Мухаммед), которую устроил в городе Яссы (ныне — Туркестан, Казахстан), и оставался там до самой смерти, наступившей 10 лет спустя.

Основное послание Ясави было простым: любить Бога и быть связанным с ним через индивидуальную молитву и созерцание. Он

развил этот подход в сборнике четверостиший на родном тюркском языке и собрал их в «Книгу мудрости», в которой он искренне сетовал на господство угнетения и нищеты в мире, но советовал жить в смирении и принятии реальности, так как это единственный путь, отвечающий божественному замыслу. Его стихи, все еще широко известные по всему тюркскому миру, а также пример жизни Ясави в самоотречении и самоочищении способствовали массовому распространению суфизма среди кочевников и других тюркских народов по всей Центральной Азии и Евразийской степи[15].

Более радикальный уход в себя проповедовал другой уроженец Хорезма — Наджм ад-Дин Кубра (1145–1220), чья модель духовной жизни привлекла огромное количество последователей в течение последующего века. Больше, чем какой-либо мусульманин до него, Кубра подчеркивал, что обычные смертные способны на прямую связь с Богом через сны и видения[16]. Это умозаключение далось ему нелегко. Начавший учеником богослова в своем родном городе Хиве, Кубра затем отправился на Ближний Восток для дальнейшего обучения, а впоследствии отвернулся от традиционной практики ислама. Он успел стать неумолимым полемистом и в итоге проложил новый бескомпромиссный путь к вере. В трактате «Торная дорога людей Божьих» и других он сосредотачивается не на излечении социальных недугов, а на внутреннем просвещении, которое достигается через самоизоляцию, ритуал и созерцание. Целью было стать подобным новорожденному младенцу, отчего один из его приверженцев даже получил прозвище Кормилица[17]. Несмотря на то, что иногда Кубра отклонялся от своего учения, своеобразно защищая коранические источники[18], его метод, подчеркивающий важность созерцания и молитвы, имел много общего с тибетским буддизмом и даже с йогой.

▼ **Рисунок 13.2.** *К гурганджским мавзолеям суфиев Наджм ад-Дина аль-Кубры и Султана Али в Куня-Ургенче до сих пор стекаются тысячи паломников*

Ясави показал, что поэзия намного превосходит прозу в качестве инструмента для пробуждения глубоких чувств к Богу — это основа суфийского учения. Известный суфийский поэт Фарид-ад-Дин Аттар из Нишапура (1145–1221) совместил суфийский мистицизм с искусством рассказчика, чтобы создать стихи невероятной утонченности и красоты[19]. Сегодня наиболее известна его «Беседа птиц» — аллегорическая поэма, в которой птицы мира вместе полетели на поиски своего повелителя, мифического Симурга, или истины[20]. Путь был трудным, так как им предстояло пролететь семь долин: Поиска, Любви, Знания, Независимости, Единения, Смятения и Небытия, прежде чем добраться до цели. В конце лишь 30 птиц смогли пережить все семь искушений, но, когда они прилетели ко дворцу Симурга, его там не оказалось. И они поняли, что сами 30 птиц («си мург» на персидском) и были Симургом и что их цель находится не снаружи, а внутри них самих — в самопознании. Только облетев весь мир, они смогли найти себя[21].

Даже этот сухой пересказ передает драму, которая переполняет поэму. Говорят, что Аттар впадал в транс, когда писал ее. Идеи «Беседы птиц» предвосхитили труд Льва Толстого «Царство Божие внутри вас», это суфийское произведение «Путь паломника» (аллегорический роман английского писателя XVII в. Джона Беньяна). Многие обнаружили в работе Аттара всеобъемлющий

пантеизм. И хотя это верно, данная работа — нечто большее. В своем поиске Бога Аттар ушел от мусульманской поглощенности темой единства Бога, которое оказалось тем же самым, что и множественность, от покорности, самой сути ислама, и даже от вечности, поскольку Бог вне вечности. В одной из строк Аттар описал мотылька, желающего «узнать правду о свете свечи»:

«Третий взлетел опьяненный, ликуя, он кружился в огне.
Обнялись они вместе с огнем,
от радости быть рядом с ним забыл мотылек о себе.

Как только охватил огонь его тело,
покраснел и он полностью, словно огонь.

Издали увидев его, критик мотыльков сказал,
что свечка превратила мотылька в свет, как себя.

«Вот тому мотыльку все известно, — он воскликнул, —
двум другим — нет, а этому ведомо, вот и все!»

«Тот, кто не оставил ни новостей о себе, ни следа,
из всех тайн осведомлен о любой.

Пока не забудешь о теле и о душе,
Что ты вообще способен знать о любимых?»[22]

(Пер. М. Борзун.)

Аттар не был скромен относительно своих художественных достижений. В Коране Мухаммед провозглашал себя «Печатью (или последним из) всех Пророков», Аттар же представил себя миру как «Печать всех поэтов». Он пришел и к суфизму, и к призванию поэта в зрелые годы. Богатый фармацевт, он унаследовал нишапурскую аптеку с тридцатью служащими и управлял ею; его имя — Аттар — означает аптекарь (или продавец благовоний). По неизвестным причинам он утратил интерес к медицине и науке и полностью отстранился от всей аристотелевской традиции познания, которую ученые Центральной Азии развивали на

протяжении 300 лет. Прослеживается прямая связь между аль-Газали и Аттаром, а именно: отказ у обоих от знаний, полученных посредством обучения, и вера в возможность непосредственного познания от Бога, которое не искажено логикой, наукой, богословием или любой известной формой организованной религии[23]. Аттар решительно противостоял «злоупотреблению» разума во всех его видах и призывал спасаться от мира, в котором царит политический и научный беспорядок.

Ясави, Кубра и Аттар превратили Центральную Азию в «золотой прииск» боговдохновенной интуиции. За ними стояли миллионы людей, находящихся в поиске чего-то большего, чем предлагали естественные и гуманитарные науки, государство и организованная религия. Как только об этом стало известно, в регион отовсюду стали съезжаться суфийские проповедники. В некоторых случаях местные новообращенные затмевали своих учителей в умах людей, как это видно, например, из драматичной истории (от которой остался огромный мавзолей) шейха Зайнутдина-бобо из Ташкента, сына известного багдадского суфия, прожившего почти всю жизнь в Бинкете (поселении, расположенном на территории нынешней столицы Узбекистана).

Ко времени монгольского нашествия суфизм стал наиболее мощным течением в Центральной Азии. Обещая личное освобождение от страданий и отчаяния через мистическое воссоединение с Богом, он предлагал преодоление жизненных проблем, основанное на личности, а не на исправлении общества. В связи с этим суфизм был привлекателен для всех классов. Когда войска Чингисхана вошли в Центральную Азию, Ясави, Кубра и другие суфийские проповедники уже провозгласили свое видение спасения, и их последователи начали процесс по организации и систематизации этого видения. Ряды их сторонников и последователей быстро росли[24]. Вступили бы они в итоге в противоборство с двигавшимися в противоположном направлении рационалистами или легалистическими и консервативными мусульманскими судьями и священнослужителями, мы никогда не

узнаем. Такое столкновение могло произойти, но в тот момент монгольские завоеватели уже повергли весь регион в пучину хаоса.

Рукотворная катастрофа

К 1210 году хорезмшах Ала ад-Дин Мухаммед II был на вершине власти. Не встречая никаких трудностей на своем пути и будучи невероятно удачливым, он взял под контроль всю Центральную Азию, Афганистан, Иран и часть Индии. Если бы не тот факт, что каракитаи все еще закрывали ему путь на востоке, он мог бы даже подумать о возобновлении торговли из столицы в Гургандже по всему северному пути, ведущему в Китай[25]. Но в тот год произошло странное событие. Первая же разведка на местности обнаружила, что до тех пор неизвестные кочевые войска пронеслись через Тянь-Шань и Синьцзян и разбили каракитаев в их столице — городе Баласагуне (современный Кыргызстан)[26]. Некоторые местные мусульмане, обремененные налогами, сначала восприняли язычников-монголов как освободителей[27]. Но по неизвестным причинам захватчики снова быстро ушли в Китай. Внезапно дорога на Восток открылась для Ала ад-Дина Мухаммеда. Но кто были эти новые захватчики?

В течение предыдущих двух десятилетий хороший стратег Чингисхан смог объединить под своим руководством различные монгольские племена степей Северной Азии в одно целое. Задачу облегчал временный вакуум власти в регионе, который Чингисхан и стремился заполнить[28]. Он получил признание монгольской знати в 1206 году. Постоянно снижающаяся средняя температура в Монголии стала причиной резкого сокращения количества травы на корм скоту[29] и Чингисхан незамедлительно обратил взор на юг, к Китаю. Первый военный поход обнаружил слабости китайского войска, после чего Чингисхан отступил, чтобы выступить против каракитаев. Активное сопротивление в Китае вынудило его отказаться от опорной точки за Тянь-Шанем. В 1215 году он завоевал Пекин.

Чингисхан следовал древней стратегии кочевников: нападал на оседлые поселения, нанося разрушительный удар, а затем сразу отступал, как только они соглашались платить дань. Он также соблюдал хорошо опробованный степными кочевниками обычай стягивать силы в блоки по десяткам, сотням и тысячам человек[30]. Однако во всех остальных аспектах он не был обычным кочевником. Чингисхан поддерживал строжайшую дисциплину в своих войсках и не допускал никаких вольностей. Понимая, что письменная коммуникация важна для эффективного ведения дел, он воспользовался уйгурской письменностью, изначально созданной для древнего арамейского языка, который сирийские торговцы-христиане принесли с Запада. В отличие от других воинов-кочевников он также готовился основать постоянную столицу в Каракоруме (долина реки Орхон в Монголии)[31]. Очень рано он также понял важность чеканки монеты, которая имела вес на всех завоеванных территориях, сохранил при этом местные монетные дворы[32].

▼ **Рисунок 13.3.** *Чингисхан, изображенный китайским художником-современником*

Одновременно предчувствуя грозящую опасность и желая воспользоваться новыми возможностями для завоевания, Ала ад-Дин Мухаммед II отправил делегацию торговцев на встречу с этим сильным монгольским правителем. Чингисхан принял их дружелюбно и даже сказал, что признает шаха Хорезма как правителя Запада, такого же, как и он, Чингисхан, правителя на Востоке. Обрадованные мусульманские торговцы из делегации показали Чингисхану свои товары, неразумно назвав цены намного больше реальных. Чингисхан спокойно спросил, действительно ли они думали, что монголы никогда раньше не видели роскошных товаров и не знают цен. Тогда мусульмане предложили товары в качестве подарков, но повелитель монголов настоял на том, чтобы заплатить ту цену, которую назвали вначале[33].

Летом 1218 года Чингисхан совершил ответный жест, отправив монгольскую делегацию в Центральную Азию. Участвующие в ней послы и торговцы были призваны из завоеванных мусульманских общин в Синьцзяне. Караван из 500 верблюдов нанес мирный визит в Бухару, продавая и покупая товары, но, когда он остановился в Отраре на обратном пути, местный наместник хорезмшаха обвинил представителей делегации в шпионаже. Затем послов обезглавили (торговцев также казнили).

Государственного деятеля, совершившего этот знаковый поступок, звали Иналчик, он был выходцем из кочевого племени кипчаков, откуда правители Гурганджа привлекли на службу многих талантливых госслужащих. Ала ад-Дин Мухаммед II отдал Иналчику приказ захватить товары каравана, а не убивать торговцев. Однако самоуправство наместника привело к катастрофе. Единственный выживший погонщик верблюдов доложил в столицу монголов о случившемся. Услышав эти новости, Чингисхан сначала показал поразительную выдержку, лишь потребовав, чтобы хорезмшах передал ему чиновника из Отрара[34]. Когда своевольный шах отказался выполнить просьбу, Чингисхан посчитал это casus belli (термин римского права, формальный повод для начала войны), чем это, несомненно, и было[35]. К

сентябрю 1218 года он пересек Тянь-Шань с войском из 150 000 монголов и тюрков-уйгуров. Захватив Отрар и убив большинство его жителей, он расправился с жадным Иналчиком, влив тому в горло расплавленное серебро.

Это странное сочетание терпеливости и жестокости было отличительной чертой всей военной деятельности Чингисхана в Центральной Азии. Восточные уйгуры подчинились ему, и он оставил их города нетронутыми; то же самое произошло и в нескольких центральноазиатских городах и поселениях. Но сопротивление или, хуже того, отказ от сдачи обрекали население на уничтожение.

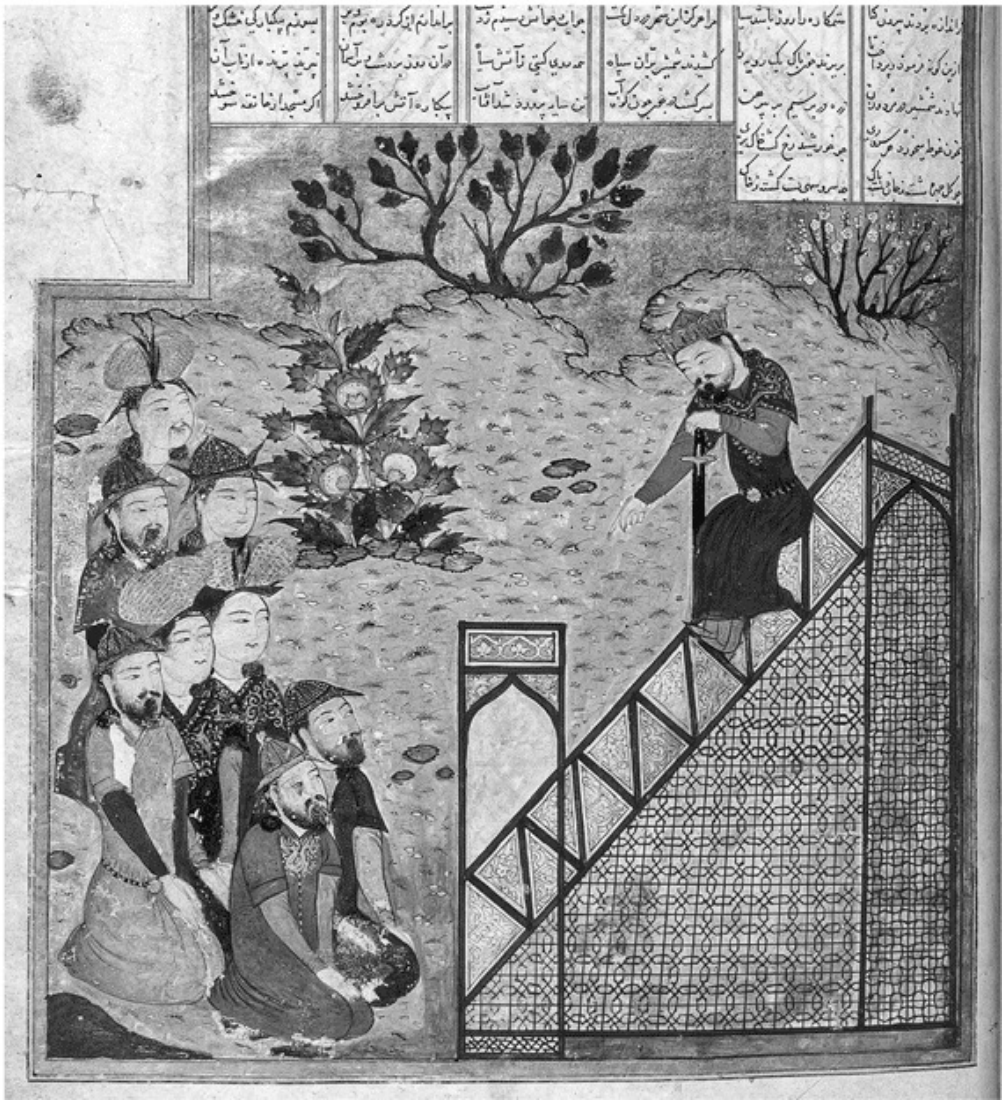
Месть монголов

Разрушив Отрар до основания, монголы окружили Бухару. Местное войско укрылось в крепости и яростно сражалось, что уже было гарантией того, что монголы отомстят, убив большую часть населения и разрушив сам город. Тридцать тысяч беженцев пытались спастись в соседнем городе, но были схвачены и убиты[36]. То же произошло и в Самарканде: как обычно, монголы отправили ремесленников в Монголию, а некоторых женщин и детей взяли в рабство. Однако здесь группа мусульманских священнослужителей сдалась добровольно, и это спасло некоторые мечети от разрушения.

Маршруты, которыми монгольское войско шло по Центральной Азии и Афганистану, определялись не перспективами наживы, а перемещением войска Ала ад-Дина Мухаммеда II и его сына Джелала ад-Дина Манкбурны. Основные силы монголов загнали хорезмшаха на остров прокаженных в Каспийском море, где он умер в такой нищете, что был похоронен без савана. Сам Чингисхан преследовал Джелала ад-Дина по всему Афганистану до города Мултана в долине Инда, где наследник власти Хорезма нанес серьезный ущерб монгольским силам, прежде чем снова сбежать[37]. Вопреки точке зрения, которая рассматривала

монгольское нашествие как «неизбежный ураган с Востока», эта фаза военной деятельности, наоборот, предполагает, что оно началось как рассчитанная карательная экспедиция, направленная против хорезмшаха, его сына и наследника, а также всех преданных им людей[38]. Не успев отомстить двум правителям Хорезма, монголы столкнулись с готовностью жителей Центральной Азии бороться, а не отступать: те притворились сдавшимися, чтобы нанести ответный удар позже. Такая стратегия ирано- и тюркоязычных жителей региона во многом схожа с поведением их предков, столкнувшихся с арабами 500 лет назад. Монголы ответили войной, которая достигла кульминации при нападении на Ходжент, Термез, Нису, Гор, Балх, Бамьян, Нишапур, Тус, Герат, Мерв и Гургандж[39]. Они выпускали тысячи стрел, проводили охват флангов противника и разыгрывали отступления на открытой местности, использовали осадные машины и горшки с горящей нафтой против городов. Свидетель тех событий отметил, что они сражались «как обученные дикие звери, преследующие добычу»[40].

▼ **Рисунок 13.4.** *Чингисхан, наставляющий своих подданых. Ранняя миниатюра*



Термез и Ходжент оказали сопротивление и были уничтожены. В Термезе женщине, просившей о пощаде и обещавшей, что она отдаст драгоценный камень, проглоченный ею ранее, вспороли живот. Члены городского управления Балха и Мерва заявили о своей капитуляции, но затем изменили решение, что привело к гибели этих городов[41]. Мерв перед окончательным разорением представлял собой поистине жалкое зрелище. Были и унизительное письмо об отступлении, написанное местным «исламским шейхом», которое перехватили жители города, и попытки местных правителей выторговать пощаду в обмен на высокие должности

при новых правителях, и пьяные гуляния во время затишья перед окончательным разрушением[42]. Тем временем в Нишапуре отчаявшиеся местные правители выбирали между абсолютно противоположными стратегиями: то укрепляя город, то планируя тактическое отступление, потом — снова борьбу (с убийством монгольского военачальника) и опять отступление. В близлежащий Тус монголы отправили просьбу о сдаче города, но местный смутьян всколыхнул народ, и в итоге был отправлен оскорбительный ответ, что привело к уничтожению всего населения[43].

Каждое наступление оставляло после себя запустение. Когда даосский монах из Китая проезжал мимо Балха год спустя, он сообщил, что там не осталось ни души, но «мы слышали, как собаки все еще лаяли на улицах»[44]. В Нишапуре монгольские воины не отдыхали, пока не собрали две горы из отрубленных голов: одну — из мужских, другую — из женских. Военачальник-победитель отдал приказ разрушить город «так, чтобы это место можно было вспахать». В этот раз зарезали даже кошек и собак. От Гурганджа осталось лишь два здания. То, что несколько недель назад было крупным и богатым городом, разрушили, превратив в «обитель шакала и убежище совы и коршуна». В Балхе, Мерве и других поселениях спаслись лишь несколько тысяч жителей, спрятавшихся в руинах, но лишь для того, чтобы быть позже убитыми монгольскими воинами, перемещающимися с места на место для истребления выживших. В Герате 16 человек (их имена были записаны местным историком) спаслись, взобравшись на вершину близлежащей горы. Но когда они вернулись, то не могли ни прокормиться, ни одеться на опустошенной земле и предались каннибализму. В остальном всех жителей, за исключением тех немногих, кто был отправлен в рабство или выслан за пределы государства, сразу же истребили[45].

Следует ли многочисленные случаи сопротивления объяснять уверенностью в собственных силах или тем, что местные жители полагали, будто отступление не спасет их от разрушения и смерти?

Жители многих городов и поселений, включая Нур к северу от Бухары, Карши на юге Узбекистана и Серахс, решили сдаться и в результате выжили. Размер дани, которую монголы впоследствии наложили на эти места, в общем, считался справедливым. Многие сдавались потому, что их использовали и унижали хорезмийцы, им не верилось, будто монголы могут быть еще хуже[46]. Хорасанский историк Джувайни, находящийся на службе у монголов, категорично утверждал, что Чингисхан оставлял в покое отступивших жителей городов и «никогда не разрушал те города, которые сдавались на его пути»[47]. Но сообщения об ужасной судьбе других городов убедили сомневающихся в том, что даже безоговорочная капитуляция не спасет их жизнь. У жителей Центральной Азии было много мотивов для борьбы, и в том числе крайнее отчаяние.

Как и арабы, монголы умело играли на внутренней разобщенности Центральной Азии. Более того, в отличие от арабов монголы сохраняли единство, по крайней мере до смерти своего предводителя Чингисхана. Десятки тысяч сдавшихся жителей Центральной Азии были призваны в монгольское войско, где им приходилось участвовать в захвате своих же сородичей. Так, жители Серахса долгое время боролись с Мервом в сфере торговли, после отступления они объединили свои силы с монголами и превзошли их в жестокости по отношению к жителям Мерва[48]. В самом городе группа из нескольких десятков тысяч тюрков-огузов только недавно пробилась в город и нанесла тяжелый ущерб. Затем тюрки расположились под стенами города, надеясь договориться с монголами. Но в этом случае монголы не пошли на уступки и перерезали всех[49].

Против этого можно привести многочисленные примеры поразительной смелости и героизма со стороны защитников. Иналчик, правитель Отрара, чьи неосмотрительные действия спровоцировали весь конфликт, боролся до тех пор, пока не лишился меча, затем стал бросать кирпичи, подаваемые ему женщинами города, пока наконец не оказался в руках монголов[50].

В Ходженте на Сырдарье (современный Таджикистан) местные аристократы смогли убежать, построив лодки, покрытые броней, неуязвимые для монгольских горшков с горящей нафтой. В конце концов, они добрались до Сирии под видом паломников[51]. Сам же Чингисхан, наблюдавший, как Ала ад-Дин, наследник власти Хорезма, бросился на лошади со скалы в реку, признавал, что он был бы горд иметь такого сына. Бесчисленные случаи, когда целые города решали бороться, а не отступать, ярко свидетельствуют о храбрости и решимости жителей Центральной Азии.

Объединение в Пекине

Стремительное нашествие Чингисхана в 1219–1221 годах закрепило монгольское правление во всей Центральной Азии, в Афганистане и Иране. Его смерть в 1227 году могла спровоцировать борьбу за наследство, типичную для кочевых сообществ, но Чингисхан позаботился о том, чтобы назначить преемником своего сына Угэдэя. Тем не менее монголы лишь через 10 лет смогли возобновить западные походы, на этот раз сосредоточившись на территориях современных Украины, России и Восточной Польши. Но тогда уже возникли проблемы передачи власти.

Наконец, в 1225 году новый правитель распорядился, чтобы его брат Хулагу разбил все мусульманские силы между Ираном и Средиземноморьем. Хулагу собрал многочисленное войско и смог разграбить Багдад, захватить и казнить халифа. Он успел завоевать всю Сирию до того, как спешно вернуться в Монголию, чтобы участвовать в борьбе за власть. Уйгурский военачальник, которого он оставил вместо себя, потерпел сокрушительное поражение в Галилее в 1260 году от египетских мамлюков[52]. Тем временем в Монголии завершились горячие споры о наследнике — ханом был провозглашен Хубилай, внук Чингисхана[53].

Эпохальные завоевания Хубилая в Южном Китае навсегда изменили восточное Монгольское государство. Хубилай

сконцентрировался на укреплении своей власти в Китае, учредив новую столицу — город Та-ту («Великий город»), имеющий в плане прямоугольник, — близ Пекина и создав новую управленческую систему[54]. В дальнейшем значительная восточная ориентация Хубилая нашла отражение в нападении на Корею и двух крупномасштабных попытках завоевать Японию с моря в 1274 и 1281 годах — обе терпели неудачу, когда появлялся «божественный ветер», или камикадзе, и уничтожал монгольский флот[55]. В то время как Хубилай трудился над этими задачами, монгольские правители в Иране и России преследовали собственные, абсолютно отличные от целей хана, интересы. Хулагу и его преемники в Иране основали столицы в Тебризе и Султании — так началось формирование государства Ильханидов (Хулагуидов). В процессе ассимиляции преемники Хулагу обратились в ислам. Монголы Золотой Орды на юге России попытались расширить свое влияние на Центральную Европу, но были остановлены в Венгрии, после чего сосредоточились не на создании нового регионального государства, а на сборе дани с обширных зависимых областей.

Посреди общей децентрализации монгольской власти Центральная Азия также пошла своим путем, но с гораздо менее благоприятными для региона последствиями, чем то, что происходило в Китае или Иране. В итоге регион оставался в плачевном состоянии в течение 150 лет, во время которых важные подвижки происходили в китайской и иранской частях Монгольской империи. Даже грандиозные военные и гражданские предприятия Тамерлана, последовавшие за периодом оцепенения, не смогли вернуть Центральную Азию на путь устойчивого развития.

Чтобы понять, почему события развернулись настолько неблагоприятно, необходимо, во-первых, оценить две успешные истории монгольского правления. Расцвет Китая и Ирана при монголах произошел в основном благодаря тому, что в этих странах новые правители выбрали путь слияния с местной культурой, и это позволило им опираться на местные навыки и

опыт во многих отраслях. В свою очередь, монгольское правление в Центральной Азии привело к упадку в связи с неумением или нежеланием монголов перейти к оседлой жизни и развивать городскую.

Только необходимость вынудила монголов в Китае непосредственно и глубоко погрузиться в китайский образ жизни. Будучи кочевниками, новые монгольские правители Китая знали, что придется полагаться на чужие управленческие навыки. Поскольку они не могли рассчитывать на помощь китайцев, то с самого начала обратились за помощью к уйгурам, многие из которых были несторианскими христианами, а также к мусульманам из Центральной Азии.

Типичным представителем этой последней группы был Сеид Аджаль Шамсуддин Омар, представитель знати из Бухары, сдавшийся Чингисхану. Его карьера была поразительна и увенчалась назначением на должность правителя важной провинции Юньнань[56]. Своим визирем Хубилай назначил еще одного выходца из Центральной Азии, известного как Ахмед, прибывшего с окраин Ташкента. Вскоре этот ловкий управленец и манипулятор контролировал весь налоговый и финансовый аппарат Монгольского государства в Китае, а также продвигал своего сына на высокую должность. В течение двадцати лет Ахмед фактически был правителем империи, его стиль правления был схож со стилем правления сельджукского властителя Низам аль-Мулька, но без религиозной деятельности. Ахмед обладал такой властью над китайским государством, что Марко Поло считал, будто ташкентский торговец околдовал хана. Рассерженные китайские соперники, неодобряющие казнокрадство и распутство Ахмеда, называли его одним из «трех подлых визирей» и, в конце концов, убили[57].

Либо благодаря таким советникам, либо вопреки им Хубилай смог учредить эффективные управленческую и налоговую системы, в которых на протяжении многих лет продолжал использоваться уйгурский язык наряду с китайским. Не менее важно и то, что он

способствовал новому открытию великих караванных путей с востока на запад, недоступных с тех пор, как каракитаи перекрыли их. Торговля процветала и обогащала многие китайские города. Марко Поло, приехавший в Пекин на пятнадцатом году правления Хубилая, был лишь одним из тысяч торговцев из других стран, которые спешили воспользоваться бурным развитием торговли, которому способствовали монголы. Многие мусульманские архитекторы и ремесленники, захваченные во время завоевания Центральной Азии, также обосновались в Китае, возводя или украшая монгольские управленческие центры.

Центральноазиатская культура в Китае при монголах

Когда Хубилай перешел к оседлой и городской жизни, его зависимость от центральноазиатских научных ресурсов стала еще очевиднее. Научные горизонты новых монгольских завоевателей были узконаправленны и сосредоточены в основном на четырех прикладных областях, которые поэт Низами Арузи Самарканди определил как необходимые для правителей, — астрономия/астрология, медицина, панегирическая поэзия и исторические труды. Особое внимание монголы уделяли астрологии и медицине.

Хубилай привлек из Индии докторов, некоторые из них практиковали новые «греческие» методы лечения, привнесенные в Индию «Каноном» Ибн Сины. Врачи-несториане из Семиречья (территория современных Кыргызстана и Казахстана) сыграли не менее важную роль: они сильно повлияли на развитие китайской фармакологии. Эти же лекари из Центральной Азии познакомили своих китайских коллег с «Каноном» Ибн Сины, который по приказу Хубилая перевели на китайский язык[58].

Что касается астрологов и астрономов, то у монголов были свои практики в обеих областях. Монгольские астрологи умели предсказывать затмения, но их познания в астрономии были настолько ограниченными, а уверенность в собственных предсказаниях — настолько слабой, что они встречали каждое

затмение тревожным барабанным боем, а когда тревожное небесное явление заканчивалось, начинались праздничные гуляния с выпивкой[59]. Снова Хубилай должен был искать ученых в других государствах. Любопытно, что во время монгольских завоеваний обсерваторию Самарканда возглавлял китайский астроном по имени Ли[60]. Однако талантливых представителей местного населения было большинство в этой области по всей Центральной Азии, и они обеспечивали Хубилаю богатый выбор придворных астрономов. На протяжении нескольких поколений выходцы из Центральной Азии преобладали в сфере астрономии в Пекине. И если первых привезли в качестве пленников, то за ними последовали светила, которых Хубилай сам пригласил ко двору.

Наиболее выдающимся среди приглашенных был Джамал ад-Дин из Бухары — ему поручили основать Исламский астрономический институт, который должен был функционировать наряду с традиционным китайским и, что неизбежно, конкурировать с ним. Джамал ад-Дин, к тому времени уже работавший в Монголии, прибыл в новую столицу Хубилая с детальным планом семи астрономических приборов, которые он поручил сконструировать китайскому мастеру, а затем представил хану. Это были совершенная астролябия, два гномона — для равных и для неравных часов, армиллярная сфера, или сферическая астролябия, глобус звездного неба, глобус Земли.

Китайские астрономы делали армиллярные сферы по крайней мере с 1092 года и были знакомы с глобусами звездного неба, поэтому эти модели не привнесли ничего нового. Однако китайцы впервые познакомились с совершенной астролябией, в устройстве которой использовались открытия Бируни, Хайяма и ряда других центральноазиатских и арабских астрономов предшествующих трех веков. Также совершенно новой стала концепция неравных часов, воплощенная в одном из двух построенных гномонов. Не меньше удивляло и то, что сферический глобус Джамал ад-Дина отображал реки, океаны и даже протяженность дорог. Этот глобус, конечно же, был сконструирован точно по гурганджскому проекту

молодого Бируни двухсотлетней давности. При всей утонченности китайской астрономии это устройство также было совершенно новым для местных звездочетов[61].

Джамал ад-Дин подготовил для Хубилая новую календарную систему на 10 000 лет вперед. Для этого потребовалось воспользоваться таблицами Птолемея, скорректированными такими центральноазиатскими астрономами, как Бируни и Омар Хайям, и применить их к широте Пекина. Джамал ад-Дин сам приступил к выполнению этой задачи 20 лет назад, будучи астрономом-астрологом в монгольской столице Каракорум. Эта задача оказалась настолько трудной, что Джамал привлек Насира ад-Дина ат-Туси, старейшего из центральноазиатских астрономов, который в то время работал на монголов в Персии. Теперь, имея доступ к собственному институту и обсерватории, можно было довести работу до конца. Кроме того, Джамал ад-Дин как типичный центральноазиатский энциклопедист провел подробное исследование всей империи Юань, которое, как считается, состояло из 755 томов, до нас же дошло только введение[62].

Еще в течение века Исламский астрономический институт и его обсерватория продолжали привлекать светил из Центральной Азии в Пекин. Обсерватория сохранилась и по сей день. В 1360-х годах нескольких переводчиков из Кундуза (Афганистан), служивших Шамс ад-Дину, наняли для выполнения переводов на китайский язык греческих и арабских астрономических трудов, в том числе Евклида и Птолемея, а также «Хронологии древних народов» Бируни и относительно новые работы Насира аль-Дина из Туса. В те же годы еще один выходец из Самарканда, Абу Мухаммед Ата ибн Ахмад Ходжа ас-Санджуфини, подготовил астрономические таблицы и предсказания затмений для монгольского наместника в Тибете[63].

Центральноазиатская культура в монгольском Иране

В то время как основная ветвь монголов укрепляла свою власть в

Китае, периферийные силы стремились на Запад через недавно завоеванные территории. Около 10 лет потомки Чингисхана соперничали между собой: каждый предъявлял свои притязания на большой регион, а в некоторых случаях — и на всю империю. Тем временем монгольские завоевания на территории современных Украины и России открыли одной из ветвей (это были внуки Чингисхана Бату и Берке) возможность установить власть над степью и лесным поясом, простиравшимся до арктической вечной мерзлоты. Золотая Орда правила Русью в течение 270 лет — более чем достаточно, чтобы оказать значительное влияние на местное население.

Тем временем монголы уничтожили халифат и разграбили Багдад в 1258 году — эпохальное событие в истории всего региона. Это завоевание, за которым последовали успешные военные походы в Западном Ираке и Сирии, создало географическую базу для еще одного динамичного монгольского правления, которое было основано в городе Тебризе в азербайджанском регионе (на территории современного Западного Ирана).

В отличие от монголов Золотой Орды, которые долго сохраняли свои традиционные шаманские верования, монголы в Персии обратились в ислам к 1290-м годам и полностью открылись для богатой персидской городской культуры. Задолго до этого войска так называемого государства Ильханидов одновременно боролись с Золотой Ордой на севере и с третьей ветвью династии (потомками второго сына Чингисхана Чагатая) — в Центральной Азии.

Конфликты между потомками Чингисхана, связанные с ними многочисленные вооруженные столкновения вынуждают нас отклонить известную точку зрения о Pax Mongolica (монгольском мире), якобы наступившем по всей Евразии сразу же после первых завоеваний. Конечно, торговля с Китаем снова была открыта, что позволило ненадолго обогатиться городам-участникам, особенно Тебризу и другим торговым центрам персидской державы Ильханидов. Но огромные расстояния между различными государствами, доставшимися монголам, углубляющиеся

экономические и религиозные различия[64], а также характерное для любого кочевого сообщества рассеивание привели к тому, что Монгольская империя начала распадаться, не успев сформироваться окончательно.

Несмотря на это, монголы в Персии пережили краткий период невероятного культурного всплеска[65]. Поддержка ремесел и сельского хозяйства способствовала обогащению, и средства, по персидскому образцу, вливались в новые города и строительство, у большинства сооружений были центральноазиатские прототипы. Так, великолепный купольный мавзолей Ольджейту-Ходабенде в Султании, имеющий в плане восьмерик, который поддерживает двойной купол 20 метров в высоту, в точности повторяет гробницу Санджара в Мерве[66]. Художников и поэтов щедро вознаграждали за воспевание и прославление новых правителей в традиционной персидской манере.

Единственным отрицательным моментом было то, что при монгольских правителях ильханская Персия обратилась больше на Восток, чем на Запад, что привело к сокращению контактов с последними достижениями западноевропейской цивилизации[67]. Переориентация затронула и Центральную Азию, поскольку ее связи с Европой осуществлялись в основном через Иран. Таким образом, именно в тот момент, когда подул свежий ветер в европейской научной жизни и культуре, Центральная Азия оказалась оторванной от Запада.

Во многих отношениях монгольская Персия повторяла достижения далекого Пекина. Точно такая же комбинация разумных наблюдений и суеверий заставляла Хулагуидов покровительствовать астрологии и астрономии, в то время как доктора усиленно трудились над сохранением здоровья правителей. Принятие кочевниками других верований и до, и после обращения Хулагуидов в ислам привлекало мусульман и суннитского, и шиитского толка, так же как и многочисленных христиан и иудеев, в западную столицу монголов. На самом деле единственной группой, которую там не ждали, были исмаилиты:

монголы считали их политически опасными и изгнали из страны. Как и в Пекине, многие ученые и художники из Центральной Азии находили подобную атмосферу привлекательной, и их прибыло так много, что они придали Монгольскому государству яркий центральноазиатский оттенок.

Неудивительно, что разработал и реализовал успешную монгольскую экономическую стратегию именно визирь, занимающийся финансами, Шамс ад-Дин из Хорасана (ранее тот же пост занимал его отец)[68]. Разграбление Багдада наблюдал брат Шамс ад-Дина — Ала ад-Дин, известный как Джувейни, который позднее стал правителем бывшей аббасидской столицы. Это именно тот Джувейни, который написал огромную «Историю мирозавоевателя», подробный источник сведений о монгольских завоеваниях. Однажды Джувейни уже был приговорен к смерти монголами и сумел спастись благодаря вмешательству другого уроженца Хорасана, поэтому при написании «Истории» приходилось осторожничать[69]. Удачно «маневрируя» между желанием достоверно описать происходящие события и долгом перед своими монгольскими властителями, Джувейни блестяще увлекает читателя драматическим развитием действия, взрывными и зачастую леденящими кровь описаниями, вдумчивыми отступлениями, оспаривающими обывательские взгляды. Его колебания отразились в представлении двух противоположных версий одних и тех же событий[70].

Среди писателей, нанятых, чтобы льстить монгольским правителям с помощью панегириков, были поэты из Исфары, Маргилана и Фарьяба (на территории современных Таджикистана, Узбекистана и Казахстана). Еще один яркий и независимый поэт прибыл из Ферганской долины. Писал он под псевдонимом Атир, критиковал всех несогласных и даже предполагаемого плагиатора за то, что тот был «грабителем каравана поэзии»[71].

Никто из них не мог сравниться с великими Саади из Шираза и Низами из сегодняшнего Азербайджана — двумя звездами на небосклоне поэзии того времени. Но был один

центральноазиатский поэт, по невероятной широте и глубине экспрессии затмивший даже этих двух гигантов мысли настолько, что и сегодня его работы привлекают больше читателей. Джалалуддин (Джалал ад-Дин) Мухаммед Балхи (около 1195–1273) сегодня известен как Руми, что означает «человек из Рума». Он получил такое прозвище, так как на протяжении более 40 лет был членом колонии центральноазиатских изгнанников в городе Конье, на территории ранее принадлежавшей Византии (Риму или Руму) Анатолии. Но он родился в Центральной Азии и жил там до того, как сбежать с семьей на запад, чтобы спастись от монголов. Хотя принято считать, что Руми был родом из Балха (благодаря чему он известен в Афганистане не как Руми, а как Балхи), вероятнее, он родился в таджикском городке Вахше, где его отец, ханафитский правовед, мистик и истовый проповедник, тщетно искал работу. Потерпев неудачу в Вахше, семья переехала в Самарканд, и как раз в то время произошло разрушительное нападение воинов хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммеда II. Семь лет спустя семья в спешке бежала из Самарканда от сил Чингисхана, вступивших в город в марте 1220 года. В этот раз беженцы сначала направились в Балх, а затем, когда монголы приблизились и к этому городу, — в Нишапур, где, как гласит легенда, юноша встретил суфийского поэта Аттара. Когда жители Нишапура убили зятя Чингисхана, семья Руми в сопровождении группы учеников его отца снова бежала, на этот раз чтобы избежать встречи с многочисленным монгольским войском, которое было одержимо желанием наказать жителей города за убийство родни своего предводителя. Посетив Мекку, беглецы прибыли в анатолийский город Конью около 1225 года.

Сколько лет было Руми, когда он покинул Центральную Азию? Согласно традиционным подсчетам, поддерживаемым Франклином Льюисом из Университета Эмори, в то время поэту было 14 лет. Но немецкий исследователь Аннемари Шиммель утверждает, что Руми было не меньше 19–21 года. В любом случае ясно, что Руми вырос и сформировался как личность в атмосфере, пропитанной страстями

и проблемами Центральной Азии, а не Коньи. Его отец черпал вдохновение у младшего брата аль-Газали — Ахмеда, еще более бескомпромиссного врага рационализма. Руми получил базовое образование в интеллектуально насыщенном Самарканде, где был подвержен влиянию бушующих течений суфизма. Его взгляд на жизнь сформировался в обществе, которое рушилось вокруг, в мире, пронизанном страхом, где даже бегство не давало передышки[72].

Мир Руми был миром, полным темноты, и тем контрастнее высвечивается то, что современный ученый назвал «доселе неизвестным духовным светом»[73]. На жестокость и бездушность жизни Руми отвечал экстатическим выражением стихов, большем, чем у любого поэта до него. В стихах он «терял себя», декламируя, говоря о мирской любви, восторгаясь красивым лицом, погружаясь в непостижимую сущность Бога, будучи в вихре танца (который стал отличительной чертой его последователей-дервишей в Конье) и слушая музыку:

«О, музыка, ты пища для влюбленных,
Ты поднимаешь душу в вышний мир.
Сверкает пепел, и разгорается лампада:
Мы слушаем и кормимся радостью и миром»[74].

В большом количестве стихотворений, на которые его вдохновил сосед, неграмотный ювелир, — Руми колебался между земной и божественной любовью: его точность и деликатность соседствует с бурлящим смятеньем чувств:

«Любовь делает горькое сладким,
Превращает медь в золото.
Любовь делает осадок чистым вином
И исцеляет боль.
Любовь возвращает умерших к жизни
И превращает царей в рабов.
Но эта любовь исходит от знания.
Дурак никогда не сядет на трон любви.
Нет, невежество влюбляется лишь в то,

Что лишено жизни.
Ему кажется, что в безжизненном скрывается желанное,
Как будто это слышится зов возлюбленного.
Невежество не видит различий;
Оно думает, что молния — это и есть солнце.
Просвещение преходяще и ненадежно,
Если ты не видишь разницы
Между преходящим и вечным»[75].

В конце концов, объект любви — это Бог. Но Бог Руми не был Богом суннитов, или шиитов, или сектантов любого типа:

«Слепо верующие стоят на распутье, ведь поборники
Каждой стороны тверды: каждый очарован собственным путем.
Одна любовь прекращает споры, одна любовь приходит
На помощь, когда ты взываешь о спасении от раздоров.

Вот, если я сам для себя неизвестен, что, во имя Бога,
Я должен делать?
Я не чту ни крест, ни полумесяц, я ни гяур, ни иудей.
Мой дом — ни Восток, ни Запад, ни земля, ни море;
У меня нет родни (ни) среди ангелов, ни среди гномов»[76].

Народу, брошенному на произвол судьбы переворотами и потрясениями, разрушающими и в то же время создающими целые цивилизации прямо на глазах, Руми предложил утешение веры не в виде пассивного смирения, а в виде деятельной любви, а это и было ключевым посланием суфиев Центральной Азии:

«Мир — ловушка, а желание — наживка:
Избегни ловушки и быстро
Обрати лицо свое к Богу»[77].

Краткое возрождение великой традиции: Насир ад-Дин ат-Туси

В конце ноября 1256 года на руинах Аламута, замка на вершине горы в северо-западном Иране, произошел разговор, который имел

серьезные последствия. Несколько месяцев подряд монгольский хан Хулагу (1217–1265) осаждал эту крепость исмаилитов, убежденный, что это прибежище ужасных «убийц» и препятствие для монгольского контроля над Ираном. Эта осада случилась всего тринадцатью годами позже аналогичной осады крестоносцами крепости Монсегюр на юге Франции, где укрылась еретическая христианская секта катаров, или альбигойцев. За захватом Монсегюра последовало массовое убийство еретиков. Та же судьба ожидала и исмаилитов, как только Хулагу сломил их сопротивление и заставил сдаться всех, кто находился в крепости. Одним из нескольких выживших при осаде Аламута был астроном, философ и эрудит Насир ад-Дин ат-Туси[78]. Прекрасно образованный исмаилитский правитель Аламута построил для Туси обсерваторию на вершине горы. В 1990-е годы иранские археологи, проводившие раскопки в Аламуте, обнаружили обгоревшие остатки этого сооружения[79]. Хулагу, внук Чингисхана, к 38 годам уже одержал множество побед, которые приписывал мудрым советам астрономов и астрологов. Теперь, пленив одного из наиболее почитаемых астрономов своего времени, он назначил его контролировать все религиозные вопросы и астрономические предсказания.

После смерти Омара Хайяма Насир ад-Дин ат-Туси (1201–1274) остался старейшим центральноазиатским и мусульманским астрономом, величайшим живым проводником философии Ибн Сины и естественнонаучного учения Бируни. Он был еще одним блестящим ученым из Туса, города в Хорасане, наряду с поэтом Фирдоуси, визирем и политологом Низам аль-Мульком, богословом аль-Газали, поэтом Асади и астрономом, математиком и учителем человека, который обучал учителя Насира ад-Дина, Шарафом ад-Дином ат-Туси[80]. Насир ад-Дин родился в исмаилитской семье, получил хорошее религиозное образование. Но затем он заключил, что религия и наука являются двумя противоположными областями и что каждой из них должны заниматься соответствующие ученые[81]. Будучи еще молодым ученым в

Нишапуре, он написал огромное количество работ в таких научных областях, как химия, логика, математика и даже биология[82].

Свидетельство широты интересов Туси — его ранний трактат о том, как люди адаптируются к своему окружению: «В результате (адаптации), — писал он, — (люди) получают преимущества над другими созданиями»[83]. Находясь в ряду центральноазиатских мыслителей, предвосхитивших Дарвина, он заметил, что «(подобные обезьянам) люди живут в Западном Судане и других отдаленных уголках мира. Они близки к животным по своим привычкам, поступкам и поведению. <…> До (появления людей) все различия между организмами были естественного происхождения. Следующий шаг будет связан с духовным совершенствованием, волей, наблюдениями и знаниями…

Все эти факты доказывают, что человек находится на средней ступени эволюционной лестницы. Согласно врожденным свойствам человек относится к низшим существам, и лишь при помощи своей воли он может достичь более высокого уровня развития»[84].

Туси вслед за Платоном, Фараби и Ибн Синой предложил, чтобы обществом управлял один мудрый и всесильный правитель, чтобы люди смогли достичь этого прекрасного состояния. Видел ли он в этом правителе платоновского законодателя или шиитского имама, менее важно, чем то, что Туси отклонял любую форму самоуправления по философским причинам. К сожалению, у него не было времени развить эту теорию.

Когда войско Чингисхана приблизилось к Нишапуру, Туси бежал в близлежащий исмаилитский замок, один из цепи крепостей, которые построили исмаилиты для защиты от наступления Низам аль-Мулька. Оттуда Туси перебрался в Аламут, где и жил более двадцати лет до прибытия войска Хулагу. При встрече с Хулагу он объяснил, что он не сможет выполнить возложенные на него астрономические задачи, пока все доступные астрономические таблицы не будут настроены на долготу и широту новой столицы Хулагу в Тебризе. Хулагу согласился выделить

деньги на нужные сооружения. В результате была возведена четырехэтажная каменная обсерватория (28 метров в диаметре, на возвышенности, в местечке Марага, примерно в 70 километрах к западу от Тебриза). В здании также имелись библиотека из 40 000 книг, вывезенных монголами из Аламута, и комнаты для персонала и сотни учеников.

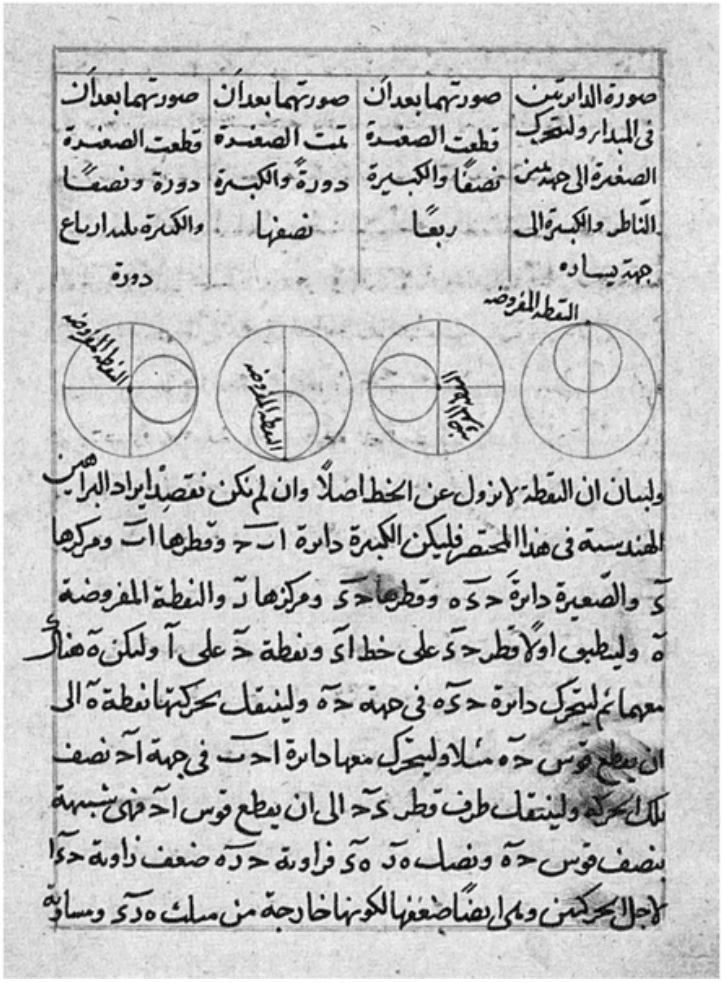
Исследователей в Марагу привлекали со всего исламского мира, а также из Византии и Китая. Наиболее выдающимися среди них были уроженцы Центральной Азии. Благодаря подобным светилам Марага стала самым передовым мировым астрономическим учреждением того времени. После смерти Туси ведущим астрономом Мараги стал Садр аль-Шариа аль-Бухари (ум. 1347). Именно он представил в наглядном виде все многовековые усилия по совершенствованию системы небесных тел Птолемея и в ходе исследований превзошел ее[85].

Наука, которую представляли Туси и его коллеги, значительно превосходила деятельность бухарских и китайских астрономов, собранных Хубилаем в Пекине. Один лишь Туси написал более 150 трактатов, включая первый трактат о сферической геометрии, независимой от астрономии. Помимо работ по астрономии и математике он внес свой вклад в минералогию и медицину, писал труды по богословию и стихи[86]. Как и его предшественники, Туси взял за основу систему Птолемея и сосредоточился не на ее ниспровержении, а на сглаживании ее несоответствий и неточностей. Именно с этих позиций он поставил под сомнение заявление Птолемея, что Земля находится в неподвижном состоянии. Его особенно занимало предположение, что это можно как-то доказать посредством наблюдений. Туси, напротив, утверждал, что нет такого вида наблюдений, с помощью которых можно доказать и то, что Земля неподвижна, и то, что она вращается. В арабской философской традиции продолжали поддерживать теорию неподвижности Земли на уровне религиозной или светской власти, но Туси отклонял эту позицию как чистой воды догму. Он уже подозревал, что Земля вращается,

но открытия так и не совершил. Двести лет спустя Коперник последовал за Туси в этом направлении и предположил, что Земля действительно вращается. Роль Туси состояла скорее не в утверждении новой парадигмы, а в подрыве старой, что он и проделал, и это способствовало открытиям будущего.

Попытки привести в соответствие друг с другом математические гипотезы и эмпирические наблюдения лежали в основе спора Туси с тезисом Аристотеля, что все движение во Вселенной либо линейное, либо круговое[87]. Вместе с коллегами он оспаривал эту точку зрения, пытаясь описать орбиты планет. Используя простую геометрическую модель, Туси показал, что если одна окружность вращается на периферии другой и если большая окружность в два раза превышает меньшую, то можно поставить точку на меньшей окружности, чтобы описать прямую линию, являющуюся диаметром большей окружности. Иными словами, он показал, что сумма двух круговых движений может произвести линейное движение.

