Ісмаїл Раджі аль-Фарукі
Лоїс Ламія аль-Фарукі

Атлас ісламської культури



Ісмаїл Раджі аль-Фарукі
Лоїс Ламія аль-Фарукі

Атлас ісламської культури

Книга надрукована за підтримки
Інституту Інтеграції Знань



Міжнародний Інститут
Ісламської Думки

Рівне – 2024

Наукове видання

Ісмаїл Раджі аль-Фарукі
Лоїс Ламія аль-Фарукі

Атлас ісламської культури

Переклад з англійської: Андрій Василенко
Редагування тексту: Петро Микитюк

Підписано до друку 22.07.2024 р.
Формат 60x84 1/16. Папір офсет.
Ґарнітура «Garamond». Друк цифр.
Ум. друк. арк. 72,07. Наклад 500 пр. Зам. 62.

Видавництво «Волинські обереги».
33028 м. Рівне, вул. 16 Липня, 38; тел./факс: (0362) 62-03-97;
e-mail: oberegi97@ukr.net
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єкта
видавничої справи ДК № 270 від 07.12.2000 р.
Надруковано в друкарні видавництва «Волинські обереги».

УДК 821.161.2’06-93

Атлас ісламської культури (Ukrainian)
І. Аль-Фарукі, Л. Аль-Фарукі
© Міжнародний Інститут Ісламської Думки
1445 р. за гіджрою / 2024 р. н.е.
Hardback ISBN 978-617-8161-25-5
e-book ISBN 978-617-7557-39-4

The Cultural Atlas of Islam
I.R. al-Faruqi, L.L. Faruqi
© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
1406 AH / 1986 CE
ISBN 0-02-910190-5

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.Сковороди НАН України.
01001, Київ, Трьохсвятительська, 4

Переклад: Андрій Василенко
Редактор: Петро Микитюк
Переклад супровідних текстів: Юрій Косенко
Обкладинка: Ольга Тимчишин
Верстка: Ольга Тимчишин
Інститут Інтеграції Знань
Грузія, Тбілісі, вул. Дадіані 7,
Торговий і Бізнес-центр «Карвасла», А-508
ikiacademy.org

Усі права захищені. Жодна з частин даної книги не може бути відтворена без письмового дозволу правовласника. Погляди та думки, висловлені в даній книзі, належать автору та можуть не співпадати з думкою видавництва, перекладачів і редакторів.

І. Аль-Фарукі, Л. Аль-Фарукі
Атлас ісламської культури / Перекл. з англ. А. Василенка.
Рівне. 2024. 620 с.
Hardback ISBN 978-617-8161-25-5
e-book ISBN 978-617-7557-39-4

УДК 821.161.2’06-93

Ісмаїл Раджі аль-Фарукі
Лоїс Ламія аль-Фарукі

Атлас ісламської культури



Зміст

Карти 6
Подяки 9
Вступ 10

Частина перша
КОНТЕКСТ



Розділ 1
Аравія: горнило випробувань
17



Розділ 2
Мова та історія
40



Розділ 3
Релігія і культура
70

Частина друга
СУТНІСТЬ



Розділ 4
Сутність ісламської цивілізації
109

Частина третя
ФОРМА



Розділ 5
Коран
133



Розділ 6
Сунна
153



Розділ 7
Підвалини ісламу
190



Розділ 8
Мистецтво
217

Частина четверта
ПРОЯВ



Розділ 9
Заклик ісламу
241



Розділ 10
Аль-Футухат: поширення ісламу
261



Розділ 11
Методологічні науки
299



Розділ 12
Коранічні науки
310



Розділ 13
Науки про хадиси
324



Розділ 14
Закон
335



Розділ 15
Калам (богослов'я)
356



Розділ 16
Тасаввуф (містицизм)
374



Розділ 17
Елліністична філософія
385



Розділ 18
Природний порядок
399



Розділ 19
Мистецтво літератури
426



Розділ 20
Каліграфія
452



Розділ 21
Орнамент в ісламському мистецтві
479



Розділ 22
Мистецтва, пов'язані з простором
508



Розділ 23
Гандаса аль-Савт або мистецтво звуку
540

Загальний покажчик 583

Карти

Карта 1. Аравія: фізична карта та сучасні держави.

Карта 2. Арабські племена в перші роки ісламу.

Карта 3. Напередодні ісламу: релігія в Аравії.

Карта 4. Релігія в Аравії напередодні ісламу.

Карта 5. Арабський алфавіт.

Карта 6. Торгові шляхи, 1/622.

Карта 7. Арабська заморська торгівля, 1/622.

Карта 8. Стародавній Близький Схід – Загальне.

Карта 9. Четверте тисячоліття до н.е.: проникнення Аккаду на Родючий півмісяць.

Карта 10. Третє тисячоліття до нашої ери: Народження цивілізації. Перші міста-держави (3000-2360).

Карта 11. Третє тисячоліття до нашої ери: зародження цивілізації. Перша світова держава (2360-2180).

Карта 12. Друге тисячоліття до нашої ери. Фрагментація світової держави.

Карта 13. Друге тисячоліття до нашої ери. Друга світова держава; друга фрагментація.

Карта 14. Мекка та єврейське походження.

Карта 15. Перше тисячоліття до н.е.: могутність і турбулентність без ідеалізму.

Карта 16А. Походи Олександра Македонського.

Карта 16Б. Імперія Олександра Македонського.

Карта 16В. Імперія Селевкидів.

Карта 16Г. Держава Птолемеїв.

Карта 16Д. Східна Римська імперія.

Карта 17. Релігія Стародавнього Близького Сходу.

Карта 18. Мекка аль-Мукаррама за часів Пророка.

Карта 19. Медина та її околиці.

Карта 20. Переселення Пророка в Ясріб: гіджра, 1/622.

Карта 21. Делегати Пророка до сусідніх держав, 6/628.

Карта 22. Війни Рідда (відступництва), 10-12/632-634.

Карта 23А. Війни Рідда (відступництва), 10-12/632-634.

Карта 23Б. Право та юриспруденція, 201-350/816-963.

Карта 23В. Право та юриспруденція. Поширення шкіл.

Карта 24А. Іслам і християнство, 442/1050.

Карта 24Б. Іслам і християнство, 1009/1600.

Карта 24В. Іслам і християнство, 1358/1939.

Карта 24Г. Іслам і християнство, 1400/1980.

Карта 25. Земля згідно з уявленнями Шаріфа аль-Ідрісі (1100 – 1166).

Карта 26. Карта світу та окремих його частин згідно з уявленнями Абу Рейхана аль-Біруні 430/1048.

Карта 27. Світ згідно з уявленнями Ібрагіма ібн Мухаммада аль-Істахрі (4/10 ст.).

Карта 28. Світ згідно з уявленнями Аль-Сфаксі (4/10 ст.)

Карта 29. Світ згідно з уявленнями Ібн Юніса аль-Мисрі (339/951).

Карта 30. Індійський океан згідно з уявленнями Ахмада ібн Маджида (10/17 ст.).

Карта 31. Африка на карті Хорезмі (236/851).

Карта 32. Перська затока й Середземне море за Ібрагімом ібн Мухаммадом аль-Істахрі (4/10 ст.).

Карта 33А. Футухат І Пророка: курайшитський караван (битва біля Бадру), 2/624.

Карта 33Б. Футухат І Пророка: битва біля Мути, 8/629.

Карта 33В. Футухат І Пророка: похід на Табук, 9/630.

Карта 34А. Футухат ІІ Пророка: Бадр.

Карта 34Б. Футухат ІІ Пророка: Ухуд.

Карта 34В. Футухат ІІ Пророка: Хандак (Рів).

Карта 34Г. Футухат ІІ Пророка: Мекка.

Карта 35. Футухат: Родючий півмісяць, 11 - 18/633 – 640.

Карта 36. Битва біля річки Ярмук, 14/636.

Карта 37. Футухат в Азії, 28-40/650-661.

Карта 38. Футухат в Азії, 41-133/661-750.

Карта 39. Футухат в Індії, 93-112/711-1700.

Карта 40. Футухат у Південно-Східній Азії, 1-1112/622-1700.

Карта 41. Футухат у Середземномор'ї, 11-133/632-750.

Карта 42. Футухат у Північній Африці та Європі, 11-133/632-750.

Карта 43. Завоювання мусульманами Провансу й Швейцарії аж до Рейну, 225-294/839-906.

Карта 44. Футухат в Західній Африці, 700/1300.

Карта 45. Футухат в Західній Африці, 7-12/14-18 ст.

Карта 46. Торгівельні шляхи мусульманського світу, 4-10 ст.г.

Карта 47. Монгольська навала.

Карта 48. Хрестові походи, 1096/1099.

Карта 49. Арабська писемність в мусульманському світі.

Карта 50. Мови мусульманського світу.

Карта 51. Етнографія мусульманського світу.

Карта 52. Політична незалежність в мусульманському світі.

Карта 53. Хадж.

Карта 54. Місця перевдягання в іхрам.

Карта 55. Головні медичні школи та лікарні в Туреччині, 1250-1609.

Карта 56. Кордова: Перлина Заходу, 950 н.е.

Карта 57. Етнічні групи Західної Африки.

Карта 58. Західна Африка сьогодні.

Карта 59. Відсоток мусульманського населення в країнах Західної Африки, 2000.

Карта 60. Використання стилів арабської каліграфії в мусульманському світі.

Карта 61. Поширення ісламського мистецтва, 7-20 ст.

Карта 62. Мистецькі зони в мусульманському світі, важливі місця.

Карта 63. Планування мечетей, характерне для Магрибу.

Карта 64. Планування мечетей, характерне для Центральної Африки

Карта 65. Планування мечетей, характерне для країн арабського Сходу.

Карта 66. Планування мечетей, характерне для Туреччини.

Карта 67. Планування мечетей, характерне для Ірану й Середньої Азії.

Карта 68. Планування мечетей, характерне для півострова Індостан.

Карта 69. Планування мечетей, характерне для Південно-Східної Азії.

Карта 70. Головні автори, які писали твори на тематику гандаса аль-савт.

Карта 71. Музичні інструменти, які використовуються в країнах Магрибу.

Карта 72. Гандаса аль-савт: зонування мусульманського світу.

Карта 73. Музичні інструменти, які використовуються в Центральній Африці.

Карта 74. Музичні інструменти країн арабського Сходу: А) Струнні інструменти; Б) Духові інструменти; С) Ударні інструменти.

Карта 75. Музичні інструменти Туреччини.

Карта 76. Музичні інструменти Ірану й Середньої Азії.

Карта 77. Музичні інструменти півострова Індостан.

Карта 78. Музичні інструменти Південно-Східної Азії: А) Струнні інструменти; Б) Духові інструменти; С) Ударні інструменти.



Подяки

Нам хотілося б висловити нашу глибку вдячність Університету Темпл, Міжнародному інституту ісламської думки та Емерікен Траст Фаундейшенс за те, що ця праця була надрукована. До роботи над цим рукописом долучилась значна кількість професіоналів. Незважаючи на те, що всіх їх тут неможливо перелічити, ми не можемо не відзначити безцінну допомогу Тайма аль-Фарукі, Лейли Латіб, Мейсама аль-Фарукі, Сесілії Ларсен та Девіда Леймана, які допомагали у вирішення багатьох робочих питань, пов'язаних з проєктом. Врешті-решт, ми б хотіли подякувати працівникам Макмілан Паблішінг Ко, а саме Чарльзу Е. Сміту, за його непохитну підтримку, та Еллі Дікасон, яка редагувала цей рукопис протягом чималої кількості етапів підготовки його до друку.



Вступ

Підходи більшості західних та мусульманських вчених до предмету своїх праць були побудовані за територіальним або хронологічним принципом. Територіальне структурування є улюбленим методом західних авторів, які поділяють відповідні матеріали в залежності від різних регіонів, з наголосом на окремих характерних історичних рисах відповідного географічного ареалу. Натомість мусульманські автори віддають перевагу хронологічному впорядкуванню даних, яке ґрунтується на основних подіях або поворотних віхах окремих або послідовних історичних періодів. Як один, так і інший підхід мають одну серйозну ваду, яка полягає в нехтуванні сутністю ісламської культури та цивілізації. Підхід заснований на географічному розподілі не бере до уваги елемент, який поєднує регіони і робить їх складовими єдиного ісламського світу, його культури та цивілізації. У той самий час, хронологічний підхід ігнорує сутність ісламу, яка збереглася, пройшовши крізь події століть та поколінь, та поєднала вражаюче розмаїття його проявів в одному органічному культурному та цивілізаційному цілому.

Існують ще й інші книги про іслам, які суміщають географічний та історичний принципи, проте єдине, що їм вдається, так це лише об'єднати недоліки обох методів.

Відповіддю на ці прогалини, звісно, є феноменологічний метод, який вимагає, щоб спостерігач дозволив явищу заявити про себе самому, а не намагався втиснути його в будь-яку завчасно визначену ідейну конструкцію; нехай живе бачення сутності впорядковує дані для розуміння та знаходить в них свої докази. Базові підходи феноменологічного методу були відомі та досконало використовувалися мусульманським вченим Абу Райханом аль-Біруні (440/1048) в його класичному вивченні релігії та культури Індії. Встановлені ним методологічні принципи були в подальшому продовжені в довгій традиції порівняльного вивчення та написання праць мусульманськими вченими. Феноменологічний метод був вперше запроваджений в західній філософії Едмундом Гуссерлем, а у вивчення етики та релігії – Максом Шелером. Нещодавно, метод знову увійшов в моду після публікації в Журналі історії релігій (The Journal of the History of Religions) та призначення Мірче Еліаде завідуючим кафедри порівняльного релігієзнавства в Чиказькому університеті.

Якщо озирнутися на одне або більше поколінь назад, то можна сказати, що історія як дисципліна від прориву феноменології лише виграла. Незважаючи на те, що багато авторів застосовували феноменологічний метод у вивченні зниклих або існуючих традиційних релігій, лише дехто з них робив це по відношенню до вивчення світових релігій; і жоден не застосовував цей підхід до вивчення ісламу. Останній перебував у виключній компетенції західних

ісламознавців, які, здається, ніколи не чули про феноменологію. Для них принцип епохе, який обов'язково застосовується у феноменології – тобто, призупинення всіх упереджень, завчасно визначених концепцій та тенденційності в тлумаченні даних іншої релігії або культури та виділення їхньої сутності в чистому вигляді – здається неможливою вимогою. Незважаючи на використання цього методу при редагуванні старовинного рукопису, або у визначенні та характеристиці археологічних реліквій, орієнталісти ніколи не доводили свою ефективність в застосуванні епохе при тлумаченні релігії та культури ісламу. Їхня відданість епістемологічному етноцентризму або сприйняттю реальності детермінованої етнічною належністю, обмежує їх територіальним підходом до розуміння історії. Окрім того, так званий, науковий метод, який вважає істинними лише сенсорні, матеріальні, кількісні та вимірні даності, прив'язує їх до прояву явища та закриває їм очі на сутність, властиву тому чи іншому явищу. Як дослідники інших релігій та культур, вони з постійною підозрою ставляться до будь-чого, оціночного або універсального, вони розглядають такі дані як відносні, суб'єктивні та навіть особистісні. Та й зрештою, тисячолітній спадок ворожнечі та конфронтації між ісламом і Заходом, успадкований цими авторами, створює ще одну перешкоду на шляху до об'єктивності під час роботи з інформацією про іслам.

На противагу їм, мусульманські автори, мають природню чутливість до цінностей ісламу, проте вони лише почали формулювати принцип взаємовідносин між сутністю ісламу та феноменом предметності в історії. Очікуване сприйняття та розуміння цієї сутності мусульманським читачем має наслідком легковажне ставлення до необхідності аналізу та підштовхує до опису та/або оцінки явища без визначення його відповідності матеріалам, які вивчаються.

Окрім того, в роботах багатьох авторів іслам переплутується з мусульманами. Такі автори розуміють спадщину думок, дій та самовираження мусульман як таку, що становить сам іслам, так само, як вони вважають, що християнство та юдаїзм майже нічим не відрізняються від історичних традицій. У зв'язку з тим, що їм відомо про християнську або юдейську історію, вони не звертають увагу на той факт, що іслам це не те саме, що і його історія. Відокремлення ісламу від його історії, схоже, суперечить їхнім емпіричним припущенням та інтелектуальним нахилам. Здається, їм невідомо, що на відміну від християнства та юдаїзму іслам народився в завершеному вигляді – як у баченні Пророка, отриманих ним коранічних одкровеннях, так і у сунні, яку він наводив як приклад. Таке твердження не належить комусь із людей або людям; воно з Корану (3:19; 5:4; 2:132), а тому послане Богом. Заявляючи про себе як про досконалу та найдавнішу релігію Бога, іслам не дозволяє ототожнити себе з будь-якою історією мусульманського світу. Це ідеал, до якого прагнуть всі мусульмани та яким вони будуть, і повинні, визначатися. Звідси, справжня об'єктивність вимагає, щоб іслам відділявся від історії мусульман, та натомість вважався її суттю, критерієм та виміром.

Іслам не проповідував близький кінець світу а, отже, і недоречність історії. Він також не виступав за втечу від світу та з історії у суб'єктивні польоти свідомості. Він вимагав повного залучення до історичного процесу як єдиного театру дій, в якому можна було б досягти щастя чи прокляття. Згідно з пророком, бачення ісламу означало взяти історію, так би мовити, за роги; спрямувати її таким чином, щоб створити культуру та цивілізацію. Отже, його зв'язок із мусульманською історією має вирішальне значення; бо ісламська культура та цивілізація справді були його дітищем, живилися та постійно підтримувалися ним у всіх сферах людської діяльності. Але цій обставині бракує сенсу без аналізу, що визначає, чи є аналізоване явище актуалізацією, наближенням чи порушенням сутнісного бачення. Точний

зміст цього взаємозв'язку – вплив ісламу на його власні прояви в історії – ще має бути належним чином розглянутий та належним чином проаналізований.

Ця праця є початком у цьому напрямку. Ставлення до ісламу та його цивілізації є водночас доцільним та приносить новизну. Воно не ігнорує взаємозв'язок цивілізаційних матеріалів та ісламу, але водночас не ототожнює іслам з жодними історичними матеріалами. З розумінням сутності ісламу в тому, що стосується виключно Корану і сунни, це дослідження спрямоване на те, щоб представити цивілізаційні явища як конкретизацію цієї сутності в просторі і часі. Можна з повним правом стверджувати, що ця книга є першим застосуванням феноменологічного методу по відношенню до ісламу та його цивілізації загалом. Вона починається з вивчення горнила, складної історичної реальності, в якій зародився іслам – як релігія, культура та цивілізація. Після цього слідує визначення сутності ісламської цивілізації або Таухіду, її першооснови і серцевини. Воно ґрунтується на ейдетичному або живому баченні віри ісламу. За аналізом сутності слідує аналіз формування ним системи ідей, зразкових актуалізацій та соціальних інститутів. Всі три аспекти разом сформували ісламську культуру та цивілізацію, надали їм характер і форму, позначили їхню глибину та інші виміри, та слугували якорем і підпорою для розвитку в історії. Зрештою, прояви ісламу в явищах культури й цивілізації розглядаються в категоріях дії, думки та вираження, таким чином надаючи системний звіт про відповідні області людської діяльності. Розділи 9 і 10 присвячені прояву в дії. Розділи з 11 по 18 описують прояв у думках. А розділи з 20 по 23 досліджують прояв у вираженні.

Представлені матеріали були відібрані з безлічі даних. Принципом, яким керувався цей вибір була близькість до ідеалу, або ступінь, в якому історичні дані, можна сказати, конкретизували сутність. Тому в кожному розділі робиться спроба пов'язати його матеріали з Таухідом, сутністю ісламської цивілізації, і показати, яким чином ця сутність діяла як основа та передумова відповідного прояву. З феноменологічної точки зору, сутність справді є достатньо вагомим принципом для розуміння як образу, так і прояву.

Нарешті, потрібно пояснити назву цієї книги. Слово «Атлас» може стосуватися збірника карт, які представляють географічні риси фізичного, сільськогосподарського, міського, політичного, економічного чи військового характеру. Однак, культурна географія ще молода, і методи переведення культурних явищ у видиму форму ще далекі від того, щоб бути повністю визначеними та досконалими. Картографування культурної інформації є складною справою через складність та різноманітність конститутивних матеріалів та факторів, що впливають на їхній розвиток. Усвідомлюючи небезпеку такого новаторського завдання, ми зробили цю першу спробу створити всеосяжний «Атлас» ісламської культури та цивілізації. Слово «Атлас» також може використовуватися для позначення книги, яка наочно представляє інформацію з певної теми. Таким чином, назва ще більш виправдана, тому що тут міститься величезна кількість інформації про ісламську культуру та цивілізацію, представлену в таблицях, діаграмах, хронологіях, малюнках та фотографіях.

Природно, що це дослідження не застраховане від вад, які зазвичай притаманні «першим» спробам. Але ми сподіваємося, що це може відкрити шлях до кращого розуміння ісламу, культури та цивілізації, які він породив, і спонукатиме інших доповнити та вдосконалити цю працю.

Коментар щодо дат та посилань на Коран

Там, де це можливо і доцільно, подано дві дати для позначення року смерті людини, часу події чи меж періоду часу. Розділений косою рискою, перший час – це рік за місячним календарем гіджри, який почався в 622 році з заснуванням першої мусульманської громади в Медині; другий – відповідає року нової (християнської) ери. Щоразу, коли цитується одна дата без подальшого уточнення, її слід розуміти як таку, що відноситься до нашої ери. Якщо за однією датою слідує «до н.е.», зазвичай, йдеться про той чи інший рік до народження Христа.

Посилання на Коран, зазвичай, наводяться у дужках. Перша цифра – це номер сури (розділу). Число після роздільної двокрапки вказує на аят (вірш).



Інтер'єр мечеті Омейядів, Дамаск, Сирія. Збудована в часи правління халіфа Абдул-Маліка ібн Марвана (66-86/685-705).



КОНТЕКСТ

Частина перша



Розділ 1

Аравія: горнило випробувань

Навіть при першому погляді на мапу Південно-Західної Азії (мапа 1) для спостерігача виразною стає низка красномовних фактів: з Азії, на прилеглі до неї моря, звисає величезний масив суші – Аравійський півострів. У найширшому місці він становить близько 1200 миль, а в найдовшому – 1500. За Азію він чіпляється коміром, що складається з пустельного центру та півмісяця зеленої й родючої землі. На західному кінці півмісяця, що межує із Середземним морем, є достатньо опадів, щоб забезпечити регулярну вегетацію зернових та овочів, а на ще більших висотах ростуть оливкові та фруктові дерева. На південному кінці півмісяця, у точці, де зустрічаються континенти Азії та Африки, а саме, у Суецькій протоці та на Акабському перешийку, кількість опадів зменшується до нуля, перетворюючи простори суходолу аж до узбережжя Середземного моря на суцільну пустелю. На східному краї своїй появі зелене буйство насаджень завдячує межиріччю Тигру та Євфрату. Річки-близнюки, що беруть початок з високогір'я за північним краєм, звиваючись на рівнині впадають в Аравійську (Перську) затоку – водний рукав, який є східним кордоном півострова. На півночі та сході, за цією зеленою вершиною півмісяця, знаходяться неприступні гори, які до появи ісламу жителі півострова ніколи не перетинали. З іншого боку розташовані водні стихії: Середземне море на північному заході, Червоне на заході, а на півдні та сході розташувались Аравійське море та Індійський океан. На західному березі півострова височіє гірський хребет, відомий як Хіджаз (буквально «бар'єр»), який немов щитом закриває пустельне плато материка зі сторони узбережжя та на якому випадають опади, кількість яких збільшується з просуванням на південь, роблячи південно-західний куток таким же зеленим і родючим, як і північні межі. У цій ніші зачаїлась Аль-Йаман, буквально «благословенна земля», або «щаслива Аравія», яка своєю назвою зобов'язана врожайності та здатності підтримувати життя.

Рис. 1.1. Автентична архітектура столиці Ємену, міста Сана.

З географічної точки зору "Аравія", а також її вершина і шия "Родючий півмісяць", – це півострів. Кожна складова є продовженням іншої і вони немислимі одна без одної. Півострівна пустеля простягається до кінчиків всеосяжного півмісяця, поступово поглинаючи його крайні точки. Подібним чином вона витягується в півмісяць на північ, розширюючи свої вкраплення та примушуючи їх зливатися з півостровом, який злився з нею в тісних обіймах. Попри інше загальнопоширене вживання, ми будемо й надалі застосовувати назву «Аравія» як по відношенню до Аравійського півострова, так і до Родючого півмісяця, оскіль-


ЧОРНЕ МОРЕ
Анкара
Понтійські гори
ТУРЕЧЧИНА
Гора Арарат
Озеро Ван
Таврські гори
КАСПІЙСЬКЕ МОРЕ
Тегеран
СИРІЯ
ЛІВАН
Бейрут
Дамаск
Середземне море
Багдад
Гори Загрос
ІЗРАЇЛЬ
Тель-Авів
Амман
ІРАН
Каїр
ЙОРДАНІЯ
ІРАК
КУВЕЙТ
Кувейт
Перська затока
Гори Хіджаз
БАХРЕЙН
Манама
КАТАР
Доха
ЄГИПЕТ
Медина
Ер-Ріяд
Абу-Дабі
ОБ'ЄДНАНІ АРАБСЬКІ ЕМІРАТИ
Маскат
САУДІВСЬКА АРАВІЯ
ОМАН
Мекка
ЧЕРВОНЕ МОРЕ
Судан
АРАВІЙСЬКЕ МОРЕ
Хартум
ЄМЕН
Сана
ЕФІОПІЯ
Аден
ARABİSTAN: FİZİKÎ ÖZELLİKLER VE MODERN DEVLETLER
Орні поля
Ліси
Пустеля
Сильні опади (понад 1 м на рік)
Болото
милі
км
0
200
400
600

ки окрім вищевикладеного, є безліч інших аргументів, які виправдовують таке нове вживання.

ТОПОГРАФІЯ

Картина, що відкривається погляду, – пустеля і родюча земля. Перша є найбільшою складовою всього півострова; друга – лише півмісяць на півночі, хребет Хіджаз на заході та Аль-Йаман на південному заході – є меншою за розмірами і вважається окраїнами. Життя та історія двох регіонів – це їхня взаємодія один з одним. Звичайно, вони різні та навіть протилежні за топографією. Пустеля малонаселена; родюча земля щільно заселена людьми. Однак у пустелі є численні оази з рясною рослинністю та водоймами, що перемежовують її ділянки та позначають шляхи міжрегіонального сполучення. Вода і рослинність, яку вона живить, ніколи не були настільки далекими, щоб зробити життя неможливим або сформувати радикально відмінну свідомість. З іншого боку, завжди поряд знаходилася пустеля, яка теж ніколи не була настільки далекою, щоб вважатися «чужою». У цій арабській картині домінуючою темою є взаємопроникнення, а не протиставлення.

Рослинність та зелені насадження були найрізноманітнішими. Гірські райони північного заходу та південного заходу складалися з невеликих долин, засаджених злаками та овочами та оточених горами, вкритими листяними деревами, з лісами з вічнозелених сосен; або, у більш високих районах, з голими скелями та зимовим снігом. Невеликий північно-східний регіон був вкритий вічнозеленими тропічними рослинами скрізь, де він інтенсивно не оброблявся для виробництва продуктів харчування та кормів для худоби. У своїй південній крайній частині він нагадував джунглі, де були непрохідні болота, в яких змішувалися води річок та морів, а тварини землі, води та неба спільно ділили на всіх цей тропічний та дикий рай. Повсюдно росла фінікова пальма, а також злаки, – пшениця й біла кукурудза, – які становили основні продукти харчування для регіону в цілому. Звісно, в родючих регіонах вироблялося багато інших продуктів; але всі вони були відомі жителям пустелі, які або вирощували їх в оазах, або завозили в сушеному вигляді. Різниця полягала в обсязі, оскільки сільськогосподарські продукти для обох регіонів були загальнопоширеними та однаковими. Незважаючи на те, що цього не можна було сказати про серця двох областей, то, безумовно, там де вони межували ніхто не міг ясно зрозуміти, де закінчується одна область і починається інша. На відміну від загальноприйнятого уявлення про пустелю як про піщані дюни, де немає нічого живого, Аравійська пустеля характеризується великим розмаїттям флори, яка підтримує таку ж велику різноманітність фауни, які співіснували на півострові, в одних зонах вони були бідними, в інших – пишними.

Близько 1500 до н.е. в Аравії з'явився кінь, який водночас став як предметом естетики, так і страшним знаряддям війни. І саме у

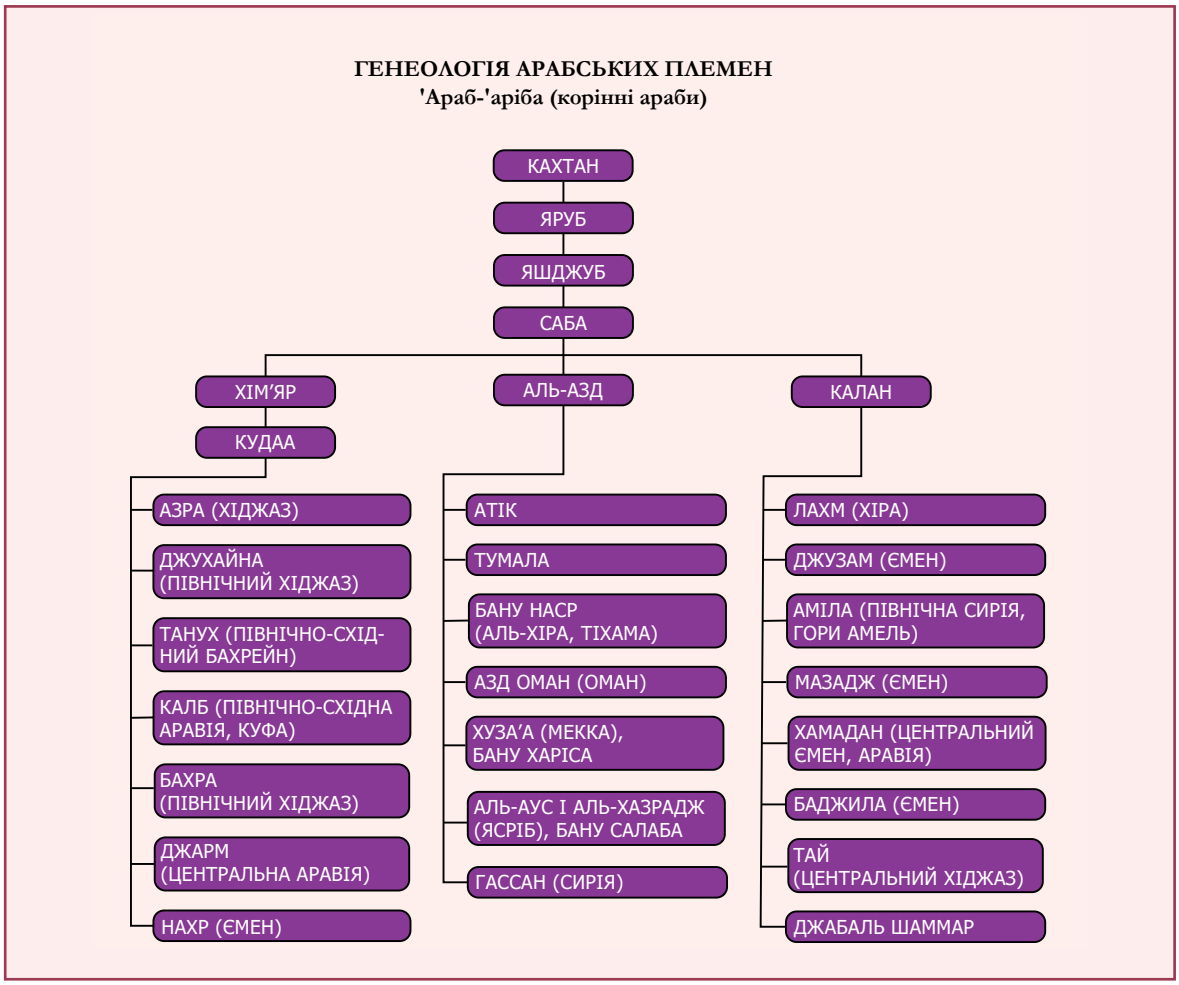


Рис. 1.2. Кінь з'явився в Аравії близько 1500 р. до н.е., внаслідок нашестя войовничих горців.

Карта 1. Аравія: фізична карта та сучасні держави.



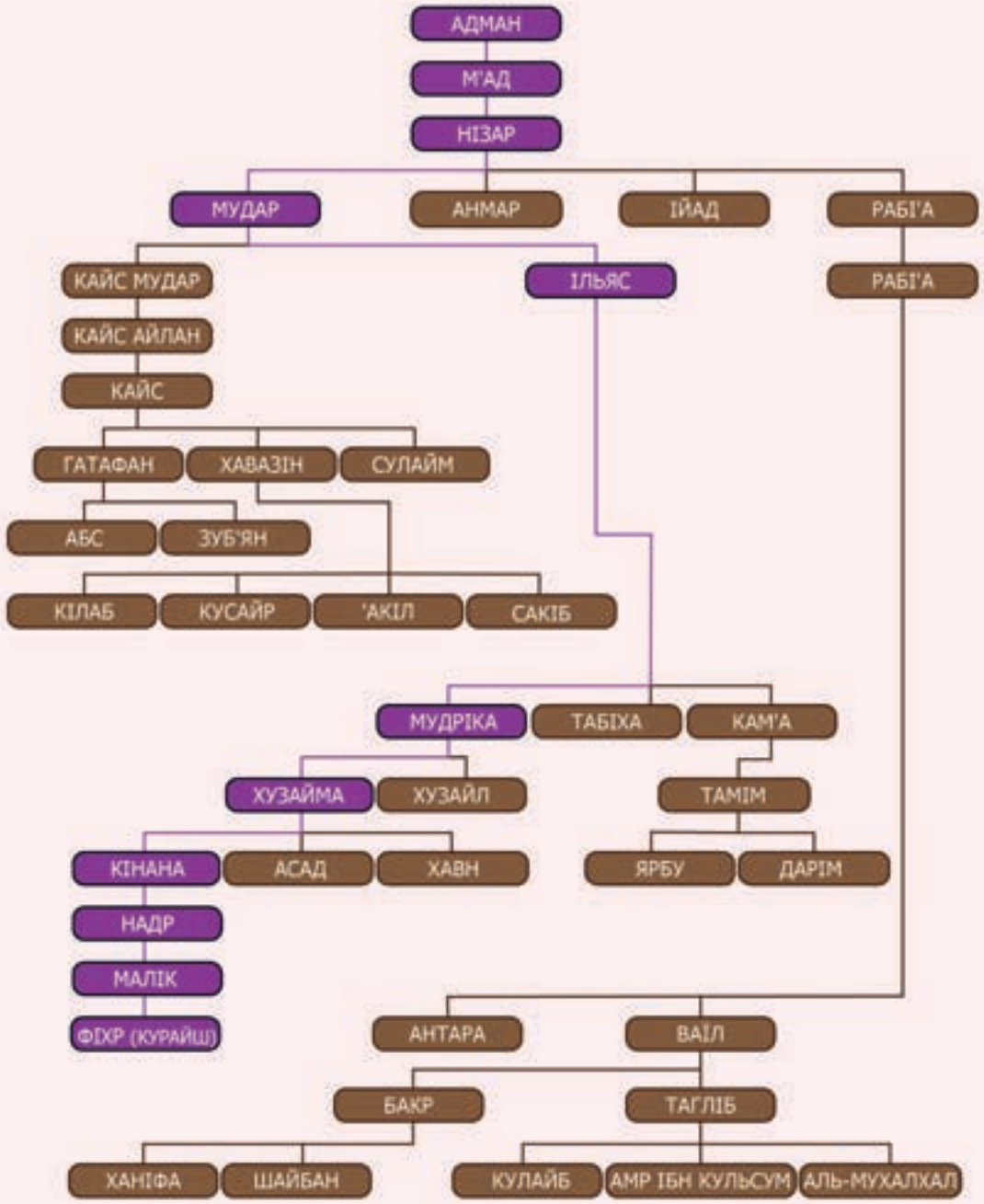
Карта 2. Арабські племена в перші роки ісламу.



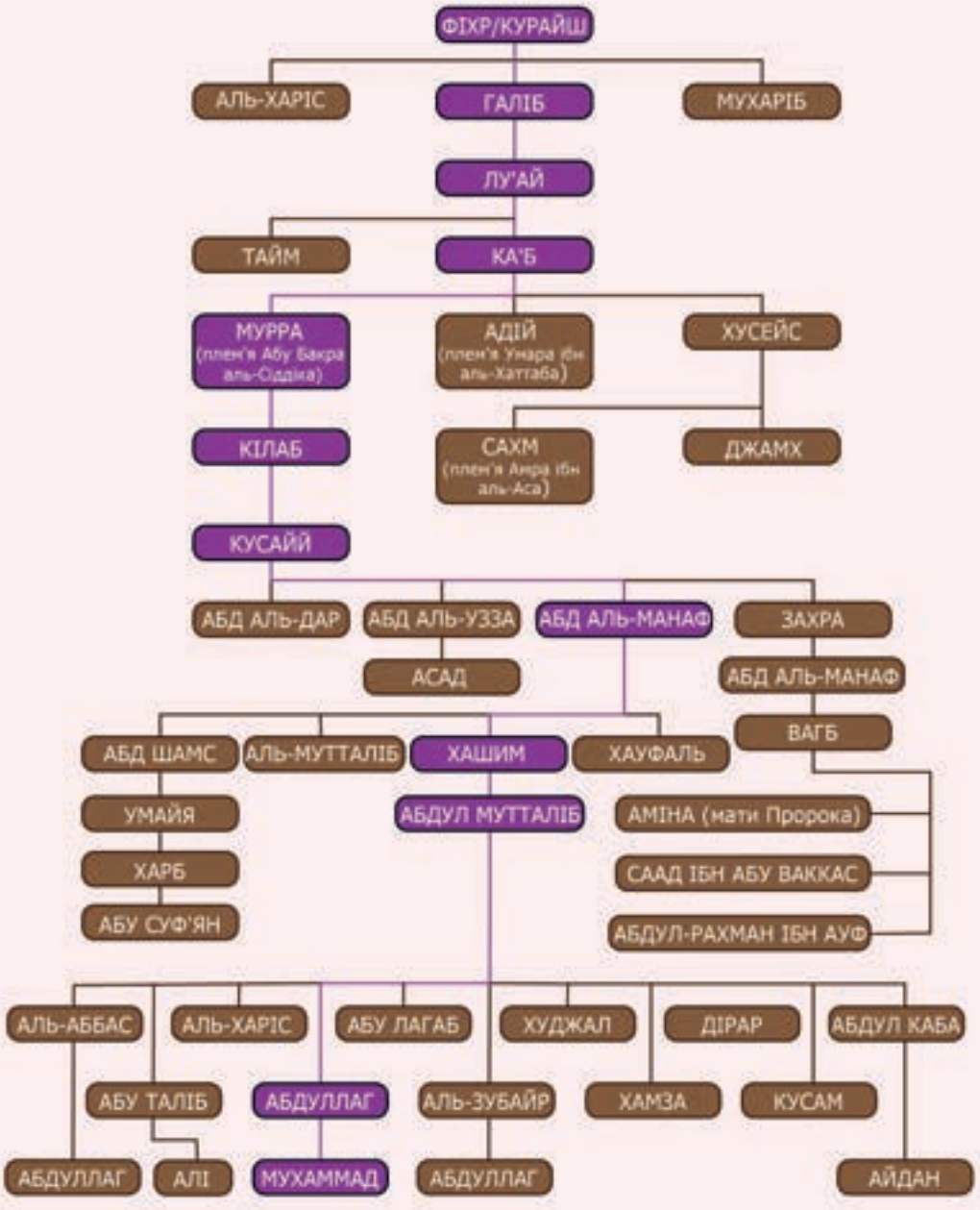
якості бойової одиниці кінь потрапив до рук «людей гір», які хвилями вторгалися в регіон між 1500 і 900 роками до н. е. Це була нова суміш тубільців, що населяла землі на північ від Родючого півмісяця – Малу Азію і Кавказ – переміщення яких стимулювалися хвилями більшої міграції арійських племен із заходу на схід. Племена аріїв заполонили давню Грецію та Анатолію на північному заході, а також Вірменію та Персію на північному сході. Вони століттями підривали безпеку та стабільність регіону. Воїна на коні або в запряженій кіньми колісниці не міг зупинити піхотинець. Однак, невдовзі кінь став стандартним атрибутом переможених. Справді, в Аравії кінь перетворився на предмет найбільшого замилування. Довгі генеалогії коней зберігалися і запам'ятовувалися для того, щоб встановити їхню чистокровність; організовувалися величні перегони, щоб довести їхнє мирне використання для спорту та краси. Недарма арабська мова подарувала коню понад 200 назв.

Оскільки кінь не був уродженцем цього регіону, він не був пристосований до його рельєфу. Він швидко бігає, проте нездатний долати великі відстані. Він потребує регулярних прийомів їжі із зелені та злаків, а також частого пиття води. Його копита повинні відчувати під собою відносно тверду поверхню, щоб по ній мчати. Коні в'язнуть у піску, який значно уповільнює їхній рух. Водночас верблюд чудово адаптований до регіону. Його ступні є пласкими та спеціально пристосованими, щоб не тонути в дюнах. Шлунок верблюда досить великий, щоб зберігати їжу протягом тижня, а його жирові горби є сховищем запасів. Він здатен обходитися без води до двох тижнів та більше. Верблюд набагато легше переносить зневоднення організму (до 30 відсотків від його загальної ваги!), ніж більшість

АЛЬ-АРАБ АЛЬ-МУСТАРІБА
(Арабізовані араби 1)



АЛЬ-АРАБ АЛЬ-МУСТАРІБА
(Арабізовані араби 2)



інших ссавців. У той час як верблюд може випити до 25 галонів води за один раз (яку він швидко розподіляє рівномірно по всьому тілу), він підтримує постійний вміст води у своїй крові у випадку зневоднення, дозволяючи клітинам тіла втрачати воду заради того, щоб кров продовжувала нормально функціонувати. Таким чином, він спроможний долати довгі ділянки безводної пустелі. Чим довше він витримує без води, тим більш водянистим та солонішим стає його молоко, що якраз і потрібно його господареві-людині, яка його супроводжує. Окрім того, верблюд – в'ючна тварина, здатна за один день перевезти вантаж вагою 270 кілограмів на відстань 50 кілометрів.

Верблюд був вперше одомашнений в Аравії близько 2000 до н. е. Залишки скелетів верблюдів були виявлені у стародавніх міських поселеннях регіону, що належать до середнього бронзового віку. Рештки двогорбих верблюдів були знайдені в Шах-Тепе в Ірані та в Туркестані, вік цих решток коливається від тисячі до п'яти тисяч років. Спорадичне та позаміське одомашнення верблюда могло мати місце в обох регіонах набагато раніше. Найбільш ранні клинописні написи чи монументальні зображення верблюдів сягають 1100 р. до н. е., про що свідчать Незакінчений обеліск і ранні ортостати Тель-Халаф[1]. З того часу верблюди почали відігравати дуже важливу військову роль. На верблюдах їздили воїни євреїв, мідян, хоревітів та представники інших північно-західних аравійських племен, що увійшли в Палестину у дванадцятому столітті до н. е.; так само робили воїни амореїв, які здійснили навалу на Родючий півмісяць за шість-вісім століть до цього. Як і у випадку з конем і левом, арабська мова подарувала верблюду безліч імен, що позначають його вік, колір, особливі фізичні характеристики, походження та кількість потомства, яке він породив чи вигодував.