▼ **Рисунок 13.3.** *Описывая движение двух кругов, вращающихся внутри третьего круга, Туси скорректировал утверждение Аристотеля и упростил предсказание долготы планет. Коперник позже привлекал труды Туси при разработке гелиоцентрической модели Солнечной системы. Эта ранняя рукопись описывает исследования Туси*



Эта модель, получившая название «пара Туси», позволила ему предсказать долготу планет без использования экванта Птолемея. Двести лет спустя Коперник обратился к паре Туси, чтобы разобраться с вопросом необычной орбиты Меркурия, а также использовал ее для создания гелиоцентрической модели Солнечной системы[88]. Справедливо будет отметить, что эта грандиозная научная революция началась, когда Туси, как и другие астрономы центральноазиатской традиции, бился над приведением в соответствие результатов Птолемея, базирующихся на математике, с чисто философскими утверждениями, на которых Аристотель

основал свою физику. Сам Птолемей отклонял философию Аристотеля, но Туси и его сподвижники пытались объединить две точки зрения — таков был авторитет Аристотеля в средневековой Центральной Азии. Туси и его сподвижники решили усовершенствовать математический подход Птолемея к астрономии, добавив немного от подхода Аристотеля, но в итоге потерпели неудачу[89]. Тем не менее их «революция в Мараге» стала большим шагом вперед по выведению астрономии из области натурфилософии и вовлечению в область математики и эмпирических наблюдений, что и произошло в Европе во время научно-технической революции XVI–XVII веков.

Интерес Туси к взаимосвязи математических гипотез, эмпирических наблюдений и натурфилософии привел его в ту область, которую исследовал Ибн Сина в своих поздних работах. Туси всегда защищал Ибн Сину от нападок критиков, перечитывая при этом работы классических греческих мыслителей, которые так вдохновляли Ибн Сину[90]. Тогда же он перечитал ключевые работы греческих ученых, включая «Начала» Евклида и «Альмагест» Птолемея, и написал работы по трудам классических греческих и арабоязычных математиков, ставшие стандартом повсюду на протяжении нескольких веков. Он также провел фундаментальное исследование по логике и написал трактаты об этике, причинности и душе.

Опустошение Центральной Азии

Что происходило в Центральной Азии в то время, когда монголы в Китае и Персии создавали влиятельные государства и блестящую культуру? Испытывала ли Центральная Азия такой же расцвет благодаря расположению в самом сердце монгольской торговой империи, охватывавшей практически весь континент? Несколько бронзовых монгольских ярлыков, сохранившихся в музеях, подтверждают это оптимистичное заключение. Эти знаки, предоставлявшие своему владельцу свободный проход по всей

Евразии, подводят к заключению, что в монгольскую эпоху по Центральной Азии вдоль и поперек колесило огромное количество торговцев. Подтверждает это и рассказ Марко Поло, который дважды беспрепятственно проезжал из Венеции в Пекин в 1270-х годах. Но нужно отметить, что Поло обогнул большую часть Центральной Азии, выбрав южный маршрут через Балх, а затем направился на северо-запад по Ваханскому коридору в Синьцзян. Еще один западный путешественник, Гильом де Рубрук, направлявшийся в монгольскую столицу в 1253–1255 годах, выбрал северный маршрут, который также шел в обход Центральной Азии. Он сообщал, что «нет счета случаям, когда мы были голодны, испытывали жажду, замерзали и были истощены», но явно предпочитал этот путь опасному, более прямому пути через центр региона[91]. То, что Центральная Азия в течение долгого времени оставалась опасной зоной между противоположными концами Монгольской империи, подразумевает, что количество купцов, путешествовавших по региону с «бронзовыми визами», могло быть довольно ограниченным. Имелись веские причины для тревожных ожиданий Рубрука и Поло. Те же мощные центробежные силы, связанные с расстояниями, клановыми различиями, хаотическим правом наследования и личными особенностями, которые оттолкнули западную империю Хулагу от Пекина, являлись предпосылками того, что Центральная Азия также пойдет своим путем[92]. В отличие от наследников Чингисхана, правивших в Персии и Китае, сын, которому Чингисхан доверил Центральную Азию (Чагатай), никогда не отказывался от кочевого образа жизни и поэтому не основал своей столицы. В результате в Центральной Азии не было ни Хубилая, ни Хулагу, которые приняли бы городской образ жизни и способствовали экономическому и культурному возрождению.

Не менее важной причиной продолжительного экономического и культурного спада, в который погрузилась Центральная Азия после монгольского завоевания, была крайне разрушительная политика Чингисхана в этом регионе. Достаточно оценить число

крупных мыслителей, убитых или высланных из государства. Некоторые, несомненно, спаслись, заключив сделку с завоевателем. Суфийский богослов Наджмаддин Кубра отказался и умер на крепостной стене, а поэт Аттар высокомерно отклонил предложение быть выкупленным, потому что цена, установленная монголами, была слишком низкой[93]. Другие погибли при неизвестных обстоятельствах.

И все же некоторые выбрали борьбу. Мы отмечали успехи Джамал ад-Дина, «Ахмеда», несторианских докторов и астрономов в Пекине, Джувайни, Руми и Насира ад-Дина ат-Туси в западной части Монгольского ханства и за его пределами. Некоторые пошли другим путем, например, Минхадж аль-Сирадж Джузджани из Балха оказался в Индии, где успел написать фундаментальный труд по истории до того, как, в конце концов, все же прийти на службу к завоевателям[94]. Список центральноазиатских беженцев в Индию включает ученых практически из каждой области знаний[95]. Десятки других сосланных ученых делили одну судьбу с этими известными людьми. Очутившись в другом государстве, они стремились собраться вместе для взаимной поддержки. Важно, что ни один из сбежавших от монгольского ига ученый не вернулся в Центральную Азию. Эта утечка талантов лишила регион культурного и научного лидерства.

Да и зачем им было возвращаться? Балх, Нишапур, Тус, Гургандж и Герат — все эти города были превращены в необитаемую пустыню. Вернувшийся бродил бы среди разграбленных или сгоревших развалин, чтобы найти себе жилье. Даже если кто-то и пытался вернуться, как произошло в Герате, смерть или изгнание всех торговцев, поставщиков и ремесленников сделали бы выживание трудным или невозможным.

Восстановление происходило очень медленно. Первый монгольский правитель Бухары приказал восстановить город, но междоусобицы и отсутствие хороших рабочих очень сильно тормозили работу. Арабский путешественник Ибн Баттута, посетивший город спустя 100 лет после его завоевания, увидел, что

рынки, мечети и медресе до сих пор в руинах[96]. В Нишапуре прошло полвека, прежде чем наместник приказал восстанавливать город. Работы в Самарканде начались раньше, но продвигались очень медленно, а восстановление Балха началось лишь через 100 лет[97]. В Герате местный правитель смог начать возрождение города без оглядки на монгольского наместника, назначившего его, но это лишь редкое исключение[98].

Влияние монгольского завоевания на численность населения в Центральной Азии было огромным. В отличие от вторжения в Персию и Россию, монгольское нападение на Центральную Азию имело глубоко личные корни: война отмщения, развязанная для того, чтобы наказать хорезмшаха и все население за высокомерие и вероломство. Результатом стала война на уничтожение. Доля умерших в Самарканде — городе, с которым обошлись относительно мягко, — составляла около трех четвертей всего населения[99]. Несмотря на то, что 30 000 ремесленников были взяты в плен, тысячи женщин порабощены, список погибших все равно составлял около 70 000 человек[100]. Джувайни, монгольский придворный историк из Нишапура, сообщал, что группа выживших представителей знати в Мерве считала тела убитых 13 дней и ночей и насчитала около 1,3 миллиона умерших[101]. Более осторожные современные подсчеты все же приравнивают потери в одном только этом городе, крупнейшем на земле на тот момент, к 700 000 человек[102]. Аналогичные источники сообщают, что количество убитых в Нишапуре и Герате также составило более одного миллиона[103]. Частичный список других разрушенных центральноазиатских городов, по которым у нас нет даже преувеличенных данных, включает Фараб (Отрар), Гургандж, Шаш (Ташкент), Баласагун, Узген, Ходжент, Бамиан, Кабул и Термез.

Даже допуская значительное преувеличение со стороны авторов того времени, количество умерших было действительно огромным. Дэвид Морган, осторожный и предусмотрительный ученый, не сомневаясь, назвал это вторжение «попыткой геноцида»[104].

Демографы подсчитали, что эпидемия чумы в 1350-х годы выкосила от одной до двух третей населения Европы, задержав развитие государств на несколько поколений[105]. Для сравнения: точным показателем демографических потерь от монгольского вторжения только в одном Хорасане (включая Мерв, Балх, Нишапур и проч.) стали ужасающие 90%[106]. Если поставить под сомнение свидетельство, на котором основывается этот подсчет, и уменьшить число вдвое, демографические последствия монгольского вторжения в Центральную Азию все равно будут превосходить те, что «черная смерть» нанесла Европе. И, конечно же, не учитывается сама эпидемия чумы, которая опустошила Центральную Азию, прежде чем добраться до Европы. Современный таджикский историк был недалек от истины, когда заявил, что монгольское нашествие и «черная смерть» опустошили Центральную Азию[107].

Не только истребление населения обусловило медленное восстановление после монгольского нашествия. Все попытки возрождения пресекались монголами, которые регулярно разрушали системы орошения, жизненно необходимые для самого существования великих городов Центральной Азии[108]. В Бухаре и Гургандже были разрушены дамбы, направлявшие воду в город, причем в Гургандже это привело к затоплению всей территории[109]. Вскоре после этого историки писали, что монголы сломали все большие дамбы и насыпи на реке Мургаб возле Мерва, а также основную оросительную дамбу у крепости Марха[110]. Такие точечные набеги совершались и на другие городские центры. Затраты на восстановление уничтоженной оросительной системы были бы огромны и далеко выходили за рамки как значительно сократившейся мужской рабочей силы, так и материальных ресурсов региона в «постмонгольскую эпоху».

Помимо всего прочего монгольское завоевание нанесло чудовищный урон культуре. Разрушение библиотек, книжных лавок, обсерваторий, благотворительных учреждений, архивов, школ и скрипториев, где переписывали последние работы по всем

областям знания, было огромным. То, что монголы сохранили по крайней мере одну библиотеку, собранную исмаилитами в Аламуте, ничего не меняло. Окончательно подкосило научную жизнь уничтожение класса людей, поддерживавших эти учреждения. Остались ли после всего этого люди, которые подобно отцу Ибн Сины пожертвовали бы всем, чтобы дать образование своему отпрыску, и при этом имели бы связи с другими высокообразованными людьми, что позволило бы обеспечить обучение? Две ранние работы молодого Ибн Сины были написаны для соседей в Бухаре. Как много таких примеров доброго соседства еще существовало после монгольского завоевания и как много жителей имело образование, деньги и тягу к знаниям, чтобы подтолкнуть умного молодого соседа проводить исследования без конкретной цели? Удар по культуре Центральной Азии — самое трагичное наследие монгольского вторжения.

Монгольская Центральная Азия

Строго говоря, при монголах Центральной Азии как таковой не существовало, поскольку они разделили территорию на три части. Регион, простиравшийся от западной стороны Тянь-Шаня вдоль уйгурских земель Синьцзяна, управлялся непосредственно из Пекина[111], в то время как западные части Хорасана перешли под контроль преемников Хулагу в Иране. Оставшаяся широкая полоса от степей Хорезма (на севере) до долины реки Гильменд в Афганистане (на юге) отошла потомкам Чагатая, которого Чингисхан и назначил управлять этой областью. С самого начала монгольские правители в этой части Центральной Азии хотели объявить независимость от Пекина и Табриза.

Монголы Центральной Азии не были строителями. Считается, что Чингисхан построил через Тянь-Шань дорогу с сорока деревянными мостами и гостевыми дворами, находящимися на расстоянии одного дня пути друг от друга[112]. Но даже если эта дорога и существовала, она не способствовала развитию торговли

на постоянной основе. Известно также, что более поздний монгольский правитель построил скромный дворец в нескольких милях от Карши (территория современного Южного Узбекистана)[113] и иногда использовал в качестве ставки Узген (на территории современного Кыргызстана). Но эти небольшие города выполняли в основном административные функции и не стали крупными торговыми или культурными центрами.

В первые годы после завоевания монгольские властители передали управление регионом Махмуду Ялавачу и его сыну Масуд-беку — торговцам из Хорасана, осевшим в Ходженте. Выступая фактически в качестве наместников, отец и сын ввели жесткую систему налогов, пропорциональных доходу, а вырученные средства тратили на жалование воинам и государственным служащим. Типичные налоговые откупщики, они не заботились даже о ведении учета, а вместо этого отбирали все, что только могли[114]. Несмотря на то, что это прямо противоречило обычной монгольской практике умеренных налогов, монгольские властители были довольны подобным положением дел и не мешали Махмуду и его сыну притеснять своих мусульманских собратьев[115]. Правители Хорасана быстро переняли эту систему.

Утверждение Хайду, правнука Чингисхана, в качестве монгольского правителя центральной части региона, достигнутое в нелегкой борьбе, незамедлительно привело к обострению отношений с Пекином. Хайду все же оставался степным кочевником. Он предпочитал традиционную жизнь в кибитке и верил, что его предназначением на земле было расширение власти за счет других потомков Чагатая, а также Хубилая[116]. Одна из любимых дочерей Хайду отказывалась выйти замуж до тех пор, пока не нашла человека, который смог одолеть ее в поединке. Популярность китайской культуры при дворе Хубилая вызывала отвращение у Хайду, и он воспользовался вниманием Хубилая к Востоку, чтобы заполнить вакуум власти в центре Евразии. Вскоре он собрал войско из 100 000 наездников, которое напало на Самарканд и Бухару, а затем двинулся на завоевание Хорасана.

Кроме того, он планировал вторгнуться в Монголию в Китай[117].

Упрямая приверженность Хайду древним монгольским ценностям резко контрастировала с процессами сплочения и стабилизации, происходившими в Китае и в Западном Иране. При правлении Хайду торговля была в упадке, снижалась ценность чеканящихся монет. Решением стал выпуск позолоченных бронзовых монет, он даже наказывал торговцев, отказывавшихся принимать их[118]. Только серебряные монеты Хайду вызывали доверие. Столкнувшись с этим финансовым беспорядком и постоянными угрозами расхищения и народных восстаний в регионе[119], движение караванов сместилось к югу через Афганистан и к древнему северному маршруту через Хорасан[120]. Вся остальная часть Центральной Азии стала островком относительной бедности посреди восстанавливающихся экономик на западе и востоке.

Научная жизнь Центральной Азии отражала общий упадок. Книгопечатание как с резных деревянных досок, так и наборное проникло из Китая в Восточный Туркестан к 1300 году. К этому времени уйгуры в Турфане, и не только, печатали полноразмерные книги на родном тюркском диалекте. Вскоре после этого книгопечатание появилось и в западных монгольских владениях, где правила династия Ильханидов, но вскоре угасло. Помимо этого, в большей части Центральной Азии, включая Хорасан, книгопечатание оставалась неизвестным.

Культура под игом монголов

Известно, что Хайду нанял поэта, астролога и доктора, но его культурные горизонты, кажется, не выходили за эти рамки. В отличие от Хубилая и Хулагу он не построил столицу, не покровительствовал великим историкам или писателям, не основал астрономическую обсерваторию. Как и большинство средневековых правителей на Западе и Востоке, лучшим времяпрепровождением он считал охоту и выпивку.

Справедливости ради стоит отметить, что жена-христианка одного из его монгольских соратников финансово помогала работе медресе в Бухаре, но туда не удалось привлечь никаких выдающихся мыслителей. Имамы и судьи могли оспаривать нюансы доктрины, но они не поставили ни единого вопроса, который ни обсуждался бы уже сотни раз[121]. Даже исторические записи по заказу честолюбивых правителей перестали делать писатели за исключением одного независимого автора в Герате[122]. Лишь два поэта оставили след после себя: один — из Карши (территория современного Узбекистана), писавший бунтарские четверостишия, а другой — из Бухары, обличавший в стихах гражданские и религиозные власти[123]. Ни у одного из них протестный настрой не сочетался с талантом. Поскольку ислам больше не был государственной религией, христианство ненадолго возродилось при монгольском правлении, однако это время не оставило после себя никаких почитаемых мыслителей или писателей. Можно поспорить с тезисом российского историка Бартольда, что Чингисхан «оставался чужим для всех культур», но трудно не согласиться с суждением о том, что в итоге оказалось невозможным сочетать кочевую жизнь с традициями научной культуры, основанными на городском образе жизни[124].

Единственным исключением, и необычным, был поэт Низари Кухистани (1247–1285), представитель знати с юга Нишапура, чья семья потеряла все во время монгольского нашествия[125]. Обнищавший, Низари был принят на работу к монголам как странствующий сборщик налогов на Кавказе — такая работа оставляла достаточно времени для философских размышлений о смысле жизни. Затем он дослужился до придворного поэта в родных местах. Росший в набожной исмаилитской семье, Низари впал в глубокое отчаяние после заговора, который привел к его увольнению с должности придворного поэта и конфискации имущества. Рассказав о своих бедах в «Книге дня и ночи», Низари стал иронизировать. В стихах, написанных якобы для сына, он высмеивал советы в традиционных книгах, восхваляя не

воздержанность, а «обжорство и пьянство». Иными словами, Низари использовал образ бесцеремонного вольнодумца и богохульника в духе ар-Рази и Омара Хайяма, которыми восхищался и которым многие его стихи были позже приписаны по ошибке. В конце жизни Низари стал земледельцем и вернулся к прежней вере[126].

Жизнь и творчество Низари напоминают о культурном и научном опустошении, принесенном монголами. Более того, они отмечают последнюю главу в истории свободомыслия в Хорасане и Центральной Азии в целом, которая началась четырьмя веками ранее с таких великих фигур, как Хиви, Ибн ар-Раванди и ар-Рази.

Культура за пределами государства: фольклор и религия

Ни Хайду, ни его преемники не основали постоянной столицы в Центральной Азии и использовали в качестве постоянного места сборов долину реки Талас на границе современных Казахстана и Кыргызстана. Здесь, посреди холмистой равнины, прорезаемой низкими горами, монгольские правители созывали курултай, или совет, и решали, кто за кем должен наследовать, в напрасных попытках сохранить видимость единства в ослабевающей империи. Но в долине происходило не только это. В 1334 году киргизские поселенцы воздвигли мавзолей в долине реки Талас. Площадь здания, известного как Гумбез Манаса, или мавзолей Манаса, невелика — едва ли больше 50 квадратных метров[127]. Но значение этого скромного сооружения из обожженной глины с высоким шатровым куполом несоизмеримо с его размерами: считается, что оно было построено в честь легендарного национального героя киргизского эпоса «Манас» (рисунок 13.4). Не важно, что надпись на стене гласит, будто это мавзолей дочери местного хана, это уловка, чтобы отвлечь грабителей.

Где, когда и вообще существовал ли Манас — все эти вопросы были темой ожесточенных споров с 1858 года, когда казахский

офицер российской царской армии повстречался с традиционным «певцом Манаса», или манасчи, и услышал, как тот поет отрывок из того, что впоследствии оказалось огромным повествованием в стихах. Офицер тут же опубликовал перевод того, что услышал, на русский язык[128]. Шокан Уалихан (1835–1865), или Чокан Чингисович Валиханов, как его называли по-русски, поддерживавший дружбу в том числе и с Ф. М. Достоевским, связал свою жизнь с российским просветительским проектом в Казахстане. Он верил в западное образование, а не в исламское. Но он оставался чутким фольклористом и историком тюркских народов. Когда Валиханов выполнил краткую запись стихов, напетых манасчи, то пришел к выводу, что это было фрагментом древнего киргизского национального эпоса, описывающего жизнь героя Манаса и его потомков. Это, заявил Валиханов, есть не что иное, как «степная Илиада».

Вскоре фольклористы с записными книжками, а позднее и с диктофонами искали манасчи в каждой киргизской юрте. К концу XX века краткий отрывок Валиханова разросся до полумиллиона стихов, полученных из трех отдельных версий эпоса «Манас». Но скептиков было в избытке. Ученые обнаружили, что многие события, описанные в «Манасе», произошли не в Средневековье, а в XVI–XVII веках. Другие указывали на то, что Манас, если он вообще существовал, жил не в той местности, которая стала Кыргызстаном, а значительно восточнее, возле истоков реки Енисей, берущей начало в северной Монголии и впадающей в Северный Ледовитый океан. Некоторые настаивали, что большая часть эпоса датируется событиями, произошедшими за полтора века до того, как Валиханов обнаружил отрывок, а один скептик и вовсе посчитал эпос подделкой XVIII в.[129] Тем временем археологи XX века оспаривали даже то, что Гумбез Манаса вообще имеет какое-либо отношение к Манасу[130].

Столкнувшись со всем этим, российский историк Бартольд пришел к выводу, что вся легенда о Манасе ничего собой не представляет, и предпочел полностью игнорировать ее, когда писал

свою историю киргизского народа[131].

Реакция скептиков, конечно, была чрезмерна. Несомненно, различные киргизские племена имели древнюю и высокоразвитую традицию героической поэзии, и эта традиция сочинения эпосов восходит как минимум к XIV веку. Первая письменная отсылка к эпосу «Манас» появилась в «Сборнике летописей», который датируется концом XIV — началом XV века[132]. Вместо того чтобы кануть в небытие, традиция пения стихотворного эпоса непрофессиональными сказителями лишь окрепла с течением времени. Валиханов, иными словами, столкнулся с живой традицией, которой были присущи вариативность и импровизация, характерные для органичного развития.

Что интересует здесь нас, так это то, что постепенный распад Монгольской империи открыл новые территории для киргизов и других кочевников. Долгие века они вели многочисленные войны с различными противниками. Так возникли богатые возможности для того вида героизма, на котором основываются эпосы. Певшиеся в юрте в кругу внимательных слушателей сказания утверждали ценности рода и племени и в то же время ставили сложные вопросы морали и этики. Неизбежно эти сюжеты становились моделью поведения для молодежи. Рождавшиеся в простонародье эпические сказания доходили до ханов и предводителей племен, обеспечивая преемственность общих ценностей во всех слоях общества. Многое еще предстоит узнать о фольклорном наследии монгольского периода в Центральной Азии. Но ясно, что тот вид народного творчества, который позже нашел выражение в «Манасе» и других песенных сказаниях региона, является выдающимся наследием мрачного во всех остальных отношениях периода.

▼ **Рисунок 13.4.** *Мавзолей (1334 год) в долине реки Талас (Кыргызстан), построенный в честь легендарного национального героя киргизского эпоса «Манас»*

Еще один всплеск культурной энергии, произошедший в монгольскую эпоху в сфере религии, — это второй расцвет суфизма. Как и сказители, предводители этого движения вышли из народа при поддержке правящих кругов или без нее. Так же, как и киргизский эпос, суфизм в итоге прямо влиял на элиты.

Распространение ислама среди тюркских народов вдоль северных и восточных границ Центральной Азии стремительным не было. Конечно, он значительно распространился в эпоху Сельджуков. Но большинство тюркских народностей, живших у

северных границ Центральной Азии, приняли ислам лишь в период монгольского правления в XIV веке, да и то с «оговорками». Монголы, осевшие в Центральной Азии, обратились в ислам в тот же период (и также не все и не сразу)[133]. Ни тюрки, ни монголы не хотели принимать ту часть ислама, в которой господствовали строгие правила, заучивание Корана наизусть и конформизм. То, что ислам в начале монгольского правления более не являлся государственной религией, помогало легко избегать проповедей улемов и обучения в медресе. Знание, которое представляло интерес для новых мусульман, было направлено на внутренние душевные переживания, оно было личным, как и их традиционное тенгрианство, и обращалось к чувствам не меньше, чем к разуму. Суфизм Ахмеда Ясави и Наджмаддина Кубры прекрасно отвечал таким ценностям.

По скорости распространения и внутренней силе никакое другое культурное или научное движение в монгольской Центральной Азии не превзошло суфизм. Как только аль-Газали открыл для праведных мусульман дорогу к новому «исламу, идущему от сердца», миллионы людей устремились туда. Основа была заложена до монгольского завоевания. Теперь это учение о благочестии, направленное к внутреннему миру, переросло в массовое движение, объединившее кочевников и городских жителей. К концу монгольской эпохи оно полностью слилось с традиционалистским исламом и государством.

Все виды суфизма участвовали в этом важном витке развития. Например, последователь Кубры из Гурганджа, шейх Сайф ад-Дин Бохарзи, переехал в Бухару, снискал расположение монголов и учредил большое медресе, основанное на суфийских принципах[134]. Ключевой фигурой этого объединения суфизма, традиций и государства стал уроженец поселения возле Бухары Бахауддин Накшбанд (1318–1389). Рано заметив у него интерес к духовной жизни, бабушка отвезла Бахауддина Накшбанда к суфийскому учителю в ближайшем городке. Позже он вспоминал невероятные события, последовавшие за этим:

«В начале своего шествия по Пути, я имел обыкновение бродить ночью от одного места до другого в окрестностях Бухары. Я в одиночестве посещал кладбища во мраке ночи, особенно в зимнее время, чтобы получить знания от мертвых. Однажды ночью я почувствовал желание посетить могилу шейха Ахмеда аль-Кашгари и прочесть для него суру "Аль-Фатиха". Когда я прибыл на место, то нашел там двух мужчин, которых не встречал ранее, ждавших меня с лошадью. Они посадили меня на лошадь и привязали два меча к моему поясу. Они направили лошадь к могиле шейха Маздахина. Когда мы прибыли, то спешились и вошли в гробницу и в мечеть шейха. Я сел напротив киблы, медитируя и соединяя свое сердце с сердцем шейха. Во время медитации мне явилось видение, я увидел, как рушится стена напротив киблы. Появился огромный трон. Гигант, которого невозможно описать словами, сидел на этом троне. Я чувствовал, что знаю его. Куда бы я ни обращал свое лицо во Вселенной, я видел этого человека. Вокруг него сидела большая толпа, среди которой были мои шейхи, шейх Мухаммед Баба ас-Самаси и Сайид Амир Кулаль. Я боялся этого гиганта, но в то же время чувствовал любовь к нему. Я испытывал страх перед его величественным присутствием и любовь к его красоте и притягательности. Я спросил себя: "Кто этот человек?" Я услышал голос среди толпы, говорящий: "Этот великий человек, который наставил тебя на твой духовный путь, — твой шейх. Он смотрел на твою душу, когда она была лишь атомом в Божественном Присутствии. Ты был у него в обучении. Он — шейх Абдулхалик Гиждувани, а толпа, которую ты видишь — это халифы, которые хранят его великую тайну, тайну Золотой Цепи"»[135].

Бахауддин Накшбанд поклялся беспрекословно подчиняться своему суфийскому учителю. Со временем учитель наставил его на путь, на котором можно было объединить свое бытие с Богом. В то же время учитель повелел молодому послушнику скрупулезно придерживаться всех законов шариата. Та форма суфизма, которой придерживался Накшбанд, снова возвращалась к строгим постулатам веры в мельчайших деталях, но эта вера была помещена в мир внутреннего просвещения и непосредственного общения с Богом.

Иными словами, Накшбанд навел мосты между внутренним и внешним мирами, между верой и законом, индивидуумом и обществом. Как и в других формах суфизма, видение Накшбанда опиралось на «сердце» и на прямое общение между верующим и Богом. Но это видение в значительно большей степени, чем ранние формы суфизма, было построено на подчинении: сначала — суфийскому учителю, или пиру, и всем учителям до него, затем — гражданским властям и шариату и, наконец, Богу. Через некоторое

время подход Накшбанда стал доминировать в регионе и определил политическую культуру в нем, так же как и религиозную жизнь. Суфизм заключил мир с властью и общественным порядком[136].

Сильно упрощали задачу усилия, предпринятые новым суфийским орденом Накшбанда — Накшбандия, чтобы показать, что его послание происходило по прямой «золотой цепи» преемственности (силсила) от основателей веры. Как Ясави называли наместником самого Мухаммеда, так и орден Накшбандия заявлял, что его основатель чудесным образом был призван непосредственно имамом IX века Хасаном аль-Аскари, которого чтили и сунниты, и шииты. Предводители нового суфийского ордена охотно использовали это чудесное рукоположение, чтобы пресечь всевозможные рациональные возражения[137].

Пресекались также и нововведения. Ранее суфийские учителя происходили из всех слоев общества. Их харизма и власть исходили от благочестивого образа жизни и от силы воздействия их учений, а не от происхождения или официальных связей. Но во время и после монгольского правления передача священной власти от одного поколения к другому стала семейным делом, где святость передавалась не по наследству, а по дарованию. Пир, или святой человек, был тем, чей отец когда-то был пиром, так же как и светские правители передавали свой скипетр своим сыновьям. Претендентов со стороны не приветствовали.

Благодаря Бахаддину Накшбанду суфизм, зародившийся как аскетичное движение, нередко подразумевавшее неявное противостояние по отношению к власть имущим, включало в себя мирскую жизнь и пришло к компромиссу с политическим порядком. Показательно в этом отношении то, что, когда Накшбанд умер в 1389 году, правители Бухары приняли на себя обязанность по содержанию его школы и мечети. Подход Накшбанда быстро распространялся по всему исламскому миру. Огромное количество последователей от Индии до Магриба

свидетельствует об устойчивой привлекательности такого видения вплоть до наших дней[138]. Зародившееся в Бухаре течение оказывало глубокое влияние на исламскую мысль как духовная и как научная традиция вплоть до XX и XXI веков.

Темные века: подводим итоги

Духовные движения, обращенные к внутреннему миру, давали людям возможность выживать в самые сложные времена. Они появились и процветали в период правления монголов в Центральной Азии, в то время, когда другая научная и культурная деятельность в регионе перестала существовать, и это свидетельствует о творческих способностях и находчивости простых людей. Суфизм предлагал утешение и духовное «лекарство» обществу, которое было оторвано от корней и практически уничтожено. То, что он породил прекрасную поэзию, что он питал внутренний мир так, что люди до сих пор находят его привлекательным, говорит само за себя.

И все же это наследие народной культуры в монгольскую эпоху имело и отрицательную сторону. Как заметил чешский ученый Ян Рыпка, оно было рождено из пессимистичного взгляда на дальнейшие жизненные перспективы и утверждало пассивность и безропотность, причем не только в эпоху монгольского правления, но и многие века после[139]. Несмотря на многочисленные трактаты, заставляющие задуматься, суфии отвергали ум в пользу интуиции. Как и аль-Газали, они считали рациональность во всех ее формах низшей ступенью знания и осуждали тех, кто придерживался обратной точки зрения. Заслуживающий одобрения поиск духовных наставников и моральных примеров для подражания завершился культом святых по всей Центральной Азии, который быстро перерос в набор религиозных предрассудков.

В итоге суфийское стремление найти удовлетворение во внутреннем мире повлияло на научную жизнь. При всей красоте музыки и поэзии суфизм был врагом логики, математики,

естественных наук, философии и других рациональных изысканий, в том числе теологии. Зачастую он был врагом гражданского активизма в том виде, в котором он присутствовал у таких классических мыслителей, как Платон и Аристотель, или таких выходцев из Центральной Азии, как Юсуф Баласагуни, Фараби и Ибн Сина. Вместо того чтобы разобраться в разных философиях, суфии отклоняли их, выбирая асоциальную погруженность в себя. Когда Бахауддин Накшбанд примирил суфизм и государство, он сделал это не на основе какой-либо широкой и открытой гражданской идеи, а на базе включения в суфизм подробных предписаний шариата.

Во время монгольского господства в Центральной Азии в Европе быстро росли и развивались университеты и другие центры знания, их независимость от политических и духовных властей все более укреплялась[140]. Да, доктрину Аристотеля осуждали в Париже XIII века, но это не было государственным решением и более не повторялось. Святой Франциск Ассизский, который веком ранее разработал собственные духовные практики, основанные на аскезе, в итоге обращается к миру и даже отправляет своих монахов преподавать в набирающие популярность университеты. Напрашивается вывод, что монгольское завоевание в значительной степени «подкосило» научную жизнь по всей Центральной Азии, одновременно изменив великую традицию городской экономической и культурной жизни. Фрагменты этой великой традиции впоследствии возродились, но ненадолго, и уже не выдерживали сравнения с блестящими научными достижениями прошлого.

Итак, явные признаки упадка проявились в научной жизни Центральной Азии задолго до монгольского завоевания. Правители и их дворы все меньше поддерживали мыслителей и писателей, отдавая предпочтение панегиристам. Аль-Газали и другие давно подорвали фундамент открытых научных изысканий, заставив стремящихся к знаниям ученых и мыслителей отойти в сторону. Связанные законом блюстители веры прочно заняли

господствующие позиции задолго до появления монгольских воинов. Таким образом, монголов можно обвинить лишь в углублении и завершении процесса культурного разрушения, начавшегося ранее, но ни в коем случае не в том, что они его начали.

Глава 14

Тамерлан и его наследники

Последний мощный подъем культурной и научной жизни в Центральной Азии обозначился во времена правления Тимура Хромого, известного на Западе как Тамерлан (1336–1405). Подобно культурному всплеску, произошедшему во времена правления Махмуда Газневи, первых представителей династии Сельджукидов и Чингисхана, «ренессанс» Тамерлана начался с завоеваний, которые происходили на протяжении всей его жизни. В период между тем временем, когда Тамерлан уничтожил всех противящихся его правлению, и окончательным распадом его державы на небольшие государства, в которых правили его враждующие друг с другом потомки, и произошел расцвет культуры, и длился он 100 лет.

Тамерлан родился в деревне близ города Кеша (ныне Шахрисабз в Узбекистане). Его отец происходил из тюркизированного монгольского племени барласов[1]. Как и его центральноазиатские предки, Тамерлан, в отличие от потомков монгольских завоевателей Китая и Ирана, оставался кочевником и воином до глубины души. В юности он упал с лошади и остался хромым на всю жизнь. Испанский посол Руй Гонсалес де Клавихо, посетив дворец Тамерлана, узнал, что великий эмир начинал свое становление, крадя овец и лошадей и разделяя их между членами своей банды[2]. Но угонять овец в юности — это одно, а завоевывать города, жители которых не хотели вновь испытывать на себе правление, схожее с монгольским, — другое. Чтобы подчинить себе Самарканд, Тамерлану потребовалось девять сражений в течение

восемнадцати лет[3]. Но благодаря ловкости и упорству он и его сподвижники получили контроль над всей Центральной Азией. Тамерлан был официально назначен правителем (верховным эмиром) Маверранахра в Балхе в 1370 году.

Тамерлан очень удачно выбрал время для создания империи. Эпидемия чумы скосила население по всей Персии и Кавказу в начале 1350-х годов; персидско-монгольское государство Ильханидов распалось в то же время, создав вакуум власти на территории Ближнего Востока и Персии; русские побили войска Золотой Орды в 1380 году. Имея войско наемников, привлеченных наживой, Тамерлан воспользовался этим безвластием, а затем двинулся на Ближний Восток, успешно осадив Багдад, Антиохию и Дамаск. В окрестностях Дамаска он встретил великого североафриканского историка и ученого Ибн Хальдуна, который умолял не разграблять старую столицу Омейядов. Тамерлан засыпал престарелого мыслителя каверзными вопросами, и Ибн Хальдун ответил на них лестными высказываниями, возводя родословную Тамерлана до Навуходоносора[4]. Но Тамерлан со своим войском все равно разграбил Дамаск.

Следуя древним путям, проторенным кушанами, Махмудом Газневи и Чингисханом, войска Тамерлана углубились в Индию, опустошив Дели и другие города. Снова сменив курс, они напали на турков-османов и захватили в плен их султана Баязида в 1402 году. Разгром турков отдалил падение Константинополя на полвека, Тамерлан снискал благодарность у европейских правителей, за чем последовали дипломатические контакты с Англией, Францией и визит де Клавихо из Испании[5].

После нескольких лет, проведенных в своей столице Самарканде, Тамерлан разработал план по завоеванию Китая. Поскольку представители новой китайской династии Мин изгнали монголов лишь в 1368 году и с тех пор восстанавливали свои силы, у него были все шансы преуспеть. Но, только начав деятельность против Китая, Тамерлан слег с лихорадкой в Отраре и умер. Это случилось в 1405 году.

Бесконечные завоевания Тамерлана сопровождались жестокостью, уровень которой сравним разве что со зверствами, чинимыми военачальниками Чингисхана. В Исфахане войска Тамерлана убили около 70 000 защитников, а в Дели — 100 000 индусов. В Дамаске Тамерлан собрал тысячи жителей в Пятничной мечети и поджег ее. В Измире он обезглавил всех захваченных османских воинов, а затем запустил их головы с помощью катапульт на корабли, на которых оставшиеся воины покидали порт. В Алеппо, Багдаде, Тикрите, Исфахане, Дели и других завоеванных городах Тамерлан приказал соорудить подобие «минаретов» из черепов местных жителей[6].

При всей своей жестокости Тамерлан достаточно небрежно относился к организации мощного и преданного ему аппарата управления покоренными землями. Возможно, дело в том, что он, будучи всего лишь военачальником, не считал себя истинным ханом (в отличие от потомков Чингисхана, чингизидов). Можно, наоборот, защищать Тамерлана, отмечая, что на завоеванных территориях уже существовали свои органы управления и они его устраивали. Однако ничто из вышеперечисленного не оправдывает того, что Тамерлан часто вынужден был заново завоевывать уже покоренные города и территории, а это приносило разруху.

Не менее поразительным, чем жестокость Тамерлана, было то, что почти все его враги и жертвы были мусульманами. Даже разрушенные индийские государства имели мусульманские правительства, включая Делийский султанат и другие местные княжества, чьи династии восходят к Махмуду Газневи. Тамерлан воевал с правоверными суннитами и шиитами. То, что он убил или поработил христианское население нескольких генуэзских торговых колоний, едва ли позволяет считать его борцом за веру. И хотя он воздвиг великолепный мавзолей на могиле Ахмеда Ясави, отношение Тамерлана к суфизму не выходило за рамки формального почитания святости.

Странно, но мусульманские проповедники и ученые того времени не поднимали никаких протестов против массового

убийства верующих. Улемы никак не проявляли свою позицию на протяжении всего правления Тамерлана. Ситуация изменилась лишь при правлении более богобоязненных и благочестивых сына и внуков Тамерлана.

Разрушив великий сирийский город Алеппо, Тамерлан, по словам историка Эдварда Гиббона, воскликнул: «Я не кровожадный человек!»[7] Говорил ли он всерьез? История богата примерами правителей, слепых к собственной жестокости, поскольку та совершалась во имя создания нового и, как они думали, лучшего порядка. Также надо признать, что XIV–XVI века были периодом, когда массовая гибель людей на всем континенте была обычным явлением. Отчасти это связано с природными бедствиями, такими как эпидемия чумы, пронесшаяся по Центральной Азии, когда Тамерлану было 10 лет. В числе других причин — сознательные действия правителей, таких как Иван Грозный в России, Влад III (Цепеш, или Сажатель На Кол) в Валахии, конкистадоры Кортес и Писарро в Новом Свете — все они шли к своей цели через массовые убийства. Сюда же можно отнести крупные социальные и политические катаклизмы: например, в Китае за время жизни Тамерлана погибли 30 000 000 человек[8]. Никто не удивлялся, когда киргизские сказители той эпохи воспевали своего героя Манаса: «Ты говоришь: "Сними шапку" — и он снимает голову»[9].

Европейцы, благодарные Тамерлану за то, что он победил турков-османов, преуменьшали или игнорировали чинимые им бесчинства и выставляли его в более привычной роли правителя, ведомого сильными внутренними страстями. Так, в пьесе Кристофера Марло «Тамерлан Великий» эпохи английского Ренессанса или в операх Генделя и Вивальди, посвященных Тамерлану, акцент делался не на его военной деятельности, полной убийств, а на отношениях между Тамерланом и его османским пленником султаном Баязидом, основанных на предполагаемой любви завоевателя к дочери Баязида. Сравнительно недавно многие ученые Центральной Азии стали указывать на то, что за завоеваниями Тамерлана последовал расцвет культуры в главных

городах его державы. В Узбекистане Тамерлан даже причислен к национальным героям за покровительство культуре.

Архитектура власти

И друзья, и враги Тамерлана признавали тщательность, с которой он собирал ремесленников во всех областях и отправлял их в свою столицу Самарканд[10]. Ведь Чингисхан и его преемники практически лишили Центральную Азию умелых мастеров, убивая их или отсылая тысячами в Пекин или Тебриз. Разрушение ремесленных традиций Центральной Азии, выстраивавшихся на протяжении тысячелетий, теперь вынудило Тамерлана искать талантливых людей. Он собрал наиболее умелых мастеров из многих стран — представителей всех областей искусств и ремесел. При дворе Тамерлана у этих художников и ремесленников не было другого выбора, кроме как взаимодействовать друг с другом, что со временем привело к блестящим результатам в таких областях, как керамика, скульптура, живопись, работа по дереву, по металлу и выдувка стекла. Новые стили и технологии, лежавшие в их основе, были неразрывно связаны с обстоятельствами завоеваний и культурной восприимчивостью — отличительной чертой эпохи Тамерлана.

Примечательно, что, несмотря на привлечение ремесленников из всех завоеванных сообществ, Тамерлана не интересовала возможность собрать в своем дворце научные таланты. Поразительное отличие от Махмуда Газневи, местных правителей при Сельджуках и монголов в Китае и Иране состоит в том, что Тамерлан не пытался искать ученых, теологов, писателей или даже льстивых поэтов и сказителей. В свете всего этого справедливо было бы заключить, что последний «завоеватель мира» был более заинтересован в вещах, чем в идеях. В единственной области искусства, к которой он проявлял реальный интерес и на которую не жалел денег, — архитектуре — его энтузиазм проистекал из возможности воплотить очень конкретную идею: собственную

власть и величие.

Объединив таланты архитекторов, штукатуров, резчиков по дереву и столяров, а также производителей обожженного кирпича, превосходно облицованного разукрашенной керамикой, по приказу Тамерлана построили сооружения, которым суждено было стать его самым долговечным наследием[11]. Известны имена архитекторов, которых привезли из Ирана, Грузии, Азербайджана, Анатолии, Индии и с Ближнего Востока, чтобы работать на эмира. Но в отличие от какого-либо центральноазиатского правителя до него Тамерлан стал сам себе главным архитектором.

Доказательством тому могут служить парящие входные арки просторного дворца, который Тамерлан построил для себя в родном городе, ранее носившем название Кеш, но после реконструкции переименованном в Шахрисабз, или «Зеленый город»[12]. Это огромные арки размером 22 метра, которые можно разглядеть с расстояния 40 километров[13]. Поддерживающие пилоны поднимали их на высоту 50 метров. Это высота четырнадцатиэтажного дома.

«Белый дворец», или Аксарай, как называли этот ансамбль, был лишь одним из множества сооружений, в основном имевших форму купольных кубов или полигонов, которыми Тамерлан украсил ранее скромный город, считавший своим домом. Сами арки обрушились вскоре после строительства, как и большинство самых высоких арок и куполов, созданных при Тамерлане в Шахрисабзе, Самарканде и других городах. Причиной тому стали сильные землетрясения и возникшие в связи с этим повреждения в постройках. Но, прежде чем приписать разрушение этих сооружений неожиданным сейсмическим процессам, необходимо вспомнить, что архитекторы во всех этих сейсмически активных зонах давным-давно разработали методы по сохранению куполов, арок и минаретов во время землетрясений[14]. Выходит, эти технологии не применялись при строительстве крупных сооружений Тамерлана.

Тот факт, что лишь немногие из великих сооружений Тамерлана

пережили его, можно отнести к спешке, с которой их строили. Свою роль сыграл и огромный размер. Историки искусства выделяют всего несколько областей, где архитекторы Тамерлана применили новшества. Например, в просторном мавзолее Ахмеда Ясави в Туркестане по-новому совместили поперечные арки с традиционными центральноазиатскими арками, добившись тем самым ошеломляющего эффекта[15]. Архитекторы Тамерлана также далеко обошли своих предшественников в открытии внутренних пространств, в сооружении ребристых куполов с карнизами из сложных гипсовых сталактитов и в отделке ослепительно сверкающей плиткой. Но вместе с тем архитектура Тамерлана была достаточно консервативной: здания больше поражают размером и блеском украшенной поверхности, чем какими-либо нововведениями.

▼ **Рисунок 14.1.** *Монументальные руины главных ворот дворца Тамерлана Аксарай, в Шахрисабзе (Узбекистан)*

Следуя традиции Махмуда Газневи, архитектура Тамерлана встречала посетителей своих зданий большими терракотовыми или

эмалированными кирпичными панно, встроенными в стены на видных местах. В Аксарае в Шахрисабзе послания были предельно откровенными. Одна надпись гласила, что «Султан — это тень Бога», а другая, высеченная наверху портала большими буквами, советовала гостям: «Если у вас есть сомнения касательно нашего величия, посмотрите на наши здания»[16]. Архитектура — это воплощение силы и величия, и пристрастие к ней Тамерлана было сравнимо с его пристрастием к власти.

По мнению Тамерлана, чем массивнее здания, тем могущественнее власть. Его гигантомания разрослась в полную силу при проектировании Кок-Гумбаза — гробницы для отца в его родном городе. Главная арка этого сооружения достигала захватывающих дух размеров — 46 метров. Тамерлан пошел дальше, соорудив так называемую мечеть Биби-Ханым в центре Самарканда. Общая площадь комплекса — 109 на 167 метров, что в два с половиной раза превышает размеры футбольного поля. Площадку, обнесенную стеной, окружал «лес» из 480 высоких каменных колонн, которые доставили на место 90 слонов, захваченных в Индии[17]. Но даже это сооружение не было достаточно большим для Тамерлана, который, уже будучи больным, наблюдал за работой мастеров, лежа на носилках. Кастильский дипломат де Клавихо сообщал, что несколько раз Тамерлан приказывал разобрать готовые арки и заменить их на новые, еще выше и шире. Одновременно с этим Тамерлан планировал военный поход, который должен была стать апофеозом его власти, — завоевание Китая.

Алишер Навои, величайший поэт, служивший династии Тамерлана, прекрасно понимал цель этих великих начинаний:

«Кто бы ни строил сооружение…(с его) именем, написанным на нем,

Как долго простоит это сооружение, так долго это имя будет на устах у людей»[18].

Но и арки Биби-Ханым, и планы по завоеванию Китая вскоре

рухнули.

▼ **Рисунок 14.2.** *Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави, созданный Тамерланом*

После Тамерлана: мир и торговля

Смерть Тамерлана в 1405 году привела к кровавой междоусобной борьбе за наследство (в то время это было обычным явлением в Центральной Азии). В конце концов победил Шахрух, четвертый и самый младший сын. Будучи до этого наместником в Герате, Шахрух чувствовал себя чужаком в Самарканде и Шахрисабзе, поэтому перенес столицу в афганский город. С правлением Шахруха началась эпоха, которую часто называют золотым веком, последним великим расцветом Центральной Азии, который продолжался до конца XV века.

Была ли эпоха после Тамерлана действительно веком творчества? Или это скорее финал или прощальный аккорд прошлых достижений? Или же эта эпоха отмечает зарождение нового культурного идеала, который направлен скорее в будущее, чем в прошлое, но утратил некоторые наиболее важные черты центральноазиатской научной жизни и культуры, существовавшие все предыдущее тысячелетие?

В политической и экономической сферах легко усмотреть преемственность между кочевыми империями Сельджуидов, монголов и потомков Тамерлана. Как и его предшественники, Тамерлан понимал значение торговли и спешил вновь открыть крупные континентальные транспортные артерии, которые были главным источником богатства Центральной Азии. Самарканд снова занял доминирующее положение в торговле с Китаем, а Герат быстро взял на себя роль главного транзитного пункта в Индию, сменив в этой роли Балх, который все еще лежал в руинах. Последствия этих возобновленных связей с Индией и Китаем незамедлительно дали о себе знать по всей Центральной Азии и Ближнему Востоку.

Как и другие кочевые династии, Тимуриды быстро поняли, как важна упорядоченная налоговая система[19]. Они знали, что выжимание всех соков из городов рано или поздно приведет к опустошению казны. В какой-то степени проблему смягчило восстановление рабства, которое было практически устранено в эпоху Сельджукидов, но вскоре возобновилось[20]. И хотя сотни тысяч рабов снижали расходы государства, они не решали проблему низких доходов. Поэтому служащие Тамерлана использовали старый трюк: передали обширные наделы земли родственникам и приближенным на одном условии — если получатели будут регулярно осуществлять платежи в государственную казну. Результат был таким же, как и всегда: появился новый класс богатых и независимых людей, не подчиняющийся правительству. Некоторые из них стали покровителями культуры, но они также инициировали центробежные силы, которые в итоге привели к распаду империи Тамерлана.

Через 100 лет после его смерти этим центробежным силам предстояло восторжествовать, превратив всю Центральную Азию в лабиринт соперничающих государств; окончательно раздробили регион высокие торговые пошлины (при полном отсутствии безопасности, способной оправдать такие поборы).

Много раз за прошедшие 1500 лет крупные транспортные артерии Евразии закрывались по внутренним или внешним причинам. Но препятствия для торговли, которые преемники империи Тамерлана создали сами, были самыми разрушительными для экономической жизни Центральной Азии и наиболее изнуряющими. Именно поэтому они обеспечили важные предпосылки для открытия морских связей между Европой и Азией, а также для взаимодействия региона с Россией и Британией в XIX веке.

Культура при внуках Тамерлана

До своего заката династия Тимуридов успела инициировать поразительный расцвет культуры. Создателям империй редко удавалось передать своим потомкам тот энтузиазм, который ими двигал. Чаще преемники сосредотачивались на поддержании стабильности и процветания. Сыновья и внуки Тамерлана, как и общество в целом, так устали от бесконечных войн, что стабильность стала для них высшей ценностью. Сын Тамерлана Шахрух правил 42 года. Далее последовало несколько десятилетий относительного спокойствия. Это создало идеальные условия для процветания науки и искусства.

Двое из трех величайших покровителей культуры в эпоху после Тамерлана были членами правящего дома, третий — визирем и близким родственником правителя. Первые двое — сыновья Шахруха Гияс ад-Дин Байсунгур и Мухаммед Тарагай (последний известен как Улугбек); оба спокойно трудились на протяжении нескольких десятилетий, пока долгое правление Шахруха не завершилось его смертью. Байсунгур коротал эти годы в столице — городе Герате, активно поддерживая, а иногда и практикуя различные виды искусства, но в итоге умер в возрасте 37 лет от пьянства. Его старший брат Улугбек проводил время в Самарканде, где быстро вырос от наместника Самарканда до правителя всей Центральной Азии, за исключением ставки отца в Хорасане. Ни

один из братьев не питал особого интереса к политике, не говоря уже о военном деле. Зато они имели достаточно времени для культурной деятельности, которая была им больше по вкусу.

За несколько веков до того, как монголы разрушили Герат, он уступал Балху и Нишапуру. Но при правлении щедрого Шахруха Герат полностью восстановил былое величие и на протяжении всего XV века бесспорно выступал политической и культурной столицей Центральной Азии, Ирана и даже Индии. Властная жена Шахруха Гаухаршад и его сын Байсунгур были полноправными партнерами в попытках сделать Герат городом, соответствующим званию столицы.

На обширном участке земли к северу от исторического центра они построили несколько медресе и мечетей. Эти здания должны были воплощать солидную, но интеллектуально ограниченную суннитскую ортодоксию, которую Шахрух считал жизненно важной для поддержания общественного порядка[21]. Жемчужиной этого комплекса была Мусалла — огромное медресе для девочек, спонсируемое Гаухаршад. Немногое от этого удивительного ансамбля осталось сегодня, но шесть сохранившихся минаретов возвышаются как недремлющие стражи над руинами Герата XV века. Один из минаретов украшен великолепными бирюзовыми звездами. Поблизости находится мавзолей самой Гаухаршад с гробницей Байсунгура-мирзы[22].