Рис. 1.3. Декоративна, інкрустована перламутром колонка з вапняку (Телль аль-Убайд; Ірак), висота – 2,3 метри, радіус – 33 сантиметри; період Ранньої династії, 4000 р. до н.е.

ДЕМОГРАФІЯ

Народи, які населяли географічний театр Аравії, належать до однієї раси людей, європеоїдної чи західноазіатської, інакше відомої як «семіти». Термін «семіти» був винайдений дослідниками Старого Заповіту вісімнадцятого століття, які в результаті археологічних відкриттів, зроблених на теренах Родючого півмісяця, першими дізналися про присутність «семітських» народів, мов та цивілізацій, відмінних від єврейської, арабської та ефіопської. Керуючись генеалогією Старого Заповіту (Буття 10), Йоганн Готфрід Ейхгорн приписав ім'я «семітів» нащадкам Сіма, сина Ноя, яких він вважав євреями, нащадками Ісаака, сина Авраама; арабам, нащадкам старшого брата Ісаака Ізмаїла; і всім іншим народам стародавнього Близького Сходу, які розмовляли на споріднених з арабською та івритом мовах, для яких не можна було знайти іншої назви[2].

Хоча така назва є майже загальноприйнятою, вона є ненадійною з двох причин. По-перше, вона заснована на твердженні Старого Заповіту про те, що Всесвітній потоп був універсальною космічною подією, в якій загинули всі люди, крім Ноя та його дітей – твердження, яке засноване лише на вірі у буквальне слово Старого Заповіту[3]. Незважаючи на те, що точно відомо, що місто Орім (біблійний Ур) у нижній Месопотамії процвітало протягом двох періодів

історії, розділених потопом, який стався близько 3000 до н. е., немає жодних свідчень того, що тоді стався Всесвітній потоп. Отже, твердження Старого Заповіту має бути скорочене за масштабом, та обмежуватися лише місцевістю й громадою Ноя. По-друге, жоден із народів, званих «семітами», ніколи не сприймав себе з погляду свого біологічного походження від Сіма, сина Ноя, за винятком християн та євреїв сучасного Заходу. Таке сприйняття є етноцентричним породженням романтичної Європи. Населення стародавнього Близького Сходу чітко ідентифікувало себе у якості окремих народів, але не на підставі свого біологічного походження чи раси, а з погляду мов, якими воно розмовляло, релігій чи культур, яких воно дотримувалося, чи політичного режиму, у якому воно жило. Лише євреї чинили інакше; і, окрім них, ідентифікація за расою в Аравії була відсутня.

Гравці аравійського театру історичних подій переважно були уродженцями цих місць. Вони переміщалися з однієї частини в іншу, але не ззовні і не назовні нього, за винятком фінікійського періоду (1730-1570 рр. до н.е.), коли відбулася міграція до Єгипту, та періоду ісламу.

ВНУТРІШНІ ПЕРЕМІЩЕННЯ НАСЕЛЕННЯ

Від кочового способу життя в пустелі до осілого землеробства. В межах регіону населення ніколи не стояло на місці. Переміщення з сільськогосподарських угідь на пасовища та з пасовищ на сільськогосподарські угіддя відбувалося постійно та характеризувало кожен етап історії. Насправді історія всієї області – це не більше, ніж причини та наслідки таких внутрішніх демографічних рухів.

Аравійська пустеля ніколи не була безлюдною територією, вільною від населення. Її оази та інші землі, які прилягають до родючих районів, завжди підтримували життя населення. Дійсно, убогість ресурсів пустелі нав'язувала дуже суворий спосіб життя, який допоміг сформувати людський характер і розвинути розумові та соціальні риси, які надали її населенню багато своєрідних відмінностей. Самодисципліна, необхідна для того, щоб тримати свої інстинкти під суворим контролем, зведення щедрості та гостинності в ранг головних чеснот, дотримання максимально згуртованої лояльності групі, увага до точності опису та глибина самоаналізу, схильність до спогля-



Рис. 1.4. Топографія Аравії включає як пустельні, так і родючі землі.



Рис. 1.5. Типовий краєвид в околицях Укайра, Східна Аравія, – рослинність серед пісків.

НАПЕРЕДОДНІ ІСЛАМУ
РЕЛІГІЯ В АРАВІЇ



ТАДМУР (ПАЛЬМІРА)

Племена: Бану Гассан і Танух , Банту Бахра та ін.
Столиця: Тадмур
Релігія: переважно християнське монофізитство та історичні культи Месопотамії
Історія: Тадмур амурру 1100 р. до н.е.
Пальміра Адріана (візит Адріана в 130 р. н.е.)
Розквіт: 130-270. Включала Єгипет і Малу Азію до Анкари.
Торгівля з Китаєм, спадкоємець Петри
Васал Риму з 117 р. н.е.
Зруйнована Аврелліаном у 272 р. н.е.

ПЕТРА: НАБАТЕЙСЬКА ДЕРЖАВА

Племена: Мід'яни, Джузам , Банті Балій , Бану Азра
Релігія: Месопотамська
Столиця: Петра, заснована в V столітті до нашої ери
Історія: розквіт у 1 столітті до нашої ери
Торговий центр на шляху з Півночі на Південь
Захоплена римлянами в 105 році нашої ери
Особливості: Петра: місто, висічене в скелі

АЛЬ-ХАДАР (ХАТАРА) 85-241 н.е.

Племена: Банту Німр, Бану Тагліб, Бану Джудайпа
Релігія: Месопотамська; невелика кількість християн і зороастрійців
Столиця: Аль-Хадар, 50 км на захід від Ашура
Історія: початок у 1 столітті до нашої ери. Процвітала завдяки торгівлі, контролюючи рух між Месопотамією та Малою Азією, Персією та Візантією, Васал Персії. Гнів персів через її процвітання приніс державі знищення в 241 р. н. е
Особливості: Головним богом був Шамаш (Сонце). Видатна архітектура та скульптура столиці.
Поети: Тарафа ібн аль-Абд, Харіс ібн Хілліза, 'Амр ібн Кульсум, усі переможці змагань му'аллакат

ЛАХМ

Племена: Танух, Бану Бакр, Бану Тагліб, Бану Мудар
Релігія: месопотамська; деякі – зороастрійці та християни-несторіанці
Столиця: Аль-Хіра, майже 5 км на південь від Куфи
Історія: Васал Персії з 400 р. н. е.
Пряме перське правління 602-635
Кінець держави: ісламський футухат, 635 р. н. е
Особливості: Аль-Хаварнак, Великий палац Бахрама Гура, сина Йездігерда

ГАССАН

Племена: Бану Гассан
Релігія: переважно християни-монофізити; деякі мешканці сповідували юдаїзм та були прихильниками старих месопотамських культів
Столиця: Бусра, Аль-Джабія, Джиллік
Історія: Розквіт у 6 столітті нашої ери
Битва з Лахмом у 545, 554, 580 роках
Вторгнення Персії, 613-614
Звільнений Візантією в 629 році
Особливості: Поети-герої війни: Лабід, переможець му'аллакат; Хасан ібн Сабіт, поет Пророка
Останній правитель: Джабала ібн аль-Айхам

КІНДА

Племена: Бану Бакр, Бану Асад, група Гатафан, група Кінана
Релігія: мекканська / месопотамська
Столиця: Аль-Фав на півдні
Аль-Анбар на півночі (на Євфраті)
Історія: 0-529 н.е.
Розквіт 480-529 н.е.
Васал єменської династії Тубба
Герой-поет: Аль-Самав'ал
Особливості: Поети: Імру' аль-Кайс (пом. 328 р. н.е.) (переможець му'аллакат): Самав'ал, юдей з Тайми

МЕККА

Племена: курайшити
Релігія: мекканська /месопотамська
Столиця: Мекка
Історія: Великий релігійний центр
Кааба — сховище 365 ідолів усіх арабів.
Центр паломництва
Торгівельна столиця Аравії
Особливості: Сук Укказ (ярмарок Укказ), щорічний національний конкурс поетів
Переважний престиж у всіх аспектах серед арабів
Моральна гегемонія над усім півостровом



Рис. 1.6. Газель, що живе в пустелі.

дання, до самостійного переміщення за покликом серця і багато інших особливостей своїм інтенсивним розвитком в Аравії частково зобов'язані умовам життя, які нав'язує пустеля. Таким чином, обмеженість ресурсів пустелі не робила життя неможливим, хоча, вочевидь, сприяла зростанню демографічного тиску, завдяки якому міграція була майже постійною. Такий тиск міг навіть спричинити вибухову імміграцію на прилеглі родючі землі. Проте, відтік із пустелі до родючих районів відбувався протягом століть.

Саме цей потік людей з пустелі на родючі землі відповідав за широку традицію літератури, що зображує відносини між землевласником та пастухом. Найвідомішим оповіданням є історія Думузі і Енкімду, що сягає ранніх шумерських часів і дійшла до нас як історія кохання двох богів, які шукають руки однієї і тієї ж богині. Те, що ми знаємо про поему, починається з припущення, що Інанну, яка вже присвятила себе Енкімду, землевласнику, благає її брат Уту вийти заміж за Думузі, пастуха. Вона зарозуміло відмовляється, оголошуючи шлюб з Думузі таким, що принизить її гідність. Потім Думузі представляється і перераховує свої переваги порівняно з перевагами землевласника Енкімду. Це захоплює Інанну, яка тепер зачарована красномовством Думузі і переконана, що він гідний бути її чоловіком. Думузі сповнюється радістю. Він викликає землевласника на бій; землевласник відмовляється; і настає примирення та щастя для всіх. Землевласник дозволяє пастуху пасти його стада на сільськогосподарських угіддях, пастух запрошує землевласника на своє весілля, і вони обмінюються подарунками на знак дружби та взаємної поваги.[4]

Звичайно, в інших випадках прихід пастухів до осілого населення родючих зон не був таким мирним. Шумерський гімн богу Заходу дає войовничий опис амореїв (амурру), які мігрували з Аравійської пустелі до Месопотамії та Сирії близько 2000 р. до н.е.



Рис. 1.7. Верблюд – це найбільш пристосована до клімату Аравії тварина.

Карта 3. Напередодні ісламу і релігія в Аравії.



Рис. 1.8. Оаза

Його супутник зброя,
Він не вміє підкорюватися
Він їсть сире м'ясо,
Він ніколи не мав свого дому,
Він є тим, хто не ховає свого мертвого товариша.[5]

Однак, це було винятком. Незаперечним фактом цих міграцій є те, що вони відбувалися повільно, протягом дуже тривалих періодів часу, протягом яких проникнення, зазвичай, відбувалося шляхом змішаних шлюбів та асиміляції. Плем'я ніколи не рухалося цілком, як сучасна механізована армія. Рух завжди був повільним, він розтягувався на покоління, протягом яких незліченні члени кочового племені вели осілий спосіб життя; навчалися ремеслам, вмінням та сільському господарству; одружувалися з корінним населенням, осідали і пускали коріння. Звісно, деякі залишалися, коли плем'я переселялося, і ставали його людським осадом, зберігаючи його мову чи діалект і увічнивши звичаї, культуру і цінності.

Люди Аравійської пустелі мігрували до Родючого півмісяця на північ з найдавніших часів. Вони подорожували пішки або на віслюках шляхом, який огортає північні межі пустелі за годинниковою стрілкою. Західні частини півострова завжди були більш густонаселеними. З цього регіону шлях міграції, природно, пролягав прямо на північ до східної Йорданії та Сирії, повертав на схід на північному виступі пустелі і спускався по західній стороні Месопотамії аж до Перської затоки. Оскільки їхнім засобом пересування був віслюк, вони не могли зануритися надто далеко в пустелю, а мали залишатися поряд із родючою землею, з водою протягом усієї своєї подорожі по периферії пустелі. Їхній шлях, що починався з Хіджазу, зрештою, приводив їх до Месопотамії, вони ніби спускалися до неї, так би мовити, з півночі.

Цей факт узгоджується з шумерськими описами аккадців як мігрантів, які приходили з півночі. Перехід пустелі із заходу на схід був неможливий до одомашнення верблюда, а східна Аравія завжди була надто малонаселеною, щоб розпочати якусь великомасштабну міграцію.

Від осілого землеробства до кочування в пустелі. Рух населення не обмежувався міграцією з пустелі до Родючого півмісяця на півночі. Аналогічна міграція мала місце у зворотньому напрямку. Соціологи завжди вважали перший рух звичайним і виправданим, оскільки вважалося, що він піднімає людей на більш розвинений рівень життя, від суворих умов пустелі до помірного режиму земель, які зрошує дощ або через які протікають ріки. Це перетворило їхню убогість на достаток, їхні мандрівний спосіб життя на осілість, а також усунуло потребу в постійних набігах і ворожнечі. Це відкрило для них інші шляхи збагачення, окрім війни, а саме законослухняну торгівлю, виробництво та обмін товарами. Але навіщо комусь потрібно було рухатись у протилежному напрямку?

Три основні причини можуть змусити населення зробити це. Першим могло бути стихійне лихо, таке як сильний землетрус чи повінь. Арабські традиції живуть спогадами про руйнування великої греблі в

Марібі в Сабейському царстві на південному заході Аравії у п'ятому столітті н.е., що призвело до величезних руйнувань та хаосу серед населення. Арабська традиція розповідає про багато племен з родючого півдня, які мігрували до пустелі на півночі внаслідок цього лиха. Плем'я Азд, наприклад, з усіма його кланами у Родючому півмісяці веде свою генеалогію від осілих предків у Ємені.

Другою великою причиною міграції до пустелі осілого населення родючих земель є ідеологічна незгода з правлячим режимом. Релігійні відмінності призвели до гонінь в Урі (випадок Авраама та Німрода) на початку другого тисячоліття до н.е. а також в Ємені у 523 р. н.е. (християни та Зу Нувас). В обох випадках, про які ми матимемо можливість поговорити окремо і більш докладно пізніше, переслідувані були змушені рятуватися втечею. Аравійська пустеля з її непрохідними просторами та пересіченою місцевістю забезпечує відмінне укриття. Всюдисущий культ гостинності її мешканців дарує новоприбулому притулок, який може стати у великій нагоді у майбутніх відносинах з осілими людьми, від яких він мігрував.

Третя основна причина міграції в пустелю полягає в тому, що життя в пустелі краще, ніж на родючій землі. Її суворість і поневіряння компенсуються свободою та простотою, яку вона дарує, дозвіллям у вигляді споглядання, ретельною увагою до вимови та дикції, екстатичною любов'ю до поезії та красномовства, цілеспря-



Рис. 1.10. Реконструйований з уламків глечик, що належить до III Убайдського періоду; Південно-Східна Аравія.



Рис. 1.9. Фінікові сади

мованим прагненням до муруа – чеснот мужності, відваги, вірності та гостинності, самої здатності піднятися над потоком буденного існування, досягати нових перспектив істини та реальності. Аравійська пустеля – це, звичайно, не простір піщаних дюн. Це, швидше, степ з невеликою кількістю опадів, великою різноманітністю флори та фауни, здатний прогодувати стада верблюдів, овець та кіз, а також людей. Житель пустелі завжди вважав себе чистішим у питаннях генеалогії та мови, аніж осілий землероб, він відчував себе сильнішим у війні, рішучішим у підтримці миру, стійкішим перед обличчям негараздів, вірнішим у дружбі і взагалі шляхетнішим за своїм умонастроєм. До того ж, пустеля ніколи не була так далеко, щоб осілі люди її майже не знали. Останні часто й регулярно йшли в пустелю, особливо навесні; і жителі пустелі були для них не чужими, а двоюрідними братами і сестрами, та родичами, близькими чи далекими. Життя в сільськогосподарських угіддях демонструвало більш високі технології та матеріальне процвітання, але нижчу гідність та більшу комерціалізацію. Більш чутлива натура могла знайти в житті у пустелі більшу привабливість і багатшу самореалізацію.

НАПЕРЕДОДНІ ІСЛАМУ
РЕЛІГІЯ В АРАВІЇ

МЕККАНСЬКА МЕСОПОТАМСЬКА РЕЛІГІЯ

ПО ВСЬОМУ ПІВОСТРОВУ

Ідоли: Вадд в Маїні; Священна пальма в Наджрані; Зат Анват (дерево) в Мецці; Аль-Узза в Нахлі; Аль-Лат в Тайфі; Зу аль-Шара в Петрі; Манат (Чорний камінь) в Кудайді, між Меккою та Ясрібом; Хубал, головне божество в Каабі

Великі дні, які пам'ятають і відзначають:

День Бу'ас: аус проти хазраджів, 610 р. н.е.

Дні Фуджара: курайшити і Кінана проти хавазинів, 585 р. н.е.

День Аль-Басуса: Бану Бакр проти Бану Тагліб, 498 р. н.е.

Поети-герої війни: Аль-Джассас ібн Мурра проти Аль-Мухальхіля

День Дахіса і Габри: Абс проти Зуб'ян, 530 р. н.е.

Поет-герой війни: Антара ібн Шаддад, 615 р. н.е.

День Укказ: щорічний день національного поетичного конкурсу в Нахлі та Тайфі

ХРИСТИЯНСТВО

Візантійська імперія: панівне становище

Родючий Півмісяць: поширене в державі Гассанідів з 500 р. н. е. (монофізитський обряд); Якуб аль-Бардаї (Якоб Барадей), «Прелат усіх арабів», в Едессі

Джабала ібн аль-Айхам, останній король Гассанідів, приймає іслам і зраджує його, 634 р. н. е.

Розкидане по державі Лахмідів (несторіанський обряд). Святий Симеон, стовпник, 400-418 рр. н. е.

Невелика кількість прихильників у Північній Аравії

Аравійський півострів: незначна кількість в Ємені (коптська церква)

Аріат (Абіссинське вторгнення в Ємен), 523 р. Абраха (2-е абіссинське вторгнення), 565, 570 р.

Різанина християн юдеями під керівництвом Зу Нуваса в Ємені (Коран 85:4), 560 р. н. е.

Персія вторгається в Єрусалим, 613-614 рр.

Перський експедиційний корпус під проводом Вахраза виселяє абіссинців-християн з Ємена, 575 р. н.



ЮДАЇЗМ

Караїми і самаряни

Місцезнаходження: Їбна (Яннія), Сафад, Вавилон, Тайма, Хайбар, Медина, Ємен.

В Ємені, державна релігія за часів Зу Нуваса, 560-570 н.е.

ЗОРОАСТРИЗМ

По всьому Ірану

Поширене в державі Лахмідів, Омані, Бахрейні та Катарі.

Останні дві причини можуть зливатися у причину появи нового світогляду та бачення життя; завдяки такому фактору переслідувані інакодумці могли об'єднатися навколо такого бачення, породженого постійною заклопотаністю людини пустелі питаннями ідентичності та долі. Демографічний тиск чи історичні приводи перетворюються на знаряддя та інструменти у руках руху, покликаного прокладати нові шляхи для історії.

ЗОВНІШНІ ПЕРЕМІЩЕННЯ НАСЕЛЕННЯ. ВТОРГНЕННЯ ЗЗОВНІ

Звісно, аравійська історична арена ставала свідком деяких вторгнень сторонніх чужинців. Хети, згадані вище як «люди гір», прийшли до Аравії з Малої Азії ще 1535 року до н.е. при Мурсулісі I, який здійснював набіги на Вавилон і, тим самим, відкрив шлях до панування там каситів зі Сходу (Персії). Хети продовжували турбувати регіон зі своїх таборів у Сирії, а з Кавказу до північної Месопотамії увійшли хурити. Протягом трьох століть після своєї політичної появи близько 1500 р. до н.е. на історичній сцені домінували хурити, хети та касити, які створювали уряди для управління завойованими територіями. Держава Мітанні в північній Месопотамії була заснована хуритами близько 1500 до н.е. зі столицею у Васукканні, але через 150 років вона розпалася. Мітанні простягалася майже до Середземного моря і включала міста Нузі та Аррапху в Ассирії та Алалах у Сирії. Ця держава процвітала і мала настільки добрі стосунки з Єгиптом, що фараони Тутмос IV (1406–1398 до н. е.) та Аменхотеп III (1398–1361 до н. е.) одружилися з мітаннійськими принцесами. Але ці добрі відносини зникли в 1365 до н.е. в результаті війни за спадкоємство престолу, яка змусила Маттівазу підписати васальний договір з Суппілуліумасом, царем хетів.

◀ **Карта 4.** Релігія в Аравії напередодні ісламу.

«Народи гір» були сумішшю тубільців та індоєвропейців, які переселилися туди в результаті арійських міграцій. У кожному випадку правителі та знать були індоєвропейцями (судячи з їхніх імен), які проголосили себе правлячим класом окремо від інших та монополізували нову стратегічну зброю того часу: коня та колісницю. Задля увічнення класових відмінностей вони використовували складну систему політичних, юридичних та дипломатичних відносин. Однак, самі правителі на всіх фронтах піддалися впливу тубільців, використовуючи їхню мову для написання офіційних документів та переймаючи їхню релігію, культуру та звичаї. Касити були першими, хто повністю асимілювався з месопотамською релігією та культурою. Поступово всі інші зробили те ж саме і перейняли мову, культуру та релігію підкорених ними народів. Насправді, їхня асиміляція сприяла поширенню мови тубільців (аккадської) та їхньої культури серед людей, які ніколи нею не розмовляли, у тому числі серед єгиптян, на що вказують свідчення амарнських (ахетатонських) листів. По всьому Близькому



Рис. 1.11. Прикрашений фігурками тварин горщик. Археологічна культура Джемдет-Наср, Хафадже, Ірак. Належить до 2500-х років до н.е.

Сходу поширювався клинопис, і великі літературні твори Месопотамії, які втілювали її культуру, релігію, художні мотиви і теми, не лише були сприйняті завойовниками, які вторглися, а й були поширені цими завойовниками в інших далеких країнах, серед інших народів. «Таким чином, – писав Сабатіно Москаті, – нова цивілізація не має ані переможців, ані переможених. Подібно до середньовічного Риму, незважаючи на його політичний занепад, Месопотамія в епоху «народів гір» святкує тріумф своєї культури»[6].

Після періоду самоствердження в Анатолії хети під проводом Хаттусіліса I близько 1750 до н. е. спорядили похід проти Алеппо, а через два століття відчули себе досить сильними, щоб зробити набіг на Вавилон. Стара імперія проіснувала до 1380 до н. е., коли проблеми з престолонаслідуванням дали привід Суппілуліумасу взяти кермо влади в свої руки (1380-1346). Слабкість Єгипту внаслідок реформ Ехнатона надала Суппілуліумасу ще один шанс розширити свою імперію на верхню Месопотамію, верхню Сирію та Ліван. У 1250 р. до н.е. Хетська імперія зазнала краху від рук «народів моря», озброєних новою зброєю



Рис. 1.12. Шумерський золотий кухоль, з однією ручкою часів Урської династії. Ручка кухля трубчаста, що сприяло тому, що напій з цього кухля можна було пити без піни та осаду. (2600 – 2000 рр. до н.е.).

залізного віку, які потрапили в цей регіон з Греції, островів Егейського моря, Криту і Кіпру. Вони прийшли в регіон у період великої слабкості та поділу. Єгипет і Месопотамія переживали темні часи, страждаючи від вторгнення «народів гір». Більше того, кілька століть суперництва в західній частині Родючого півмісяця, або географічної Сирії, послабили обидві сторони і зробили Сирію відкритою для будь-кого, хто мав силу захопити її. За неї боролися хети та «народи моря», які прибули з рівною хетській, а іноді й кращою зброєю, і оволоділи морськими шляхами між східними берегами Середземного моря та острівними осередками. Подібно до своїх північних двоюрідних братів – хетів, хуритів і каситів – «народи моря» були швидко асимільовані месопотамською цивілізацією. Їхній найбільший внесок був не в релігію, мову чи культуру, а в політичне формування, яке дозволило їм встановити свою гегемонію, ефективно використовуючи свою нову залізну зброю. Їхнім вождем був перший серед рівних, вождь з обмеженими повноваженнями, поставлений біля керма держави класом старшин, які підтримували та контролювали його. Як і в "народів гір", у "народів моря" були вожді, які не були ані богами, як у випадку Єгипту, ані намісниками богів на землі, як у Месопотамії. Завоювавши чужий народ, вони не вбивали і не грабували за своєю волею, і не поневолювали своїх жертв. Вони укладали з ними договори, які визначали їхній власний статус сюзеренів і перетворювали переможених на васалів. Підлеглий статус переможених визначався у договорі, який також служив юридичним документом чи джерелом права та влади. Це була досі невідома форма федералізму. Влада завойовників встановлювалася поряд з місцевою владою тубільців, що запобігло будь-якій імперіалістичній експансії та відкрило ворота для акультурації. Культури і релігії, звичаї та мораль почали змішуватися, дозволяючи сильнішим з них перемагати як завойовників, так і переможених. Оскільки деякі елементи культури завойовників були



Рис. 1.13. Перський цар Дарій проголосив зороастризм, з його «головним богом» Агура Маздою, офіційною релігією Перської імперії.

асимільовані месопотамською культурою, їхня окрема ідентичність як групи була приречена. Щойно їхня політична гегемонія ослабла, їхня ідентичність зникла, і вони стали єдиним цілим з корінними жителями краю.

Інша справа була з єгиптянами, які після вторгнення гіксосів за часів 18-ї династії (1570–1305 рр. до н.е.) зайняли західний рукав Родючого півмісяця і чинили асиміляції супротив. Їхньою метою тоді була охорона кордонів Єгипту і покарання тих, хто кидав виклик фараону або нехтував його наказами. За часів Імперії (1465–1090 рр. до н.е.) їхня мета залишалася незмінною, але політична нестабільність того періоду та поява «народів гір» і «народів моря» вимагали більш стабільної єгипетської присутності. У той час як єгипетська експансія на південь, в Нубію, і на захід, до Лівії, означала анексію, експансія в Азію означала лише розширення військової та політичної влади. Азіатські землі, окуповані Єгиптом, ніколи не були включені до складу Єгипетського царства. Для єгиптянина азіат завжди був чужим, він завжди потребував підпорядкування у військовому і політичному плані, але ніколи не був партнером. Отже, Єгипет задовольнився тим, що призначив уповноваженого для здійснення контролю над азіатськими правителями та їхніми народами і стягування з них данини за наказом фараона. Цей єгипетський імперіалізм мав періоди слави і слабкості. В обох випадках це ніколи не означало асиміляції, за винятком тих єгиптян, яких офіційні обов'язки приводили в Сирію на тривалий час. Більшість, однак, могла і поверталася додому, до свого народу, своєї землі і своєї культури, розглядаючи свою присутність серед азіатів як необхідне військове відрядження, термін якого скорочувався з плином часу. Ті деякі, кого обставини змусили залишитися в Азії, були, як і всі інші не-азіати, асимільовані та розчинені у горнилі «Аравії». Асиміляція цих єгиптян зайшла так далеко, що чиновники фараона в Азії листувалися зі своїм начальством з Батьків-

щини аккадською, – месопотамською мовою Родючого півмісяця.

Трохи інша доля очікувала на персів. За імперії Ахеменідів (550–330 рр. до н.е.) до Вавилону вторгся Кір, а Камбіз став на чолі своїх військ, щоб зайняти вздовж і впоперек всю Сирію, та навіть Єгипет. Пряме перське правління у Єгипті тривало понад століття і було повалене лише 401 р. до н.е. із заснуванням 27-ї династії. Однак у Сирії воно тривало, поки Олександр Македонський не поклав йому край в 332 р. до н.е. Доля персів у Єгипті нас не цікавить, оскільки Єгипет тоді не був частиною цивілізації Аравії. Але в Родючому півмісяці перси асимілювалися з месопотамською цивілізацією; і вони сприяли цьому багатьма значними способами. Вперше в історії вони об'єднали Західну Азію, за винятком власне Аравійського півострова, в одну імперію. Від Індії до Дунаю, від Каспійського моря до Нубії всі ці території вперше були об'єднані під одним управлінським апаратом. Адміністративна система сатрапів з ідентичними вказівками та політикою, відкриття каналів, зв'язки між провінціями, запровадження карбування грошей для полегшення торгівлі та, власне, будівництво дороги між провінціями довжиною 1500 миль від Сузів до Сард – все це допомогло встановити достатній рівень єдності, безпеки та процвітання для всіх жителів держави.



Рис. 1.14. Орнамент на кераміці пізнього Убайдського періоду.

У той час як Кір, засновник, проводив політику терпимості, дозволяючи місцевим династіям та інститутам діяти під перською гегемонією, його син Дарій та онук Ксеркс нав'язували винятковий варіант зороастризму, заробивши для себе титул жорстоких тиранів. У табличці часів Ксеркса, знайденій в Персеполісі, цар проголосив: «Деякі країни... . . повстали; але я розтрощив їх за допомогою Агура Мазди. . . Під тінню Агура Мазди я вирвав з коренем храми злого бога і проголосив: ви не повинні більше поклонятися злим богам»[7]. Тим не менш, перська присутність, завдячуючи асиміляції, на аравійській сцені занепадала. Для цього існували дві причини: по-перше, месопотамська цивілізація мала величезну здатність впливати на прибульців, окультурювати і асимілювати їх. По-друге, процес месопотамізації або арабізації персів почався за століття до їх появи на сцені як завойовників, тому ідеологічна різниця між завойовником і переможеним була занадто малою, щоб відігравати істотне значення. Це особливо помітно у художніх та літературних формах, які вони принесли до Аравії. Окрім того, прихід греків і поразка персів відокремили перську присутність в Аравії від перського центру. Все, що залишилося від цієї присутності в арабському світі, швидко завершило свою месопотамізацію і стало невиразним.

Історія завойовників пізніших періодів – це ще більш прості приклади. Греки були відповідальними за більшу частину еллінізації у Родючому півмісяці. Незважаючи на це, ті, хто залишився в регіоні, були акультуровані та асимільовані процесом, що розпочався з Олександра Македонського та охопив період до кінця його життя. Доля римлян була такою самою. Так було і з татарами, монголами і туркменами, які прибували в Аравію як іммігранти у вигляді послідовних хвиль, починаючи з восьмого століття н.е., або як завойовники в три-

надцятому столітті. Останні практикували деякі різновиди шаманства, від яких вони відмовилися, після того як познайомилися з культурою та релігією ісламу. Онук Чингісхана став мусульманином, а його сини згуртували сили мусульманської громади (умма), щоб вона послідувала за ними у новій хвилі завоювань у Русі, на Балканах та в Центральній Європі. Мусульмани світу вітали дім Османа та обирали його членів халіфами не як тюркських прибульців, а як мусульман, що повністю засвоїли культуру регіону, іслам.

Те саме можна сказати і про хрестоносців, які прибували з Європи кількома хвилями в XII-XIV ст. н.е. Вони примандрували сюди та зайняли великі території географічної Сирії, зумівши заснувати низку дрібних держав. Держава хрестоносців, Єрусалим, була свого часу однією із найсильніших у регіоні, а самі хрестоносці були найбільш згуртованою релігійною та політичною громадою на чужій землі. Як автономна держава вони проіснували понад сто років. Зрештою, однак, Європа втратила інтерес до хрестоносців та їхніх пригод; деякі повернулися додому, але більшість вирішили залишитись і робили вони цей вибір самостійно. За одне-два покоління їхня акультурація та асиміляція завершилися. Вони поріднилися з тубільцями та злилися з ними.

Значно пізніше на аравійські простори вторглися британці, французи та італійці, які їх окупували та колонізували, але самі ці обшири завдяки ісламу, збільшилися та повністю охопили Північну Африку. Їхнє прибуття було наслідком промислової експансії Європи, і колонізація ними цієї області була здійснена в романтичному усвідомленні переваги їхньої раси над расою корінних жителів. Їхня військова, політична та економічна могутність була незаперечною, і арабський світ стогнав під їхнім ярмом майже ціле століття. Зв'язки колонізаторів із їхніми метрополіями залишалися надзвичайно міцними протягом усієї їхньої еміграції. Тому, коли їхня справа зазнала краху, практично всі вони повернулися додому. Однак, необхідно відзначити два винятки: французький експедиційний корпус Наполеона, який окупував Єгипет, та французькі колонії в Тунісі, Алжирі та Марокко. Солдати залишилися в Єгипті, в основному, через знищення їхнього флоту (затока Абу-Кір, 1798 р. н.е.) та зриву всієї їхньої кампанії британцями. Колоністи ж зробили це, в основному, через соціально-економічні труднощі, пов'язані з самопереміщенням та переселенням. Перші були повністю акультуровані та асимільовані в одному поколінні, а другі нині переживають той самий процес.



Рис. 1.15. Гіксоси хуритського походження (чужоземні царі-пастухи) вторглися в долину Нілу в часи правління 12-ї династії, вони заснували 15-ту династію.

Таким чином, Аравія зазнала припливу до неї великого розмаїття етнічних елементів. Але вона їх усіх перетравила, змінивши їхні релігії та світогляд на власні, окультуривши та асимілювавши чужинців. Вторгнення і колонізації, безумовно, викликали деякі фізичні зміни у расовому вигляді корінних жителів. Але для духу, мови, категорій свідомості, релігії та ідеології Аравії вони нічого не дали. Аравія більш менш значно збагатилася первісними елементами,



Рис. 1.16. Єгипетська фреска.

які приносила з собою кожна хвиля вторгнень, від коней і колісниць «народів гір» до гностичної філософії та природничих наук еллінів та технологій Стародавнього Єгипту і сучасного Заходу. Протягом п'яти чи шести тисячоліть Аравія зберігала постійну демографічну однаковість. Жодне додавання не було достатньо великим чи значним, щоб змінити природу чи склад цієї однаковості. Отже, це справді правильно говорити про арабську етнічну приналежність, хоча майже кожна ідеологія, якої дотримувалася «Аравія» протягом своєї довгої історії (за винятком деяких ідеологій євреїв та до-ісламських півострівних арабів), проповідувала анти-етноцентричний урок універсалізму.

Зовнішні семітські вторгнення (Єгипет, Африка, Фінікія та іслам). Оскільки Біблія та її теологи припускали, що театром ранньої історії людства був Родючий півмісяць, з цього випливало, що звідти походили Хам і його нащадки, які переселилися в Африку, прокляті батьком Ноєм[8]. Розшифровка єгипетських ієрогліфів відкрила низку схожих елементів з семітськими мовами, та це стало приводом тривалих суперечок про спорідненість мов і народів, які ними розмовляли[9]. Деякі вчені вважали єгипетську мову членом семітської лінгвістичної сім'ї та пояснювали відмінності часом та умовами життя. Інші вважали її хамітською і пояснювали схожість вторгненням однієї мовної групи на територію іншої, що призвело до протилежної теорії, за якою семіти колись були жителями долини Нілу[10]. Історія зафіксувала месопотамські впливи на Єгипет внаслідок торгівельних зносин впродовж останніх 500 років до-династичного періоду (3200-2700 до н.е.), мирного проникнення іммігрантів з Азії у перший проміжний період (2200–2050 рр. до н.е.) та семітського вторгнення гіксосів, які правили Єгиптом з 1730 по 1570 р. до н.е., та їй невідомі жодні інші навали з Єгипту або Африки в Азію до цього часу. Само собою зрозуміло, що в найдавніші часи, в четвертому тисячолітті і раніше, рух з Азії до Африки був вірогіднішим, аніж навпаки. Цивілізація розквітла в Месопотамії раніше, ніж у Єгипті, оскільки її наслідки демонструють своє зародження та поступовий розвиток у Месопотамії та свій повний розквіт у Єгипті. Ціла низка семітських елементів являла собою «видимий стимул», що ефек-

тивно сприяв кристалізації до-династичної єгипетської культури.[11] Циліндричний друк, монументальна архітектура, цегла в декоративних панелях, артистичні мотиви на зразок симетрії та протиставлення, комбіновані або стилізовані тварини, човни месопотамського типу, гончарне коло, розвинена металургія і, що найважливіше, писемність прийшли з Азії до Єгипту і допомогли підняти його з передісторичного періоду в історичний.[12] Свідчення про взаємний вплив відсутні, а це означає, що все культурне лідерство було на боці Месопотамії. Тому можна з упевненістю зробити висновок, що семіти, які звикли перетинати пустелю, потрапили до Єгипту як торговці, загарбники чи іммігранти та саме вони несуть відповідальність за схожість між двома мовами та цивілізаціями.

Ханаанці були підгрупою у великому міграційному русі амореїв з Аравійського півострова до Родючого півмісяця у третьому тисячолітті до н.е. Вони оселилися у західній частині Родючого півмісяця, на землях Сирії, Лівану, Палестини та Йорданії. Це був ще один шар міграції з Аравії поверх більш ранніх прошарків, які відклалися ще в четвертому тисячолітті до н.е., про що свідчать назви Єрихон, Бет-Шеан, Мегіддо, Акра, Сур, Сифон. Їхнє ім'я, ханаанці, говорило про їхній основний промисел та предмет експорту, а саме пурпурову фарбу. Той самий відтінок відповідає за їхнє інше ім'я, фінікійці, дане їм греками (phoinix = пурпурно-червоний). Їхня культура була месопотамською і відображена в назвах їхніх міст, які є повторенням аморейських міст у Месопотамії, а також у їхній гончарній справі та скульптурі. Окрім пурпурової фарби, фінікійці експортували деревину (особливо кедрову деревину), пшеницю, олію та вино, тканини та вироби з металу. Деревина кедра та смола, зібрана з ліванських сосен, дозволили фінікійцям будувати мореплавні кораблі, що сприяло розвитку їхньої торгівлі та промисловості. Навчившись орієнтуватися за зірками, їхні кораблі стали борознити Середземне море,



Рис. 1.17. Ханаанці/фінікійці, будучи однією з груп амурру, були повністю приналежними до месопотамської культури (Барельєф з Британського музею).

але на його берегах вони заснували торгові колонії.

Перська затока, Червоне море та східно-африканське узбережжя, пронизані Нілом і каналом, проритим фараоном Нехо (609–593 рр. до н.е.), однаково використовувалися фінікійцями для судноплавства, вони поступово також освоїли торгівлю цих народів. Згідно з Геродотом, вони ходили суднами навколо Африки, таким чином, щоб коли вони рухалися на південь вздовж східного узбережжя Сонце було від них ліворуч, та праворуч, під час руху вздовж західного узбережжя . Коли б вони не займалися торгівлею, вони створювали виробництва, будували колонії та з'єднували їх за допомогою морських шляхів.[13] Фінікійськими колоніями були усіяні береги Середземного моря. Гадес (Кадіс), Малага, Кордова та Барселона на Піренейському півострові, Утіка (Туніс) у Північній Африці, Баал-Ліван на Кіпрі, Гіппон та Карфаген, Тарс у Кілікії, Махон (столиця Менорки) та Коринф (чиїм богом був Мелікертес) були фінікійськими колоніями. Європа, яку Зевс, бог греків, захопив і взяв за дружину, була фінікійською принцесою, дочкою царя Агенора. Її брат Кадм, цар Сура, розробляв золоті копальні Фракії. У всі ці далекі місця, разом із товарами вивозилися

семітські імена, літери та писемність; мистецтва та ремесла; боги та ритуали. Фінікійські моряки, безумовно, привозили срібло, золото та товари, переважно предмети, які вони самі виготовляли з матеріалів, здобутих, вирощених чи знайдених у колоніях. Але вони не привозили назад культуру. Вони завжди дарували її; бо їхня культура була вищою, більш розвиненою.

Найбільшої експансії Аравія зазнала під владою ісламу. Середземне море та Індійський океан, а також береги Азії, Африки та Європи стали об'єктом руху, який прагнув розвинути їх за ісламським зразком Аравії. Ісламська експансія була прототипом усіх арабських експансій, найбільш успішною і далекосяжною. Мусульмани Аравії принесли з собою перші принципи ідеології та мови, в яких вони були відлиті в своїй нерозривній єдності. Вони також привели своїх людей, які змішувалися з тубільцями та забезпечували втілення в життя принципів, які проповідував іслам. Вони були готові навчатися – і вони, звичайно ж, вчилися – усьому, що могли запропонувати тубільці, що вони могли адаптувати та перетравити, перетворити та переробити на ісламський лад. Як ми побачимо, основні принципи ісламу були майже ідентичні принципам ранніх семітів або емігрантів з Аравійського півострова, і це настільки полегшило процес ісламізації, що перетворило його також на процес арабізації.

ПРИМІТКИ

1. A. F. Albright, From the Stone Age to Christianity (Garden City, N.Y.: Doubleday, 2nd ed. 1957), p. 165.

2. Johann Gottfried Eichhorn, Algemeine Bibliothek (Leipzig, 1794), Vol. VI, p. 772. Тут Ейгорн перебирає заслугу винахідника і першого використання терміну. Очевидно, Ейгорн вірив у Старий Заповіт, який стверджує, що народи світу, а також їхні мови, в кінцевому рахунку, можна класифікувати як семітські, хамітські або яфетичні, за іменами трьох синів Ноя, як зазначено в Бутті 10.

3. Цікаво, що Коран відносить Потоп виключно до досвіду Ноя та його народу. Ной і кілька інших віруючих у Бога і моральність були врятовані від потопу, який Бог наслав на народ Ноя за невіру та непослух, як урок іншим людям (Коран 25:37; 26:121; 29: 15). Наче для того, щоб розсіяти будь-які претензії на кумівство в релігії чи моралі, Коран подбав згадати про те, що один із дітей Ноя продовжував не вірити і чинити несправедливо, незважаючи на застереження свого батька, і що він отримав те, на що заслуговував, – він загинув під час потопу. (Коран 11:42-48).

4. «Її брат, герой, воїн, Уту
Говорить чистій Інанні:
О, моя єдина сестро, нехай пастух одружиться з тобою
О, діво Інанно, чому ти не хочеш?
Його жир хороший, його молоко хороше.
Усе чого торкається рука пастуха, хороше».

«На мені пастух не одружиться.
Він не прикрасить мене новим вбранням.
Мене, діву, нехай землероб візьме за дружину,
який удосталь вирощує врожай. . .»
«Чим землероб кращий за мене, чого в нього більше, ніж у мене?
Якщо він дасть мені свій чорний одяг,
Я дам йому чорну вівцю за це.
Якщо він налиє мені своє найкраще вино,
Я наллю йому своє жовте молоко за це. . . .
Пастух тішився. . . на березі річки він радів,
коли вів овець берегом річки».

Пастух Думузі на своїй рівнині починає з землеробом сварку.
«Хіба я проти тебе, пастуше,
Навіщо мені це?
Нехай твої вівці їдять траву на березі річки на моєму лузі,

нехай твої вівці гуляють, на яскравому лузі Ереха,
нехай їдять зерно, нехай твої діти та ягнята п'ють воду з мого каналу Унум».
«Що стосується мене, пастуха, то на моєму весіллі, землеробе,
ти можеш вважатися моїм другом...»
«Я б приніс тобі пшениці...»

James B. Pritchard, ed., Ancient Near Eastern Texts (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955), pp. 41-42.

5. E. Chiera, Sumerian Religious Texts, p. 20, quoted in Albright, From the Stone Age, pp. 165-66.

6. Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient: A Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1962), p. 164.

7. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, pp. 316- 317.

8. Живучи в часи, коли євреї перебували у ворожих відносинах практично з усіма своїми сусідами, і відбиваючи цю нав'язливу ненависть до них, біблійний редактор визначив ворогів євреїв (ханаанців, єгиптян, севаїтів, кушитів, вавилонян, аккадців, євусеїв, кафторян, фінікійців та ін.) як нащадків Хама, лукавого, що бачив і насміхався з наготи батька свого (Буття 9:18-28; 10:1-20).