Вокруг Герата, Самарканда и других столиц империи Тамерлана разбивали сельские сады. Их отделяли друг от друга стены, между которыми мирно текла по каналам, выложенным камнем, вода. Также там были павильоны, обычно двухэтажные и с открытой верхней террасой с видом на богатую зелень. Террасы часто становились площадкой для приемов, развлечений и вечеров. Со временем эти сады начали копировать по всему мусульманскому миру они стали прототипом так называемого «исламского» сада.

Не менее важно, что Байсунгур построил обширное книгохранилище, первое такое учреждение в Центральной Азии с монгольских времен. При библиотеке он основал центр искусств,

связанных с копированием, украшением и переплетом летописей. В этой китабхане, или «книжной мастерской», работали 40 переписчиков, снимавших копии с древних шедевров. Одни художники китабханы создали элегантные новые шрифты для арабского и персидского языков, а также изобрели технику декупажа. Другие корпели над миниатюрными рисунками для иллюстраций или декорирования страниц, а третьи придумывали новые способы золотого тиснения на кожаных переплетах и нанесения оттисков с гравюры на форзац. Сам Байсангур был талантливым каллиграфом. Превосходные книги из его мастерской содержали поразительные миниатюрные рисунки, одни из них изображали события, описываемые в тексте, а другие были самостоятельными произведениями искусства, не имевшими никакой другой цели, кроме как восхищать зрителя[23].

Байсунгур собрал свою группу художников практически в то же время, когда по заказу герцога Беррийского братья Лимбурги начали оформлять «Роскошный часослов». Обоих правителей по праву можно считать заказчиками важнейших иллюминированных рукописей XV века. Художники Байсунгура, так же как и архитекторы Тамерлана, привлекались изо всех центров, попавших когда-то под контроль завоевателя. В действительности революция в живописи, начавшаяся при Шахрухе, уходит корнями в век Ильханидов в Западном Иране, откуда и привезли несколько наиболее выдающихся художников Герата[24].

Подобные образцы наряду с недавними контактами с китайской живописью вдохновляли художников Герата в невиданном с доисламских времен масштабе[25].

Контраст между гигантоманией Тимура и страстью его преемников к изображению небольших миров и миниатюрам поразителен. Означало ли это отказ от идеалов Тамерлана? Наблюдается ли подобная утонченность при дворах в Герате, Самарканде и Табризе, когда даже небольшое пространство или архитектурная поверхность украшались и расписывались красками из желания отгородиться от бушующей энергии, с которой

Тамерлан создал мир, где придворным теперь жилось так комфортно?

Процветание художников в Герате привело также к созданию широкоформатной живописи и фресок. Эти жанры, по сути, оживил сам Тамерлан: по его указанию стены нескольких садовых павильонов были покрыты большими фресками, изображающими героические эпизоды его биографии[26]. При Шахрухе тематика фресок стала более разнообразной. Сохранилось лишь несколько фрагментов этих работ, но описания говорят о том, что по масштабу и значению они могли соперничать с великолепными фресками домусульманской эпохи в Пенджикенте, Самарканде, Балалык-тепе и Топрак-кале. Причудливая преемственность культур сделала так, что древние герои «Шахнаме» снова украшали стены дворцов и общественных зданий наряду с изображениями правителей, дипломатов и других высокопоставленных лиц. И официальные покровители, и художники беспечно игнорировали все мусульманские запреты касательно изображения человеческих фигур. Если проповедники и богословы и возражали, то их заставляли молчать.

Основание образовательных учреждений и библиотек, собрание, редактирование и переиздание редких книг в великолепных переплетах — эти факты, казалось бы, должны указывать на интенсивную научную жизнь. Но Байсунгур стремился собирать вокруг себя ученых не больше, чем его дед Тамерлан. При всем великолепии книг, изданных в период его правления, научные интересы Байсунгура не простирались дальше переиздания «Шахнаме» Фирдоуси — задача достойная, но едва ли новаторская. Притом что он собрал и сделал копии нескольких книг великих ученых региона, Байсунгур был в первую очередь библиофилом, любителем древностей, а не покровителем ученых и философов. Аль-Хорезми не было уже более пятисот лет, а Ибн Сины — четыре столетия.

Проблема здесь не в возрасте книг, которые собирал Байсунгур, а в том факте, что он и его окружение не находили в них никакого

научного интереса, не говоря уже о злободневности. Несомненно, книжники эпохи после Тамерлана признавали великих ученых и мыслителей прошлого, но не столько как смелых мыслителей, обращавшихся к сложным вопросам, сколько как источник четких ответов. Они были уверены, что аль-Хорезми, аль-Фараби, Бируни и аль-Газали постигли тайны природы и человеческой жизни до такой степени, что человечеству остается только следовать им. Книги этих мастеров воспринимались не в качестве живых примеров силы духа, а как авторитетные справочники по соответствующим темам. Подобное отношение насаждалось и усиливалось буквалистской и в научном смысле «робкой» версией ислама, укоренившейся в Центральной Азии и мусульманских землях на западе после аль-Газали. Богословы вели полемику уже не с христианами, индуистами или конфуцианцами, а с теми мусульманами, которых подозревали в вольнодумстве, а то и вовсе в вероотступничестве. И так как подобное отношение воинственно уберегало веру от раскола, царящее в Герате мировоззрение резко сузило границы допустимого для мыслителя.

Негласные ограничения ощущались даже в относительно спокойной области эстетики. Показателен случай арабского ученого аль-Хайсама (965–1040). Известный на Западе как Альхазен, Хайсам был современником Ибн Сины и Бируни. Он проводил исследования в области физики, математики и оптики. Западные читатели ознакомились с его работами по оптике в период раннего Ренессанса и признали, что эти изыскания, проведенные 400 лет назад, прямо отвечали на вопрос о более точном способе изображения перспективы. Так аль-Хайсам сыграл важную роль в развитии «ренессансной перспективы». Но в Герате, который мог похвастать самыми талантливыми художниками во всем исламском мире, некоторые из которых проявляли интерес к геометрии и алгебраической структуре физического пространства[27], вся восточная традиция оптики, геометрии и тригонометрии игнорировалась. То же самое можно сказать и о знаниях, накопленных в Центральной Азии и арабоязычном мире

за предшествующие 500 лет. К началу эпохи Тимуридов господствующие парадигмы в большинстве областей науки и философии укоренились так глубоко, неразрешенные проблемы оставались такими малочисленными и казались настолько незначительными, а голоса несогласных были столь слабыми, что в научной жизни наступил полный штиль.

Большинство творческих людей в эпоху Тамерлана осуществляли свою деятельность так, как будто уже унаследовали законченную систему знаний, полную и целостную. Поскольку она более не требовала их внимания, они позволили себе сконцентрироваться на украшении своего мира. Конечно, это не умаляет эстетических достижений художников, ремесленников и архитекторов Байсунгура. Но их достижения были эстетическими, а не научными или философскими. За одним важным исключением, о котором мы скоро поговорим, Центральную Азию при преемниках Тамерлана больше занимала красота, чем исследование мира природы или взаимоотношений человечества с Богом и Вселенной. В этом смысле культура XV–XVI веков радикально отличались от основного течения центральноазиатской цивилизации предшествовавшего тысячелетия.

Улугбек: правитель и ученый

При этом на протяжении всей эпохи Тимуридов продолжали выходить новые трактаты по медицине. Впрочем, этот факт не противоречит тезису об упадке творчества: в конце концов, правителям и их приближенным всегда нужны доктора, чтобы следить за здоровьем. Врачи, в свою очередь, не могли приписать хорошее здоровье правителя собственным знаниям, поскольку тогда они открыли бы себя для критики и обвинений в случае ухудшения состояния своего подопечного. Поэтому врачи лишь документировали свой опыт, создавая строгие сборники полученных знаний. В период правления Шахруха в Герате появились обширные труды по медицине под общим названием

«Требования к хирургии», еще одна книга — «Лечение болезней» — вышла несколькими годами позже. Тем временем в Самарканде Улугбек, сын Шахруха, принял на работу доктора-энциклопедиста Бурханиддина аль-Кирмани, который переписывал труды Гиппократа и Галена и снабдил комментариями работы местных ученых мужей. Даже дворы в таких отдаленных провинциях, как афганский Бадахшан, нанимали на работу врачей, которые создавали работы с такими названиями, например, как «Книга о знаниях со всего мира»[28].

Единственным исключением в этот период общего упадка научных знаний при Тамерлане и его потомках стал внук Тамерлана Мирза Мухаммед Тарагай, прозванный Улугбеком («великим беком»). Впервые за столетия заката центральноазиатской культуры мы встречаемся с правителем, который не только заказывал научные трактаты у ученых мужей, которых привлекал к своему двору, но и сам занимался исследованиями. В отличие от именитых докторов, которые лишь переписывали чужие работы, Улугбек основывал свои астрономические труды на фундаментальных исследованиях, которые сам проводил. Если в эпоху Тимуридов и произошел расцвет науки, то это был расцвет астрономии.

То, что Шахрух доверил контроль над всей Центральной Азией, за исключением Хорасана, шестнадцатилетнему сыну, предполагает, что Мирза Мухаммед уже в юности показал себя талантливым правителем. Однако, только вступив на новую должность, Улугбек не справился с восстанием в Отраре — отцу даже пришлось спасать его[29]. Когда Улугбеку было чуть больше тридцати лет, он одержал крупную победу над узбекскими племенами возле озера Иссык-Куль (территория современного Кыргызстана), но затем (два года спустя) потерпел поражение от тех же самых узбеков в Хорезме. Так узбекские племена впервые проявили себя в качестве мощной силы, а для Улугбека и прямых потомков Тамерлана наступило начало конца. Улугбек трудолюбиво выполнял обязанности правителя, но в душе он не

был военачальником или даже султаном. Он наверняка завидовал своему младшему брату Байсунгуру, которого отец никогда не обременял важными государственными делами — а значит, давал ему время и возможность строить красивые медресе в Герате, коллекционировать древние книги, привлекать художников ко двору и вести праздную жизнь.

Улугбек вырос в тени своего деда Тамерлана: он переезжал с места на место со своим отцом Шахрухом, участвовавшим в военных походах[30]. Будущий астроном родился во второй столице Ильхаидов Султании, а в юности объехал всю территорию современного иранского Азербайджана. Во время этих путешествий юный Улугбек посетил старую обсерваторию Насир ад-Дина ат-Туси в Мараге. Разрушенная и заброшенная на протяжении двух веков, она представляла собой жалкие руины, но даже они вдохновили юношу. Вскоре Улугбек решил изучать математику и астрономию, он занимался этими науками в Герате под руководством ведущих хорасанских ученых и ученого из Анатолии — Кази-Заде ар-Руми, который сам приехал сюда, привлеченный славой хорасанских астрономов.

Можно с уверенностью утверждать, что Улугбек был наиболее внимательным к развитию образования правителем в Центральной Азии со времен X века, когда Абдаллах попытался развить народное образование по всему Хорасану из своей столицы в Нишапуре. В определенный момент Улугбек даже предоставлял финансовую помощь 10 000 студентам в 12 учреждениях, 500 из них специализировались в области математики[31]. Свидетельство этим огромным усилиям можно увидеть в столице. На площади Регистан в центре современного Самарканда расположено большое медресе, которое Улугбек основал в 1417 году. Со смелостью, которая, вероятно, поразила даже его самых ярых сторонников, Улугбек вывел на двери слова Мухаммеда, как они записаны в сборнике хадисов ат-Тирмези[32]: «Стремление к знаниям — обязанность каждого мусульманина»[33]. Нелегко примирить этот призыв с религиозной ортодоксией, которое его отец, султан Шахрух,

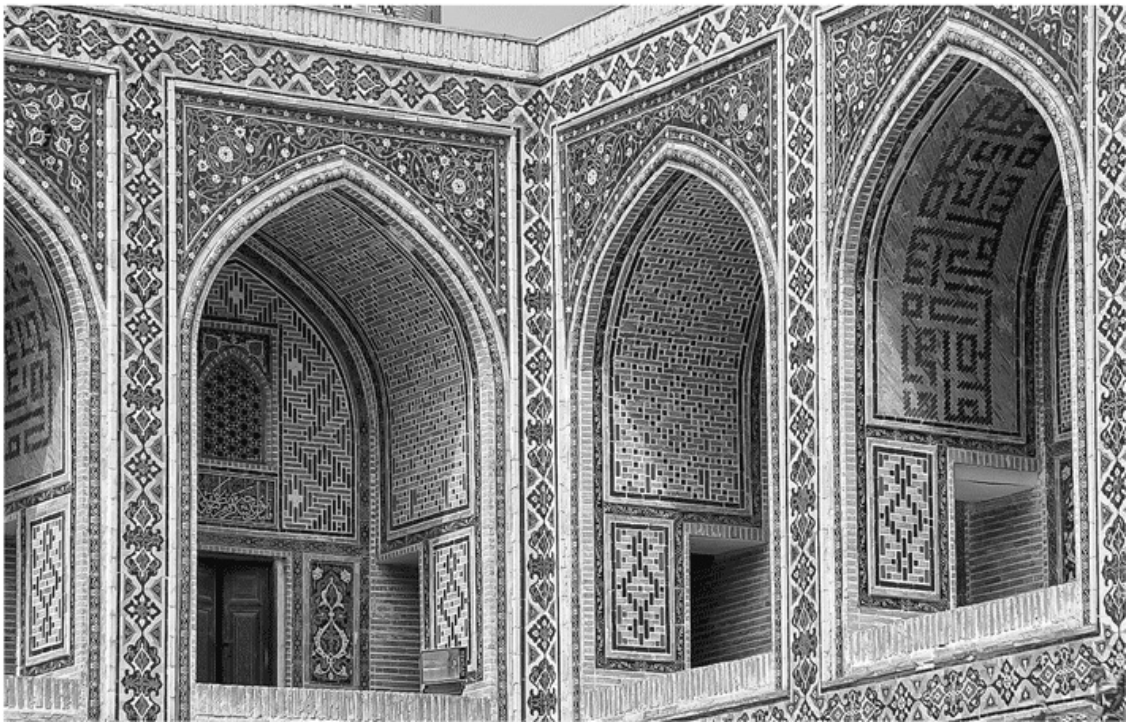
стремился насадить в новых медресе в Герате и которая превалировала во время правления династии Тамерлана[34].

Учебная программа в медресе Улугбека была построена на науках, особенно на математике и астрономии. Если учесть его глубокий интерес к истории, литературе и музыке, то можно предположить, что и эти предметы входили в план обучения, в дальнейшем несколько разнообразив, но не заменив собой обычный план, состоящий только из богословия. Все эти области знаний стали вновь доступны для образованной знати Самарканда благодаря библиотеке, которую Улугбек основал в тот же период, — первому такому собранию в городе со времен монгольского разграбления[35].

Управлять штатом преподавателей Улугбек назначил своего старого наставника — Кази-заде ар-Руми. Также среди учителей был выдающийся ученый Джамшид аль-Каши (1380–1429), приехавший в Самарканд из Ирана. А в числе первых учеников был пятнадцатилетний Али Кушчи (1402–1474), сын сокольничего Улугбека, уже известный в местных кругах благодаря своему математическому таланту. Джамшид аль-Каши и Али Кушчи впоследствии внесли огромный вклад в развитие астрономии и математики.

Аль-Каши оставил нам убедительное доказательство того, что дух открытия был жив и процветал в медресе. Через несколько месяцев после прибытия он написал отцу пару длинных писем, которые, что удивительно, сохранились[36]. Аль-Каши сообщал об открытой и невероятно конкурентной научной среде, упоминая имя одного высокомерного ученого, хваставшегося знаниями, полученными в Египте. Его посрамили в научных баталиях. В итоге он уволился и занялся более «безопасной» областью — фармакологией[37].

▼ **Рисунок 14.4.** *Медресе Улугбека в Самарканде приветствовало посетителей хадисом: «Стремление к знаниям — обязанность каждого мусульманина»*



Что касается Улугбека, то аль-Каши ясно давал понять, что сам правитель был научным двигателем всего предприятия. Улугбек почти каждый день приходил в класс, проводил занятия, задавал вопросы ученикам и преподавателям и с удовольствием находил ответы вместе с ними, даже когда выводы отличались от его собственных.

Изданные работы аль-Каши, большая часть которых относится к 12 годам учебы в медресе, свидетельствуют о высоком уровне образования Самарканда при Улугбеке. В математике он продолжил длительный процесс, начатый еще Хорезми, по внедрению десятичной системы, предоставив систематический метод расчета с десятичными дробями. В «Трактате о хорде и синусе» аль-Каши описал новый метод решения кубических уравнений и вычислил синус одного градуса с точностью, которой не могли достичь другие ученые в течение двух веков. В работе «Ключ к арифметике» он высчитал значение числа π вдвое точнее, чем греки или китайцы, и значительно точнее, чем европейцы в

течение последующих 150 лет.

Каши также разработал совершенно уникальный механический инструмент — своеобразный аналоговый калькулятор — для вычисления линейных интерполяций, сугубо математической операции, широко используемой во всех отраслях математической астрономии. Он изобрел «планетарный экваториум», который позволял определить положение любой планеты в любое время[38]. Эта задача привлекала древних мыслителей и различных средневековых изобретателей. За полвека до Джамшида аль-Каши английский поэт Чосер проявлял интерес к построению такого прибора. Но из всех аль-Каши был наиболее успешным, поскольку только его прибор позволял рассчитывать долготу и широту планет[39].

Учитывая личную заинтересованность Улугбека, а также финансовые и человеческие ресурсы, находившиеся в его распоряжении, было очевидно, что он захочет построить в Самарканде копию старой Марагинской обсерватории. Для этого он начал строительство на низком круглом холме в нескольких километрах к северо-востоку от древнего города Афрасиаб. Чтобы следить за процессом, он построил себе загородный дом неподалеку от места строительства. Результатом стало трехэтажное сооружение почти таких же размеров, как и обсерватория Туси, созданная за полтора века до Улугбека. Обсерватория была хорошо оборудована — и это неудивительно, если учесть новаторские изобретения аль-Каши и тот факт, что он сам написал трактат об инструментах для астрономических наблюдений. Аль-Каши лично руководил разработкой и изготовлением научного оборудования для обсерватории.

В сердце обсерватории Улугбека находился большой и тщательно откалиброванный медный секстант с радиусом около 40 метров. Часть этого огромного инструмента, встроенная в полукруглый канал в скале холма, сохранилась до наших дней, как и точные калибровочные отметки, и она легко различима на местности. После завершения строительства этот гигантский

инструмент значительно отличался от того, что изначально планировалось построить. Аль-Каши обратил внимание султана на то, что тот, должно быть, неверно воссоздал важные детали системы, использованной в Мараге, и Улугбек, поступив как ученый, а не как самодержавный правитель, принял критику и исправил недочеты.

Как и обсерватория Туси, учреждение Улугбека стала памятником идее, согласно которой измерения тем точнее, чем крупнее инструменты[40]. Альтернативная точка зрения, набирающая сторонников в Европе (европейцы делали часы и другие инструменты все более миниатюрными, чтобы использовать в навигации), состояла в том, что верные результаты дают точно сконструированные инструменты вне зависимости от размера. Тем не менее огромный секстант Улугбека давал поразительно точные результаты.

Величайшей страстью Улугбека как астронома было определение точного расположения всех основных звезд на небе. Эта задача привлекала и Туси в Мараге, не говоря уже о каждом центральноазиатском астрономе, начиная от Абу Махмуда аль-Ходженди в Рее в X веке. Благодаря аль-Каши и его блестящим сподвижникам Улугбек значительно преуспел в этом деле. Его сборник данных под названием «Гурганский зидж» (что значит «Собрание астрономических таблиц») был, совершенно очевидно, плодом коллективного творчества, в котором участвовал и аль-Каши. Почти 300 страниц схем и числовых данных отражали точные расчеты расположения 992 звезд. Звездный каталог, включенный в «Зидж», был более полон, чем любой предыдущий, и гораздо более точен. В действительности он считается наиболее авторитетным руководством по небесным телам в период между Птолемеем (II век) и Тихо Браге (1546–1601). Восхищенный книгой, оксфордский ученый-арабист Томас Хайд перевел и издал звездный каталог Улугбека в 1665 году[41].

Задачи Улугбека в этом проекте были сугубо традиционными. Вовсе не оспаривая геоцентрическую модель Вселенной Птолемея,

он думал, что подтверждает парадигму Птолемея и расширяет ее на новую территорию. Но Улугбек по самой природе своих исследований изменил ход развития астрономии. До него лучшие астрономы совмещали наблюдения с данными, полученными из работ, которые они считали авторитетными источниками, а именно работ Птолемея. Бируни, например, следовал этой работе в «Каноне Масуда»[42]. Все это позволяло сделать важные исправления и уточнить классические данные, но не пересмотреть их в целом. При Улугбеке же основной фокус радикально сместился в сторону проведения новых наблюдений.

Конечно, разработка точных данных по тысяче звезд требовала огромных ресурсов не только для изготовления астрономического оборудования, но и для оплаты труда ученых. После Туси в Мараге, которого поддерживал султан Сельджук, лишь Улугбек благодаря своей высокой должности обладал такими ресурсами. Его пристрастие к точным вычислениям полностью вытеснило философию, тесно сопровождавшую астрономию ранее. Таким образом, Улугбек двигался в том же направлении, что Бируни и Туси, способствовал освобождению астрономии от последних рудиментов философии и повернул ее к наблюдению и точным данным.

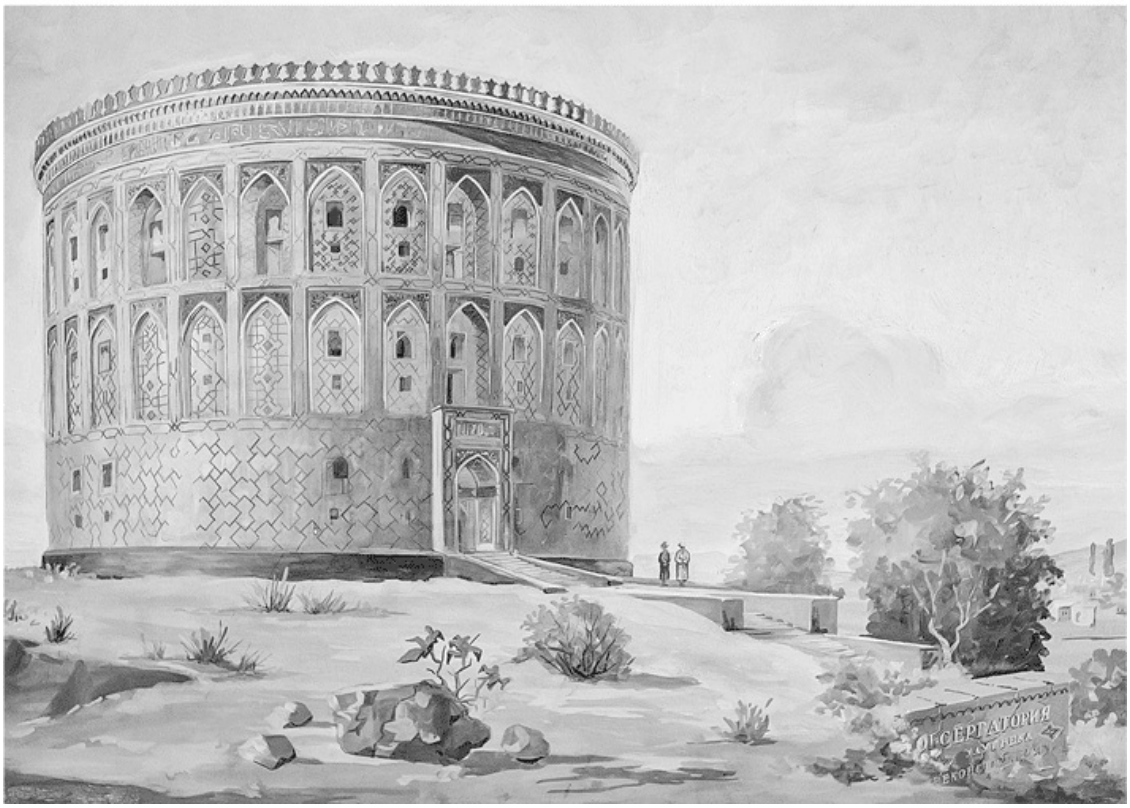
Эти исследователи Вселенной разорвали последние связи с философией, что не могло не расстраивать многих улемов, мулл и богословов в Самарканде. Они были в ярости, когда Улугбек отпраздновал обрезание своего сына вечеринкой с распитием вина, обвинив султана в том, что тот «разрушил веру Мухаммеда и привнес обычаи неверных»[43]. Но улемы выжидали своего часа. Лишь после смерти Улугбека в 1449 году они упразднили в медресе «еретические» отделения, изменили программу и взялись за обсерваторию. Когда на ее месте проводились раскопки в 1909–1967 годах, археологи нашли явные доказательства того, что здание было разрушено до основания, а большая часть строительного материала — разграблена.

Но история на этом не заканчивается. Шахрух умер в 1447 году.

К тому времени Улугбек наконец покинул Самарканд, чтобы ненадолго вступить в должность султана. Через два года Улугбека обезглавил его же собственный сын.

Али Кушчи на момент смерти учителя было 43 года, у него впереди была вся жизнь. Видя вздымающееся знамя протеста против всего того, что защищал Улугбек, Кушчи сначала отправился в Герат. Обнаружив, что столица не более склонна к научному знанию, чем Самарканд после смерти Улугбека, он отправился в Керман-ит-Табриз, чтобы в итоге осесть в Константинополе, который турки-османы только недавно отвоевали у Византии. На протяжении нескольких веков до исследований Кушчи османы ничего не знали о матема- тике и астрономии[44]. Но по прибытии в османскую державу и вплоть до смерти в 1447 году Кушчи неустанно трудился. Он основал медресе рядом со Айя Софией по образцу медресе Улугбека в Самарканде, и основное внимание там уделялось изучению математики. Он также написал трактат по астрономии, удивительным образом совместив консерватизм и смелые нововведения.

▼ **Рисунок 14.5.** *Реконструированная модель обсерватории Улугбека в Самарканде*



С одной стороны, само название — «О предполагаемой зависимости астрономии от философии» было реверансом в сторону тех правоверных мусульман, которые продолжали «сражаться» с влиянием Аристотеля и его мусульманских приверженцев, таких как аль-Кинди, аль-Фараби и другие файласуфы. Но «декларация независимости» астрономии была палкой о двух концах, поскольку отодвигала науку за пределы досягаемости мусульманской философии[45]. Конечно, центральноазиатская астрономия двигалась в данном направлении в течение нескольких веков, и кульминацией этого пути стало решение Улугбека игнорировать натурфилософию и сосредоточиться исключительно на фактах. Но теперь отход от натурфилософии стал системным и окончательным. Таким образом, освободившись от всех ограничений спекулятивной философии и теологии, Кушчи пришел к повторению старого аргумента Бируни о том, что можно с одинаковой долей

вероятности предположить как то, что Земля движется, так и то, что она неподвижна. В действительности, отмечал Рисунок 14.4. Реконструированная модель обсерватории Улугбека в Самарканде он, эмпирические доказательства поддерживают эту точку зрения, хотя они и противоречат мнению Птолемея, Аристотеля и их последователей, мусульман и христиан. Следуя за Омаром Хайямом, он также утверждал, что нет никакой эмпирической причины предполагать, что все движение во Вселенной происходит геометрически точными циклами, как предполагал Аристотель. Оба положения этого аргумента уходят корнями в тот период, когда Кушчи жил в Самарканде при дворе Улугбека.

Навои: покровитель и поэт

Передача верховной власти всегда проходит сложно, но у кочевников и их оседлых потомков — особенно. Еще до смерти Шахруха его сыновья, внуки и племянники начали готовиться к борьбе за власть[46]. После того как Улугбек был убит собственным сыном, амбициозный отпрыск Байсунгура убил сына Улугбека и захватил власть. Все эти беспорядки привели к воцарению Кара-Коюнлу — конфедерации туркменских племен из западного Ирана, которые лишили власти династию Тимуридов в Иране. В конце концов, сын Байсунгура, контролировавший лишь один Хорасан, был вынужден передать всю остальную Центральную Азию Абу Саиду, племяннику Улугбека.

В истощенном вереницей непрерывных войн регионе снова воцарился мир. Абу Саид (1424–1469) оказался серьезным и опытным правителем, снискавшим поддержку населения благодаря восстановлению системы орошения и сельского хозяйства. Но в культурной сфере он направил всю свою энергию на возрождение суфийского братства Накшбандия, еще больше приблизив его к государству. Хотя это и внесло вклад в социальную стабильность (так, шейхи добились отмены одного из самых тяжелых налогов), однако ничего не дало для поддержки знаний и

культуры. Главный шейх Самарканда Ходжа Ахрар не любил науку и отказывался от всякого лечения, даже будучи при смерти[47].

После еще одного переворота в Герате верховное правление сосредоточилось в руках представителя четвертого поколения Тимуридов — Хусейна Байкары (1438–1506), который правил с 1470 по 1506 год. Беспорядки продолжались, но более серьезные последствия они имели на значительном расстоянии от столицы. Годы правления Хусейна отмечены величайшим расцветом культуры Тимуридов и стали ее лебединой песней[48].

Основы этого последнего всплеска творческой жизни в Герате были заложены ранее, когда брат Улугбека основал библиотеку и собрал книжных иллюстраторов и других художников. Общее процветание обеспечило расцвет ремесел и промышленного производства во многих областях. Прибытие в Герат и Самарканд лучших мастеров и ремесленников с Ближнего Востока, из Центральной Азии и Индии предопределило, что товары будут соответствовать высочайшим мировым стандартам[49]. Что более важно, щедрое распределение удельных земель между представителями знати и слугами правителя привело к появлению покровителей с практически неограниченными богатствами[50]. Верные древним традициям Хорасана, они тратили большую часть денег на поддержание культуры и науки.

Никто не раскрыл этот последний творческий всплеск в Центральной Азии полнее, чем Низамаддин Мир Алишер (1441–1501), известный как Навои. Он поднял родной чагатайский язык до уровня персидского, традиционного языка поэзии, и тем самым открыл путь для трудов на тюркском языке, которые распространились из Герата до Босфора и Индии. Навои не был потомком Тамерлана, но в среде представителей тимуридской знати он считался своим. В течение нескольких поколений его предки вложили много труда, чтобы получить влияние и деньги, благодаря чему Алишер занимал положение человека, с мнением которого нужно считаться, не говоря уже о его финансовом положении[51]. Поскольку отец Алишера был наместником

провинции при Тимуридах, сам султан усыновил юношу, когда тот осиротел, и позаботился о его образовании, которое Навои получал вместе с юным Хусейном Байкарой, будущим правителем. Алишер затем продолжил образование в Машхаде, Герате и Самарканде, в то время как будущий султан провел 10 лет сначала как свободный от забот человек, а затем в качестве правителя Мерва[52]. Но их дружба продолжалась, и когда Хусейн пришел к власти, он назначил Навои хранителем печати, а затем эмиром и правителем Герата в отсутствие султана. Таким образом, Хусейн Байкара поднял своего друга до статуса второго или третьего человека в государстве.

Навои использовал свои личные ресурсы для постройки и финансирования медресе в Герате и других местах[53], покровительствовал музыке, искусству и особенно живописи. Благодаря поддержке Навои качество и популярность изобразительного искусства росли. Многие художники при Навои достигли высокого уровня мастерства, и почетное место среди них занимает легендарный Камолиддин Бехзад (1450–1537), чьи иллюстрации, жанровые сценки и портреты высокопоставленных лиц переопределили стандарты живописи во всем мусульманском мире. Несомненно, он также создавал фрески и другие крупные работы, но они не сохранились. Бехзад и его современники в Самарканде и в персидском городе Ширазе достигли в своих работах большей естественности, чем какой-либо художник до них в мусульманском мире. К тому же они больше, чем кто-либо другой, обращали внимание на личность, которую изображали. В то же время их насыщенные деталями полотна организованы очень ритмично и поражают яркостью красок. Однако они не обращались к вопросу перспективы, возможно, из-за того, что были слишком заняты орнаментом[54].

Навои щедро тратил как казенные, так и личные средства, став величайшим покровителем архитектуры в Герате, которого когда-либо знал этот город. Только в столице он построил соборную мечеть, медресе, зал встреч для суфийского братства, госпиталь и

общественные бани[55]. Будущий завоеватель Индии и основатель династии Великих Моголов Бабур (1483–1530) провел 40 счастливых дней гостем в этом городе и был поражен удобством и богатством светских и религиозных учреждений, большинство из которых были построены под покровительством Навои[56]. Вне столицы Навои построил множество караван-сараев и мечетей, а также монументальную гробницу для поэта Аттара в Нишапуре, сохранившуюся по сей день. Эти и десятки других проектов практически опустошили казну султана, и он отослал Навои на год на Каспийское море в качестве наместника провинции, но затем вернул обратно в круг приближенных, уже как визиря.

К 1480-м годам столкновения противоборствующих сил при дворе и действия младших потомков Тамерлана в провинциях все больше ослабляли государство. К концу века султан Хусейн Байкара стал выпивать и сильно подорвал здоровье. Но к тому времени состарился и его визирь, и когда эти двое встретились в последний раз в 1501 году, оба были на носилках и едва могли говорить.

Всю жизнь Навои писал стихи, снискавшие такую же славу, как и его гражданская деятельность. Это был период, когда десятки людей любого общественного положения развлекались, сочиняя длинные стихотворения — касыды. Книжник из Самарканда собрал антологию, охватывающую не менее 350 авторов того времени[57]. «Чрезвычайно претенциозные» — один из наиболее мягких эпитетов, используемых современными критиками для описания большинства этих стихов[58]. Но Навои отличался от большинства поэтов, и для этого были серьезные причины: перед ним был пример великого поэта предыдущего поколения Нуриддина Джами (1414–1492).

Как и Навои, Джами был известной публичной фигурой благодаря ведущей роли, которую он играл в суфийском братстве Накшбандия в столице. Он родился в городке близ Герата, но окончил медресе Улугбека в Самарканде и остался в этом городе, чтобы вступить в суфийское братство (тарикат). По возвращении в Герат он работал над расширением братства и познакомился с

Навои, когда тот появился среди желающих присоединиться. Навои приняли в Накшбандию, но тот не перестал участвовать в политике, заниматься всеми видами искусства, особенно музыкой и каллиграфией, а также вступать в близкие отношения, обычно с молодыми рабами[59]. Тем временем Джами писал на такие разнообразные темы, как история и оросительные технологии, в дополнение к фундаментальным работам на духовные темы, в том числе о суфизме. Он снова и снова возвращался к силе любви и божественного милосердия, роли чудесного в человеческих делах, святости и вездесущему присутствию Бога в мире[60]. Он также составил обширный сборник под названием «Дуновение дружбы из обители святости» — биографии более чем 900 великих суфийских учителей, большинство из которых были уроженцами Центральной Азии. Написанный изящной и легкочитаемой прозой, сборник стал эталоном жанра.

Джами был профессиональным поэтом, успешно работавшим во всех жанрах: от эпоса до мистических аллегорий. Его полные символики работы, с одной стороны, просты и понятны как суфийские упражнения, с другой — заставляют читателя выйти за границы собственного понимания. Особенно примечательны стихотворные циклы, изображающие стадии жизни. Навои хорошо знал взгляды Джами по данной теме и разделял путь к духовному просвещению, который они воплощали. Он применил эти идеи в своей поэзии, когда свел работу всей своей жизни в четыре последовательных дивана, или собрания, и озаглавил каждый согласно этапам жизни: от детства до старости.

Ни Джами, ни Навои не стеснялись черпать вдохновение у других поэтов и пересказывать их истории своим языком. Так, когда Навои исполнилось семь лет, он познакомился с длинной поэмой Аттара «Беседа птиц». Он полюбил эту работу и позже создал свой аналог. Величайшим достижением Навои было то, что он переписал ее не на персидском языке, на котором бегло писал и говорил, а на своем родном чагатайском.

Никакой аспект деятельности Навои не удостоился такой

благосклонной оценки в его дни и не имел более продолжительного влияния в будущем, как поддержка чагатайского языка. Потомок уйгурских тюрков, Навои вырос носителем того тюркского языка, который успешно адаптировался к западноевразийской письменной и административной культуре. Но ни один крупный писатель не использовал чагатайский для поэзии в западном понимании. Навои работал над этим продуктивно и упорно всю свою жизнь. Он трудился в различных поэтических формах и жанрах, и язык практически всех его сочинений был доступен для читателей за пределами дворца, благодаря чему Навои занял ключевое место в истории тюркской литературы и заслужил статус национального поэта узбеков.

В последний год жизни Навои страстно выступил в защиту родного чагатайского языка, противопоставляя его персидскому, на котором говорило большинство придворных[61]. Постоянные ссылки на собственный опыт по всему тексту придавали этой работе характер апологии. В некоторых местах Навои прибегал к откровенно сомнительным аргументам. Например, тот факт, что тюркские языки имеют множество вариантов для слов «седло» и «утка», в то время как в персидском есть только одно слово для каждого, не умаляет ценности персидского языка для поэзии. Так же как и большое количество заимствованных слов в персидском, на самом деле они способствуют гибкости и выразительности языка.

Но невероятная страсть и упорство, с которыми Навои защищал тюркские языки, добавляли силы его аргументам. Никто со времен Махмуда аль-Кашгари не делал это настолько прямо, и никакой тюркоязычный поэт со времен Юсуфа Баласагуни не сражался так яростно за родной язык. То, что Навои в отличие от аль-Кашгари или Баласагуни был влиятельным придворным и пытался «достучаться» до таких же представителей знати, добавляло вес его аргументам. Неудивительно, что Навои был основателем целой школы тюркских поэтов, которая существует и сейчас, и что и его имя, и его поэзию все еще почитают там, где говорят на тюркских

языках.

Конец эстетичного века

Тимуриды были свергнуты в 1506 году такими же кочевниками, но на этот раз завоевателей возглавляли всадники из узбекских племен. Самарканд пал под натиском их предводителя Мухаммада Шейбани-хана. Он и сам был потомком Чингисхана (через старшего сына великого правителя — Джучи). Герат, где престарелый султан Хусейн Байкара погряз в пьянстве и проводил все время, наблюдая за петушиными и бараньими боями, не мог оказать никакого сопротивления. Двое сыновей Хусейна сбежали еще до приближения узбеков.

Династия Тимуридов, основанная на кровопролитных боях, встретила свой закат в сиянии красоты, в окружении приятных глазу и слуху вещей. Превосходный вкус правителей, выраженный в музыке, живописи и поэзии, а также в работах ткачей, ювелиров, мастеров по керамике и архитекторов, задал высокий стандарт по всему мусульманскому Востоку. Синтез персидской и тюркской культур: слияние города и степи, сельского хозяйства и кочевой жизни, торговли и завоеваний — всего, что составляло жизнь Центральной Азии на протяжении 500 лет! Достижение такого синтеза можно назвать блестящим достижением Тимуридов, однако оно было в некотором смысле односторонним.

За исключением проектов великого Улугбека, наука и образование погрязли в рутине или же совсем были заброшены. В стенах придворных медресе, которые содержали на средства щедрых покоровителей, учили ограниченному количеству дисциплин, и образование опиралось лишь на чтение авторитетных текстов и навязываемую обществу традиционную трактовку ислама. Вне медресе царствовала культура чувств, а не разума: субъективного, а не объективного, ощущений, а не мышления. И величайшие достижения эпохи лежат в области красоты, но не истины.

Несмотря на контакты с Индией, Китаем и в меньшей степени с Европой, наследники Тамерлана не видели в них пользы ни для ума, ни для государственной безопасности. Конец XV века был периодом эпохальных перемен в других регионах во многом благодаря тому, что европейцы проложили морские пути на Восток и в Новый Свет. Не менее драматичным было и повторное открытие достижений греко-римской цивилизации. Этот процесс, напрямую бросавший вызов привычным догмам, во многом повторил то, через что прошли арабы и жители Центральной Азии в IX–XII веках.

Могли ли жители Центральной Азии создать свой Ренессанс в эти годы? Возможно, если бы заново открыли и оценили свежим взглядом достижения своих зороастрийских, эллинских, буддийских и христианских предков или по-новому исследовали множество утерянных нитей собственного исламского наследия. Но этого не произошло и не могло произойти из-за превалировавших правоверия и традиционализма. Как еще можно объяснить тот факт, что уйгурские города в Восточном Туркестане (Синьцзян) к началу XIV века издавали религиозные и прочие тексты методом блочной и наборной печати, а их ближайшие соседи на Западе, с которыми они находились в прямом и постоянном контакте в течение почти двух тысячелетий за счет караванной торговли, не владели искусством печатания еще долгое время после смерти последнего наследника Тамерлана?

Это тем более поразительно, если вспомнить, что печать пришла в Европу во время правления Тамерлана и что Иоганн Гутенберг, работавший в Страсбурге и Майнце, использовал наборную печать уже в 1439 году, как раз тогда, когда исследования Улугбека были в самом разгаре. Гутенберг был ткачом и ювелиром, то есть специалистом в тех двух областях, в которых мастера Герата и Самарканда занимали лидирующее положение. Но именно Гутенберг, а не ремесленник из государства Тамерлана, изобрел наиболее эффективный способ для воспроизведения написанного слова. Неужели уверенность в том,

что на великие вопросы жизни можно ответить лишь посредством веры, настолько погасила интерес к новым знаниям, что исчезла потребность в таком изобретении?

«Пасынки» Тамерлана: Великие Моголы, Сефевиды и Османы

При всей своей сияющей красоте и духовной глубине цивилизация Герата и Самарканда не смогла взрастить новых Хорезми, Фараби, Ибн Сину, Бируни, Хайяма или Туси.

Несмотря на все это, наследие Тимуридов оказалось невероятно богатым. И в 1506 году многие области культуры продолжали развиваться, обретя новый кров в трех великих мусульманских империях, достигших зенита в течение двух следующих веков: Индии Великих Моголов, Иране Сефевидов и Османской державе. Все три империи подчинили множество народов, проживавших на обширных территориях. Все они успешно развивались вплоть до 1630-х годов (Османы и Сефевиды) и до 1700 года (Великие Моголы). Но затем во всех трех государствах наступил период упадка.

Важно, что этими империями правили тюркские династии, ощутившие мощное влияние культуры Герата, Самарканда и Тебриза — третьей столицы Тамерлана. Основатель государства Великих Моголов Бабур сам был прямым потомком Тимура и мог бы править Центральной Азией, если бы не был изгнан из региона узбеками. Полтора века спустя его наследники в Индии все еще мечтали об объединении своей империи с Центральной Азией и о возвращении на историческую родину[62]. Сефевиды были тюркизированными иранцами, возможно, курдского происхождения, опиравшимися на тюркские племена в северо-западном Иране, Анатолии и некоторых областях Сирии. Эта тюркоязычная династия основала столицу в Тебризе (Иран), где еще царила культура Тимуридов, а затем перенесла ее в Исфахан. Сефевиды не только насаждали ислам шиитского толка в Иране, но

и быстро впитали культуру крупных тимуридских центров западного Ирана. Династия Османов, поддерживаемая племенами тюрков-огузов, была разбита Тамерланом в 1402 году и позже попала под сильное влияние его наследников. Но к XVI веку под властью трех держав оказалось большинство земель «колыбели цивилизации» — от атлантического побережья Африки до Мадраса в Южной Индии.

По сути все три великие империи были «военными предприятиями». Один историк назвал империю Моголов «государством войны», и то же самое он мог сказать об остальных двух[63]. Каждая рассматривала монархию с военной точки зрения, каждая выстраивала свою власть на несокрушимом тюркском войске. Но они также быстро овладели технологиями, необходимыми для литья пушек и мушкетов, из-за чего их иногда называют «пороховыми государствами»[64]. Все эти империи обогащались, облагая налогами сельское хозяйство, одновременно побуждая население участвовать в торговле, от которой в казну также шли налоговые поступления. К тому же три державы завладели городами, которые уже являлись великими центрами культуры, — Дели, Исфаханом и Константинополем и преобразовали их согласно своим взглядам.

Со временем Великие Моголы, Сефевиды и Османы все больше проникались культурой народов, которые они покорили. Но следует также отметить важные общие черты. Речь идет не просто об общем наследии культуры Тимуридов — «стиль» трех мусульманских империй нового времени и сегодня определяет понимание исламской цивилизации не только другими культурами, но и самими мусульманами. Бесчисленные музейные экспозиции и книги невольно создают ложное впечатление, что основные культурные черты этих трех империй определяют исламскую цивилизацию вообще.

Поразительнее всего это сходство выражено в архитектуре. Гробница Хумаюна (сына Бабура, основателя династии Моголов) в Дели стала образцом для всей индийской монументальной

архитектуры последующих веков. Она была построена в 1562–1572 годы двумя архитекторами из Центральной Азии (из Герата). Тадж-Махал в Агре, символ архитектуры Великих Моголов, прямо восходит к таким центральноазиатским прототипам, как усыпальница Тамерлана (Гур-эмир) в Самарканде и усыпальница Улугбека, Абд ар-Раззака в Газни (Афганистан)[65]. Что касается Османов, то Изразцовый павильон и другие сооружения, построенные вскоре после завоевания Константинополя, обнаруживают черты, в которых один немецкий историк увидел «поразительную схожесть» с центральноазиатскими прототипами, несмотря на то, что там проявились первые намеки влияния Запада[66].

Кроме того, роскошные сады Исфахана, Кабула, Агры, Дели и Лахора были созданы по образцу садов в Герате и Самарканде[67]. В сефевидской Персии зодчие Тебриза и других городов уже давно освоили архитектурный стиль Центральной Азии (начиная с эпохи сельджукского султана Санджара), а при Ильханидах создали собственный стиль. В общем, справедливо считать грандиозную архитектуру Исфахана эпохи шаха Аббаса (1571–1629) продолжением центральноазиатских традиций, в создании которых изначально участвовали те же иранцы[68]. Великий турецкий архитектор Синан начал с мечетей и мавзолеев, прототипом которых стали аналогичные здания эпохи Тимуридов в Герате и Тебризе.

Эстетический импульс династии Тамерлана нашел выражение в книжных иллюстрациях и в других формах миниатюры, которая быстро распространилась во всех трех «пороховых империях». Османский двор (как и правители в Исфахане) коллекционировал работы Бехзада и других художников из Герата, побуждая местных мастеров подражать им. Могольский султан Акбар даже основал свою китабхану, подражая Байсунгуру в Герате[69]. Персидские художники эпохи Сефевидов стали с особым вниманием относиться к изображению личности в искусстве и начали показывать особенности характера людей с нетипичной для

мусульманского искусства детализированностью.

Литература в трех империях также многим была обязана потомкам Тамерлана в Центральной Азии[70]. Бабур был настолько вдохновлен работами Навои, что использовал чагатайский в своих мемуарах — это были первые мемуары, написанные на тюркском языке. Турецкие султаны собрали и переиздали многие стихи Навои и Джами. Джами обрел читателей и подражателей по всей Индии. Работы более ранних центральноазиатских поэтов, особенно Анвари, также широко распространились в трех империях благодаря многочисленным спискам[71]. Новые династии по образцу Тимуридов вели делопроизводство на персидском языке, а это значительно расширило географические рамки персоязычной культуры Хорасана и бывшей державы Ильханидов.

Ни в одной из трех империй, однако, не возникло сильной и современной школы философии или науки. Конечно, персидские философы развили направление, недавно получившее название «Исфаханская школа». Она произвела много интересных работ, которые лишь недавно привлекли внимание ученых. Но и вопросы, которые они задавали, и ответы на них были не из современного им мира, а из давно ушедшей эпохи Просвещения в Центральной Азии[72]. Отсутствовали системный поток новых идей, который развивался на Западе в XVI–XVII веках, и тщательная работа по их включению в научную парадигму. Иными словами, старый стиль философствования не исчез совсем, но пришел к застою.

Выше отмечалось, что все три империи в итоге освоили необходимые технологии литья из бронзы и создания современного вооружения. Их интерес к новым технологиям простирался на многие области, но глубоко не проникал. Так, турецкий султан Баязид II запросил у Леонардо да Винчи технически смелый проект моста через бухту Золотой Рог в Константинополе, но в итоге отказался от строительства этого сооружения. Подданные турецких султанов и Великих Моголов оказались искусными моряками, их капитаны предоставляли детальную информацию местным картографам. Но карты,

получавшиеся в результате, технически во многом отставали от западных. Редким исключением был адмирал и картограф Османской империи Пири-реис (1470–1554), который использовал личный опыт и обширную коллекцию европейских образцов для создания собственных карт побережья Центральной и Южной Америки (1513 год), Северной Америки (1528 год) и карты мира[73]. Сефевиды же отставали не только от западных картографов, но и от их арабских и центральноазиатских предшественников, работавших на полтысячелетия раньше[74]. В Индии император Акбар интересовался шестеренками, устройствами кондиционирования воздуха и пистолетами, но этот интерес не имел ничего общего с технологическим прогрессом[75]. Ни шлифовка линз для телескопов, ни изготовление часов не развивались ни в одной из трех империй (они больше полагались на заезжих специалистов).

Параллели между этими тремя империями и культурой Центральной Азии эпохи Тимуридов особенно поразительно прослеживаются в математике и естественных науках. Турки-османы быстро провозгласили учителя Улугбека — Кази-заде Руми — своим первым ученым, а уроженца Бухары Али Кушчи — своим первым астрономом, хотя последний провел в Константинополе менее года. Астрономия в Османской империи не развивалась вплоть до 1576 года, когда Такиюддин Шами, турок родом из Дамаска, одаренный математик и астроном, убедил султана основать обсерваторию по образцу обсерватории Улугбека. В традиции хадисоведа аль-Бухари и центральноазиатского суфизма (с вниманием скорее к линиям родства и передачи власти, чем к научным фактам), Такиюддин обратился к внуку Кушчи и обучался у него. В новой обсерватории ученый проводил прикладные исследования в течение четырех лет, и его целью было продолжить проект Улугбека по составлению звездного каталога[76]. Но султан, подстрекаемый подозрительным визирем, приказал разрушить обсерваторию. В последующие несколько веков никто не вел астрономические исследования в Османской империи — значит,

имел место не просто личный конфликт ученого и султана. Неудивительно, что первый турецкий перевод европейской книги о гелиоцентрической системе Николая Коперника не был выполнен вплоть до 1660 года — 210 лет спустя после смерти польского астронома.

Великие Моголы, желая сделать свой календарь более точным, построили пять обсерваторий по модели Улугбека. Однако от этого проекта не осталось ничего, кроме нескольких экзотических сооружений, которые все еще можно увидеть в Дели и Джайпуре. В Иране, как и в других евразийских империях, медицина по понятным причинам продолжала процветать: она была необходима для поддержания здоровья правителей. И хотя в хирургии и офтальмологии наблюдались значительные подвижки, персидская медицина стояла на месте из-за оттока ученых в другие страны[77].

Не совсем поддается объяснению, почему слабо развивались математика и естественные науки в трех тюркских империях. В конце концов, несмотря на то, что они полагались на свое войско, они осуществили пороховую революцию к XVI веку. В этой области отставали только Сефевиды — за что и поплатились поражением, которое Османы нанесли им в 1514 году. После этого персидский двор ринулся наверстывать упущенное. Почему же тогда смежные области баллистики и тригонометрии не развивались так же быстро? Важную роль здесь сыграли военные успехи. Все три империи удерживали превосходство над своими главными соперниками вплоть до середины XVII века. Напыщенность, воплотившаяся в грандиозных придворных церемониях в Дели, Исфахане и Константинополе, ослабила готовность к овладению новыми областями знаний и снизила интерес к изучению иностранных языков, особенно тех, на которых говорили кажущиеся малыми народы, проживающие в далекой Европе.

Помимо этого, познание в большой степени сдерживалось во всех трех империях религиозной ортодоксией. И Великие Моголы, и турки-османы были непреклонными суннитами, прочно

связывавшими закон шариата с военной мощью, в то время как Сефевиды являлись такими же непреклонными шиитами. Шиитское государство со столицей в Исфахане было фактически теократией[78], а захват Османами всего того, что осталось от халифата, и решение султана Селима в 1522 году сделать столицей Стамбул придавало теократический окрас всей империи.