9. Адольф Ерман розпочав полеміку своєю статтею «Das Verhältnis des ägyptischen zu den semitischen Sprachen», Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 46 (1892), с. 93 і далі; і Джордж А. Бартон наводив докази на користь хамітського походження у своїй роботі «Семітське та хамітське походження» (Філадельфія: Університет, Пенсільванія Прес, 1934), сс. 85–87. Аарон Ембер, Єгипетсько-семітські дослідження (Лейпциг, 1930); Вільям Ф. Олбрайт, «Нотатки про єгипетсько-семітську етимологію», Американський журнал семітських мов та літератури, 34 (1917), стор. 81-98, 215-255 і 47 (1927), стор. 198-237; Франц Каліс, Grundlagen der ägyp-tisch-semitischen Wortvergleichung (Відень, 1936); та Otto Rössler, «Der semitische Character der Libyschen Sprache», Zeitschrift für Assyriologiels (1952), pp. 121-150, аргументували це питання настільки, що хамітська мова стала географічним терміном, синонімічним північній і північно-східній Африці. Відстань періоду зв'язку – до 3000 р. до н.е. та відсутність адекватних матеріалів робить будь-який висновок спекулятивною гіпотезою.

10. John A. Wilson, The Culture of Ancient Egypt (Chicago: University of Chicago Press, 1951), p. 37.

11. Там само, стор. 39.

12. Wilson, The Culture of Ancient Egypt, p. 39.

13. Геродот, Книга IV, гол. 42. Це був звіт моряків, згаданий і спростований Геродотом, але який підтверджує їхнє далеке плавання навколо континенту.

Розділ 2

Мова та історія

У попередньому розділі ми побачили, що як географічно, так і демографічно, землі Аравійського півострова та Родючого півмісяця становили єдиний театр і були безперервним цілим. Їхня цілісність чи єдність додатково демонструється ще одним типом свідчень, лінгвістичним, який буде розглянуто в цьому розділі.

Семіти як мовна сім'я

Як ми бачили у розділі 1, завдяки археологічним відкриттям вісімнадцятого та дев'ятнадцятого століть н.е. було встановлене існування народів і мов, щодо яких теологи Старого Заповіту застосовували назву семітських, як це визначено в генеалогічній таблиці народів книги Буття 10. Підставою для такого визначення стала їхня схожість, що дало привід вченим припустити, що вони належать до однієї і тієї ж мовної сім'ї. Подальше вивчення виявило ближчі відносини між мовами, які досі не вважалися спорідненими. Сьогодні так звані семітські мови можна класифікувати наступним чином:

1. Ті, що відносяться до північної частини аравійської історичної сцени:
Схід: аккадська або вавілонська; ассирійська
Північ: арамейська з її східними різновидами у вигляді давньосирійського, мандейського та набатейського діалектів та західними різновидами у вигляді самаритянського, єврейського, арамейського та пальмірського діалектів.
Захід: фінікійська, давньоєврейська та інші ханаанські мови

2. Ті, що відносяться до південної аравійської історичної сцени:
Північ: арабська
Південь: сабейська або хім'яритська з її різновидами у вигляді мінейського, махрійського та хакілійського діалектів; геез або ефіопська, з її різновидами у вигляді мов тігре, амхарської та діалекту харарі.
Майже всі ці мови на сьогодні вимерли, а арабська – єдина з них, яка живе в реальному



Рис. 2.1. Камінь для позначення відстані, що був розташований поблизу Єрусалиму. Доба Омейядів. «Раб Аллага, емір правовірних Абдул-Малік ібн Марван, хай змилується над ним Аллаг, встановив цей камінь. Між Шамом і 109». (Музей турецького та ісламського мистецтва (MTIM), Стамбул).

житті.[1] Хвилі еміграції з Аравійського півострова до країн Родючого півмісяця – аккадська та аморейська хвилі, 3000–1800 рр. до н.е. – поширили на території акадську мову. Така ситуація зберігалася до 1400 до н. е., про що свідчать таблички Амарни (Ахетатона) в Єгипті, коли аккадська мова була не лише мовою загального дискурсу, але й державною, якою розмовляли і писали тубільці, а також їхні єгипетські повелителі.[2] Після 1200 р. до н.е. аккадську мову почала витісняти арамейська мова, яка утвердилася по всій території Родючого півмісяця і почала розвивати діалектичні особливості в кожній субобласті. Арамейська витіснила іврит, ханаанську мову, і, як показують папіруси Елефантини (Єгипет) шостого століття, стала рідною мовою євреїв у Західній Азії, а також всієї території Аравії до приходу ісламу в сьомому столітті н.е.[3] Потім в усьому західноазіатському регіоні на зміну арамейській прийшла арабська мова.

Сьогодні арабська мова є рідною мовою близько 150 мільйонів людей у Західній Азії та Північній Африці, що становлять двадцять дві країни, які входять до Ліги арабських держав. Під впливом арабської поставали такі мови як перська, турецька, урду, малайська, хауса і суахілі, вона дала їм від 40 до 60 відсотків словникового запасу і залишила невитравний вплив на їхні граматику, синтаксис та літературу. Окрім того, це релігійна мова мільярда мусульман по всьому світу, яку вони використовують

Карта 5. Арабський алфавіт.





Рис. 2.2. Великий зіккурат Ура і малюнок-реконструкція. 3200 – 3000 до н.е.

у щоденних ритуалах. Так само, це мова ісламського права, яке, принаймні у сфері особистого, домінує в житті всіх мусульман. Нарешті, це мова ісламської культури, яка викладається в тисячах шкіл за межами арабського світу від Сенегалу до Філіппін як засіб навчання, а також як засіб вивчення літератури та думок в галузі історії, етики, права та юриспруденції, теології та релігійних досліджень.

Арабська мова є мовою Корану. У такому вигляді нею розмовляли всі жителі Аравійського півострова і земель Родючого півмісяця, які безпосередньо прилягали до нього за тисячоліття до ісламу. На жаль, існує дуже мало письмових свідчень про те, що арабська мова побутувала до появи ісламу, і усна традиція передає, що досконалість та завершеність у своєму розвитку арабська мова отримала, коли був посланий Коран. Немає сумніву, що ця мова вплинула на розвиток і появу великої кількості перських, єгипетських та санскритських слів, проте асиміляція та арабізація цих елементів відбулися до приходу ісламу. Як роз-

Таблиця 2.1. Алфавіт: внесок Близького Сходу в людську цивілізацію

а) Ліванські та моавітські написи Ваала, 11-9 століття до н.е.
б) Використовувався з 5 по 1 століття до н.е.
ПРИМІТКА: перша писемність була клинописом, вона була створена в Месопотамії на початковому етапі становлення цивілізації. Незважаючи на те, що вона була громіздкою, це був великий прогрес у порівнянні з ієрогліфами та ідеограмами. Клинопис проклав шлях для ханаанців, які дали світові його перший повний фонетичний алфавіт. Ханаанський алфавіт послужив основою для більшості абеток мов світу; він вдосконалювався для простоти, ясності та ефективності. Лише араби під впливом ісламу вдосконалювали алфавіт як з естетичних, так і з прагматичних міркувань, і таким чином зробили каліграфію одним з найшляхетніших видів мистецтва.

Значення	Фінікійський*	Арамейський*	Іврит	Сирійський (старий)	Сирійський (поширений)	Халдейський	Арабський
e	𐤀	𐡀 𐤀	א	ܐ	ܐ	𐡀	ا
b	𐤁	𐡁 𐤁	ב	ܒ	ܒ	𐡁	ب
c	𐤂	𐡂	ג	ܓ	ܓ	𐡂	ج
d	𐤃	𐡃 𐤃	ד	ܕ	ܕ	𐡃	د
h	𐤄	𐡄 𐤄	ה	ܗ	ܗ	𐡄	ه
v	𐤅	𐡅	ו	ܘ	ܘ	𐡅	و
z	𐤆	𐡆	ז	ܙ	ܙ	𐡆	ز
ḥ	𐤇	𐡇	ח	ܚ	ܚ	𐡇	ح
ṭ	𐤈	𐡈	ט	ܛ	ܛ	𐡈	ط
y	𐤉	𐡉	י	ܝ	ܝ	𐡉	ي
k	𐤊	𐡊	כ ך	ܟ ܟ̣	ܟ ܟ̣	𐡊 𐡊	ك
l	𐤋	𐡋	ל	ܠ	ܠ	𐡋	ل
m	𐤌	𐡌 𐤌	מ ם	ܡ	ܡ ܡ̣	𐡌 𐡌	م
n	𐤍	𐡍 𐡏	נ ן	ܢ ܢ̣	ܢ ܢ̣	𐡍 𐡍	ن
s	𐤎	𐡎 𐡔	ס	ܣ	ܣ	𐡎	س
ʿ	𐤏	𐡏	ע	ܥ	ܥ	𐡏	ع
p	𐤐	𐡐	פ	ܦ	ܦ	𐡐	ف
ṣ	𐤑	𐡑 𐡕	צ ץ	ܨ	ܨ	𐡑	ص
q	𐤒	𐡒 𐡖	ק	ܩ	ܩ	𐡒	ق
r	𐤓	𐡓 𐡗	ר	ܪ	ܪ	𐡓	ر
š	𐤔	𐡔	ש	ܫ	ܫ	𐡔	ش
t	𐤕	𐡕 𐡗	ת	ܬ	ܬ	𐡕	ت

ДЖЕРЕЛА: Джеймс Гастінгс, Словник Біблії (1905); Al Munjid (Бейрут: Католицька преса, 1956); Safwan al-Tall, Talawwur al Huruf al ʻArabiyyah (ʻAmman: University of Jordan Press, 1401/1981), стор. 107; Wendel Philips, Qataban and Sheba (London: V. Gollancz, 1935), стор. 55.



Рис. 2.3. Надгробний камінь. Доба Аббасидів (252/886). (MTIM, Стамбул)

повідає усна традиція, коранічна арабська мова була мовою північних арабів, аль-араб аль-мустаріба, само-арабізованих арабів. Як видно з їхньої назви, північні араби, мабуть, вивчили арабську мову у інших. Традиція також говорить нам, що північні араби були нащадками Ісмаїла (Ізмаїла), первістка Ібрагіма (Авраама з Буття), який оселився в Мецці і побудував Каабу як дім поклоніння єдиному Богу. Ісмаїл одружився на представниці племені Джурхум, уродженців цього регіону, і породив дванадцять синів, які стали засновниками племен, що населяли весь півострів, крім його південних і південно-західних частин. Джурхуміти охоче перейняли мову, релігію і культуру Ісмаїла, тим самим заслуживши назву мустаріба і вказавши на джерело арабської мови, відмінне від них самих. Таким, мабуть, було джерело, до якого належали Ісмаїл та Ібрагім. Інша генеалогія, запропонована традицією, полягає в тому, що першим царем першого арабського царства на півострові був Яруб, син Кахтана, цар південних аравійців. Саме ім'я Яруб (буквально, «Промовистий») вказує на таку арабізацію, якій він міг піддатися або до якої він міг підштовхнути своїх співвітчизників. Традиція підтверджує це, називаючи південних арабів аль-араб аль-мутаарріба (арабізовані іншими арабами) і розповідаючи, як плем'я спустилося на південь із півночі, змішалося з корінним населенням і побудувало перше царство, першим царем якого був Яруб ібн Кахтан. Отже, розпочатий ним процес арабізації став причиною зникнення мов або діалектів півдня (маїні або мінейської, сабейської або хім'яритської, махрі та хакілі). Цей процес міг збігтися із занепадом південних арабських царств у другій половині першого тисячоліття до н.е.

Друга генеалогічна традиція пояснює походження арабської мови не більше, ніж перша. Обидві вказують на «іншу» точку в просторі та часі, іншу, ніж Мекка за часів Ісмаїла, та іншу ніж Південна Аравія в часи Яруба. Цю точку можна знайти в третій генеалогічній теорії, яку з такою ж упертістю зберегла арабська традиція, котра твердить що походження всіх арабів, нащадків як Ісмаїла, так і Яруба, криється у більш віддаленому джерелі, а саме, в аль-араб аль-аріба (арабізуючих арабах), місцем проживання яких була північна частина Аравійського півострова, яких також називають аль-араб аль-баїда (вимерлі араби). Те, що вони вимерли ще навіть у ті легендарні часи, означає, що про них відомо дуже мало, за винятком їхньої ролі як творців арабів.

Яка із трьох теорій вірна? Незважаючи на їхні удавані протиріччя, усі три з них є вірними. Частина «вимерлих арабів» пустелі, можливо, мігрувала на південь, в Яман, змішавшись з жителями півдня, і утворила царство, яким вперше правила людина на ймення Яруб ібн Кахтан. Переселення аккадців на північ і заснування їхнього царства в Агаді за Саргона – це ще одна така традиція. Інше плем'я, гілка аморейської міграції з Аравійської пустелі в Родючий півмісяць у дев'ятнадцятому столітті до н. е., цілком могло прийти до Мекки після зупинки в Нижній Месопотамії, Падан-Арамі, східній Сирії та Йорданії та заснувати місто Мекку. Насправді вчені згодні

з тим, що вихід Авраама з Ура дійсно був частиною набагато більшої хвилі міграції з пустелі в Родючий півмісяць, яка розпалася на частини, які постійно переміщувалися з одного рукава Півмісяця в інший або назовні, тобто в Єгипет. Ізмаїл цілком міг бути символом цілого племені або клану, який шукав інше місце для поселення, й обрав саме Мекку.

Звичайно, було правильним, щоб ці мігранти запам'яталися тими, хто залишився і не емігрував, як «вимерлі араби», бо вони покинули пустелю, змішавшись з іншими народами, і, для пустельників вони вимерли. Їхній прихід на території став початком нового життя, нового порядку та нової релігійної культури, заснованої на мові. Ми можемо з упевненістю припустити, що нова орієнтація не була радикально новою; бо вона була того ж роду, що й більш ранні поселення, залишені ранніми переселенцями з того самого джерела. Нова хвиля вбачалася як повторне утвердження старих істин та цінностей, очищення або реформація, зміна на щось класичне, спрямування до більш чистої форми, незаплямованої домішками та скверною окремої місцевості або часу, та, відповідно, віталася та приймалася з вдячністю більшістю населення. Ось чому, «нова хвиля» живе у свідомості людей як їхня власна, як формуюча подія їхньої колективної ідентичності.

Відповідно, ми можемо зробити висновок, що арабська мова, якою був відкритий Коран, була мовою всіх арабів на півострові; тобто, вона була набута мекканцями та південними арабами у віддалені часи внаслідок руху населення в ці райони; та в кінцевому рахунку, пустеля стала місцем народження та колискою мігруючих племен, а також їхньої мови, арабської.

Природа семітських мов

Семітські мови справді є членами однієї й тієї ж сім'ї. Як такі, вони мають низку суттєвих характеристик, за якими їх можна ідентифікувати і які становлять їх ядро. На це ядро не впливають нові особливості, які мова розвиває, засвоюючи новий досвід та пристосовуючись до змін історії. Це ядро складається з трьох елементів:

Трилітерність. Семітські мови поділяють лінгвістичну характеристику трилітерності, тобто їхні слова складаються з коренів, кожен з яких складається з трьох приголосних кожен, і з похідних від цих коренів. Це властиво членам цієї сім'ї; жодна інша мова чи лінгвістична сім'я не мають такої особливості. Список основ або кореневих слів може змінюватись від однієї мови до іншої,

Рис. 2.4. Дорожний камінь-знак, встановлений в часи халіфа Абдул-Маліка ібн Марвана, 66-86/690-710 (Єрусалимський музей).



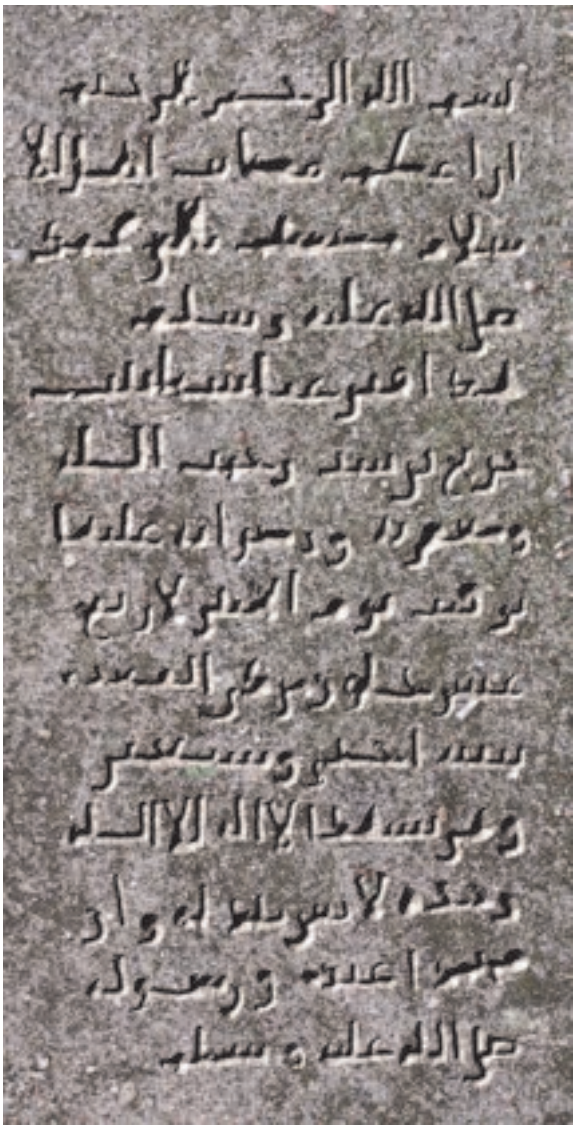


Рис. 2.5. Напис на надгробку Аббаси бінт Худайдж, знайдений в Асуані (Єгипет), 71/695. Ісламський музей, Каїр.

деякі корені були виключені зі вживання, а інші додані й запозичені з інших мов, оскільки це зробили необхідним життя та історія. Проте, семітським мовам вдалося зберегти спільну більшість своїх кореневих слів. З цих три-приголосних коренів слова утворювалися, так званим «відмінюванням» або «розшаруванням», яке складалося зі зміни вокалізації трьох приголосних відповідно до правила або додаванням одного або декількох приголосних як префікса, суфікса або інфікса, та зміною його вокалізації також. Цей процес відмінювання приголосних коренів є серцевиною мови та дзеркалом свідомості її носіїв. Він надає мові формальної структури: кожна форма відмінювання також включає в себе модальність значення кореня приголосного, який є тим самим для всіх інших коренів.[4] Якби ці модальності були вказані як заголовки в горизонтальній площині, а приголосне коріння у вертикальній, у нас була б сітка, на якій можна розкласти всі іменники та дієслова, а отже, майже всю мову для ознайомлення та більш чіткого розуміння. Тільки прийменники і займенники уникають відмінювання, хоча мусульманські філософи відмінюють і їх (анійа, гувійа і т. і.). Ступінь відповідності кожної з семітських мов сітці може відрізнятися; проте, структурна сітка залишається для всіх них незмінною. Сітка становить їхній «кровний зв'язок» між собою. Якщо спільність більшості кореневих слів свідчить про їхній загальний фонд людського досвіду, їхня взаємна структурна відповідність свідчить про ідентичну методологію мислення. У жодній мові і не використовуються всі форми відмінювання кожного кореня. Їх ступінь визначається досвідом і потребами людей, які розмовляють цією мовою. У цьому відношенні арабська мова найближче підходить до того, щоб заповнити всю сітку, що підтверджує твердження, що вона у своїй класичній формі є *урсемітською* або початковою мовою, з якої походять різні семітські мови і від якої вони відрізняються відповідно до нових діапазонів досвіду.

Фонетика. Семітські мови мають спільний алфавіт, що складається із шести гортанних (а, х, дж, кх, гх), двох піднебінних (к, дж), двох губних (п, б), п'яти увулярних (к, т, з, с, д), двох зубо-язикових (т, с), трьох шиплячих (т, с, з), шести плавних (р, и, л, в, м, н) і шести фрикативних звуків, вимова яких дещо відрізняється від відомої в англійській мові. Жодна з існуючих семітських мов чи діалектів не має їх усіх. Арабська мова містить найбільше з них: двадцять дев'ять із тридцяти двох. Історія давньоєврейської, або ханаанської мови, показує, як з часом літери об'єдналися в одну, наприклад, з че-

рез поєднання с та г.[5] Втрата однієї чи кількох букв у мові є природним явищем. Це може бути пов'язане з потребою в простоті та легкості у вимові, викликаної бажанням іммігранта, який розмовляє, щоб його зрозуміли, або нездатністю носія мови вимовити цю літеру або фонетично відрізнити її від аналогічної літери у своїй рідній мові. Але теорія про те, що нові літери могли бути створені південними арабами або народами Родючого півмісяця, суперечить свідченням того, що арабська мова, мова пустелі, мала більше літер, аніж будь-яка інша семітська мова. Саме тому вчені погоджуються, що «ймовірно, початковий семітський алфавіт був майже ідентичний класичному арабському».[6]

Граматика. Семітські мови є мовами флективної будови, тобто вони змінюють закінчення іменника в залежності від його відмінка, незалежно від того чи він є підметом або прямим чи непрямим доповненням, та дієслова залежно від часу. Сьогодні словозміна властива лише трьом мовам: арабській, амхарській та німецькій. Багато мов минулого були флективними, наприклад, аккадська, грецька, латина та санскрит. Сучасні мови здебільшого відмовилися від словозмін. Усередині семітської сім'ї свої флексії втратили сирійська та халдейська мови; а в латинській родині те саме зробили французька, італійська та іспанська мови. Англійська мова теж втратила свою флективну будову, в той час як німецька зберегла її. Той факт, що аккадська та арабська мови зберегли свою флексію, а їхні дочки – сирійська, халдейська та розмовна арабська – втратили її, вказує на тісний зв'язок їхніх батьків між собою в період їхнього розквіту. З іншого боку, флексія є ознакою тенденції вибагливих носіїв до більшої вимогливості та точності мовлення; а її відсутність – ознака тенденції до меншої вимогливості та більшого прагматизму.

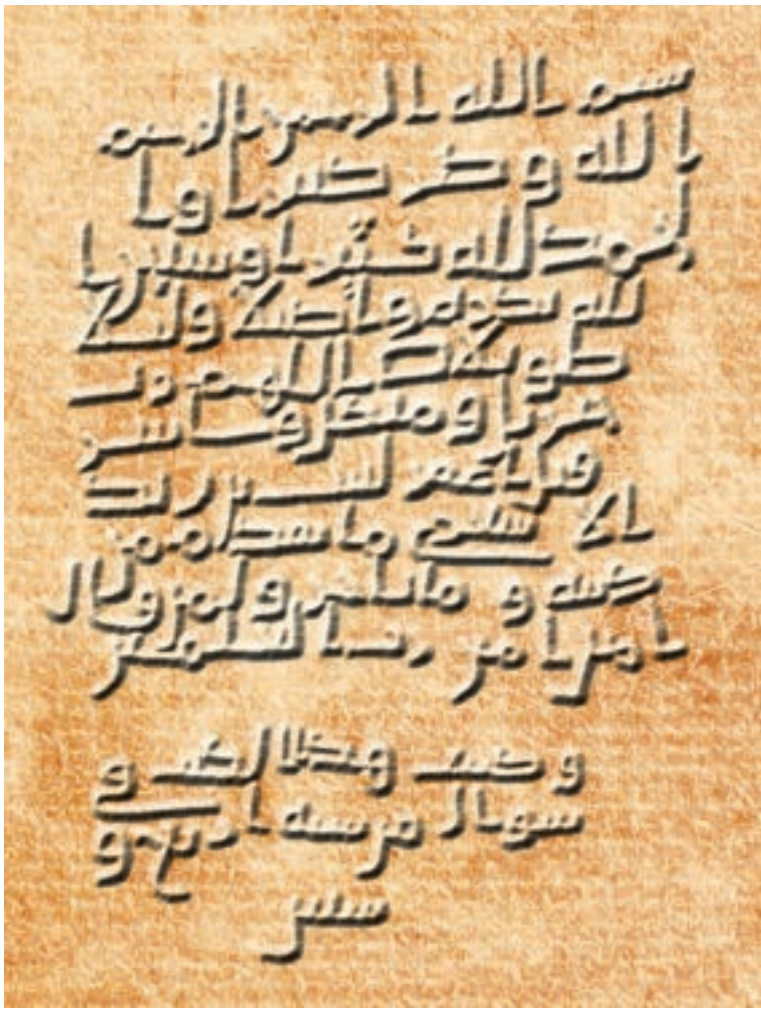


Рис. 2.6. Надгробний напис Сабіта ібн Язіда аль-Ашарі, виявлений біля Кербели (Ірак), датований 64/688 роком. Музей Іраку, Багдад.

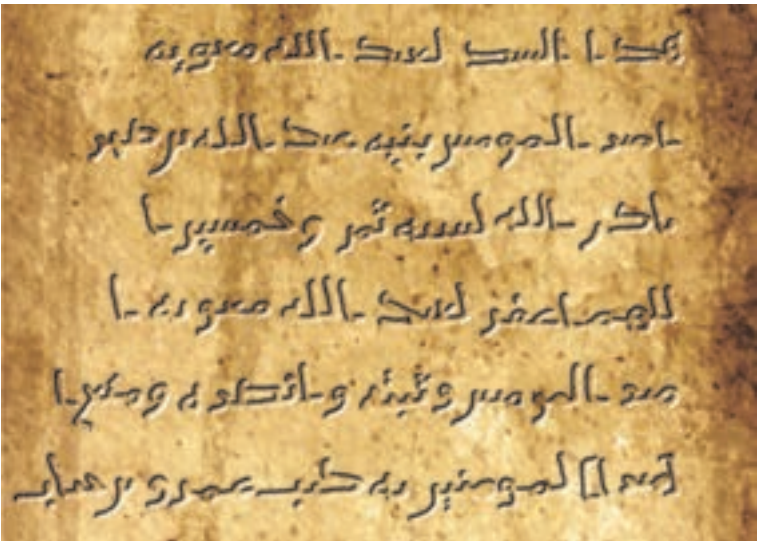
Лексика та точність. Семітські мови мають багатий словниковий запас, у якому багато слів для позначення одного й того самого об'єкта. У цьому відношенні всі вони є кращими за європейські мови; і арабська мова перевершує їх усіх. Остання дає світлу 21 назву, року 24, сонцю 29, хмарам 50, пітьмі 52, дощу 64, колодязю 88, воді 170, змії 100, верблюду 255 і леву 350. Те саме лексичне багатство існує і щодо інших тварин пустелі, меча, а також людських характеристик: високий (91 слово), низький (160), мужній, щедрий, жадібний і таке інше. Отже, прозаїк або поет, вільний вибирати з багатого спектру слово, яке найкраще підходить його твору за формою, звучанням, довжиною, римою та близькістю.



Рис. 2.7. Мисливські знаряддя Убейдського періоду.

Окрім величезної кількості слів, семітські мови демонструють надзвичайну точність у використанні правильної дикції. Асоціативні відтінки значення, які доступні семітам, часто занадто тонкі для інших.[7] Арабська мова розвинула цю характеристику до граничного ступеня, давши різні назви кожній годині дня та ночі, кожній ночі місячного місяця, кожному пасму волосся відповідно до його місця на людському тілі, для кожного виду погляду, сидіння, ходьби, сну, любові.

Рис. 2.8. Напис на дамбі в Тайфі (Хіджаз, Саудівська Аравія), що була збудована першим Омейядським халіфом Муавією ібн Абу Суфьяном, 58/681.



Синтаксис, стиль та література. У семітських мовах синтаксис складається з простоти артикуляції і ясності сприйняття. В арабській мові красномовство часто визначається з погляду придатності цілі застосування, точності або ясності. Стислість висловлювання завжди літературна чеснота; і стиснення великих значень у кілька слів, які можна легко зрозуміти та запам'ятати, є особливою силою всіх семітських літературних творів. У згущенні благочестя, моральності та мудрості у найменші, але найсильніші слова єврейська Біблія та Коран не мають собі рівних. З такими прихованими в них літературними здібностями не дивно, що семітські мови з давніх-давен служили засобом пророцтв.

Іншою синтаксичною характеристикою, загальною для всіх семітських мов, є майже повна відсутність складних слів. Очевидно, велика кількість синонімів та наявність окремого слова для будь-якого понятійного або асоціативного значення на будь-якому рівні усунули необхідність у створенні складних слів. Творення складних слів існувало в давніх семітських мовах і продовжує існувати в тих мовах, які збереглися, але тільки у власних іменах, таких як Дарований Богом, Благословенний Богом, Слуга Бога Вседержителя.

З моменту винаходу писемності семіти першими створили літературну прозу та поезію, записали їх у письмовому вигляді та зберегли відбитками на глині для нащадків. Вони дали світові свою першу *Едуббу* або бібліотеку, де зберігалися великі колекції їхніх наукових, торгівельних та історичних, а також літературних, релігійних та юридичних текстів. Їхня література охоплювала великий спектр, від пізнання природи до глибокого сприйняття людських почуттів.

Літературна естетика полягає у поєднанні точності та ясності з красою та емоційним ефектом. Отже, естетична якість притаманна фразі, віршу чи реченню і не обов'язково є функцією широкого розмаху дії чи

сюжету. Ось чому семітська літературна спадщина вільна від драми і від цього не є біднішою. Саме тому вся семітська поезія належить до ліричного типу, що характеризується паралелізмом частин, автономністю віршів та нерозвиненим характером послідовності. Її можна описати не з погляду драматичної єдності, а скоріше з погляду її кінцевої відкритості чи незавершеності. Замість міцно зшитої загальної сюжетної єдності семітський літературний продукт є літописним і повторюваним (єврейська Книга Царств, Псалми та Пісня Пісней; аккадські царські написи, Епос про Гільгамеша; арабська касида, Коран, макамат або «Тисяча та одна ніч»). Всі ці твори залишають після себе враження їхньої безкінечності, відсутності початку або кінця. В них не спостерігається нагнітання емоційного тиску, який досягає кульмінації та вивільнення в кінці. Емоції виражені в кожній складовій частині твору, в кожному вірші або реченні, сцені або макам, або групі віршів та речень.[8]

Іншою найбільш істотною характеристикою всієї семітської літератури є її моральність. Чи то семіт описує природу, людське життя або вчинок, чи минулу історію, його мета ніколи не полягає в тому, щоб лише описати щось. Як ми побачили вище, його



Рис. 2.9. Різні побутові предмети Убейдського періоду, виготовлені з черепашок та кісток.

жага до точності, вивіреності та відповідності опису є неперевершеною. Але, на додаток, він завжди намагається витягти на світло мораль, спрямувати свою аудиторію або читачів до чесноти. Для семіта, естетика та мораль невід'ємні одна від одної та становлять одне ціле, де опис та настанова є одним і тим самим, якщо говорити про смисл. Семіт завжди вважав, що зрозуміти смисл означало бути зворушеним та знаходитися під впливом послання, які містив текст.

Рис. 2.10. Оригінал та копія листа Пророка, надісланого правителю та єпископу Єгипту Мукавкісу, 5/627. Музей палацу Топкапи, Стамбул.





ІСТОРІЯ: СЦЕНА І ДІЙОВІ ОСОБИ

Протоаккадський (до 2800 р. до н. е. та ранній династичний період (2800–2360 рр. до н. е.)

Задовго до того, як переселенці з Аравійської пустелі заснували свою першу аккадську державу в Месопотамії в 2360 р. до н. е., можливо, за ціле тисячоліття до цієї дати, незліченні хвилі їх прибували до Месопотамії, змішувалися з її місцевим населенням і перетворювалися на її корінних жителів. Мігранти з Аравійської пустелі рушили до басейну Тигра та Євфрату. Напрямок цього потоку скоріше за все був з півночі на південь уздовж Євфрату і із заходу на схід через північну Месопотамію, а потім на південь уздовж річки Тигр. Спочатку переселенці селилися у північних районах. Пізніші мігранти, які знайшли ці райони переповненими їхніми попередниками, продовжили міграцію далі на південь. Таким чином, північні та центральні райони стали свідками більшої концентрації мігрантів, ніж південні. Після прибуття мігранти змішувалися з одноплемінниками, які прибули раніше, з нащадками ранніх хвиль мігрантів і з шумерськими тубільцями.

Процеси імміграції, розселення та інтеграції, безумовно, були повільними та мирними. Немає жодних записів про насильницьке пришестя. Пристосування до нового осілого способу життя – вивчення землеробства, професій та ремесел – і привчання себе до дотримання нових звичаїв, які відповідали новому життю, не було легким. І цей процес було неможливо прискорити. Кожен мігрант, молодий чи старий, чоловік чи жінка, мав пройти через цю подвійну зміну способу життя: зміну кочового способу життя на осілий. Самі тубільці вже були сумішшю народів. Шумери були лише одним елементом у цій суміші, до якої «також належали протоаккадці, які розмовляли якимось раннім семітським діалектом»[9]. Цей процес був досить давнім і багато арабських мігрантів мали змогу піднятися до царських посад у кількох містах-державах. Їхні імена, явно семітські, легко знайти у царських списках раннього династичного періоду. У 2500 р. до н.е. державою Марі управляла арабська династія; Кіш у північній Месопотамії представляє нам три чи чотири аккадські династії у досаргонічні часи; те саме можна сказати і про таблички Шуруппака. Шумерська мова є давнішою, ніж аккадська; проте вона представляє нам безліч аккадських термінів, які шумери мабуть запозичили і використовувати досить довго, внаслідок чого вони стали загальнонародними. Як показують документи Лагаша (2500–2400 рр. до н. е.), для того, щоб аккадські терміни могли бути включені в шумерську мову, арабське проникнення мало відбуватися протягом кількох поколінь. Справді, досі немає свідчень того, що шумерська мова колись була єдиною мовою всієї Месопотамії[10]. Навіть достеменно невідомо чи шумерська мова була пануючою мою за часів Убайдського періоду (до 3900 р. до н.е.), оскільки в ті часи була помітною присутність інших народів, мови яких були досить впливовими на аравійській сцені[11]. Ці народи були аккадцями, або арабами з Аравійської пустелі, і цей факт пояснює безперервність традиції стилю, релігії і культури в Месопотамії[12]. Також, достеменно відомо про відсутність прогалин або розривів в месопотамській цивілізації. Типові складові пізньоаккадського періоду, а саме: довгаста форма святилища, вівтар і жертовний стіл, платформа під храмом, стіни з симетричними опорами, альковами та нішами, що утворюють ритмічну прикрасу всередині і назовні[13], стиль гончарних виробів, не були б знайдені в протописемний період, якби на той час там вже не жили аккадці[14].



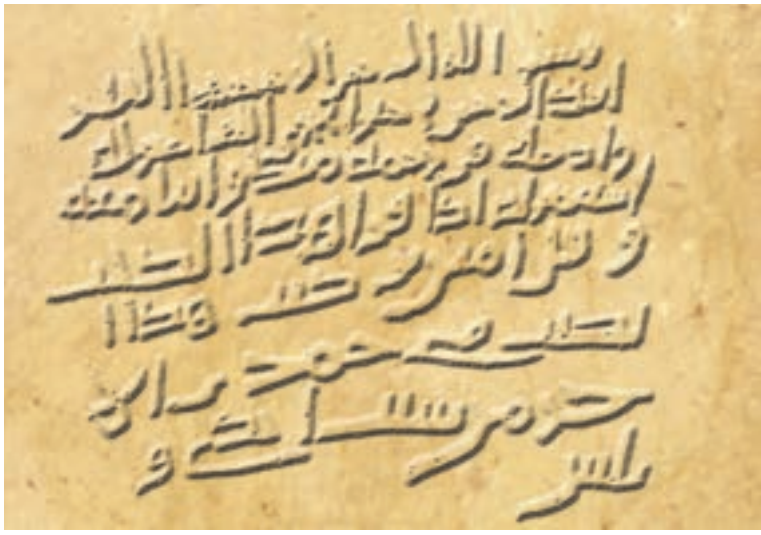
Рис. 2.11. Цар Аккаду Саргон.

Ця аккадська присутність не має іншого пояснення, окрім постійного потоку мігрантів з Аравійської пустелі на південь та захід від Месопотамії. Концентрація кількох хвиль міграції дозволила аккадській мові завоювати собі популярність та подальше домінування і навіть здатність визначати й інші аспекти месопотамського життя. Як стверджував видатний ассиролог XX століття, ранні носії семітських діалектів, що жили в Месопотамії, рухалися «як і всі пізніші семіти – з Північної Аравії через середню течію Євфрату і на схід, через Тигр, в область між цією річкою і гірськими хребтами»[15]. Свідченням об'єднання переселенських племен після їхнього поселення в Месопотамії була їхня лояльність по відношенню одне до одного, яка була необхідним кроком для започаткування більшої політичної формації – світової держави – котра замінила міста-держави в Месопотамії в двадцять четвертому столітті до н.е.[16]

Аккадська світова держава (2360–2112 рр. до н.е.)

Після середини третього тисячоліття темпи міграції прискорилися і вихідці з пустелі хвилями вирушили в Месопотамію. Їхня чисельність посилила аккадську присутність. Спільна вірність аккадській ідентичності спонукала їх приєднатися до аккадців, які прибули раніше за них і вже оселилися на месопотамських сільськогосподарських землях або перебували на шляху до осілості. Але найважливішими були суто аккадський світогляд і реальність, нове утвердження аккадського духу життя, принесене пізнішими переселенцями. Їхній внесок омолодив дух попередніх поселенців, підтвердив і збагатив їхні прагнення і посилив їхню волю до захоплення влади та започаткування нового політичного життя, що відповідало їхньому світогляду. Місто-держава було надто маленьким, надто обмеженим, надто вузьким, надто провінційним, надто відокремленим у всіх відношеннях. Кожне місто-держава мало свого бога і свого царя. Воно будувалося на вірності конгрегації, яка прив'язувала мешканців до їхнього власного міста та їхнього власного культу. Уся енергія уряду була зосереджена на місті та в його межах. Очевидно, що арабський мешканець пустелі не міг ідентифікувати себе з такою політико-релігійною одиницею. Його відданість поширювалася на одноплемінників по всій землі та за її межами, у пустелі та інших землях, куди вирушили переселенці. Коли кількість мігрантів зросла, вірність, межі якої виходили за мури міст ставала дедалі сміливішою і ставала основою для універсального зв'язку, що підкріплювався спільною релігією, спільною мовою та загальною культурою. Якщо мігранти вже були всюди в країні, якщо вони були сильні – або ж навіть панували – в багатьох містах-державах, та якщо вони не відчували жодної або бодай якоїсь незначної прихильності до цих дрібних міст-держав, тоді, безсумнівно, настав час вийти за межі міста-держави як одиниці політичного життя. Справді, мігранти подарували уявлення про ширше об'єднання, аніж це було в місті-державі: бачення універсального зв'язку для актуалізації торгівлі, створення культури та цивілізації, для того, щоб повести світ до повнішої самореалізації людства. Те, що це ширше бачення існувало до прибуття

Рис. 2.12. Напис на надгробку Абдур-Рахмана аль-Гіджрі з Асуану (Єгипет), 31/654. Ісламський музей, Каїр.





Карта 6. Торгові шляхи, 1/622.

мігрантів у Месопотамію і становило, як це було під час ісламської експансії, мотивацію для міграції, не може бути доведеним матеріально у зв'язку з відсутністю адекватних археологічних даних в Аравійській пустелі. Однак, достовірно відомо, що після прибуття до Месопотамії переселенці агітували і наполягали на державотворенні, яке б утримувало їх, ранніх переселенців, мешканців пустелі, переселенців з пустелі в інші землі та тубільців разом. Справді, їхнє бачення було досить широким, щоб охопити весь світ, який їм був на той час відомим, і воно породило першу відому історії світову державу.

Людиною, яка піднялася на цій історичній хвилі став Саргон із Агаді. Він був людиною низького походження. «Моя мати була підкинутою, свого батька я не знав [за винятком того, що його брати любили гори]. . . .вона народила мене потайки».[17] Боги обрали його, щоб вершити історію. «Іштар подарувала мені [своє] кохання. . . . Саргон, цар Агаді, наглядач Іштар. . . великий енсі Енліля. . . [який] нікому не дозволяв

протистояти Саргону[і] ... подарував йому (область від) Верхнього моря до Нижнього моря»[18]. Легенда сплела навколо нього гарну історію, яка стала типовою для великої людини у семітській традиції. «Вона [мати Саргона] посадила мене в кошик із тростини, смолою запечатала мені кришку. Вона кинула мене в річку, яка не піднялася наді мною. Річка підхопила мене і віднесла до Аккі, водоноса. . . [який] підняв мене, коли він занурив у воду свій великий глечик... прийняв мене як свого сина і виховав мене... [поки] Іштар не подарувала мені свою любов».[19]

Згідно з хронікою, що носить його ім'я, Саргон, засновник першої універсальної держави, «поширив свою чарівність, що вселяє жах, на всі країни. Він перетнув море на Сході і самостійно завоював країну Заходу по всій її довжині...».[20] Далі хроніка перелічує міста, країни та народи, які Саргон завоював та приєднав до свого царства. Окрім усіх основних міст-держав Месопотамії вони включають далекі краї в Сирії, Малій Азії, Сузіані (Еламі), південно-східній Аравії та Дільмун в Перській затоці. «Вперше створено царство відомого світу, чотирьох чвертей землі»[21]. Заснувавши цю світову державу та її урядовий апарат, Саргон та його прихильники наділили її новою місією: об'єднати людство навколо спільних зусиль до встановлення миру та процвітання, поширення культури та цивілізації, закону та права. Саргон, а також нові й старі мігранти, які складали його основну групу підданих, відчули себе вільними від традиційних рамок, в яких функціонувало місто-держава, і піднялися у своїй уяві до висот всесвітньої цивілізаторської місії. Безсумнівно, «Саргон зробив це кочове суспільство осілим»[22]; але це було зроблено не за рахунок обмеження їхнього світогляду або уявлення про ідентичність, як це робили міста-держави. За нового порядку ім'я царя почало згадуватися під час принесення присяги і стало виразом популярності. Практичним наслідком такого згадування стало те, що цар вперше став захисником слабких, його обов'язком було забезпечити дотримання угоди, для якої він був покликаний свідком і попечителем. Рівною мірою, нова світова держава скасувала індивідуальні календарі міст-держав і запровадила новий єдиний календар для всього регіону. Назви місяців, а також відзначення свят стали єдиними для всіх.

Нове бачення однаковою мірою виявилося у нових формах мистецтва, перевершивши і перетворивши те, що досі було відомо в Месопотамії. Аккадська мова, як носій нового духу, поширилася по всій новій державі не лише як мова влади, що було ще до Саргону, а й як мова народу. Процес аккадизації Шумера, що почався у ранні віки, тепер міг йти швидшими темпами. На час правління династії Хаммурапі (дев'ятнадцяте століття до н.е.) шумерська мова вимерла, а її місце зайняла аккадська. Це був процес акультурації, який не супроводжувався ані расовим конфліктом, ані суперництвом за владу між тубільцями та чужинцями[23].



Рис. 2.13. Напис із палацу Муваккар у Йорданській пустелі, датований 115/733 роком. Йорданський музей, Амман.



Рис. 2.14. Клинописні таблички з частинами Кодексу Ліпіт-Іштара, шумерського царя Ісіна, який жив близько 1900 р. до н.е. Ліван, 123/740.

Більше того, після падіння Саргону під натиском кутіїв (перських горців), на зміну йому прийшла нова держава під назвою Царство Шумеру та Аккаду, яке проіснувало протягом третьої династії Ура (Шульги) до 1950 р. до н. е., після чого розпалося на низку напів-автономних династій на півдні, в центрі та на півночі. Однак, незважаючи на вторгнення іноземців та подальшу роздробленість, Месопотамія зберегла всі культурні, релігійні та мовні тенденції, встановлені Аккадською державою. Аккадський характер месопотамської держави зберігався без істотних змін протягом усієї її історії, аж до перського завоювання Кіром у 539 р. до н. е.



Рис. 2.15. Різьблений напис з Анджара, Ліван, датований 123/740 роком.

Амурру (20-14 ст. до н. е.)

Вторгнення кутіїв послабило месопотамську державу та політично роздробило її. У культурному відношенні кутії не могли на це вплинути, оскільки поступалися месопотамцям. Політичний вакуум, що утворився таким чином, викликав нову хвилю імміграції з Аравійської пустелі. Як не дивно, месопотамські семіти називали нових мігрантів «амурру» (амореями) чи мешканцями Заходу. Вони не лише зробили своєю столицею Марі – найзахіднішу точку на Євфраті в центральній та південній Месопотамії, але й заповнили всю західну частину Родючого півмісяця, перш ніж спуститися на його східне плече. Усі західні краї Азії, крім Малої Азії, були настільки насичені народом амурру, що навіть Середземне море стало відоме месопотамцям як «велике море амурру». Очевидно, Сирія, Ліван, Палестина та Йорданія дуже довго зазнавали арабізації. Дійсно, міграція з Аравійської пустелі до західного рукава Півмісяця передувала міграції у східному рукаві, тому що до першого легше і ближче дістатися з Хіджазу, а також із центральної та південної Аравії. При міграції амореїв цей процес арабізації всього Родючого півмісяця завершився.

Проте амореї не були чужими для аккадців. Вони розмовляли однією мовою, а саме аккадською, і належали до того ж арабського роду, з якого походять аккадці. Хоча можна говорити про аморейську хвилю міграції, слід мати на увазі, що, як і всі інші міграції з Аравійської пустелі, ця складалася з численних і послідовних хвиль. Марі була свого роду зупинкою чи базою для проникнення амореїв у Месопотамію. Бойовий дух і ре-

путація амореїв спонукали як аккадців, так і їхніх ворогів, кутіїв, використовувати амореїв у якості найманих солдат. Деякі амореї надавали свої послуги як бійці. Але коли хвилі помножилися і їхня щільність збільшилася, вони захопили місцеві органи влади і відновили єдину державу Саргона. Ісін, Ларса, Марі, Еш-нунна, Вавилон, Ассур і Каркеміш один за одним потрапили до рук амореїв, а столицею нової світової держави амореїв став Вавилон.

Сама держава була в усіх відношеннях ідентичною аккадській державі, яку вона витіснила, за винятком того, що вона була більшою і включала більше територій на заході, а також мала більше населення. Мовою нової держави була аккадська; аморейська держава взяла на себе завдання розповсюдження мови на нових територіях Сирії, Лівану, Палестини, Йорданії та Анатолії. Нова архітектура успадкувала ті ж самі принципи, проте стала більш імперською, а її оформлення стало більш стилізованим. Література, численні зразки якої подарували нам марійські таблички, розробляла ті самі жанри і реалізовувала всі вимоги семітської літературної естетики.

Найвидатнішою характеристикою нової світової держави та її найважливішим досягненням була її політична філософія. Саргон мріяв про державу, яка охоплювала б весь відомий світ, і був дуже близький до створення цього. На заході існували численні території, які, хоч і були відомі державі Саргона, розташовувалися за межами її фактичних кордонів. Не такою була справа з державою амореїв. Вона включала в себе всі, навіть ті частини далекої Анатолії, до яких були здатні дістатися амореї, що подорожували якнайдалі. Бажання розширити світову державу, яка б складалася з комплексу територій було частиною універсалістського бачення людського суспільства.

Серед глав держави Амурру це бачення було вперше випробувано Ліпіт-Іштаром. «Скромний пастух», очевидний натяк на



Рис. 2.16. Алебастрова плита з палацу Ашшурнасірпала II, царя Ассирії у 883-859 рр. до н.е. Напис над скульптурною фігурою прославляє царя. [З дозволу Університетського музею, Університет Пенсільванії].

його пустельне походження, «був покликаний богом Енлілем до влади над землею, щоб там не було місця скаргам, відбивати атаки ворогів та заколотників силою

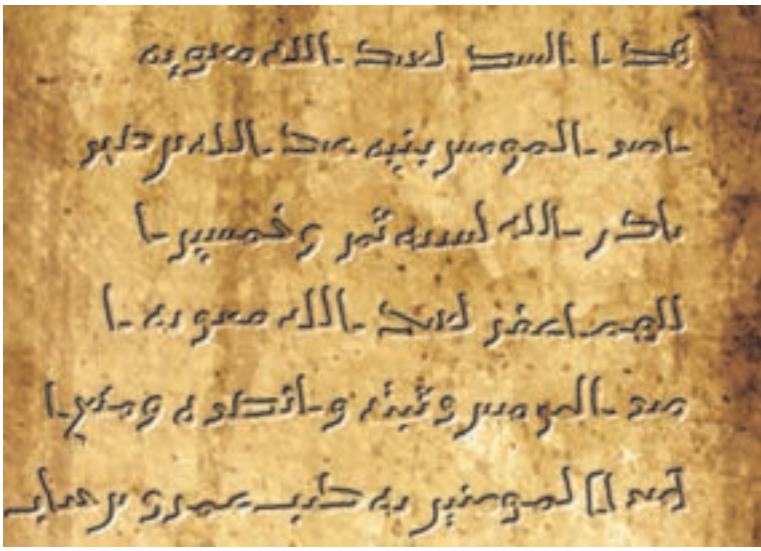


Рис. 2.17. Пам'ятний напис на камені на водосховищі, побудованому Омейядським халіфом Хішамом в Айн Хазімі (Сирія), 105-125/723-742.



Рис. 2.18. Барельєф із зображенням міфічної істоти Сірруш на воротах Іштар у Вавилоні (605–562 рр. до н.е.), Пергамський музей, Берлін.

зброї, приносити благополуччя шумерам та аккадцям».[24] Підкоряючись слову Енліля, Ліпіт-Іштар «домігся свободи для синів та дочок Ніппура, . . . Ура, . . . Ісліна, . . . Шумера і Аккаду, на яких було накладено рабство»[25]. Усі народи регіону, шумери, аккадці чи інші, громадяни тієї чи іншої держави – всі були рівними кандидатами на громадянство нової держави. Бог – який на той час був верховним – хотів, щоб усі люди були вільні і процвітали і ставилися одне до одного справедливо. Метою держави стала мораль, а її розміри та юрисдикція універсальними. Це сталося у середині дев'ятнадцятого століття до н.е.

Через півтора століття прибули нові мігранти з Аравійської пустелі, які принесли з собою те ж саме бачення, але з новою ясністю та інтенсивністю. Поширившись вздовж і впоперек на всіх відомих територіях, ця хвиля мігрантів була краще підготовленою, аніж їхні попередники, до того, щоб здійснити це нове бачення та втілити його у своїй новій державі. Тільки-но прийшовши до влади (на другому році свого сорокатрирічного правління, 1728–1686 рр. до н.е.), Хаммурапі видав новий закон. Цей закон створений не ним, а Богом. Він був переданий йому богом справедливості, богом сонця Шамашем, який займав чільне місце в пантеоні, коли була зроблена стела. Хаммурапі сприймав себе як інструмент Бога у справі підкорення «чотирьох чвертей світу» та підпорядкування їхніх міст та урядів. Згідно з прологом Кодексу Хаммурапі, бог Мардук доручив йому «спрямовувати народ, керувати країною, встановлювати закон і справедливість на землі, тим самим сприяючи добробуту людей».[26] Державою була світова держава, встановлена на небесах від початку, навіть до творіння.

Коли великий Ану, цар Анунакі
І Енліль, владар неба та землі,
Вершитель доль землі,
Визначили для Мардука, первістка Енкі
Володарювати над усім людством,
Тоді Ану та Енліль покликали мене Хаммурапі
Справедливо правити у країні…
Знищувати злих та несправедливих.
Щоб сильні не гнобили слабких,
Сприяти добробуту людей.[27]

Рис. 2.19. Уламки посуду, знайдені під час розкопок між Катіфом і Даммамом у Східній Аравії, свідчать про те, що оздоблення було розвиненим серед мешканців регіону.



Сам цар був не богом, а Божим намісником, призначеним правити від імені Бога, щоб втілювати в життя закон, який є волею Бога для людей. Світова держава мала стати копією космічної держави, в якій Мардук, головний бог, править серед аннунаків, або божественної спільноти. Могутність і сила царя мали служити «сиротам і вдовам», пригніченим у всьому світі-державі, щоб позбавити їх від гніту та відновити їхні права. Велика спокуса царя вважати себе богом або чимось на зразок напівбога тут була переможена раз і назавжди. В інших регіонах світу, де розвивалася цивілізація, особливо в сусідньому Єгипті або у хетів, каситів, кутіїв та еламітів, поклоніння героям вже перетворило політичних лідерів на богів. У Месопотамії спокуса була настільки ж сильною; проте релігійно-культурний комплекс мігруючих арабів чинив опір цій ідеї. Нове бачення виступило проти нього і, зрештою, повністю виключило його з користування. Це було зроблено шляхом визначення влади лише як виконавчої, а не законодавчої. Законодавцем був не цар, а Бог. Цар просто виконував те, що наказав Бог, і вирішував суперечки відповідно до законів, відкритих Богом. Закон, що прийшов від Бога, втілював у собі всю справедливість, неупередженість, праведність та доброту. Оскільки він був божественним, закон був вищим і обов'язковим для всіх – для правителя та підданого, громадянина та негромадянина, чоловіка та жінки, великого та малого. Як виконавець закону, цар був, де-факто, обвинувачем будь-якого обвинуваченого у несправедливості та, фактично, захисником будь-кого хибно звинуваченого. Крім матеріального вироку закону, весь тягар Божої помсти та сили було кинуто на неправедного, гнобителя, злочинця. Цар мав бути як справжній батько для народу, добрий пастир і захисник свого стада; в упорядкуванні справ суспільства він мав керуватися лише суспільним благом; адже він «спонукатиметься до дій лише словом Мардука»[28]. Щоразу, коли в історії людства царський уряд поєднувався з божественним управлінням або ототожнювався з ним, як у випадку з божественним царством, це ставало джерелом великого пригноблення. Безперечно, це був великий крок уперед, коли Хаммурапі, відокремивши себе від Бога і Закону, зрікся божественного царства і спорудив величезну перешкоду на шляху гноблення.

Ханаанці (з 20 століття до н. е.)

Амореї, що оселилися в західній частині Родючого півмісяця і дали всій групі переселенців загальну назву Амурру або «жителі Заходу», через їхнє розташування по відношенню до пустелі, стали також відомі як ханаанці. Різниця була зумовлена землею, куди вони прийшли оселитися, і тубільцями, з якими вони асимілювалися. «Тубільці» або корінні жителі східного узбережжя Середземного моря, цілком могли бути справді корінними жителями, як шумери у південній Месопотамії. Або вони, можливо, були людськими поселеннями, які шар за шаром утворювалися з більш ранніх хвиль міграції з Аравійської пустелі і, отже,



Рис. 2.20. Зображення ассирійського крилатого бика, (721 – 705 до н.е.), музей Лувр, Париж.

являли собою різні ступені асиміляції та зміни дистанціювання від нових мігрантів. Однак, така відстань на ідеологічному, соціальному чи лінгвістичному рівні ніколи не була достатньо великою, щоб приховати загальне походження та спадщину всіх груп, що прийшли до регіону з Аравійської пустелі.

Західний Амурру (хоч яким би надмірним цей вираз не був!) поширився на всю територію Сирії, Лівану, Йорданії та Палестини. На морському узбережжі у великій кількості знаходили мушлі Murex trunculus. Молюск Murex містить рідину, з якої екстрагували пурпурний барвник. Барвник називався кінані (аккадською), кнагті (хуритською), кінаххі (амарською), кена (фінікійською), що дало нам єврейське слово кенан, або пурпурова земля. Грецька назва Фінікія походить від phoinix, що означає фіолетовий. Це був найпрестижніший барвник стародавнього світу, який став асоціюватись із царською владою. Пурпуровий був імперським кольором усюди. Термін «Ханаан» застосовувався до всієї землі та її народів, чиє географічне становище змушувало їх звертати погляди у бік моря і шукати кошти для існування з допомогою торгівлі. Ханаанська мова була такою ж, якою розмовляли всі амореї, а саме аккадською. Місцеві умови призвели до відмінностей у діалектах, але не до істотних змін. Те саме можна сказати про релігію, мистецтво і культуру.

Ханаанці заснували великі міста, але не державу. Газа та Аскалон, Гезер, Лахіс, Хацор, Схем, Єрихон, Беф-Сан, Мегіддо, Акко, Тир, Сідон, Губла, Біблос, Арка та Сіміра, Тріполі, Угаріт, Ботіс, Беріт, Арад – всі вони були засновані або відбудовані хана-

Карта 7. Арабська заморська торгівля, 1/622.



анцями як автономні міста-держави з сильними оборонними спорудами та процвітаючим економічним життям, заснованим на промисловості, торгівлі та/або сільському господарстві. Їхня швидка асиміляція та занурення в промисловість, торгівлю та сільське господарство, на тлі домінуючої присутності могутніх сусідів (Єгипет, хети, Месопотамія), скоріше за все, відвернули їх від завдання побудови єдиної держави. Безумовно, вони були активними землеробами, працьовитими ремісниками (ткачами та металургами), а також амбітними торговцями за межами своїх кордонів.[29] Страбон описує їх як перших людей, які будь-коли добиралися до прісної води з підводних морських джерел.[30] Завдяки їхньому хисту до будування, їм було доручено будувати храм Соломона, а їхні навігаційні знання та навички в кораблебудуванні надали їм можливість першими в історії споряджати морські експедиції для колонізації середземноморського узбережжя.

Арамейці (з XIII століття до н.е.)

Незважаючи на свої укріплення, які в Єрихоні були заввишки 6,5 метрів, а в Гезері – 5 метрів завтовшки, ханаанські міста-держави не знали спокою та безпеки. Окрім спорадичних вторгнень кожної з трьох великих держав, що оточували їх, та власних міжусобиць, вони періодично зазнавали нападів нових хвиль мігрантів з Аравійської пустелі. Поселення аморейців у містах і селах західного рукава Родючого півмісяця були ціллю пізніших мігрантів, які бажали піти слід за ними, тобто осісти на сільськогосподарських землях і відновити своє життя на новій основі. Вавилонська імперія зазнала нападу і проникнення в неї горців, хуритів із північного сходу, каситів зі сходу та хетів із північного заходу. Це були вторгнення людей, які мали на меті залишитися і створити колонії. Землі їхнього походження, своєю чергою, були об'єктом вторгнення та колонізації з боку індоєвропейських племен, які століттями рухалися

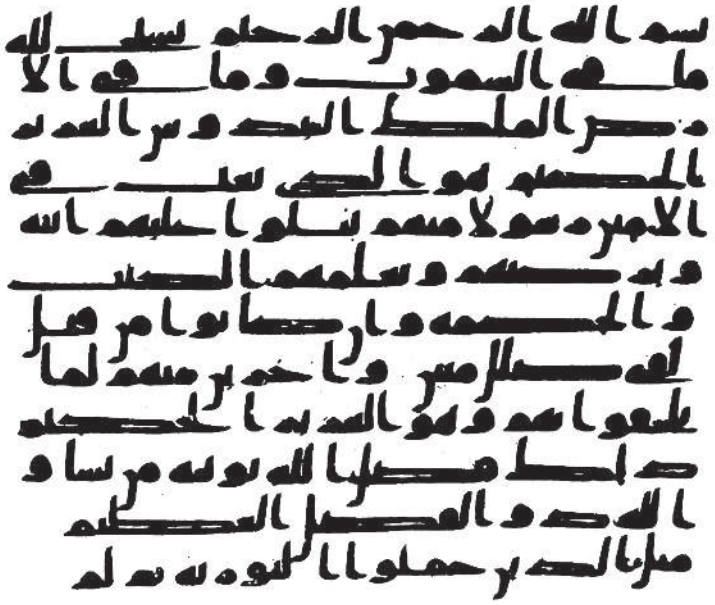


Рис. 2.21. Аят з Корану, записаний на шкірі газелі, – приписується третьому праведному халіфу Осману (Усману) ібн Аффану. Музей палацу Топкапи, Стамбул.

із заходу на схід, асимілюючись з одними тубільцями та витісняючи інших.

Близько 1500 до н.е. хурити стали досить могутніми, щоб створити власну державу під назвою Мітанні на території північної Месопотамії і північно-західної Сирії зі столицею у Вашшуканні. Їхніми керівниками були переважно представники індоєвропейських племен, а в договорах з сусідами вони посилалися на індійських божеств, таких як Мітра, Варуна та Індра.

Водночас, їхньою офіційною мовою була аккадська, про що свідчать листи Аменхо-

Рис. 2.22. Надгробний напис, що датується 64 роком гіджри.

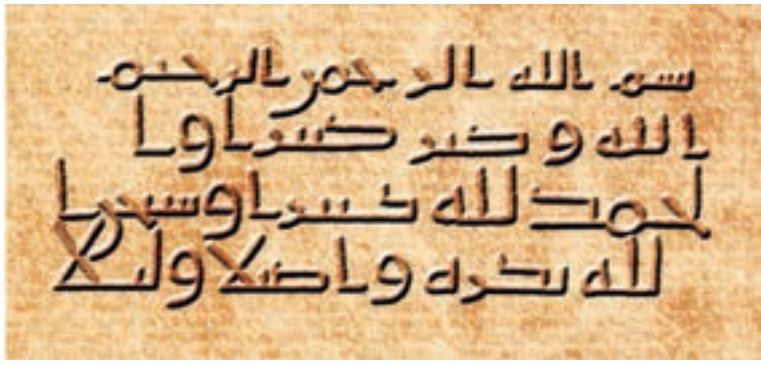




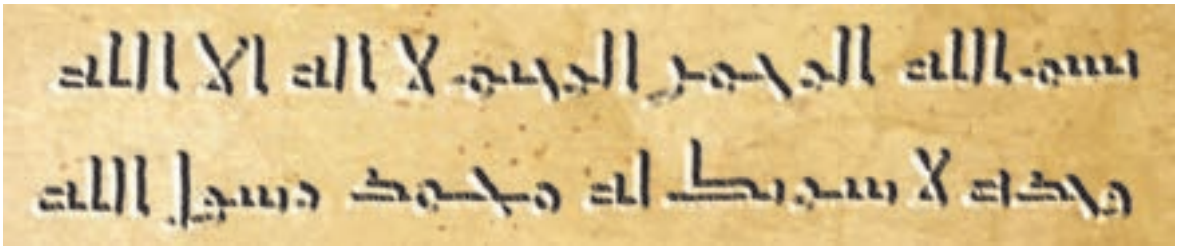
Рис. 2.23. Аят з Корану, записаний на шкірі газелі, що приписується четвертому праведному халіфу Алі ібн Абу Талібу. Наджаф, Ірак.

тепу III і IV, відправлені їхнім царем Тушраттою.

Набіги та подальша фрагментація світової держави, побудованої амореями, зробили її вразливою для подальших нападів та проникнення нових дійових осіб, арамейців. Це були арабські племена, як і їхні попередники, амурру та аккадці. Вони були відомі під кількома іменами. Одна група з-поміж них була відома під назвою «хабіру» або «епіру» – ці назви застосовувалися ще в Нарам-Сіні (бл. 2300 до н. е.) по відношенню до найманців на кордонах, які билися на будь-чиєму боці за плату або військову здобич. Хет Мурсіліс (бл. 1600 до н. е.) найняв їх, щоб вони виконували його накази проти Мітанні. Відомо, що у 1367 р. до н. е. вони захопили Схехем у Палестині; і Абд-Хіба, васальний цар Єрусалима, звернувся до Ехнатона, свого володаря в Єгипті, з проханням про допомогу у війні проти них. Такий же опис бродячих найманців зустрічається також у листі марійців (18 століття до н.е.) та на табличці Нузі (15 століття до н.е.). Очевидно, вони були уламками племінних утворень, пристосуванцями, які мігрували з Аравії. На відміну від своїх побратимів, вони не мали лояльності до осілого населення та держав.

Інша група, очевидно, основна була відома як Ах-ламу (брати). Це була конфедерація племен, переселенців, що об'єдналися та працювали разом заради спільної справи. Ассирія оголосила їм війну і прагнула стримати їхнє просування в часи Адад-Нірара (1297–1266 до н.е.); і хетський цар Хаттушіліш (1275–1250 рр. до н.е.) вчинив так само і порадив Вавилону чинити їм опір. Ах-ламу об'єднувалися з тубільцями, куди б вони не пішли, відновлюючи колишні генеалогічні та культурні зв'язки та співпрацюючи з ними, щоб встановити новий режим та нове втілення традиційного ідеалу, якому вони підкорялися. До 1200 до н.е. арамейці стали, практично всюди, провідними більшостями, до складу яких, окрім них, входили також тубільці, у яких вони пробудили прагнення рухатися до арабського ідеалу. Арам-Нахараїм, що включав північну Сирію та Месопотамію на захід від річки Хабур, був першою арамейською державою. Вона існувала з тринадцятого до дев'ятого століття до н.е. Центром її тяжіння була земля між Хабуром та Євфратом. Потім, коли центр перемістився до Харрану на півночі Сирії, з'явилася ще одна арамейська держава – Паддан-Арам. Саме до цієї держави, згідно з біблійним переказом, належали патріархи, де Авраам шукав дружину для свого сина, там Яків знайшов і одружився на двох двоюрідних сестрах, Лії та Рахілі. Звичайно, ці патріархи розмовляли арамейською, поки не асимілювалися з

Рис. 2.24. Фрагмент напису на мечеті Куббат ас-Сахра (Купол Скелі), яка була споруджена Абдул-Маліком ібн Марваном. Єрусалим, 72/692.



ханаанцями і не перейняли їхній діалект. Третя арамейська держава була розташована в середній частині Сирії, між Дамаском (Дар-Мешек) і Хамою, на річці Оронт і сягала на півночі до басейну Євфрату, а на півдні – до басейну Йордану, і простягалася на захід – до Середземного моря.

Арамейська держава в Сирії змагалася з єврейською монархією від часів Саула до часів правління Єгу і ухилялася від тиску Єгипту з півдня та Ассирії з північного сходу. Цар юдеї платив данину Бен-Хададу (879–843 рр. до н.е.), своєму покровителю та створив союз з царством Дамаска, щоб останнє могло продовжувати свій тиск на північне царство, Ізраїль. Бен-Хадад зміг об'єднати всі міста-держави та царства регіону, щоб протистояти вторгненню ассирійців під командуванням Салманасара III у 853 р. до н. е. Азаїл, наступник Бен-Хадада, розширив царство до району Мертвого моря та прибережної рівнини Палестини і був близьким до завоювання Юдеї. За часів правління Тиглатпаласара III (744–727 рр. до н.е.), через покоління, Ассирія відновила свої сили і знову виступила, змітаючи все на своєму шляху аж до околиць Єрусалиму в 734 р. до н.е.

Арамейці поширили свою мову, насправді діалект аккадської мови, по всій території як серед своїх дружніх, так і ворожих сусідів. Вони популяризували алфавіт, винайдений ханаанцями. Давньоєврейська, сирійська, пехлевійська і санскритська писемність завдячують своїм походженням ханаанській писемності, популяризованій арамейцями. У своїй письмовій та усній формах арамейська мова панувала на всій території. Пізніше, коли перси, в часи Кіра

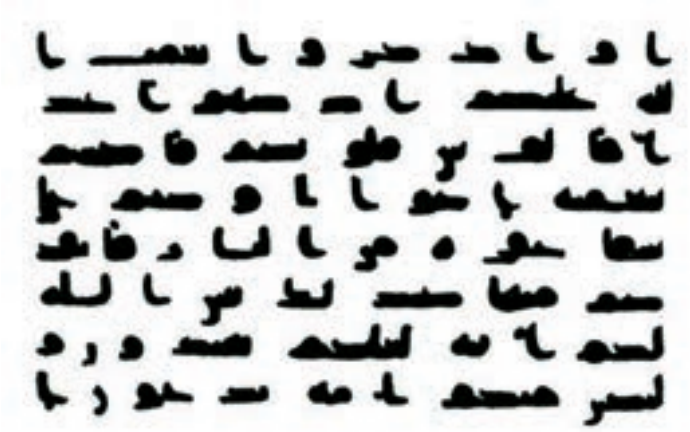


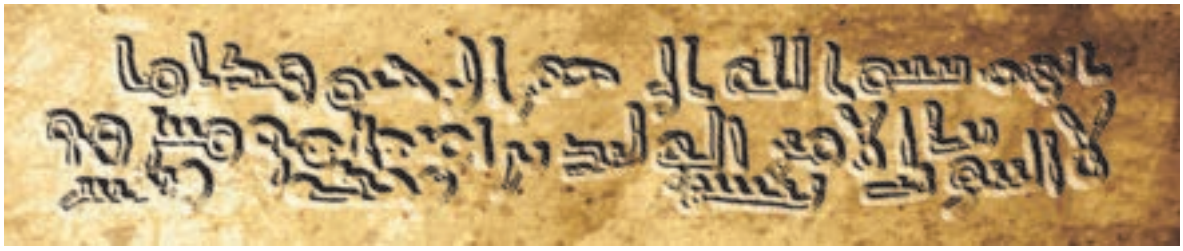
Рис. 2.25. Аят з Корану, записаний на шкірі газелі, що приписується другому праведному халіфу Омару ('Умару) ібн аль-Хаттабу. Музей палацу Топкапи, Стамбул.

й Дарія, приєднали арамейські області до своєї імперії, арамейська мова стала мовою торгівлі та управління від Індії до Нілу, а її алфавіту судилося обігнути всю земну кулю.

Ассирійці (14 століття – до падіння Ніневії (612 р. до н.е.))

Північна Месопотамія була свідком асиміляції мігрантів з Аравійської пустелі шумерськими тубільцями та виникнення багатьох міст держав, в яких панувала аккадська мова та культура. Вона також була свідком зростання та занепаду світової держави Саргона. Той самий процес повторився після занепаду універсальної держави Хаммурапі, в якій вторгнення амурру було взято під контроль і врегульовано. Тепер прийшли жителі гір, які вторглися, змішалися з тубільцями та інтегрувалися до аккадської культури. Ця нова кров була досить енергійною, щоб породити нове політичне утво-

Рис. 2.26. Напис знайдений в степах Йорданії, в Каср аль-Бурку, 81/706.



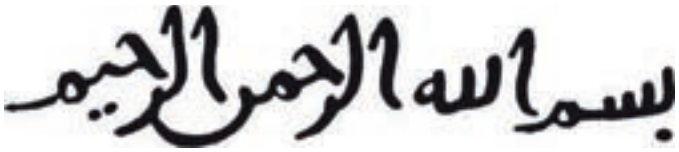
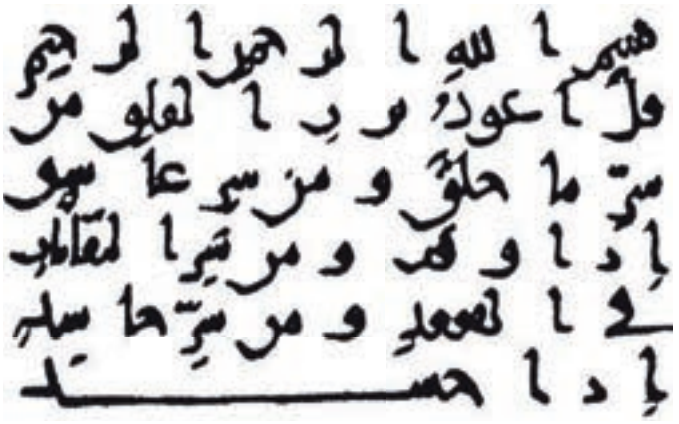


Рис. 2.27. Басмалла в меккансько-мединському стилі.

рення. Але, будучи месопотамізованою за світоглядом та аккадською за мовою, нова держава була новою лише в тому, що її очолювали чи втілювали інші особи. Етнічна суміш стала неактуальною; держава, що виникла, була повністю «семітською», стверджуючи ту ж арабську ідеологію, що і більш ранні держави, та аккадську мову.

Після ослаблення аморейської держави Хаммурапі, частково спричиненого вторгненнями каситів з Іранського нагір'я, в Месопотамії відбулося зміщення політичної влади з центру та півдня на північ. У вісімнадцятому столітті до н.е. Шамсі-Адад заклав основу царства Ассирії, яке мало стати свідком значного піднесення в чотирнадцятому столітті, в часи Ашурубаллїта I (1354-1318 до н.е.). Зростання продовжилося у дванадцятому столітті, коли Тиглатпаласар I (1115-1077 до н.е.) завоював Анатолію до Чорного моря і Сирію до Середземного моря. Його мрія була не меншою, ніж у його попередників Саргона, Ліпіт-Іштара та Хаммурапі. «Я – Тиглатпаласар, законний цар, цар Ассирії, цар чотирьох частин землі. . . [який] керується

Рис. 2.28. Басмалла і сура «Світанкова зоря» записані стилем письма, який був характерним для періоду правління Муавії.



оракулами Асура. . . і наказом свого бога Ашшура. . . завоював. . . тридцять царів країн Наїрі... країну Амурру… і заснував це нове царство». Цар був не богом, а представником, якого Бог обрав і наказав встановити нове царство. Нова держава мала стати не черговою дрібною державою, а світовою, яка втілює вселенську спільність. Це була ідеологічна держава, оскільки вона означала виконання Божої волі. У державі, як і в царя, релігійні та політичні сили були об'єднані. Таким чином, царства, які замінила Ассирійська держава, особливо Вавилон, не були знищені, а звеличені, оскільки їхні традиції, мова, релігія, культура та місія були прийняті Ассирією з такою ж дбайливістю, як свої власні. Дійсно, нова держава представила себе як підтвердження Вавилону та його богів. Ассирія продовжувала розширюватися в межах Родючого півмісяця. У 671 р. до н.е. вона вторглася в Єгипет і підкорила його своїй владі, вперше одна з двох стародавніх цивілізацій підкорила собі іншу; і «чотири сторони світу» набули нового значення.

Ассирія утримувала під своїм контролем Єгипет протягом двадцяти років. Після цього її тиск ослаб, тому що її власна столиця, Ніневія, впала під ударом іншої месопотамської держави, Вавилону II. У союзі з мідійцями з Перського нагір'я воскреслий Вавилон вступив у війну проти Ассирії і вирвав у неї кермо влади, ще раз підтверджуючи свою місію із примушування людства до виконання слова Бога.

Халдеї (626-539 до н.е.)

У 671 р. до н.е. Ассирія перебувала у зеніті своєї могутності. Вона завоювала Єгипет і підкорила собі весь Родючий півмісяць. «Панування над чотирма сторонами світу» – прагнення більшості месопотамських лідерів з часів Саргона – ніколи не було ближчим до реалізації. Однак, це славне досягнення було недовгим. Протягом двох тисячоліть в Месопотамію прони-



Рис. 2.29. Зразок тексту, написаного початковим варіантом куфічного стилю письма.

кали мідійці, жителі Перського нагір'я на сході, проте їхня кількість ніколи не була настільки великою, щоб спричинити щось більше ніж ослаблення месопотамської держави або держав. У 612 р. до н.е. вони уклали союз з Вавилонією, яка прагнула помститися за підпорядкування Ассирії в часи правління Тиглатпаласара III (740 р. до н.е.). Тепер вони прийшли в Месопотамію цілими ордами, спрямувавши свою лють на Ассирію, яка поширилася на «чотири сторони світу», від Чорного моря до Асуана. Серце Ассирійської імперії, Ніневія, знаходилося надто близько від них. Столиця була недостатньо захищена і не витримала потужних ударів. Перемога була стрімкою та вирішальною.

Незважаючи на свою численність і вирішальну роль у цей переламний момент, мідійці вже були досить месопотамізованими у плані культури та релігії, щоб дозволити собі асимілюватися. Лідерство у всіх областях належало відродженим вавилонянам (яких називали новими вавилонянами або Вавилоном II) або халдеями (географічне позначення). Вавилон знову став домінувати; і він прийняв на себе імперську відповідальність за «чотири сторони світу», які залишилися від Ассирії. Однак влада Месопотамії над віддаленими провінціями, яка слабшала в останні десятиліття правління Ассирії, ще більше ослабла внаслідок зміни влади всередині країни. Скориставшись цією тимчасовою слабкістю, Псамметіх I (663–609 рр. до н.е.) заснував на єгипетському престолі 26-у династію і повністю позбавився ассирійського впливу. Його наступник, Нехо II (609–593 рр. до н.е.), вважав, що Єгипет досить сильний, щоб відновити свою азіатську імперію, і вийшов на сцену як союзник переможеного ассирійського уряду в Каркеміші. Прагнучи першим убезпечити свої північні кордони, вавилонський цар Навуходоносор (605–562 рр. до н.е.) провів перші роки свого царювання у військових кампаніях у Вірменії. Щойно північний фланг був убезпечений, він направив усю свою міць на південь і захід, завдаючи однієї поразки за іншою залишкам Ассирії, Єгипту та його союзнику Юдейському царству (Каркеміш, Емат 605; Мегіддо, Ашкелон 604; Єгипет 601; Єрусалим 589-587 р. до н.е.). Стрімкий злет Вавилона II тривав недовго. Міграція мідійців, яка допомогла їм досягти могут-



Рис. 2.30. Сторінка з Корану, записана східнокуфічним стилем письма.

ності, була, мабуть, результатом тиску, що виник ще далі, у внутрішніх районах Персії. За межами Мідії месопотамський вплив був надто слабким, щоб бути ефективним; а перські племена (морафії, маспії, пантіалаки, дерусії, германії, даї, марді, согартійці та інші), що населяли нагір'я Персії, перегрупувалися під проводом ахеменідського царя Пасаргада. Їхньою найпершою ціллю була Мідія. Завоювавши її, цар Персії Кір продовжив свої подвиги у Північній Месопотамії. Ассур, Ніневія, Арбела та Харран впали у 547 році. Потім відбулися завоювання лідійців, греків, лікійців на північному заході, а також Гірканії, Парфії, Заранки, Бактрії та всіх земель на сході, аж до Гандари (Індії), тим самим надавши Кіру невичерпні ресурси та стратегічну глибину його владі. По завершенні цих походів Кір повернувся до Вавилону. У 539 році він наказав Гобрію (Губару), сатрапу Гутії, піти на Вавилон, який увійшов до нього без бою, проклавши шлях для нової імперії, що простягалася від Балкан до Індії, а, трохи пізніше охопила Єгипет і суміжні землі.[32]

Євреї (19-1 століття до н.е.)

Євреї походять від переселенців амурру[33]. Вони, мабуть, були одним із племен, що переселилися з Аравії до Месопотамії та ненадовго осіли в південній половині цього регіону. Їхня нездатність асимілювати своїх сусідів або бути асимільованими ними змусила євреїв повернутися до кочового способу життя у північній частині Аравійської пустелі. Книга Буття абсолютно нічого не говорить про причини невдачі асиміляції, і Божий наказ Авраму піти з корінних земель здається досить свавільним. Це свавілля отримало лише теологічне пояснення. Стверджується, що то була «обраність» чи «обрання» плану зробити нащадків Авраама «обраним» чи «особливим» народом. Християни, які прийняли Тору як Священне Писання, пояснювали таку дію божественною милістю, призначеною для започаткування довгого курсу історії, кульмінацією якого «в повноті часу» стало «втілення Бога в Ісусі» та його «смерть» на хресті й воскресіння». Коран був першим джерелом, що дало історичне пояснення. Авраам, або Ібрагім, як його називають арабською, – вчить Коран, – подолав у собі ширк або визнання інших істот рівними з Богом, якого дотримувалися його предки в Халдеї. Відкривши для себе самотужки єдинобожжя, він сперечався з приводу цього питання зі своїми одноплемінниками, які потім задумали вбити його, спаливши живцем у вогні, але він врятувався. Ця розповідь про Авраама стала популярною серед євреїв у мусульманському світі в середні віки і була прийнята Раші (13 століття н.е.). Мідраш Хагадол, написаний після Раші і виявлений в Ємені у вісімнадцятому столітті, описує відхід Авраама з Ура, що

є майже дослівним перекладом ісламського джерела[34].

Авраам і його одноплемінники покинули Ур і приєдналися до кочових племен, що кочували Аравійською пустелею. Шлях їхньої подорожі був зворотним рухом по відношенню до того, який привів їх колись до Месопотамії, а саме – на північ уздовж долини Євфрату, перетинаючи Паддан-Арам, і на південь – уздовж краю пустелі, аж до Єгипту. Нездатність до асиміляції була характерною рисою їхнього характеру, на що вказують епізоди з Яковом у Паддан-Арамі[35], його дітьми в Сихемі[36] та їхніми нащадками в Єгипті[37]. Залишивши Єгипет внаслідок утисків, євреї змішалися з племенами мід'янітів, хоревів та іншими елементами на північному заході Аравії, щоб сформувати амфіктіонію племен, які рушили на північ пустельною дорогою, на схід від Палестини, для подальшої асиміляції. Входження амфіктіонічних племен до Палестини не завжди було жорстоким, як хотіли навіяти своїм читачам пізніші редактори Біблії. Зокрема, археологи не виявили жодних свідчень великомасштабних руйнувань, які б відносилися до тринадцятого та дванадцятого століть[38].

Розселившись спочатку на посушливих землях навколо Мертвого моря та на південь від Єрусалиму, до десятого століття вони розмножилися і повністю акультурувалися. Вони перейняли ханаанські мову, календар, храм, ритуали та систему жертвоприношень, мистецтва та ремесла. Деякі з них зберігали вперту прихильність до окремої ідентичності, тоді як інші дедалі більше зливалися зі строкатою культурою арабських та інших племен, які становили населення басейну річки Йордан. Між ними і «людьми моря» чи філістимлянами, які, прибуваючи з Кафтора і дальших земель, почали заселяти узбережжя від Угариту до Єгипту, виникли ворожнеча та тертя.

Близько 1000 до н.е. Давид зміг об'єднати розрізнені райони в єдине царство, що проіснувало менше століття, з 1000 по 922 до н.е. Він переніс столицю з Хеврону до Єрусалиму, неєврейського міста, щоб заспокоїти ті частини населення, які не були євреями і становили більшість. Шляхом військової кампанії чи дипломатичних маневрів йому вдалося підпорядкувати своєму сюзеренітету більшу частину басейну річки Йордан на південь від Дамаска, включаючи Дамаск. Область ніколи не була повністю єврейською, і багато міст-держав, таких як Сідон і Дамаск, просто платили данину далекому монарху. Протидія кочівників храмовому поклонінню завадила Давиду звести храм для того, щоб зосередити увагу на своєму царстві, а відсутність у них вміння та навичок примусила відправити його сина Соломона за ханаанськими будівельниками, щоб таки збудувати цей храм. Юдейська окремішність розлютила північні племена, які були набагато більш готовими змішуватися з сусідніми народами. Після смерті Соломона царство поділилося на дві частини. Ізраїль, північна половина, яка була виключена з участі у будівництві Храму через звинувачення у нечестивості, що виникла через расове змішування, – побудував власний храм і продовжив свій неухильний шлях до асиміляції. Коли в 722 році до н.е. на нього рушила Ассирія та скинула його царя, Ізраїлю вже не потрібно було раз і назавжди розчинятися в Ханаані. Звільнена від кайданів схильної до універсалізму півночі, Юдея, південна половина, зі ще більшою силою почала стверджувати свою окремішність. Вона прагнула, але не змогла повернути колишню славу Давида. По суті, вона перетворилася на маріонетку, якою гралися великі держави – Єгипет та Ассирія. Нарешті, у 587 р. до н.е., в якості спадкоємця та ідейного продовження тієї ж самої Ассирійської імперії, Вавилон II поклав кінець Юдеї і відправив у вигнання її царя, аристократію та інтелігенцію.

Указ Кіра про відновлення, який дозволяв євреям повернутися і відбудувати Єрусалим, майже не був почутий. Те, за що вони боролися, а саме окрема релігія та культура,

потрапило під сильний вплив Вавилону та його нової віри, зороастризму. Потім юдаїзм набув власні есхатологію, абсолютний монотеїзм, етику поклоніння Богу, ангело- та демонологію, а також свій месіанізм та теорію спокути. Вигнанцям сподобався Вавилон; і дуже мало хто з них потім повернувся до Юдеї. Близько 450 р. до н.е. Ездра і Неемія (підчаший Дарія) зробили ще одну спробу відновити царство, але без особливого успіху. Дуже консервативна верства продовжувала агітувати за расову чистоту серед євреїв – тепер званих юдеями чи гебреями – усередині країни, а також за автономію їхньої молодої держави у відносинах з могутніми імперіями, які оточували її. Ця автономія була надана грецькою імперією Селевкідів у 142 р. до н.е. після серії повстань, які грек Селевк не міг придушити через заклопотаність небезпечнішими ворогами на інших кордонах. Розбіжності між імовірними спадкоємцями престолу зруйнували єдність і процвітання нового царства за Хасмонеїв. До 64 р. до н.е. ворогуючі сторони завдали один одному достатньо кровопролиття, щоб вирішити запросити Помпея, римського полководця, розсудити їх. Як і слід було очікувати, на жах консервативної етноцентричної сторони, він підтримував еллінську сторону, яка виступала за універсалізм. Наступного року перша сторона повстала. Її було розгромлено, і Юдея стала провінцією Римської імперії. Внутрішні заворушення тривали, тому що римляни надали євреям право самоуправління, і терпіння римлян вичерпалося. Етноцентристи дали свій останній бій у фортеці Масада, яку вони захопили у римлян. Римські полководці Веспасіан і Тіт, а за ними і Северій, один за одним зустрічали повстання і завдали йому нищівної поразки. В 70 р. н. е. Єрусалим був сплюндрований; на його місці було збудовано нове місто, яке отримало нове ім'я Елія Капітоліна, куди євреям був вхід заборонений. Цей порядок залишався чинним протягом римського і візантійського періодів, доки 635 року н.е. місто не перейшло під владу ісламу. Завдяки імміграції арабських племен з пустелі та наверненню тубільців до ісламу, Єрусалим отримав досить велике мусульманське населення, що дозволило змінити його антиєврейські настрої та характер і скасувати закон як несумісний з мусульманською релігією.

Сателіти Месопотамії

Навколо Месопотамії розвивалися три сателітні несемітські цивілізації. Це були еламська, урартська та хетська цивілізації зі столицями в Сузах, біля озера Ван та Хаттуші відповідно. Їхня тривалість була вражаючою. Елам проіснував найдовше, близько 2000 років, і був постійною паралеллю Месопотамії. Урарту проіснувало два століття, а хетська цивілізація – близько семи. Усі троє мали як мирні взаємини з Месопотамією, так і воювали з нею і всі троє опинилися в становищі отримувача у тому, що стосується мови, культури, мистецтва та релігії. Усі вони прийняли клинопис і, по-різному, аккадську мову та її літературну традицію.[39] У пізніші часи вони прийняли арамейську мову та її абетку. Повсюдно в їхній літературі почали домінувати літературні стилі та естетичні стандарти, втілені в аккадській мові.