Великие империи правили многочисленным населением, исповедовавшим другие религии. Османы были терпимы к другим религиям, но Сефевиды-шииты имели дело с суннитским большинством среди населения, даже в Персии[79]. В Индии Великих Моголов существование индуистского большинства привело одного правителя Акбара (1542–1605) к идее разработать собственный синтез ислама, индуизма и христианства. Неординарный правитель и независимо мыслящий человек, Акбар надеялся, что его новая вера сможет заменить существующие религии и навсегда завершить конфликт между культурами[80]. Планируя такой синтез, он вернулся к важным вопросам идеального общества, к которым обращались аль-Фараби и Ибн Сина полтысячелетия назад. Он видел себя предводителем нового суфийского ордена и, следовательно, главой теократии, хотя и милосердным[81]. Его преемник, суровый и нетерпимый Аурангзеб (1618–1707), быстро вернул государство к строгой военной системе, основанной на шариате, ознаменовав это открытием в Лахоре самой большой мечети из когда-либо построенных в стране. Таким образом, религиозное разнообразие в Персии и Индии побудило правителей насаждать правоверие сверху, в то время как относительно спокойное отношение Османов к различным верованиям все равно не дало зародиться активному научному взаимообмену.

В трех империях медресе укрепляли религиозную правоверность. Первые медресе открылись в эпоху Низам аль-Мулька, использовавшего собственное влияние визиря для открытия образовательных учреждений, которые должны были искоренить инакомыслие. В отсутствие университетов эти

учреждения сохраняли свое первоначальное назначение проводников идей господствующей религии. Они были призваны оберегать от обоих противников — как от неприятия любой мысли (со стороны верующих-фанатиков), так и от современной науки и философии. Правда, Акбар сделал математику обязательным предметом обучения в медресе, но это нововведение, как и большинство инициатив Акбара в сфере культуры, не пережило его[82].

Иными словами, ни в одной из трех евразийских империй XVI–XVIII веков не пытались выйти за границы, которые разуму навязал аль-Газали в XII веке и которые с тех пор стали основами мусульманской правоверности. Приняв возможность прямого общения между верующим и Богом, аль-Газали не столько отрицал интеллект, сколько умалял его роль. Разум, по мнению ученого, пригоден в качестве инструмента для решения практических проблем, но не может помочь в поиске ответов на фундаментальные вопросы бытия. Богословы и чиновники в великих тюркских империях были едины в своем принятии мнения аль-Газали — что математика, наука и логика играют второстепенную роль и что они не имеют ничего общего с взаимоотношениями человечества и Бога.

Ненапечатанное слово

Все эти черты духовной жизни «консервировались» благодаря еще одному фактору, который значительно тормозил развитие научной жизни в трех великих тюркских империях XVI–XVII веков, — нежеланию вводить печатные станки с подвижными литерами. Судьба книгопечатания в этих трех империях удивительно схожа.

Благодаря печатному станку с арабскими буквами, который Ватикан отправил в Исфахан в 1620-х годах, Сефевиды узнали о новой технологии задолго до того, как армяне-христиане отпечатали в Персии первую книгу (Псалтирь) в середине XVII века. Однако сами персы не приняли «новое» изобретение,

которому к тому времени было уже 200 лет. Первая печатная книга на персидском языке появилась в Сефевидском государстве лишь спустя 20 лет[83].

Османы позволили евреям-сефардам напечатать свод своих законов в 1493 году, но только на своем языке. Первая книга, напечатанная с помощью подвижных литер мусульманином в Стамбуле (в Османской империи), появилась в 1729 году. Ее издателем стал трансильванский эрудит, дипломат на турецкой службе по имени Ибрахим Мутеферрика, который использовал свое высокое положение в государственной системе, чтобы получить разрешение султана на издание нескольких книг[84]. Но затем книгопечатание в Османской империи прекратилось еще на несколько десятилетий.

Иезуиты внедрили печатный станок с подвижными литерами в Индии, издав книгу о христианской жизни на латыни в Гоа в 1556 году. Тем временем в империи Великих Моголов император Акбар около 1575 года ознакомился с шрифтами, с помощью которых можно было печатать книги на персидском языке, но не выказал к ним никакого интереса. Армяне, датчане и англичане печатали книги в Индии задолго до самих индусов: последним пришлось ждать до конца XVIII века, когда на полуострове стали издаваться книги на персидском. Издания на местных языках были напечатаны еще позже[85].

Светские и духовные правители трех империй запрещали книгопечатание, не говоря уже о распространении книг — это влекло серьезные последствия для общества. Их неприятие иноземных новшеств, переросшее в упрямое отрицание, жестоко ограничивало круг людей, которые могли посвятить себя поиску и приобретению знаний. В результате встающие перед обществом проблемы практически не обсуждались публично — что, в свою очередь, препятствовало становлению гражданского общества.

Наследники и утерянное наследие

Таковы некоторые общие черты трех великих тюркских империй, процветавших после падения династии Тимуридов. Подобно державе Тамерлана, государства Османов, Великих Моголов и Сефевидов возникли как традиционные тюрко-персидские монархии. Их режим опирался на армию и был подвержен центробежным силам. При этом основой экономики были города, а правители ценили и поддерживали внутреннюю и международную торговлю. Главы династий, будучи истинными мусульманами, считали защиту веры вопросом государственного значения. И все они ценили и поддерживали людей искусства, творивших в области музыки, живописи, поэзии и ремесел.

В одном аспекте три «пороховые империи», возможно, напоминают Тимуридов, и все четыре государства резко контрастируют с более ранними обществами эпохи Просвещения: очень немногие одаренные люди получили признание благодаря достижениям в математике, естествознании, социальных науках или философии. Хотя ученые и властители были открыты для новых технологий, они не могли создавать их самостоятельно. В этом отношении мыслители как трех великих империй, так и державы Тимуридов намного отставали от своих предшественников в Бухаре, Нишапуре, Мерве, Гургандже, Тусе, Газни, Самарканде или Баласагуне. По сравнению с центральноазиатской эпохой Просвещения эти три огромные империи оказались интеллектуально беднее.

В VIII–XII веках мыслители Центральной Азии показали, что культурные, цивилизованные люди могут стремиться одновременно и к истине, и к красоте, без нужды выбирать между ними, и что обе эти цели совместимы с верой. Тем не менее, начиная с аль-Газали, все больше и больше людей в Центральной Азии согласились с неизбежностью выбора: либо ничем не ограниченный интеллект, либо вера, пропущенная сквозь фильтр традиции. Они выбрали последнее (или этот путь выбрали за них). Решение было принято задолго до появления Тамерлана и пышной культуры при дворах его потомков. Вклад Герата и Самарканда

эпохи Тимуридов состоял в совмещении веры и утонченного искусства, но ценой все большего отставания от других мировых держав в научной жизни. Именно такое наследие Тимуриды передали Великим Моголам, Сефевидам и Османам. И именно оно кардинально отличает эти «поздние цветы» от эпохи Просвещения в Центральной Азии пятью веками ранее.

Ретроспектива: песчинка и раковина

Отправную точку для этого исследования задали исторические события. Арабское завоевание Центральной Азии в 680–740 годы, ключевая роль Центральной Азии в аббасидской революции 750 года, захват Багдада халифом аль-Мамуном в 819 году — все это открыло новый этап в жизни древней центральноазиатской цивилизации. В течение нескольких сотен лет после этих событий территория современного Восточного Ирана и Западного Китая и дальше от Казахстана на юг через Афганистан, то есть Большая Центральная Азия, была центром мира. Здесь процветала торговля, были самые богатые города. Наследие прошлого, всесторонние культурные контакты в настоящем и ресурсы, достаточные для поддержки сонма мыслителей и художников, — все это создало почти идеальную среду для философских размышлений и научных изысканий. Страсть к приобретению знаний и открытость всему новому породили поразительное количество открытий во множестве областей. В любом случае это была одна из величайших эпох человечества в сфере мысли и творчества — истинная эпоха Просвещения.

Поскольку мы уже упоминали достижения ученых и мыслителей Центральной Азии тех лет, нет необходимости перечислять их снова. Давайте лучше отметим некоторые общие черты. Здесь поразительнее всего следующее: один и тот же мыслитель зачастую плодотворно работал в трех, четырех и более областях. Это было нормой, а не исключением, и привело к тому, что внимание ученых сосредоточилось не на уникальных чертах

одной сферы знания, а на знании как таковом и на методах его достижения, то есть на эпистемологии.

Выходцы из Центральной Азии признавали два главных орудия эпистемологии: во-первых, геометрию и математику; во-вторых — формальную логику (по модели Аристотеля). Эти способы достижения истины были тщательно исследованы и разработаны главными мыслителями региона: от аль-Хорезми до Хайяма и далее от аль-Фараби до Ибн Сины и аль-Газали. Помимо своих открытий в естественных науках и философии эти мудрецы значительно прояснили и расширили наше понимание того, каким образом происходит процесс познания.

Почти все центральноазиатские философы и ученые эпохи Просвещения спокойно относились к религии. Многие были убеждены, что ислам с его бескомпромиссным монотеизмом и идеей Первопричины подтверждал истины науки и философии. Конечно, не обходилось и без скептиков, агностиков и атеистов, но таковых было немного. Относились же к ним достаточно терпимо, о чем свидетельствует история великого врача и ученого ар-Рази, чей скептицизм считался бы скандальным и противозаконным даже во Франции XVIII века.

Но если вера в той или иной форме была относительно общепринятой, то не было согласия в том, как она соотносится с разумом. Более того, этот вопрос приводил к все более жестоким раздорам. С обеих сторон встречались максималисты, подобные аль-Газали: они отводили разуму весьма скромную роль в практических делах, а для решения по-настоящему важных проблем считали бесполезным. Другие же, как Бируни, редко задумывались над тем, какова роль Бога в изучаемых ими вопросах (если он вообще принимает в них участие). Наконец, были и те, кто, следуя за Сиджистани, обращался и к науке, и к религии, к разуму и вере, но настаивал на том, что это две разные сферы, и советовал любому преследующему одну из них держаться подальше от другой.

Во многих центрах по всей Центральной Азии появлялись

правители, считавшие приращение знаний одной из своих целей. Некоторые, отдавая предпочтение разуму, впадали в крайность, многим казавшуюся опасной. Радикальный рационализм получил ревностного покровителя в лице халифа аль-Мамуна, чья ставка и первая столица находились в Центральной Азии. Его попытка внедрить мутазилитские рационалистские доктрины посредством запугивания и принуждения привела к отчаянному сопротивлению многих богословов, и в первую очередь уроженца Центральной Азии Ибн Ханбаля, который призывал отказаться от всех учений, не опирающихся на традицию, зафиксированную в Коране и хадисах. В том числе из-за подобных уроков истории оба лагеря — ученые/философы и богословы — достигли modus vivendi, разделившего две сферы и позволившего им существовать параллельно на протяжении нескольких веков. Лишь когда этот негласный компромисс нарушили около 1200 года, силы Просвещения были вынуждены отступить.

При всех своих разногласиях ученые и философы эпохи Просвещения в Центральной Азии соглашались, что люди способны достигнуть истины. Некоторые полагали, что божественного откровения и веры для этого достаточно. Но многие другие, и в первую очередь аль-Фараби, пошли дальше, провозгласив, что логика и разум могут подтверждать истины религий откровения. Некоторые, включая того же аль-Фараби, настойчиво утверждали, что общество само может и должно управляться разумом, а не догмами, держащимися на силе или суевериях большинства. Но больше всего противоречий породила предпринятая Ибн Синой и прочими попытка прийти к какой-либо концепции или методу, которые позволят разуму и откровению сосуществовать на взаимовыгодных условиях. Все те, кто участвовал в этих поисках и кто настаивал на том, что разум нельзя списывать со счетов, были истинными гуманистами за три-пять столетий до того, как само это слово получило широкое распространение во Флоренции, а затем и по всей Европе.

Почему оно случилось?

Огромный масштаб эпохи Просвещения в Центральной Азии нельзя отрицать. Здесь на довольно ограниченной географической территории появилось много талантливых писателей, которые создали тысячи трактатов и книг по обширному кругу вопросов, связанных с наукой и теорией познания, — по тому, что Бертран Рассел назвал «проблемами философии»[1]. Поскольку ничего подобного не происходило в регионе ни до, ни после, имеет смысл снова задаться вопросом, которого мы коснулись в самом начале: почему случился этот научный расцвет? Но даже сейчас, внимательно рассмотрев несколько веков истории региона, мы не можем дать точного ответа на него.

Конечно, финансовое благополучие является обязательным условием для возникновения класса интеллектуалов, избавленных от необходимости зарабатывать себе на хлеб, но никакое благосостояние не гарантирует, что они создадут нечто достойное вечности. Важны не только сами богатства Центральной Азии, но и их источники. Трансконтинентальная торговля укрепляла межкультурные контакты. Сельское хозяйство с развитой системой орошения способствовало достижению высокого уровня технических навыков и общей склонности к интенсивному, а не к экстенсивному развитию, затем это отношение было перенесено и на другие виды деятельности. Когда, начиная с правления Махмуда Газневи, государства стали обогащаться путем завоеваний и грабежей, они лишились выхода на международную арену, а также тысяч практических навыков, которые их предшественники принимали как нечто само собой разумеющееся.

На использование этого богатства повлияли определенные культурные факторы. Во всей персидской культурной среде, сердцем которой на протяжении многих веков была Центральная Азия, считалось нормальным, чтобы правитель щедро жертвовал на развитие науки и искусства. Эта позиция, зародившаяся и тщательно поддерживавшаяся в зороастрийском и буддийском

прошлом, не исчезла и после прихода ислама. Даже при всем эгоизме и тщеславии правителей такого рода «патронаж» создавал необходимые условия для расцвета культуры.

Определенное значение имела и религия, но зачастую не в том, что делалось с помощью нее, а в том, чего не делалось. Монотеизм побудил к созданию универсальных объяснений природных и общественных явлений. Более того, ясная и непреклонная позиция ислама по таким важным вопросам, как творение, природа и человеческая свобода, создавала проблемы как для защитников, так и для противников этой позиции. То же можно сказать и о других религиях, описанных в нашей книге, — иудаизме и христианстве, а также зороастризме. Нужно признать, что не многие правители, покровительствовавшие знаниям, делали это в надежде доказать истины ислама или иной веры. Правители-мусульмане в первые века ислама не препятствовали работе ученых и мыслителей — наоборот, они их поддерживали, тем самым оказывая неоценимую услугу философии и науке.

Еще одна важная причина — сосуществование множества религий, которое было нормой вплоть до конца эпохи Просвещения в Центральной Азии. Это многообразие сохранялось в каждом городе региона, где продолжали существовать церкви, храмы огня или ступы. Благочестивым мусульманам приходилось признавать, что люди, исповедующие другую веру, зачастую так же умны и образованны, как они сами, и что чужую точку зрения нельзя отвергать. Не может быть простым совпадением, что наиболее острые конфликты между суннитами и шиитами произошли после 1000 года — одновременно с кризисом этой веротерпимости.

Жители Центральной Азии испытали влияние нескольких мировых религий до обращения в ислам. Именно этот факт определил восприятие новой веры и то, как потом восприняли забытые книги древнегреческих авторов. В каждом случае жители Центральной Азии начинали с составления списка священных текстов для каждой новой религии, которую они принимали, или с

редактирования и иногда перевода на местные языки различных трактатов классических авторов. Эта практика дала глубокие знания в каждой сфере и независимые точки зрения, с которыми можно было анализировать поток новых идей. Жители Центральной Азии активно *примеряли* новые религии и идеи к реалиям своей жизни, а не пассивно *принимали* их. В результате Центральная Азия повлияла на буддизм и ислам не меньше, чем эти мировые религии повлияли на регион.

Каждая новая религия приносила свой язык: древнеперсидский пришел вместе с зороастризмом, греческий — с эллинскими богами, санскрит — с буддизмом, древнесирийский (арамейский) — с христианством. Ислам принес арабский, который превзошел остальные, став главным языком научной жизни в регионе и средством международного общения. Персидский язык мог бы выполнять ту же функцию, да и двигался в этом направлении незадолго до прихода ислама благодаря империи Сасанидов и несторианам, христианам Персии и Центральной Азии, которые перевели многие классические греческие тексты. Но персидский уступил арабскому в географическом размахе — из-за халифата, покорившего территории от Испании до Синьцзяна. Решение арабских, персидских и центральноазиатских государственных деятелей поддержать переводы на арабский язык — шаг, достойный просвещенных правителей[2]. В подавляющем большинстве случаев благодаря этим переводам, сначала выполненным сирийскими христианами, а затем и многими другими, арабский язык стал проводником новых идей в Центральную Азию. Когда он перестал выполнять эту функцию, научный расцвет пошел на убыль.

Изучение, кодификация и редактирование новых текстов, религиозных и светских, — достойная задача, но едва ли эта деятельность сама по себе могла привести к научным прорывам. На самом деле многие, изучавшие науку и философию в исламские Средние века, критиковали этот процесс за то, что он, не способствовал переменам, а тормозил их. Однако эта версия, по-

моему, неверна, так как исходит из неверного понимания истоков научного и философского творчества.

Стивен Джонсон в работе «Откуда берутся хорошие идеи» предположил, что новаторская идея часто возникает тогда, когда кто-то просто идет на шаг дальше, чем ступали раньше[3]. Смещение внимания к грани возможного проходит чрезвычайно медленно и осторожно, оно не стремится бросить вызов статус-кво и тем более осуществить революцию в сфере мышления. Так, центральноазиатские ученые хотели не оспорить труды Аристотеля, Галена или других классиков, а как можно лучше понять их работы, оценить их мудрость.

Томас Кун подчеркивает то же самое в своей знаменитой «Структуре научных революций», на которую мы ссылались во введении. Тот, кто обнаруживает аномалию в любой правящей научной парадигме, может начать с предположения, что он сам допустил ошибку и что аномалия ему померещилась. Только после многолетнего движения в русле того, что Кун назвал нормальной наукой, значимость аномалии достигает той точки, когда люди начинают объединяться для создания новой парадигмы.

В начале этой книги был перечислен ряд изобретений центральноазиатских ученых. В список можно многое добавить. Разумеется, моей целью было убедить скептически настроенного читателя, что регион, который сегодня включает самые отсталые страны планеты (например, Афганистан), когда-то рождал ведущих ученых и мыслителей. Не преуменьшая значимость прорывов, достигнутых мыслителями Центральной Азии, мы должны также признать огромный вклад, который они вносили в мировую цивилизацию, практикуя «нормальную науку» и «нормальную философию» на протяжении 500 лет. Интенсивный и диалогичный процесс, в котором были заняты десятки ученых, читавших работы друг друга, помог выявить и проанализировать многие ключевые вопросы, которые затем были переданы последующим поколениям для дальнейшего анализа и разрешения. Если большая часть мира незнакома с достижениями центральноазиатских ученых и

мыслителей или же приписывает их достижения другим, справедливо будет отметить, что даже эксперты в значительной степени недооценили огромную важность «нормальной науки» и «нормальной философии», практиковавшихся в Центральной Азии на протяжении 500 лет. Во время научной революции XVI–XVII веков многие так называемые прорывы были достигнуты европейцами, которые просто восприняли логику более ранних исследований, проведенных выходцами из Центральной Азии и другими учеными. До XVII века Европа не уделяла внимания «нормальной науке», существовавшей в Центральной Азии уже в XI веке.

Песчинка в жемчужной раковине

Трудно оценить важность аномалии, когда признание ее тотчас не приводит к новой парадигме. Но что можно сказать об общей ситуации, когда аномалии рассматриваются либо как неудобство, либо как угроза и поэтому их или заметают под ковер, или подавляют? К сожалению, Кун не углубляется в этот вопрос. Он не пытается определить культурные и научные условия, которые привели одних людей к тому, что они стали сопротивляться фактам, не соответствующим их пониманию вещей, а других — к признанию «неудобных» свидетельств и попытке справиться с ними.

Глядя на повороты истории Центральной Азии, мы понимаем, что более чем за 1000 лет до арабского завоевания и по крайней мере в течение 400 лет после него регион был способен вдумчиво обрабатывать даже самые «неудобные» новые знания или мнения в светской и религиозной сферах. Это было уверенное в себе общество, привыкшее к изменениям и принимающее их. Конечно, интересно, как бы жители региона восприняли античные шедевры, которые не были переведены на арабский и персидский языки, например «Историю Пелопоннесской войны» Фукидида, «Историю» Геродота, «Сравнительные жизнеописания» Плутарха, а также

греческие трагедии. Но даже без этого вопрошания в духе альтернативной истории очевидно: лучшие мыслители региона показали себя невероятно открытыми незнакомым и «неудобным» для них текстам.

Жемчуг, который жители Центральной Азии долгое время привозили из Индии и Ближнего Востока, появляется не просто так. В большинство раковин никогда не попадает песчинка (которая потом станет жемчужиной). Во многие раковины песок попадает, но в итоге ничего не происходит, а другие моллюски пытаются отторгнуть инородное тело, иногда умирая. Чудом центральноазиатской культуры было то, что в течение нескольких веков она была открыта чужеродному песку и что могла использовать его для производства жемчуга. Такое чудо было бы невозможно без одновременной открытости внешнему миру и здорового общественного организма, способного перерабатывать и адаптировать новые веяния, а не просто поглощать их. Долгое время Центральная Азия была центром интеллектуальной жизни и мировой культуры. Когда же она утратила эту способность — конструктивно сталкиваться с чужеродным и превращать его в «жемчужины», — начался упадок.

Абдус Салам, известный пакистанский физик-ядерщик и первый мусульманский ученый, получивший Нобелевскую премию, выразил эту мысль очень четко. Когда его спросили, как бы он стимулировал научные исследования в исламском мире, он повторил ответ директора израильского Института Вейцмана на вопрос от комиссии ООН: «У нас очень простая политика по развитию науки. Активный ученый всегда прав, и чем он моложе, тем правее»[4].

Эта книга началась с истории о научной полемике между 18-летним Ибн Синой и 28-летним Бируни. Оба были убеждены, что имели дело с самыми главными вопросами жизни и, что более важно, у них имелись все инструменты, необходимые для поиска ответов на них. Менее чем через три поколения аль-Газали резко оспорил подобные заявления и даже назвал Ибн Сину

вольнодумцем. Самые важные истины уже открыты в Коране и хадисах, воплощены в шариате. Вера, а не наука и тщательный ход мысли — ключ к их разгадке. Вера, в отличие от разума, приходит к человеку лишь после длительного процесса самоочищения. Она скорее появится у старейшин, аксакалов, суфийских учителей, чьи поиски мудрости на протяжении всей жизни дают им право и обязанность учить молодых. Поэтому, заключал аль-Газали, позволим им делиться мудростью, а молодым позволим слушать. Тот вид духовных и научных сокровищ, которые предлагали имамы и суфии, подразумевал смирение и послушание, а не песок в жемчужной раковине.

Что случилось?

Почему эпоха Просвещения завершилась и когда это произошло? Последний из трех вопросов, заданных на первых страницах данной книги, не приблизился к ответу после четырнадцати глав. Не существует одной гипотезы, которая (в случае подтверждения) позволит нам объявить задачу выполненной: некоторые исследователи, например, просто отрицают факт упадка. Так, австралийский исламовед Мухаммед Абдалла, который обратился к работам марокканского историка XIV века Ибн Хальдуна, чтобы доказать, будто в арабском мире все еще оставались великие ученые и мыслители даже после кризиса научной жизни в Центральной Азии. Однако при более внимательном изучении оказывается, что Ибн Хальдун сам утверждал прямо противоположное: даже несмотря на то, что наука приходила в упадок в арабском мире, они продолжали работать «в восточной части державы», а именно в Центральной Азии[5], но фактически это было не так!

Известный немецкий историк Соня Брентьес называет саму идею упадка исламской цивилизации «оценочной» и «неприемлемой»; ее якобы породили XIX век и война с «исламским терроризмом», которая началась после 11 сентября 2001 года[6]. Но

Брентьес, первоклассный арабист, не ограничивается идеологическими выпадами. Она аргументированно защищает аль-Газали, чья критика науки, по ее мнению, имела лишь незначительное воздействие, а также представителей медресе, которые менее критично относились к рационализму и науке, чем предполагает большинство западных ученых.

Куда большей популярностью пользуется идея, согласно которой философская и научная мысль, процветавшая в Центральной Азии, жила полной жизнью и в трех мусульманских империях, которые во многом опирались на центральноазиатскую традицию — в державах Великих Моголов в Индии, Сефевидов в Иране и Османов в Турции. Конечно, эти империи накопили невероятные богатства в период своего расцвета и построили великолепные столицы в Агре, Дели, Лахоре, Исфахане, Ширазе, Стамбуле и Каире. Их культура отличалась изысканностью, которая неизменно впечатляла иностранных гостей. Но мы помним (см. главу 14), что наука в этих империях была бедна и качественно, и количественно, и что философия состояла скорее из комментариев, чем оригинальных работ. В конце концов, величайшие культурные достижения этих великих исламских империй лежат не в сфере идей, а в сфере эстетики.

Миром правила красота, а истину считали завершенной и не нуждающейся в дальнейших изменениях и дополнениях. Такое убеждение придало научной жизни этих империй ностальгический оттенок и лишило ее стимула, который может предоставить лишь новое знание. В результате они растратили свое великое научное наследие, причем до такой степени, что позволили большей части великолепных рукописных книг эпохи Просвещения физически обветшать и исчезнуть из библиотек и частных собраний. Важно, что катастрофические масштабы утраты книг и трактатов эпохи Просвещения обусловлены в первую очередь отношением наследников той цивилизации, а не действиями чужаков. Фактически именно европейцы первыми предприняли попытки найти и сохранить немногочисленные дошедшие до XVIII–XIX

веков тексты.

Все три поздние империи пострадали из-за отсутствия современных университетов и других центров обучения, от фатально медленного распространения книгопечатания и от недостатка контактов с другими центрами мысли.

Итак, давайте признаем, что Центральная Азия испытала серьезный научный упадок после 1100 года нашей эры. Примем также вслед за ливанским историком Ахмадом Даллалом, что этот упадок не был неизбежным и предреченным исламской культурой, а скорее стал результатом стечения исторических обстоятельств[7]. При этом ученые никак не могут определиться с периодизацией этого упадка по той простой причине, что разные авторы измеряют ее по-разному. Так, автор работы «Вольнодумцы средневекового ислама» считает главным возможность открытого высказывания своей позиции скептиками и агностиками. На этом основании, как она пишет: «После X века откровенное проявление вольнодумства стало невозможным. Ученые начали обсуждать вопросы веры завуалированно. Философские притчи, как у Ибн Сины, позволяли делать это более безопасным для авторов образом и, возможно, также более выигрышным интеллектуально»[8].

Другие ученые отмечают сокращение фундаментальных исследований в сфере науки и философии. Этот упадок стал проявляться в эпоху поздних Сельджуидов и уже за 100 лет до монгольского завоевания стал очевиден для всех. Скудость умственной жизни в сильной и богатой державе хорезмшахов XII века подчеркивает радикальность сдвига. Угасание научной жизни отразилось не только на количестве, но и на качестве текстов: сборники, энциклопедии и собрания сочинений во многих областях заменили новые работы. Появление Насира ад-Дина ат-Туси или краткий прорыв в сфере астрономических исследований, осуществленный Улугбеком и его соратниками, — это редкие исключения, которые не смогли переломить ситуацию.

Роль среды

После ста лет мышления в марксистской парадигме мы невольно склоняемся к объяснению научных перемен «объективными» сдвигами в физической или экономической среде, в которой работают мыслители. Поскольку ясно, что научное развитие Центральной Азии совпало с великой эпохой процветания, которая держалась на высокопроизводительном сельском хозяйстве, развитых ремеслах и прибыльной трансконтинентальной торговле, хочется истолковать закат умственной жизни как следствие экономического кризиса. Джаред Даймонд в своем популярном исследовании «Коллапс: Почему одни общества выживают, а другие умирают» идет еще дальше (в детерминизме «объективных» факторов), предупреждая нас о путях, двигаясь по которым, общества могут неосознанно или даже сознательно разрушить экологические системы, поддерживающие их экономическое и социальное существование.

В главе 2 мы увидели, что климат Центральной Азии в целом оставался неизменным практически с 500 года до нашей эры. Так называемый Малый ледниковый период, начавшийся в 1550 году, наступил слишком поздно, чтобы изменить экономические и социальные условия в рассматриваемую эпоху. Дальнейшие исследования могут изменить эту картину, но на данный момент кажется, что изменения, привнесенные человеком, были более значительными, чем климатические сдвиги. Масштабная вырубка лесов и растительности на холмах провоцировала сезонные изменения в разливах рек, более длительные периоды засухи, опустынивание. В первые века истории Центральной Азии жители оазисов поднялись на борьбу с наступающей пустыней, воздвигнув стены длиной в сотни километров, чтобы предотвратить распространение песка. Они мобилизовали крестьян и вооружили их новейшими технологиями, чтобы дать им возможность орошать оазисы и превращать их в зеленые сады.

Но разрушение оросительной системы монголами и

неспособность центральноазиатских обществ последующего периода организовать и развернуть новые «трудовые армии» для восстановления этих систем привели к победе пустынь. В результате урожайность резко сократилась, и экономика «оазисных» обществ Центральной Азии вошла в период упадка. Соответственно, их среда становилась все более неблагоприятной для разрешения каких-либо научных задач, выходящих за пределы практических нужд. Но повторим — спад научной жизни начался задолго до эпохи экологического и хозяйственного кризиса.

Разыгрывая «монгольскую карту»

Вне всяких сомнений, наиболее популярным объяснением упадка в Центральной Азии (особенно внутри региона) было монгольское завоевание. Мы видели (глава 13), как регион в полной мере ощутил на себе жестокость завоевателей и заплатил запредельную цену — людьми, материальными и научными ресурсами. Что еще хуже, наследники Чингисхана в Центральной Азии сохраняли кочевой образ жизни, отказываясь принять местную городскую культуру, как делали их сородичи в Китае и Иране. В самом центре евразийской зоны свободной трансконтинентальной торговли возникла полоса упадка и запустения. Конечно, торговля с Китаем процветала и после монгольского завоевания, но она в значительной степени обходила стороной Центральную Азию. Это также внесло свой вклад в «потерянный век» центральноазиатской цивилизации, который продолжался до правления Тамерлана.

Еще более долгосрочные последствия имело систематическое разрушение монголами сложной и продуманной оросительной системы Центральной Азии. Мы отмечали, что после ухода монголов демографические потери и в значительной степени уменьшившиеся технические и организационные возможности местного населения не позволили жителям региона восстановить оросительные сооружения на прежнем уровне.

Тем не менее упадок научной жизни, причины которого мы

пытаемся понять, уже стал очевидным, когда первые монгольские всадники показались у стен Отрара. Разрушения, нанесенные кочевниками, могли замедлить или даже остановить возвращение процветания, основанного на сельском хозяйстве, ремеслах и торговле, они значительно усложняли восстановление ослабленных научных ресурсов региона. Но монгольское завоевание не было непосредственной причиной упадка — предпосылки наблюдались как минимум на век раньше. Поэтому «монгольская карта», выставляющая жителей Центральной Азии безвольными жертвами, должна быть отброшена.

Васко да Гама как «главный злодей»

Более сложная форма экономического детерминизма — обвинять в научном упадке региона угасание караванной торговли и развитие морских путей, соединяющих Европу и Азию. Якобы европейцы, проникшие в Ост-Индию, разрушили сухопутные торговые пути, что истощило регион и значительно сократило ресурсы, которые могли бы поддерживать научную и культурную жизнь[9].

Принять этот тезис сложно по двум причинам. Первая: здесь смешиваются причина и следствие. Жители Центральной Азии не были невинными жертвами западных махинаций, как предполагает данная гипотеза. Действительно, в течение многих веков они умело управляли экономикой и поддерживали безопасность, необходимую для торговли. Но затем, в конце этого периода, не смогли обеспечить безопасность вдоль старых торговых путей; правители подняли оплату так высоко, что перевозчики начали искать другие маршруты. Тамерлан, вместо того чтобы выяснить причины упадка сухопутных маршрутов, тщетно пытался закрыть разрастающиеся морские пути на Дальний Восток[10]. Угасание продолжалось с распадом империи Тамерлана на соперничающие эмираты и с подъемом шиитской Персии. Поэтому справедливо будет отметить, что неразумная политика правителей Центральной Азии «убила уже и так больную курицу,

несущую золотые яйца свободной торговли»[11] и что Васко да Гама имел дело лишь с последствиями этого события.

Во-вторых, приход европейцев в Индию вообще не связан с угасанием научной жизни, которое началось за 100–200 лет до экономического упадка. Более того, при Сельджуидах в Центральной Азии построили немало впечатляющих караван-сараев, а торговля приносила золото шахам Хорезма именно тогда, когда духовная жизнь отошла на второй план. Да, окончательное угасание континентальных путей евразийской транзитной торговли изолировало регион от научных разработок Европы и Ближнего Востока. Это привело к обеднению, уменьшению ресурсов, которые были доступны для поддержки культурных и научных изысканий. Наконец, это негативно повлияло на возможности Центральной Азии восстанавливать экономику (это объясняет долговременную отсталость XVII–XIX веков). Но экономический кризис нового времени никак не объясняет исчезновение культуры свободного поиска и научных споров.

Обедневшие покровители

Этой линии придерживается американец Ричард Фрай, который предположил, что угасание в сфере научных открытий было вызвано обеднением знатных землевладельцев (декхан), которые на местном уровне покровительствовали культуре и из числа которых произошли многие мыслители[12]. Несомненно, до эпохи Сельджуков в центре и на западе Центральной Азии существовал класс землевладельцев. Они придерживались образа жизни, включавшего покровительство музыке, искусствам и научно-философским изысканиям. Верно и то, что эта поддержка со временем ослабла. Аргумент Фрая находит подтверждение и в современных исследованиях наследственного права в исламе. Ученые указывают, что оно тяготеет к дроблению наследуемого имущества, как движимого, так и недвижимого[13]. Эту систему обвиняют в сокращении доступного для вложений капитала.

Несомненно, она также затрудняла накопление богатств и практику меценатства.

Но необходимо помнить, что та же самая система существовала и в эпоху процветания культуры. Кроме того, даже в самые «темные» века человек, желавший поддержать культуру, все еще мог передать свое состояние в фонд (вакуф) и направить его для поддержки исследований в сфере науки или философии. Но лишь немногие избирали этот путь, предпочитая учреждать вакфы для медресе с точно расписанными учебными планами. В целом Фрай, конечно же, преувеличил роль покровительства, оказываемого богатыми декханами, и в то же время недооценил изменения, из-за которых частные пожертвования ушли в другие сферы.

Казна правителей

Те, кто прослеживает упадок научной культуры в Центральной Азии до подъема и спада покровительства, обычно основывают свое мнение на суммах пожертвований не от знати, а от правящих домов, существовавших на местном и региональном уровнях, — особенно от дворов в Балхе, Мерве, Самарканде, Багдаде, Бухаре, Гургандже, Газни. Богатство правителей привлекало лучших представителей «творческого класса» — деятелей науки и искусства. Они оказывались в ситуации жесткой конкуренции, лишь немного смягчаемой формальными правилами протокола и традициями вежливости.

В нашу более демократичную эпоху хочется минимизировать роль монархов, не говоря уже о тиранах, таких как Махмуд Газневи или Тамерлан, в создании бессмертных произведений. Но невозможно и отрицать важность той глубоко укоренившейся исламской традиции, которая отказывала в чести даже самому влиятельному политику до тех пор, пока он не собирал вокруг себя избранный круг поэтов, художников и мыслителей и не выказывал интереса к их работе. Развитая в полную силу при греках, кушанах и Сасанидах, эта традиция способствовала превращению даже

самого жестокого воина в творца культуры.

Несмотря на эту традицию, в угасании центральноазиатской научной жизни нельзя обвинять ослабление империй, а также пришедших им на смену правителей мелких эмиратов. Конечно, последняя великая империя региона, основанная Тамерланом, более щедро покровительствовала культуре и искусствам, чем Бухарский эмират, Хивинское и Кокандское ханства, пришедшие ей на смену. Но еще задолго до Тамерлана многие правители отказывались поддерживать науку — математику, систематическую философию и другие области знания. Более поздние правители Хорезма, например, располагали практически не ограниченными ресурсами, но не считали необходимым тратить их на поддержку науки. Медицина и астрономия/астрология с трудом развивались в некоторых местах и лишь по той причине, что нужны были для поддержания здоровья правителя и предсказаний. Другие области знания забывались, а в некоторых случаях исчезали полностью — еще в период процветания великих империй.

Еще в XI веке Бируни отметил начало этой тенденции. «Когда же появится какая-либо наука или вырастут новые ростки? Ибо все, что имеется теперь, — это лишь незначительные остатки от тех времен»[14]. Властители-покровители оставили науку и философию и предпочли архитектуру, живопись, музыку и ремесла. В итоге их усилий оформилась блистательная культура, но она была лишена духа познания и научной мысли, ранее процветавших при многих дворах региона.

Эти не любящие рассуждений тюрки

Нет более эмоциональной гипотезы о спаде науки и философии в Центральной Азии, чем та, которая возлагает вину на приход тюрков. Согласно этой точке зрения, научный расцвет Центральной Азии возник из городской цивилизации персидского Востока, в то время как тюрки, появившиеся несколько веков

спустя, властвовали в эпоху угасания и исчезновения мысли. Мы видели, что основным сторонником в эпоху этой позиции был русский историк Бартольд, который не раз обозначал ее в своих многочисленных работах о Центральной Азии, опубликованных до и после Октябрьской революции. Бартольд считал, что кочевая культура тюркских народов враждебна развитой логике и математике оседлых обитателей оазисов. Но тот факт, что он был готов признать достижения тюркских мудрецов (например, Махмуда аль-Кашгари, Улугбека, Али Кушчи и Навои), предполагает, что Бартольд чувствовал, что проблема заключается не в тюркской этничности как таковой, а в кочевом образе жизни, наиболее яркими представителями которого долгое время оставались именно тюркские народы.

Если снять этнический вопрос, предположение, что засилие кочевых культур вызвало научный упадок, становится несостоятельным. В конце концов, в эпоху Просвещения было столько же кочевников, сколько до или после нее, и большинство оседлых жителей оазисов сами раньше были кочевниками. Со временем ослабла именно способность горожан сохранять научную культуру, постепенно приспосабливая к ней новоприбывших. Медленный спад экономической и политической жизни городов, несомненно, ослабил их культурную роль, размыл их цивилизационное превосходство и сделал их отношения с кочевым населением скорее обменом ресурсами с равным партнером. Однако в этом процессе деградация городской культуры Центральной Азии сыграла не меньшую роль, чем приток тюрков-кочевников.

Мусульманин против мусульманина

Даже этот краткий обзор заставляет усомниться в широко распространенных объяснениях спада научной жизни Центральной Азии. Ни изменения климата, ни монгольское завоевание, ни развитие морских путей в Азию, ни исчезновение знатных

покровителей, ни ослабление империй, ни якобы менее созерцательная культура тюркских кочевников не объясняют количественный и качественный упадок научной и философской жизни в Центральной Азии. Поэтому мы должны рассмотреть другие причины.

Эпоха Просвещения в Центральной Азии не совпала с периодом религиозного и научного мира. Наоборот — старт ей задал приход ислама «на острие меча» арабов-кочевников. Это явление запустило сложный процесс взаимодействия между исламом и другими конфессиями, которое продолжалось на протяжении нескольких веков. Одновременно в IX–XI веках нарастало напряжение внутри самого ислама, что в итоге привело к оформлению и «кристаллизации» различных школ и сект в рамках двух основных направлений — шиизма и суннизма. В конце X — начале XI века шиитские мыслители оказывали сильное влияние на ученых во всей Центральной Азии, в том числе суннитской державы Саманидов в Бухаре. Но сунниты вскоре пошли в «контратаку», часто применяя те же научные инструменты, что и шииты. Больше всего они опирались на авторитетность великой традиции.

Приход к власти Махмуда Газневи, а затем и Сельджукидов кардинально усилил позиции суннитов-традиционалистов, которые пошли в генеральное наступление на шиитов. К XI веку религиозная и научная атмосфера во всей Центральной Азии и Иране была насквозь пропитана полемикой. Несмотря на согласие по многим пунктам, шииты продолжали настаивать на том, что для истолкования Корана и других священных текстов нужен авторитетный имам, ведущий свою родословную напрямую от Пророка. Сунниты же все более настойчиво требовали строго придерживаться правил, указанных в Коране, хадисах Мухаммеда и законах шариата. Со временем раскол между двумя течениями разделил целые города, государства и империи. Поляризация оказалась настолько сильной, что даже малейшее подозрение в том, что кто-то принадлежал к другому течению, давало повод для

сурового наказания и изгнания из общины. Распространение бескомпромиссных течений с обеих сторон, триумф среди шиитов ультрарационалистов-исмаилитов, а среди суннитов — ашаритов, чей антирационализм простирался до отрицания причинно-следственных связей, — все это отражало крайнюю накаленность религиозных споров.

Существовало мнение, что упадок науки и философии, произошедший в исламском мире в те годы, был следствием столкновения с крестоносцами, которые прибыли на восточное побережье Средиземного моря, чтобы захватить святые места. Но те события происходили далеко от Центральной Азии и Ирана и не имели отношения к научному климату ни в одном из этих регионов. Наоборот, суннитско-шиитский раскол стал настолько жестоким, что любой, кто имел дело с идеями, — ученый, математик, астроном, философ, историк, астролог, метафизик или поэт, не мог остаться в стороне от него. В конце IX века шииты одерживали верх. Но когда сунниты получили поддержку от Сельджукидов, баланс сил снова сместился в их сторону. К концу XI века разразилась полномасштабная культурная война: суннитские ревнители правоверия следили за тем, чтобы ни один мыслитель не преступил строгие границы традиции, а не менее ревностные шииты отвечали тем же. Свобода мысли оказалась под ударом с обеих сторон.

Не будет преувеличением сказать, что распри внутри исламского сообщества (уммы) и борьба суннитов с шиитами сильнее всего повлияли на упадок мусульманской научной культуры в Центральной Азии. Именно этот конфликт стоял за инвективами Низам аль-Мулька и за диатрибами молодого аль-Газали. Все чаще и чаще проверке на традиционность подвергали не только мыслителей и написанные ими трактаты и книги, но и целые области изысканий, и наконец, определенные способы мышления. По мере укрепления правоверия цена, которую приходилось платить за отклонение от господствующей идеологии, неуклонно возрастала. Сначала мыслители отвечали различными

формами самоцензуры, но со временем просто отказались от тех областей, в которых они с большей долей вероятности могли столкнуться со стражами правоверия. Это не отрицает того, что среди традиционалистов появлялись вдумчивые и высокоморальные мыслители или что труды этих людей были искренними. Но поскольку они более не подвергались строгой и открытой критике, тексты, выполненные в рамках традиции, становились все более ритуальными и слабыми с точки зрения мысли.

Аль-Газали, темный гений

Об этих переменах принято рассказывать в таком ключе, что они становятся похожи на геологический процесс. Подобно наступлению ледника, медленно разрушающего и перемалывающего все на своем пути, господство ограниченной и жесткой приверженности традициям считается неизбежным. Возможно, так оно и было. Не стоит забывать, что каждый поворот истории эпохи Просвещения выражался в активной деятельности сильных и ярких личностей, действия и мысли которых определялись их жизненным опытом, а не некими силами или тенденциями общего порядка.

Мы проследили за «чистками во имя прогресса», организованными гениальным, но неосмотрительным халифом аль-Мамуном; увидели, как эти действия привели к расправе над тихим, но решительным Ибн Ханбалем. В этом конфликте мы увидели наиболее отчетливое противопоставление доктрины свободной воли мутазилитов новым формам детерминизма. Мы наблюдали, как Ибн аль-Равенди, Хиви и ар-Рази поразительным образом использовали свободомыслие; за работой аль-Бухари, которую он вел на протяжении всей своей жизни, когда тщательно собирал, как он полагал, подлинные слова Мухаммеда, и сделал это наряду с Кораном единственным разрешенным источником власти и закона. Мы разобрались с тем, как Ибн Сина пытался примирить

непримиримое с помощью своей великой, но в конечном счете безуспешной системы эпистемологии и теологии, и то, как Бируни решил отойти от этих бесконечных споров и сосредоточиться на своей научной работе. Наконец, мы увидели, как Омар Хайям писал свои красноречивые и загадочные поэтические заявления о свободе от догмы, но затем не дал им разойтись среди широкого круга читателей.

Без этих и других реальных людей, без их работ, их жизней и решений не существовало бы общих тенденций и сил, которыми можно объяснить подъем и упадок эпохи Просвещения. Если данная мысль является верной, можно задать вопрос: связан ли упадок этой эпохи с действиями конкретного индивида или индивидов? Наиболее подходящим кандидатом на роль «могильщика» Просвещения был великий Низам аль-Мульк — визирь Сельджукидов, который считал своей священной миссией дать отпор и даже уничтожить силы шиизма и исмаилитов. Именно он в итоге применил всю мощь государства Сельджуидов для продвижения консервативного и традиционалистского ислама суннитского толка, и он же основал новый тип образовательных учреждений, чтобы насадить «правоверное» мышление, а затем способствовал распространению таких учреждений по всему исламскому миру.

Но вряд ли бы мы вспомнили о Низам аль-Мульке, если бы не его современник — философ и теолог, гениальный мыслитель Мухаммед аль-Газали. И негативные, и позитивные аспекты разнообразных достижений аль-Газали прямо соотносятся с угасанием эпохи Просвещения в Центральной Азии. Его блестящие разгромные выпады в работе «Опровержение философов» заставили всю независимую философию и науку уйти в оборону — и не только при жизни аль-Газали, но и на долгие века. Конечно, он очертил определенную сферу, в которой могла развиваться математика, а также выделил нишу для прикладных наук. Но при этом аль-Газали преуспел в смещении философов, метафизиков, эпистемологов, математиков и ученых-теоретиков на второй план.

С этого времени последние как будто жили в здании с очень низкими потолками. В Центральной Азии прежний дух любознательности и страсти к науке снова начал расцветать лишь к концу XIX века при так называемых джажидах — мусульманах-реформаторах, с энтузиазмом относившихся к современной науке и образованию. Поэтому еще более трагично, что советская власть заставила замолчать или репрессировала этих истинных исламских реформаторов.

Ахмад Даллал достаточно смело связывает угасание научной мысли с подъемом суфийского мистицизма: «Позволю себе отметить, что упадок в научной деятельности… часто сочетается с возвращением интереса к космологии, но только в этот раз традиционная философская космология была заменена религиозной/суфийской»[15]. Аль-Газали сам по себе не несет ответственности за расцвет суфийского мистицизма, который, как мы видели, имел глубокие корни в культуре Центральной Азии и в трудных обстоятельствах XII–XIII века. Однако аль-Газали узаконил суфизм в рамках ислама, отведя ему центральное место среди путей получения знаний. Таким образом, он вытеснил на обочину разум и логику. Его богословские труды справедливо считаются достойным объяснением природы веры в Бога, в равной степени интересным для христиан, иудеев и мусульман. Аль-Газали предложил строгую иерархию, в которой разуму и интеллекту отводилась подчиненная роль. С помощью разума не дозволялось оспаривать знания, полученные посредством мистической интуиции и традиции.

Более того, аль-Газали яростно поддерживал подавление всех враждебных ему течений:

> *«Клянусь своей жизнью, среди большинства людей укоренилось мнение о самих себе как о людях высокого мастерства и искусства, как о людях, обладающих совершенным рассудком и способных поэтому отличать истину от лжи и праведный путь от заблуждения. Поэтому необходимо по мере возможности закрывать им всем доступ к чтению книг, написанных заблудшими людьми, ибо, если даже не приключится с ними упомянутого несчастья, они все же не спасутся от несчастья, о котором речь пойдет ниже. <…> Во избежание этого несчастья необходимо удерживать людей от чтения*

чреватых вероломством и опасностью книг философов. Так же, как следует присматривать за плохим пловцом, дабы он не оказался у скользкого обрыва, нужно присматривать за людьми, чтобы они не брались за чтение этих книг. Так же, как следует присматривать за отроком, дабы он не вздумал прикоснуться к змее, нужно присматривать за людьми, чтобы до слуха их не доходила мешанина из всех этих рассуждений»[16].

Почти 10 лет прошло до того момента, когда мнение аль-Газали решились оспорить. В далекой мусульманской Испании судья и философ Ибн Рушд (1126–1198), известный на Западе как Аверроэс, написал ответ на критику богослова, ехидно озаглавив его «Опровержение опровержений». В этом трактате Аверроэс описал научные достижения представителей Центральной Азии (от аль-Фараби и далее), чтобы защитить разум и логику от нападок аль-Газали. В итоге ему мало кого удалось переубедить — мусульмане в большинстве своем проигнорировали книгу. Лишь в Европе трактат Аверроэса, переведенный на латынь с иврита, нашел благодарную аудиторию.

Английский мыслитель XVII века Джон Локк столкнулся с похожим вызовом — как принять религию откровения и в то же время сохранить область, где можно было бы свободно использовать разум. Он искусно решил эту проблему, выделив сферу познания, которая была «выше разума», а затем погрузился в более обширную область, которая включала науку, философию и всю социальную и экономическую жизнь. Однако резкая критика аль-Газали разума и приверженность многих его последователей закрыла этот путь для философов и ученых исламского мира. Одновременно защитники веры и традиции принялись создавать именно исламские науки, свободные от «ошибок» греков и других иноверцев[17]. Наконец, чем больше аспектов жизни охватывало исламское право, тем больше строгий легализм утверждался в научной сфере, а само слово «нововведение» стало ругательным[18]. Упадок эпохи Просвещения в Центральной Азии можно четко проследить по сокращающемуся количеству открытых вопросов и готовности ученых искать на них ответы.

Дальше — хуже: как только представители знати региона приняли идеи аль-Газали о мистически постигаемой истине и интуиции (это произошло в течение последующих нескольких веков) и объединили их с достаточно жесткой версией исламского права, появился отличный механизм для подавления свободы мысли. В мусульманском мире не возникло теократии в строгом смысле этого слова, поскольку религиозные учреждения оставались формально независимыми от государства. Также, в отличие от католической церкви, исламу не хватало централизованной власти и управленческого аппарата. Несмотря на это, распространение законов шариата во всех областях гражданской и религиозной жизни фактически превратило государства в теократии; они использовали всю свою мощь, чтобы привести все сферы жизни в соответствие с исламским правом. И последнее стало единственным критерием оценки науки, философии и логики. Этот убедительный тезис впервые выдвинул в 1862 году французский арабист Эрнест Ренан (1823–1892) в своей вступительной лекции в Коллеж де Франс, его поддержал русский историк Бартольд в 1902 году, а недавно — новозеландский ученый Джон Джозеф Сандерс[19].

С самого основания халифата мусульмане не разделяли светскую и духовную сферы жизни. Со временем они постепенно начали расходиться, особенно в начале правления Аббасидов. Но затем — печальный парадокс! — халиф аль-Мамун снова заставил объединить религию и государство, когда использовал свою власть, чтобы изгнать из рядов богословов и судей — консерваторов и традиционалистов, не принимающих мутазилитский рационализм. Аль-Мамун одержал временную победу, но столкновение халифа и улемов объединило суннитских богословов в единый фронт, который постепенно пришел к власти по всей Центральной Азии. Налицо прямая связь между героическим противостоянием Ибн Ханбаля и аль-Мамуна и не такими уж героическими выпадами аль-Газали против Ибн Сины и рационалистов[20].

По мере сужения круга открытых для обсуждения вопросов арабский язык, который когда-то был средством коммуникации

между далекими друг от друга территориями и мощной силой для распространения новейших знаний, стал играть в основном религиозную роль. Мы отмечали очень медленное распространение книгопечатания в трех великих государствах — преемниках династии Тамерлана: державах Великих Моголов в Индии, Сефевидов в Иране и Османов в Турции. Арабский язык теперь знали только муллы и улемы, но никакой другой международный язык не пришел на его место в качестве связующего звена между Центральной Азией и наиболее динамичными обществами мира. Не появилось и новых Бируни, готовых погрузиться в незнакомые культуры, изучить их языки и извлечь их мудрость.