Відносини з іншими цивілізаціями

Месопотамія, як погоджуються всі вчені, була благодатною цивілізацією. Усі, хто приєднувався до неї, щось приносили з собою, але отримували від неї набагато більше, аніж давали. Універсальним показником дарів Месопотамії була її мова, аккадська, і писемність, клинопис. Поряд із мовою та писемністю йшли літературний стиль і форма, історична традиція, народна мудрість, право і, нарешті, релігія. Хурити, наприклад, ще довгий час після свого приходу до Месопотамії продовжували виявляти свої своєрідні риси; проте, зрештою, вони повністю акультурувалися. Касити, кутії, хети, мідійці та інші зазнали

такого ж перетворення. Так само, як часто помилково додають, зробили аккадці, амореї і арамейці.

Месопотамія обдаровувала та окультурювала прибульців, які входили на її територію як воїни та загарбники або як мігранти та поселенці. Але це ставалося із не-семітами. Асиміляційна месопотамська ідентичність чи культура сама була отримана від мігрантів з Аравійської пустелі. Справді, між культурами мігрантів та шумерів існувала взаємодія. Однак, у культурі, яка створилася, арабські елементи, безсумнівно, переважали. Мова переселенців, аккадська, будучи носієм нової культури, забезпечила її своїми категоріями та цінностями. З'явившись приблизно через п'ятсот років після аккадської, первісна мова амурру не сильно відрізнялася від аккадської і не мала власної писемності. А оскільки ідеологія була одна, то для них було природним прийняти аккадську мову як письмову мову торгівлі та управління і продовжувати використання аморейського діалекту як розмовної мови вдома або на вулиці. Інакше було з арамейцями. Хоча лінгвістичні відмінності від аккадської та аморейської мов були незначними, арамейці прийшли з більш досконалою писемністю про яку вони дізналися від ханаанців, а також з чорнилом та пергаментом, які набагато перевершували стилус та глину, яка мала бути вологою та податливою, та яку необхідно було обпалювати, щоб зберегти. Озброївшись таким чином, арамейській судилося витіснити аккадську мову та її клинопис і зайняти її місце. Що стосується інших аспектів культури та релігії, то відмінності між новими мігрантами з пустелі та їхніми попередниками, які прибули у більш ранній час, завжди були незначними. Історія не знає суттєвої різниці між ними протягом трьох тисячоліть літописної історії.

ПРИМІТКИ

1. Винятки: арамейською як езотеричною, священною мовою розмовляє невелика кількість людей в Сирії та Іраку. Мова геез була витіснена її суб-діалектами – амхарською та хараpською, – якими розмовляють 20 мільйонів ефіопів. Іврит є священною мовою єврейського Писання, якою більшість євреїв декламують Тору. Хоча народною мовою арабських євреїв є арабська, а вони становлять дві третини єврейського населення Ізраїлю, європейські та американські євреї в якості народної мови використовують англійську та інші європейські мови. Окрім народної мови, західні євреї розмовляють мовою ідиш, сумішшю івриту, німецької та слов'янських мов, а також сучасним івритом – офіційною мовою Ізраїлю. Остання, однак, є мовою щоденного вжитку для приблизно двох мільйонів людей або менше, більшість з яких живе в Ізраїлі.

2. James B. Pritchard, ed., Ancient Near Eastern Texts (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955), pp. 483-490.

3. Там само, стор. 491-492.

4. Наприклад, корінь к-т-б при відмінюванні дає слова: катаба, писати; кутіба, бути написаним; катаба, листуватися з кимось; каттаба, змусити писати; катіб, письменник; кітаб, книга; мактаб; місце для запису; мактаба, бібліотека; куттаб, місце, де змушують писати, тобто школа; істактабу, запропонувати комусь написати автору; катіба, список або включені до списку; іктатабу, передплатити; інкатабу, бути написаним; і так далі. Відмінювані слова можуть, своєю чергою, стати коренями і знову відмінюватися, щоб отримати нові слова. Корені д-р-б (удар), ф-'а-л (дія), к-в-л (скажи) і т. д. давали б ті ж модальності значення при відмінюванні в тих же формах.

5. William J. Moran, «The Hebrew Language in Its Northwest Semitic Background», The Bible and the Ancient Near East, ed. G. E.

Wright (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), p. 65.

6. Crawford Howell Toy, «Semitic Languages», Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1977), Vol. 10, p. 352.

7. «Семіти множать слова для предметів і дій, які ми не хочемо конкретизувати...» (там само).

8. «Повторення і паралелізм, – пише Семюел Ной Крамер, – метафори і порівняння… статичні епітети, довгі повторення, формули, що повторюються… слабке почуття згуртованої сюжетної структури… характерні для шумерської літератури. Їхні наративи носили досить безладний і монотонний характер – їхнім поетам не вистачає почуття кульмінації, вони не оцінили ефективність доведення своїх оповідань до кульмінації… посилення емоцій і напруги в міру розвитку історії… останній епізод не більше хвилює, ніж перший» (Райт, Біблія, стор. 254). Найбільший авторитет у цій галузі та батько шумерології настільки захоплений своїми грецькими та західними естетичними цінностями, що має судити про шумерську літературу у відповідності з ними. Мабуть, він ніколи не чув про епохе, необхідність відсторонитися від своїх категорій і співпереживати чужій цивілізації, щоб зрозуміти її, він став нездатним оцінити літературу, засновану на іншому наборі цінностей.

9. A. Leo Oppenheim, Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization (Chicago: University of Chicago Press, 1946-1967), p. 49.

10. A. F. Albright, From the Stone Age to Christianity (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1957), p. 141.

11. Чи були «шумери» народом чи існувала лише «шумерська» мова? Вчені, як і раніше, розходяться з цього питання, тому що докази аж ніяк не є остаточними. Безперечним фактом є те, що населення Месопотамії з найдавніших часів було змішаним. Henri Frankfort, The Birth of Civilization in the Near East (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956), p. 51; Albright, Stone Age, pp. 145ff., 165fT., 174ff., 189ff.; Thorkild Jacobsen, "The Assumed Conflict of Sumerians and Semites in Early Mesopotamian History," Journal of American Oriental Society 59 (1939), pp. 485-495.

12. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, p. 34.

13. E. A. Speiser, Bulletin of the American School of Oriental Research, 66 (1937), pp. 2ff.

14. Frankfort, Birth of Civilization, pp. 46-48.

15. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, p. 54.

16. Sidney Smith, Early History of Assyria (New York: E. P. Dutton, 1924), p. 93; Frankfort, Birth of Civilization, p. 85; Albright, Stone Age, pp. 148-149. У Лугальзагесі, царя шумерського міста Кіш, деякі з його написів були складені аккадською мовою (Albright, Stone Age, p. 149).

17. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, p. 119.

18. Там само стор. 119, 267.

19. Там само стор. 119.

20. Там само стор. 266.

21. Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient: A Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1962), p. 60. Вчені сходяться на думці, що це була перша заявка на світову державу, засновану на універсальній спільноті в історії людства. Див. Albright, Stone Age, p. 149.

22. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, p. 266.

23. Твердження про те, що аккадська мова стала домінувати в Месопотамії завдяки

завоюванню чужинцями, була остаточно спростована дослідженнями Якобсена («Передбачуваний конфлікт»).

24. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, p. 159.

25. Там само.

26. Там само, стор.165.

27. Там само, стор. 164.

28. Там само, стор.178.

29. Лезо сокири з Угариту чотирнадцятого століття свідчить про виплавку заліза, а також про змішування його з іншими металами для отримання сталі (C. F. A. Schaeffer, Ugaritica, Vol. 2 [1949], p. 110).

30. Walafrid Strabo (c. 808-849 C.E.), De Exordiis et Increments Quarandum in Oservationibus Ecclesiasticis Rerum, Bk. xvi, ch. 2, p. 13.

31. Moscati, The Face, pp. 65-66.

32. A. T. Olmstead, History of the Persian Empire (Chicago: University of Chicago Press, 1959).

33. Див. вище, стор. 29ff.

34. Див. дані в праці L. al-Faruqi On Arabism: 'Urubah and Religion (Amsterdam: Djambatan, 1962), pp. 23 -28; 51 – 57.

35. Буття 29.

36. Буття 34. Аналіз єврейського заперечення на твердження про універсалізм царя Сихема, див. Al-Faruqi, On Arabism, стор.31-37. Вихід 1. Опис Виходу 1 різко контрастує з описом Буття 46:18-22, де фараон привітав євреїв і запропонував їм «тук землі». Радикальна зміна ставлення Єгипту до них незрозуміла, якщо не зважати на опір євреїв асиміляції. Мартін Бубер відкинув аналіз Зигмунда Фрейда Мойсея («Мойсей і монотеїзм» [Нью-Йорк: А. А. Кнопф, 1939]) саме тому, що він (Бубер) сприймав єврейський етноцентризм як патріархальний, а не як Мойсеїв (Israel and the World: Essays in a Time of Crisis [New York: Schocken Books, 1948], pp. 217-218).

38. W. F. Albright, The Archaeology of Palestine (Baltimore: Penguin Books, 1960), p. 113; Kathleen Kenyon, Archaeology in the Holy Land (London: Ernest Benn Ltd., 1960), pp. 207-210.

39. «За свідченнями, що є у нас, – пише А. Лео Оппенгейм, – в Урарту і в Еламі тубільні тексти дуже мавпують свої аккадські прототипи» (Ancient Mesopotamia, p. 68).

Розділ 3

Релігія і культура

МЕСОПОТАМСЬКА РЕЛІГІЯ

Питання методу

В есе під назвою «Чому не слід писати про «месопотамську релігію»» А. Лео Оппенгейм стверджував, що матеріали, на яких ґрунтується така робота, не піддаються ясному розумінню[1].

Археологічні матеріали можуть надати релігійні описи месопотамських храмів та ритуалів, але зміст цих будівель та ритуалів обов'язково від нас вислизне (стор. 172-173). Неможливо погодитися з такою передумовою, не ставлячи під сумнів всю дисципліну археології та реконструкцію нею давньої історії. Дійсно, оскільки ми маємо справу з людьми, яких більше не існує, нам доводиться робити висновки та екстраполювати на основі невеликої кількості матеріальних свідоцтв, що знаходяться в наших руках, щоб зрозуміти їхні релігійні ідеї та бачення. Від цього нікуди дітися.

Однак, наше становище як вчених-істориків у цьому відношенні не безнадійне. Окрім археологічних, є текстові матеріали, які розповідають нам про богів, їхні дії та ієрархію, а також про їхні імперативи для людей. Оппенгейм припускає, що вони мають переважно літературний характер, і запитує – причому у його голові відповідь, безсумнівно, є негативною, – «Яке розумне світло може пролити купа текстів… про загадкове розмаїття того, що ми звикли називати «месопотамською релігією»? ... Наскільки і з яким ступенем достовірності письмові джерела можуть нам повідомити про індивідуальні та групові реакції на речі, які вважалися священними, на такі екзистенційні явища, як смерть, хвороба, нещастя та на те, що слід розуміти під релігією?» (стор. 174-175). За цими відвертими питаннями прихований чутливий характер підходу до цього предмету. Незважаючи на це, історична правда про месопотамську релігію все ще може бути встановлена завдяки тисячам текстів, літературних, історичних, міфічних та юридичних. Літературність твору не робить його невиразним в контексті людських сподівань, страху чи прагнень, про які він розповідає. Це також не обов'язково робить його ненадійним у якості повідомлення про такі емоції. Справді, релігійність завжди тяжіє до літературної форми висловлювання і майже сотворюється описовими, поведінковими чи науковими способами вираження. Величне у літературі висловлює найглибші релігійні почуття людської душі. Що таке міф, як не кульмінаційне поєднання релігії та літературної форми?

Карта 8. Стародавній Близький Схід – загальний вигляд.


Чорне море
Кавказькі гори
Каспійське море
Хаттуса
ХЕТИ
СУБАРТУ
УРАРТУ
озеро Ван
МІТАННІ
гори Таурус
Кархемиш
Харран
Алеппо
Падан-Арам
Оронт
Ніневія
АССИРІЯ
Угарит
Хама
Нузі
Тигр
Євфрат
Екбатани
Тадмур
Марі
Середземне море
(Верхнє море)
Сайда
Тір
Дамаск
АККАД
гори Загрос
Мегіддо
Вавилон
Куш
Сус
Яффа
Ніппур
КЕНАН
Хеврон
ШУМЕР
Мертве море
Ісін
Лагаш
Ларса
Беер-Шева
Урук
Ур
Еріду
ЛІВІЯ
Мемфіс
Персеполіс
Думат
Синай
Мадьян
ЄГИПЕТ
Тайма
Амарна
АРАВІЯ
ПЕРСЬКА ЗАТОКА
Ніл
Фіви
Червоне море
Хіджазський гори
СТАРОДАВНІЙ БЛИЗЬКИЙ СХІД: ЗАГАЛОМ
караваші
морські шляхи
верблюди
вівці
віслюки
коні (1500 р. до н.е.)
ліси
оброблювані землі
позбавлені рослинності пустелі
болота
0 100 200
милі
км
0 200 400

Є вагомі причини, через які сучасний дослідник месопотамської релігії почувається розчарованим у своїй роботі. На додаток до постійної загрози правильному розумінню матеріалу, яку представляє незнання нюансів чужої мови, завжди існує небезпека сприйняття чужих матеріалів у своїх власних, інтегрованих у свідомість, категоріях і, таким чином, нараження їх на небезпеку спотворення. Якщо ми прагнемо досягти справжнього розуміння іншої віри, необхідно дотримуватися трьох умов. Перша – це епохе, призупинення чи нейтралізація всіх релігійних, етичних та культурних категорій дослідника. Ніколи не слід нав'язувати релігійним матеріалам будь-яку категорію, не виведену з них, і уникати упередженого судження про них. Зусилля мають бути, перш за все, присвячені розумінню, а не судженню, позитивному чи негативному. Друга умова це емпатія, або відкритість до детермінації матеріалом, що вивчається. Релігійні дані – це «живі матеріали», сприйняття яких означає визначення ними емоційних якостей суб'єкта сприйняття. Знання приходить лише через роздуми після отримання досвіду визначення. Подібно до чутливих істот, релігійні дані не говорять вголос; вони відкриваються лише уважному слухачеві. Третя умова це – досвід чи попереднє знайомство з релігійними матеріалами, з прихильністю, яку релігійні цінності викликають у релігійної людини. Такий досвід сприяє емпатії та майже завжди є її передумовою. Це особливо вірно, якщо досвід потрапляє в релігійну традицію, чий світогляд і етика споріднені з даними, що вивчаються. Світський студент, наприклад, навчився захищати себе від усіх релігійних закликів, яким би не було їхнє джерело. В атмосфері, де релігія вигнана з життя і зведена до сфери таємних особистих відносин з тим, що вважається абсолютною реальністю, свідомість секуляриста поділяється на два окремих відділи. В одному можна знайти критичне знання та істину, розуміння культур, публічну лояльність до нації та держави, задіяння важелів влади, набуття власності та споживання матеріалів для задоволення та життя. В іншому ж містяться некритичне знання та догматична істина, лояльність, яка майже ніколи не виходить за межі індивідуальності, ескапістська есхатологічна надія та фантасмагоричний світ безтілесних духів! Як може така свідомість почати розуміти месопотамську чи семітську релігію, де Бог є справжньою причиною і кінцем всього, де людська діяльність – культурна, соціальна, економічна чи фізична є глибоко релігійною, де держава, закон, війна і мир, і політика є найвищим виразом релігійної доцільності? Як секулярист може почати усвідомлювати значущість юридичних текстів, політичних анналів чи «літературних» творів, які оспівують весну чи Місяць?

Інакше виглядає справа з людиною, яка виконує передумови порівняльного вивчення. Її становище не безвихідне. У той час як епохе призупинила б її успадковані чи набуті уявлення, її емпатія та досвід дозволили б їй оцінити області релігійних значень у месопотамських юридичних, політичних та міфологічних матеріалах. Саме це і зробили для нас багато видатних учених. Зайве говорити, що характеризувати наукові зусилля, якщо вони претендують на те, щоб вважатися гідними, повинні відкритися до нових свідчень, скромність у викладі тверджень та інтелектуальна чесність при дослідженні свідчень. Так як і в будь-якому іншому академічному занятті, у релігійних дослідженнях абсолютною необхідністю є наявність творчої уяви.[2]

Сутність

Сутність релігійного досвіду, характерного для Месопотамії протягом трьох тисячоліть її історії, можна описати як п'ять основних підвалин. Перша – це сприйняття реальності як такої, що зрештою складається з двох онтологічно відмінних видів першоджерел: одного божественного, абсолютного і вічного, містичного, животворного і, насамперед, владного; та іншого, матеріаль-

ного, людського, творчого, мінливого та ефемерного, підпорядкованого божественним імперативам. Друга підвалина – це те, що царство божественного співвідноситься з царством творіння в тому, що воля першого є обов'язковою для виконання останнім; ця воля пізнається через пророцтво та одкровення. Третя підвалина – люди створені не просто так, і не задля задоволення власних примх, а для служіння своєму Господу; і змістом їхнього служіння є послух або виконання божественних імперативів. Четверта – оскільки вони справді здатні до такої покори чи виконання, і оскільки зміст імперативу такий, яким має бути, люди несуть відповідальність. Отже, вони будуть винагороджені процвітанням і щастям, якщо коритимуться, і покарані стражданням і поневіряннями, якщо не будуть цього робити. По-п'яте, божественний план стосується світу, в якому людство діє як органічна цілісність. Отже, суспільство, а не індивідуум, є конститутивною одиницею реальності. Це об'єкт космічної дії з боку божества. Цаблі суспільства – це цаблі космосу. Членство у суспільстві та співробітництво з ним визначають гуманізм та моральність.

Перший принцип можна назвати онтологічним дуалізмом. Він охороняв Месопотамію від об'єднання двох вищих царств і ніколи не допускав їхнього злиття в одне єство. Однак, жителі Месопотамії знайшли способи пов'язати два царства разом, об'єднавши функцію Бога з силою чи явищем природи, зберігаючи при цьому уявлення про те, що Бог є зовсім іншим або трансцендентним. Дуалізм творця і творіння відрізняв Месопотамію від стародавнього Єгипту, де основний погляд на реальність був протилежним, саме монофізичним[3]. Там фараон, en Chair el en os, був богом; сонячний диск, з його світлом та теплом, був богом Атумом. Травинка, що виросла з землі після потопу, зелена та свіжа, була богом Озірісом. Першість належала природі, образ якої мислився як бог, божественний порядок, і з якою вона онтологічно ото-



Рис. 3.1. Хроніка Набоніда (Набу-наїда), останнього царя Нововавилонського царства, 556 – 539 рр. до н.е., Британський музей, Лондон.

тожнювалася. Цей принцип підняв натуралізм над його звичайним значенням та перетворив його на теологію.

Навпаки, жителі Месопотамії вважали Енліля богом бурі; Інанну, – богинею тростини або Місяця; але вони не ототожнювали бога з його ієрофанією. Буря, очерет, Місяць самі по собі не були пов'язаними з ними богами. Боги не зникли зі зникненням їхніх природних виразів. Отже, сили природи були просто показниками присутності богів, знаряддям їхньої влади. Онтологічний дуалізм так само контрастує з індійською релігією, де принцип *Тат твам Асі* настільки ж загальний і абсолютний, як і його єгипетський аналог. Обидва сприймають реальність як одно-природну. Однак в Індії першість віддається божественному, а не природному, внаслідок чого виникає етика, діаметрально протилежна єгипетській. Найвищим бажанням морального життя в Єгипті було уподібнення природі, «робити те, що природно», співзвуччя з природою. Ідеал морального життя в Індії полягав у тому, щоб звільнитися від природи, втекти від життя та злитися з Брахмою. На противагу обом, Месопотамія дотримувалася дуалістичної доктрини, згідно з



Карта 9. Четверте тисячоліття до н.е.: проникнення Аккаду в Родючий півмісяць.

якою тільки Бог був божественним, а творіння – тварним. Незважаючи на численні спокуси та тиск з метою ототожнити божественне з тварним, Месопотамія незмінно зберігала свою окремішність.

З месопотамської точки зору, онтологічна невідповідність між Творцем і творінням, що постулює перший принцип, не рівносильна ізоляції двох світів один від одного. Божественне мало глибокий стосунок до світу, що є його творінням. Воля Творця – те, чим має бути творіння; Його заповідь – тим, що має робити творіння. Ця воля сприймалася як вбудована в природу, де її можна було розрізнити за допомогою ворожіння та читання ознак, або як безпосередньо явлена божеством у формі закону. Цей акт розкриття був здійснений Богом, щоб зробити Його волю відомою і щоб їй можна було коритися. Виконання Божої волі за природою необхідне; і саме ця необхідність робить творіння космосом, а не хаосом. У випадку людини божественна воля має актуалізуватися добровільно, якщо її моральний зміст має бути виконано. Саме з цією метою й були створені люди, саме «для служіння богам»[4]. Бог «створив людство», щоб звільнити їх [богів]» від перебудови світу й зробити цей світ продуктивним, – завдання, яке месопотамці вважали було покладеним на людство.[5] Таким чином, люди були зобов'язані завжди вихваляти Бога[6], щоб «забезпечувати їх [богів] утримання... . . . і дбати про їхні святилища. . . зробити на землі подібність до того, що Він [Бог] створив на небі»[7]. Тому, служити Богу означало виконувати Його вказівки, отримані через одкровення, і робити це добровільно.

Таке виконання становить дуже важливу роль для людей у цій божественній драмі творіння. Виконання необхідне для підтримки космічного порядку, без якого останній впав би. Люди – це космічний міст, через який має пройти божественна воля, щоб справдитися. Люди – єдині істоти, чиє



Рис. 3.2. Алебастрова циліндрична печатка із зображенням Бога-Сонця, що виходить зі Східних воріт. Вавилон, близько 2000 р. до н.е.

виконання божественної волі є самосвідомим і добровільним і, отже, задовольняє божественний імператив. На них чекає велике майбуття.[8]

Четвертий принцип, що становить сутність месопотамської релігії, стверджує людську здатність сприймати і розуміти одкровення божественної волі, здійснювати її та досягати мети й завдання, які вона передбачає. Оскільки ці цілі та завдання є нормативними, обов'язковими та бажаними, і оскільки люди здатні їх реалізувати, звідси випливає, що вони несуть відповідальність. Відповідальність вимагає, щоб люди були винагороджені процвітанням та щастям за їхній послух і служіння й покарані за їхню зневагу та порушення поневіряннями й стражданнями. Боги дивляться з прихильністю на слухняних і з осудом на інших.

В шумерській версії створення світу, шанованій в Месопотамії до 800 р. до н.е., коли її було нанесено на глиняну табличку, знайдену в руїнах Ассура, поет вигукнув від імені Бога:

Давайте створимо людей. Служіння богам буде їхньою долею на всі часи. Підтримувати прикордонний рів, віддати їм у руки мотику та кошик. . . зрошувати чотири області землі, удосталь вирощувати рослини... наповнити зерносховище, щоб збільшити достаток землі. . . відзначати свята богів. . . щоб збільшити поголів'я биків, овець, великої рогатої худоби, риби та птиці. . . . [Таким чином Бог] визначив для них велике майбуття .

П'ятий, і останній, принцип стосується суспільного устрою і підсумовує весь месопотамський світогляд. Соціальний порядок – це абсолютна категорія, якою керується світогляд. На відміну від Єгипту, де природа є постійною закономірністю і позитивно творча навіть тоді, коли вона шаленіє (щорічний розлив Нілу, щоденне пекуче сонце), природа Месопотамії є довільною, примхливою волею – грозовою бурею або піщаною бурею. Люди завжди повинні об'єднуватися, організовувати та покладати на кожного громадянина, що живе вздовж русла річки, конкретні обов'язки щодо утримання зрошувальних та дренажних каналів, їхніх берегів та водозливів, щоб сіль-

Рис. 3.3. Статуетки шумерських божеств.





Рис. 3.4. Статуя аккадського бога Сонця Шамаша (у центрі), Сирія, 2-ге сторіччя до н.е.

ське господарство стало взагалі можливим. Вони повинні мобілізуватись, щоб усунути наслідки бурі. В іншому випадку сільське господарство зазнає невдачі, і будь-яка концентрація життя стане неможливою. Саме ця самодисципліна, яку людина накладає на себе, робить її громадянином, причетним до розбудови суспільного устрою. Суспільство – це спосіб життя, в якому хтось править, інші добровільно підкоряються задля досягнення спільної мети. Суспільний порядок настільки необхідний для процвітання, для самого життя, що месопотамець бачив його таким самим старим, як творіння, і бачив, що і він сам, і божество однаково підпорядковані йому. Він приписував організованому суспільству – державі – відповідальність за всі досягнення тогочасної людської цивілізації: винахід писемності, зиккуратні святилища, де зберігалася і розподілялася їжа, будівництво великих міст, заснування календаря та свят, і успіх великомасштабного сільського господарства, здатного підтримувати велике міське населення. Люди без упорядкованої держави, думали месопотамці, «подібні до овець без пастиря»[9]. Бачення ідеального громадського порядку рухало народами пустелі і спонукало їх емігрувати на чотири сторони світу, щоб встановити там свій модус вівенді, за якого тріумфують справедливість і процвітання, а люди можуть вести щасливе існування.

Прояв

Боги. У мешканців Месопотамії було багато богів. Найвищим серед них був Ану, бог неба, чий авторитет був моральним і водночас вищим, бо жодна істота, божественна чи інша, не могла засумніватися в ньому. Вважалося, що Ану породили Аншар і Кішар, діти Апсу й Тіхамат, богів прісної і солоної води. Його божественне походження було високим, як і його місце в ієрархії. Подібно до неба, яке представляло його, Ану спричиняв великий трепет і здивування, викликаючи послух однією своєю присутністю. Зрештою, вся влада виходила від нього, чи то влада глави сім'ї, чи влада правителя держави. Підпорядкування йому розглядалося як підпорядкування тому, що «має бути», в самому загальному сенсі, що включає всі закони, звичаї і мудрість. Визнання Ану сприймалося як перша передумова людства, Ану поклонялися не тільки люди, а й усе суще: птахи в небі, рептилії на землі та риби у воді, стихії, гори, річки та дерева – завжди. Самі боги постійно визнають Ану. Послух йому буває добровільним, як у людей, чи необхідним, як у природі.

«Те, що ти наказав, [здійснюється]! Вислів князя і Господа є [але] те, що ти наказав, [те, з чим] ти згоден. О, Ану! Твій великий наказ є першочерговим, і щоб ніхто не міг сказати ні»! О, батько богів, наказ твій, основа неба і землі, який жоден бог не міг [його] відкинути?»[10]

Якою б великою і піднесеною не була вла-



Рис. 3.5. Обеліск із зображенням митарів ассирійського царя Салманасара III (858-824 рр. до н.е.).

да Ану, Всесвіт, як і раніше, потребував сильного правителя, щоб керувати ним. На жаль, не всі люди прислухаються до голосу морального авторитету, а дехто відкрито кидає йому виклик. Якою б великою не була людина, коли вона добровільно поступається Ану, вона може опуститися у своєму непослуху нижче, ніж тварини та дерева, які підкоряються йому інстинктивно. Більше того, світ – це не квапливе проведення часу, а театр, де має бути реалізована воля Ану. Отже, ніколи не зникне потреба в потужному представнику, який розправиться з правопорушниками та непокірними і змусить їх дотримуватися небесного закону. Месопотамці вважали, що цим представником був Енліль, бог бурі, який може зібрати необхідну силу, щоб змусити будь-кого підкорятися. Енліль спочатку був шумерським богом. Його особистість та ім'я були присвоєні аккадцями та амореями. Ассирійці сприйняли шумеро-вавилонського бога і приписали його якості та функції своєму богу Ашшуру.

Зв'язок Ану з небом виражав глибоке здивування людини небесним склепінням нагорі, найдоступнішим театром нескінченності та осередком трансцендентальної інтуїції. Асоціація Енліля з бурею виросла зі страху жителів Месопотамії перед руйнівною міццю раптової бурі. Природна катастрофа, як і набіг жорстокого ворога, сприймалися як батіг Енліля, застосований проти винних у несправедливості, гнобленні та соціальних заворушеннях. У той час як влада Ану відповідала за суспільний лад, влада Енліля відповідала за примусову владу держави. Без першого соціальний порядок був позбавлений норм чи морального авторитету; без останнього вона залишалася утопічною мрією, навряд чи здатною вписатися в плин історії. Разом вони доповнювали одне одного і забезпечували структуру організації та влади, необхідних суспільству, яке прагне творити історію.

Третім і четвертим за значущістю богами були Кі та Еа (також відомий як Енкі). Кі асоціювалася із землею і представляла її пасивну родючість. Кі була матір'ю всіх новонароджених, генератором всього живого. Як «Німма», вона була піднесеною «царицею богів», «жінкою, що визначає... небо і землю». Еа, або Енкі, асоціювався з прісною водою і, отже, із силою творчості, що впливає на землю, змушуючи її цвісти та плодоносити. Еа вважався своєрідною іпостассю розуму, мудрості та знання. Тому Еа став богом ремісників, будівельників, землеробів, мудрих радників. Земля, та й усе творіння, на думку жителів Месопотамії, є матеріальним субстратом всього життя, будь-якої дії та всієї історії. Вона родюча, податлива, здатна запліднюватися і виробляти все, що від неї вимагається, за допомогою посередників творіння. Зразки чи закони вбудовані в саму природу людей; і вони готові бути видатними, розумними

Рис. 3.6. Рельєфне зображення грецького бога Адоніса, розташоване в елліністичному/римському місті Дура Європос. Дейр аз-Зор, Сирія, 54 р. до н.е.





Рис. 3.7. Інші божества біля дерева, рясно вкритого листям, що символізує шумерську богиню Іштар.

та творчими людьми, підкореними продуктивному упрявлінню. Це також мета всіх людей: зрозуміти закони природи та творчо спроектувати природні процеси, щоб задовольнити людську потребу. Земля наповнена потенціалом, що вимагає посередника творіння, щоб втілити його у життя.

Інші представники месопотамського пантеону більш безпосередньо відгукувалися на потребу людини в поясненні походження (боги Енліль і Нінліль, творці Місяця і зірок; Кінгу – людини; Нінсар – рослин; Утту – тканини і ткацтва; Нінмах – інвалідів), або для пояснення природних та соціальних явищ (Апсу й Тіхамат, боги прісної та солоної води, відповідно, і їхній син Мумму, бог хмар та туману; Думузі та Енкімду, бог-пастух та бог-землероб). Найважливішим, проте, було «початкове» зібрання богів і наділення Мардука царською владою богів, покликане пояснити суспільний лад і державу.

Космічний лад. Критерієм чи базовою реальністю, якою осягається будь-яка істина, є соціальний порядок. Це порядок волі, де воля чи бажання істот переломлюються, щоб зробити життя і щастя можливими для всіх. До появи громадського порядку життя було неможливим, як і істина, і знання, і цивілізація. Все виникло одночасно, коли люди та/або боги погодилися відмовитися від своєї індивідуальної волі та підкоритися одній владі, щоб організувати свою діяльність, щоб уможливити життя та цивілізацію. Цей найвизначніший момент в історії людства став у міфопоетичній свідомості моментом народження космічного порядку. До цього часу на небі, як і на землі, панував хаос і життя було неможливим. Навіть Сам Бог, оскільки Він був об'єктом людського пізнання, був надприродним, але невиразним. Але щойно космічний порядок було встановлено разом із його копією на Землі, божественний характер божества став ясним і виразним.

Між богами та їхніми нащадками виникла дріб'язкова суперечка, внаслідок якої було вбито Апсу, батька богів. Його дружина Тіамат (Тіхамат) жадала помсти, і весь пантеон збентежився. Тіамат була настільки могутньою, що ніхто не міг її підкорити. Все царство опинилося під загрозою, і запанував хаос. Дідусь богів скликав усіх членів божественного царства на збори, де вони вирішили відправити Мардука, молодшого сина Еа, на зустріч з Тіхамат. Але Мардук заперечував, вимагаючи абсолютної влади над усім, що існує. Боги проголосували за те, щоб задовольнити його прохання. Мардук прийняв інвеституру, зіткнувся з Тіхамат, убив її та встановив порядок. Хаос було припинено. Боги зайняли свої місця, і Мардук став абсолютним правителем та суддею Всесвіту. Він створив людину, щоб вона служила у Його маєстаті, щоб порядок продовжувався і скрізь засяяло божественне світло. Поки правив Мардук, люди були створені для служіння, сільського



Рис. 3.8. Керамічна миска, знайдена під час розкопок в Телль Халафі, 6-5 рр. до н.е.

господарства та промисловості, культури та цивілізації; боги мали отримати цю послугу від людей під завжди пильним, завжди дбайливим, завжди милосердним, завжди справедливим наглядом Мардука.

Драматичні елементи історії були створені міфопоетичним розумом, який не міг зрозуміти метафізичні категорії, крім причинно пов'язаних і грубо антропоморфізованих. Зі свого боку, ми можемо і маємо відмовитися від цих драматичних та міфологічних елементів. Месопотамська концепція Бога, людини та історії та їхніх стосунків є уроком, який можна отримати зі Стародавньої Месопотамії.

Перетворення хаосу на космос принесло багато значних змін у світ. Першою і найважливішою з них була поява Мардука у якості одноосібного царя, що означало його перетворення з бога серед богів на єдиного і неповторного Бога. Шумери заснували міста-держави, кожна з яких мала свого бога-покровителя. Якщо в групи був свій бог, було неминуче, що й інші групи також мали своїх богів. Таким чином, політеїзм став неминучим. Поява на сцені переселенців із пустелі вперше уможливила державу «чотирьох сторін світу» під владою одного правителя. Світова держава сприймалася як репліка космічної держави, що передує нормативному архетипу. Отже, політеїзм космічного електорату має поступитися місцем монотеїзму, єдності божества. Один і лише один бог може бути Богом; інші боги мають бути звільнені та дискредитовані, «призначені на якісь другорядні посади». Панування Саргона як царя Шумеру та Аккаду доповнило панування Мардука як бога всіх богів.

Унікальний та відмінний статус Мардука існував ще до його вступу на посаду.[11] Він був «мудрішим з мудрих», «богом», що перевершує всіх інших богів у всьому. Але він не врятує богів від загибелі, доки вся влада не буде віддана йому одному. Боги мали проголосувати за те, щоб відтепер наказ Мардука був найавторитетнішим, най-



Рис. 3.9. Глечики, знайдені в Телль Халафі.

вищим; що виключно він міг ухвалювати рішення щодо «піднесення і приниження», що «панування над усім Всесвітом мало належати тільки йому»[12]. За цим слідували порядок і безпека. Мардук призначив різні «становища богів», визначив рік, визначив його поділ. Він примусив Місяць «сяяти», призначив місяці та їхні дні, створив людину і призначив її на службу.[13] Він заснував Вавилон, як Енліль раніше заснував Агаді, у якості святилища для себе і як столицю світу. Мардук тепер мав владу над усім, включаючи богів. Він «розпоряджався усіма долями», «здійснював пастирство над людьми», яких він навчив «боятися його» і робити на землі «подобу того, що він зробив на небесах». Що ж до богів, то відтепер вони будуть оголошувати його «своїм Богом», «проголошувати його п'ятдесят імен», «тремтіти... при згадці імені його», сяяти тільки Його світлом, визнавати Його тим, хто «повертав їх до життя», «творцем зерна та бобових», «тим, хто примушує рости рослини, тим, хто зрошує», «поливаючим поля», «тим, хто наказує... творінню, руйнує, виявляє милосердя» і, зрештою, Богом, «окрім [якого] жоден бог не знає призначеного часу», Богом, Який «створив чотири [відомі] групи людства [Аккад, Елам, Субарту та Амурру]»[14].

Під впливом мігрантів з пустелі, месопотамський розум – насправді той самий розум мігранта, але який опинився у новому контексті землеробства, виробництва та



Рис. 3.10. Картина, яка зображує вихід синів Ізраїлевих з Єгипту морем, води якого розступилися.

взаємодії з іншими людьми – піднявся до монотеїстичної концепції божества і єдиного погляду на людство. Жоден житель Месопотамії не міг читати чи слухати поему про створення світу, *Енума Еліш*, не сприймаючи Мардука як абсолютно унікального, несхожого на усіх інших богів. Боги були зобов'язані своїм життям, своїм становищем, своїми їжею та долею Йому одному. Він правив, а вони ні. Очевидно, вони мали бути космічними аналогами земних феодалів. Оскільки перші були соратниками Бога, але, звісно, не Богом, другі були вельможами, але не царем. Тільки Мардук, як єдиний Бог, був гідний похвали та поклоніння з боку людей, а також самих богів. Звісно, це монотеїзм; але заплутаний, затуманений та зіпсований *ширком* чи пов'язуванням інших істот з Богом. Значення цього месопотамського *ширку* зменшується завдяки унікальності Бога як розпорядника долі, чого не було у випадку з напівбогами до-ісламської Аравії, яких ми матимемо можливість досліджувати нижче. Месопотамський розум однаково піднявся до ставлення до Бога як до трансцендентного, хоч він і залишався замкненим у старих антропоморфізмах. *Енума Еліш* описує Мардука в протилежних емпіричним термінах: «двічі рівний богам», «незбагненні його члени», «непридатні для людського розуміння», «чотири ока та чотири вуха», щоб бачити і чути все», «вогонь спалахував, коли ворушилися його губи». Очевидно, що за відсутності абсолютно абстрактного поняття трансцендентності месопотамський розум задовольнявся описом Бога в термінах, запозичених з людського досвіду, але визначених таким чином, щоб заперечувати їхній емпіричний характер. Їхня «несхожість» на об'єкти природи чи творіння рівносильна нашому сучасному виразу «цілком інше».

Месопотамська релігія на Аравійському півострові

Після піднесення Кіра та його Перської імперії, Месопотамія стала частиною цієї імперії, на яку вплинула її релігія. Зороастризм приніс свою есхатологію та ангелологію і ввів месіанство, ідеї, які проникли в юдаїзм, а через нього – у християнство. Культура Месопотамії мало змінилася, тому що Персія вже два тисячоліття перебувала під впливом Месопотамії. На ранньому етапі Персія прийняла клинопис. Об'єднання двох земель одна з одною протягом століть внаслідок воєн, окупацій та існування спільних держав однаково окультурило Персію та зменшило її культурні відмінності з Месопотамією. Пізніше Персія прийняла мову пехлеві й писемність Авести. Арамейська мова та стародавня пехлеві сильно запозичували одна в одної. Коли Месопотамія стала частиною імперії Кіра, перський вплив припав переважно на релігійну сферу, тоді як інші сфери людського життя вже випробували на собі всі можливі взаємовпливи.

Новий перський елемент у месопотамській релігії не переконав півострівну Аравію, яка зберегла свої старі месопотамські асоціативні форми релігії. Есхатологія та месіанство не подобалися арабам і були відкинуті, перша як забобон, а друге як безсилля тут і зараз. В Аравії правилом залишався політеїзм. Проте, внутрішній голос підтримував бачення Авраама. Авраам, месопотамський аморей з Ура, поселив свою другу дружину Агар та старшого сина Із-

маїла в Західній Аравії. Він довірив їм нову віру, яку переслідували в Урі і яка спонукала його емігрувати. Це було монотеїстичне бачення Бога та етичне, універсалістське бачення людства. Хоча бачення Авраама і було слабким, воно збереглося в схильній до асоціації Аравії і очікувало на прихід пророків, котрі мали підтвердити і знову проголосити його.

ЮДАЇЗМ

Сутність

Сутність релігійного досвіду в юдаїзмі була такою самою, як і у аморейських племен, одним з яких вони були і кращим виразом яких був кодекс Хаммурапі. Однак, цей досвід вплинув на відкриття трансцендентного монотеїзму. Амореї прибули до Месопотамії з розвиненою монотеїстичною концепцією, яка послужила основою для їхньої вимоги єдиного уряду «чотирьох сторін світу» та рівного громадянства всіх людей за божественним законом, проголошеним царем світової держави, Хаммурапі. Але, як ми бачили раніше, ця монотеїстична концепція була зіпсована ширком (пов'язуванням Бога з іншими богами). Авраам виявив, що якщо Мардук справді Бог, йому не потрібні жодні інші боги. Ані в створенні, ані в управлінні Всесвітом не потрібні помічники. Отже, Шамаш як бог сонця, Енліль як бог бурі та Інанна як богиня Місяця були не богами, а плодом уяви. Оскільки Бог справді Бог, люди нічого не повинні молодшим богам, тим більше, не мають поклонятися їм. Це було більше, ніж на той час могли зрозуміти чи прийняти народ Авраама, амореї, і вони засудили Авраама до смерті. Потім Авраам очолив свій клан і відокремив його від Ура. Вони знову увійшли до Аравійської пустелі як мігранти і рушили до іншого регіону, перебуваючи в пошуках іншої долі.

Це відчуження від консенсусу Амурру, який встановив гегемонію амореїв над усім Родючим півмісяцем у дев'ятнадцятому столітті до н.е., примусило євреїв відокремитися від усіх жителів цього регіону. Вони переосмислили себе в термінах великого відкриття Авраама як людей, які поклоняються одному Богові та нікому, окрім Нього. Абсолютний, трансцендентний монотеїзм опанував їхню свідомість і підготував їх до прийняття страждань та негараздів в ім'я великої ідеї, шляхетної справи. Бог монотеїзму вимагав, щоб всі інші боги були відкинуті; щоб поклоніння і служіння належали виключно Йому. Це покладало на прихильників обов'язок закликати інших людей до Бога і працювати з ними з можливим співчуттям і переконанням, щоб домогтися навернення. Єдинобожжя неможливе без всесвітньої місії, без взаємодії з іновірцями.

Однак, замість зміцнення аморейського консенсусу у світлі бачення Авраама, замість очищення месопотамського монотеїзму від його ширку, бачення євреями своєї переваги продиктувало фізичний сепаратизм. Заповіт із Богом став заповітом «у плоті», через що єврей вважав себе фізично відмінним від решти людства. Через два покоління цей перебільшений сепаратизм почав руйнувати початкове бачення, яке було його причиною. Релігійний досвід євреїв змістився від унікального трансцендентного Бога Авраама до одноосібного бога біблійних патріархів. Бог патріархів був лише «їхнім», тоді як інші народи могли мати і справді мали своїх власних богів – цей самий політеїзм досаргонічних месопотамських міст-держав. Таким чином, євреї відмовилися змішуватися з будь-яким племенем або кланом, серед яких вони стали жити, і були відкинуті цими племенами. Справді, євреї відкинули пропозицію своїх неєврейських господарів «поселитися на їхній землі... стати [з ними] одним народом... взяти їхніх дочок собі за дружин, а своїх дочок віддати за дружин їм… і ті здійснювали б обрізання, як євреї» і навернулися б до єврейської віри.[15]



Карта 10. Третє тисячоліття до нашої ери: Народження цивілізації
Перші міста-держави (3000-2360)

У Паддан-Арамі, в Харрані, в Сихемі, в Едомі, в Бет-Елі, в Хевроні євреям знову і знову доводилося тікати, тому що, як висловився біблійний редактор устами Якова, який звертається до своїх синів: «Ви стривожили мене, щоб я засмердівся серед мешканців землі, серед ханаанеїв та ферезеїв; і оскільки нас мало, вони зберуться проти мене і вб'ють мене; і я буду винищений, я і мій дім»[16].

Почавшись як саморозрізнення завдяки вищому баченню божественної трансцендентності, єврейський сепаратизм силою свого екстремізму викликав виродження трансцендентного монотеїзму в монолатрію і поставив єврейський народ на шлях етноцентризму.

Сутність релігійного досвіду тодішніх євреїв та їхніх нащадків, залишилася незмінною з патріархальної епохи. Він містив як авраамічне бачення з його трансцендентною та універсалістською етикою, так і етноцентричний партикуляризм та сепаратизм. Ці дві точки зору завжди перебували в постійній напрузі, одна стверджувала своє панування над іншою протягом століть, але ніколи не ставала настільки сильною, щоб знищити її. Історія говорить нам, що, здебільшого, переважав етноцентричний партикуляризм; і хоча це й сталося, це несприятливо вплинуло на бачення божественної трансцендентності.

Прояв

Патріархальний період. Мало що відомо про релігійне життя євреїв у патріархальну епоху, якщо не зважати на несприятливий вплив їхнього самовідділення від усього суспільства стародавнього Близького Сходу на їхнє уявлення про божество. По-перше, їхня прихильність до єдиного Бога змусила їх вважати Бога своїм «Батьком», що належить їм, оскільки вони належали виключно Йому. Про це красномовно говорять надзвичайно поширені вирази «Бог наших батьків», «Бог наших предків», «Бог Авраама», «Бог Якова» тощо. Таким чином, унікальне, особливе ставлення до Бога було антропоморфізоване. Метафора – якщо вона коли-небудь починалася як порівняння – почала сприйматися буквально. Таке

буквальне розуміння, безумовно, здатне змусити розум думати про інших як про інших богів і, отже, припустити, що «наш» бог – один із багатьох. Звичайно, наш бог залишається досить сильним, щоб захистити нас перед нашими ворогами; але це не суперечить існуванню інших богів. Поступово розум приходить до терпимості по відношенню до інших богів, розцінює їхнє існування та заступництво за інших як де-юре. Такий розвиток має лежати в основі біблійного використання терміна Елохім у множині протягом усієї Тори. Дослідники Біблії визнають, що використання слова Елохім для позначення Бога було характерним для єврейської релігійної традиції і що воно злилося у єврейській свідомості з «Ягвістською» течією і сформувало Тору. Ані девтерономічна реформа сьомого століття до н.е., ані жрецьке перевидання Писання не могло видалити цей термін або пов'язану з ним ідею релігійної традиції. Частота біблійного вживання слова Елохім у порівнянні зі словом із чотирьох літер הוהי (Ягве) складає 2222 та 398. Дійсно, коли єврей, читаючи Біблію на івриті, стикається з тетраграматоном, він читає «Елогім». Так, начебто цього було недостатньо, Тора стверджувала, що «Бені Елохім», або сини Бога, «побачили дочок людських, що вони прекрасні; і вони брали собі дружин із усіх, кого обирали»; що «Бені Елохім входили до дочок людських, і вони народили їм дітей»[17].

Мойсеїв період. Рух євреїв проти годинникової стрілки по внутрішньому краю Родючого півмісяця залишав позаду, під час кожної зупинки, деяких одноплемінників, які були краще, ніж більшість, схильні до асиміляції з тубільцями. Враховуючи, що мігранти з пустелі проникли і розселилися по всьому регіону, ті, хто населяв внутрішню окраїну Родючого півмісяця, підтримували тісніші зв'язки з Аравійською пустелею, ніж ті, хто жив глибше, у внутрішніх землях. Такі люди зберегли чистоту початкової ідеології пустелі краще, ніж ті, хто наважився піти далі і опинився в умовах, які сильно відрізняються від пустельних. Ось чому, коли сепаратизм унеможливив їхнє проживання в Єгипті, євреї могли знайти гостинність та притулок серед тих, хто жив на краю пустелі.

Єврейський етноцентризм змусив Мойсея, який виріс єгиптянином, отримав єгипетське ім'я і був усиновлений єгипетською принцесою, стати на бік єврея, у якого виникли проблеми з єгипетським наглядачем, убити наглядача та врятуватися втечею.[18] Він сховався в Мід'яні, одружився з дочкою вождя і вивчив його релігію, яка, мабуть, була дуже близька до єврейської релігії, щоб Мойсей міг жити спільно з мід'янітами. Справді, чистота і глибина мід'янітської релігії, мабуть, пробудили в Мойсеї вроджені схильності і відродили в ньому пристрасть до релігійності пустелі. Він почав агітувати за повернення євреїв до своїх джерел, від «зіпсованості» Єгипту до релігії пустелі. Голос, який він почув біля гори Божої (Хореб), відображав дуже глибокі хвилювання в його душі, викликані релігійним оновленням, яке в ньому викликали Йофор, його тесть та мід'яніти[19]. Цього було достатньо, щоб відправити його назад до Єгипту, щоб благати фараона дозволити євреям емігрувати.

Після повернення євреїв під проводом Мойсея у своє початкове місце існування, в пустелю, вони отримали ще один релігійний досвід. Цей досвід був колективним, в ньому брали участь усі євреї, а також їхні сусіди в пустелі, насамперед мід'яніти, чий головний жрець (тесть Мойсея) очолив священну трапезу жертвопринесення[20]«Богу Гори», який «прийшов від Синаю, і піднявся до них – Сеїра [і] засяяв від гори Паран[21]». Група була «змішаною безліччю» вищезгаданих, інших євреїв, які не ходили до Єгипту, бедуїнів хабіру, що блукали по регіону, і кількох племен південної Палестини та північно-західної Аравії. Багато хто з цих племен зберіг свою доамфіктіонічну ідентичність навіть після поселення в Палестині, про що свідчить низка біблій-



Рис. 3.11. Транспортування здобичі, награбованої римськими солдатами в Єрусалимі. Римський рельєф, арка Тита, Рим.

них уривків[22]. Кеніти, кеніззіти, джераміліти (можливо плем'я джурхум, яке панувало в Хіджазі на час поселення Ізмаїла) зібралися біля вулкану Хореб, виверження якого сприймалися як подія богоявлення[23]. Саме там між ними було укладено амфіктіонію або «священний союз» племен, що зобов'язував їх поклонятися Ягве і влаштовувати своє життя в гармонії з Його заповідями. Оскільки в пустелі не було святилищ, було збудовано ковчег, в якому зберігався закон, а також символи, що уособлювали амфіктіонію. «Синайський заповіт»[24] був угодою цієї величезної кількості племен триматися разом під проводом Мойсея, з дозволу Бога Гори, адже той отримав конкретні вказівки в нещодавно оприлюдненому законі. Цей «новий» закон був новим. Він був сформульований за формою, ідентичною формі договорів про васалітет, укладених між різними державами області, і був близьким за змістом до закону Хаммурапі.

Давидівський період. Входження і заселення «змішаної маси» до Палестини в одинадцятому та дванадцятому століттях до н.е. не було одним із кривавих завоювань, як воліли представити його пізніші редактори біблійних оповідань, спонукувані пізнішою ненавистю євреїв до своїх сусідів. Хоча деякі конфлікти і деякі битви, безумовно, мали місце, більшість прийшла і оселилася на кшталт Думузі, пастуха, вступивши в змішані шлюби та асимілювавшись із місцевими мешканцями. Ось чому проникнення в Палестину не могло відбуватися через амаликитянський південь, а мало йти довшим шляхом через пустелю, через Едом і Моав, з якими була можлива асиміляція і які, ймовірно, підкріплювали сили амфіктіонії своїми власними. Значнішим аспектом цього періоду була акультурація мігрантів у Палестині та поява крайнього єврейського етноцентризму у відповідь на акультурацію.

Палестина була сповнена хетів, ферезеїв, євусеїв, моавітян, ідумеїв, філістимлян, фінікійців, сирійців та ханаанців. В ній домінували ханаанські релігія та культура. Ті, хто не поділяв цю релігію та культуру, асимілювалися, коли до цього району увійшли племена амфіктіонії. На релігійному рівні «нація священиків», де кожна людина служить сама собі на відкритому та вільному шляху до Бога, стала нацією, в релігійному житті якої домінували священики[25]. Паралельно з цим відбувалася поступова зміна поширеного в пустелі уявлення про те, що молитися й поклонятися можна де завгодно поняттям про те, що богослужіння має відбуватися у святилищі чи в якійсь будівлі у селі чи місті, і навіть відбувалося прийняття складної системи жертвоприношень ханаанців. Поширена в пустелі практика «поклонятися, коли є потреба», так само, поступилася місцем ханаанському релігійному календарю, заснованому на зміні пір року відповідно до потреб осілих землеробів.

На культурному рівні євреї поступово вивчали ханаанську мову, а саме іврит. Вони, мабуть, прийшли з якимсь іншим діалектом арамейської мови, яку вони зберегли з часів патріархату і який закликав їх до співпраці з племенами північно-західної Аравії та південної Трансйорданії. Їхній одяг, їжа, одруження та інші життєві звички узгоджувалися з ханаанськими, оскільки вони знову пережили перехід від кочування в пустелі до осілого землеробства. Союз племен та правління ним вождями чи «суддями» поступилися місцем царській владі (Самуїл,

Саул) і династичному правлінню (Давид). Цар Соломон, син Давида, звернувся за допомогою до ханаанців у проектуванні та будівництві Храму та отримав її[26]. Хірам з Тіра та його люди надали більшу частину спеціальної робочої сили, а також деревину та інші будівельні матеріали. Більше того, Соломон одружився з «багатьма чужоземними жінками, включаючи дочку фараона, моавітянок, амонітянок, ідумеянок, сидонянок і хеттеянок»[27]. Ці жінки та релігійні й культурні впливи, які вони спричинили, зуміли навернути серце Соломона «до інших богів». Двір Соломона був настільки ханаанізований, що він «пішов за Астартою, богинею сидонською, і за Мілхомом, блюзнірством амонітян»[28]. Жінки Соломона мали вплив при дворі та в уряді і «заповнили землю святилищами для Чемоша, «для Молаха», зі статуями та вівтарями, присвяченими богам його дружин[29]. Справді, різниця між єврейським і ханаанським способом життя була розмита і майже стерта.[30]

Це підштовхнуло консервативні елементи до сильнішого консерватизму і призвело до розколу царства на Ізраїль та Юдею. Прагнення Ізраїлю до асиміляції дозволило його народу безвісти розчинитися в суспільстві Родючого півмісяця після того, як його царський уряд, що роздирався династичними і домашніми суперечками, був повалений Ассирією в 722 р. до н.е.

Найсильніший етноцентризм Юдеї продовжився до 587 р. до н.е., коли він теж був зруйнований Вавилоном, а панівний прошарок відправлений у вигнання.

Період вигнання. У Вавилоні акультурація тривала, незважаючи на те, що вигнанці були здебільшого найбільш етноцентричними та консервативними з усіх. На той час у Вавилон зі Сходу прийшли нові релігійні впливи, найбільш привабливими з яких були есхатологія – із супутніми їй ангелологією та демонологією, раєм та пеклом, Страшним судом – і месіанство. Мешканці

Карта 11. Третє тисячоліття до нашої ери: зародження цивілізації. Перша світова держава (2360-2180).



Месопотамії втомилися від своєї довгої боротьби та почали сумніватися у цінностях, які створили їхню цивілізацію три тисячоліття тому. Отже, вони піддалися обіцянці Саош'янта або спасителя, який наприкінці часів воскресить усіх людей і відновить світ до його первозданної невинності та доброти, а також поведе людство до раю після того, як очистить його від гріхів через занурення у розплавлений метал. Очевидно, їхній новий релігійний світогляд був світоглядом зневірених і пригнічених. Він апелював до тих, хто не міг зробити своє земне царство копією Божого, повірити в те, що громадський порядок цілком здатний контролювати себе і підтримувати власну рівновагу. Тому більшість вигнанців влаштувалися в Месопотамії і чинили опір усім закликам повернутися до Юдеї.

Деякі з них звернулися до нового релігійного бачення – месіанства – щоб зміцнити свою етноцентричну надію на повернення до Юдеї та реабілітацію проти своїх ворогів. Їхнім лідером у цьому напрямку був Ісая, який по-новому інтерпретував піднесення Персії, ворога Вавилона, як піднесення месії (помазанця або царя), який переможно приведе вигнанців до Єрусалиму і відновить славу царства Давида.[31] У Вавилоні вигнані юдеї знову навчилися старому месопотамському прагненню до всесвітньої спільноти та світової держави. Вони були свідками спроби Вавилону досягти цього ідеалу; і вони чули заяви Персії про те, що вона теж займалася тим самим. Поступово актуалізація світової держави розгорталася перед очима в міру того, як Кір приєднував до своєї імперії одну провінцію за іншою. Це спонукало юдеїв наслідувати своїх вавилонських загарбників і перських визволителів; і Ісаю осяяло бачення, що відновлене Юдейське царство стане столицею світової держави, центром влади, з якої «вийде закон...»… [в] суді [над] землею... островами... язичниками»[32]. Так само зростали влада і юрисдикція монолатріального бога, щоб кинути виклик іншим богам, викрити їхнє безсилля і навіть оголосити їх неіснуючими[33]. Але концепція ідеалу залишалася такою самою етноцентричною, як і раніше; насправді, вона навіть посилилася. Бо повстання євреїв і відновлення їхньої влади пробудило бажання, щоб всемогутній Бог використав Свою силу, щоб розтрощити і поневолити народи світу.[34] Він накаже «язичникам... привести синів твоїх на руках, а дочок твоїх носити на своїх плечах. І царі будуть вашими годуючими батьками, а їхні цариці будуть вашими годуючими матерями; вони кланятимуться тобі обличчям своїм до землі і злизуватимуть порох з твоїх ніг»[35].



Рис. 3.12. Передня і задня обкладинки Діянь та Послань апостолів, 1853 р. На посрібленій передній обкладинці зображено св. Петра і Павла, на задній – те, як св. Георгій вбиває змія.



Карта 12. Друге тисячоліття до нашої ери. Фрагментація світової держави.

Очевидно, до такої фантастичної пропозиції призвела образа на ворога у поєднанні з етноцентричною пихатістю.

Період після вигнання. План відновлення юдейського царства не спрацював. Лише мала кількість відгукнулася на заклик Ісаї, а решта вважали за краще залишитися у Вавилоні. Інші спроби також не мали успіху; і це переконало тих, хто вірив у пророцтво, що відновлення царства неможливо здійснити вчасно. Поступово царство Давида ідеалізувалося, одухотворювалося та висувалося за межі часу. Есхатологія, засвоєна у Вавилоні, пов'язувалася з царством Давида, щоб скласти загальну месіанську надію. Ця надія, мета якої була повністю очищена від матеріального, політичного, етноцентричного змісту, стала тим насінням, з якого мало вирости християнство. Одухотворення царства та інтеріоризація боротьби за нього були потужною протиотрутою від трагічної реальності.

Іншою альтернативою, обраною етноцентристами, було поновлення військово-політичної боротьби проти господарів, які прийшли на зміну Персії. Послідовні повстання юдейських фанатиків під проводом греків і римлян посилили невдачу. Було вжито руйнівних контрзаходів, щоб стерти Сіон і розсіяти тих, хто все ще вірив у нього як у центр політичного, етноцентричного царства. Коли Храм та Єрусалим були остаточно зруйновані, юдейське духовенство оголосило про закінчення системи жертвоприношень у Храмі. Відтепер єврейське богослужіння мало складатися тільки з читання Тори, дотримання суботи та законів про харчування, а по можливості і законів про особистий статус.

Юдаїзм на Аравійському півострові. Поневіряння патріархів у пустелі, а також неодноразові гоніння, яких вони зазнавали від рук інших євреїв у Палестині або не-євреїв за її межами, а також руйнування Юдеї та Ізраїлю, спонукали багатьох євреїв оселитися у північно-західній Аравії. Їхня

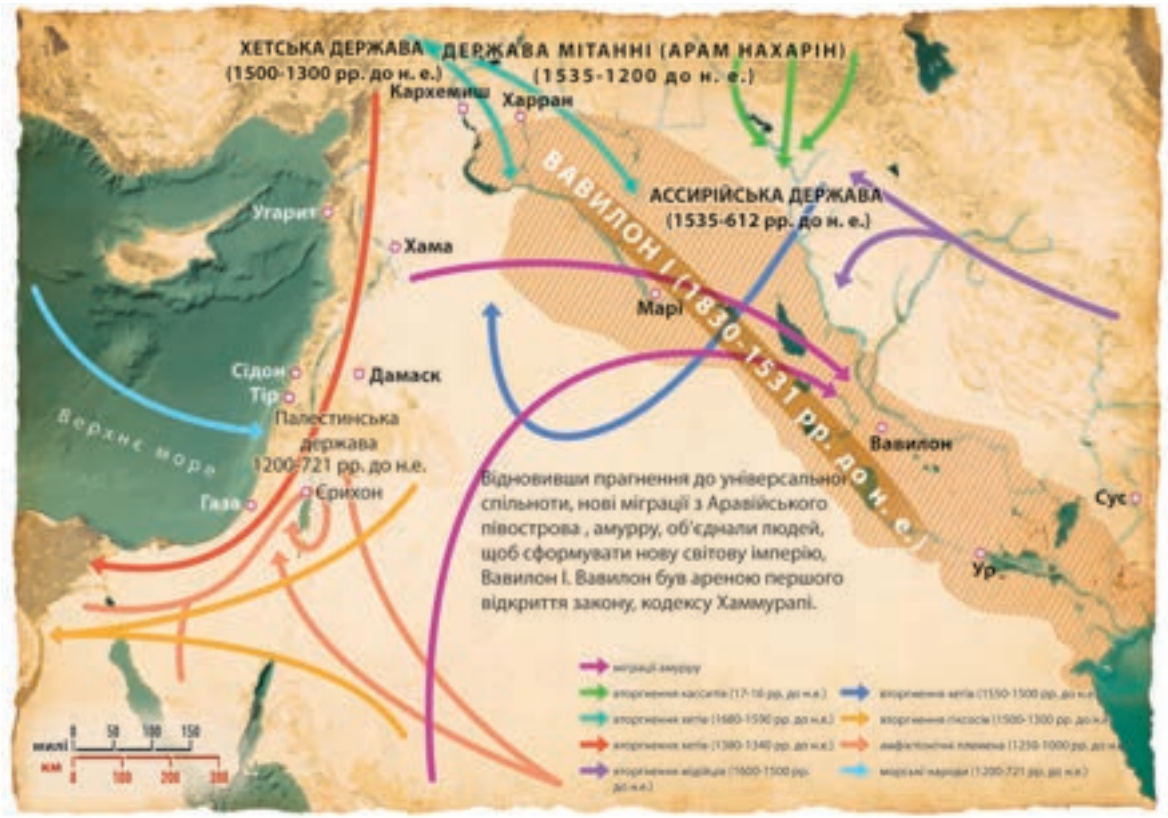
участь у металообробці та торгівлі забезпечила їм місце та засоби до існування. Вони ніколи не були автономними племенами, а мали існувати як протеже або клієнти того чи іншого домінуючого арабського племені в регіоні. Саме в такій ситуації застав їх пророк Мухаммад.

Одна група з них дісталася Ємену, де вони навернули в свою віру царя і захопили контроль над державою. Там вони почали жорстокі гоніння християн, людей раніше навернених до християнства абіссинськими місіонерами, які супроводжували візантійський експедиційний корпус під проводом Абрахи близько 570 р. н.е., що викликало засудження з боку християн, арабів-язичників, а також майбутніх мусульман[36]. Арабським євреям так і не вдалося завоювати повагу арабів. Частково це було пов'язано з їхньою етикою, яка була зосереджена на виживанні, а не на цінностях лицарства; і частково це було зумовлено їхньою прихильністю до Тори, яку вони часто приховували, не хотіли навчати інших і часто порушували у своїй поведінці[37].

Цілком очевидно, що євреї не створили жодної цивілізації в давні часи. Швидше, вони були частиною більшого семітського цілого, що складалося з Аравії та Родючого півмісяця. Як переселенські племена в патріархальну епоху, вони належали до цивілізації амореїв та несли її. Після їхнього виходу з Єгипту вони були реакультуровані в семітський потік амфіктіонією північно-західних арабських синайських та йорданських племен. Пізніше, вони майже повністю були ханаанізовані в Палестині. У Вавилоні вони зазнали ще однієї акультурації, цього разу зороастрійцями з Месопотамії, які втратили віру в себе та у свої давні традиції. Ще пізніше їх було еллінізовано. Ніде у цій довгій історії творчість не зустрічається, окрім як у всіх найважливіших сферах релігії та релігійної літератури. Проте, вони були нездатні поширювати те



Рис. 3.13. Глиняні таблички, що містять частину 135-рядкового тексту шумерської версії книги Йова про страждання людини та відданість своєму Богу. Текст зібрано з шести окремих глиняних табличок та фрагментів, викопаних в Ніппурі, приблизно за 100 миль на південь від Багдада. [Бібліотека університету Пенсільванії].



Карта 13. Друге тисячоліття до нашої ери. Друга світова держава; друга фрагментація.

добро, яке вони мали, а саме трансцендентний монотеїзм Авраама. Натомість вони думали, писали і жили у контексті найсильнішого етноцентризму.

Як тільки вони пов'язали себе буквою закону, вони створили одну з найбільших законницьких традицій усіх часів. Однак, у правовій думці вони ніколи не створювали систематичної юриспруденції і не розробляли універсальної правової етики чи теорії на благо людства. Нижче ми матимемо можливість розглянути питання про внесок юдео-християнської традиції в іслам.

ХРИСТИЯНСТВО

Очевидно, що релігійне становище євреїв у часи, які безпосередньо передували приходу Ісуса, вимагало, щоб пророк змінив його. Настав час для руху, щоб зруйнувати панування етноцентричного партикуляризму в умах євреїв і підтвердити їхню рівність з усіма іншими людьми, очистити їхню теологію від її антропоморфізмів і повернути божественній трансцендентності її законне місце в ядрі віри; звільнити євреїв від тиранії закону, що зберіг свою букву, але втратив дух. Божий промисел, безумовно, мав призвести до повного розвитку тенденції інтерналізації та одухотворення в юдаїзмі, якщо потрібно було зупинити моральне розкладання стародавнього світу та переорієнтувати людство на релігійне благополуччя.

Для виконання цього великого завдання Бог послав Ісуса, сина Марії. Народившись і зростаючи серед цих проблем, він присвятив останні три роки свого життя навчанню та проголошенню нової віри. Його заклик був сформований становищем його сучасників, євреїв та язичників. Перші переконали його в своєму лицемірстві та вузькому законництві; другі – в своєму матеріалізмі та цинізмі. Цим зумовлювалася його протидія в обох напрямках.

Сутність

Наскільки це можна дізнатися з Євангелій від Матвія, Марка і Луки і наскільки це можна порівняти з релігійними потребами епохи та регіону, сутність релігійного досвіду, як його розумів і як йому навчав Ісус, полягала в тому, що спасіння – це стан свідомості, в якому переважає віра у всемогутнього і милосердного Бога, і співзвучність з Його волею через чистоту, самозречення та милосердя. Ця інтерналізація релігії, якої навчав Ісус, була протиотрутою від єврейського юридичного буквалізму, лицемірства та етноцентричного партикуляризму, а також від римського матеріалізму та цинізму. Внутрішні персоналістські цінності змістили фокус закону на його роль у реформуванні особистості. Це повернуло дух, втрачений буквалізмом, і кинуло виклик лицемірству, направивши його до тієї інстанції, яка знає його найкраще, а саме до совісті. Більше того, інтерналізація піднесла основні релігійні цінності благочестя та послуху на новий рівень, постулювала рівність усіх людей перед Богом. Там, де вони є критеріями, ніхто не може зазнавати дискримінації ні за, ні проти, оскільки тільки Бог є Суддею. Жодні етнічні чи інші особливості не можуть мати жодного відношення до чистої вартості людини. Релігійний заклик Ісуса був звернений однаково і до тих євреїв, які дотримувалися етики матеріалізму і цинізму в наслідування своїх грецьких і римських вчителів, і до всього античного світу. Реформа Ісуса була під проводом Бога. Це відповідало жагучій, але реальній потребі тогочасного людства[38].



Рис. 3.14. Табличка зі світло-коричневої глини з трьома колонками письма. Містить шумерські описи Раю, Потопу та падіння людини. Ніппур, період Ісін, бл. 1830-1530 рр. до н.е. (Бібліотека університету Пенсільванії).

Прояв

Реакція юдеїв на реформаторське служіння Ісуса була кволою. Його заклик був сприйнятий етноцентричним керівництвом як діаметрально протилежний їхнім поглядам, і вони сприйняли його як спрямований на підрив своєї влади над єврейським народом. Він звертався до вигнанців, рабів та знедолених; бо вони бачили у цьому справжню компенсацію за страждання. Це повернуло їм впевненість у собі, оскільки заклик переніс увагу із зовнішнього, якого вони не мали, на внутрішнє, що вони могли розвивати удосталь. Для більш чутливих заклик Ісуса зробив релігію такою, якою вона має бути, особистою вірою в Бога і зобов'язанням виконувати Його волю на землі. Поєднання цих факторів призвело до реформи юдаїзму під керівництвом Вчителя – Ісуса, – якого всі євреї чекали як рятівника від явно безнадійного становища, в якому вони нудилися з часів вигнання, від вимирання, до якого вони дрейфували з часів смерті Соломона. Проте, фанатики та консерватори були більшістю; і вони стали на захист своєї влади, якій загрожувала реформа. Вони сфабрикували звинувачення в богохульстві та повстанні проти Ісуса і переконали римлян позбутися його.

Павло, – це романізований єврей, який служив римлянам у гоніннях на представників нової віри, навернених у християнство. Незліченні плебеї, навернені у християнство, які практикували свою віру, ховаючись від влади і переслідувані Павлом, тепер стали величезним потенціалом для того, щоб перевернути Римську імперію, її релігію та її ідеологію з ніг на голову. Але спочатку послання Ісуса мало бути перетворене на щось елліністичне, що могло б сподобатися багатьом мільйонам жителів імперії довкола та за межами середземноморських берегів. Це вже було зроблено у Старому Заповіті Філоном Олександрійським та в Євангелії від Іоанна. Панівною ідеологією був гностицизм; пануюча культура – еллінізм. Обидва явища розповсюджувалися провінціями Римської імперії на основі, раніше закладеній греками. Методологія була методологією екзегези, або алегоричної інтерпретації того, що шанується як священне писання чи священний текст, який мав прецеденти у спробах пізніх грецьких мислителів знайти сенс у грецькій язичницькій релігії. Так почалася трансформація релігії Ісуса[39].

Фокус місії змістився з Палестини та єврейського народу, які були метою реформи, на головні міські центри Римської імперії, де проживали маси рабів і вигнанців. Змінилася й мова – з арамейської на грецьку, – а разом із нею й категорії думки, закладені у мові. Інтерналістський акцент реформи залишився. Але замість того, щоб бути передумовою для здійснення справ слухняності Богу, він став ipso facto складовою спасіння. Також розширився зміст віри. Бог залишався її центром. Але, окрім того, Він здобув віру в Його втілення в Ісусі, в смерть Ісуса як жертвоприношення та спокутування людських гріхів, у Його воскресіння та перемогу над ворогами та у Святого Духа як третю особу божественної трійці. Обов'язок робити справи, заповідані Богом, залишився, але тільки як наслідок віри, яка була оголошена достатньою, навіть якщо вона не мала таких наслідків. Це аксіологічне приниження «справ» поєднувалося з заснуванням обрядів і сакраментально призначеним священством для їх здійснення. Держава, оскільки вона виявилася ворогом, була засуджена як справа сатани. Християнин не був зобов'язаний зберігати їй тверду вірність, але мусив терпляче витримувати її податки чи владу, чекаючи другого пришестя Христа, коли занепалі будуть врятовані і всі вороги будуть переможені.

Це перетворення християнства було здійснено Іоанном та Павлом. То був не єдиний випадок. За відсутності центральної влади, церкви формувалися у місті й за містом на основі проповіді, вимовленої християнським місіонером, або надісланого ним послання. Кожна церква була автономною і залежала від своїх членів у всіх питаннях, включаючи доктрину та природу віри. Так виникло багато «християнств», кожне з яких розвивалося відповідно до своїх власних духовних та інших детермінантів. Оскільки всі вони були місіонерськими – сам Ісус відкинув юдейський партикуляризм, – було неминуче, що церкви множитимуться і вступатимуть у конфлікт одна з одною з приводу того, що було і чим не було християнство.

Таким чином, виникли три основні напрями думки, кожен з яких у різних формах відстоювали церкви, розкидані по всьому Східному Середземномор'ю. На жаль, єресі, відлучення від церкви, переслідування, а іноді й відкритий геноцид не залишили нам слідів цих церков та їхніх лідерів, окрім як в пам'яті їхніх ворогів. Римська церква виборювала перевагу над усіма церквами Христа. Коли вона нарешті досягла цього статусу, вона знищила інші церкви, змусивши їх усіх прийняти лише її доктрину та її традицію як канонічну. Між церквами було безліч яблук розбрату, наприклад, стосовно природи людини, гріха та благодаті; або церкви, служіння та обрядів; чи авторитету Римської церкви, але найважливіші суперечки оберталися навколо природи Ісуса. Вони були найбільш вирішальними,

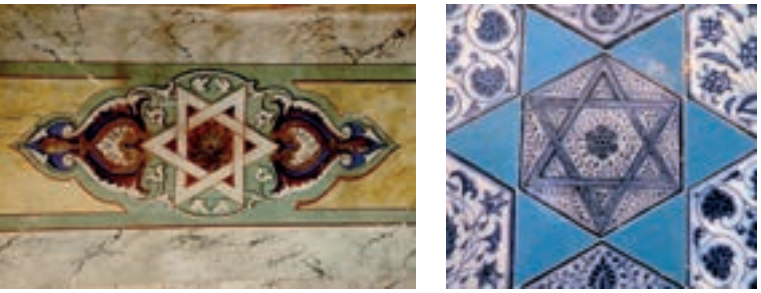


Рис. 3.15. Відомий під назвами печатки Соломона або зірки Давида, мотив у вигляді шестикутної зірки використовується і в ісламській архітектурі, зокрема, при виготовленні черепиці.

оскільки їхні висновки торкалися решти аспектів християнського вчення і практики.

Перша та найстаріша полеміка виникла через семітське походження Ісуса. Його прихильники вірили, що Ісус справді був очікуваним Христом або Месією, посланим позбавити євреїв від їхнього скрутного становища, але що він був людиною, всього лиш людиною. Він повинен був досягти свого порятунку, навчаючи істинної релігії та подаючи гарний приклад. Його місія була такою ж, як і в попередніх пророків: передати божественне послання, зміст якого рятівний, якщо його дотримуватися. У першому столітті так, мабуть, думали всі чи більшість євреїв, які чули про Ісуса і вірили в нього і утворювали перші християнські палестинські церкви. Це була також думка Керінфа (бл. 100), який вчив, що Ісус дійсно був людиною; що під час його хрещення «Христос» – висока божественна сила – зійшла на нього і була причиною того, що він доніс послання. Як тільки послання було доставлено, Христос залишив його вмирати, як і будь-яку іншу людину.[40]

Цей перший погляд на християнство, мабуть, мандрував з євреями по всій Римській імперії, де він приваблював новонавернених як серед євреїв, так і серед інших народів. Деякі з них називали себе ебіонітами та обрали своїм способом життя бідність, присвячуючи свою енергію самоочищенню та поклонінню. Ставлячись до Ісуса як до людського пророка з посланням від Бога, вони найкраще засвоїли його урок інтерналізму і можуть розглядатися як перший приклад чернечого та аскетичного життя в християнстві.[41] Брат Пія, єпископа Рима, написав есе «Пастир», давши класичний вираз цьому погляду[42]. Іншим важливим представником цього напряму був Павло Самосатський (III століття), чиї послідовники, павлікани, дожили до дев'ятого століття, коли імператриця Феодора послала свою армію винищити їх у Вірменії.

Другий погляд на християнство зародився в Олександрії та став результатом своєрідного синтезу інтерналізуючого месіанізму євреїв та гностицизму. Вважаючи творіння низхідною деградацією від вічного Абсолютного Єдиного, Який є цілком духом, до мінливої відносної множинності, укладеної в матерію, гностицизм бачив порятунок у визволенні духовного з його в'язниці та в поверненні до свого первісного джерела. Оскільки матерія є абсолютним злом через свою суперечність і віддаленість від духу, гностицизм, що заперечує світ і життя, узгоджується з єврейським розпачем та есхатологією. Таке звільнення від матерії, безумовно, ставалося під час смерті. У житті це мало бути досягнуто в гнозисі, моменті, коли душа людини відокремлювалася від будь-якого матеріального зв'язку, тяглася вгору й геть від творіння за допомогою дисциплінованої медитації чи споглядання та осявалася присутністю Абсолюту. Це було мислення, процес порятунку.

Абсолют, зі свого боку, міг тільки мислити, оскільки він є духом. Більше того, він міг думати тільки про себе, оскільки спочатку це було все, що існувало. Завдяки його мисленню з нього еманував інший логос або розум, а з нього еманував третій, поки всі дев'ять логосів, розумів або небесних світил (еннеад) не еманували один з одного і не уможливили еманацію активного розуму, що створив Всесвіт. Отже, мислення є космічною діяльністю. Воно ідентичне процесу, що є основою творіння, а також його підтримці, завдяки якій виникають речі, – низхідному процесу, – а також тому,

через що вони можуть повернутися до свого походження. Останнє, після досягнення людьми, є спасінням. Діяльність Абсолюту, Бога, отже, може бути описана в наступних термінах: логос або слово Бога, яке так само божественне, як Бог, тому що воно єдиносуще з Абсолютом, є творчим принципом у його низхідному русі. Він також є рятівним принципом, тому що його активність у висхідному русі, а саме у людській думці є спокутуючою. Ця витончена мова неоплатонізму була християнізована шляхом надання їй популярних грецьких термінів, запозичених у прихильників містеріальних релігій. Ісус став Словом Божим, для якого було створено світ. Його прихід і вчення становили основу спасіння. Не було і не могло бути іншого шляху відновити людину, яка втратила через матерію знання про Бога, окрім як шляхом пізнання слова Божого.[43] Захоплений апологет цього християнства міг би навіть сказати, що Христос дорівнює логосу, розуму або глузду; що кожен, хто активізує свій розум, є християнином і врятований; що Сократ був архетипом розуму, а також християнського спасіння[44].

Християнські церкви, що породили неоплатонізм, були численними. Однак зростаюча міць Римської церкви зрештою відвернула, відлучила та витіснила їх усіх. Протягом усього свого існування ці церкви ніколи не дозволяли своєму високому інтелектуалізму бути затьмареним плебейськими ідеями містеріальних релігій. Як прихильники докетизму, вони вірили, що Христос, божественний Батько, який є Богом або Абсолютом, не може страждати або вмирати. Отже, будь-який історичний Ісус був фантазмом, видимістю, покликаною приховати божественне та рятівне послання. Керінф, Сатурнін (бл. 120 р.) і Василід (бл. 130 р.) вчили, що замість Ісуса була розп'ята інша людина, яка «полетіла» назад на небо. Маркіон (бл. 160 р.) дотримувався тієї ж точки зору, вимагаючи, щоб Старий Заповіт був скасований, тому що його бог є «злочинець, що любить війни, непостійний у судженнях і суперечить сам собі»[45]. У досить виразних висловлюваннях усі вони стверджували абсолютну єдність Бога, за що й одержали назву монархіанців. Найдальше, в чому вони йшли назустріч своїм супротивникам, було визнання того, що трійця є не більше ніж трьома проявами Абсолюту: «Батько, Син і Святий Дух, [будучи] однією і тією ж істотою, у тому сенсі, що три імені додаються до однієї речовини, як от сонце: це одна субстанція, але має три прояви: світло, тепло і саму сферу»[46]. Це пояснення трійці відстоював Савеллій, богослов початку третього століття, і воно було назване на його честь.[47] Ніхто з них не сумнівався, що Христос є Богом, але ніхто з них не мав на увазі під Христом земного, людського, історичного Ісуса. Христос був Словом (логосом чи розумом) Бога. Звідси, вони розмірковували, Бог вічний, Син вічний; Син існує завдяки самому Богу» ... [Він] незачатий … не народжений від зачаття... [навіть] думкою... Бог передує Сину»[48]. Арій пішов далі заперечивши силогізмом, який ніс ідею названу на його честь, про те, що ідея зачатого Христа суперечить самій собі, оскільки той, хто народжує завжди повинен передувати в бутті та часі народженому.[49]

Аріанство, як різновид гностицизму, домінувало у християнському світі протягом кількох століть. Однак збіг імперських інтересів, а також інтересів деяких членів візантійської правлячої сім'ї з інтересами Римської церкви, зрештою, призвів до знищення всіх церков, які відкинули твердження Риму про те, що Ісус був і Богом, і людиною, що він зазнав смерті заради спокутування гріхів людства, і що через три дні він із тріумфом воскрес, як це робили боги містичної релігії та культів родючості у своїх весняних ритуалах.

Ця позиція Римської церкви була третім поглядом на християнство, яке прийшло на зміну двом іншим поглядам. Вона шукала і знайшла авторитет для свого вчення в Євангелії від Іоанна та посланнях Павла,

але ясніше – в есе деяких апостольських отців, таких як Ігнатій (бл. 107) і Афанасій (бл. 373)[50]. Саме Августин дав цьому погляду остаточну кристалізацію[51] у суперечці з Пелагієм (бл. 400 р.), ірландським ченцем, та його учнем Целестієм. Ці двоє стверджували невинність людини, а також її здатність досягати добра без божественної благодаті. Мається на увазі, що без необхідного гріха – і, отже, без необхідності божественного втручання – християнам не потрібно утверджувати ані божественність Ісуса, ані його спокутну смерть. Ось чому після деякого вагання Августин став на захист християнства Павла і вчинив проти Пелагія найзапеклішу атаку в історії становлення християнської віри.

Перемога римського погляду, однак, не була легкою. Протягом століть візантійський імперський уряд підтримував Римську церкву і нав'язував людям свої погляди. На Нікейському соборі (325 р.) було складено символ віри, що поєднував гностичні елементи з Павлівськими, і майже ніхто його не прийняв. Пізніше, на Константинопольському соборі (381 р.), влада Римської церкви була оскаржена Константинопольською церквою, яка називала себе «Новим Римом», і потім знову, – в Халкідоні в 451 р. Перехід церков на римські канони зберігався, принаймні, публічно. Однак, християни з семітським складом розуму не могли примиритися ані з тринітаризмом, ані з уявленнями про замісну вину, замісне страждання, порятунок через смерть або з незаперечним авторитетом, який Римська церква привласнила собі. Сповідуючи свою відданість Римській церкві, вони продовжували таємно дотримуватися своїх споконвічних ідей.

Християнство в Аравії

Більшість людей у західній частині Родючого півмісяця та в Африці згодом навернулися до християнства. Були навернені й північні племена, що жили у прилеглій пустелі. В Месопотамії відбулося кілька навернень, але християн було багато в результаті іммігрції. Рятуючись від візантійських переслідувань, християни тисячами



Рис. 3.16. Приклади ідолів політеїстичних спільнот (зліва направо): Латт, Узза, Хубал, бронзова статуя Бика і Ваал.

бігли на край пустелі або через пустелю до Перської імперії, де до них не могла дістатись рука гонителів. Зі свого боку, перси раділи їм через їхні знання та досвід. Монахи-єретики були носіями спадщини давньої вченості. Християнське засудження цього вчення (Афінська академія та всі філософські школи в Імперії були закриті в 529 р. за наказом Юстиніана) спрямувало його головних героїв у пустелю чи Перську імперію у пошуках притулку. В Едесі, Джундишапурі, Бусрі та інших місцях колонії вигнаних християн процвітали та підтримували традицію грецької вченості під егідою ліберального, неримського християнства.

На Аравійському півострові майже не було християн. Візантія цікавилася півострівними арабами як торговцями або перевізниками товарів з далекої Азії та Африки. Місіонерський дух Візантії був слабкий або був відсутній, до того ж, його центрами були Середземномор'я та Європа, а не Схід. Деякі арабські племена (Гассан, Бану Тагліб, Лахм) налічували по кілька християн, а в деяких були християнські вожді. Усі вони знаходилися на кордоні між півострівною Аравією та Візантією або між Аравією та Персією. Дві великі держави цікавилися ними або як буферними сателітами для захисту своїх кордонів, або як здатними до мистецтв і наук біженцями, які ненавидять своїх переслідувачів, ворогів Персії. Араб-християнин з набатейського племені південно-східної Йорданії був доставлений в Ємен у якості раба, і йому вдалося навернути у свою віру тих, з ким він стикався. Його ім'я збереглося в ісламських анналах як Якуб аль-Саррудж; та його віра, мабуть, була монофізитською версією християнства[52]. Християни Аравії не могли уникнути політичних вітрів, які дули у регіоні. Оскільки вони вважали Візантію своїм покровителем і шукали захисту, вони викликали втручання Перської імперії. Перси виявляли прихильність до Ємену як до ворогів християн. Юдейське переслідування християн під проводом Зу Нуваса, єврейського царя Хім'яру, мало місце у 523 році. Його жорстокість залишила погану пам'ять на всьому півострові і була увічнена згадкою в Корані (85:4) про гоніння християн. Дізнавшись про це, Юстин I наказав Абіссинії відрядити експедиційний корпус в Ємен, частково для помсти за християн, а частково для захоплення торгового шляху до Візантії. Абіссинці здобули швидку перемогу в Ємені та збудували собор у Сані, столиці. Розуміючи, що друга мета не може бути досягнута без підкорення Мекки, вони мали намір завоювати її, але зазнали невдачі. Рік (570) був роком народження Пророка, також званим «роком слона», тому що мекканці вперше побачили цю тварину на службі у абіссинців, що вторглися.[53]



Рис. 3.17. Скельні гробниці в Аль-Улі, Медаїн-Саліх.

Християнські жителі західного Родючого півмісяця, а також християни півострова дотримувалися своїх власних традицій, більшість із яких різко суперечили римській доктрині. Область продовжувала вибухати «єресями», що ставили під сумнів якщо не божественність і людяність Ісуса, то співвідношення цих двох природ (аполлінаріанство, несторіанство, євтихіанство, монофізитство, монофелітство), природу людини, гріха, порятунку (пелагіанство), авторитет Церкви та «Святого Престолу Риму» (монтанізм, донатизм), легітимність

образів (іконоборство). Коли іслам постукав у їхні двері, вони були тільки раді сприйняти його заклик і масово почали навертатися до ісламу. Вони були не тільки засмучені експлуататорською та тиранічною політикою Візантії, від ярма якої вони хотіли позбутися, але й обурювалися релігійним імперіалізмом, що виявлявся в насильницькій зверхності римської доктрини. Той факт, що іслам підтвердив пророцтво та людяність Ісуса і відгукувався про нього найповажнішим чином, довершив решту справи.

Східні християни, які прийняли іслам, принесли з собою свої ідеї, ремесла та звичаї, які згодом збагатили ісламську цивілізацію. Західні письменники часто звинувачують східні церкви в архаїчності, педантизмі та відсталості. Щоб зменшити славу перемог ісламу, вони описують ці церкви та саму Візантію як корумповані, невмілі та готові впасти, коли на історичну сцену вийшов іслам. Правда полягає в тому, що аж до появи ісламу педантизм, ірраціоналізм та відсталість візантійського християнства повсюдно були поширені у всьому християнському світі. Іслам реформував християнство в регіонах, які він приєднав до своєї держави, очистивши його від дрібних теологічних суперечок та забобонних доктрин. Після приходу ісламу геній та енергія християн влилися у культуру та цивілізацію ісламу. Душа Родючого півмісяця в ісламі наново відкрила себе і підтвердила свою давню месопотамську спадщину. Вона була тимчасово (майже тисячоліття!) відчужена від власної ідентичності греками та римлянами, з одного боку, та персами, з іншого. Перші нав'язували спочатку свій натуралізм та ідолопоклонство, а потім свою тринітарну, сакраменталістську версію релігії Христа. Другі нав'язували свій дуалізм та кастову систему. Під впливом ісламу, усе це було відкинуто, і араби Родючого півмісяця тепер приєдналися до арабів півострова, щоб відновити семітську цивілізацію.