Фатальные сроки

История эпохи Просвещения в Центральной Азии берет начало около V века до нашей эры и достигает своего апогея в IX–XII века нашей эры. Напомним, что аль-Газали умер в 1111 году, а Омар Хайям — в 1131-м. С этого периода регион оказался в научном (но не в экономическом) застое при хорезмшахах, в состоянии тотального упадка из-за монголов и, наконец, ненадолго возрождается при Тамерлане и его потомках.

Западная Европа в тот же период представляла собой совсем иную картину. Вопреки изначально неблагополучным условиям, быстрый рост населения сопровождался развитием сельского хозяйства (вводом в оборот новых земель) и развитием городов. Последний период резкого подъема в экономике Византии обогатил итальянские города и подтолкнул торговую революцию на большей части Европы. В Италии это привело к развитию новых представительских органов и правовых учреждений для регулирования гражданской жизни. Сначала в Италии, а затем во Франции возродилось римское право: ученые погрузились в давно забытые юридические тексты с таким же энтузиазмом, как жители Центральной Азии ранее погружались в работы Аристотеля,

Платона, Евклида и Птолемея. Вскоре школы права стали привлекать талантливых учеников в Болонье и других городах, постепенно меняя европейские законы. Тогда же было систематизировано англо-саксонское право.

Но, несмотря на все эти успехи, в Европе XII века не было ничего, сравнимого с крупными и продуманными городами Центральной Азии с их богатыми научными ресурсами. Влияние работ аль-Газали на мысль арабов и европейцев показывает, что до его смерти в 1111 году Центральная Азия сохраняла научное превосходство над Европой и в равной степени над большей частью арабского мира. Но Западная Европа и Центральная Азия развивались разными путями. Даже без монгольского завоевания Центральной Азии линии, характеризующие их развитие, пересеклись бы к 1300 году и, возможно, затем продолжили бы двигаться в противоположных направлениях. Конечно, был период возрождения при потомках Тамерлана. Но он оказался политически недолговечным и научно односторонним, а закончился обычной междоусобицей и разрухой. Иными словами, начало ослабления превосходства Центральной Азии в научной и культурной сферах датируется XII веком. В долгосрочной перспективе сроки очень важны.

Нужны ли вообще объяснения?

После рассмотрения различных теорий и гипотез об упадке эпохи Просвещения в Центральной Азии пришло время отступить назад и задать более важный вопрос: а нужно ли вообще такое объяснение? За этим поиском причин стоит неявное допущение: если бы тот или иной фактор не вступил в игру, поступательное движение мысли не остановилось бы. Однако великий период интенсивной научной деятельности, эпоха открытий и изобретений продолжалась более 400 лет. Если бы до нас дошло больше информации о веках, предшествовавших арабскому завоеванию, мы могли бы уверенно продлить этот период расцвета еще дальше.

Но даже без такого дополнения эпоха Просвещения была в пять раз длиннее, чем жизнь Афин классического периода; на сто лет длиннее, чем вся история Александрии (как научного центра эллинизма) от основания до разрушения ее библиотеки; лишь немного короче, чем весь жизненный цикл Римской республики; длиннее, чем эпоха династии Минь или Цин в Китае, и такая же по длительности, как эпоха правления династии Хань, или вся новая история Японии — от основания сегуната Токугава до настоящего времени. Наконец, она длилась столько же, сколько история Англии со времен Шекспира до наших дней.

Как говорят театралы, эта пьеса долго не сходила с подмостков. Хорошо и правильно рассуждать о причинах угасания страсти к нововведениям или о предполагаемом исчерпании творческой энергии. Но так же, как у нас нет особой надобности в поиске причин смерти 90-летнего старика, нет необходимости и слишком настойчиво искать причины заката этой великолепной эпохи. Конечно, вопрос о том, почему регион в целом находился в состоянии отсталости с конца эпохи Просвещения вплоть до недавнего времени, очень важен, но он включает в себя многие факторы помимо тех, что проявились в период упадка науки. Но это уже будет предметом исследования для другой книги.

Связан с нашей работой и гораздо более важный вопрос: как соотносится эпоха Просвещения с регионом сегодня? Новые государства Центральной Азии доказали свою жизнеспособность. Они развиваются, хотя и с разной скоростью. Многие юноши и девушки со всего региона получили хорошее образование, благодаря которому они познакомились с идеями и традициями других стран, а также со своим (ранее почти забытым) научным, философским и культурным наследием. И ключевое место в нем принадлежит эпохе Просвещения, когда их предки занимали лидирующее положение в мире во многих областях знания. Этот героический период был забыт, но сегодня есть признаки того, что он будет заново открыт молодежью. Когда это произойдет, прежние привычки и ожидания воскреснут, и взгляд устремится к

новым, далеким горизонтам.

А всему остальному миру, Востоку и Западу, следует подумать о том, что регион, который многие упорно рассматривают как периферийный и отсталый, был в течение многих веков центром политики и экономики, центром науки, философии и научной жизни Евразии. Вместо того чтобы обсуждать лишь угасание, не разумнее ли задаться вопросом: почему это великое движение культуры и идей возникло и длилось так долго?

Примечания

Предисловие

1. Гиббон Э. История упадка и разрушения Великой Римской империи: Закат и падение Римской империи: В 7 т. — М., 2008. — Т. 1. — С. 47.

Глава 1

1. Выдержки из Arthur Hyman and James J. Walsh, eds., Philosophy in the Middle Ages (Indianapolis, 1973), 283–92 С. 283–92.
2. Примечательная, но в итоге незавершенная попытка вырваться за эти рамки, принадлежит Элтону Л. Дэниелу: Elton L. Daniel, "The Islamic East," in The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries, ed. Chase F. Robinson, The New Cambridge History of Islam (Cambridge, 2010), 1:459–79. См. также: S. Frederick Starr, "In Defense of Greater Central Asia," Policy Paper, Central Asia-Caucasus Institute / Silk Road Studies Program, 2008, http://www.silkroadstudies.org/new/docs/Silkroadpapers/0809(
3. Daniel, "The Islamic East". С. 449.
4. B. A. Litvinsky and Zhang Guang-da, "Historical Introduction," in History of Civilizations of Central Asia, ed. B. A. Litvinsky (Paris, 1992–2005), 3:25–26.
5. Starr, "In Defense of Greater Central Asia".
6. John. J. O'Connor and Edmund. F. Robertson, "Abu Ali al-Husain Ibn Abdallah ibn Sina (Avicenna)," http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Avicenna.html; E. S. Kennedy, "Al-Biruni (or Beruni), Abu Rayhan," in Dictionary of Scientific

Biography, ed. C. G. Gillispie (New York, 1981), 2:152.

7. Д. Кинг недавно оспорил участие аль-Хорезми в этом проекте, но вопрос остается открытым, при любых обстоятельствах аль-Хорезми был ключевой фигурой в исламской астрономии в тот период. D. King, "Too Many Cooks… A New Account of the Earliest Muslim Geodetic Measurements," Suhayl 1 (2000): 207–41.
8. Samuel Eliot Morrison, Admiral of the Ocean Sea, 2 vols. (Boston, 1942), 1:87.
9. G. B. Nicolosi and J. L. Berggren, "The Mathematical Sciences," in History of Civilizations of Central Asia, ed. M. S. Asimov and C. E. Bosworth (Paris, 1992–2005), 4:192.
10. A. Youschkevitch and B. A. Rosenfeld, "Al-Khayyami (or Khayyam)," in Dictionary of Scientific Biography, 7:330.
11. Джалилов А. Из истории культурной жизни предков таджикского народа и таджиков в раннем Средневековье. — Душанбе, 1973. — С. 50–56.
12. Бируни Абу Рейхан. Индия / Пер. А. Халидова. Ю. Завадовского. — М., 1995. — С. 348.
13. Lenn E. Goodman, Islamic Humanism (Oxford, 2003), 202–3.
14. См. главу 11, также см.: Akbar S. Ahmed, "Al-Beruni, The First Anthropologist," RAIN, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 60 (February 1984): 9–10.
15. Баласагунский Юсуф. Благодатное знание. — М.: Наука, 1983; Сиасет-намэ: Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. — М.; Л.: Наука, 1949.
16. Goodman, Islamic Humanism, 8.
17. M. J. L. Young, J. D. Latham, and R. B. Serjeant, eds., Religion, Learning and Science in the Abbasid Period (Cambridge, 1990), 395.
18. Adam Mez, Die Renaissance des Islams (Heidelberg, 1922), цит.по: Joel Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam (Leiden, 1986), 3.
19. Rosamond McKitterick, "Eighth Century Foundations," in The New

Cambridge Medieval History, ed. McKitterick (Cambridge, 1995), 2:709.

20. Seyyed Hossein Nasr, "The Achievements of Ibn Sina in the Field of Science and His Contributions to Its Philosophy," Islam and Science 1, 2 (December 2002), http://find.galegroup.com/itx/printdoc.do?contentSet=IAC–Documents&docType-IAC&isll.
21. Хорошее описание этой идеи содержится в работе: Peter Dolmnick, The Clockwork Universe: Isaac Newton, the Royal Society, and the Birth of the Modern World (New York, 2011).
22. C. E. Bosworth, "Legal and Political Sciences in the Eastern Iranian World," in History of Civilizations of Central Asia, 4:133.
23. Об этом и других поразительных примерах такого влияния говорится в работе: Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art, 1300–1500 (Berkeley, 2002).
24. K. B. Nasim, Hakim Aiuhad-ud-Din Anwari (Lahore, n.d), 167n.
25. J. Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy (New York, 1958), 143; ср. любопытное обсуждение этого вопроса в книге: Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, 11–12.
26. См., например, Peter Adamson and Richard C. Taylor, eds., The Cambridge Companion to Arabic Philosophy (Cambridge, 2005); Roshdi Rashed, ed., Encyclopedia of the History of Arabic Science, 3 vols. (London, 1996); Jim al Khalili, The House of Reason: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave us the Renaissance (London, 2011).
27. Jacques Boussard, The Civilization of Charlemagne (New York, 1968), 18.
28. Richard N. Frye, The Golden Age of Persia (London, 1975), 150.
29. Цитата Абу Мансура ат-Талиби (961–1039) в работе A. Afsahzod, "Persian Literature," in History of Civilizations of Central Asia, 4:370.
30. См. главу 6. См. также: Джалилов А. Из истории культурной жизни предков таджикского народа и таджиков в раннем

Средневековье. — С. 42.

31. О древнем происхождении различий между Центральной Азией и Ираном и об идентичности Хорасана как части Центральной Азии см.: Fredrik T. Hiebert and Robert H. Dyson, Jr., "Prehistoric Nishapur and the Frontier Between Central Asia and Iran," Iranica Antiqua 37 (2002): 113–29.
32. Herodotus, The Histories, trans. Robin Waterfield (Oxford, 1998), 210.
33. Charles K. Wilkinson, Nishapur: Some Early Islamic Buildings and Their Decoration, Metropolitan Museum of Art (New York, 1986), 43.
34. Абу Рейхан. Индия / Пер. А. Халидова. Ю. Завадовского. — М., 1995. — С. 161.
35. Souren Melikian, "Islamic Culture: Groundless Myth," New York Times, Special Report, November 5–6, 2011.
36. Judah Rosenthal, "Hiwi al-Balkhi, A Comparative Study," Jewish Quarterly Review, New Series, 38, 3 (January 1948): 317–42; Sarah Stroumsa, "Ibn al Rawandi and His Baffling 'Book of the Emerald,'" Freethinkers of Medieval Islam (Leiden, 1999), chap. 2.
37. Джалилов А. Из истории культурной жизни предков таджикского народа и таджиков в раннем Средневековье. — С. 128 и сл., Jean-Claude Chabrier, "Musical Science," in Encyclopedia of the History of Arabic Science, 2:594ff.
38. Тибор Бахман заявил об этом в: Reading and Writing Music (Ann Arbor, 1969), 1:137–54; процитировано в: Harvey Turnbull, "A Sogdian Friction Chordophone," in Essays on Asian and Other Musics Presented to Laurence Picken, ed. D. R. Widdess (Cambridge, 1981), 197.
39. Henry George Farmer, Al-Farabi's Arabic-Latin Writings on Music (New York, 1965).
40. Al-Nadim, The Fihrist of al-Nadim, ed. and trans. Bayard Dodge, 2 vols. (New York, 1970), 2:735–36.
41. Исследование Boaz Shoshan, "High Culture and Popular Culture in Medieval Islam," Studia Islamica 73 (1991): 67–107 не

фокусируется на Центральной Азии, но предлагает интересные идеи для дальнейшего исследования.

42. Шефер Э. Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинах в империи Тан. — М.: Наука, 1981.
43. Richard Ettinghausen, Oleg Grabar, and Marilyn Jenkins-Madina, Islamic Art and Architecture 650–1250 (New Haven, 2001), 135.
44. Frances Gies and Joseph Gies, Women in the Middle Ages (New York, 1978), chap. 5.
45. См. главу 8.
46. Camille Adams Helminski, ed., Women of Sufism: A Hidden Treasure (Boston, 2003), 46ff.
47. Manuela Marín, "Women, Gender and Sexuality," in Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century, ed. Robert Irwin, New Cambridge History of Islam (Cambridge, 2010), 4:372.
48. Richard N. Frye, "Women in Pre-Islamic Central Asia: The Khatun of Bukhara," in Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety, ed. Gavin R. G. Hambly (New York, 1999), 63–64.
49. Richard N. Frye, Narshaki, The History of Bukhara, (Cambridge, 1954), 37–39; Бартольд В. В. Сочинения. — Т. 1. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — М., 1963. — С. 312; Frye, "Women in Pre-Islamic Central Asia," 65–67.
50. Lenn E. Goodman, Avicenna (London, 1992), 27.
51. Priscilla Soucek, "Timurid Women: A Cultural Perspective," in Women in the Medieval Islamic World, 199–226.
52. Michal Biran, Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia (London, 1997), 2.

Глава 2

1. Массон В. М. Страна тысячи городов. — М., 1966; Pierre Leriche, "Bactria, Land of a Thousand Cities," in After Alexander: Central Asia before Islam, ed. Joe Cribb and Georgina Herrmann,

Proceedings of the British Academy, no. 133 (London, 2007), 124–25.

2. Оценка Филиппа Маркиса из Французской археологической делегации в Афганистане (DAFA), личное сообщение, 4 июня 2012 г.
3. До последнего времени больше всего изучались стены. См.: Rodney S. Young, "The South Wall of Balkh-Bactra," American Journal of Archaeology 59, 4 (October 1955): 267–76; and M. Le Berre and D. Schlumberger, "Observations sur les remparts de Bactres," in Monuments preislamiques d'Afghanistan, Memoires de la Délégation archéologique Française en Afghanistan, ed. Bruno Dagens, Marc le Berre, and Daniel Schlumberger (Paris, 1964), 9:67ff.
4. По словам древнеримского автора, небольшой поток, протекавший мимо Балха и впадавший в реку Оксус (Амударья), все еще был судоходным, позволяя купцам отправлять товары из Индии в страны Каспийского моря. См.: Лунин Б. В. Жизнь и деятельность академика В. В. Бартольда. — Ташкент, 1981. — С. 43 и сл.; описание Бартольда содержится в «Хафиз-и Абру и его сочинения», «Музафария», сборнике статей учеников барона Виктора Романовича Розена ко дню двадцатилетия его первой лекции» (Санкт-Петербург, 1897, 1–28, переиздано в: В. Бартольд. Сочинения. — Том 8. — М.: Наука, 1973. — С. 74–97.
5. Young, "The South Wall of Balkh-Bactra," 275.
6. По арабским сообщениям о Балхе см.: Schwartz, "Bemerkungen zu den arabischen Nachrichten uber Balkh," in Oriental Studies in Honor of Cursetji Erachji Pavry (London, 1933), 434–43.
7. W. Barthold, An Historical Geography of Iran, ed. C. E. Bosworth (Princeton, 1984), 17.
8. G. V. Shishkina, "Ancient Samarkand: Capital of Soghd," Bulletin of the Asia Institute, New Series, 8 (1994): 81–100. Для достоверного анализа этих данных см.: Беленицкий А. М., Бентович И. В., Большаков О. Г. Средневековый город Средней

Азии. — Ленинград, 1973.

9. Y. F. Buryakov et al., The Cities and Routes of the Great Silk Road (Tashkent, 1999), 54ff.
10. Помимо исследований Джорджины Херрманн, упомянутых выше, полезной отправной точкой является работа Н. Г. Булгакова «Из арабских источников о Мерве» (труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции, том 7) (Ашхабад, 1963 г., с. 213–224).
11. A. B. Yazbderdiev, "The Ancient Merv and Its Libraries," Journal of Asian Civilizations 23, 2 (December 2000), 138.
12. Полный обзор памятников на сегодняшний день представлен в работе: Georgina Herrmann, Monuments of Merv: Traditional Buildings of the Karakum (London, 1999).
13. Два исследования центральноазиатского урбанизма: Литвинский В. А. Древний среднеазиатский город (Древний Восток, города и торговля (I–III тысячелетия до н.э.). — Ереван, 1973. — С. 99–125. Массон В. М. «Процесс урбанизации в древней истории Средней Азии» (в сборнике «Древний город Средней Азии: тезисы и доклады») (Ленинград, 1973 г.). Г. А. Федорова-Давыдова «Низкие подсчеты населения (150 000 человек для Мерва, 80 000 для Бухары и т.д.)» приведены в: Archaeological Research on Central Asia of the Muslim Period,"World Archaeology 14, 3 (February 1983): 394. Отдельное исследование по Хорезму проведено С. Толстовым в работах «Древний Хорезм» (М., 1948) и «По следам древнехорезмской цивилизации» (М., 1948).
14. Алимова Д. А., Филанович М. И. Ташкент тарихи/история Ташкента. — Ташкент, 2009. — С. 89, 122 и сл.
15. Байпаков К. М. Средневековые города Казахстана на Великом Шелковом пути. — Алматы, 1998. — С. 47–60, 145–148.
16. Buryakov et al., The Cities and Routes of the Great Silk Road, 106.
17. В дополнение к известным примерам в Мерве см.: Пугаченкова Г. А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. — М.: 1958.

—. С. 149–167.

18. См. описание замка Биньякат (VI–VIII вв.) в: Ура-Тюбе. — Таджикистан, в: N. N. Negmatov, "Utrushana, Ferghana, Chach, and Ilak," in History of Civilizations of Central Asia, 3:259, 264.
19. G. L. Semenov, "Excavations at Paikend," in The Art and Archaeology of Ancient Persia, ed. Vesta Sarkhosh Curtis, Robert Hillenbrand, and J. M. Rogers (London, 1998).
20. Байпаков К. М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья. — М., 1986. — С. 88. См. также подсчет плотности населения в Мерве, Бухаре, Термезе и т.д. Большаков О. Г. Города Южного Казахстана и Семиречья (VI–XIII вв.). — Алма-Ата, 1973. — С. 256–268.
21. К. М. Байпаков. Указатель сочинений.
22. V. A. Litvinsky, "Cities and Urban Life in the Kushan Kingdom," in History of Civilizations of Central Asia, ed. J. Harmatta (Paris, 1992–2005), 2:291–312; см. также: История таджикского народа/Под ред. Б. Г. Гафурова. — М., 1964. — С. 1:471 (и следующие страницы).
23. Описано подробно в: Eric Gustav Carlson, "The Abbey Church of Saint-Etienne at Caen in the Eleventh and Early Twelfth Centuries," PhD dissertation, Yale, 1967.
24. Peter Draper, "Islam and the West: The Early Use of the Pointed Arch Revisited," Architectural History 48 (2005): 1–9.
25. Сарианиди В. Гонурдепе. — Ашхабад, 2006. — С. 36. См. также: Сарианиди В. Маргуш. — Ашхабад, 2009.
26. Jim G. Shaffer, "The Later Prehistoric Periods," in The Archaeology of Afghanistan from Earliest Times to the Timurid Period, ed. F. R. Allchin and Norman Hammond (London, 1978), 114.
27. Fredrik T. Hiebert, Kakamurad Kurbansakhatov, A Central Asian Village at the Dawn of Civilization: Excavations at Anau, Turkmenistan, University Museum Monograph, no. 116 (Philadelphia, 2003); Peggy Champlin, Raphael Pumpelly, Gentleman Geologist of the Gilded Age (Tuscaloosa, 1994); S. Frederick Starr, "Raphael Pumpelly: Founder of U. S. — Turkmen

Cultural Ties," Miras 2 (2010): n.p.
28. Daron Acemoglu and James A. Robinson, Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty (New York, 2012), 148.
29. Сарианиди В. Гонурдепе. —Ашхабад. — С. 35.
30. Sophia R. Bowlby, "The Geographical Background," in The Archaeology of Afghanistan, 17; Fredrik T. Hiebert, Origins of the Bronze Age Oasis Civilization in Central Asia (Cambridge, 1994), 10–11.
31. Опубликовано в: Bibliotheca geographorum Arabicorum (Leiden, 1870–1894). Бартольд принял вывод де Гуе: V. V. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia, trans. V. and T. Minorsky (Leiden, 1956), 1:13.
32. Richard W. Bulliet, Cotton, Climate, and Camels in Early Islamic Iran (New York, 2009).
33. Сарианиди В. Маргуш. — Ашхабад, 2009. — С. 264–267.
34. Мамедов Мухаммед. Древняя архитектура Бактрии и Маргианы. — Ашхабад, 2003.
35. Naomi F. Miller, "Paleoethnobotanical Evidence for Deforestation in Ancient Iran: A Case Study of Urban Malyan," Journal of Ethnobiology 5 (1985): 1–21.
36. Даймонд Джаред Коллапс: Почему одни общества выживают, а другие умирают. — М.: АСТ, 2008.
37. О концепции гидравлических цивилизаций см.: Karl A. Wittfogel "The Hydraulic Civilizations," in Man's Role in Changing the Face of the Earth, ed. William L. Thomas, Jr. Chicago, 1956, 152–64.
38. О центральноамериканских достижениях до Колумба в этой и других областях см.: Charles C. Mann, 1491: New Revelations of the Americans before Columbus (New York, 2005).
39. Об Отрарском оазисе см.: Renata Sala "Historical Survey of Irrigation Practices in West Central Asia," Laboratory of Geo-Archaeology, Centre of Geologo-Geographical Research, Ministry of Education and Science, Kazakhstan, http://lgakz.org/Texts/LiveTexts/7-CAsiaIrrigTextEn.pdf.

40. О проломе дамбы в Балхе и об оросительной системе города в целом см.: Akhror Mukhtarov, Balkh in the Late Middle Ages (Bloomington, 1993), 70–79.
41. A. M. Mukhamedzhanov, "Economy and Social System in Central Asia in the Kushan Age," in History of Civilizations of Central Asia, 2:272.
42. Городская система водоснабжения тщательно исследована У. Х. Шалекеновым и А. М. Оразбаевым в работе «Некоторые данные о водопроводной системе средневекового города Актобе (История материальной культуры Казахстана)». — Алма-Ата, 1980. — С. 24–48.
43. По этой теме Босуорт цитирует арабских географов X в. Ибн Хаукаля и аль-Макдиси: "Merv," in Historic Cities of the Islamic World, ed. C. Edmund Bosworth (Leiden, 2007), 401ff.
44. См. главу 12.
45. Наиболее скрупулезно эта точка зрения описана в: Louis Gardet, La cité musulmane, vie sociale et politique (Paris, 1954); см. также Eckart Ehlers, "The City of the Islamic Middle East: A German Geographer's Perspective," in Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Iranica Varia, Textes et mémoirs (Leiden, 1990), 16:167–176; Gustave E. von Grunebaum, Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives (London, 1976), 25–37; сборник R. B. Sergeant, ed., The Islamic City (Paris, 1980).
46. E. E. Kuzmina, Prehistory of the Silk Road (Philadelphia, 2008), 66ff.; Richard W. Bulliet, The Camel and the Wheel (New York, 1990), 27.
47. A. Foucher, La vieille rue de l'Inde de Bactres à Taxila, Mémoires de la Délégation archéologique Française en Afghanistan (Paris, 1942), vol. 1.
48. Бартольд В. В. Сочинения. — Том 1. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — М., 1963. — С. 191.
49. Buryakov et al., The Cities and Routes of the Great Silk Road.
50. Denis Sinor, Inner Asia and Its Contacts with Medieval Europe (London, 1977), chap. 4; Edvarde Rtveladze, Civilizations, States,

and Cultures of Central Asia (Tashkent, 2008), 258ff.

51. Bosworth, "Merv," 402.
52. Интересная работа Валери Хансен The Silk Road: A New History (New York, 2012) посвящена исключительно китайской торговле. Историю торговых путей из Центральной Азии в Индию еще предстоит написать.
53. См. главу 6.
54. Needham, Science and Civilization in China, 1:195.
55. Бичурин Б. Ю. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. — М., 1950, 2:272.
56. Полезное библиографическое введение дано Францом Грене: The Pre-Islamic Civilization of the Sogdians," The Silk Road Newsletter 1, 2:1–13, http://www.silk-road.com/newsletter/december/pre-islamic.htm; также B. I. Marshak and N. N. Negmatov, "Sogdiana," in History of Civilizations of Central Asia, 3:233–80. Étienne de la Vaissière, Sogdian Traders: A History, trans. James Ward (Leiden, 2005), — лучшая книга для тех, кто хочет ознакомиться с этим вопросом.
57. Edwin G. Pulleyblank, "A Sogdian Colony in Inner Mongolia," T'oung Pao, 2nd series, vol. 41, bk. 4/5 (1952): 318–56.
58. Jonathan Karam Skaff, "The Sogdian Trade Diaspora in East Turkestan during the Seventh and Eighth Centuries," Journal of the Economic and Social History of the Orient 46, 4 (2003): 475–524; Étienne de la Vaissière, "Sogdians in China: A Short History," in Science and Civilization in China, 1:187.
59. Маршак Б. Н., Распопова В. И. Согдийцы в Семиречье (Древний и средневековый Кыргызстан)/Под ред. К. И. Ташкаева и др. — Бишкек, 1996. — С. 124–143.
60. Nichlas Sims-Williams, "The Sogdian Merchants in China and India," in Cina e Iran da Allesandro Magno alla Dinastia Tang (Florence, 1996), 45–67; Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 258–265.
61. Needham, Science and Civilization in China, 1:179.

62. Де Лэйси О`Лири (DeLacy O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs (London, 1979), 70–71, указывает на древнеримских мореплавателей, но этот вывод касается и последующей эпохи.
63. Needham, Science and Civilization in China, 1:187. О недавних согдийских находках в Китае см.: A. Lerner "Les Sogdiens en Chine — Nouvelles découvertes historiques, archéologiques et linguistiques," Bulletin of the Asia Institute, New Series, 15 (2001): 151–62.
64. Abdukakhor Saidov et al., "The Ferghana Valley: The Pre-Colonial Legacy," in Ferghana Valley: The Heart of Central Asia, ed. S. Frederick Starr (Armonk, 2011), 18.
65. По Мерву см.: Dafydd Griffiths and Ann Feuerbach "Early Islamic Manufacture of Crucible Steel at Merv, Turkmenistan," Archaeology International (1999–2000): 36–38.
66. Все аспекты древней металлургии в регионе рассмотрены в: Benoît Mille and David Bourgarit "The Development of Copper Metallurgy before and during the Indus Civilization," Centre de Recherche de Restauration des musées de France (Paris, 1993).
67. Needham, Science and Civilization in China, 4:108–9; см. также Samuel Kurinsky, The Glssmakers: An Odyssey of the Jews, New York, 1991, 267 ff.
68. Needham, Science and Civilization in China, 1:243.
69. Peter B. Golden, Central Asia in World History (Oxford, 2011), 41–42.
70. Needham, Science and Civilization in China, vol. 4, pt. 3, 136–37. Фрэнсис Вуд датирует первые стулья в Китае II в., но прослеживает их появление в Риме и Византии, не рассматривая процесс передачи: The Silk Road: Two-Thousand Years in the Heart of Asia (Berkeley, 2002), 86–87.
71. Needham, Science and Civilization in China, 6:71, 163, 235, 271, 425, 516. Сеялка появилась в Месопотамии, но через Центральную Азию попала в Китай.
72. Э Шефер. Указатель сочинений.
73. Rtveladze, Civilizations, States and Cultures of Central Asia, 220–

221.

74. Svetlana V. Lyovushkina "On the History of Sericulture in Central Asia," in Silk Road Art and Archaeology (1995/1996): 4:143–49. Etsuko Kageyama подтверждает, что согдийский шелк появился уже в VI в., то есть до Таласской битвы: "Use and Production of Silks in Sogdiana," Webfestschrift Marshak (2003), http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/kageyama.html.
75. Нидэм придерживается традиционной даты VIII века: Science and Civilization in China, 5:297ff.
76. A. A. Hakimov "Arts and Crafts in Transoxonia and Khurasan," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 440.
77. A. A. Hakimov "Arts and Crafts in Transoxonia and Khurasan," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 440.
78. Herodotus, The Histories, 420, 554, 587.
79. Richard N. Frye "Achaemenid Centralization," in The Heritage of Central Asia from Antiquity to the Turkish Expansion (Princeton, 1996), chap. 5.
80. Buryakov et al., eds., The Cities and Routes of the Great Silk Road, 9.
81. Herodotus, The Histories. 210.
82. Там же. 587.
83. Города Восточного Туркестана не чеканили собственную монету. Фрай справедливо подчеркивает роль поздних кушанов. Richard N. Frye, Notes on the Early Coinage of Transoxonia (New York, 1949); см. также Joe Cribb, "Money as a Marker of Cultural Continuity and Change in Central Asia," in After Alexander, 333–345; E. V. Zeimau, "The Circulation of Coins in Central Asia during the Early Medieval Period (Fifth — Eighth Centuries ad)," Bulletin of the Asia Institute, New Series, 8 (1994): 248–65; Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 112–23.
84. Об образовании Греко-Бактрийского государства см.: H. Sidky, The Greek Kingdom of Bactria: From Alexander to Eurcratides the Great (Lanham, 2000); и Frank L. Holt, Alexander the Great and

Bactria (Leiden, 1988), esp. 3. W. W. Tarn's The Greeks in Bactria and India (Cambridge, 1938) до сих пор не утратила научной ценности.

85. Needham, Science and Civilization in China, 1:233.
86. Sidky, The Greek Kingdom of Bactria, 222–226.
87. Эти отношения, не описанные здесь, подробно излагаются в работе: Christopher I. Beckwith, The Tibetan Empire: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages (Princeton, 1987).
88. Один из нескольких блестящих обзоров по Китаю в Центральной Азии в античную эпоху выполнен Э. Ртвеладзе: Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 130–39, 272–82.
89. В Синьцзяне китайская монета играла такую же роль, как персидская в западных частях Центральной Азии. Helen Wang, "How Much for a Camel? A New Understanding of Money on the Silk Road before AD 800," in The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith, by Susan Whitfield et al. (London, 2004), 24–33.
90. Массон В. Страна тысячи городов. — С. 75.
91. Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 236.
92. Там же. С. 244–245.
93. Там же. С. 79 (и следующие страницы). См. также ежегодные отчеты в журнале Parthica, написанные Антонио Инверницци, Карло Липполис и другими, а также работу Инверницци "The Culture of Parthian Nisa between Steppe and Empire," in After Alexander, 163–73; and his "New Archaeological Research in Old Nisa," in The Art and Archeology of Ancient Persia, ed. Vesta Sarkosh Curtis, Robert Hillenbrand, and J. M. Rogers (London, 1998), 8–13.
94. Компетентный, но критический взгляд на исследование по Беграму приведен в работе Пьера Камбона "Begram: Alexandria of the Caucasus, Capital of the Kushan Empire," in Afghanistan: Hidden Treasures of the National Museum, Kabul, ed. Fredrik Hiebert and Pierre Cambon (Washington, 2008), 145–208; также:

R. Ghirshman, Bégram: Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans, Mémoires de la Délégation archéologique Française en Afghanistan (Paris, 1946), vol. 12; and J. Hackin, Nouvelle recherché archeologique a Bégram (Paris, 1954).

95. Боровкова Л. А. Царства «Западного края». — М., 2001. См. также: Боровкова Л. А. Кушанское царство по китайским источникам. — М., 2005.
96. B. A. Litvinsky, "Cities and Urban Life in the Kushan Kingdom," in History of the Civilizations of Central Asia, ed. Janos Harmatta (Paris, 1994), 2:291–312.
97. Mukhamedzhanov, "Economy and Social System in Central Asia in the Kushan Age," 265ff.
98. Frye, The Heritage of Central Asia from Antiquity to the Turkish Expansion, 154.
99. Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 118.
100. Victor Sarianidi, The Golden Hoard of Bactria from to Tillya-Tepe: Excavations in Northern Afghanistan (New York, 1985).
101. B. N. Puri, "The Kushans," in History of Civilizations of Central Asia, 2:261; Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 77.
102. Авторитетные обзоры этих групп представлены в: Christopher I. Beckwith, Empires of the Silk Road (Princeton, 2009); by Denis Sinor's syllabus, Inner Asia: History, Civilization, Languages (The Hague, 1971); and by Rene Grousset, Empire of the Steppes (New Brunswick, 1970). Многочисленные специализированные исследования выполнены по эфталитам, кушанам и т.д.
103. Sandra L. Olsen, "The Exploitation of Horses at Botai, Kazakhstan," in Prehistoric Steppe Adaptation of the Horse, ed. Marsha Levine, Colin Renfrow, and Katie Boyle (Cambridge, 2003), 83–103.
104. Исследование: David Anthony's The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the World (Princeton, 2007).
105. Ute Luise Dretz, "Horseback Riding: Man's Access to Speed," in Prehistoric Steppe Adaptation of the Horse, 197.

106. Robert Drews, Early Riders: The Beginnings of Mounted Warfare in Asia and Europe (London, 2004), chap. 5.
107. О ранней стадии кочевой жизни см.: Claude Rapin, "Nomads and the Shaping of Central Asia: From the Early Iron Age to the Kushan Period," in After Alexander, 29–72. О миграциях кочевников и об их структурах власти в целом см.: Peter B. Golden, Nomads and Sedentary Societies in Medieval Eurasia (Washington, DC, 1998); and Beckwith, Empires of the Silk Road.
108. Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 62.
109. Вязигин С. А. Стена Антиоха Сотера вокруг древней Маргианы (труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции). — Ашхабад, 1949. — 1:260–275; Andrei N. Bader, Vassif A. Gairov, and Gennadij A. Koselenko, "Walls of Margiana," in In the Land of the Gryphons, ed. Antonio Invernizzi (Florence, 1995), 39–50; Parvanch Pourshariati, "Iranian Traditions in Tus and the Arab Presence in Khurasan," PhD dissertation, Columbia University, 1995, 119–20.
110. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 128.
111. Беквит в своей работе «Империи Шелкового пути» подробно излагает этот тезис.
112. Claude Cahen, "Nomades et sedentaires dans le monde muselman du milieu du moyen age," in The Islamic City, 1:93–104; David Christian, "Silk Roads or Steppe Roads? The Silk Roads in World History," Journal of World History 11, 1 (Spring 2000): 1–25; см. также Philip D. Curtin, Cross Cultural Trade in World History (Cambridge, 1985); Камолиддин Ш. С. Этнокультурное взаимодействие иранских и тюркских народов на Великом Шелковом пути (Идентичность и диалог культур в эпоху глобализации). — Ташкент, 2003. — С. 33–36.
113. Peter B. Golden, "War and Warfare in the Pre-Cinggisid Western Steppes of Eurasia," in Warfare in Inner Asian History (500–1800), ed. Nicola DiCosmo (Leiden, 2002), 153–57.
114. Gilbert Highet, Poets in a Landscape (New York, 1957).

15. Peter Brown, The Making of Late Antiquity (Cambridge, 1978), 3.
16. Von Grunebaum, "Observations on City Panegyrics in Arabic Prose," in Islam and Medieval Hellenism, 65ff. Тут обсуждаются более поздние панегирики на арабском языке, но многие из них были посвящены центральноазиатским или персидским городам.
17. История таджикского народа. 2:85.
18. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 238–239.

Глава 3

1. Джалилов А. Из истории культурной жизни таджикского народа. — С. 38.
2. Бичурин И. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2, 2:310.
3. Nicholas Sims-Williams, The Silk Road: Trade, Travel War, and Faith, ed. S. Whitfield with U. Sims-Williams (London, 2004), 248–29. Эти документы доступны в электронном виде: http://depts.washington.edu/silkroad/texts/sogdlet.html; см. Также: W. B. Henning, "The Date of the Sogdian Ancient Letters," in W. B. Henning Selected Papers (Leiden, 1977), 2:315–29.
4. Джалилов А. Из истории культурной жизни таджикского народа. — С. 27.
5. Nicholas Sims-Williams "The Sogdian Ancient Letter II," in Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag, a, 4. Dezember 2001 (Trier, 2001), 267–280.
6. Acemoglu and Robinson, Why Nations Fail, 144–152.
7. Richard N. Frye, "Pre-Islamic and Early Islamic Cultures in Central Asia," in Turko-Persia in Historical Perspective, ed. R. L. Canfield (Cambridge, 1991), 37.
8. См., например: Nicholas Sims-Williams, "A Bactrian Deed of Manumission," in Silk Road Art and Archaeology 5 (1997/1998):

191–193.

9. История таджикского народа. Т. 2. — С.84.
10. Frye, The Heritage of Central Asia from Antiquity to the Turkish Expansion, 195.
11. Фрейман А. А. Описание, публикация и исследование документов с горы Муг. — М., 1962.
12. A. R. Mukhmejanov, "Natural Life and the Manmade Habitat in Central Asia," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 294–97.
13. Цинзерлинг В. В. Орошение на Амударье. -М., 1927. — С. 588 и сл.
14. Samuel Kurinsky, The Glassmakers: An Oddesy of the Jews (New York, 1991), 282–288.
15. Национальный музей, Афганистан.
16. Needham, Science and Civilization in China, 3:205.
17. O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 56.
18. Henning, "Zum soghdischen Kalendar," in W. B. Henning Selected Papers, 5:629–37; Джалилов А. Ук. соч. — С. 40; Nicholas Sims-Williams and François de Blois, "The Bactrian Calendar," Bulletin of the Asia Institute, New Series, vol. 10, Studies in Honor of Vladimir A. Lifshits (1996): 149–53.
19. См. главы 8 и 9.
20. Needham, Science and Civilization in China, 2:204ff.
21. Semenov "Excavations at Paikend," in The Art and Archaeology of Ancient Persia, 117.
22. Nicholas Sims-Williams, "The Sogdian Fragments of the British Library," Indo-Iranian Journal 18 (1976): 44.
23. B. N. Mukherjee, India in Early Central Asia (New Delhi, 1996), 27.
24. Alberuni's India, ed. Edward C. Sachau, 2 vols. (London, 1910), 1: xxxii.
25. Латтимор применил фразу только к Синьцзяню. См. его работу: Sinkiang and the Inner Asian Frontiers of China and Russia (Boston, 1950).
26. По бактрийскому и другим региональным языкам см.

детальный обзор: J. Harmatta, "Languages and Literature in the Kushan Empire," in History of Civilizations of Central Asia, 2:417–44.

27. По хорезмийскому языку см. Henning, "The Choresmian Documents," in W. B. Henning Selected Papers, 2:645–58; А. Джалилов. Указатель сочинений, с. 19–32. О бактрийском см. Henning, "The Bactrian Inscription," in W. B. Henning Selected Papers, 2:545–53; Ilya Gershevitch, "Bactrian Literature," in The Cambridge History of Iran, ed. Ehsan Yarshater (Cambridge, 1983), vol. 3, pt. 2, 1250–58. О неизвестных письменностях см. J. Harmatta, "Languages and Literature in the Kushan Empire," in History of Civilizations of Central Asia, 2:417–42; Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 39.
28. Немного упрощенный перевод по: Vladimir Lifshits, "A Sogdian Precursor of Omar Khayyam in Transoxonia," Iran and the Caucasus 8, 1 (2004): 18.
29. Hansen, The Silk Road, 25ff.
30. Saidov et al., "The Ferghana Valley," 23.
31. Bloom, "Lost in Translation," 85. См. его же: Paper before Print:The History and Impact of Paper in the Islamic World (New Haven, 2001).
32. Guitty Azarpay, Sogdian Painting: The Pictorial Epic in Oriental Art (Berkeley, 1981), 132–39; Дьяконова Н. В., Смирнова О. И. К вопросу о культе Наны (Анахиты) в Согде // Советская археология. — 1967. — № 1. — С. 74–83; Дьяконов М. М. Образ Сиявуша в среднеазиатской мифологии. //Краткие сообщения института материальной культуры. — 1951. — № 1. — С. 34–44.
33. Сарианиди В. Маргуш. Туркменистан. — С. 276 и сл.
34. a A. D. H. Bivar, "Fire-Altars of the Sassanian Period at Balkh," Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 17, 1–2 (1954): 182–83.
35. Даты жизни Заратустры, как и большинство дат, связанных с зороастризмом, очень противоречивы. См.:C. F. Lehmann-

Haupt, "Wann lebte Zarathustra?" in Oriental Studies in Honour of Curseti Erachji Pavry, ed. Jal Dastur Cursetji Pavry (London, 1933), 251–80.

36. Отличный обзор по зороастризму, включая его эстетику, см. в работе: История таджикской философии (со средневековых времен до XV века)/Под ред. К. Олимова и А. А. Шомолова. — Душанбе, 2012. — Т. 1. — С.105–157. С. 383–427.
37. Mary Boyce, Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices (London, 1979), 29.
38. R. C. Zaehner, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism (New York, 1991), chap. 8.
39. Henning, "The Dates of Mani's Life," in W. B. Henning Selected Papers, 2:505–19; "Manichaeism and Its Iranian Background," in The Cambridge History of Iran, vol. 3, pt. 2, 963–90.
40. Samuel N. C. Lieu, Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China (Manchester, 1985), 56.
41. «Манихейские рукописи из Восточного Туркестана: среднеперсидские и парфянские фрагменты/Под ред. О. М. Чунаковой. — М.: Восточная литература, 2011.
42. V. A. Lifshits, "Sogdian Sanak, a Manichaean Bishop of the 5th — Early 6th Centuries," Bulletin of the Asia Institute, New Series, 14 (2000): 47–54.
43. Lieu, Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China, 5–33.
44. Henning, "Sogdian Tales," in W. B. Henning Selected Papers, 2:169–71.
45. Henning, "A Fragment of the Manichean Hymn-Cycle in Old Turkish," in W. B. Henning Selected Papers, 2:537–39.
46. Эта тема была развита в работе Richard Foltz, Religions of the Silk Road: Pre-Modern Patterns of Globalization (New York, 2010).
47. Frantz Grenet, "Religious Diversity among Sogdian Merchants in Sixth Century China: Zoroastrianism, Buddhism, Manichaeism, and Hinduism," Comparative Studies of South Asia, Africa, and the

Middle East 27, 2 (2007): 463–78.

48. Пьер Лериш указывает, что большинство эллинистических центров в Центральной Азии все еще предстоит определить ("Bactria, Land of a Thousand Cities," 122). Об эллинистическом Мерве см. у В. Массона «Страна тысячи городов», с. 100–122.
49. Herodotus, The Histories, 210, 301.
50. Говоря о колонии выходцев из Милета, Э. Ртвеладзе цитирует Страбона, Арриана и Квинта Курция Руфа (Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 43).
51. Цифры приведены по труду: Micah Greenbaum, "An Ancient Coalition: The Composition of Alexander the Great's Army," 13, 17, http://ebookbrowse.com/greenbaum-doc-d32027256.
52. Этот храм в Тахт-и-Сангин имел четыре колонны по периметру всего фасада. См.: ежегодные отчеты И. Р. Пичикяна в серии «Археологические открытия» за 1976–1979 гг.; R. A. Litvinskii and I. R. Pichikian, "The Hellenistic Architecture and Art of the Temple of the Oxus," Bulletin of the Asia Institute, New Series, 8 (1994): 47–66; Пичикян И. Р. Культура Бактрии, 1991. — С. 138 и сл.
53. J. H. Marshall, An Illustrated Account of Archaeological Excavations Carried out at Taxila under the Orders of the Government of India between the Years 1913 and 1934 (Cambridge, 1951), 222–29.
54. J. Hackim, Nouvelles recherches archéologiques à Begram (ancienne Kâpici), 1939–1940, rencontre de trois civilisations, Inde, Grèce, Chine. Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan (Paris, 1954), 91ff.
55. B. A. Litvinskij and I. R. Picikian, "River-Deities of Greece Salute the God of the River Oxus-Vakhsh; Achelous and the Hoppocampess," in In the Land of the Gryphons, 129–37.
56. Национальный музей Таджикистана. — Душанбе.
57. Литвинский Б. А., Пичикян И. Р. Кушанские эроты (один из аспектов античного влияния на центральноазиатскую культуру) // Вестник древней истории. — 1979. — № 2. — С.

89–109.

58. Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 233
59. S. H. Nasr, "Life Sciences, Alchemy, and Medicine," in The Cambridge History of Iran, ed. Richard N. Frye (Cambridge, 1975), 4:403.
60. D. W. Mac Dowall and M. Taddei, "The Greek City of Ai-Kahnum," in The Archaeology of Afghanistan, 216–32; Paul Bernard, "The Greek Colony at Ai-Khanoum and Hellenism in Central Asia," in Afghanistan: Hidden Treasures of the National Museum, Kabul, 81–130; also Guy Lecuyot, "Ai Khanum Reconstructed," in After Alexander, 155–62.
61. Claude Rapin, Indian Art from Afghanistan (Manohar, 1996), 9ff.
62. Jeffrey D. Lerner, "The Ai Khanoum Philosophical Papyrus," Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 142 (2003): 45–51.
63. Хранится в Национальном музее (Кабул).
64. Перевод по: J. Harmatta "Languages and Scripts in Graeco-Bactria and the Saka Kingdom," in History of Civilizations of Central Asia, 2:406.
65. Надписи в Кандагаре, хранившиеся в Национальном музее Афганистана, исчезли или были уничтожены «Талибаном».
66. Needham, Science and Civilization in China, 2:204ff.
67. О менее распространенном, но тем не менее важном присутствии индуизма см.: Banerjee, "Hindu Deities in Central Asia," in India's Contribution to World Thought and Culture, ed. Lokesh Chandra (Madras, 1970), 281–90.
68. B. A. Litvinsky, Outline History of Buddhism in Central Asia (Moscow, 1968); B. N. Puri, Buddhism in Central Asia (Delhi, 1987).
69. B. Stavisky, "Kara Tepe in Old Termez," in From Hecataeus to Al-Huwarizmi, ed. J. Harmatta (Budapest, 1984), 134.
70. A. N. Dani and Bernard, "Alexander and His Successors in Central Asia," in History of Civilizations of Central Asia, 2:96.
71. Deborah Klimburg-Salter, Buddha in India: Die Frühindische Skulpture von König Asoka bis zur Guptazeit (Milan, 1995), 111–

24; Joe Cribb, "The Origins of the Buddha Image — the Numismatic Evidence," in South Asian Archaeology, 1981, ed. Bridget Allchin (Cambridge, 1984), 243.

72. A. Foucher, "Greek Origins of the Buddha Type," in The Beginnings of Buddhist Art (Paris, 1917), 111–37.
73. F. A. Pugachenkova and Z. Usmanova, "Buddhist Monuments in Merv," in In the Land of Gryphons, 51–84.
74. B. A. Turgunov, "Excavations of Buddhist Temple at Dal'verzin-tepe," East and West 42 (1992): 131–53.
75. Stobdan, The Traces of Buddhism in the Semirech'e," Himalayan and Central Asian Studies 7, 2 (April — June 2003): 3–24.
76. Deborah Klimburg-Salter, "Corridors of Communication across Afghanistan 7th to 10th Centuries," in Paysages du Centres de l'Afghanistan: Paysages naturels, paysages culturel (Paris, 2010), 167–85.
77. Более полезна в качестве общего обзора, чем как отдельная публикация по данному месту работа Галины Пугаченковой The Buddhist Monuments of Airtam," Silk Road Art and Archaeology 2 (1991/1992): 23–41.
78. Rtveladze, Civilizations, States and Cultures of Central Asia, 169.
79. Daniel Schlumberger, Marc le Berre, and Gerard Fussman, Surkh Kotal en Batriane; les temples, architecture, sculpture, inscriptions, Memoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan (Paris, 1983), vol. 25, pt. 1, 144–52; о религии бактрийцев в кушанскую эпоху см.: Ставиский Б. Я. Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. — М., 1977. — Гл. 8.
80. Асади Туси «Гаршасп-наме», цит. по: Bijan Omrani and Matthew Leming, Afghanistan (London, 2007), 579.
81. B. Stavisky, "Bactria and Gandhara," in Gandharan Art in Context: East-West Exchanges at the Crossroads of Asia, ed. Raymond Allchin et al. (New Delhi, 1997), 51, 160.
82. B. J. Stavisky, "On the Formation of Two Types of Buddhist Temples in Central Asia," in Orient und Okzident im Spiegel der Kunst; Festschrift Heinrich Gerhard Franz zum 70. Geburtstag

(Graz, 1986), 381–86.

83. Boris J. Stavisky, "The Fate of Buddhism in Central Asia," in Silk Road Art and Archaeology (1993/1994), 3:132–33. Школа Сарвастивада, которая нередко упоминается в связи с Центральной Азией, также известна как Вайбхашика.
84. Litvinsky, Outline History of Buddhism in Central Asia, 13.
85. Siroj Kumar Chaudhuri, Lives of Early Buddhist Monks: The Oldest Extant Biographies of Indian and Central Asian Monks (New Delhi, 2008).
86. Anykul Chandra Banerjee, "The Vaibhasika School of Buddhist Thought," http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/bot/pdf/
87. Там же. 69.
88. Там же. 59.
89. M. A. Abuseitova, "Historical and Cultural Relations between Kazakhstan, Central Asia, and India from Ancient Times to the Beginning of the Twentieth Century," Dialogue 6, 2 (December 2004), http://www.asthabharati.org/Dia_Oct04/Abuseitova.htm.
90. Ali Asghar Mostafavi, "Iranians' Role in Expansion of Buddhism," Circle of Ancient Iranian Studies, http://www.cais-soas/.com/CAIS/Religions/non-iranian/budhiran.htm.
91. J. Duchesne-Guillemin, "Zoroastrian Religion," in The Cambridge History of Iran, vol. 3, pt. 2, 882ff.; also Stavisky, "The Fate of Buddhism in Middle Asia," 15–133.
92. Mariko Namba Walter, "Sogdians and Buddhism," Sino-Platonic Papers 74 (November 2006): 32.
93. Buryakov et al., The Cities and Routes of the Great Silk Road, 83.
94. Deborah Klimburg-Salter, "Buddhist Painting in the Hindu Kush c. VIIth to Xth Centuries: Reflections of the Co-existence of Pre-Islamic and Islamic Artistic Cultures during the Early Centuries of the Islamic Era," in Islamisation de l'Asie Centrale: Processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle, ed. Étienne de la Vaissière, Cahiers de Studia Iranica (Paris, 2008), 39:140–42.
95. Deborah Klimburg-Salter, The Kingdom of Bāmiyān: The Buddhist

Art and Culture of the Hindu Kush (Naples-Rome, 1989), 87–92, figs. 21–22.