ВНЕСОК ЮДЕО-ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ В ІСЛАМ

Якби внесок юдео-християнської традиції в надбання ісламу вимірювався співіснуванням однакових релігійних особистостей, подій, ідей та принципів, він був би величезним. Але співіснування – це не внесок; і той факт, що іслам з'явився в історії пізніше, ніж юдаїзм чи християнство, не є доказом того самого. Західні вчені, однак, не тільки підтверджують такий внесок, а й називають його «запозиченням», тим самим посилюючи незадоволеність мусульман західними інтерпретаціями ісламу, коли пізніше бачить себе продовженням та реформою більш раннього. Ті ж самі вчені не говорять про «запозичення» християнством у юдаїзму, чи буддизмом у індуїзму, чи протестантизмом у католицизму. Тим не менш, саме таким іслам бачить себе щодо юдаїзму та християнства, а саме – як однакову ідентичність, але реформовану та очищену від накопичених маніпуляцій та змін, зроблених їхніми провідниками та переписувачами.

Іслам вважає себе не новою релігією, а найдавнішою релігією – більше того, вічною релігією Бога, Адама в раю та на землі, Ноя та його нащадків. Він вважає себе релігією Авраама та його нащадків, усіх пророків, посланих Богом євреям, а також іншим народам, та Ісуса, сина Марії. Більше того, іслам вважає релігійну спадщину Месопотамії своєю власною і правильно робить, оскільки месопотамська цивілізація була продуктом арабських мігрантів з півострова, коли вони оселилися в Месопотамії та були підкріплені безперервним потоком людей з пустелі до Родючого півмісяця. Те, що зазвичай називають семітською мовою, семітською релігією та семітською цивілізацією, є продуктом, головними рушійними силами, авторами, реалізаторами та об'єктами якого були араби півострова. Месопотамська традиція, а також її монотеїстична реформа Авраамом стали традицією всіх арабів як мешканців півострова, так і меш-

канців Родючого півмісяця. Євреї були одним із племен, що становлять цей великий конгломерат народів. Безперечно, погано стверджувати, що месопотамська чи авраамічна традиція належить меншості нащадків Авраама, а не всім народам Аравії, які є фізичними та духовними спадкоємцями обох. Не можна заперечувати, що і євреї, і араби гостро усвідомлюють свою спадщину, що обидва народи вважають Авраама та його нащадків своїми предками, а його віру та традиції своїми власними, але слід однаково підтвердити, що обидві традиції мають право черпати з цієї спадщини, як їм заманеться. Те, що зазвичай звинувачується в запозиченні ісламом з юдаїзму, так само може бути звинувачено в запозиченні юдаїзмом з семітської арабо-месопотамської традиції. «Давні близькосхідні тексти» Джеймса Прічарда і «Вавилонське Буття» Авраама Хайделя популяризували те, що єврейська Біблія «запозичила» з давньої месопотамської літератури, а «Аравія і Біблія» Джеймса А. Монтгомері показує, що було запозичено у сусідів.

Як ми бачили раніше, месопотамська традиція була сформована в Месопотамії мігрантами з півострівної Аравії, потік яких був постійним протягом століть, з тридцятого до тринадцятого століття до н.е. Однак ідеї, принесені мігрантами до Родючого півмісяця, були відомі та сповідувалися людьми, які залишилися та не емігрували.

Подібно до месопотамської традиції, релігійна традиція півострова зазнала реформаторських ідей Авраама, які прийшли до неї через Ізмаїла, старшого сина Авраама, якого він вирішив повернути на півострів і поселити в Мецці (Парані чи Фарані) і який став родоначальником багатьох великих народів (Буття 17:7; 21:20-21). З арабської традиції ми знаємо, що Ісмаїл – арабська версія імені Ізмаїла – одружився з представницею племені Джурхум, що він став спадкоємцем засновників дванадцяти племен арабізованих арабів, і що вони були основними носіями «арабської» мовної традиції та ідей.



Рис. 3.18. Напис, прикрашений зображенням дикого цапа, храм Вед, Фавський перехід, Саудівська Аравія, 1 ст. до н.е.

На відміну від єврейської традиції, в генезі якої брали участь євреї та араби, християнство розвивалося як виключно єврейська та християнська справа. Жоден араб не був відповідальний за походження християнства, яке можна повністю приписати євреям та їхнім традиціям. Воно всотувало месопотамську спадщину завдяки своєму походженню з єврейської традиції. Однак, велику кількість його перших прихильників становили арабами Родючого Півмісяця, які приєдналися до віри частково частково завдяки властивій їй духовній гідності, частково у відповідь на тиранію і грубий матеріалізм римлян, а також внаслідок семітського опору еллінистичній культурі. У перші два століття н.е. араби становили більшість християн. Це були місіонери-універсали, які мали подвійну гідність: свою арабську спадщину і свою нову християнську віру,

яка протистояла єврейському етноцентризму. Вони пронесли своє християнство далі на схід, у Персію та Індію, до Єгипту та Абіссинії, на північ, на Кавказ, і скрізь, де навколо Середземномор'я їхні предки заснували колонії для торгівлі чи поселення. Як ми бачили, панування Римської церкви, підтримуваної Візантійською імперією, відштовхнуло цих семітських християн. Коли вони були звинувачені в єресі Римською церквою і переслідувалися Візантійською імперією або її сателітами, вони сховалися в пустелі. Там вони поповнили лави єврейських біженців і зміцнили авраамічну традицію своєю монотеїстичною та одухотвореною версією християнства.

І євреї, і християни, що переселилися в пустелю, знайшли привітний прийом серед арабів, які підтримували месопотамсько-авраамічну традицію. Разом вони зміцнили цю традицію на Аравійському півострові, вона стала відома як ханіфія. Її прихильники, ханіфи, чинили опір будь-якому поєднанню інших богів з Богом, відмовлялися брати участь у язичницьких ритуалах і підтримували бездоганне етичне життя. Загальновідомо, що ханіфом був суворий монотеїст, який не шанував належним чином племінної релігії, який мав бездоганні етичні якості й тримався осторонь цинізму та моральної розпусти інших арабів. Ханіфи завжди стояли вище міжплемінних суперечок і ворожнечі. Всі знали про їхню присутність, оскільки вони належали майже до всіх племен. Більше того, вони мали репутацію найбільш вчених у релігії. Пророк був досить знайомий з ханіфізмом, щоб сказати: «Іслам тотожний ханіфізму», і над ним стояло авторитетне коранічне ототожнення Авраама з ханіфами.

Арамейською мовою ханіфи називалися ханепаї, що означає «відокремлені». Цей термін, мабуть, був придуманий їхніми ворогами, прихильниками протилежних релігійних поглядів, які мали владу або становили більшість і спостерігали явище, коли деякі незгодні члени їхньої власної групи відокремлювалися від більшості. Подібні явища мали відбуватися впродовж єврейської та християнської історії до гіджри. Оскільки релігійний істеблішмент, чи то єврейський, чи християнський, відхилявся від авраамічної трансценденталістської віри і переслідував інакодумців, останні не мали іншого вибору, окрім як тікати в пустелю, де їхні родичі, члени клану чи одноплемінники надали б їм притулок. Віра народів пустелі, швидше за все, залишилася чистішою – і, отже, ближчою до віри Авраама – ніж у тих євреїв, чиє оселення призвело до ханаанізації; або тих християн, які дозволили релігії Ісуса перетворитися на тринітарну, сакраменталістську релігію Іоанна та Павла. Будучи послідовниками авраамічного юдаїзму та християнства Ісуса, незгодні, таким чином, знайшли б схожість у поглядах і співчуття серед тих, хто залишався вірним трансцендентній єдності Бога. Природно, те, що істеблішмент вважав «відокремленим», жителі пустелі розглядали як «чисте», таким чином утворюючи два значення слова ханіф, що явно суперечать один одному, в арамейській та арабській мовах.

Задовго до епохи Пророка заклик до авраамічної монотеїстичної реформи виник у півострівних племенах Ад (Північний Хадрамаут), Самуд та Шуайб (Хіджаз) внаслідок діяльності пророків Гуда, Саліха та Шуайба. Пам'ять про їхні проповіді залишилася; але їхній рух до відновлення авраамічного монотеїзму не увінчався успіхом і потонув в арабському ширку чи асоціативізмі.

МЕККАНСЬКА РЕЛІГІЯ

Коли Авраам прийшов з Агар'ю та Ізмаїлом до Мекки (Коран називає цих людей Ібрагімом, Хаджар та Ісмаїлом відповідно), у цьому районі не було насаджень. У Корані це місце описується як покинуте[54]. Разом вони збудували Каабу, кубічну будівлю з одним отвором, і присвятили її поклонінню єдиному Богові. Джерело Замзам, яке чудесним чином виникло біля ніг малюка Ісмаїла, коли його мати бігала між Сафою та Марвою в пошуках води, продовжувало текти, і це місце стало зупинкою для караванів. Через століття Кааба стала пантеоном численних ідолів або богів; і Мекка стала головним центром, що пов'язує воєдино всю Аравію в релігійному, культурному, політичному та економічному плані. Традиція її заснування Ібрагімом та Ісмаїлом як святилища єдиного Бога залишилася живою пам'яттю по всій Аравії.

Нелегко було пам'ятати про трансцендентну єдність Бога, якій навчали Ібрагім та його сім'я. Потрібний рівень витонченості, який не завжди був доступний. Скільки поколінь він проіснував у Мецці після Ісмаїла, ніхто не знає. Комбінацією сил він був перетворений на ширк або політеїзм Мекки. Першим було людське бажання мати божество у безпосередній близькості у випадку потреби. Потреб повсякденного життя багато: передбачати майбутнє; порадитися та отримати пораду, чи сприятливий час для війни, ділового заходу, полювання, довгої подорожі; заспокоювати, коли трапляється трагедія, сподіваючись, що вона зникне; дякувати, коли приходять блаженство та удача. Коли будь-яка з цих потреб відчувається, потрібні досить сильний розум і воля, щоб чинити опір спокусі шукати задоволення через близьке і конкретне, якщо таке є. Ця тенденція діє навіть за умови знання того, що вища влада належить іншій сутності, і в цьому випадку найближче божество вважається посередником. «Ми поклоняємося їм [божествам], але за їхню здатність наближати нас до Бога».[55] Другою була тенденція звеличувати померлу хорошу людину, чи то пращура, вождя, патріарха чи благодійника, настільки, що його людськість переходила в божественність. Це специфічно людська спокуса не лише не бачити поганих сторін померлих, а й ідеалізувати їхні добрі якості. Ідеалізація – дуже сильна схильність до створення ідолів у всіх людей. Якщо її не тримати під контролем, покійний може легко стати об'єктом апофеозу. По-третє, вічний страх, який люди відчували при усвідомленні своєї безпорадності перед незрозумілими могутніми силами чи трагічними подіями природи. Не дивно, що страждання і трагедія можуть зігнути або зламати волю людини і розбестити розум, якщо тільки їхня нервова опірність не є адекватною. У таких випадках, надприродне сприйняття зміщується від Бога, реальної причини події, до сили природи, яка діяла як провідник чи місце її реалізації. Трансцендентний Бог, ймовірно, сприйматиметься як далекий просто тому, що Його трансцендентність може бути витлумачена як відстань. Саме в боротьбі з цією тенденцією трансценденталістська віра особливо дбала про те, щоб підкреслити близькість і доступність Бога для кожного, хто волає до Нього. Четвертим і останнім була майже повна відсутність на сцені будь-якої трансценденталістської віри. Щоправда, трансценденталістська традиція зберігалася ханіфами; але їх було замало, щоб бути ефективними. Авраамічна віра погано підтримувалася. Тоді як євреї сприймалися як такі, що звели трансцендентний монотеїзм до монолатрії своїм антропоморфізмом і етноцентризмом, християни, завдяки своїм уявленням про інкарнацію Христа та тринітаризм, завдяки своєму сакраменталізму й теології, сприймалися як такі, що зводять його до політеїзму. Хоч би куди вони не звернулися, доісламські араби бачили порушення трансцендентності Бога. Ті араби, які схилялися до цього напряму ставали хоробрішими, зважаючи на приклад їхніх сусідів. Саме їхні візантійські сусіди-християни продали їм статуї Кааби, котрі зображали людей.

Сутність

Сутність релігійного досвіду до-ісламської Аравії оберталася навколо двох осей. Першим був гедонізм, чи прагнення матеріального, особистого, мирського щастя за життя. Це життя було єдиною нагодою досягнути цього. Коли життя проходило або губилося, все розчинялося в забутті; не було нічого поза цим життям. Існування у пустелі було досить важким. Його страждання, як і життєві труднощі в цілому, мали бути втоплені у вині, жінках та поезії. Багато дітей, багато дружин, багато друзів, великі отари овець і кіз, верблюди та коні, процвітаюча торгова справа, переможний набіг зі здобиччю, вино та поезія для проведення часу – ось складові щастя.

Другою віссю був романтизм. На індивідуальному рівні це виражалося в муруа, чи цінностях лицарства. До них належали хоробрість у бою, гостинність навіть у злиднях, вірність навіть із ризиком для життя і, перш за все, красномовство. Промовистість прославляла ці цінності та ідеалізувала їх, роблячи їх кінцевими цілями людського життя. Немає нічого вище за майстерність поета; бо поезія посилювала красу та привабливість цінних справ. Це зробило їх гідними пам'яті, безсмертними. На певному рівні романтизм зумовлював внутрішню солідарність племені. Воно спиралося на свідомість ідентичності одноплемінника, що її давало членові плем'я. Його буття та існування, його легітимність та репутація і, нарешті, сама його безпека могли бути забезпечені лише всередині племені. За його межами араб із півострова був поза законом; його життя та майно були вільною та легкою здобиччю для будь-кого, хто міг їх забрати. Але коли він був членом племені, вся міць племені належала йому. Будь-яка образа його особистості була одночасно образою будь-якого іншого члена; і кожен був зобов'язаний помститися кожному члену злочинного племені. У житті члена племені його плем'я було найвищим пріоритетом. Процвітання, репутація, честь, велич племені належали її членові; і такими були його злидні, погана репутація, безчестя чи поразка. Не дивно, що плем'я монополізувало лояльність членів. Земля не мала такої цінності оскільки плем'я постійно переміщувалося і переходило з однієї області до іншої. Але поезія, створена племенем, і його члени, увічнені поезією, визначали плем'я, виділяли його серед інших племен і визначали честь і самоповагу індивідуума. Дійсно, ніколи ще плем'я не було так містифіковане і таке красиве за рахунок поетичної ідеалізації своїх героїв, як у півострівній Аравії. Це був романтизм, заснований на племінній дисципліні, племінній вірності, племінній відповідальності, і все це втілилося в незапам'ятні часи в найвишуканішій поезії, коли-небудь створеній якоюсь мовою. Жити в атмосфері, створеній цією поезією, і рухатися в гонитві за матеріальним благополуччям та задоволеністю цінностями муруа, які вона прославляла, було для до-ісламського араба півострова змістом та метою життя.

Прояв

Південно-аравійські (Ма'ін, Саба і Катабан), а також північно-аравійські (Ліхйан, Самуд і Сафа) написи свідчать про поклоніння з давніх-давен верховному божеству, званому Аль-Ілаг або Аллаг. Це божество поливало землю, змушувало вирощувати врожай, розмножувати худобу, а джерела та колодязі давати цілющу воду.[56] У Мецці, а також на всьому Аравійському півострові, «Аллаг» визнавався як «Господь світу», «Владика неба і землі», «кінцевий Керуючий усім».[57] «Аллаг» було найчастіше згадуваним божественним ім'ям.[58] Однак Його функції були делеговані або взяті на себе іншими другорядними божествами; і Його чудові дії виражалися, наприклад, у Сонці та Місяці. Його якості були виокремлені у якості іпостасей і перетворилися на богів та богинь поруч із Ним. Таким чином виник цілий пантеон, кожен член якого задовольняв або особливу потребу, або особливе

плем'я і представляв особливу рису, місце, об'єкт або силу, що передбачала Його надприродну присутність, забезпечення або могутність. Аль-Лат, богиня, описувалася як дочка Аллага і ототожнювалася одними із Сонцем, іншими з Місяцем[59]. Аль-Узза була другою божественною дочкою, пов'язаною із планетою Венера; Манат, третя дочка, репрезентувала долю. Зу аль-Шара та Зу аль-Халаса були богами, які отримали імена місць ворожіння; Зу аль-Каффайн та Зу аль-Ріджл асоціювалися з органами тіла, які мають особливе – хоч і невідоме – значення. Вудд, Ягут, Яук та Сува були богами, які взяли імена божественних функцій любові, допомоги, збереження та суворого покарання відповідно. У бога Хубала, який мав найвидатнішу статую в Каабі, була рука з чистого золота. Аль-Малік (Цар), Аль-Рахман (Милосердний) та Аль-Рахім (Всемилостивий) уособлювали богів або, можливо, представляли вищі божественні функції бога з іншим ім'ям. Власні імена рясніють давніми написами, де божественне ім'я приєднується до таких слів, як «слуга», «друг», «захищений», «заступник» і т. д.[60]

Коли у цих богів і богинь було святилище чи позначена ділянка землі, пов'язані з ними, їх обслуговували жреці, які працювали неповний робочий день. Священики діяли лише тоді, коли парафіяни кликали їх на службу. В інший час вони були приватними особами, як і їхні одноплемінники. Їхня функція полягала в тому, щоб витягувати стріли, кидати каміння або тлумачити сни та ознаки природи, коли метою було вгадати думку чи судження бога; здійснювати жертвоприношення чи допомогу у підношенні, коли метою було отримати милосердя чи подяку. І вони зовсім не були потрібні, коли метою була щоденна або періодична повага, яку здійснював віряни обходжуючи священні місця. Служіння всім богам Кааби належало виключно курайшитам, панівному племені Мекки. Ця честь і авторитет серед усіх арабів належали виключно мекканцям, хоч і там жрецька функція була справою неповного робочого дня. Мекканці поєднували священство з керівництвом державою та виділяли шість функцій, кожну з яких вони покладали на кожен із кланів курайшитів. *Хіджаба* – утримання Кааби та охорона її ключів; *Сікайя* – постачання прісною водою місцевих віруючих та сезонних прочан; *Ріфада* – забезпечення їжею прочан; *Надва* – організація та керівництво всіма зборами; *Кійада* – керівництво збройними силами у війні; *Ліва* – утримання прапора та інших ідолів або символів, де це наказано.[61]

Племінні міжусобні війни були загальним правилом, перерви серед яких мали наслідком відносно короткі періоди миру. Поезія постійно роздмухувала вогонь, проголошуючи смерть заради племені найвищою вершиною героїчних досягнень. *«Айям аль-Араб»* («Миті арабської слави») розвивався майже як культ, в якому віруючими були будь-які араби, котрі із захопленням слухали, як священик – у даному випадку оповідач – красномовно розповідав у віршах і прозі про бувальщини героїв війни одного племені з іншим. Цей культ повністю оволодів уявою тих, хто брав участь у ньому.

Між Північчю та Півднем на Аравійському півострові спалахнули міжплемінні війни, оскільки жителі півдня зазіхали на жителів півночі і прагнули встановити над ними гегемонію. Мешканці півночі, Бану Аднан, розділилися та розсварилися між собою і тим полегшили завдання жителям півдня. Однак тиранічна експлуатація з боку Півдня спонукала групу племен Аднана на Півночі згуртуватися і здобути незалежність. Лідерство Півдня було в руках королівства Хім'яр, чиї війни з Абіссинією зрештою зробили його досить слабким, внаслідок чого його владі змогли кинути виклик північні володіння. У війні за незалежність, що розгорнулася наприкінці п'ятого століття н.е., Північ очолював Кулайб, вождь племен-близнюків Бакр та Тагліб. Найдавніші відомі військові дії відбулися близько 350 р. н.е. між Адван (північним

племенем), яким керував Амір ібн аз-Зарб, та Мазхадж (південним племенем). Битва біля Хаззазу (бл. 400 р. н.е.) стала предметом «поетичних баталій» між Фараздаком (поетом-мазхаджем з Басри, пом. 732 р. н.е.) та Джаріром (мударським поетом з Ямами, пом. 733 р. н.е.). Такі поетичні баталії розбурхували Омейядів і розбурхали людей від Ємену до Персії. Між самими північними племенами велося багато битв, найважливіші, у тому числі, відбувалися між групою племен Рабі'а і групою Мудар. Кожна група здобула по шість перемог над іншою, що дало поетам дванадцять битв, які вони могли зобразити у віршах, оспівуючи подвиги своїх героїв. Усередині групи Рабі'а спалахували чвари та постійні сутички. Між Бакр і Тагліб відбулася ціла серія битв, в яких брав участь Аль-Мухалхіль (пом. 570), один з найбільших поетів доісламської Аравії, який втратив свого брата Кулайба і склав одну з найкрасивіших епітафій. Усередині групи Мудар, до якої належало плем'я мекканських курайшитів, також не припинялися чвари. Племена Абс і Хавазин брали участь у знаменитих битвах біля Рахрахану (бл. 420 р. н.е.), Дахі та Габри (бл. 423 р.). Імру аль-Кайс (пом. 431), вождь-поет племені Абс, автор одного з муаллакат, що запам'ятовуються і декламуються всіма арабами, брав участь у першій битві. У чотирнадцятирічному віці пророк Мухаммад брав участь у битві Аль-Фіджар (584 р. н.е.), що відбулася між його племенем курайшитів та племенами, відомими як Кінана та Кайс-Айлан. Битва отримала свою назву, що означає «осквернення», тому що вороги курайшитів порушили загальноприйняті всіма арабами табу не боротися у забороненій зоні чи у священні місяці. На відміну від інших битв, ця не породила героїчної поезії, але змусила всіх арабів усвідомити марність таких битв. Повсюдно лунали голоси з вимогою припинити кровопролиття, що підготувало ґрунт для заклику пророка відкинути трайбалізм і об'єднати всіх арабів під прапором ісламу.

Любов арабів до поезії спонукала їх проводити щорічний конкурс на ярмарку Указ з нагоди щорічного паломництва до Кааби. Суддями виступали найкомпетентніші літературознавці та авторитетні поети, а нові поетичні твори декламувалися під час конкурсу з присудженням призів. Коли нові композиції не відповідали вимогам, призи вручалися колишнім лауреатам. Нагорода тягла за собою дозвіл написати золотом найкращу композицію та повісити її на стіни Кааби. Звідси й назва муаллакат або «підвішені». Покоління насолоджувалися вивченням та декламацією цих віршів, які встановлюють стандарти літературного красномовства. Коли прийшов іслам, цій практиці було два століття, і за цей час лише десять віршів були удостоєні звання муаллакат. Удостоєні призів поетичні твори вихваляли племена їхніх авторів, славетні подвиги лицарської честі та родової вірності, ніжності кохання, теплоту дружніх розмов з вином та піснями, солодощі помсти, ефемерність всього життя. Кожен досяг успіху у тій чи іншій формі; і всі погодилися, що Зухайр не мав рівних, коли він писав, натхненний бажанням; Аль-Набіга, – коли він був натхненний страхом; Аль-Аша – музичним задоволенням; та Антара, – гнівом.

ПРИМІТКИ

1. A. Leo Oppenheim, Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization (Chicago: University of Chicago Press, 1964-1967), pp. 171ff.

2. Thorkild Jacobsen, «Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns», American Philosophical Society Proceedings, 107 (1963), op. 473-484; idem, «Formative Tendencies in Sumerican Religion», The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright, ed. G. E. Wright (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), pp. 267-278;

idem, «Mesopotamia», in Henri Frankfort (ed.), Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man (Baltimore: Penguin Books, 1964), pp. 137-236; E. Dhorme, Les Religions de Baby- lonie et d'Assyrie (Paris, 1945); S. Moscati, TheFaceofthe Ancient Orient (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1962); idem, Ancient Semitic Civilizations (London: Elek Books, 1957), especially pp. 43-98.

3. Я використовую термін з книги: John A. Wilson, «Egypt: The Function of the State,» in Henri Frankfort et al., Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man (Baltimore: Penguin Books, 1967, p. 75).

4. Thorkild Jacobsen, «Mesopotamia: The Function of the State», in Before Philosophy, p. 200.

5 Alexander Heidel, Babylonian Genesis: The Story of Creation (Chicago: University of Chicago Press, 1963), p. 55.

6. «В прийдешні часи, нехай вони не забудуть згадати про його [Божі] діяння» (Heidel, Babylonian Genesis, p. 50).

7. Там само.

8. Там само стор.70-71.

9. Jacobsen, «Mesopotamia», p. 218.

10. Там само, стор. 153.

11. Месопотамський поет описував Мардука як того, хто володіє «подвійною рівністю з богами» і стверджував його божественний статус як «незбагненний», «недосяжний для людського розуміння», сама ідея трансцендентності властива божеству. (Heidel, Babylonian Genesis, pp. 21-22; James B. Pritchard, ed., Ancient Near Eastern Texts (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1955), pp. 60ff.

12. Heidel, Babylonian Genesis, p. 36; Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, pp. 66ff.

13. Heidel, Babylonian Genesis, pp. 44-46.

14. Там само, стор. 50-59.

15. Буття 34:16, 21-22 .

16. Буття 34-30.

17. Буття 6:2-4.

18. Вихід 2.

19. Вихід 3:1-10.

20. Вихід 18:12.

21. Повторення закону 33:2.

22. Перша Книга Самуїла 27:10; 30:29.

23. Martin Noth, The History of Israel (London: Adam and Charles Black, 1958), p. 132.

24. George Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition,» The Biblical Archeologist, 17 (1954), pp. 50- 76.

25. Вихід 19:6.

26. Перша книга Царів 7:13ff.

27. Перша книга Царів 11:1.

28. Перша книга Царів 11:4-5.

29. Перша книга Царів 11:7-8.

30. Noth, History of Israel, p. 218.

31. Книга пророка Ісаї 40.

32. Книга пророка Ісаї 2:3,42:1-4.

33. Книга пророка Ісаї 40,41, 45. Інші боги «вони усі – ніщо, подоби їхні, наче вітер, безтілесні, й ні на що не здатні. (Ісаї 41-29).

34. Книга пророка Ісаї 40:15; 49-25-26.

35. Книга пророка Ісаї 49:22-23.

36. Коран 85:1-10.

37. Коран 2:101,187; 5:71; 62:5.

38. Подальший розвиток цього розуміння сутності релігії Ісуса див. Ismail Al-Faruqi, Christian Ethics: A Historial and Systematic Analysis of It's Dominant Ideas (Montreal: McGill University Press, 1962).

39. Кирило Олександрійський процитував Юліана, який дорікає колезі наступними словами: «Але ти, на жаль, не дотримуєшся переказу апостольського, який в руках їхніх наступників виродився у велике блюзнірство. Ні у Матвія, ні в Луки, ні у Марка не вистачило зухвалості сказати, що Ісус є Бог, але високоповажний Іоан, зрозумівши, що на той час величезна кількість людей у багатьох грецьких та італійських містах була заражена цією хворобою мав сміливість зробити це твердження» (Contra Julianum, X, quoted in Henry Bettenson, Documents of the Christian Church [Oxford: Oxford University Press, 1956], p. 29).

40. Irenaeus, Contra Heresies, I, xxvi, 1-2.

41. Adolph Harnack, History of Dogma (New York: Dover Publications, n.d.), Vol. I, pp. 289ff.

42. The Shepherd of Hermas, Ante-Nicene Fathers, Vol. II.

43. На запитання, як може врятуватися людина, Афанасій (296–373) відповів: «Словом Божим», і додав: «Що ще потрібно було для відновлення людини з пороху, як не Слово Боже, Яке спочатку створило все з нічого?» (De Incarnatione, vii; quoted in Bettenson, Documents, p. 47).

44. Justin Martyr, Apology, I, xlvi, 1-4, quoted in Bettenson, Documents, p. 6.

45. Irenaeus, Contra Heresies, I, xxvii, 2-3, quoted in Bettenson, Documents, p. 53.

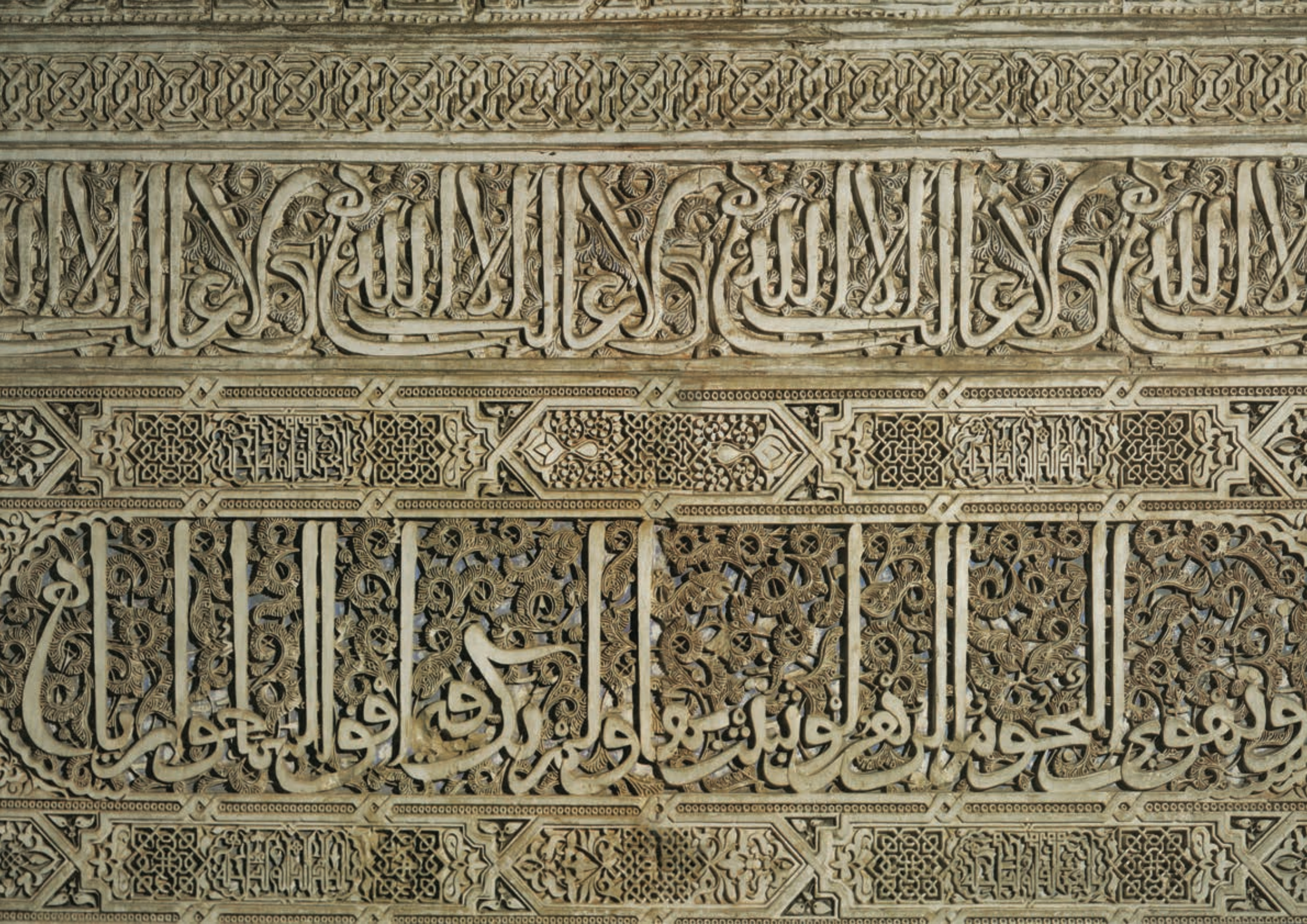
46. Epiphanius, Against Heresies, lxii, 1, quoted in Bettenson, Documents, p. 54.

47. Там само.

48. Theodoret (458), Historia Ecclesiastica, I, v, quoted in Bettenson, Documents, p. 55.

49. Socrates (440), Historia Ecclesiastica, I, v, quoted in Bettenson, Documents, p. 56

50. Ante-Nicene Fathers, Vol. I, pp. 45ff; The Nice ne and Post-Nicene Fathers, Vol. IV.







Частина друга

СУТНІСТЬ



Розділ 4

Сутність ісламської цивілізації

Без сумніву, сутність ісламської цивілізації полягає в ісламі, або сутність ісламу – таухід, акт ствердження того, що Аллаг – єдиний, абсолютний, трансцендентний Творець і Володар усього, що існує на землі та у Всесвіті.

Ці два фундаментальні положення є очевидними. У їхній істинності ніколи не сумнівались ті, хто належав до цієї цивілізації. І лише нещодавно місіонери, орієнталісти, та інші тлумачі ісламу змусили їх засумніватись. Яким би не був рівень їхньої освіти, мусульмани впевнені в тому, що ісламська цивілізація мала суть, і її можна пізнати й проаналізувати або описати, і ця суть – це таухід.[1] Аналіз таухіду як суті, як першого визначального принципу ісламської цивілізації, обговорюється в цьому розділі.

Таухід надав ісламській цивілізації її ідентичність, яка об'єднує всіх, та зробив мусульман інтегральним органічним цілим, яке ми називаємо цивілізацією. Поєднуючи окремі елементи разом, суть цивілізації – у цьому випадку, таухід – виражає їх своєю формою. Вона змінює їх для гармонізації з іншими елементами та взаємної підтримки один одного. Без обов'язкової зміни їхньої природи, суть трансформує елементи, створюючи цивілізацію, надаючи їм нового характеру як складової цивілізації. Спектр змін може варіювати від невеликих до радикальних, залежно від того, наскільки відповідає суть різним елементам та їхнім функціям. Ця відповідність чітко помітна в думках мусульманських спостерігачів про феномен цивілізації.

Саме тому вони обирають таухід у якості назви для своїх найважливіших робіт. Вони вважають таухід найважливішим фундаментальним принципом, який включає або визначає всі інші дисципліни, а також вони переконані, що він є першочерговим джерелом, який визначив увесь феномен ісламської цивілізації.

Говорячи традиційно та просто, таухід – це переконання або свідчення, що «немає Бога, окрім Аллага». Це твердження, надзвичайно коротке, несе в собі найбільші та найповніші смисли в ісламі. Іноді уся культура, уся цивілізація або вся історія стискається до одного речення. Саме це відбувається у випадку каліма (заява) або шагада (свідчення) ісламу. Уся різноманітність, багатство та історія, культура та навчання, мудрість та цивілізація ісламу стиснені в цьому найкоротшому реченні «ля іляга ілля Аллаг».

Рис. 4.1. В часи правління засновника держави Бану Ахмар, Мухаммада I, було споруджено один з шедеврів ісламської архітектури – палац Альгамбра, колони та арки якого свідчать про його пишноту. Гранада, 628/1232.



Рис. 4.2. Мекканський стиль каліграфії. «Немає бога, окрім Аллага і Мухаммад – Його Посланець».

ТАУХІД ЯК СВІТОГЛЯД

Таухід – загальне бачення дійсності, істини, світу, простору та часу, історії людства. Як такий, він охоплює наступні принципи:

Подвійність

Дійсність двох характерних типів, Бога і не Бога; Творця та створеного. Перший порядок включає лише одного члена, Аллага, Абсолютного та Всемогутнього. Лише Він є Богом, вічним, Творцем, трансцендентним. Ніщо не схоже на Нього; Він залишається назавжди абсолютно унікальним і позбавленим партнерів. Другий – порядок простору-часу, досвіду, творення. Він включає усі створіння, світ речей, рослин та тварин, людей, джинів та янголів, небеса і землю, Рай та Пекло, і всі їхні прояви з того моменту, коли вони почали існувати. Два порядки Творця та створеного є абсолютно неспівставними в плані їхнього походження або онтології, а також існування та життєвого шляху. Неможливо, щоб один був поєднаний, злитий, розчинений чи переплутаний з іншим. Як і неможливо, щоб Творець онтологічно перетворився на створіння, а створіння стало трансцендентним і перетворилось, у якомусь сенсі, на Творця.[2]

Розуміння

Зв'язок між двома порядками дійсності є уявним за своєю природою. Він відноситься до сфери розуміння. Як орган та скарбниця знань, розуміння включає всі гносеологічні функції пам'яті, уяви, мислення, спостереження, інтуїції, сприйняття і т. д. Усі люди були наділені розумінням. Воно є достатньо сильним, щоб зрозуміти волю Бога наступними шляхами: коли ця воля виражається словами, безпосередньо Богом до людини, і коли божественну волю можна вивести, спостерігаючи за створеним[3].

Телеологія

Природа космосу є телеологічною, тобто цілеспрямованою, яка слугує для виконання цілі свого Творця, роблячи це за зразком. Світ був створений не просто так, чи заради спортивної цікавості.[4] Це не випадковість. Він був створений в ідеальних умовах. Усе, що існує, робить це в межах, відповідних для цього, і задовольняє певну ціль у Всесвіті.[5] Світ дійсно є космосом, упорядкованим творінням, а не хаосом. У ньому воля Бога завжди втілюється в життя. Його моделі наповнені обов'язковими природніми законами. Адже вони вбудовані в істинну природу речей. Кожне створіння, відмінне від людини, діє та існує так, як цього побажав Творець.[6] Людина – єдина істота, в якій Бог відтворив власну особисту згоду людини. Фізичні та психічні функції людини є інтегральними відносно природи і, як таким, людям так само необхідно підкорятись законам, як і всім іншим істотам. Але духовні функції, а саме, розуміння та духовні дії, не входять до сфери визначеної природи. Вони залежать від суб'єкта та відповідають його спрямованості. Реалізація ними божественної волі має якісно іншу цінність, ніж обов'язок інших створінь. Обов'язкове виконання має лише елементарну або утилітарну цінність, вільне виконання відноситься до моралі. Од-

нак, моральні цілі Бога, Його приписи людині, дійсно мають підґрунтя в фізичному світі, і тому їм притаманний утилітарний аспект. Але не це є їхньою відмінною рисою і робить їх моральними. А те, що вони повинні виконуватися вільно, тобто є можливість порушити їх, і саме це є особливою характеристикою моральних вчинків.[7]

Здібності людини та мінливість природи

Оскільки все було створене з певною метою – цілісність буття не є винятком – реалізація цієї мети повинна бути можливою в просторі та часі.[8] В протилежному випадку, ми не можемо уникнути цинізму. Самі творіння та процеси в просторі та часі втратять свій сенс та значення. Без такої можливості, такліф, або моральний обов'язок, втрачає сенс і руйнується цілеспрямованість Бога. Здійснення абсолютної, а саме божественної raison d'être творіння повинне бути можливим в історії, тобто в часових рамках між актом творення та Судним днем. Як суб'єкт моральних вчинків, людина повинна мати змогу змінювати себе, своїх товаришів або суспільство, природу або своє середовище, таким чином втілюючи божественні моделі або приписи у собі або в них.[9] Як об'єкт моральних дій, людина, як і її товариші та середовище, повинні мати змогу приймати ефективні дії людини, як суб'єкта. Ця здатність є протилежною до моральної здатності людини діяти у якості суб'єкта. Без неї здатність людини до моральних вчинків буде неможливою й цілеспрямована природа Всесвіту зруйнується. Знову ж таки, ми повертаємось до цинізму. Оскільки створіння мають мету – і це обов'язкове припущення, якщо Бог є Богом і Його робота не позбавлена сенсу – творіння повинні бути мінливими й здатними змінювати свою субстанцію, структуру, умови та зв'язки, щоб втілювати людську модель або ціль. Це стосується всього творіння, включаючи фізичну,

Карта 14. Мекка та єврейське походження

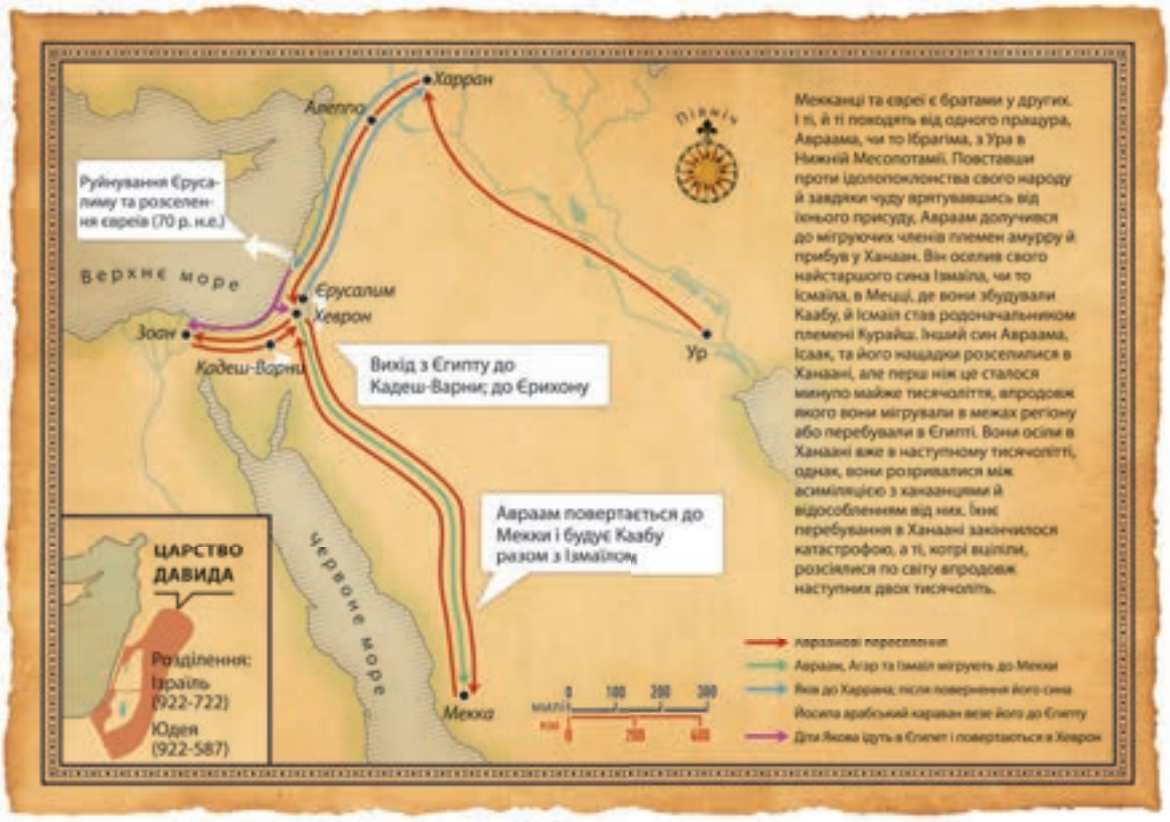




Рис. 4.3. Каліграфічний напис в куфічному стилі. «Немає бога, окрім Аллага, Йому належить влада, і немає у Нього співтовариша». Доба Фатимідів, Каїр.