96. Дебора Климбург-Сальтер сводит различные составляющие этой гипотезы воедино в работе: «Zones of Transition: Reconsidering Early Islamic Art in Afghanistan».
97. Десятки крупных буддийских святилищ в Синьцзяне продолжали процветать вплоть до прихода к власти Караханидов (в XI в.). О самой большой библиотеке и ее разрушении см. в работе Rong Xinjiang, «The Nature of the Dunhuang Library Cave and the Reasons for Its Sealing», Cahiers d' Extrême -Asie 11 (1999-2000), 247–75.
98. Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 188–90.
99. Краткий, но информативный обзор приведен Питером Брауном в: «The Rise of Western Christendom» (Oxford, 2003), ch. 10.
100. O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 63–64; Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 184–86. Общины христиан спокойно жили в Центральной Азии вплоть до эпохи Тамерлана: J. Asmussen, "Christians in Iran," in The Cambridge History of Iran, vol. 3, pt. 2, 947–48. О скудости археологических свидетельств о жизни христиан см.: Maria Adelaide Lala Comneno, "Nestorianism in Central Asia during the First Millennium: Archaeological Evidence," Journal of the Assyrian Academic Society 11, 1 (1997): 20–67.
101. Примеры письменности христиан в Турфане см. в Nicholas Sims-Williams, "The Christian Sogdian Manuscript C2," in Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, Berliner Turfantexte (Berlin, 1985), vol. 12.
102. I. Gillman and H. Klimkeit, Christians in Asia before 1500 (Ann Arbor, 1999), 252–53.
103. B. A. Litvinsky, "Christianity, Indian, and Local Religions," in History of Civilizations of Central Asia, 3:424–25. О личности этого кагана историкам не известно.

104. Brown, The Rise of Western Christendom, 76–77.
105. См., например: Деревянская Г. Я. Обвальный дом христианской общины в старом Мерве // Труды ЮТАКЭ. — № 5. — 1974. — С. 155–181.
106. Теодор был монофизитом: он допускал у Христа только божественную природу, в отличие от несториан. См.: O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 37.
107. Yazberdiev, "The Ancient Merv and Its Libraries," 142.
108. Amber Haque, "Psychology from an Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists," Journal of Religion a nd Health 43, 4 (2004): 357–77.
109. Книга Эсфирь. 3:6; 8; 8:5; 12; 9:20.
110. Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 47–48.
111. Walter J. Fischel, "The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Firuzkuh in Central Afghanistan," Journal of the American Oriental Society 85, 2 (April — June 1965): 148–53.
112. Daily Mail, 9 января 2013 г.
113. Itzhak Ben-Zvi, The Exiled and the Redeemed (Philadelphia, 1957), 69–71.
114. Arthur Upham Pope, Persian Architecture (London, 1978), 78.
115. Это влияние описано в Boris A. Litvinskij and Tamara I. Zejmal, The Buddhist Monastery of Ajina Tepa, Tajikistan (Rome, 2004), 66ff.
116. Хиджаева Наргиз. Влияние зороастризма на формирование статуса женщины в исламе (брак и развод). Саманиды, эпоха, истоки, культуры. — Душанбе, 2007. — С. 61–70.
117. Завадовский Ю. Н. Абу Али Ибн Сина: жизнь и творчество. — Душанбе, 1980. — С. 82.
118. Needham, Science and Civilization in China, 1:220–21.
119. О методах Джайхани см.: Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 59.
120. Таги-Заде А. К., Вахабов С. А.. Астролябии средневекового

Востока. Историко-астрономические исследования, 12, 1975 — С. 169–225; Таги-Заде А. К.. Квадранты средневекового Востока. Историко-астрономические исследования, 13. 1977. — С. 183–200.

121. David Pingree, "Abu Mashar," in Dictionary of Scientific Biography, 1:31–39.
122. Всеобъемлющее, но часто критикуемое исследование по Вузург-Михру — "Le sage Buzurǰ̆mihr," Acta Orientalia 8 (1930): 18–128; более сбалансирован в оценках очерк "Bozorgmehr-e Boktagān," http://www.iranicaonline.org/articles/bozorgmehr-e-boktagan.
123. Абубекр Мухаммед ибн Яхья ас-Сули жил в первой половине X в.
124. Эти сведения основаны на работе Бузургмера Батахона: История таджикской философии с древнейших времен до XV века. — Душанбе, 2010. — Т. 1. — С. 465–470.
125. V. G. Shkoda, "The Sogdian Temple: Structure and Rituals," Bulletin of the Asia Institute, New Series, 10 (1996): 195–201.
126. Mukherjee, India in Early Central Asia, 29.
127. В. Маделунг цитирует ранний источник, в котором отмечается, что «все люди Балха были приверженцами его (Абу Ханифы) доктрины» (W. Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran (Albany, 1988), 18.
128. Литвинский и Зеймаль защищали эту связь и проследили эту гипотезу до Бартольда в работе: The Buddhist Monastery of Ajina Tepa, Tajikistan, 66–67.
129. Seyyed Hossein Nasr and Mehdi Aminrazavi, eds., An Anthology of Philosophy in Persia, 2 vols. (New York, 1999), 1:274–75.
130. H. Ritter, "Abū Yazīd (Bāyazīd) Tayfur b. Īsā b. Surūshān al-Bistāmī," in Encyclopaedia of Islam, 2nd ed. (Leiden, 2009), http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-0275.
131. О китайском следе буддийской музыки из Центральной Азии см.: Bo Lowergren, "The Spread of Harps between the Near and

Far East during the First Millennium ad," Silk Road Art and Archeology 4 (1995–1996): 233–76.

132. Al-Hakim Al-Tirmidhi, The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism, ed. Bernd Radtke and John O'Kane (London, 1996), introduction.
133. Judah Rosenthal, Hiwi al-Balkhi, a Comparative Study (Philadelphia, 1949).
134. F. Gilliot, "Theology," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 121–22. См. также: Довуди Давлат. Зороастризм и ислам после арабского завоевания и в эпоху Саманидов (Саманиды: эпоха, истоки и культура). — С. 35 и сл.
135. Brown, The Rise of Western Christendom, 189.
136. Основывая свое заключение на изучении 6000 биографий и 500 родословных жителей Нишапура, Ричард Буллиет заявляет о полной исламизации города к началу X в. Однако для региона в целом это слишком рано. См.: Richard W. Bulliet. Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History (Cambridge, 1979), 19–23.
137. Steven Johnson, Where Good Ideas Come from: The Natural History of Innovation (London, 2011).

Глава 4

1. Hugh Kennedy, The Great Arab Conquests (London, 2007), 225. Я следую тщательно выверенной хронологии Кеннеди. См. также версию Гибба (H. A. R. The Arab Conquest of Central Asia, London, 1932).
2. См. ниже о фресках Пенджикента и Самарканда этого периода.
3. Пугаченкова Г. А., Ртвеладзе Э. В. Северная Бактрия и Тохаристан. — Ташкент, 1990. — С. 131 и далее.
4. C. E. Bosworth, "Barbarian Incursions: The Coming of the Turks into the Islamic World," in The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia (London, 1977), chap. 23; Бартольд

В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 241.

5. По местным богам см.: B. I. Marshak and F. Grenet, "Le mythe de Nana dans 1'art de la Sogdiane," Arts Asiatiques 53 (1998): 5–18; Дьяконова Н. В., Смирнова О. И. К вопросу о культе Наны (Анахиты) в Согде // Советская археология. — 1967. — № 1. — С. 74–83; Azarpay, Sogdian Painting, 132–39. О чеканке монеты см.: Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 238 и сл.
6. V. A. Zavyalov, "The Fortifications of the City of Graur Kala, Merv," in After Alexander.
7. A. I. Kolesnikov, "Social and Political Consequences of the Arab Conquest," in History of Civilizations of Central Asia, 3:483; Swetlana B. Lunina, "Die Stadt Merw, ein Zentrum des Kunsthandwerk im Mittelalterichen Orient," in Orient und Okzident im Spiegel der Kunst, ed. Guenter Brucher et al. (Graz, 1986), 221–27.
8. Мысль о том, что истоки зороастризма следует искать в Каракумах, из: Сарианиди В. Маргуш. — Ашхабад, 2009.
9. Yazberdiev, "The Ancient Merv and Its Libraries," 141.
10. Бахадиров Р. М. Из истории классификации наук на средневековом мусульманском Востоке. — Ташкент, 2000. — С. 6, 19 и далее, с. 144.
11. По фрескам Пенджикента см. работу Б. И. Маршака в вышеназванной книге; Беленицкий А. Н. и др. Древности Таджикистана. Каталог выставки. — Душанбе, 1985. — С. 264 и далее; B. I. Marshak and V. I. Raspapova, "Wall Paintings from a House with a Granary, Panjikent," Silk Road Art and Archaeology, 1:123–76. По самаркандским фрескам см. Azerpay, Sogdian Painting; также Л. И. Альбаум. Живопись Афрасиаба. Ташкент, 1975; и Sergei A. Yatsenko, "The Costumes of Foreign Embassies and Inhabitants of Samarkand on Wall Painting of the 7th c. in the 'Hall of Ambassadors' from Afrasiab as a Historical Source," Transoxonia (June 2004), http://transoxonia.com.ar/0108/yatsenko-afrasiab_costume.htm.

12. Frantz Grenet and Masud Samidaev, "'Hall of Ambassadors' in the Museum of Afrasiab" (Samarkand, 2002).
13. The Cambridge History of Iran, 4:18–26; Hugh Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century, 2nd ed. (London, 2004), 112–22.
14. Needham, Science and Civilization in China, 1:214.
15. Kennedy, The Great Arab Conquests, 171, 183, 187; Richard N. Frye, "The Islamic Conquests in Iran," in The Great Age of Persia, chap. 4.
16. Гибб датирует первые набеги 652 г. (The Arab Conquests of Central Asia, 15); Бартольд (Turkestan Down to the Mongol Invasion, 6) заявляет, что они произошли в середине 650-х гг., в то время как А. Джалилов датирует их 680-ми гг.: "The Arab Conquest of Transoxonia," in History of Civilizations of Central Asia, 2:456.
17. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 240–242.
18. Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, 2 vols. (Chicago, 1961), 1:208.
19. Kennedy, The Great Arab Conquests, 195.
20. Там же. С.195–96.
21. Gibb, The Arab Conquests in Central Asia, chap. 4.
22. Kennedy, The Great Arab Conquests, 255–76; В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 242 и сл.; Gibb, The Arab Conquests in Central Asia, chap. 3.
23. Kennedy, The Great Arab Conquests, 256.
24. Там же.
25. Гафуров Б. Г. Таджики: древнейшая, древняя и средневековая история. — М., 1972. — С. 311.
26. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 245.
27. Francis Henry Skrine and Edward Denison Ross, The Heart of Asia (London, 1899), 66.
28. G. Bulgakov, "Al Biruni on Khwarizm," in History of Civilizations of

Central Asia, 3:229.

29. Dagmar Schreiber, Kazakhstan: Nomadic Routes from Caspian to Altai (Hong Kong, 2008). 293.
30. Абу Рейхан Бируни. Памятники минувших поколений./Пер. и прим. Салье М. А. — Ташкент, 1957. — С. 48, 63.
31. Rtveladze, Civilizations, States and Cultures of Central Asia, 167.
32. Kennedy, The Great Arab Conquests, 273–74.
33. K. Athamina, "Arab Settlement during the Umayyad Caliphate," Jerusalem Studies of Arabic and Islam 8 (1986): 187–89. С. 187–189. Некоторые историки считают, что тут речь идет о 50 000 семей.
34. Venetia Porter, "Inscriptions of Companions of the Prophet in the Merv Oasis," in Islamic Reflections. Arabic Musings: Studies in Honour of Alan Jones, ed. R. Hoyland and Kennedy (Oxford, 2004), 290ff.
35. Яркое описание сложностей исламизации в Центральной Азии и Иране приведено в работе: Jamsheed K. Choksy, Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society (New York, 1997).
36. Про Исфару см. Saidov et al., "The Ferghana Valley," 18.
37. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 261.
38. Это мнение было высказано в книге: G. Le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate (Oxford, 1924).
39. Бартольд, со ссылкой на персидского историка IX в. ат-Табари: Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 246.
40. Ле Стрэндж (Baghdad during the Abbasid Caliphate) документирует эту тенденцию, описывая квартал за кварталом.
41. Kennedy, The Great Arab Conquests, 197–200.
42. Beckwith, Empires of the Silk Road, 132.
43. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 239.

44. Needham Science and Civilization in China, 1:214, 713, 726.
45. Об отношениях тюрков с этим регионом в эпоху арабского завоевания см.: Ахундова Н. Тюрки в системе государственного управления арабского халифата. — Баку, 2004.; Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 246.
46. Бартольд В. В.. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 244.
47. Подробный обзор приведен в работе Frantz Grenet and Étienne de La Vaissière, "The Last Days of Panjikent," Silk Road Art and Archaeology, 8:155–81.
48. Гафуров. История таджикского народа. — Т.2. — С. 21.
49. Там же. С.107. О документах с горы Муг см. главу 3.
50. История Самарканда. В 2-х т./Под ред. И. М. Муминова. — Ташкент, 1969. — Т. 1. — С. 83–115.
51. История таджикского народа. — Т. 2. — С. 111; Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 245.
52. О налогах см.: Frye, The Great Age of Persia, 89; о монете см. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 262 и сл.
53. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 242–43.
54. A. K. Mirbabaev et al., "The Development of Education: Maktab, Madrasa, Science, and Pedagogy," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 33.
55. О раскопках в Варахше см. фундаментальные труды В. А. Шишкина: Некоторые итоги археологической работы на городище Варахша (1947–1953 гг.) // Труды Института истории и археологии академии наук Узбекской СССР. — Вып. 8. — С. 3–42. — Ташкент, 1956. И особенно его труд «Варахша» (М., 1963), а также: Беленицкий А. Н. и Маршак Б. И. Вопросы хронологии живописи раннесредневекового Согда // Успехи среднеазиатской археологии. — 1979. —Вып. 4. Убедительные данные по хронологии даны в труде Aleksandr Naymark,

"Returning to Varakhsha," http://www.silk-road.com/newsletter/december/varakhsha.htm.

56. Шишкин В. А. Варахша. — С. 150.
57. Naymark, Returning to Varakhsha, 8–9.
58. Там же. С. 160.
59. О происхождении Абу Муслима см.: Elton L. Daniel, "The 'Ahl Al-Taqadum' and the Problem of the Constituency of the Abbasid Revolution in the Merv Oasis," Journal of Islamic Studies 7, 2 (1996): 162–63.
60. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 254.
61. Гипотезы о том, что за восстанием Абу Муслима стояли арабы, а не местное население, долгое время придерживалось большинство ученых. Она была убедительно опровергнута в блестящей работе: Elton L. Daniel, "The 'Ahl Al-Taqadum' and the Problem of the Constituency of the Abbasid Revolution in the Merv Oasis," Journal of Islamic Studies 7, 2 (1996): 130–79.
62. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 251.
63. Отличное описание отношений Китая, Тибета и арабов дано в работе: Christopher I. Beckwith, The Tibetan Empire in Central Asia, 108–42; см также: Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 253 и сл.
64. Об Ань Лушане см.: Edward G. Pulleyblank, The Background of the Rebellion of An Lu-shang (London, 1982), R. des Retours, Histoire de Ang Lou-chan (Paris, 1962). О кровопролитном восстании сообщается в: Steven Pinder. The Better Angels of Our Nature (New York, 2011).
65. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, 117.
66. Основной источник по этой теме — историк XIII в. Ибн Халликан. Edward G. Browne, A Literary History of Persia, 4 vols. (London, 1908), 3:320; and Richard N. Frye, "The Role of Abu Muslim in the Abbasid Revolt," in Iran and Central Asia (7th — 12th Centuries) (London, 1979), 29.

67. R A. Jairazbhoy, "The Taj Mahal in the Context of East and West: A Study in the Comparative Method," Journal of the Warburg and Courtault Institutes 24, 1–2 (January — June 1961): 98.
68. Skrine and Ross, The Heart of Asia, 88–89.
69. Browne, A Literary History of Persia, 3:361; Frye, The Great Age of Persia, 128.
70. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С.256 и сл.
71. Восстание оставило настолько заметный след в истории, что вдохновило ирландского поэта XIX в. Томаса Мура на написание поэмы «Лалла-Рук», а аргентинского автора Хорхе Луиса Борхеса — на рассказ «Хаким из Мерва, красильщик в маске». С марксистских позиций это движение рассматривается в работе А. Ю. Якубовского «Восстание Муканны — движение "людей в белых одеждах"» («Советское востоковедение», вып 5, 1948 г.)

Глава 5

1. Paul Kriwaczek, Yiddish Civilization (New York, 2006), 67–68.
2. Daniel, "The Islamic East," 469, 475.
3. Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd — 4th, 8th — 10th centuries) (New York, 1998), 33. For the writings of later descendants of this learned family, see K. van Bladel, "The Arabic History of Science of Abu Sahl ibn Nawbakht (fl. ca 770–809) and Its Middle Persian Sources," in Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas, ed. David Reisman and Felicitas Opwis (Leiden, 2012), 41–62. Еще один астролог, Машаллах ибн Асари, был персом из Басры. Он написал нескольких книг по математике и астрономии, где заметно явное влияние греческой мысли. O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 103.
4. J. Lassner, "The Caliph's Personal Domain: The City Plan of

Baghdad Re-Examined," in The Islamic City in Light of Recent Research, ed. A. H. Hourani and S. M. Stern (Oxford, 1970), 104.

5. Saleh Ahmad El-Ali, "The Foundation of Baghdad," in The Islamic City, ed. A. H. Hourani; S. M. Stern, Papers on Islamic History (Oxford, 1973), 1:94.
6. Kennedy, When Baghdad Ruled the Muslim World, 38ff.
7. Le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, 422.
8. Важное исследование об этом роде приводится в: Kevin van Bladel, "The Bactrian Background of the Barmakids," in Islam and Tibet: Interactions along the Musk Routes, ed. Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (Farnham, 2010), 43–88; см. также Lucien Bouvat, "Les Barmécides d'après les historens Arabes et persans," Revue du Monde Musselman 20 (1912): 1–131.
9. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 127.
10. О' Лири — один из нескольких ученых, кто цитирует арабские источники, доказывая, что Бармакиды сначала обратились в зороастризм — что представляется мне неправдоподобным.O' Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 104.
11. Kennedy, The Great Arab Conquests, 183. О круглом городе Гур (Фирузабад) в Фарсе см. Sheila Blair and Jonathan Bloom, "History," in Islam Art and Architecture, ed. Markus Hattstein and Peter Delius (London, 2001), 96. О планах круглых городов в древнем Ближнем Востоке и Центральной Азии см.: B. Brentjes, "The Central Asian Square in a Circle Plan," Bulletin of the Asia Institute, New Series, 5 (1991): 180–83.
12. O 'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 103.
13. Среди тех, кто заявлял о большем размере Багдада, был Э. Хертцфельд: E. Hertzfeld, Archaeologische Reise im Euphrat und Tigris Gebiet (Berlin, 1922), chap. 2. Ср. Richard Ettinghausen and Oleg Grabar, The Art and Architecture of Islam 650–1250 (New Haven, 1987), 75–79.
14. Ross Burns, Damascus: A History (New York, 2005), 280n44.

15. Lassner, "The Caliph's Personal Domain," 108, 115.
16. Christopher T. Beckwith, "The Plan of the City of Peace: Central Asian Iranian Factors in Early Abbasid Design," Acta Orientaliae Academiae Scientarum Hungaricae 38 (1984): 126–47.
17. См., например: Andre Clot, Harun al-Rashid and the World of the Thousand and One Nights (London, 1986), 33ff.
18. Там же. С. 36; Kennedy, When Baghdad Ruled the Muslim World, 53.
19. Это не отрицает другого значения термина «джихад» — нравственного самосовершенствования, борьбы с грехами и пороками.
20. Kennedy, When Baghdad Ruled the Muslim World, 211.
21. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, 145.
22. Clot, Harun al-Rashid, 54–56.
23. Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, 33.
24. D. I. Evarnitsky, цит. в. Yazberdiev, "The Ancient Merv and Its Libraries," 142.
25. Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, 13; Cyril Elgood, A Medical History of Persia (Cambridge, 1951).
26. Van Bladel, "The Bactrian Background of the Barmakids," 43, 82–83.
27. Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, 46–47; Kennedy, When Baghdad Ruled the Muslim World, 44; Ahmad Shalaby, History of Muslim Education (Beirut, 1954), 26ff.
28. John M. Cooper, Pursuits of Wisdom; Six Ways of Life in Ancient Philosophy, from Socrates to Plotinus (Princeton, 2012), 6–7.
29. Clot, Harun al-Rashid, 209.
30. Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, 13.
31. Shalaby, History of Muslim Education, 26ff.
32. Peter Brown, The World of Late Antiquity (London, 1971), 201.
33. O 'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 110.
34. Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, chap. 5; also Bernard Lewis, What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East (New York, 2002), 139.

35. Thomas Aquinas, Commentary on Aristotle's Politics, trans. Richard J. Regan (Indianapolis, 2007).
36. См.: Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, 152ff.
37. О падении дома Бармакидов см.: Clot, Harun al-Rashid, 85ff.
38. Kennedy, When Baghdad Ruled the Muslim World, 79.
39. Clot, Harun al-Rashid, 82–84; Kennedy, When Baghdad Ruled the Muslim World, 70ff.
40. A. V. Williams Jackson, Early Persian Poetry (New York, 1920), 17.
41. Le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate. Стены были построены в 250 г. до н.э. преемником Александра Македонского.
42. D. R. Hill, "Physics and Mechanics, Civic and Hydraulic Engineering," in Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 252.
43. O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 83.
44. Kennedy, When Baghdad Ruled the Muslim World, 209.
45. Отличная биография аль-Мамуна: Michael Cooperson, Al-Ma'mun. (Oxford, 2005).
46. Для одного автора название «Дом мудрости» стало символом всех арабских достижений в сфере науки. Jonathan Lyons, The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization (New York, 2009).
47. Более осторожно к этому относится Гутас: Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, 5.
48. John J. O'Connor and Edmund F. Robertson, "Banu Musa Brothers," MacTutor History of Mathematics Archive, University of St. Andrews, http://www. history.mcs.standrews.ac.uk/Biographies/Banu_Musa.html.
49. Donald R. Hill, trans. and ed., Book of Ingenious Devices (Dordrecht, 1978), 19–25.
50. Teun Koetsier, "On the Prehistory of Programmable Machines: Musical Automata, Looms, Calculators," in Mechanism and Machine Theory (Amsterdam, 2001), 589–603.
51. Нельзя исключить возможность, что впечатляющие рисунки в дошедших до нас рукописях не были скопированы с

оригиналов Джазари, а были придуманы переписчиками. См. Donald Routledge Hill, A History of Engineering in Classical and Medieval Times (Düsseldorf, 1973).

52. О мутазилизме см.: Richard C. Martin and Mark R. Woodward, Defenders of Reason in Islam: Mutazilism from Medieval School to Modern Symbol (London, 1997); Henry Corbin, History of Islamic Philosophy (London, 1993), chap. 3. Гипотеза Патриции Кроун об анархизме мутазилитов см. в: From Kavad to al-Ghazali: Religion, Law, and Political Thought in the Near East, 600–1100 (London, 2005), chap. 10; связь между мутазилитской мыслью и зороастризмом прослеживается в: The Cambridge History of Iran, 4:555–59.
53. Лучше всего об ат-Тирмизи рассказывается в книге: Wilferd Madelung, Origins of the Controversy Over the Createdness of the Qu-ran (Leiden, 1973).
54. Josef van Ess, The Flowering of Muslim Theology, trans. Jane Maria Todd (Cambridge, 2006), chap. 3.
55. Работа A. N. Nader, Le système philosophique des mu'tazila (Beirut, 1956) остается самым понятным объяснением учений мутазилитов; см. также: G. E. von Grunebaum, Classical Islam: A History, 600–1258 (Chicago, 1970), 94ff.
56. O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 98.
57. Kennedy, When Baghdad Ruled the Muslim World, 250ff.
58. The Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 109.
59. Peter Adamson, "Al-Kindi and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom," Arabic Sciences and Philosophy 13 (2003): 45–77.
60. Nimrod Hurvitz, The Formation of Hanbalism: Piety into Power (London, 2002), 120.
61. Эта точка зрения соответствует исследованию: John A. Nawas, "The Minha of 218 AH/833 AD Revisited: An Empirical Study," Journal of the American Oriental Society 116, 4 (1996): 698–708. О стремлении аль-Мамуна к абсолютной власти см.: Hodgson, The Venture of Islam, 1:280ff. и Gardet, La cité muselmane, vie

sociale et politique, chap. 2.

62. Более подробно о Михне см.: A. Nawas, "A Reexamination of Three Current Explanations for Al-Mamun's Introduction of the Mihna," International Journal of Middle East Studies 26 (1994): 615–29.
63. Walter Melville Patton, Ahmad ibn Hanbal and the Mihna (Leiden, 1897), 56ff.
64. Биографическая информация по ибн Ханбалю дана в работах: Muhammad Abu Zahra, The Four Imams (Dar al Taqwa, 2001), 391ff.; and Christopher Melchert, Ahmad ibn Hanbal (Oxford, 2006), 1–22.
65. N. J. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh, 1964), 91; Susan A. Spectorsky, "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh," Journal of the American Oriental Society 102, 3 (1982): 461–65.
66. Wesley Williams, "Aspects of the Creed of Imam Ahmad ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse," International Journal of Middle East Studies 34 (2002): 441ff.
67. Nimrod Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Reexamining the Hanbali Madhhab," Islamic Law and Society 7, 1 (2000): 47.
68. Так называется блестящая работа: Patricia Crone and Martin Hind, God's Caliph: Religious Authority in the. First Centuries of Islam, Cambridge, 1986.
69. Мэтью Гордон подробно обсуждает эти силы в: Matthew Gordon, The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military of Samarra, New-York, 2001.
70. Ахундова Н. Тюрки в системе государственного управления арабского халифата. — С. 161 и далее; Daniel Pipes, Slave Soldiers and Islam (New Haven, 1981), 145ff — этот автор отмечает важное значение рабского положения солдат. Кеннеди же не придает этому особого значения. Kennedy, When Baghdad Ruled the Muslim World, 214.
71. Le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, 82.
72. Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (New York, 1983),

chap. 7.

Глава 6

1. N. N. Negmatov, "States in North-Western Central Asia," in History of Civilizations of Central Asia, 2:443.
2. См. классическую книгу: Helen Wadell's, The Wandering Scholars of the Middle Ages (London, 1926).
3. Хоразм Маъмун академияси 1000 йил. — Ташкент, 2006. — С. 2.
4. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, 57.
5. Heinrich Suter, Die Mathematiker und Astronomen der Araber (Leipzig, 1900), 65ff.
6. Бахром Абдухалимов. Байт ал-Хикма ва Урта Осиё олимларининг багдоддаги илмий фаолияти. — Ташкент, 2004.
7. R. Lorch, "Al Saghani's Treatise on Projecting the Sphere," in From Deferent to Equant: A Volume of Studies in Honour of E. S. Kennedy, ed. D. A. King and G. Salibam (New York, 1987), 237ff.
8. Richard Lorch, Al-Farghani on the Astrolabe (Wiesbaden, 2005).
9. Таги-Заде А. К., Вахабов. С. А. Астролябии средневекового Востока // Историко-астрономические исследования. — 1975. — Вып. 12. — С. 169–225; Таги-Заде А. К. Квадранты средневекового Востока // Историко-астрономические исследования. — 1977. — Вып. 13. — С. 183–200.
10. Franz Rosenthal, "Al-Asturlabi and as-Samaw'al on Scientific Progress," Osiris 9 (1950): 555–64.
11. Два тома из сочинений Абу Хайяна ат-Таухиди (около 930–1023 гг.) описывают дискуссии, которые велись при дворе Буидов в Рее (Иран) и в Багдаде. Эти труды пока не переводились на европейские языки.
12. Превосходные очерки о Сиджистани см. в «Истории таджикской философии», с. 119–122, и в Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam.
13. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, 68.

14. Позднейшие арабские авторы считали, что Джабир, как и многие другие, был арабом. Однако доподлинно известно, что он был так тесно связан с Бармакидами, что его отец провел много лет в Хорасане и что, согласно древнейшим источникам, он был родом из Туса, где проживало крайне мало арабов. Иная точка зрения изложена в: William Newman, "New Light on the Identity of Geber," Sudhoffs Archiv 69, p.76ff.
15. Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany, 1993), 37.
16. Хороший обзор его работ — E. J. Holmyard, Makers of Chemistry (Oxford, 1931); также см. E. J. Holmyard, ed., The Arabic Works of Jabir ibn Hayyan (New York, 1928).
17. Самый лучший источник по этой экстраординарной личности — Paul Kraus, Jâbir ibn Hayyân — Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam — Jâbir et la science grecque (Paris, 1986).
18. Max Meyerhof, "Ali at-Tabari's 'Paradise of Wisdom,' One of the Oldest Arabic Compendiums of Medicine," Isis 6, 1 (1931): 7–12.
19. M. Z. Siddiqi, Firdausy'l-Hikmat, or "Paradise of Wisdom," by Ali b. Rabban at-Tabari, 8 vols. (Berlin, 1928).
20. Y. Tzvi Langermann, "The Book of Bodies and Distances of Habash al-Hasib," Centaurus 28 (1985): 108–13. В том же номере журнала приводится перевод «Книги о расстояниях до небесных тел и их размерах».
21. E. S. Kennedy and Richard Lorch, "Habash al-Hasib on the Melon Astrolabe," in Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World, ed. Edward S. Kennedy (Aldershot, 1998), 1–13.
22. J. L. Berggren, "The Mathematical Sciences," in History of Civilizations of Central Asia, 4:189.
23. Крачковский И. Ю. Избранные сочинения в 6 томах. — Т. 4: Арабская географическая литература. — М., 1957. — С. 86.
24. Лучшее краткое исследование этой работы — "Ahmad al-Farghani and His Compendium of Astronomy," Journal of Islamic Studies 10, 2 (1999): 142–58; см. также: Буриев О., Ал-

Фаргоний ва унинг намии мероси. — Ташкент, 1998; A. I. Sabra, "Al Farghani," in Dictionary of Scientific Biography, 4:541–45.
25. George Sarton, Introduction to the History of Science, 3 vols. (Baltimore, 1927–1948), 1:667.
26. Краткий обзор связи между Аделярдом и Хорезми см. в: Lyons, The House of Wisdom, 121.
27. L. C. Karpinski, Robert of Chester's Latin Translation of the Algebra of Al-Khowarizmi: With an Introduction, Critical Notes and an English Version (London, 1915).
28. Barnabas Hughes, "Gerard of Cremona's Translation of al-Khwārizmī's al-Jabr: A Critical Edition," Medieval Studies 48 (1986): 211–63.
29. Muhammad ben Musa, The Algebra of Mohammed ben Musa, trans. Friedrich August Rosen and Charles Theophilus Metcalfe (London, 1831), 3–4.
30. John Derbyshire, Unkn (o) wn Quantity: A Real and Imaginary History of Algebra (New York, 2006), 49.
31. The Algebra of Mohammed ben Musa, 150ff.
32. John Stillwell, Mathematics and Its History (New York, 1989), 48–49.
33. John J. O'Connor and Edmund F. Robertson, "Muḥammad ibn Mūsā al-Khwārizmī," MacTutor History of Mathematics Archive, University of St. Andrews.
34. Roshdi Rashed, "Algebra," in Encyclopedia of the History of Arabic Science, 2:352–53.
35. Roshdi Rashed, "Where Geometry and Algebra Intersect," in From Five Fingers to Infinity, ed. Frank J. Swetz (Chicago, 1994), 275. Однако Нидэм (Needham, Science and Civilization in China, 3:147) утверждает, что китайские математики пришли к этому на несколько сот лет раньше.
36. Derbyshire, Unkn (o) wn Quantity, 48.
37. Наилучший обзор этого процесса: Аллар А. Ал-Хорезми и происхождение латинского алгоризма // Мухаммад ибн Муса

аль-Хорезми. К 1200-летию со дня рождения. — М., 1983. — С. 53–67); Menso Folkerts, Die älteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Hwārizmī (Munich, 1997).
38. Розенфельд Б. А. Сферическая геометрия аль-Хорезми. Историко-математические исследования, 32–33,1990. — С. 325–39.
39. Needham, Science and Civilization in China, 3:81–82, 112ff., 146–55; 4:48–52.
40. Булгаков П. Г., Розенфельд Б. А., Ахмедов А. А. Мухаммад ал-Хорезми, 1983.
41. См. весьма скептически написанный очерк: G. J. Toomer, "Al-Khwarazmi, Abu Ja'far Muhammad Ibn Musa," in Dictionary of Scientific Biography, 361.
42. David A. King, "Al-Khwarazmi and New Trends in Mathematical Astronomy in the Ninth Century," Hagop Kevorkian Center, Occasional Paper no. 2 (New York, 1983).
43. Ахмедов А., Розенфельд Б. А., Сергеева Н. С. Астрономичекие и географические труды аль-Хорезми // Мухаммад ибн Муса аль-Хорезми. К 1200-летию со дня рождения. — М., 1983. — С. 160–190.
44. Huburt Daunicht, "Der Osten nach der Erdkarte al-Huwārizmīs: Beiträge zur historischen Geographie und Geschichte Asiens," Bonner orientalistische Studien 19 (1968–1970).
45. Хорезм и Мухаммад аль-Хорезми в мировой истории и культуре/Под ред. Н. Н. Негматова. — Душанбе, 1983. — С. 19.
46. Р. Бахадиров пришел к такому выводу независимым образом — но никак не доказывает его в своей работе (Из истории классификации наук на средневековом мусульманском Востоке. — Ташкент, 2000. — С. 21).
47. A. R. Mukhamedjanov, "Economy and Social System in Central Asia in the Kushan Age," in History of Civilizations of Central Asia, 2:268.
48. Rtveladze, Civilizations, States,and Cultures of Central Asia, 166–69.

49. A. Akhmedov, "The Persian and Indian Origins of Islamic Astronomy," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 195, 204.
50. O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 106.
51. Есть веские основания полагать, что главной целью экспедиции была не дипломатия, а поиск стены, которую якобы воздвиг Александр Македонский против Гога и Магога: Emeri van Donzel and Andrea Schmidt, Gog and Magog in Early Christian and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall (Leiden, 2010). Об этой экспедиции подробно сообщается в книге Travis Zadeh, Mapping Frontiers across Medieval Islam: Translation Geography and the Abbasid Empire (London, 2011).
52. Хорезм и Мухаммад аль-Хорезми в мировой истории и культуре/Под ред. Н. Н. Негматова. — Душанбе, 1983. — С. 19–20.
53. По аль-Ходжанди см.: Sevim Tekeli, "Al-Khujandi," in Dictionary of Scientific Biography, 7:352–54; A. Akhmedov, "Astronomy, Astrology, Observatories and Calendars," in History of Civilizations of Central Asia, 4:202–3. О его секстанте: J. Frank, "Ueber zwei astronomische arabische Instrumente," Zeitschrift für Instrumentenkunde 41 (1921):193–200.
54. Joel L. Kramer, "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study," Journal of the American Oriental Society 104, 1 (January — March, 1984), особенно 138ff.
55. Наиболее авторитетное исследование по аль-Кинди — Peter Adamson, Al-Kindi (London, 2006); см. также: Amos Bertolacci, "From al-Kindi to Al-Farabi: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics According to His Autobiography," in Arabic Sciences and Philosophy 2 (2001): 289ff.; Corbin, History of Islamic Philosophy, 154–58.
56. О первой философии/Пер. А. В. Сагадеева. (Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — С. 57–106).
57. Adamson, Al-Kindi, 45–48.

58. Richard Lemay, Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the 12th Century, American University of Beirut, Publications of the Faculty of Arts and Sciences. Oriental Series, no. 38, 1962.; Pingree, "Abu Mashar al-Balkhi, Ja'far ibn Muhammad," 32–39.
59. Matti Moosa, "A New Source on Ahmed ibn al-Tayyib al-Sarakhsi: Florentine MS Arabic 299," Journal of the American Oriental Society 92, 1 (January — March 1972):19ff. Лучшее исследование по Серахси — Franz Rosenthal, Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi (New Haven, 1943).
60. Rosenthal, Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi, 334–36.
61. См. главу 7.
62. M. Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden (Frankfurt, 1902), 23ff.
63. Сбалансированная и точная оценка ар-Рази представлена здесь: Richard Walzer, Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy (Cambridge, MA, 1962), 15–17.
64. Jennifer Michael Hecht, Doubt: A History: The Great Doubters and Their Legacy of Innovation from Socrates and Jesus to Thomas Jefferson and Emily Dickinson (San Francisco, 2003), 227–30.
65. Там же.
66. Quoted in Muhammad Abdus Salam and H. R. Dalafi, The Renaissance of Science in Islamic Countries (Singapore, 1994), 252.
67. Особенно Абу аль-Раббан аль-Балхи, наиболее известный мутазилит в Багдаде.
68. Young, Latham, and Serjeant, Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period, 371.
69. Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Cambridge, 1987), 47.
70. Gad Freudenthal, "Ketav Na-da'at or Sefer na Sekhel We-Ha-Muskalot: The Medieval Hebrew Translations of l-Farabi's Risalah FIL-AQL," Jewish Quarterly Review 93,1–2 (2002): esp. 30–66.
71. G. Quadri, La philosophie Arabe dans l'Europe medievale (Paris, 1969), chap. 4.

72. Dimitri Gutas, "Farabi I, Biography," in Encyclopedia Iranica, http://www.iranica.com/articles/farabi-i.
73. О Фараби и музыке см.: Раджабов А. К истокам музыкально-теоретической мысли эпохи Саманидов (Саманиды: эпоха и истоки культуры. — С. 234–46); Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. — Алматы, 2002.
74. Гипотеза о тюркском происхождении Фараби, заявленная ибн Халликаном, была опровергнута Гоштаспом Лохраспи: Goshtasp Lohraspi,"Farabi's Sogdian Origins," http://sites.google.com/site/ ancientpersonalitiesofkhorasan/soghdian-farabi/farabi-soghdian-origin.
75. Gutas, "Farabi I, Biography"; Lohraspi, "Farabi's Sogdian Origins." Интересные и провокационные мысли о согдийских корнях Фараби можно найти в «Истории таджикской философии» (т. 2, с. 39 и сл.).
76. Из фрагмента утерянного труда аль-Фараби «О подъеме философии». Majid Fakhry, Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism (Oxford, 2002), 7.
77. Мухсин Махди «аль-Фараби, абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн тархан ибн Взалагх» в: «Словарь научных биографий», 4:523.
78. Как и все другие факты о жизни аль-Фараби, этот также оспаривается. Однако сведения о его рождении в городе Фарьябе в северном Афганистане очень ненадежны и оспариваются ранними источниками.
79. Наиболее полезный источник по Отрару и его торговле: Байпаков К. М. Средневековые города Казахстана на Великом шелковом пути. — Алматы, 1998. — С. 47–61.
80. H. Daiber makes a convincing case for this in "The Isma'ili Background of Farabi's Political Philosophy: Abu Ḥatim al Razi as a Forerunner of al-Farabi," in Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident, ed. U. Tworuschka (Cologne, 1991), 143–50.
81. Этот вопрос был исследован многими учеными. Muhsin Mahdi,

Alfrabi's Philosophy of Plato and Aristotle (Glencoe, 1962); and F. W. Zimmerman, ed., Alfarabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De Interpretatione" (London, 1981).

82. См.: Zimmerman, Alfarabi's Commentary, lxii — lxxiii.
83. Christopher A. Colmo, Breaking with Athens: Alfarabi as Founder (Lanham, 2004), chap. 1.
84. Walzer, Greek into Arabic, 208.
85. Richard Walzer, "Al-Farabi's Theory of Prophesy and Divination," in Greek into Arabic, 216.
86. Ian Richard Netton, Alfarabi and His School (Richmond, 1999), 28.
87. Joshua Parens, An Islamic Philosophy of Virtuous Religions (Albany, 2006), introduction, chap. 5; Idem, Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's "Summary of Plato's Laws" (Albany, 1995).
88. D. M. Dunlop, "Al-Farabi's Introductory Sections on Logic," Islamic Quarterly 2 (1966): 264–82; Nicholas Rescher, "Al-Farabi on Logical Tradition," Journal of the History of Ideas 24, 1 (January — March 1963): 127ff.
89. Abu Nasr al-Farabi, On the Perfect State, trans. Richard Walzer (Chicago, 1998). Очерк политических взглядов аль-Фараби представлен в: Miriam Galston, Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi (Princeton, 1990).
90. Афоризмы государственного деятеля. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. — Алма-Ата, 1973. — С. 169–274.
91. Abu Nasr al-Farabi, On the Perfect State, trans. Richard Walzer (Chicago, 1998). 8.
92. Там же. С. 5.
93. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Аль-Фараби. Философские трактаты. — Алма-Ата, 1970. — С. 308–321.
94. Там же. С. 353.
95. Там же. С. 353.
96. Там же. С. 358.
97. Там же. С. 308.

98. Этот тезис развивается в книге Parens, An Islamic Philosophy of Virtuous Religions, 5–6, chap. 2.
99. Rémi Brague, "Note sur la traduction arabe de la Politique d'Aristote. Derechef, qu'elle n'existe pas," in Aristote politique, ed. Pierre Aubenque (Paris, 1993), 423–33.
100. Здесь я опираюсь на работы: Fred D. Miller, Jr. Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics (Oxford, 1995); and Richard Kraut, Aristotle: Political Philosophy (Oxford, 2002).
101. Этот тезис, уже с опорой на современные политические процессы, выдвигается в книге: Larbi Sadiki, The Search for Arab Democracy (New York, 2004), 208–18.

Глава 7

1. Гафуров. История таджикского народа. — Т.2. — С. 129–32; Barthold, An Historical Geography of Iran, trans. Svat Souchek (Princeton, 1984), chap. 5; Bosworth, The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia, 51–56; Richard N. Frye, The Golden Age of Persia (London, 1975), 188–94.
2. О том, как представители династии Тахиридов пытались добиться признания, см.: Bosworth, The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, chap. 7.
3. The Cambridge History of Iran, 4:420.
4. Автором обеих работ был Абдаллах ибн Мухаммад аль-Балхи аль-Кааби. См.: Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 56.
5. Richard N. Frye, "The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs," in The Cambridge History of Iran, 4:98–99.
6. François De Blois, "A Persian Poem, Lamenting the Arab Conquest," in Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, ed. Carole Hillenbrand (Leiden, 2000), 2:82–95.
7. Richard W. Bulliet, The Patricians of Nishapur (Cambridge, MA, 1972), 9–12.
8. Wilkinson, Nishapur: Some Early Islamic Buildings and Their

Decoration, 82, etc.; also M. S. Dimand et al., "The Iranian Expedition, 1937: The Museum's Excavations at Nishapur," Metropolitan Museum of Art Bulletin 33, 11, pt. 2: 1–23.

9. M. S. Dimand, "Samanid Stucco Decoration from Nishapur," Journal of the American Oriental Society 58, 2 (June 1938): 258–61.
10. Charles K. Wilkinson, "The Glazed Pottery of Nishapur and Samarkand," Metropolitan Museum of Art Bulletin, New Series, 20, 3 (October 1961): 102–15.
11. James W. Allan, Nishapur: Metalwork of the Early Islamic Period (New York, 1982), 17–20.20.
12. Jan Rypka, History of Iranian Literature (Dordrecht, 1968), 33.
13. Jens Kroeger, Nishapur: Glass of the Early Islamic Period, Metropolitan Museum of Art (New York, 1995), 176–88.
14. Charles K. Wilkinson, "Life in Early Nishapur," Metropolitan Museum of Art Bulletin, New Series, 9, 2 (October 1950): 64.
15. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 271–272.
16. Я опираюсь на сведения, приведенные в книге: Bulliet, The Patricians of Nishapur.
17. Там же. 30ff.
18. Адам Мец. Мусульманский Ренессанс. — М., 1996. — С. 175.
19. Bulliet, The Patricians of Nishapur, 22.
20. Там же, 81.
21. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 66; Richard N. Frye, ed., The Histories of Nishapur (Cambridge, MA, 1965), 10ff.
22. Гафуров. История таджикского народа. -Т. 2. — С. 50.
23. Об Абу Машаре аль-Балхи (787–886 гг.) см. ниже.
24. Frye, "The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs," 420.
25. История таджикской философии. — Т. 2. — С. 39 и сл.
26. Pingree, "Abū Ma'shar al-Balkhī, Ja'far ibn Muhammad," 36–37.
27. David Pingree, The Thousands of Abu Ma'shar (London, 1968), introduction.

28. The Cambridge History of Iran, 4:427.
29. S. Schechter, "The Oldest Collection of Bible Difficulties, by a Jew," Jewish Quarterly Review 13 (1901): 345–74.
30. Нисба Раванди предполагает место рождения в Иране (Раванд расположен около Исфахана), но несколько ранних источников прослеживают его корни до Малого Мерва (Марв ар-Руд). Многочисленное и образованное еврейское сообщество в близлежащем Балхе делает эту гипотезу не столь уж невероятной. Год его рождения указывается по-разному — как 815 и 827. Сейчас не известно, где именно располагался Марв ар-Руд. Историки знают только то, что он находился на пересечении дороги из Балха в Серахс и реки Мургаб. См.: Paul Wheatley, The Places Where Men Pray Together: Cities in Islamic Lands, Seventh through Tenth Centuries (Chicago, 2000), 175–76.
31. Коротко об этом персонаже рассказывается в: Encyclopaedia of Islam, 3:905. См. также Sarah Stroumsa, Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and Their Impact on Islamic Thought, Islamic Philosophy, Theology, and Science (Leiden, 1999), vol. 35.
32. См.: История таджикской философии. — С. 82–101; Hecht, Doubt: A History, 223–27.
33. C. E. Bosworth, "An Alleged Embassy from the Emperor of China to the Amir Nasr. B. Ahmad," in The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, 2.
34. Мец. Мусульманский Ренессанс. — С. 193.
35. Nurdeen Deuraseh, Mansor Abu Talib, "Mental Health in Islamic Medical Tradition," International Medical Journal 4, 2:76ff.
36. Рассказ о Найсабури опирается на статью: Shereen El Ezabi's fine article, "Al-Naysaburi's Wise Madmen: An Introduction," Alif: Journal of Comparative Poetics 14 (1994): 192–205.
37. Там же, 196.
38. The Cambridge History of Iran, 4:107.
39. Barthold, An Historical Geography of Iran, 68.
40. George N. Curzon, Persia and the Persian Question, 2 vols.

(London, 1892), 1:227.

41. Fred H. Andrews, Catalogue of Wall Paintings from Ancient Shrines in Central Asia and Seistan (Delhi, 1933), 57–59; Trudy S. Kawami, "Kuh-e Khwaja, Iran, and Its Wall Paintings: The Records of Ernst Herzfeld," Metropolitan Museum Journal 22 (1987): 13–41
42. Хорошее описание, основанное на ранних источниках, дано в работе: G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate (New York, 1973), 333–51. Подробно о Систане и Саффаридах см. прорывную работу Босуорта: The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Numruz (247/861 to 949/1542–3), Columbia Lectures on Iranian Studies 8 (1994): 30–65. С. 30–65.
43. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 274–278.
44. Bosworth, The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Numruz, 119.
45. The Cambridge History of Iran, 4:107ff.
46. Обратите внимание на сходную позицию Фрая (Frye, The Golden Age of Persia, 194–99) и Гафурова, защищающего репутацию Саффаридов в «Истории таджикского народа» (т. 2, с. 132 и сл.).
47. Barthold, An Historical Geography of Iran, 64.
48. Bosworth, The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Numruz, 13.
49. Bosworth, The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, 59–60.
50. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 278.
51. Rypka, History of Iranian Literature, 129.
52. Там же, 136.
53. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, 388–90.
54. Докторская диссертация: Parvanch Pourshariati, "Iranian Traditions and the Arab Presence in Khurasan".
55. О движении Бихафар в зороастризме см.: Gholam Hossein

Sadighi, Les mouvements religieux Iraniens au IIe et au III siècle de l'Hégire (Paris, 1938), 116ff.

56. Pourshariati, "Iranian Tradition in Tus," 177.
57. Rypka, History of Iranian Literature, 151–53; также Pourshariati, "Iranian Tradition in Tus," 23.
58. Pourshariati, "Iranian Tradition in Tus," 107.
59. Перевод с английского подстрочника.
60. О Дакики см.: G. Lazard, Les premiers poètes persans (IXe — Xe siècles) (Tehran, 1964), 94–126; также: Rypka, History of Iranian Literature, 153–54.
61. Rypka, History of Iranian Literature, 154.
62. Edward G. Browne, Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di (New York, 1906), 142ff.
63. Предисловие переводчика к английскому переводу «Шахнаме»: Abolqasem Ferdowsi, Shahnameh: The Persian Book of Kings, trans. Dick Davis (Washington, DC, 1997), xiii.
64. Наиболее глубокий анализ этих измерений «Шахнаме» выполнен переводчиком Фирдоуси Диком Дэвисом: Dick Davis, Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's "Shahnameh" (Fayetteville, 1992), 65.
65. Там же, 21.
66. Там же, 20.
67. Это центральная мысль Дэвиса. Там же, 23.
68. Дэвис обсуждает проблему отцовской власти там же: Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's "Shahnameh", ch. 3.
69. Rypka, History of Iranian Literature, 161.
70. Davis, Epic and Sedition, 193.
71. «Шахнаме», цитируется Дэвисом (Epic and Sedition», 19).
72. Davis, Epic and Sedition, 179.
73. Там же, 187.
74. Там же, 171.

Глава 8

1. Ata-Malik Al Juwaini, Genghis Khan: The History of the World-Conqueror, trans. John Andrew Boyle (Manchester, 1958), 97–98.
2. «Он умножит разум мудрецов // Он обогатит знаниями знатоков» (Брагинский И. С. Абу Абдаллах Джафар Рудаки. — М., 1989. — С. 26.)
3. Маруфи из Балха, еще один придворный поэт Саманидов, оставил следующий бейт: «Я слышал от Рудаки, господина поэтов: // Не служи никому, кроме Фатимидов» («Диван» Рудаки (на фарси-кириллице)/Подготовка текста и комментирование Кодира Рустама под ред. Сафара Абдулло. — Алматы, 2007. — С. 79).
4. Там же. С. 91.
5. Browne, A Literary History of Persia from the Earliest Times until Firdawsi, 343–44.
6. Ibrahim b. Makhla al-Qadl Ismail b. Ali al Khuitabi, quoted in "Baghdad in the Tenth Century," http://www.eduplace.com/ss/hmss/7/unit/act2.1blm.html.
7. S. Kamoliddin, "On the Religion of the Samanid Ancestors," Transoxonia 11 (July 2006), http:/www.transoxonia.com.ar/11/kamoliddin-samanids.htm.
8. Klimburg-Salter, "Buddhist Painting in the Hindu Kush c. VIIth to Xth Centuries."
9. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 139. Бартольд приводит 500 000 как максимальную цифру.
10. О ал-Джайхани и его книге V. Minorsky, "A False Jayhani," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 12 (1947–1948):889–96; Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 57.
11. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 286 и сл.
12. 19. C. E. Bosworth, "A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: Al-Khwarazmi's Keys to the Sciences," Isis 54, 1 (1963): 100.
13. Z. Vesel, "Encyclopedias," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 363–65.

14. Гафуров. История таджикского народа. — Т. 2. — С. 173.
15. Gafurov, Central Asia: Pre-Historic to Pre-Modern Times (Kolkata, 2005), 2:75.
16. E. A. Davidovich, "Coinage and the Monetary System," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 1, 392–93.
17. James Owen, "Huge Viking Horde Found in Sweden," National Geographic News, October 28, 2010.
18. D. Austin and L. Alcock, eds., From the Baltic to the Black Sea: Studies in Medieval Archaeology (London, 1990), chap. 9.
19. О дирхемах, найденных на острове Готланд, см.: Stenberger, Die Schatzfunde Gotlands der Wikingerzeit (Stockholm, 1958). Коллекцию средневековых «арабских» монет, ходивших на Шри-Ланке, можно увидеть в Музее денег при Центральном банке Шри-Ланки в г. Котте.
20. Narshakhi, The History of Bukhara, 54.
21. Gafurov, Central Asia, 2:98.
22. Golden, Central Asia in World History, 64–66.
23. Подробно о Саманидах рассказывает Н. Н. Негматов в книге: Государство Саманидов (Мавераннахр и Хорасан в IX–X вв.). — Душанбе, 1977. Короткий очерк того же автора — Negmatov, "The Samanid State," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 1.
24. Завадовский Ю. Н. Абу Али ибн Сина: жизнь и творчество. — Душанбе, 1980. — С. 197.
25. Краткое изложение истории Саманидов дается в книге: The Cambridge History of Iran, 4:136–61.
26. Брагинский И. С. Абу Абдаллах Джафар Рудаки. — С. 4.
27. Gafurov, Central Asia, 2:115.
28. Там же.
29. A. C. S. Peacock, Medieval Islamic Historiography and Political Legitimacy (London, 2007), 37.
30. Джалилов А. Из истории культурной жизни предков таджикского народа и таджиков в раннем Средневековье. — С. 79.

31. Давуди Давлат. Зороастризм и ислам после арабского завоевания в эпоху Саманидов // Саманиды: эпоха и истоки культуры. — С. 35–43; также: Narshakhi, The History of Bukhara, 31.
32. Richard N. Frye, "Notes on the History of Transoxonia," Harvard Journal of Asiatic Studies 19, 1–2 (June 1956): 106–19.
33. Описание системы каналов см. в: Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 157.
34. Richard N. Frye, Bukhara: The Medieval Achievement (Norman, 1964), 10.
35. Там же, 93.
36. Ettinghausen, Grabar, and Jenkins-Madina, Islamic Art and Architecture, 650–1250, 112.
37. Например, пещеры Бамиана. См. See Klimburg-Salter, The Kingdom of Bāmiyān, fig. 62, 72.
38. Shamsiddin Kamoliddin, "On the Origins of the Place-Name "Bukhara," http://www.transoxiana.org/12/kamoliddin-buxara.php.
39. Там же.
40. Это удивительное сооружение практически не было известно до исследования Г. А. Пугаченковой. (Мазар Араб-ата в Тиме // Советская археология. — 1961. — № 4. — С. 198–211.)
41. Luke Treadwell, "Ibn Aafir Al-Azdi's Account of the Murder of Ahmad B. Ismail, Al-Salamani and the Succession of His Son Nasr," in Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, 2:411.
42. Peacock, Medieval Islamic Historiography and Political Legitimacy (London, 2007).
43. William E. Gohlman, The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation (Albany, 1974), 33.
44. Там же, 37.
45. Н. Негматов. Государство Саманидов. — С. 88–89.
46. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 58.
47. Frye, Bukhara, 59–60.

48. Ценный источник по Буидам — John J. Donohue, The Buwayhid Dynasty in Iraq, 334H./945 to 403 H./1012. Shaping Institutions for the Future (Leiden, 2003); также Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, 212–49.
49. По этому шиитскому течению в Персии см.: Farhad Daftary, "The Medieval Ismailis of the Iranian Lands," in Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, 2:43ff.
50. Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, 3 vols. (Chicago, 1974), 2:36.
51. С. Гафуров. История таджикского народа. — Т.2. — С. 179; Hugh Kennedy, "Sicily and Al-Andalus under Muslim Rule," in The New Cambridge Medieval History, 3:614.
52. Paul Ernest Walker, Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani (Cambridge, 1993).
53. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 166; также Peacock, Medieval Islamic Historiography and Political Legitimacy, 25ff; Corbin, History of Islamic Philosophy, 79ff.
54. Alessandro Bausani, "Scientific Elements in Isma'ili Thought: The Epistles of the Brethren of Purity," in Isma'ili Contributions to Islamic Culture, ed. Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977), 123–37.
55. A. Paket-Chym and C. Gilliot, "Works on Hadith and Its Codification, on Exegesis and Theology," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 91.
56. Patricia Crone, Medieval Islamic Political Thought (Edinburgh, 2004), 130–41.
57. Narshakhi, History of Bukhara, 56; see also Jonathan Brown, The Canonization of Al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon (Leiden, 2007).
58. C. Gilliot, "Theology," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 123; яркие примеры см. В: Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, 35–36.
59. Joseph Schacht, Origins of Muhammedan Jurisprudence (New York, 1950).
60. A. Paket-Chym, "The Contribution of Eastern Iranian and Central

Asian Scholars to the Compilation of Hadiths," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 91.

61. Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии/Под ред. М. М. Хайруллаева. — Ташкент, 1991. — С. 26.
62. Alzhir Ahmet, "Amulyn Hadyscy Alymlary," Miras 35, 3 (2009): 87–92.
63. Ghassan Abdul-Jabbar, Bukhari (London, 2007), 10, 109.
64. Муслим ибн аль-Хаджжадж из Нишапура, Абу Иса ат-Тирмизи из Термеза, Абу Дауд из Систана, Ахмад ан-Насаи из Нисы (Хорасан) и аль-Бухари.
65. Faisal Shafeek, The Biography of Imam Bukhaaree (Dar es Salaam, 2005), 48.
66. Там же, 142–44, 178ff; см. также: Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. — С. 28–29.
67. Джонатан А. К. Браун описывает все перипетии этого процесса в своей блестящей работе «The Canonization of Al-Bukhari and Muslim».
68. Abdul-Jabbar, Bukhari, 16.
69. По ат-Тирмизи см.: Уватов У. Ат-Термези и его творческое наследие (Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. — С. 31–33); о Муслиме ибн аль-Хаджжадже см. Brown, The Canonization of al-Bukhari and Muslim.
70. Brown, The Canonization of al-Bukhari and Muslim, 67.
71. Paul L. Heck, "The Epistemological Problems of Writing in Islamic Civilization," Studia Islamica 94 (2002): 90.
72. См.: Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period (Cambridge, 1996), 134–36.
73. Игнац Гольдциер постоянно поднимает этот вопрос в своих трудах: Ignaz Goldziher, Muslim Studies, 2 vols. London, 1967–1971.
74. Ат-Таухиди, цит. по: Kraemer, Humanism in the Renaissance of

Islam, 43.

75. Heck, "The Epistemological Problems of Writing in Islamic Civilization," 89.
76. Там же, 88n12.
77. Браун развивает эту идею в: The Canonization of al-Bukhari and Muslim.
78. Goodman, Islamic Humanism, 90–91.
79. «Несомненно, за поступками стоят намерения, и каждый человек будет вознагражден по своим намерениям» (Ghassan Abdul-Jabbar, Bukhari, 25).
80. Goodman, Islamic Humanism, 89.
81. Там же, 86.
82. A. Ali, "Maturidism," in A History of Muslim Philosophy, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden, 1963), 1:259–74.
83. Конурбаев А., Мокрынин В., Плоских В. Город великого путешественника. — Бишкек, 1994. — С. 50–51; Vladimir Ploskikh, "The Central Asian 'Atlantis': The Mystery of the Great Silk Way," n.d., 4–5.
84. Шаид Балхи, цит. по: Browne, Literary History of Persia, 454.
85. Здесь и далее я опираюсь на следующие труды, посвященные ибн Сине: Gohlman, The Life of Ibn Sina; Gotthard Strohmaier, Avicenna (Munich, 2006); и особенно на подробную и внимательную к деталям книгу Завадовского.
86. Завадовский Ю. Н. Абу Али ибн Сина: жизнь и творчество. — Душанбе, 1980. — С. 49.
87. Там же. С. 53.
88. Там же. С. 59.
89. Утверждение ибн Сины о том, что «Я слушал их разговор, но моя душа не приняла его» появляется во многих работах (см., например: Gohlman, The Life of Ibn Sina, 19), но в последнем издании его автобиографии, вышедшем в душанбинском издании его собрания сочинений (Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб. — Душанбе, 2005), это высказывание признано позднейшей вставкой. Я признателен Хакиму Эльназарову за

эти данные.

90. Так, в своей последней работе он противопоставляет «верующего», настаивающего на поклонении Богу поклонами, постом и т.п., «знающему», который определяет свою мысль через святость божественной власти и ищет вечного освещения светом Истины своих мыслей (Shams Inati, Ibn Sina and Mysticism. London, 1996, 81).
91. Завадовский Ю. Н. Абу Али ибн Сина. — С. 66.
92. Там же. С. 67.
93. Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition (Leiden, 1988), 181.
94. M. Achena, "Avicenna's Persian Poems," in Encyclopedia Iranica, http:/www.iranica.com/articles/Avicenna-xi.
95. Мардони Т. Н. К истории изучения поэтического наследия Абу Али ибн Сина на арабском языке (Абуали ибни Сино ва фарханги замони. Абуали ибн Сина и культура его энохи. Сб. статей. — Душанбе. 2005. — С. 220–222).
96. Завадовский Ю. Н. Абу Али ибн Сина. — С. 66.
97. Там же.
98. Gohlman, The Life of Ibn Sina, 25.
99. Завадовский Ю. Н. Абу Али ибн Сина. — С. 82.
100. Там же. — С. 128; также Gohlman, The Life of Ibn Sina, introduction.
101. Gohlman, The Life of Ibn Sina, 43.
102. Там же, 84–85.
103. Завадовский соглашается с переводчиком Бируни, немецким ученым Захау, что дошедшие до нас письма являются лишь фрагментами гораздо более обширной переписки (Завадовский Ю. Н. Абу Али ибн Сина. С. 89–91); см. также Шарипов А. Малоизвестные страницы переписки между Беруни и ибн Синой //Общественные науки в Узбекистане. — 1965. — № 11. — С. 39–41. Блестящий краткий обзор по теме приведен в работе Strohmaier, "Ein programmatischer Briefwechsel," in Avicenna, 43–56.

104. Переписка была частично переведена на немецкий язык: Gerhard Strohmaier, Al Biruni, In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des Muslimischen Universalgelehrten (Leipzig, 1991), 49–65; полностью на русский: Беруни и ибн Сина. Переписка/Пер. Ю. Н. Завадовского. — Ташкент: Фан, 1973 и менее точно на английский: "Ibn Sina-Al-Buiruni Correspondence," trans. Mazaffar Iqbal and Rafik Berjak, Islam and Science 1 (Summer and Winter 2003); 2 (Summer and Winter 2004); 3 (Summer and Winter 2005); 4 (Winter 2006); 5 (Summer 2007).
105. Это точку зрения защищает Сейед Хоссейн Наср. Al-Biruni and Ibn Sina, ed. Seyed Hossein Nasr and Mahdi Mohaghegh (Tehran, 1972), 1.
106. Ahmad Dallal, Islam, Science, and the Challenge of History (New Haven, 2010), 79.
107. О взглядах Бируни на происхождение мира с точки зрения ислама см.: Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, pt. 2.
108. Завадовский Ю. Н. Абу Али ибн Сина. — С. 90.
109. Там же.
110. Там же. — С. 91.
111. Изначально опубликовано в журнале The New Statesman, 6 октября 1956 г.; затем расширено до книги The Two Cultures (Cambridge, 1960).
112. Завадовский Ю. Н. Абу Али Ибн Сина. — С. 93.
113. Jackson, Early Persian Poetry, 55.
114. Хорасанский историк XI в. Бейхаки сообщает, что ибн Сина занял административный пост «у султана» (Завадовский Ю. Н. Абу Али ибн Сина. — С. 95). Поскольку Махмуд Газневи учредил титул «султан» для себя лишь три года назад, это позволяет предположить, что ибн Сину на самом деле призвал к своему двору его поклонник и противник султан Махмуд. Однако не стоит забывать, что при жизни Бейхаки (995–1077) султанский титул уже очень часто использовался в исламском

мире. Вполне вероятно, что историк ошибся и назвал султанами правивших Бухарой Караханидов.

15. Хаким Эльназаров отметил (личное сообщение) следующих таджикских и иранских авторов, которые поддерживают эту версию ослепления и изгнания Рудаки: объяснение слепоты Рудаки и его исключения из Бухары: Шохуморов А. Сомониён ва джунбиши исмоилия (Фалсафа дар ахди Сомониён: Мураттибон. — Душанбе, 1999. — С. 160–174); Саид Нафиси, Мухити зиндаги ва ахволу ашори Рудаки (Тегеран, 1922) и Х. Каландаров. Рудаки ва Исмоилия. — Душанбе, 2012.

Глава 9

1. Предположение Бартольда о том, что Амударья и Каспийское море были соединены посредством Аральского моря, может быть найдено в работе: Сведения об Аральском море и низовьях Амударьи с древнейших времен до XVII века. — Ташкент, 1902.
2. О северном маршруте см.: Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. — М.; Л., 1939.
3. V. Altman, "Ancient Khorezmian Civilization in the Light of the Latest Archaeological Discoveries (1937–1945)," Journal of the American Oriental Society 67, 2 (April — June 1947): 81.
4. Лучшие источники по городам Хорезма: Толстов С. П. Древний Хорезм: опыт историко-археологического исследования. — М., 1948. И его же — По следам древнехорезмийской цивилизации. — М., 1948. См. также: Массон, Страна тысячи городов. — С. 123–144; В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 204; и N. N. Negmatov, "States in North-Western Central Asia," in History of Civilizations of Central Asia, 2:441, 446, 455.
5. Edgar Knobloch, Archaeology, Art and Architecture of Central Asia (London, 1972), 80.
6. Эти техники продолжали использоваться в исламский период.

Бачинский Н. М. Антисейсмика в архитектурных памятниках Средней Азии. — М., 1949. — С. 6 и далее.

7. D. R. Hill, "Physics and Mechanics, Civil and Hydraulic Engineering," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 270.
8. Кратко описано в работе: Ртвеладзе Э. История государственности Узбекистана. — Ташкент, 2009. — Т. 1. — С. 210.
9. Об индийском влиянии на хорезмийское искусство см.: Knobloch, Beyond the Oxus, 77; Топрак-Кала. Дворец. Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. — М., 1984.
10. О календаре см.: G. Bulgakov, "Al-Biruni on Khwarazm," in History of Civilizations of Central Asia, 3:222–24.
11. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. — М., 1969; C. E. Bosworth, "Al-Khwarazmi on Various Faiths and Sects, Chiefly Iranian," in Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Acta Iranica 30, 3rd ser., Textes et memoires (Leiden, 1990), 16:10ff.; G. Bulgakov, "Al-Biruni on Khwarazm," in History of Civilizations of Central Asia.
12. Alison V. G. Betts and Vadim N. Yagodin, "The Fire Temple at Tash-k'irman Tepe, Chorasmia," in After Alexander, 435–54.
13. Henning, "The Khwarezmian Language," in W. B. Henning Selected Papers, 6:485–500; D. N. Mackenzie, "Khwrazmian Language and Literature," in The Cambridge History of Iran, vol. 3, pt. 2, 1244ff.; A. Taffazoli, "Iranian Languages," in History of Civilizations of Central Asia, 4:326.
14. Rtveladze, Civilizations, States, and Cultures of Central Asia, 101, 166.
15. Там же, 101. Об организации административного аппарата хорезмшахов известно мало. См.: История государственности Узбекистана. — Т. 1. — С. 193–210; E. E. Nerazik, "History and Culture of Khwarazm," in History of Civilizations of Central Asia, 3:207–10.

16. О монете см.: Joe Cribb, "Money as a Marker of Cultural Continuity and Change in Central Asia," Proceedings of the British Academy 133 (2007); Булгаков П. Г. Жизнь и труды Беруни. — Ташкент: Фан, 1972. 1:20.
17. Бируни Абу Райхан. Избранные произведения. — Т. 1. Памятники минувших поколений. — Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957. — С. 48.
18. К сожалению, единственная дошедшая до нас поздняя история Хорезма не относится к эпохе Мамуна: В. В Бартольд «Туркестан в эпоху монгольского нашествия», с. 17; Шир Мухаммад Мираб Мунис и Мухаммед Реза Мираб Агахи «Firdawsal-Iqbal: History of Khorezm», перевод Юрия Брегеля (Лейден, 1999 г.).
19. Al-Nadim, The Fihrist of al-Nadim, 2:632–33.
20. Al-Mugaddasi, The Best Divisions for Knowledge of the Regions, trans. Basil Anthony Collins (Reading, 1994), 255.
21. По аль-Бузджани см.: Ali Moussa, "Mathematical Methods in Abū al-Wafā's Almagest and the Qibla Determinations," Arabic Sciences and Philosophy 21, 1 (2011): 1–56; and John J. O'Connor and Edmund F. Robertson, "Mohammad Abu'l-Wafa Al-Buzjani," MacTutor History of Mathematics Archive, University of St. Andrews, http://www.gap-system.org/~history/Biographies/Abu%27l-Wafa.html.
22. Матвиевская Г., Тллашев Х. Сочинения Абу Насра ибн Ирака о сферике // Из истории средневековой восточной математики и астрономии. — Ташкент, 1983. — С. 82–171; Claus Jensen, "Abu Nasr Mansur's Approach to Spherical Astronomy as Developed in His Treatise The Table of Minutes," Centaurus 16, 1 (1971): 1–19; Julio Samso, "Manṣūr Ibn 'Alī Ibn 'Irāq, Abū Nasr," in Dictionary of Scientific Biography, http://www.encyclopedia.com/doc/1G2–2830902803.html.
23. Матвиевская Г., Тллашев Х. О научном наследии астронома X–XI вв. Абу Насра ибн Ирака // Историко-астрономические исследования. — 1977. — Вып. XIII. — С. 219–232.

24. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 293–294.
25. Дата рождения Ибн Ирака очень важна. Если он родился в 948 г., как утверждает Булгаков в работе «Жизнь и труды Бируни» (Ташкент, 1972, 1:29), тогда он сам, а не его отец усыновил Бируни. Но если ибн Ирак был рожден в 970 или 960 г., то Бируни мог усыновить только отец ибн Ирака. Братские отношения между Бируни и ибн Ираком на протяжении всей жизни первого говорят скорее о более поздней дате.
26. «Земное яблоко» Бехайма можно увидеть в онлайн-коллекции карт Американского географического общества: http://collections.lib.uwm.edu/cdm4/document.php?CISOROOT=/agdm&CISOPTR=1228&CISOSHOW=1224.
27. Булгаков П. Жизнь и труды Бируни. — Т. 1. — С. 33.
28. Bowra C. M. The Greek Experience (Cleveland, 1957), 166.
29. Булгаков П. Жизнь и труды Бируни. — Т.1. — С. 20.
30. Там же. Т. 1. С. 44, 54.
31. Там же. Т.1. С. 60–61.
32. Бируни. Памятники минувших поколений. — С. 11.
33. Там же. С. 379.
34. Там же. С. 13 и сл.
35. Там же. С. 84.
36. Там же. С. 194.
37. Там же. С. 14, 76.
38. Там же. С. 43.
39. Там же. С. 100 и далее. С. 121.
40. Там же. С. 66.
41. Там же. С. 151.
42. Там же. С. 159.
43. Там же. С. 89.
44. Там же. С. 78.
45. О представлениях о времени в древнем Иране см.: E. Bickerman, "Time-Reckoning," in The Cambridge History of Iran, vol. 3, pt. 2, 778–91.

46. Бируни. Памятники минувших поколений. -С. 21.
47. Ценное собрание средневековых источников по Гурганджу — средневековые письменные источники о древнем Ургенче/ Под ред. М. Айдогдыева. — Ашхабад, 2000. См. также: Юсупов Х. Сердце древнего Хорезма. — Ашхабад, 1993. — С. 26–50.
48. Muhammad Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna (Cambridge, 1931), app. F.
49. Не путать с близлежащим минаретом, построенным немного позже, который Махмуд возвел после завоевания города. О минарете Мамуна см.: Mukhammed Mamedov and Ruslan Muradov, Gurganj (Padua, n.d.), 46–48.
50. Утверждение ас-Саалиби, процитированное Завадовским: Абу Али ибн Сина. — С. 101.
51. Хоразм Маъмун академияси/Под ред. Б. А. Абдухалимова. — Ташкент, 2005. — С. 104; G. Matvievskaya, "History of Medieval Islamic Mathematics: Research in Uzbekistan," Historia Mathematica 20 (1993): 241.
52. Завадовский Ю. Абу Али ибн Сина. — С. 102.
53. В написании этого раздела я опирался на сборник «Хоразм Маъмун академияси».
54. Ghada Karmi, "A Medieval Compendium of Arabic Medicine: Abu Sahl al-Masuihi's Book of the Hundred," Journal of the History of Arabic Science 2, 2 (1978):270–90.
55. Р. Бахадиров. Из истории классификации наук на средневековом мусульманском Востоке. — Ташкент, 2000. — С. 37.
56. О писателях и поэтах см.: Эльмуродов И. Адабиёт (Хоразм Маъмун академияси. — С. 243).
57. Бахадиров Р. Из истории классификации наук на средневековом мусульманском Востоке. — С. 74–83.
58. См.: "Mu'tazila" in Encyclopedia of Islam (2nd ed.), http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mutazila-COM_0822.
59. Kennedy, "Al-Biruni,"in Dictionary of Scientific Biography, 2:149.

60. Булгаков П. Жизнь и труды Беруни. — Т. 1. — С. 128.
61. Завадовский Ю. Абу Али ибн Сина. — С. 103.
62. Булгаков П. Жизнь и труды Беруни. — Т. 1. — С:122; Завадовский Ю. Абу Али ибн Сина. — С. 106.
63. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С.387; Nazim, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 56–60; Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 96.
64. Nidhamu-i-Arudi-i-Samarqandi Chahar Maqala (The Four Discourses), trans. Edward G. Browne (London, 1921), 119; Завадовский Ю. Абу Али ибн Сина. — С. 97.
65. Цит. по: Джалилов А. Из истории культурной жизни предков таджикского народа и таджиков в раннем Средневековье. — С. 53.
66. Завадовский Ю. Абу Али ибн Сина. — С. 118.
67. Джалилов А. Из истории культурной жизни предков таджикского народа и таджиков в раннем Средневековье. — С. 53.
68. Lenn Evan Goodman, "The Epicurean Ethic of Muhammad Ibn Zakariya ar-Razi," Studia Islamica 34 (1971): 5.
69. Mehdi Mohaghegh, "Note on the Spiritual Physic of Al-Razi," Studia Islamica 26 (1967): 5ff.
70. Young, Latham, and Serjeant, Learning, Religion and Science in the Abbasid Period, 373–74.
71. Там же, 377.
72. Там же, 373–374.
73. Emelie Savage-Smith, "Medicine," in Encyclopedia of the History of Arabic Science, 917.
74. Нуралиев Ю. Медицинская система Ибн Сины. — Душанбе, 2005. — С. 326–39, 255 и далее.
75. O. Cameron Gruner, A Treatise on The Canon of Medicine of Avicenna (London, 1930), 205ff.
76. Emilie Savage-Smith, "Attitudes toward Dissection in Medieval Islam," Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 50, 1

(1995): 67ff.

77. M. Nasser and A Tibi, "Ibn Hindu and the Science of Medicine," Journal of the Royal Society of Medicine 100, 1 (2007): 55–56.
78. Savage-Smith, "Medicine," 925.
79. Albert Z. Iskandar, "Ibn al-Nafis,"in Dictionary of Scientific Biography, 9:602–6.
80. Гуморальная теория — учение Гиппократа о соках организма (гуморах): желтой и черной желчи, крови и слизи. По этой теории от баланса соков зависит здоровье человека. В дальнейшем Гален связал избыток того или иного сока с типом темперамента.
81. Dimitri Gutas, "Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna,"in Before and After Avicenna, ed. David C. Reisman (Leiden, 2003), 148.
82. Например: Gruner, A Treatise on The Canon of Medicine of Avicenna, 96–97.
83. Gutas, "Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna," 157.
84. Завадовский Ю. Абу Али ибн Сина. — С. 104.
85. В связи с новыми предоставленными материалами по некоторым пунктам позиция Булгакова вернее мнений Бартольда и других ученых. Нижеследующий отрывок основан на работе: Булгаков П. Жизнь и труды Беруни. — Т. 1. — С.122–26.
86. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 386–388.
87. Hakim Muhammad Said and Ansar Zahid Khan, Al Biruni: His Times, Life, and Works (Delhi, 1990), 71. О том, что колонна вытянулась до Лахора, сказано у Бейхаки, число в 5000 — у аль-Утби: The Kitab-i-Yamani, trans. James Reynolds (London, 1858), 447–49.
88. Завадовский Ю. Абу Али ибн Сина. — С. 68,. 145 и гл. 8.
89. Avicenna, The Metaphysics of the Healing, trans. Michael E. Marmura (Provo, 2005).

90. Stephen Toulmin and June Goodfield, The Ancestry of Science: The Discovery of Time (Chicago, 1965), 64ff.
91. Цит. по: Soheil N. Afnan, Avicenna: His Life and Works (London, 1958). Нижеследующий текст опирается на блистательные 3 и 4 главы книги Афнан, посвященные логике, метафизике и религиозным воззрениям ибн Сины.
92. Там же, 108. Последние мысли ибн Сины о душе были сформулированы в загадочном «Послании о птицах». О нем см.: Peter Heath, "Disorientation and Reorientation in Ibn Sina's Epistle of the Birds: A Reading," in Intellectual Studies in Islam. Essays in Honor of Martin B. Dickson (Salt Lake City, 1990), chap. 10.
93. Afnan, Avicenna, 130–34. О идее эманации у Ибн Сины см. Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect (New York, 1992), 44ff.
94. О взглядах ибн Сины на пророков см.: Walzer, Greek into Arabic, 218–19. О политических аспектах позиции философа см.: James W. Morris, "The Philosopher- Prophet in Avicenna's Political Philosophy," in The Political Aspects of Islamic Philosophy, ed. Charles E. Butterworth (Cambridge, 1992), chap. 4.
95. Ibn Sina, "The Healing," in An Anthology of Philosophy in Persia, 1:226–37.
96. Об отношении к ибн Сине на Западе см.: G. Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroès (Paris, 1960), 95–121; G. M. Wickens, ed., Avicenna: Scientist and Philosopher (London, 1952), chaps. 5, 6.
97. Завадовский Ю. Абу али ибн Сина.

Глава 10

1. Ахундова Н. Тюрки в системе государственного управления арабского халифата. — Баку, 2004. — С. 112, 128.
2. Там же. С. 165–68.

3. Описание этого ритуализированного процесса сельджукским визирем Низам аль-Мульком подробно изложено Бартольдом: Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 286.
4. Svat Souchek, A History of Inner Asia (Cambridge, 2000), 89.
5. J. H. Kramers, "La question Baḷḫī-Iṣṭaḫrī — Ibn Ḥawkal et l'atlas de l'Islam," Acta Orientalia 10 (1932): 9–30.
6. Needham, on "The Role of the Arabs," in Science and Civilization in China, 3:562–64.
7. Andreas Kaplony, "Comparing al-Kashgari's Map to His Text: On the Visual Language, Purpose, and Transmission of Arabic-Islamic Maps," in The Journey of Maps and Images on the Silk Road, 145.
8. Махмуд аль-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк/Пер. З.-А. М. Ауэзовой. — Алматы, 2005. — С. 54.
9. О Барсхане см. V. Minorsky, "Tamim ibn Bahr's 'Journey to the Uyghurs,'" Bulletin of the School of Oriental and African Studies 12, 2 (1948): 290–91, 297.
10. Изобретение этого термина приписывается российскому историку Григорьеву: Skrine and Ross, The Heart of Asia (London, 1899), 114n1.
11. Краткий обзор различных теорий происхождения Караханидов см. В: Peter B. Golden, An Introduction to the History of the Turkic Peoples (Wiesbaden, 1992), 214–16. Два исследования: N. Necef, Kaarahanlilar (Selenge, 2005); and Ömer Soner Hunkan, Türk Hakanligi (Karahanlilar) (766–1212) (Istanbul, 2007).
12. Абуль-Хасан Келимати. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 316.
13. Первый тюркский хан, принявший ислам, Сатук из Кашгара. См.: Omeljan Pritsak, "Von der Karluk zu den Karachaniden," Studies in Medieval Eurasian History (London, 1981), 292–94.
14. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 328.
15. E. A. Davidovich, "The Karakhanids, in History of Civilizations of

Central Asia, vol. 4, pt. 1, 120.

16. Хороший обзор литературы по Таш-Рабату. Иманкулов Ж. Из истории изучения Таш-Рабата // Памятники Кыргызстана. — Вып. 5. — Фрунзе, 1982. — С. 17–45). О последних раскопках см.: Иманкулов Ж. Новое о Таш-Рабате // Древний и средневековый Кыргызстан. — Бишкек, 1996. — С. 160–171.
17. Кочнев Б. Д. Караханидские монеты: источниковедческое и историческое исследование. — М., 1993.
18. E. A. Davidovich, "The Karakhanids," 129.
19. Там же. С. 128–129.
20. Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк. — С. 53.
21. Там же.
22. Robert Dankoff and James Kelly, Mahmud al Kasgari, Compendium of the Turkic Dialects, vol. 7, pt. 2 (1982), 7.
23. Sevim Tekeli, "Map of Japan Drawn by a Turk, Mahmud of Kashgar," Turk Kulturunden Goruntuler 7 (Ankara, 1986): 3–10.
24. Там же, 6.
25. Цит. по: Souchek, A History of Inner Asia, 90.
26. Rong, "The Nature of the Dunhuang Library Cave and the Reasons for Its Sealing," 247–75.
27. Saidov et al., "The Ferghana Valley," 23.
28. Там же, 17.
29. C. E. Bosworth, "Ozkend," in Encyclopaedia of Islam, 2nd ed. (Brill online, 2013), reference 17, February 2013, http://www.encquran.brill.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ozkend-SIM_6053.
30. Якубовский А. Ю. Две надписи на северном мавзолее в Узгенде // Эпиграфика Востока. — 1947. — № 1. — С. 27–32.
31. Иманкулов Д. Монументальная архитектура юга Кыргызстана. — Бишкек, 2005. — С. 80.
32. Обзор сведений по Буране: Горячева В. Д. Средневековые городские центры и архитектурные ансамбли Киргизии. — Фрунзе, 1982; Массон М. Е., Горячева В. Д. Бурана: История изучения городища и его архитектурных памятников. —

Фрунзе, 1985. Последние сведения по Ак-Бешиму: Шәлекенов У. Х.. V–XIII ғасырлардағы Баласағун қаласы. — Алматы, 2006.
33. Gerard Clauson, "Ak-Beshim-Suyab," Journal of the Royal Asiatic Society, New Series, 93 (1961): 1–13.
34. Конурбаев А., Мокрынин В., Плоских В. Город великого путешественника. — С. 177 и сл.; Ploskikh, "The Central Asian 'Atlantis.'".
35. Горячева В. Д. Средневековые городские центры. — С. 33 и сл.; Иманкулов Ж. Монументальная архитектура. — С. 154 и сл.
36. Подробное описание этого вопроса: Массон М. Е. Краткая историческая справка о среднеазиатских минаретах // Материалы Узкомстариса. — Вып. 2 и 3. — Ташкент, 1933.
37. О Джаме см.: J. Sourdel-Thomine, Le minaret Ghouride de Jam. Un chef d'oeuvre du XIIIe siècle (Paris, 2004).
38. Иманкулов Ж. Монументальная архитектура. — С. 163–66.
39. Ettinghausen, Grabar, and Jenkins-Madina,Islamic Art and Architecture, 650–1250, 152.
40. Иманкулов Ж. Монументальная архитектура. — С. 154, прим. 111.
41. Горячева В. Д. Средневековые городские центры. — С. 33.
42. Массон М. Е. Краткая историческая справка.
43. Ettinghausen, Grabar, and Jenkins-Madina,Islamic Art and Architecture, 650–1250,152.
44. Muhammad Khadr, "Deux actes de waqf d'un Qarahanide d'Asie Centrale,"Journal Asiatique 255 (1967): 305–24; also Yaacov Lev, "Politics, Education, and Medicine in Eleventh Century Samarkand: A Waqf Study," Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 93 (2003): 127–43.
45. Davidovich, "The Karakhanids," 130.
46. Там же, 123.
47. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание/Пер. С. Н. Иванова. — М., 1983.
48. Yusuf Khass Hajib, Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes, translated, with an introduction

and notes, by Robert Dankoff. University of Chicago Press, 1983, 1.
49. Там же, 146.
50. Там же, 159.
51. Это мнение высказано в: Robert Devereux "Yusuf Khass Hajib and the Kudadgu Bilig," The Muslim World 4 (1961): 303.
52. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 374.
53. О Каракитаях см. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia, 1:100–9; and D. Sinor, "The Kitan and the Kara Khitai," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 1, 234–42.

Глава 11

1. Основные исследования по Махмуду Газневи: C. E. Bosworth, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994–1040 (Edinburgh, 1963); Nazim, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna; and C. E. Bosworth, "The Early Ghaznavids," in The Cambridge History of Iran, vol. 4, chap. 5; Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 1–15; "Early Sources for the History of the First Four Ghaznavid Sultans, 997–1041," Islamic Quarterly 7, 1–2 (1963): 3–22.
2. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, 206ff
3. C. E. Bosworth, "Ghaznavid Military Organization," Islam 36 (1960): 37–77; Bosworth, The Ghaznavids, 126–27.
4. C. E. Bosworth, "The Imperial Policy of the Early Ghaznawids," in The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia, chap. 11, 49ff.
5. Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Gazna, 140.
6. Frye, Bukhara, 87.
7. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 298.
8. Bosworth, The Ghaznavids, 71.
9. Karl August Wittfogel, Oriental Despotism; a Comparative Study of Total Power (New Haven, 1957); Nazim, Life and Times of Sultan

Mahmud of Ghazna, 24–27.

10. Bosworth, "The Imperial Policy of the Early Ghaznawids," 49ff.
11. Примерно об этом, применительно к другим государствам: Acemoglu and Robinson, Why Nations Fail.
12. Об административной организации Буидов см.: Herbert Busse, "The Revival of Persian Kingship under the Buyids," in Islamic Civilization, 950–1150, ed. D. S. Richards, vol. 3 of Papers on Islamic History (Philadelphia, 1973).
13. Al-Utbi, The Kitab-i-Yamani, 366; also C. E. Bosworth, "The Rise of the Karamiyyah in Khurasan," in The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia, 10; Bosworth, The Ghaznavids, 145–205.
14. Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, chap. 5.
15. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 334.
16. Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, chap. 10, and especially Bosworth, The Ghaznavids, 48–96, 272–79.
17. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 365.
18. Salahuddin Khuda Bakhsh, The Renaissance of Islam (New Delhi, 1995), 175. Об этом и других титулах см.: C. E. Bosworth, "The Titulature of the Early Ghaznavids," in The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, 210–32.
19. Bosworth, The Ghaznavids, 91ff.; Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 145–47.
20. Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 104.
21. Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 35ff.
22. Это было постоянной темой поэта Унсури. См.:Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 120.
23. Crone, Medieval Islamic Political Thought, 377ff.
24. Heinz Halm, "Fatimiden und Ghaznawiden," in Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, ed. Ian Richard Netton (Leiden, 2000), 1:209–20.
25. Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 159–60;

Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 126–127.

26. R. W. Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century," in Islamic Civilization, 950–1150, 3:74–77.
27. Там же, 76.
28. Bosworth, "The Rise of the Karamiyyah in Khurasan," 10.
29. Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 163.
30. Там же, 165.
31. Там же, 17, 29.
32. Эту цифру относили как к Гвалиору, так и к Сомнатху. Catherine B. Asher and Cynthia Talbot, India before Europe (New York, 2006), 20; Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 118.
33. О различных точках зрения на эту кампанию см.: Romila Thapar, Somanatha, the Many Voices of a History (London, 2005).
34. Al-Utbi, The Kitab-i-Yamani, 462–63. См. Также: C. E. Bosworth, "Mahmud of Ghazna in Contemporary Eyes and in Later Persian Literature," in The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia, 28; Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 3.
35. Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 118–19.
36. A. A. Hakimov, "Arts and Crafts in Transoxonia and Khurasan," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 444–45.
37. Это было отмечено Бартольдом в его описании Махмуда. Barthold, Central Asia Down to the Twelfth Century, 271–93.
38. Bosworth, "The Titulature of the Early Ghaznavids," 215–23.
39. C. E. Bosworth, "An Embassy to Mahmud of Ghazna Recorded in Qadi ibn al Zubayr's Kitab adh-dhakha'ir wa't-tuhaf," Journal of the American Oriental Society 85, 3 (July — September 1965): 406.
40. Bosworth, The Ghaznivids, 211–12.
41. Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 40.
42. Там же, 24–27; Bosworth, The Ghaznavids, 129–45.
43. Soucek, "The Development of Calligraphy," in History of

Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 491–92.

44. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition, 117.
45. Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 96.
46. Biruni, Alberuni's India, 1: ix.
47. См. статью «аль-Хаммар» в «Истории таджикской философии» (т. 2, с. 586–587).
48. Завадовский Ю. Абу Али ибн Сина. — С. 98.
49. Abu'l Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni, The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology, ed. and trans. R. Ramsay Wright et al. (London, 1934), ii — vii. Русский перевод: Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. — Т. VI. Книга вразумления начаткам науки о звездах/Пер. и примеч. Б. А. Розенфельда и А. Ахмедова. — Ташкент, 1975.
50. Kennedy, "Al-Biruni," in Dictionary of Scientific Biography, 2:150; Said and Khan, Al-Biruni, 76.
51. Browne, A Literary History of Persia from Firsdawsi to Sa'di, 104–5.
52. A. H. Dani, "Southern Central Asia," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 559–63.
53. Пугаченкова Г. Гургандж. — С. 78–80. Об архитектуре при Махмуде см.: Robert Hillenbrand, "The Architecture of the Ghaznavids and Ghurids," in Studies in Honor of Clifford Edmund Bosworth, 2124–86.
54. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 348–349.
55. Mauricio Taddei, "Some Structural Peculiarities in the Buildings at Tapi Sardar," in Orient und Okzident im Spiegel der Kunst, ed. Günter Burcher et al. (Graz, 1986), 389ff.; Mauricio Taddei, "Evidence of a Fire Cult at Tapa Sardar, Ghazni," in South Asian Archaeology, 1981 (Cambridge, 1984), 263–69. Рассказ современного путешественника об этих развалинах: Peter Levi, The Light Garden of the Angel King: Journeys in Afghanistan (London, 1972), 115ff.
56. J. M. Rogers, "The 11th Century: A Turning Point in the

Architecture of the Mashriq," in Islamic Civilization, 950–1150, 237–39.

57. Hillenbrand, "The Architecture of the Ghaznavids and Ghorids," 173.
58. Al-Utbi, The Kitab-i-Yamani, 465.
59. U. Scerato, "The First Two Excavation Campaigns at Ghazni,1957 1958," East and West 10, 1–2 (1959): 39ff.
60. Абу Рейхан Бируни. Индия. — С. 431.
61. Al-Utbi, The Kitab-i-Yamani, 467.
62. Все сомнения насчет того, что этот минарет относится ко времени правления Махмуда, были устранены благодаря следующему открытию: существующая надпись была нанесена позднее, тогда как кирпичная кладка похожа на ту, которая использовалась в бухарском минарете Калян, построенном при Караханидах (1027 г.) в Бухаре. См.: Пугаченкова Г. Гургандж. — С. 78–85.
63. Daniel Schlumberger, Janine Sourdel-Thomine, and Jean Claude Gardin, Lashkari Bazar: Une résidence royale ghaznévide et ghoride, Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan (Paris, 1963–1978), vol. 18.
64. Hillenbrand, "The Architecture of the Ghaznavids and Gurids," 147.
65. Процитировано в: "Lashkari Bazar Palace Complex," ArchNet, http://archnet.org/library/sites/one.site.tel?site_id=11342.
66. Al-Utbi, The Kitab-i-Yamani, 461–62.
67. Полное название труда Утби: «Книга десницы державы. Исторические записки об эмире Себуктегине и султане Махмуде Газневи». См. также: Bosworth, "The First Four Ghaznavid Sultans," 5–8.
68. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С.64.
69. Среди них был Гардизи. Он был в целом лоялен Махмуду, но его остроумные и даже язвительные наблюдения достойны внимания ученых. См.: C. E. Bosworth, "Mahmud of Ghazni in

Contemporary Eyes," in The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia, 8ff; cf. Bosworth, "Arabic, Persian, and Turkish Historiography in the Eastern Iranian World," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 144.

70. Хорошие источники по Бейхаки: C. E. Bosworth, "Early Sources for the History of the First Four Ghaznavid Sultans (977–1041)," Islamic Quarterly 7, 1–2 (1960): 10–14; and Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 1–2. Также стоит обратить внимание на монографию Marilyn R. Waldman, Towards a Theory of Historical Narrative: A Case Study in Perso-Islamicate Historiography (Columbus, 1980), 77ff.; Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С.67–68.
71. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С.68.
72. Абу-л-Фазл Байхаки. История Масуда (1030-1041)/Пер. А. К. Арендса. — М., 1969.
73. C. Edmund Bosworth, "An Oriental Samuel Pepys? Abu'l Fadl Bayhaqi's Memoir of Court Life in Eastern Iran and Afghanistan, 1030–1041," Journal of the Royal Asiatic Society 14, 1 (April 2004): 15–16.
74. Там же, 17.
75. Bosworth, "Early Sources for the History of the First Four Ghaznavid Sultans," 13.
76. Bosworth, "An Oriental Samuel Pepys?" 16.
77. Пипс Сэмюэл, английский государственный деятель XVII в. Автор знаменитого дневника, в котором он создал полную и подробную картину повседневной жизни Лондона второй половины века.
78. Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей, или Четыре беседы. — М., 1963. — С. 56.
79. Rypka, History of Iranian Literature, 174.
80. Этот сдвиг к арабскому языку в основном повлиял на работу дворцовой канцелярии. См.: Rybka, History of Iranian Literature, 174.

81. Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 125–26.
82. A. A. Seyed-Gohrab, "The Art of Riddling in Classical Persian Poetry," Edebiyat 12 (2001): 21–23.
83. Julie Scott Meisami, "The Persian Qasida to the End of the Twelfth Century," in Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa, ed. Stefan Sperl and Christopher Shackle (Leiden, 1996), 1:146–62; Rypka, Persian Literature to the Beginning of the Twentieth Century, 174–77.
84. Jackson, Early Persian Poetry, 47.
85. Там же, 49. По Кисаи как «легкомысленному расточителю» см.: Rypka, Persian Literature to the Beginning of the Twentieth Century, 145.
86. Цит. по: Peacock, Medieval Islamic Historiography and Political Legitimacy, 33.
87. Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 117–22.
88. Jackson, Early Persian Poetry, 80.
89. C. E. Bosworth, "The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids," Iran 6 (1968): 41.
90. Jackson, Early Persian Poetry, 80.
91. Rypka, History of Iranian Literature, 177–79.
92. Meisami, "The Persian Qasida to the End of the Twelfth Century," 150–56.
93. Rypka, History of Iranian Literature, 176.
94. Rypka, History of Iranian Literature, 155–157.
95. Завадовский Ю. Абу Али ибн Сина. — С. 138.
96. "Ferdowsi," in Encyclopedia Iranica, http://www.iranica.com/articles/ ferdowsi-i.
97. Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 158.
98. Rypka, History of Iranian Literature, 162.
99. Nazim, Life and Times of Mahmud of Sultan Ghazna, 165; Bosworth, "The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids," 40.

100. Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 134–36.
101. Абу Рейхан Бируни. Индия. — С. 19.
102. Обзор арабских и индийских источников Бируни: Alberuni's India, ed. Edward C. Sachau, 2 vols. (London, 1910), 1: xxi — xlii..
103. Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, 109.
104. Убедительный аргумент в пользу того, что отношения Бируни с Махмудом были в целом доброжелательными: Said and Khan, Al-Biruni, chap. 3.
105. Об этом вопросе см. M. S. Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," Orient 25 (1976): 91n24.
106. Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, 127.
107. Там же.
108. J. L. Berggren, "The Mathematical Sciences," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 190.
109. Alberuni's India, 1:198. — С. 400.
110. Там же, 1:57–70.
111. Там же, 2:57–62; Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," 110; E. S. Kennedy, "Al-Biruni," in Dictionary of Scientific Biography, 2:150.
112. R. Mercier, "Geodesy," in The History of Cartography, vol. 1, Traditional Islamic and South Asian Societies, ed. J. B. Harly and D. Woodward (Chicago, 1992), 175–87; James S. Aber, "Abu Rayhan al-Biruni," in History of Geology, http://academic.emporia.edu/aberjame/histgeol/biruni/biruni.ht
113. Булгаков П. Жизнь и труды Бируни. — Т.1. — С. 1:143.
114. Там же. — Т. 1. — С. 24. См. также Kemal Ataman, "Re-Reading al-Biruni's India: A Case for Intercultural Understanding," Islam and Islam-Christian Relations 16, 2 (April 2005): 141–54.
115. Неясно, перевел ли Бируни на хинди арабский сборник, написанный на основе «Альмагеста» Птолемея. Это представляется маловероятным. Абу Рейхан Бируни. Индия. — С.150.
116. Там же. — С. 183.

117. Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," 87.
118. Абу Рейхан Бируни. Индия. — С. 59.
119. Там же. С. 69.
120. Сама книга начинается с подробной классификации типов и мотивов лжи. Абу Рейхан Бируни. Индия. — С. 57 и сл.
121. Там же.
122. По представлению древних ученых, центральная точка линии, идущей от Северного полюса к Южному и разделяющей мир на восток и запад.
123. Там же. С. 149–160.
124. Там же. С. 462–463.
125. Там же. С. 161–164.
126. Там же. Гл. 35.
127. Там же. Гл. 15.
128. Там же. С. 360.
129. Там же. С. 120.
130. Там же. С. 538 и сл.
131. Yohanan Friedmann, "Medieval Muslim Views of Indian Religions," Journal of the American Oriental Society 95, 2 (April — June 1975): 215.
132. Абу Рейхан Бируни. Индия. — С 193.
133. Там же. Гл. 11.
134. Там же. С. 138.
135. Там же. С. 74; W. Montgomery Watt, "Al Biruni and the Study of Non-Islamic Religions," in Al-Biruni Commemorative Volume, 416.
136. Цитаты здесь и ниже: Абу Рейхан Бируни. Индия. — С. 348. О схожих мыслях Бируни и Мальтуса см.: Arvind Sharma, Studies in Alberuni's India (Wiesbaden, 1983), 100–101.
137. Абу Рейхан Бируни. Индия. — С. 348.
138. Sharma, Studies in "Alberuni's India," 7.
139. Я благодарен Натану Камилло Сидоли (Университет Васэда) за эту мысль.
140. Абу Рейхан Бируни. Индия. — С. 478–479.
141. Там же. — С. 468.

142. Там же. — С. 466.
143. Сам факт «исламского гуманизма» часто оспаривается: B. Spuler, "Hellenistisches Denken im Islam," Saeculum 5 (1954): 154ff.; и Gardet, La cité musulmane, vie sociale et politique, 273ff.; более умеренная позиция: Joel L. Kraemer, "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study," Journal of the American Oriental Society 104, 1 (1984): 135.
144. Arvind Sharma, "Alberuni on Hindu Xenophobia," in Studies in "Alberuni's India," 127–28.
145. Абу Рейхан Бируни. Индия. — С. 67.
146. Там же.
147. Там же.
148. Там же. С. 361.
149. Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," 113.
150. Абу Рейхан Бируни. Индия. — С. 60.
151. Там же. С. 612.
152. Goodman, Avicenna, 23.
153. Jackson, Early Persian Poetry, 54.
154. Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, 124.
155. Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 118.
156. David A. King, "Astronomy and Islamic Society: Qibla, Gnomonics and Timekeeping," in Encyclopedia of the History of Arabic Science, 1:141ff. Бируни и другие ученые, обращавшиеся к данным вопросам, делали это скорее для того, чтобы показать свои навыки и продемонстрировать свою полезность, а не от особого благочестия (которому, кстати, нет подтверждений).
157. Булгаков П. Жизнь и труды Беруни. — Т.1. — С. 143–186.
158. Там же. Т. 1. С.155–157. Эта работа была неизвестна вплоть до XX в., когда Э. С. Кеннеди перевел и издал ее. E. S. Kennedy, The Exhaustive Treatise on Shadows, 2 vols. (Aleppo, 1976); also Mary-Louise Davidian, "Al-Biruni on the Time of Day from Shadow Lengths," Journal of the American Oriental Society 80, 4 (October — December 1960): 330–36; and van Brummelen, The Mathematics of the Heavens and the Earth (Princeton, 2009), 149–

54.
159. Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," 90.
160. Said and Khan, Al-Biruni, 95.
161. Biruni, Alberuni's India, 1: xliii. О различных аспектах средневековой арабской астрономии см.6 G. Saliba, A History of Arabic Astronomy (New York, 1994).
162. Abu Rayhan Muhammad b. Ahmad al-Biruni, Al-Qanunu'l-Masudi (Canon Masudicus), ed. Ministry of Education, Government of India, 3 vols. (Hyderabad, 1955), 1:3; Булгаков П. Жизнь и труды Беруни. — Т.2. — С. 244 и сл.
163. Там же. Т. 1. С. 5.
164. По ас-Сиджизи см.: Glen van Brummelen, "Sizji," in The Biographical Encyclopedia of Astronomers, ed. Thomas Hockey et al. (New York, 2009), 1059.
165. Biruni, Al-Qanunu'l-Masudi (Canon Masudicus), 1: xviii.
166. Там же.
167. Там же, 2:248ff.
168. Некоторые историки утверждают, что приоритет в этой области принадлежит другому хорасанскому астроному — Абу Джафару аль Хазину (900-971).
169. Biruni, Al-Qanunu'l-Masudi (Canon Masudicus), 2: xxxiv. Один египетский ученый выявил 200 ошибок в тексте и сопровождающих его таблицах в этом английском издании, опубликованном в Хайдерабаде и процитированном в работе Булгакова «Жизнь и труды Бируни», 2:277.
170. Al-Biruni and Ibn Sina, 8.
171. Said and Khan, Al-Biruni, 123–36.
172. Aber, "Abu Rayhan al-Biruni."
173. Абу Райхан Бируни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия)/Пер. А. М. Беленицкого. — М., 1963.

Глава 12

1. Al-Ghazali, The Faith and Practice of al-Ghazali, ed. William Montgomery Watt (London, 1998), 60.
2. Farid Jabre, La notion de certitude selon Ghazali: dans ses origins psychologiques et historiques (Paris, 1958), esp. chap. 2.
3. Булгаков П. Жизнь и труды Беруни. — Т. 1. — С.161.
4. Cullen Murphy, God's Jury: the Inquisition and the Making of the Modern World (Boston, 2012), 9.
5. Barthold, "The Oghuz (Turkmans) before the Formation of the Seljuq Empire," in Four Studies on the History of Central Asia, 3:91–108.
6. A. Sevim, "The Origins of the Seljuqs and the Establishment of Seljuq Power in the Islamic Lands Up to 1055," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 1, 146.
7. Bulliet, Cotton, Climate and Camels in Early Islamic History, chap. 3.
8. Там же, 83. Автор опирается на Утби.
9. Там же. Важные данные по этим вопросам можно почерпнуть в книге A. C. S. Peacock, Early Seljuq History. A New Interpretation (London, 2010).
10. По битве при Данданакану см. точку зрения средневековых арабских историков в: Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, trans. H. G. Raferty (London, 1970), 1:130–32; также: Агаджанов С. Г. Государство Сельджукидов и Средняя Азия в XI–XII вв. — М., 1991. — С. 47–57. Юрген Поль указывает, что Нишапур вряд ли мог сопротивляться, поскольку у него в то время не было стен: "The Seljuq Conquest (s) of Nishapur: A Reappraisal," Iranian Studies,vol. 38, no.4, December, 2005, 582–585.
11. Arminius Vambery, History of Bukhara (London, 1873), 94.
12. Skrine and Ross, The Heart of Asia, 130.
13. C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217),"in The Cambridge History of Iran, ed. J. A. Boyle (Cambridge, 1968) 5:42–43.
14. Это тезис Поля Маркхема. Paul Markham, "The Battle of

Manzikert: Military Disaster or Political Failure?" (2005), www.deremilitari.org/resources/articles/markham.htm.

15. Эта точка зрения противоречит историческому мифу об этой битве, который сложился уже много веков назад. См.: Carole Hildebrand, Turkish Myth and Muslim Symbol. The Battle of Manzikert (Edinburgh, 2007).
16. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," 60.
17. Ann K. S. Lambton, "Aspects of Saljuq-Ghuzz Settlement in Persia," in Islamic Civilization, 950–1150, 105–25.
18. Тамже, 55; сбалансированный и точный обзор правления Сельджукидов: Hodgson, The Venture of Islam, 2:42–55.
19. Rudolph Schnyder, "Political Centres and Artistic Powers in Saljuq Iran: Problems of Transition," in Islamic Civilization, 950–1150, 201–9; Gaston Wiet, Baghdad, Metropolis of the Abbasid Caliphate (Norman, 1971), 105.
20. О воспитании и взрослению Низам аль-Мулька см.: Nizam al-Mulk, Book of Government or Rules for Kings, trans. Huburt Darke (London, 1978), ix — xi; также K. E. Schabinger-Schowingen, "Zur Geschichte des Saldschuqen-Reichskanzlers Nisamu 'l-Mulk," Historische Jahrbücher (1942–1949), 62–69: 250ff.
21. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," 58.
22. Davidovich, "Coinage and the Monetary System," 402; D. Dawudi, "Seljuklaryn mawerannahrdaky zikgehhanalary" Miras 55 (2009):66ff.
23. Агаджанов С. Государство Сельджукидов. — С. 107, 138.
24. Там же. С. 151–57.
25. Государственный музей Туркменистана (Ашхабад).
26. В работе Darke, Nizam al-Mulk, Book of Government or Rules for Kings, xii, сообщается, что визирь назвал свой труд «Обычаи царей». См. также A. K. S. Lambton, "The Dilemma of Government in Islamic Persia: The Siyasat-Nama of Nizam al-Mulk," Journal of the British Institute of Persian Studies 22 (1984):

55–66. О жизни Низам аль-Мулька см.: S. A. A. Rizvi, Nizam al-Mulk Tusi, His Contribution to Statecraft, Political Theory and the Art of Government (Lahore, 1978).

27. Агаджанов С. Государство Сельджукидов и Средняя азия в XI–XII вв. — С. 99 и далее.
28. Низам аль-Мульк. Сиасет-наме. — М., 1949. — С. 68.
29. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 370.
30. О преемственности и об изменениях в сельджукской архитектуре с акцентом на последние, см.: Janine Sourdel-Thomine, "Renouvellement et tradition dans l'architecture saljuqide," in Islamic Civilization, 950–1150, 251–64.
31. Ettinghausen, and Grabar, Jenkins-Madina, Islamic Art and Architecture, 650–1250, 153–54.
32. Ibid, 139–44, 368.
33. Pope, Persian Architecure, 956.
34. Жанин Сурдель-Томин подчеркивает элементы преемственности с предыдущими эпохами в своей работе: Renouvellement et tradition dans l'architecture saljuqide," 251ff.; напротив, Дж. Роджерс отмечает важность новых течений: J. M. Rogers, "The 11th Century — A Turning Point in the Architecture of the Mashriq?" in Islamic Civilization, 950–1150, 211–49.
35. Пугаченкова Г. А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма // Труды Южнотуркменистанской археологической экспедиции. — М., 1958. — № 6. — С. 314.
36. E. Baer, "Abd-al-Razzauq b. Masuud Naysabuure," in Encyclopedia Iranica, http://www.iranica.com/newsite/articles/v1f2/v1f2a071.html.
37. Государственный музей Туркменистана, Ашхабад.
38. Baer, "Abd-al-Razzauq Naysabuure"
39. Allan, Nishapur: Metalwork of the Early Islamic Period, 18–20; Hakimov, "Arts and Crafts in Transoxonia and Khurasan," 423–30.

40. E. S. Kennedy, "The Exact Sciences in Iran under the Saljuqs and Mongols," in The Cambridge History of Iran, 5:671–72.
41. A. Abdurazakov and Ts. Khaidav, "Alchemy, Chemistry, Pharmacology and Pharmaceutics," in Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 230.
42. Charles Homer Haskins, Renaissance of the Twelfth Century (Cambridge, 1928), 64ff.
43. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," 86.
44. Q. Mushtaq and J. L. Berggren, "Mathematical Sciences," in Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 181.
45. Bosworth, "The Rise of the Karamiyyah in Khurasan," 7–14.
46. Основные источники по Нишапуру этого периода: Richard W. Bulliet, The Social History of Nishapur in the Eleventh Century (Cambridge, 1967); Idem, "The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century," in Islamic Civilization 950–1150, 71–91.
47. Лучший перевод на современные европейские языки — французский: Asadi-Tusi, Garšāsp-nāma, ed. Cl. Huart (Paris, 1926); and Asadi-Tusi, Garšāsp-nāma, ed. H. Massé (Paris, 1951).
48. G. Patvievskaya, "History of Medieval Islamic Mathematics: Research in Uzbekistan," Historia Mathematica 20 (1993): 241.
49. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," 86; and Bosworth, "Legal and Political Sciences in the Eastern Iranian World and Central Asia in the Pre-Mongol Period," 147.
50. Джалилов А. Из истории жизни предков таджикского народа. — С. 64. Противоположное мнение высказал Чарльз Мелвилл: количество и важность (а то и качество) исторических трудов на персидском языке в эпоху Сельджукидов выросло. Charles Melville, "History: From the Saljuqs to the Aq Qoyunlu (ca. 1000–1500 C. E.)," Iranian Studies 31, 3–4 (Summer/Fall 1998): 474–76.
51. G. Hanmyradow, "Sarahs we gundogaryn medeni mirasy," Miras 3,

35 (2009): 60.

52. Robert E. Hall "Al-Khazini," in Dictionary of Scientific Biography, 7:335–51.
53. Здесь и ниже я опираюсь на: D. R. Hill, "Physics and Mechanics, Civil and Hydraulic Engineering, Industrial Processes and Manufacturing, and Craft Activities," in Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 254–61.
54. Waldren Grutz, "Oasis of Turquoise and Ravens," Aramco World 49, 4 (1998): 21.
55. Авери Питер, Хит-Стаббс Джон. Рубайят Омара Хайяма. — Лондон, 1981. — С. 16, 50.
56. Гиббона цитируют в работе: John J. O'Connor and Edmund F. Robertson, "Omar Khayyam," Mac-Tutor History of Mathematics Archive, http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Khayyam.html.
57. Здесь я опираюсь на: Kennedy, "The Exact Sciences in Iran under the Saljuqs and Mongols," 665ff.; and O'Connor and Robertson, "Omar Khayyam."
58. O'Connor and Robertson, "Omar Khayyam.".
59. Kennedy, "The Exact Sciences in Iran under the Saljuqs and Mongols," 666.
60. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217),"195.
61. Farhad Daftary, The Assassin Legends: Myths of the Ismailis (London, 1995).
62. Исмаилитскую точку зрения на этот конфликт см.: сборник Farhad Daftary, Medieval Ismaili History and Thought (Cambridge, 1996), в частности, статью Carole Hillenbrand, "The Power Struggle between the Saljuqs and the Ismailis of Aklamut, 487–518/1094–1124: The Saljuq Perspective," 205–20.
63. Насир-и Хусрау. Сафар-наме. Книга путешествий. — М.; Л. — 1933. Биография Насир Хосрова: Хансбергер Э. К. Насир Хосров — рубин Бадахшана: Портрет персидского поэта, путешественника, философа. — М., 2005; Daftary, "The

Medieval Ismailis of the Iranian Lands," 59ff., 23ff.; и к настоящему времени несколько устаревший труд W. Ivanov, Problems in Nasir-i Khusraw's Biography (Bombay, 1956).

64. «Спор с Богом». Излагается по: История таджикской философии. — Т. 2. — С. 378–79.
65. Peter Lamborn Wilson and Gholam Reza Aavani, Nasir-i Khusraw, Forty Poems from the Divan (Tehran, 1977), 72.
66. Annemarie Schimmel, Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-I Khuusraw's Divan (London, 1993), 96.
67. Низам аль-Мульк. Сиасет-наме. — Гл. 44–47.
68. Убедительное мнение по этому вопросу см. в Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century," esp. 74–84.
69. См.: Burhan al-Din al-Farghani al-Marghinani, Al Hidayah: The Guidance (Bristol, 2006); and Rosenthal, Ahmad b. t-Tayyib as-Sarahsi.
70. Sergej Chmelnizkij, "Architecture," in Islam: Art and Architecture, ed. Markus Hattstein and Peter Delius (Maspeth, 2008), 362–63.
71. Об этом подробно см.: George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad," in Bulletin of the School of Oriental and African Studies 24 (1961).
72. Le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, 298; George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad," in Religion, Law and Learning in Classical Islam (London, 1991), 1–55.
73. A. Bausani, "Religion in the Saljuq Period," in The Cambridge History of Iran, 5:283–87.
74. Asad Talas, La Madrasa Nizamiyya et son histoire (Paris, 1939).
75. Bosworth, "Legal and Political Sciences in the Eastern Iranian World and Central Asia in the Pre-Mongol Period," 136.
76. При написании этого раздела о философии Хайяма я обязан новаторской работе: Seyyed Hossein Nasr "The Poet-Scientist 'Umar Khayyam as Philosopher," in Islamic Philosophy from its Origins to the Present (Binghamton, 2006), 165–83; равно

убедителен и Mehdi Aminrazavi, The Wine of Wisdom: The Life, Poetry, and Philosophy of Omar Khayyam (Oxford, 2005), especially chaps. 5–6.

77. Nasr, "The Poet-Scientist 'Umar Khayyam as Philosopher," 175.
78. Несмотря на то, что недавно было выпущено большое количество ценных исследований по суфизму, эта работа остается авторитетным и точным введением в тему: Franz Rosenthal, "Knowledge Is Light", in Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam (Leiden, 1970), 155–82.
79. Мец А. Мусульманский Ренессанс. — С. 268.
80. О Балхи см.: Alexander Knysh Islamic Mysticism: A Short History (Leiden, 2000), 32.
81. Ат-Тирмизи ставил Иисуса выше Мухаммада. Возможно, идею дружбы с Богом он взял из христианства. См.: Knysh, Islamic Mysticism, 104ff.
82. Два полезных исследования по религиозному энтузиазму на Западе: Gary Dickson, Religious Enthusiasm in the Medieval West: Revivals, Crusades, Saints (London, 2000); David S. Lovejoy, Religious Enthusiasm and the Great Awakening (Upper Saddle River, 1969).
83. Seyyed Hossein Nasr provides a useful introduction in his concise The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (San Francisco, 2007).
84. О Харакани — там же, 136.
85. Перечень ранних суфийских групп Хорасана см.: Bausani, "Religion in the Saljuq Period," 297–98
86. Sara Sviri, "The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishapur: In Search of Ibn Munazil," Jerusalem Studies in Arabic and Islam 30 (2005): 457.
87. Накшбандия, Чиштия и Кубравия были основаны там, где сейчас находятся соответственно Узбекистан, Афганистан и Казахстан. О ведущих суфийских богословах из этого региона см.: The Cambridge History of Iran, 5:297–98.
88. Christopher Melchert, "Sufis and Competing Movements in

Nishapur," Journal of Persian Studies 39 (2001): 237–47; Margaret Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur," International Journal of Middle East Studies 26, 3 (August 1994): 427–42.

89. Knysh, Islamic Mysticism, 125–26, 136ff.
90. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," 138.
91. M. T. Houtsma, "The Death of Nizam al-Mulk and Its Consequences," Journal of Indian History 3 (1924): 147ff.
92. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," 105–6.
93. Аль-Газали. Книга, избавляющая от заблуждений. Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. — М., 2010. — Т. 3. — С. 123–124.
94. Aminrazavi, The Wine of Wisdom, 23.
95. Данс Блэк Макдональд заявил, что аль-Газали отказался от преподавания, чтобы смягчить недовольство нового султана, но в той же работе он объясняет отказ исключительно религиозным и философским кризисом: Dunce Black MacDonald, "The Life of al-Ghazali, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions," Journal of the American Oriental Society 20 (1899): 82–92. См. также: Eric Ormsby, Ghazali: The Revival of Islam (Oxford, 2008), chap. 1.
96. Farouk Mitha, Al Ghazali and the Ismailis (London, 2001), 19ff.
97. Henry Corbin, "The Ismaili Response to the Polemic of Ghazali," in Isma'ili Contributions to Islamic Culture, 76.
98. Аль-Газали. Книга, избавляющая от заблуждений. — С. 122.
99. Абу Хамид аль-Газали. Крушение позиций философов. — М.: Ансар, 2007. — С. 29–30.
100. Я опираюсь на работу: Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 228.
101. Там же, 170.
102. Ilai Alon, "Al-Ghazali on Causality," Journal of the American Oriental Society 109, 4 (October — December 1980): 399.

103. Leor Halevi, "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali," Journal of the History of Ideas 63, 1 (January 2002): 26.
104. Richard M. Frank, Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna (Heidelberg, 1992), 43. О метафизике аль-Газали см.: Sharif, A History of Muslim Philosophy, 1:581–641.
105. Frank Griffel, "Toleration and Exclusion: Al-Shafii and al-Ghazali on the Treatment of Apostates," Bulletin of the School of African and Oriental Studies 64, 3 (2001): 351.
106. Там же, 354.
107. George Makdisi, "Al-Ghazali, disciple de Shafti'i en droit et en theologie," in Religion, Law and Learning in Classical Islam, 3:45–55.
108. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Часть 1: 'Унваны 1–4. Рукн 1/Пер. А. А. Хисматулина. — М., 2011.
109. Книга, избавляющая от заблуждений/Пер. А. Сагадеева (Весы деяний (Мизан аль-амаль)). — М., 2004. — С. 171.
110. Binyamin Abrahamov, Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazali and al-Dabbagh (London, 2003), chap. 2.
111. S. M. Ghazanfar, "The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St.Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links," History of Political Science 32,4 (2000): 869–79.
112. Опровержение опровержения/Пер. под ред. С. И. Еремеева. (Ибн Рушд. Опровержение опровержения. — СПб., 1999. — С. 3–510); R. J. Kilcullen, "AlGhazali and Averreos," http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/x52t07.html.
113. См. историю этих событий в работе: С. Агаджанова «Государство Сельджукидов и Средняя Азия в XI–XII вв.» (с. 112 и сл.); Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217),"135..
114. Агаджанов С. Государство Сельджукидов. — С. 154–156.
115. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 353.

16. Агаджанов С. Государство Сельджукидов. — С. 170.
17. Yazberdiev, "The Ancient Merv and Its Libraries," 153.
18. Там же, 185–94; The Cambridge History of Iran, 5:139.
19. Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century.
20. Carla L. Klausner, The Seljuk Vizerate: A Study of Civil Administration 1055–1194 (Cambridge, 1973), chap. 1; Ann K. S. Lampton, "The Administration of Sanjar's Empire as Illustrated in the 'Atabat al-kataba,'" Bulletin of the School of Oriental and African Studies 19 (1957): 367–88.
21. Агаджанов С. Государство Сельджукидов. — С. 175.
22. Pope, Persian Architecture, 131.
23. Там же, 154.
24. Типичное из этих впечатляющих сооружений — мост с шестью арками, который все еще стоит на дороге из Мешхеда в Герат, иллюстрация в: Hill, "Physics and Mechanics," 263.
25. Tertius Chandler, Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census (Lewiston, 1987), 337.
26. В работе Chmelnizkij, "Architecture," 365, утверждается, что гробница Санджара была построена уже после его смерти неким почитателем султана, но мне это кажется маловероятным.
27. K. A. C. Creswell, "Persian Domes before 1400 AD," Burlington Magazine for Connoisseurs 26, 143 (February 1915): 208–213.
28. Chmelnizkij, "Architecture," 361.
29. Пугаченкова Г. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана. — С. 320; Pope, Persian Architecture, 131.
30. Например, великий мавзолей хана Олджейту в Султанийе (Иран), 1315–1325 гг.
31. Джамал ал-Карши. Мулхакат ас-Сурах/Пер. А. Саидова. — Душанбе, 2006. — С. 31.
32. Abu Hamid al-Ghazali, "Letter to Sultan Sanjar Seljuki," http://en.wikisource.org/wiki/Al-Ghazali_letter_to_Sultan_Sanjar_Seljuki.
33. Анвари считал Шихаб ад-Дина ат-Тирмизи гораздо опытнее

себя. Rypka. "Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods," 563.

134. Цит. по: K. B. Nasim, Hakim Auhad-ud-din Anwari (Lahore, 1965), 41.
135. J. Rypka, "Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods," 563ff. Важное исследование творчества Анвари. Жуковский В. А. Али Аухадэддин Анвари. Материалы для его биографии и характеристики. — СПб., 1883.
136. Browne, A History of Persian Literature from Firdawsi to Sa'di, 297.
137. Там же, 298.
138. Агаджанов С. Государство Сельджукидов. — С. 176 и сл.; Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 386 и сл.
139. Tabakat-i-Nasiri 1:146ff.; Soucek, A History of Inner Asia, 99; Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," 147–49.
140. Об этой легенде см.: Charles E. Nowell, "The Historical Prestor John," Speculum 28, 3 (July 1953): 435–45; Гумилев Л. Н. В поисках вымышленного царства. — М., 1992.
141. Агаджанов С. Государство Сельджукидов. — С. 179–81.
142. Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 384–90.
143. A. Youschkevitch and B. A. Rosenfeld, "Al-Khayyami," in Dictionary of Scientific Biography, 7:325. On Khayyam and Sanjar, see also J. A. Boyle, "Umar Khayyam:Astronomer, Mathematician, and Poet," in The Cambridge History of Iran, 4:660–61.
144. Nasr, Islamic Philosophy from Its Origins to the Present, 168.
145. См. также: Swami Govinda Tirtha, The Nectar of Grace: Omar Khayyam's Life and Works, Allahabad, 1941, 173–288.
146. Nasr, Islamic Philosophy from Its Origins to the Present, 178.
147. Frank, Creation and the Cosmic System, 12–21.

Глава 13

1. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 472–473.
2. Классический источник по монгольскому нашествию: «История завоевателя мира» Ала ад-дина Ата Малика ибн Мухаммеда Джувейни. На русский переводились только отрывки из нее. Также существует русский перевод с английского перевода: Ala-al-Din Ata-Malik Juvayni, History of the World Conqueror, trans. J. A. Boyle (Manchester, 1958). Кроме того, о кампании в Центральной Азии повествует анонимное «Сокровенное сказание монголов». О его датировке и авторстве см.: de Rachewiltz, "The Dating of the Secret History of the Mongols: A Reinterpretation," Ural-Altaische Jahrbücher 22 (2008): 150–84. C. Atwood, "Informants and Sources for the Secret History of the Mongols," Mongolian Studies 24 (2007): 27–39.
3. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 478.
4. Rahula Sanktrityayana, History of Central Asia (Calcutta, 1964), 251; Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 418–433.
5. Edgar Knobloch, Monuments of Central Asia (London, 2001), 83.
6. The Cambridge History of Iran, 5:140ff.; Turkestan Down to the Mongol Invasion, 379–80.
7. Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей, или Четыре беседы. — М., 1963. — С. 37.
8. Гаипов М. А. Джурджани и его труд «Сокровище хорезмшаха» // Советское здравоохранение. — 1978. — № 9. — С. 71–74.
9. Georges C, Anawati, "Fakhr al Din al-Razi," in Encyclopaedia of Islam, 2:751–55.
10. Rypka, History of Iranian Literature, 200ff.
11. Sheila Blair, "The Madrasa at Zuzan: Islamic Architecture in Eastern Iran on the Eve of the Mongol Invasion," Muqarnas 3 (1985): 75–91.
12. Friedrich Heer, The Medieval World, 1100–1350 (New York,

1962), 26.

13. Julian Baldick's Animal and Shaman: Ancient Religions of Central Asia (London, 2000); also Barthold, Four Studies on the History of Central Asia, 3:111–12.
14. I. Melikoff, "Ahmad Yesevi and Turkic Popular Islam," Electronic Journal of Oriental Studies 6, 8 (2003): 1–9. See also A. Kaymov, "Literature of the Turkic Peoples," in Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 381.
15. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia, 1:54, 133.
16. Nile Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam,"Journal of the Royal Asiatic Society 13, 3 (November 2003): 287–313.
17. The Path of God's Bondsmen: From Origin to Return (North Haledon, 1980).
18. Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam" 287ff.
19. Основными работами по Аттару остаются: Hellmut Ritter, "Philologika X: Faradaddin Attar," Islam 25 (1919): 134–73, and F. Meier, "Der Geistmensch bei dem persischen Dichter Attar," Eranos-Jahrbuch 13 (1945): 286ff.
20. Аттар Фарид ад-Дин Мухаммад. Логика птиц/Пер. М. Борзуи. — М., 2009.
21. Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 513.
22. Аттар Логика птиц. — С. 206.
23. Ключевую роль здесь сыграл трактат аль-Газали «Ал-Рисала ал-Ладунийя» (о прямом знании от Бога).
24. Devin A. de Weese, "Islamization in the Mongol Empire," in The Cambridge History of Inner Asia: The Chinggisid Age, ed. Nicola Di Cosmo, Allen J. Frank, and Peter B. Golden (Cambridge, 2009), 120–34; не согласен с этими историками Юрген Пол, который считает незначительным влияние суфизма на мусульманское общество в домонгольский период. Jürgen Paul, "Islamizing Sufis in Pre-Mongol Central Asia," in Islamization de l'Asie Centrale, ed. Étienne de La Vaissière (Paris, 2008), 297–317.

25. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia, 1:114–18.
26. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia, 1:114–18.
27. J. J. Saunders, The History of the Mongol Conquests (Philadelphia, 1972), 55.
28. Owen Lattimore, "The Geography of Ghingis Khan," Geographical Journal 129, 1 (1963): 6–7.
29. Morris Rossabi, Khubilai Khan: His Life and Times (Berkeley, 1988), 4.
30. H. Göckenjan, "Zur Stammesstruktur und Heeresorganization altaischer Völker. Das Dezimalsystem," in Europa Slavica-Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Ludat zum 70. Geburtstag, ed. K-D Grothusen and K. Zernack (Berlin, 1980), 51–86.
31. Широко распространенное мнение о том, что Чингисхан также учредил письменный свод законов, было оспорено в D. O. Morgan, "The Great Yasa of Chingis Khan and Mongol Law in the Ilkhanate," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 49, 1 (1986): 163–76, однако Игорь де Рашевиц подтвердил, что «Яса» была письменным сводом. Из последних биографий Чингисхана см.: Ratchnevsky, Genghis Khan, His Life and Legacy, trans. T. N. Haining (Oxford, 1992).
32. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia, 1:130.
33. Juvaini, History of the World Conqueror, 77–78; Sanktrityayana, History of Central Asia, 247; Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 472–474.
34. Juvaini, The History of the World-Conqueror, 135.
35. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 465.
36. Juvaini, The History of the World-Conqueror,127–29, 135; Vambery, History of Bukhara, 123.
37. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 506–507. О карьере Джалал ад-Дина см.: Шихаб ад-дин ан-Насави. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны/Пер. З. М. Буниятова. — М.: Восточная литература,1996.
38. Douglas S. Benson, The Mongol Campaign in Asia (Chicago,

1991), 145; Saunders, The History of the Mongol Conquests, 140ff.

39. Juvaini, The History of the World-Conqueror, 120ff.; Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 496–500.
40. Juvaini, The History of the World-Conqueror, 127; Wittfogel, Oriental Despotism, 30.
41. Juvaini, The History of the World-Conqueror,133–34.
42. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia, 1:127ff.
43. Juvaini, The History of the World-Conqueror, 173. В последнее время некоторые историки оспаривают ценность книги Джувайни в качестве надежного источника и даже заявляют, что монголы не разрушали ни Мерва, ни Нишапура. Но доказательств этой позиции пока очень мало. Я придерживаюсь традиционной точки зрения. Скептическую оценку рассказов о разрушительности монгольского нашествия см. в: George Lane, Ghengis Khan and Mongol Rule (Westport, 2004).
44. John Andrew Boyle, The Mongol World Empire, 1206–1370 (London, 1977), 617.
45. Juvaini, The History of the World-Conqueror, 176, 127.
46. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 451, 405.
47. Juvaini, The History of the World-Conqueror, 98ff.
48. Boyle, The Mongol World Empire, 1206–1370, 618.
49. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia, 1:122–27.
50. Vambery, History of Bukhara, 123.
51. Juvaini, History of the World Conqueror, 91–94.
52. Reuven Amitai, Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260–1281 (Cambridge, 1995), esp. 214–35.
53. Rossabi, Khubilai Khan: His Life and Times, 53.
54. Там же, 131ff.
55. Stephen Turnbull, The Mongol Invasions of Japan, 1274 and 1281 (Oxford, 2010); о недавнем обнаружении кораблей из флота Хубилая см.: «Divers find thirteenth century wreck from Kublai

Khan's invasion fleet that was destroyed by a "Divine" typhon», Daily Mail, 26 октября 2011 г.

56. Rossabi, Khubilai Khan, 142.
57. Там же, 179–199.
58. Там же, 145–151.
59. Peter Jackson and David Morgan, eds., The Mission of Friar William of Rubruck, trans. Peter Jackson (London, 1990), 240ff.
60. Thomas T. Allsen, Culture and Conquest in Mongol Eurasia (Cambridge, 1971), 161.
61. M. C. Johnson, "Greek, Moslem, and Chinese Instrument Design in the Surviving Mongol Equatorials of 1279 AD," Isis 32, 1 (July 1940): 27–43; Needham, Science and Civilization in China, 5:352–74.
62. Allsen, Culture and Conquest in Mongol Eurasia, 166–68.
63. Там же, 168–70; Kennedy, Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World, 59–74.
64. Grousset, Empire of the Steppes, chap. 9.
65. George Lane, Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran: A Persian Renaissance (London, 2003).
66. Andre Godard, "The Mausoleum of Öljeitü at Sultaniy," in A Survey of Persian Art, ed. Arthur Upham Pope and Phyllis Ackerman (Tehran, 1977), 1103–18.
67. Judith Kolbas, The Mongols in Iran: Chinggis Khan to Uljaytu, 1220–39 (London, 2006), 375. Впрочем, это было не в меньшей степени связано с невосприимчивостью мусульман к достижениям европейской цивилизации.
68. По Шамс ад-Дину и другим выходцам из Центральной Азии в монгольской системе управления см.: Rossabi, Khubilai Khan, chaps. 5, 7.
69. Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 486.
70. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С.407, 420–424.
71. Rypka, "Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods," 5:576–77. О негативном воздействии панегириков на

литературный процесс см.: A. Afsahzod, "Persian Literature," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 374.

72. О событиях 1208–1212 гг. в Самарканде см.: Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 425–432. О месте рождения Руми и других биографических данных см.: Franklin D. Lewis, Rumi Past and Present, East and West (Oxford, 2000), 42–56; Annemarie Schimmel, The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi (New York, 1993), 12–14.
73. Shimmel, The Triumphal Sun, 9.
74. Reynold A. Nicholson, Rumi, Poet and Mystic (Oxford 1995), 32.
75. Kabir Helminksi, ed., The Rumi Collection (Boston, 2000), 45.
76. Там же. С. 177.
77. Там же. С. 87.
78. Хамид Дабаши опровергает часто рассказываемую историю о том, что Туси держали в Аламуте против его воли. Hamid Dabashi, "Khwaja Nasir al-Din Tusi and the Ismailis," in Medieval Ismaili History and Thought, ed. Farhad Daftary (Cambridge, 1996), 231ff.
79. О раскопках в обсерватории и в Аламуте в целом см.: "New Findings in Alamut Excavations," http://previous.presstv.ir/detail.aspx?id=76699; and "Medieval Observatory Unearthed in Northern Iran," http://www.medievalarchives.com/tag/iran
80. Несмотря на его нисбу, иногда говорят, что Туси родился в Рее, возле современного Тегерана.
81. Dabashi, "Khwaja Nasir al-Din Tusi and the Ismailis," 239.
82. Bakhtyar Husain Siddiqi, "Nasir al-Din Tusi," in A History of Islamic Philosophy, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden, 1963), 565ff.
83. Farid Alakbarov, "A 13th-Century Darwin? Tusi's Views on Evolution," Azerbaijan International 9 (Summer 2001): 48ff.
84. Там же.
85. Ahmad S. Dallal, An Islamic Response to Greek Astronomy: Kitab Tadil Hayat Al-Aflak of Sadr Al-Sharia, ed. D. Pingree (Leiden, 1997).

86. Van Brummelen, The Mathematics of the Heavens and the Earth, 186ff.
87. F. Jamil Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science," Osiris 16 (2001): 60.
88. Kennedy, Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World, 287, 369–77.
89. E. S. Kennedy, "Late Medieval Planetary Theory," Isis 57, 3 (1966): 78. См. также: Талашев Х. Об арифметическом трактате Насир ад-Дина ат-Туси. Из истории точных наук на средневековом Ближнем и Среднем Востоке. — М., 1972; George Saliba, "The First Non-Ptolemaic Astronomy at the Maraghah School," Isis 70, 4 (1979): 571–76.
90. Отличная подборка философских сочинений Туси: Nasr and Aminrazavi, eds., An Anthology of Philosophy in Persia, 2:344ff.
91. Jackson and Morgan, eds., The Mission of Friar William of Rubruck, 141.
92. Morris Rossabi, "The Legacy of the Mongols," in Central Asia in Historical Perspective, ed. Beatrice F. Mainz (Boulder, 1998), 31–32.
93. Browne, A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di, 492ff.
94. Там же, 470.
95. Низамутдинов И. Из истории среднеазиатско-индийских отношений (IX–XVIII вв.). — Ташкент, 1969. — С. 17–23; Iqbal Ghani Khan, "Technical Links between India and Uzbekistan (ca. 1200–1650 AD)," in Historical and Cultural Links between India and Uzbekistan (Patma, 1996), 342.
96. Ибн Баттута, цит. по.: Le Strange, Lands of the Eastern Caliphate, 463.
97. B. Akhmedov, "Central Asia under the Rule of Chingis Khan's Successors," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 1, 265.
98. Grousset, Empire of the Steppes, 352–53.
99. Джувейни цитирует китайского путешественника: по словам последнего, погибли три четверти населения: History of the

World-Conquerer, 129–32. По подсчетам Гафурова и его соавторов, погибла половина населения: История таджикского народа. — Т. 2. — С. 220.

100. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 526.
101. Juvaini, History of the World-Conqueror, 2:618ff.
102. J ohn Masson Smith, Jr., "Demographic Considerations in Mongol Siege Warfare," Archivum Ottomanicum 13 (1994): 329
103. Boyle, The Mongol World Empire, 1206–1370, 621–22.
104. David Morgan, The Mongols (London, 1986), 74.
105. J. Byrne, The Black Death (London, 2004), 58–62.
106. John Masson Smith, Jr., "Mongol Manpower and Persian Population," Journal of Economic and Social History of the Orient 18, 3 (October 1975): 291.
107. Б. Гафуров. История таджикского народа. — Т. 1. — С. 305.
108. Morgan, The Mongols, 80ff.
109. Juvaini, History of the World-Conqueror, 127, 257. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 504. Бартольд безосновательно заявляет, что Амударья перестала впадать в Каспийское море в результате разрушений оросительных ирригационных систем, произведенных монголами.
110. Juvaini, History of the World-Conqueror, 165; Хафиз Абру, которого цитируют в Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, 402.
111. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С.629.
112. Мец А. Мусульманский Ренессанс. — С. 445.
113. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 494.
114. Michal Biran, Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia (London, 1997), 97ff.
115. Гафуров. Б. История таджикского народа. — Т. 2. — С. 298.
116. Biran, Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in

Central Asia, chap. 1.

117. Souchek, A History of Inner Asia, 111.
118. Гафуров Б. История таджикского народа. — Т. 2. — С. 302. О наказаниях за отказ принимать монгольские монеты см.: Davidovich, "Coinage and the Monetary System," 404.
119. По восстанию 1238 г. см.: Akhmedov, "Central Asia under the Rule of Chinggis Khan's Successors," 266–67.
120. Там же, 99–110.
121. Biran, Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia, 94–97.
122. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia, 1:121. Бартольд утверждает, что при монголах не составлялись исторические труды и «История Герата» Сифа ибн Якуба (Саифи) — это редкое исключение.
123. Rypka, History of Iranian Literature, 235, 254, 263.
124. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — С. 528.
125. Его единственная биография, изобилующая ошибками. Байбурди Ч. Г. Жизнь и творчество Низари. — Л., 1963; см. Также: Rypka, History of Iranian Literature, 255ff.
126. Исмаилитские заявления Низари хорошо описаны в Nadia Eboo Jamal, Surviving the Mongols: Nizami Quhistani and the Continuity of Ismaili Traditions in Persia (London, 2002).
127. Классическое исследование этого сооружения и надписи на нем, где ставится под сомнение общепринятая связь с Манасом: Пугаченкова Г. А. Гумбез Манаса. — М., 1950. См. Также: S. Peregudova, "Mausoleum of Manas," Kyrgyzstan Freenet Website, http://freenet.bishkek.su/kyrgyzstan/ gumbez.html.
128. Валиханов Ч. Ч. Записки о кыргызах. Смерть Кукотай-хана и его поминки (текст и факсимиле). Собрание сочинений в пяти томах. — Алма-Ата, 1985. — Т. 2. — С. 7–147.
129. Хорошее введение в этот спор — Богданова М. И., Петросян А. А. и Жирмунский В. М. Киргизский героический эпос «Манас». — М., 1961, особенно обзор Жирмунского (с. 85–196).

Обвинение в подделке было выдвинуто Робертом Аути: Robert S. Auty and A. T. Hatto, Traditions of Heroic and Epic Poetry, 2 vols. (London, 1980), 2:234.

130. Этот вопрос исчерпывающе описан Г. Пугаченковой («Гумбез Манаса»). Она приходит к выводу, что определенная связь между этим памятником и Манасом все же имеет место.
131. Бартольд В. Киргизы: исторический очерк. — Фрунзе, 1927.
132. R. Z. Kydyrbaeva, "The Kyrgyz Epic Manas," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 403.
133. Hodgson, The Venture of Islam, 2:426.
134. Souchek, A History of Inner Asia, 117–18.
135. Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, The Naqshbandi Sufi Way: History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain (Chicago, 1995), 164–65.
136. По Накшбанду и его тарикату см.: kschak Weismann, The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition (London, 2008); and Hadrat Sharkh Muhammad Hisham Kabbani's thoughtful The Naqshbandi Sufi Way (History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain) (n.p., 1995).
137. О том, как прямая оккультная передача «титула» от мертвых живым позже стала важной чертой центральноазиатского суфизма, см.: Juliam Baldick, Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia (New York, 1993), 15–39.
138. Среди многочисленных исследований о влиянии Накшбанда в мусульманском мире см.: Arthur F. Buehler, Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh (Columbia, 1998).
139. Rypka, History of Iranian Literature, 232–33.
140. Jacques Verger, "The Universities," in The New Cambridge Medieval History, ed. Michael Jones (Cambridge, 2000), 6:66–73.

Глава 14

1. John E. Woods, "Timur's Genealogy," in Essays Written in Honor of

Martin B. Dickson (Salt Lake City, 1990), 85ff.
2. Де Клавихо Руи Гонсалес. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406). — М., 1990.
3. L. B. Baimatov, "Kamal Khujandi and His Time," in To the 675 Anniversary of the Great Kamal Hujandy (Dushanbe, 1996), 126.
4. Материалы по этой встрече собраны Уолтером Фишелом: Walter J. Fischel, Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 1401 AD (803 A. H.) (Berkeley, 1959).
5. Peter Jackson, The Mongols and the West, 1221–1410 (London, 2005), 243ff.
6. Обзор этих кампаний предоставлен в Jean Aubin, "Comment Tamerlan prenait les villes," Studia Islamica 19 (1963): 83–122.
7. Гиббон Э. История упадка и разрушения Великой Римской империи: Закат и падение Римской империи: В 7 т. — М., 2008. — Т. 7. — С. 206.
8. Dennis C. Twitchet and Herbert Franke, eds., Alien Regimes and Border States, 907–1368, Cambridge History of China (Cambridge, 1994), 6:622.
9. Цит. по: R. Z. Kyrdyrbaeva, "The Kyrgyz Epic Manas," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 405.
10. R. G. Mukminova, "Craftsmen and Guild Life in Samarkand," in Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century, ed. Lisa Golombek and Maria Subtelny (Leiden, 1992), 29–35.
11. Обзор его архитектурных проектов: П. Зохидов. Архитектурное созвездие эпохи Тимура. — Ташкент, 1996.
12. См. всеобъемлющее описание зданий Тимура в Шахрисабзе: Массон М. Е., Пугаченкова Г. А., Шахрисябз при Тимуре и Улугбеке, в кн.: Труды Среднеазиатского государственного университета. — Вып. 49. — Ташкент, 1953.
13. Lisa Golombek, "Tamerlane, Scourge of God," Asian Art 2, 2:34.
14. См. главу 10.
15. В написании этого отрывка я обязан работе: Thomas W. Lentz and Glenn D. Lowry, "Timur and the Image of Power," in Timur

and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century (Washington, DC, 1989), chap. 1; см. также Sheila S. Blair and Jonathan M. Bloom, The Arts and Architecture of Islam, 1250–1800 (New Haven, 1994), 34–54.

16. Из работы историка эпохи Тимура Абдул-Раззака Самарканди, процитировано в эпиграфе к Timur and the Princely Vision; также см.: Amir Timur in World History (Tashkent, 2001), 123.
17. Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the court of Timour at Samarkand, AD 1403–6, xlviii.
18. Ruy Gonzales de Clavijo, Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timour at Samarcand, AD 1403–6, trans. Clements R. Markham (London, 1859), 43.
19. Об организации власти при Тимуре и его потомках см.: Forbes Manz, The Rise and Rule of Tamerlane (Cambridge, 1989), esp. chap. 6 and appendix, 167–75; недавние работы по политической системе рассмотрены Д. С. Абиджановой. Изучение вопросов государственного устройства в Мавераннахре в конце XIV — начале XV века в отечественной и зарубежной литературе (Узбекистан в Средние века: История и культура. — Ташкент, 2003. — С. 60–69).
20. K. Z. Ashrafyan, "Central Asia under Timur From 1370 to the Early Fifteenth Century," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 1, 337.
21. Maria Eva Subtelny and Anas B. Khalidov, "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh," Journal of the American Oriental Society 115, 2 (April — June 1995): 210–36.
22. О состоянии этих мест сегодня: Allchin and Hammond, The Archaeology of Afghanistan, 379–89.
23. О китабхане см.: Glen D. Lowry, "The Kitabkhana and the Dissemination of the Timurid Vision," in Timur and the Princely Vision, ed. Lentz and Lowry, 159–36.
24. O. Grabar, "The Visual Arts," in The Cambridge History of Iran, 5:648–51.

25. Yolande Crowe, "Some Timurid Designs and Their Far Eastern Connections," in Timurid Art and Culture, ed. Golombek and Subtelny, 168–78.
26. Ahmad ibn Muhammad ibn Arabshah, Tamerlane, or Timur the Great, trans. J. H. Sanders (2008), 320.
27. Sarah Chapman, "Mathematics and Meaning in the Structure and Composition of Timurid Miniature Painting," Persica 29 (2003): 33–45.
28. L. Richter-Bernburg, "Medicine, Pharmacology and Veterinary Science in Islamic Eastern Iran and Central Asia," in History of Civilizations of Central Asia, vol. 4, pt. 2, 314.
29. Ахмедов А. А. Мухаммад Тарагай Улугбек. Зидж: новые Гурагановы астрономические таблицы. — Ташкент, 1994. — С. 10–11.
30. Биографическое исследование Бартольда остается неоценимым источником по Улугбеку: Бартольд В. Улугбек и его время. Соч. — Т. 2. Ч. 2. — М., 1964. — С.23–196.
31. Mohammad Bagheri, "A Newly Found Letter of Al-Kashi on Scientific Life in Samarkand," Historia Mathematica 24 (1997): 243.
32. Tirmidhi, Hadiths, no. 218; also Ibn Majah, Hadiths, 1, 224.
33. Sergej Chmelnizkij, "Timurid Architecture," in Islam: Art and Architecture, 423.
34. Hodgson, The Venture of Islam, 2:439ff.
35. Bagheri, "A Newly Found Letter of Al-Kashi on Scientific Life in Samarkand," 250.
36. Edward S. Kennedy, "A Letter of Jamshid al-Kashi to His Father: Scientific Research and Personalities at a Fifteenth Century Court," Orientalia 29 (1960): 191–213; Bagheri, "A Newly Found Letter of Al-Kashi on Scientific Life in Samarkand," 241–56.
37. Bagheri, "A Newly Found Letter of Al-Kashi on Scientific Life in Samarkand," 249.
38. E. S. Kennedy, "The Exact Sciences in Timurid Iran," in The Cambridge History of Iran, ed. Peter Jackson (Cambridge, 1986),

6:575–78.

39. Э. С. Кеннеди проанализировал эти устройства в ряде новаторских работ: "A Fifteenth-Century Planetary Computer: al-Kashi's 'Tabaq al-Manateq' I. Motion of the Sun and Moon in Longitude," Isis 41, 2 (1950): 180–83; "Al-Kashi's Plate of Conjunctions," Isis 38, 1–2 (1947): 56–59; "An Islamic Computer for Planetary Latitudes," Journal of the American Oriental Society 71, 1 (1951): 13–21; "A Fifteenth-Century Planetary Computer: al-Kashi's 'Tabaq al-Maneteq' II: Longitudes, Distances, and Equations of the Planets," Isis 43, 1 (1952): 42–50.
40. Kennedy, "The Exact Sciences in Timurid Iran," 578ff.
41. Tabulae long. ac lat. stellarum fixarum ex observatione Ulugh Beighi, trans. Thomas Hyde (London, 1665).
42. Ахмедов А. А. Мухаммад Тарагай Улугбек. Зидж: новые Гурагановы астрономические таблицы. — Ташкент, 1994. — С. 15.
43. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia, 2:125–26.
44. Ахмедов А. А. Мухаммад Тарагай Улугбек. Зидж: новые Гурагановы астрономические таблицы. — Ташкент, 1994. — С. 6.
45. F. Jamil Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science," Osiris, 2nd Series, 16 (2001): 49–71.
46. R. M. Savory, "The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur," Der Islam 40 (1964): 35–65.
47. Barthold, "Mir Ali-Shir," in Four Studies on the History of Central Asia, 3:34; Jo-Ann Cross and Ason Urumbaev, ed. and trans., The Letters of Khwaja 'Ubaydallah Ahrar and His Associates (Leiden, 2002).
48. О политической истории тех лет см.: H. R. Roemer, "The Successors of Timur," in The Cambridge History of Iran, 6:121–25.
49. Blair and Bloom, The Arts and Architecture of Islam, 1250–1800, chap. 3.
50. Maria Eva Subtelny, "Socioeconomic Bases of Cultural Patronage

under the Later Timurids," International Journal of Middle East Studies 20, 4 (November 1988): 379–505.

51. Barthold, "Mir Ali-Shir," in Four Studies on the History of Central Asia, 3:17.7. Классическая биография Навои: Бертельс Е. Навои: опыт творческой биографии. — М., 1948; см. также: Бертельс Е. Навои и Джами. — М., 1965.
52. Barthold, "Mir Ali-Shir," 22.
53. О финансировании таких учреждений см.: Maria Eva Subtelny, "A Timurid Educational and Charitable Foundation: The Ilkhlasiyya Complex of Al Shir Navai in 15th Century Herat and Its Endowment," Journal of the American Oriental Society 111, 1 (January — March 1991): 38–61.
54. О Бехзаде см.: Ebadollah Bahari, Bihzad: Master of Persian Painting (London, 1997); and Eleanor Sims, Boris Il'ich Marshak, and Ernst J. Grube, Peerless Images: Persian Painting and Its Sources (New Haven, 2002), 60ff.
55. Subtelny, "A Timurid Educational and Charitable Foundation," 45.
56. Захиру'д-дин Мухаммад Бабур Падшах Гази «Бабур-Нама» (Дели, после издания 1921 г.). С. 304–306.
57. Dawlatshah, The Tadhkiratush-Shuara, "Memoirs of the Poets" of Dawlatschah, trans. E. G. Browne (Leiden, 1901).
58. Rypka, History of Iranian Literature, 283.
59. Barthold, "Mir Ali-Shir," 3:30; also Ehsan Yarshater, "Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods," in The Cambridge History of Iran, 6:973–74.
60. Rypka, History of Iranian Literature, 286–88.
61. Mir Ali Shir, Muhakamat Al-Lughatain, trans. Robert Devereux (Leiden, 1966).
62. Richard C. Foltz, Mughal India and Central Asia (Karachi, 1998), 133ff
63. John F. Richards, The New Cambridge History of India (Cambridge, 1993), 282.
64. Gabor Agoston, "Early Modern Ottoman and European Gunpowder Technology," in Multicultural Science in the Ottoman Empire, ed.

Ekmeleddin Ihsanoglu et al. (Turnhout, 2002), 13ff.

65. John D. Hoag, "The Tomb of Ulugh Beg and Abdu Razzaq at Ghazni, a Model for the Taj Mahal," Journal of the Society of Architectural Historians 27, 4 (December 1968): 234–48.
66. Franz Babinger, Mehmed the Conqueror and His Time, trans. Ralph Manheim (Princeton, 1992), 466.
67. Об этом см. обзорные работы: Attilio Petruccioli, ed., Gardens in the Time of the Great Muslim Empires (Leiden, 1997); see also Ebba Koch, "Mughal Palace Gardens from Babur to Shah Jahan, 1526–1648," in Muqarnas XIV, ed. Guiru Necipoglu (Leiden, 1997), 143–65.5.
68. По Исфахану см.: Stephen Blake, Half the World: The Social Architecture of Safavid Isfahan, 1590–1722 (Costa Mesa, 1999); and Roger Savory, Iran under the Safavids (Cambridge, 1980), chap. 7.
69. Maurice S. Dimond, "Mughal Painting under Akbar the Great," Metropolitan Museum of Art Bulletin, New Series, 12, 2 (October 1953): 46–51. О живописи в эпоху Великих Моголов см.: Milo Cleveland Beach, Early Mughal Painting (Cambridge, 1987); The Imperial Image: Paintings for the Mughal Court (Washington, DC, 1981); о культурных связях с другими регионами см.: Richard Foltz, "Cultural Contacts between Central Asia and Mughal India," Central Asiatic Journal 42, 1 (1998): 44–65.
70. Что любопытно, обычно считается, что при Сефевидах персидская поэзия пришла в упадок: Rypka, History of Iranian Literature, 292. О роли персидского в Индии при Великих Моголах см.: Muzaffar Alam, "The Pursuit of Persian: Language Policy in Mughal Politics," Modern Asian Studies 32, 2 (May 1998): 317–49.
71. Например, Annemarie Schimmel and Stuart Cary Welch, Anvari's Divan: A Pocket Book for Akbar (New York, 1983).
72. Догадки о существовании этой школы впервые высказали Анри Корбен и Сейид Хосейн Наср. Seyyed Hossein Nasr, "The School of Isfahan Revisited," in Islamic Philosophy from Its Origins

to the Present, 209ff.

73. Svat Soucek, Piri Reis and Turkish Mapmaking after Columbus: The Khalili Portolan Atlas, Studies in the Khalili Collection (London, 1992), vol. 2.
74. David A. King, "Two Iranian World Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca," Imago Mundi 49 (1997): 62–82.
75. Irfan Habib, "Akbar and Technology," Social Scientist 20, 9/10 (September — October 1992): 3–15.
76. Есть мнение, что эти наблюдения начались уже в 1573 году. Ekmeleddin İhsanoğlu, Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire (London, 2004), 19.
77. Cyril Elgood, Safavid Medical Practice (London, 1970), 70–88.
78. Roger Savory, Iran under the Safavids (Cambridge, 1980), 27ff.; см. также: Said Amir Arjomand, "The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'ite Heirocracy in Safavid Iran: A Study in Historical Sociology," Journal of the Economic and Social History of the Orient 28, 2 (1985): 169–219.
79. Rula Jurdi Abiusaad, Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire (London, 2004), especially 61ff.; также Vera Moreen, "The Status of Religious Minorities in Safavid Iran from 1617–61," Journal of Near Eastern Studies 40, 2 (April 1981): 119–34.
80. О позиции его советников-иезуитов см.: John Correia-Afonso, S. J., ed., Letters from the Mughal Court (St. Louis, 1981), 4ff.
81. Sri Ram Sharma, The Religious Policies of the Mughal Emperors (Bombay, 1962), chap. 3; Hodgson, The Venture of Islam, 3:73.
82. Pran Nath Chopra, Some Aspects of Society and Culture during the Mughal; Age, 1526–1707 (Agra, 1963), 155.
83. Encyclopedia Iranica.
84. William J. Watson, "Ibrahim Muteferrika and Turkish Incunabula," Journal of the American Oriental Society 88, 3 (1968): 435–41.
85. B. S. Kesavan, History of Printing and Publishing in India (New Delhi, 1997).

Ретроспектива

1. Bertrand Russell, The Problems of Philosophy (London, 1912).
2. Димитри Гутас справедливо защищает правителей раннеисламской эпохи от широко распространенного обвинения в том, что они были враждебно настроены по отношению к греческой философии: Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, 167ff.
3. Steven Johnson, Where Good Ideas Come From: The Natural History of Innovation (New York, 2010), chap. 1.
4. Abdus Salam, Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam (Singapore, 1989), 147.
5. Mohamad Abdalla, "Ibn Khaldun on the Fate of Islamic Science After the 11th Century," Islam and Science 5, 1 (2007): 61–70.
6. Sonja Brentjes, "The Prison of Categories — 'Decline' and Its Company," in Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas, ed. Felicitas Opwis and David Reisman, Islamic Philosophy, Theology, and Science (Leiden, 2012), 83:131–37.
7. Dallal, Islam, Science, and the Challenge of History, 151ff.
8. Sarah Stroumsa, Freethinkers of Medieval Islam (Leiden, 1999), 241.
9. Убедительное описание Найджелом Клиффом религиозных и культуртрегерских мотивов Васко да Гамы не отменяет более важного факта — европейцы искали более безопасные и дешевые пути на Восток. См.: Nigel Cliff, Holy War: How Vasco da Gama's Epic Voyages Turned the Tide in a Centuries-Old Clash of Civilizations (New York, 2011).
10. Iqbal Ghani Khan, Historical and Cultural Links between India and Uzbekistan (Patna, 1994), 337.
11. См. взвешенную оценку политических и экономических факторов в Morris Rossabi. "The 'Decline' of the Central Asian Caravan Trade," in The Rise of Merchant Empires, ed. James D. Tracy (Cambridge, 1990), chap. 11.
12. Frye, "The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs," 420. Еще

раньше этот тезис выдвинул Бартольд: Barthold, Turkestan Down to the Mongol Invasion, 180.

13. Тимур Куран развивает этот тезис, а также критикует исламское корпоративное право в книге: The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East (Princeton, 2011), chap. 5.
14. Бируни Абу Рейхан. Индия; Пер. А. Халидов, Ю. Завадовский. — М., 1995. — С. 161.
15. Dallal, Islam, Science, and the Challenge of History, 154.
16. Аль-Газали. Книга, избавляющая от заблуждений. Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. — Т. 3. — М., 2010. — С. 115.
17. Savage-Smith, "Medicine," 927.
18. Golden, Central Asia in World History, 115.
19. Ernest Renan, An Essay on the Age and Antiquity of the Book of Nabithean Agriculture, to Which Is Appended a Lecture on "The Position of the Shemitic Nations in the History of Civilization" (London, 1863), 131ff; Бартольд В. В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве, СПб., 1903 (приложение к Отчету Имп. СПб. Университета за 1902 г.); J. J. Saunders, "The Problem of Islamic Decline and Decadence," in Muslims and Mongols: Essays on Medieval Asia, ed. G. W. Rice (Canterbury, 1977), 99–127.
20. Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," International Journal of Near East Studies 6, 4 (October 1975): 363–85.

Руководитель проекта *М. Соловьева*
Редактор *А. Смышляева*
Научный редактор *А. Космарский*
Арт-директор *Л. Беншуша*
Дизайнер *М. Грошева*
Корректор *Е. Аксенова*
Компьютерная верстка *М. Поташкин*
Фотоматериалы предоставлены агентствами *GettyImages, East-News, ФОТОДОМ.*

© Princeton University Press, 2013
© ООО «Интеллектуальная Литература», 2017
© Электронное издание. ООО «Альпина Диджитал», 2017

Старр Ф.
Утраченное Просвещение: Золотой век Центральной Азии от араб ского завоевания до времен Тамерлана/Стивен Фредерик Старр. — Пер. с англ. — М.: Альпина Паблишер, 2017.

ISBN 978-5-9614-4576-3