психічну та духовну природу. Усе творіння може здійснювати волю або модель Бога, абсолютну в цьому просторі й часі.[10]

Відповідальність і судження

Якщо обов'язком людини є змінювати себе, своє суспільство та своє середовище, щоб відповідати божественній моделі, і якщо людина здатна робити це, якщо все, що є об'єктом її вчинків, здатне змінюватися й сприймати її дії та втілювати цю мету, то з цього випливає, що людина є відповідальною. Моральний обов'язок неможливий без відповідальності або розплати. Судження або наслідки відповідальності є обов'язковою умовою морального обов'язку або морального імперативу. Це випливає з самої природи «нормативності».[11] Вона нематеріальна, хоча розплата відбувається в просторі та часі або в кінці обох, вона обов'язково відбудеться. Підкорятись Богу, тобто реалізовувати Його приписи та втілювати в життя Його модель означає досягати фалях або успіху, щастя та полегшення. Не робити цього, не підкорятись Йому, означає накликати на себе покарання, страждання, нещастя та невдачу.

ТАУХІД ЯК ОСНОВА ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Як основа ісламської цивілізації, таухід має два аспекти або виміри: методологічний та концептуальний. Перший визначає форми застосування та імплементації головних принципів цивілізації; а другий визначає самі головні принципи.

Методологічний вимір

Методологічний вимір включає три принципи, а саме єдність, раціоналізм та толерантність. Це визначає форму ісламської цивілізації, форму, яка проникає в усі її частини.

ЄДНІСТЬ. Цивілізація не може існувати без єдності. Доки елементи, які складають цивілізацію, не об'єднані, зв'язані та синхронізовані один з одним, вони утворюють не цивілізацію, а звичайний конгломерат. Принцип, який об'єднує різноманітні елементи та охоплює їх у межах моделі, є надзвичайно важливим. Такий принцип буде перетворювати суміш елементів, які хаотично пов'язані один з одним, в упорядковану структуру, в якій відчуваються рівні пріоритетності та ступені важливості. Ісламська цивілізація розташовує елементи в

упорядковану структуру та керує їхнім співіснуванням та взаємозв'язками за єдиною моделлю. Самі по собі ці елементи можуть бути рідними або чужими за походженням. Дійсно, не існує цивілізації, яка б не запозичила деякі чужорідні елементи. Важливим є те, щоб цивілізація перетворила ці елементи, тобто, переробила їхні форми та взаємозв'язки, таким чином, інтегрувала їх у власну систему. «Розповісти» їм про їхні власні форми означає, фактично, трансформувати їх у нову реальність, де вони існують лише в собі або в їхній колишній залежності, але як інтегральні складові нової цивілізації, у яку вони були інтегровані. Це не є контраргументом проти будь-якої цивілізації, яка містить такі елементи, а це – доказ проти цивілізації, яка просто додає чужі елементи без реформування, інформування або інтеграції. Як такі, елементи просто співіснують з цивілізацією. Вони не пов'язані з нею органічним зв'язком. Але якщо цивілізація успішно трансформувала їх та інтегрувала у власну систему, процес інтеграції стає показником життєздатності, динамізму та креативності. У будь-якій інтегральній цивілізації і, звісно, в ісламі складові елементи, чи то матеріальні, чи структурні, чи зв'язки між ними, об'єднані одним найвищим принципом. В ісламській цивілізації цей найвищий принцип – це таухід. Це абсолютний вимір мусульман, їхній путівник та критерій при їхній взаємодії з іншими релігіями та цивілізаціями, при сприйнятті нових фактів або ситуацій. Те, що відповідає йому, приймається та інтегрується. Те, що не відповідає – відкидається та засуджується.

Таухід, або доктрина абсолютної єдності, трансцендентності Бога включає те, що лише Він заслуговує поклоніння та служіння. Покірна людина проживає своє життя за цим принципом. Вона прагне, щоб усі її вчинки відповідали моделі, втілювали в життя божественну ціль. Її життя повинне показувати єдність розуму та волі, унікальний об'єкт служіння. Її життя не буде низкою невпорядкованих подій, а буде пов'язане з одним переважаючим принципом, об'єднане єдиною моделлю, яка інтегрує їх разом у єдине ціле. Її життя має один стиль, інтегральну форму – якщо коротко, – іслам.

РАЦІОНАЛІЗМ. Як методологічний принцип, раціоналізм є суттю ісламської цивілізації. Він складається з трьох правил чи законів: перший, заперечення усього, що не відповідає дійсності; другий, заперечення абсолютних протиріч; третій, відкритість до нових і/або протилежних да-



Рис. 4.4. Розмальована квітковим орнаментом пляшка, Османський період. Ізнік, 1560 – 1580.

них. Перший закон захищає мусульман від думки, тобто від неперевірених, непідтверджених заяв. Непідтверджена заява, згідно з Кораном, є випадком зан або хибного знання і вона заборонена Богом, однак, нехтування є її об'єктом.[12] Мусульманин – це той, хто говорить лише істину. Друге правило захищає його від простого протиріччя з одного боку та парадоксу з іншого.[13] Раціоналізм не означає пріоритету логіки над одкровенням, а заперечення будь-якого абсолютного протиріччя між ними.[14] Раціоналізм вивчає суперечливі тези знову й знову, припускаючи, що повинен існувати аспект, який був не врахований і, якщо взяти його до уваги, то можна вирішити суперечку. Так само раціоналізм направляє читача одкровення – а не одкровення, як таке – до іншого прочитання, неочевидного або незрозумілого значення, яке він пропустив, і переосмислення цієї інформації зможе допомогти усунути протиріччя. Таке посилання на логіку або розуміння сприятиме унеможливленню маніпуляцій з одкровенням. Саме це робить розуміння одкровення мусульманином відповідним до даних, відкритих за допомогою розуму. Прийняття суперечливого або парадоксального як абсолютно достовірного можна пояснити лише слабкістю розуму. Освічений мусульманин – раціоналіст, адже він наполягає на єдності двох джерел істини, а саме одкровення та розуму.

Рис. 4.5. Миска, що є артефактом мусульманської культури Андалусії. Початок 15-го сторіччя.





Рис. 4.6. Порцелянова тарілка. Османський період. Ізнік, 16 сторіччя.

Третє правило, відкритість до нових або протилежних даних, захищає мусульманина від буквалізму, фанатизму та консерватизму, який спричиняє стагнацію. Воно закликає його до інтелектуальної покірності. Це правило змушує його додавати до його тверджень і заперечень фразу «Аллагу алам» («Аллаг знає краще»). Адже він переконаний у тому, що істина є набагато більшою, ніж він може засвоїти. Як твердження абсолютної єдності Бога, таухід є утвердженням єдності істини. Адже Бог в ісламі є істиною. Те, що він єдиний, говорить про єдність джерел істини. Бог – Творець природи, у той час як людина успадкувала свої знання. Об'єктом знань є моделі природи, які є промислом Бога. Він дає свої знання людині і Його знання є абсолютними та універсальними. Бог не обдурює, має лише добрі наміри та прагне направляти людей вірним шляхом. Він не змінює Своє Судження, як це роблять люди, коли вони виправляють свої знання, свою волю або рішення. Бог є ідеальним і всеохоплюючим. Він не робить помилок. Адже тоді Він не був би трансцендентним Богом ісламу.

ТОЛЕРАНТНІСТЬ. Як методологічний принцип, толерантність означає прийняття дійсності, доки її хибність не буде встановлена. Таким чином, це відповідає епістемології. Це також відповідає етиці:

принцип прийняття бажаного, доки його небажаність не буде встановлена.[15] Перше називається саах, а друга – юср. Обидві захищають мусульман від самозречення від світу, від смертельного консерватизму. Обидві закликають його ствердити та сказати «так» життю, новому досвіду. Закликають його розглядати нову інформацію, використовуючи своє мислення, конструктивні прагнення, і, таким чином, збагачувати свій досвід та життя, рухати вперед власну цивілізацію та культуру.

Як методологічний принцип в межах суті ісламської цивілізації, толерантність – це переконання, що Бог не покине людей, не надсилаючи їм посланця з їх числа для того, щоб він навчав їх, що немає Бога, окрім Аллага, і молитись та служити Йому,[16] а також щоб застерігав їх від усього злого та його причин.[17] Стосовно цього, толерантність означає впевненість у тому, що усі люди наділені «sensus communis», який дозволяє їм розпізнавати волю та приписи Бога. Толерантність – це переконання, що різноманітність релігій пов'язана з історією, з усіма її факторами, різними умовами простору та часу, захопленнями та інтересами. За релігійною різноманітністю стоїть аль-дін аль-ханіф, первинна релігія Бога, з якою народжуються всі люди, а вже потім культурні впливи перетворюють їх на прибічників тієї чи іншої релігії. Толерантність потребує, щоб мусульмани займались вивченням історії релігій для того, щоб виявити в межах кожної ті первинні характеристики, яких навчали посланці Бога, котрих Він посилав у всі місця та часи.[18]

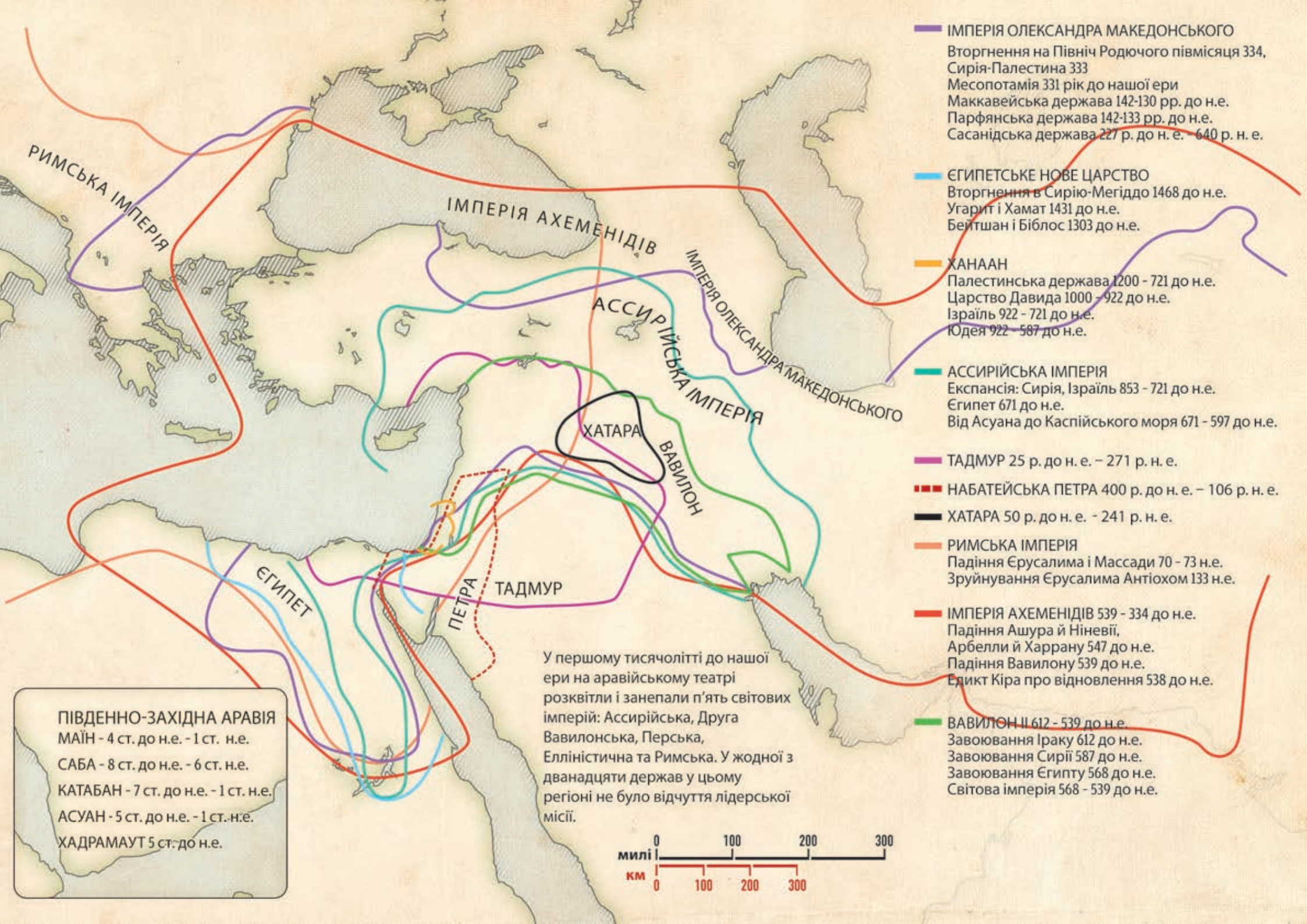
У релігії – і немає нічого важливішого у відносинах між людьми – толерантність перетворює суперечки та взаємні звинувачення між релігіями на взаємні наукові дослідження походження та розвитку релігій задля відокремлення історичних впливів від вихідного одкровення. В етиці, наступній важливій сфері, юср дає мусульманам імунітет проти усіх тенденцій, які запе-



Рис. 4.7. Глечик. Османський період. Ізнік. 17 сторіччя.

речують життя, та гарантує їм мінімальну міру оптимізму, необхідного для того, щоб підтримувати життя, рівновагу та відчуття пропорційності, не зважаючи на всі трагедії та нещастя, які трапляються на їхньому життєвому шляху. Бог гарантує Своїм творінням, що «Ми постановили так, що після труднощів йде полегшення» (30:30).[19] І оскільки Він приписав їм вивчати кожну заяву та перед тим, як виносити рішення[20], вчені в галузі усул аль-фікху (основ фікху) вдавались до експериментів перед тим, як говорити про щось як про хороше чи погане, вважаючи, що це не суперечить божественним приписам.

Саах та юср виведені безпосередньо з тауxіду як принципи метафізики етики. Бог, Який створив людину, котра може показати свою гідність у вчинках, зробив її вільною та здатною до позитивних вчинків у світі. Чинити так, за ісламом, дійсно є raison d'être людини.[21]


РИМСЬКА ІМПЕРІЯ
ІМПЕРІЯ АХЕМЕНІДІВ
ІМПЕРІЯ ОЛЕКСАНДРА МАКЕДОНСЬКОГО
АССИРІЙСЬКА ІМПЕРІЯ
ХАТАРА
ВАВИЛОН
ЄГИПЕТ
ПЕТРА
ТАДМУР
ІМПЕРІЯ ОЛЕКСАНДРА МАКЕДОНСЬКОГО
Вторгнення на Північ Родючого півмісяця 334,
Сирія-Палестина 333
Месопотамія 331 рік до нашої ери
Маккавейська держава 142-130 рр. до н.е.
Парфянська держава 142-133 рр. до н.е.
Сасанідська держава 227 р. до н. е. - 640 р. н. е.
ЄГИПЕТСЬКЕ НОВЕ ЦАРСТВО
Вторгнення в Сирію-Мегіддо 1468 до н.е.
Угарит і Хамат 1431 до н.е.
Бейтшан і Біблос 1303 до н.е.
ХАНААН
Палестинська держава 1200 - 721 до н.е.
Царство Давида 1000 - 922 до н.е.
Ізраїль 922 - 721 до н.е.
Юдея 922 - 587 до н.е.
АССИРІЙСЬКА ІМПЕРІЯ
Експансія: Сирія, Ізраїль 853 - 721 до н.е.
Єгипет 671 до н.е.
Від Асуана до Каспійського моря 671 - 597 до н.е.
ТАДМУР 25 р. до н. е. – 271 р. н. е.
НАБАТЕЙСЬКА ПЕТРА 400 р. до н. е. – 106 р. н. е.
ХАТАРА 50 р. до н. е. - 241 р. н. е.
РИМСЬКА ІМПЕРІЯ
Падіння Єрусалима і Массади 70 - 73 н.е.
Зруйнування Єрусалима Антіохом 133 н.е.
ІМПЕРІЯ АХЕМЕНІДІВ 539 - 334 до н.е.
Падіння Ашура й Ніневії,
Арбелли й Харрану 547 до н.е.
Падіння Вавилону 539 до н.е.
Едикт Кіра про відновлення 538 до н.е.
ВАВИЛОН II 612 - 539 до н.е.
Завоювання Іраку 612 до н.е.
Завоювання Сирії 587 до н.е.
Завоювання Єгипту 568 до н.е.
Світова імперія 568 - 539 до н.е.
ПІВДЕННО-ЗАХІДНА АРАВІЯ
МАЇН - 4 ст. до н.е. - 1 ст. н.е.
САБА - 8 ст. до н.е. - 6 ст. н.е.
КАТАБАН - 7 ст. до н.е. - 1 ст. н.е.
АСУАН - 5 ст. до н.е. - 1 ст. н.е.
ХАДРАМАУТ 5 ст. до н.е.
У першому тисячолітті до нашої ери на аравійському театрі розквітли і занепали п'ять світових імперій: Ассирійська, Друга Вавилонська, Перська, Елліністична та Римська. У жодної з дванадцяти держав у цьому регіоні не було відчуття лідерської місії.
0 100 200 300
милі
км
0 100 200 300

Змістовний вимір

ТАУХІД ЯК ПЕРШИЙ ПРИНЦИП МЕТАФІЗИКИ. Засвідчити те, що немає Бога, окрім Аллага, означає визнати те, що Він єдиний є Творцем, Який створив усе, Який є Причиною будь-якої події й Кінцем усього. Вирішити засвідчити це вільно й з власних переконань, усвідомлюючи та розуміючи зміст, означає усвідомити, що все, що нас оточує, речі та події, усе, що відбувається в природній, соціальній або психічній сфері, є промислом Бога, задоволенням тієї чи іншої Його цілі. Одного разу засвідчивши це, таке усвідомлення стає другою природою людини, невід'ємною від неї впродовж усього періоду активності. Людина проживає всі моменти свого життя під Його впливом. І коли людина усвідомлює приписи та промисел Бога в будь-якому об'єкті, вона йде за божественною ініціативою, бо вона теж від Бога. Споглядати Його в природі означає займатись природничою наукою.[22] Оскільки божественна ініціатива в природі є нічим іншим, як незмінним законом, яким Бог наділив природу.[23] Споглядати божественну ініціативу в самому собі або в своєму суспільстві означає займатись гуманітарними або соціальними науками.[24] І якщо увесь Всесвіт готовий втілювати в життя ці закони природи, які є приписами Бога та Його волею, то Всесвіт в очах мусульман постає як живий театр, яким рухають приписи Бога. Театр та всі його складові можна поясними цими поняттями. Таким чином, єдність Бога означає, що лише Він і ніхто, окрім Нього, є Причиною усього. Звісно в такому випадку таухід означає усунення будь-якої сили, яка діє в природі, окрім Бога, вічна ініціатива Якого є незмінним законом природи. Але це рівносильне запереченню будь-яких ініціатив в природі, які походять не з того, що є вродженим у ній, таких як магія, чаклунство, духи та будь-які магічні поняття випадкових впливів на процеси природи. Таким чином, таухід означає відокремлення або секуляризацію сфер природи. І саме це є першою умовою природознавчих наук. Таким чином через таухід природа була відокремлена від богів та духів примітивних релігій. Таухід вперше зробив можливим, щоб релігіє-міфотворчий розум переріс себе, а природознавчі науки розвивались з благословення релігійного світогляду, який раз і назавжди заперечив будь-які зв'язки сакрального з природою. Таухід є проти-



Рис. 4.8. Гюллабдан з позолоченими філігранними металевими накладками. Османський період, 18 сторіччя.

Карта 15. Перше тисячоліття до н.е.: могутність і турбулентність без ідеалізму.



Рис. 4.9. Скляний глечик з позолоченим декором, 1874.

лежним до забобонів та міфів, ворогів природознавства та цивілізації. Адже таухід збирає усі ниточки й направляє їх до Бога, а не до окультних сил. Роблячи це, причини кожної події чи об'єкта створюють неперервну нитку, частини якої причинно-наслідково – і тому емпірично – пов'язані між собою. Цей причинно-наслідковий зв'язок в кінцевому результаті веде до Бога і жодна сила поза його межами не може змінити його причинності. Своєю чергою, з цього випливає те, що зв'язки між частинами теж є причинно-наслідковими і їх потрібно дослідити емпірично та встановити. Те, що закони природи є незрівнянними моделями Бога, означає, що Бог керує взаємозв'язками природи через причино-наслідкові зв'язки. Лише причинність, яка є однаковою завжди, утворює модель. Саме ця сталість причинності дозволяє її дослідити й відкрити, тобто уможливлює науку. Наука – це пошук повторюваних причин у природі, адже причинно-наслідкові зв'язки повторюються в інших ланцюжках. Їхнє встановлення – це встановлення законів природи. Це передумова для контролювання та проектування причинно-наслідкових сил природи, необхідна умова для використання природи людиною.

ТАУХІД ЯК ПЕРШИЙ ПРИНЦИП ЕТИКИ. За таухідом, унікальний Бог створив людину в найкращій з усіх форм, щоб вона поклонялась та служила Йому.[25] Це означає, що все існування людини на землі має єдину мету – поклоніння Богу та виконання Його приписів. Таухід також стверджує, що ця ціль полягає в намісництві людини на землі.[26] Адже, за Кораном, Бог наділив людину своєю довірою, довірою, яку небеса та земля не змогли витримати та від якої вони з жахом ухилилися.[27] Божественна довіра полягає у виконанні етичної частини божественної волі, істинна природа якої потребує того, щоб вона виконувалась вільно й людина – єдина істота, яка може так чинити. Якщо божественна воля виконується через природний закон, то таке її втілення є не моральним, а елементарним або утилітарним. Лише людина здатна втілювати її в життя з можливістю вибору: вчиняти так чи інакше, або зробити щось абсолютно протилежне або взагалі щось середнє. Саме це випробування свободою людини стосовно покірності приписам Бога робить їх виконання моральним. Таухід стверджує, що Бог, прагнучи принести користь і маючи певну мету, не створив людину задля забави або заради цікавості. Він наділив її відчуттями, розумом і розумінням, зробив її ідеальною – дійсно, втілив у ній Свій дух[28] – і підготував її для здійснення цієї величної місії.

Така велична місія – причина створення людини. Це кінцева мета існування люди-



Карта 16А. Походи Олександра Македонського.

ни, призначення людини та сенс її життя й існування на планеті. Завдяки цьому людина бере на себе космічну роль надзвичайного значення. Всесвіту не існувало б без вищої частини божественної волі, яка є об'єктом моральних зусиль людини. І жодна інша істота у Всесвіті не може виконувати роль людини. Людина – єдиний космічний зв'язок, через який моральна – і тому вища – частина божественної волі може увійти в сферу часу й простору та стати історією. Відповідальність або обов'язок (такліф), покладений виключно на людину, не має меж. Він охоплює увесь Всесвіт. Усе людство є об'єктом моральних вчинків людини; уся земля та небеса є її театром; її матеріалом. Вона відповідальна за все, що відбувається у Всесвіті, у кожному з його найвіддаленіших куточків. Адже обов'язок людини або такліф є універсальним, космічним. Він завершується лише в Судний день.

Такліф, згідно з ісламом, є основою для людства, його сенсом і змістом. Прийняття людиною цієї ноші ставить її на вищий рівень, ніж інших створінь, дійсно, навіть, ніж янголів. Адже лише вона здатна приймати відповідальність. Саме це і є її космічною роллю. Світ відмінності відокремлює цей гуманізм ісламу від іншого гуманізму. Наприклад, грецька цивілізація розвинула сильний гуманізм, який Захід розглядає як модель з часів Відродження. Заснований на перебільшеному натуралізмі, грецький гуманізм обожнює людину, в тому числі її погані риси. Саме тому греків не ображало, що їхні боги зображувались як ворогуючі один з одним, вони здійснювали перелюб, пограбування, інцест, агресію, ревнували та мстились, і вчиняли інші брутальні акти. Будучи частиною того, з чого складається життя людей, такі акти та захоплення оголошувались природніми, як і шляхетні якості. Як природа, вони вважалися тією мірою божественними, заслуговували споглядання в їхніх естетичних формах, обожнювання та наслідування людиною, для якої боги були апофеозом. З іншого

боку, християнство в перші роки реагувало на цей греко-римський гуманізм. Воно вдалося до іншої крайнощі приниження людини через «первородний гріх» й проголошення її «гріховної природи», «massa peccata».[29] Приниження людини до рівня абсолютного, універсального, вродженого й обов'язкового стану гріха, якого неможливо позбавитись власними зусиллями, було логічною передумовою, якщо Бог повинен був втілитись у тілі людини, страждати та померти для спокутування гріхів людини. Іншими словами, якщо спасіння повинно відбутися через Бога, то потрібно, щоб була настільки абсолютна передумова, щоб Бог міг врятувати людину. Тому гріховність людини абсолютизована задля того, щоб зробити її «гідною» розп'яття Бога. Індуїзм класифікує людей на касти й відносить більшість людей до найнижчих класів – «недоторканих», якщо вони народилися в Індії, або малітча, релігійно нечистих або забруднених, в інших частинах світу. Для найнижчих, як і для інших, неможливо перейти в найвищу, привілейовану касту брахманів у цьому житті; такий перехід можливий лише після смерті через переселення душ. У цьому житті людина належить до касти, в якій вона народилась. Зрештою, буддизм вважає усі людські життя та життя інших істот безкінечним стражданням. Саме по собі існування вважається гріховним і єдиним вагомим обов'язком людини є пошук виходу з нього за допомогою дисципліни та розумових зусиль. Гуманізм таухіду є єдиним істинним. Лише він один поважає людину як людину й створіння без обожнення її або пригноблення. Лише він визначає гідність людини через її благочестя й починає свою розповідь про неї з позитивного зауваження про вроджену схильність від Бога, дану усім людям як підготовку до виконання їхньої божественної місії. Лише він визначає благочестя та ідеали людського життя через істинний зміст природного життя, а не заперечує їх, роблячи таким чином їхній гуманізм життєствердкуючим і моральним.



Рис. 4.10. Канделябр з мечеті. Кінець мамлюкського періоду, часи правління султана Беркука. Єгипет, 1385.

ТАУХІД ЯК ПЕРШИЙ ПРИНЦИП АКСІОЛОГІЇ. Таухід стверджує, що Бог створив людство й люди можуть показати себе морально гідними завдяки їхнім вчинкам.[30] Як вищий і абсолютний Суддя, Він хоче, щоб усі вчинки людини отримали відплату[31]; щоб їхні автори буди винагороджені за хороші вчинки й покарані за погані.[32] Таухід, окрім цього, стверджує, що Бог поставив людину на землі, що вона може колонізувати її,[33] що вона може споживати її плоди, насолоджуватись її добротою й красою, і прискорювати своє та її процвітання.[34] Саме це є ствердженням світу: прийняти світ, оскільки він є невинним і хорошим, створеним Богом і даний Ним для використання людиною. Дійсно, усе в світі, включаючи Сонце та Місяць, підвладне людині. Усе творіння є театром, де людина повинна відіграти свою етичну роль й, таким чином, імплементувати вищу частину божественної волі. Людина відповідальна за задоволення своїх інстинктів та потреб,



Карта 16Б. Імперія Олександра Македонського.

і кожна особа відповідальна за задоволення тих же потреб усіх людей. Людина повинна розвивати людські ресурси до найвищого можливого рівня, коли можливе повне використання усього, чим вони були наділені. Вона зобов'язана перетворювати усю планету на родючі та красиві сади. Вона може в процесі досліджувати Сонце та Місяць, якщо це необхідно.[35] Звісно, вона повинна відкривати та вивчати моделі природи, людської психології та суспільства. Без сумніву, вона повинна індустріалізувати та розвивати світ, якщо це робиться для того, щоб перетворити його на сад, де панує слово Бога.

Таке ствердження світу є творчим процесом цивілізації. Він створює елементи, з яких складається цивілізація, а також соціальні сили, необхідні для її росту та прогресу. Таухід засуджує чернецтво, ізоляцію, зречення від світу та аскетизм.[36] З іншого боку, ствердження світу не означає безумовне прийняття світу та природи, якими вони є. Без перевірки імплементації чи реалізації людиною, ствердження світу та природи може суперечити самому собі, занадто сильно реалізуючи лише одну цінність, елемент або силу, або їхню групу й виключаючи інші. Урівноваження та дисциплінування прагнень людини, яке веде до гармонійної реалізації усіх цінностей у рамках системи пріоритетів, яка їм належить, а не до посіху, потягу, жаги чи сліпоти людини, є обов'язковою передумовою. Без цього, зусилля приведуть до трагедії чи поверхневості, чи можуть звільнити деякі дійсно демонічні сили. Грецька цивілізація, наприклад, перебільшила свою роботу в світі. Вона стверджувала, що усе в природі є безумовно добрим і тому гідне реалізації. Тому вона заявила, що все є насправді бажаним, об'єктом справжньої зацікавленості, є хорошим ipso facto. Така природа часто суперечить собі, що може суперечити виконанню таких бажань, не достатньо закликає гарантувати перегляд першого припущення. Потрібно визнати, що існує потреба в надприродному принципі, який є вищим за всі тенденції та природні ба-



Карта 16В. Імперія Селевкидів.

жання, і виражений такими термінами, за допомогою яких можна зрозуміти їхні суперечності та відмінності. Але замість того, щоб втілювати в життя цю істину, грецька цивілізація була занадто вражена красою природи per se й вважала трагічний кінець натуралізму природнім. З часів Відродження сучасна західна цивілізація велику увагу приділяла найбільшій трагедії. Її прагнення до натуралізму піднесло її до крайньої точки прийняття природи без моралі як надприродної умови. Оскільки боротьба західної людини відбувалась з церквою та усіма, хто її представляв, прогрес людини в науці сприймається як звільнення від її ланцюгів. Отож, було дуже тяжко навіть сприйняти ствердження світу або натуралізм, як пов'язані з нормативними причинно-наслідковими зв'язками, які виходять від незалежного, абсолютного джерела. Без таких зв'язків натуралізм неодмінно закінчить тим, що буде суперечити сам собі, матиме конфлікти в своїх межах, які, за гіпотезою, неможливо вирішити. Олімпійська спільнота не може жити в собі, в гармонії, й повинна зруйнувати себе. Її життєствердження було порожнім.

Гарантією ствердження світу, яка забезпечує створення ним урівноваженої, постійної та самовідновлюваної цивілізації, є мораль. Дійсно, істинна цивілізація є життєствердженням, яке упорядковане незалежною або надприродною мораллю, внутрішній вміст якої або цінності не є ворожими до життя та світу, часу й історії, до розуму. Така мораль серед інших ідеологій, відомих людині, забезпечується лише таухідом.

ТАУХІД ЯК ПЕРШИЙ ПРИНЦИП СОЦІЄТИЗМУ

За таухідом, «Воістину, ця ваша громада – громада єдина! А Я – Ваш Господь, тож поклоняйтесь Мені!»[37]. Таухід означає, що віруючі дійсно є єдиною спільнотою, члени якої люблять один одного в Бозі, Який

радить ставитися один до одного справедливо й бути терплячими[38]; вони тримаються разом й не розділяються[39]; вони відповідають один за одного, користуючись благом і забороняючи заборонене[40]; вони, зрештою, підкоряються Богу та Його Посланцю.[41]

Бачення умми єдине, це відчуття або воля, а також вчинки. Умма – порядок людей, який складається з потрійного консенсусу розуму, серця та сили. Це консенсус думок, рішень, ставлення та характеру, а також сили. Це універсальне братство, яке не зважає на колір шкіри чи етнічну приналежність. У її межах усі люди є рівними, і можуть змагатись лише в своїй набожності.[42] Якщо хтось з її членів отримує нові знання, його обов'язком є навчити інших. Якщо хтось володіє їжею або комфортом, його обов'язок – поділитись ними з іншими. Якщо хтось досягає успіху, влади чи багатства, він повинен теж допомагати іншим.[43]

Отже, не існує таухіду без умми. Умма – середовище знань, етики, халіфату (намісництва) людини, ствердження світу. Це порядок миру, Pax Islamica, завжди відкритий для тих людей та груп, хто приймає принцип свободи переконувати когось й переконуватись самому, хто прагне до світового порядку, в якому ідеї, товари, багатство чи люди можуть вільно переміщатись. Pax Islamica – міжнародний лад, який виходить за межі Об'єднаних націй, дитини минулого, вбитої та викривленої принципами національних держав і пануванням «великих сил», які є її складовими. Своєю чергою, ці принципи ґрунтуються на «національному суверенітеті», який розвинувся в ідеологічній історії Європи з часів Реформації й загибелі ідеалу універсальної спільноти, яку несміливо плекала церква. Але національний суверенітет повністю ґрунтується на аксіологічному та етичному релятивізмі.

Об'єднані нації є успішними, якщо вони виконують негативну роль стримування або зупинки війни між її членами. Навіть у такому випадку це слабкий лад, оскільки Об'єднані нації не мають власної армії, окрім тих випадків, коли «потужні держави» з Ради Безпеки погодяться її надати спеціально для цього випадку. На противагу цьому, Pax Islamica був заснований незмінною Конституцією Пророка у Медині в перші дні гіджри. Він охоплював також євреїв та християн Медини, гарантуючи їм збереження їхньої ідентичності та їхні релігійні, соціальні та культурні інститути. Історія не знає іншої письмової Конституції, яка б так поважала меншини, як конституція Ісламської держави. Конституція Медини була чинною в багатьох Ісламських державах протягом чотирнадцяти століть і витримала диктаторів і різноманітні революції, включаючи Чингізхана та Хулагу!

Умма – це світовий та соціальний лад. Це основа ісламської цивілізації, її обов'язковий елемент. Аналізуючи особистість та життєвий шлях Хаййя ібн Якзана, філософи виявили, що Хайй завдяки власним зусиллям дійшов до відкриття істини ісламу й таухіду, його суті. Але для цього Хайй повинен був винайти або відкрити умму. Таким чином, він зробив для себе каное з пустотілого стовбура дерева й відправився в незвіданий океан, щоб відкрити умму, без



Рис. 4.11. Мечеть Фатіми, Кувейт.



Карта 16Г. Держава Птолемеїв.

якої усі його знання не відповідатимуть істині.

Якщо коротко, таухід є умматизмом.

ТАУХІД ЯК ПЕРШИЙ ПРИНЦИП ЕСТЕТИКИ. Таухід означає виключити божественність з цілої сфери природи. Усе в межах створеного є створеним, не трансцендентним, суб'єктом законів простору та часу. Ніщо з цього не може бути Богом або божественним у будь-якому сенсі, особливо в онтологічному, що таухід, як суть монотеїзму, заперечує. Бог – абсолютно відмінний від створеного, від природи, й тому є трансцендентним. Він – єдина трансцендентна істота. Також таухід стверджує, що ніщо не схоже на Нього,[44] і тому ніщо зі створеного не може бути подобою або символом Бога, ніщо не може представляти Його. Насправді, Він за визначенням є поза межами уяви. Бог є Тим, Кого не може пізнати естетична інтуїція.

Естетичний досвід – це досвід, здобутий через відчуття, метаприродна суть, незалежна від досвіду, яка діє як нормативний принцип об'єкта, якого ми бачимо. Це те, яким об'єкт повинен бути. Чим ближчий видимий об'єкт до цієї суті, тим красивішим він є. У випадку з живою природою, рослинами, тваринами та, особливо, з людиною красивим є те, що якомога ближче наблизилось до апріорної суті, що хто б не судив виявиться правий, говорячи, що природа естетичного об'єкта проявила себе виразно, зрозуміло; що красивий об'єкт є тим, що хотіла сказати природа, адже він трапляється так рідко серед тисяч недосконалих. Мистецтво – процес відкриття в природі цієї метаприродної суті й пред-

ставлення її у видимій формі. Очевидно, мистецтво не є імітацією створеної природи, і не сенсорною репрезентацією natura naturata, об'єктів, «природність» або природня дійсність яких є досконалою. Фотографія може бути корисною для зображення або документації, для встановлення ідентичності. З точки зору мистецтва, вона є нікчемною. Мистецтво – прочитання в природі суті, яка є надприродною, і надання цій суті видимої форми, відповідної їй.

Як було встановлено, мистецтво є обов'язковою передумовою для пошуку в природі того, що не є її частиною. Але те, що не є частиною природи, є трансцендентним, і лише йому можна надати статус божественного. Більше того, оскільки суть a priori, яка є об'єктом естетичного визнання, є нормативною та красивою, вона, в першу чергу, впливає на емоції людини. Саме тому люди люблять красиве. Там, де вони бачать прекрасне в людській природі, метаприродна сутність a priori є людськими якостями, ідеалізованими до трансцендентного рівня. Саме це греки назвали апофеозом, або перетворенням людського на божественне. Люди частково схильні обожнювати таких перетворених людей і ставитися до них, як до богів. Сучасна західна людина мало толерує будь-яке божество з метафізичної точки зору. Але з точки зору етики та поведінки, «боги», створені з її ідеалізації людських захоплень і тенденцій, є справжніми детермінантами її дій.

Це пояснює те, чому серед древніх греків мистецтво представлення богів як апофеозу людських елементів, рис або захоплень, візуально в скульптурах і уявно в поезії та драмі, було першочерговим естетичним заняттям. Об'єкти, які вони презентували – боги – були красивими, адже вони були ідеалізацією того, якою повинна бути природа людини. Їхня краса не приховувала вродженого конфлікту кожного з іншими богами, оскільки кожен з них був реальним об'єктом природи, абсолютизованим до свого божественного, надприродного рівня.

Лише в Римі, театрі занепаду греків, високе грецьке мистецтво скульптури деградувало до реалістичних, емпіричних зображень різноманітних імператорів. Навіть там все ж таки не обійшлось без обожнюванняімператорів. У Греції, де теорія залишалась недоторканою протягом століть, мистецтво драми розвивалося паралельно з скульптурою для того, щоб зображати вічні конфлікти богів один з одним, через безкінечні серії подій, в яких брали участь різні герої. Загалом, метою було показати їхній індивідуальний характер, який був людським, абсолютно людським, але був джерелом великого захоплення. Якщо драматичні події, які розгортались перед очима, вели до трагічного кінця, це розглядалось як необхідність або природний процес. Саме тому мистецтво трагедії, народжене й удосконалене в Греції, було вершиною літературного мистецтва, а також гуманітарних наук. У рідкісному висловлюванні істини, орієнталіст Г. фон Грюнбаум сказав, що іслам не має образотворчого мистецтва (скульптури, картин чи драми), адже він вільний від богів, втілених та іманентних у природі, богів, які воюють один з одним або з поганим.[45] Фон Грюнбаум вважав це



Рис. 4.12. Лампа й вішалка з мечеті, збудованої єгипетським хедивом Аббасом II Хільмі, 1910.



Карта 16Д. Східна Римська імперія.

докором ісламу, хоча це в сфері ісламу є первинною відмінністю. Адже це унікальна слава ісламу, який абсолютно вільний від ідолопоклонництва, коли плутають створіння та Творця. Однак, висловлювання залишається правильним; адже воно показує найглибший зв'язок між образотворчим мистецтвом, язичництвом античності та теологією втілення Заходу. Євреї стверджували, що трансцендентність Бога виключає створення собі кумира й, згідно з божественними приписами, попрямувала до повного відходу від образотворчого мистецтва. Вони створили деякі другорядні роботи лише під впливом Єгипту, Греції та Риму, а також християнства. У сучасний період, особливо з часів їхньої емансипації в часи Наполеона й асиміляції з західною культурою, вони зреклися свого вихідного семітського бачення на користь натуралізму Заходу.

Таухід не виступає проти мистецької творчості чи насолоди прекрасним. Навпаки, таухід благословляє прекрасне й розвиває його. Він розглядає абсолютну красу лише в Бозі й у посланій Ним волі чи словах. Відповідно, він прагнув створити нове мистецтво, яке відповідає цьому баченню. Виходячи з передумови, що немає Бога, окрім Аллага, мусульманський митець був переконаний, що ніщо в мистецтві не може передавати або виражати Бога. Через стилізацію, він віддаляє будь-який об'єкт якомога далі від природи. Насправді, об'єкт природи був настільки віддаленим від природи, що він ставав практично невпізнанним. У його руках стилізація була інструментом заперечення, за допомогою якого він сказав «Ні!» всім природнім речам і створеному. Заперечуючи природність загалом, мусульманський митець у видимій формі висловлював негативне судження, що немає бога, окрім Аллага. Ця шагада (свідчення) мусульманського митця дійсно відповідає запереченню трансцендентності в природі.

Мусульманський митець не зупиняється на цьому. Його творчий прорив приходить з розумінням того, що зображувати Бога в картині природи й зображувати неможливість Його вираження – це зовсім різні речі. Усвідомити, що Бога – нехай Його прославляють у Його трансцендентності – неможливо зобразити, є найвищою естетичною метою, можливою для людини. Бог є абсолютним, величним. Вважати, що він не представлений у створеному, означає утверджувати Його абсолютність і велич. Тримати Його в своїй уяві, не подібним на будь-що в створеному, означає вважати Його таким «красивим, не схожим на будь-який інший об'єкт, який є красивим». Неможливість вираження Бога є божественною характеристикою, абсолютною та безумовною, безкінечною. Безкінечне в будь-якому смислі неможливо виразити.

Дотримуючись цієї лінії ісламського бачення, мусульманський митець винайшов мистецтво декорування й перетворив його на арабески, повторювані орнаменти, які продовжуються в усіх напрямках до безкінечності. Арабеска перетворює природ-

ний об'єкт, який вона прикрашає – тканину, метал, вазу, стіну, стелю, подушку, вікно або сторінку книги – на невагомий, прозорий, вільний візерунок, який безкінечно продовжується в усіх напрямках. Об'єкт природи змінюється й перевтілюється. Він стає лише полем зору. Естетично, об'єкт природи після прикрашання арабесками стає вікном у безкінечне. Споглядати це як нагадування про безкінечність означає визнавати єдине значення трансцендентності, лише одне дане – хоче лише негативно – для чуттєвого сприйняття та інтуїції.

Це пояснює, чому більшість мистецьких робіт, створених мусульманами, є абстрактними. Навіть використовуючи зображення рослин, тварин і людей митець стилізує їх таким чином, щоб заперечити будь-яку надприродну сутність, яка може бути присутня в них. У цьому прагненні мусульманський митець користувався своїм лінгвістичним і літературним спадком. З іншого боку, він розвинув арабське письмо, щоб перетворити його на безкінечну арабеску, яка продовжується безкінечно в будь-якому напрямку, обраному писарем. Те ж саме вірно стосовно мусульманського архітектора, будинки якого є арабесками в своєму фасаді, величі, контурі та плануванні. Таухід є єдиним визначником, спільним для всіх, якими б географічно та етнічно різними вони не були б.[47]

ПРИМІТКИ

1. Див. моє спростування орієнталістів, які сумнівались, що іслам має суть або що її можна пізнати: "The Essence of Religious Experience in Islam," Numen, 20 (1973), pp. 186-201.

2. Стосовно цього, таухід відокремлює себе від суфізму та деяких сект індуїзму, де реальність світу розчинена в Бозі і Бог стає єдиною дійсністю, лише він є екзистентним. З цієї точки зору, ніщо не існує насправді, окрім Бога. Усе є ілюзією, і це існування є нереальним. Таухід так само суперечить баченню древніх єгиптян, греків і поглядам даосизму, які пішли в діаметрально протилежному напрямку, ніж Індія. Вони вважають, до існування Творця розчинене в творінні й світі. У той час як єгиптяни стверджували, що Бог – це фараон і зелена трава, яка виростає з землі навесні, і річка Ніл зі своїми водами та дном, і Сонце зі своїм теплом і світлом, то греко-римська античність стверджувала, що Бог є будь-яким аспектом природи людини або особистістю, піднесеною до рівня, вищого за природу в одному сенсі, але яка залишається іманентною природі в іншому. В обох випадках Творця переплутали з Його творінням. Під впливом духовенства, християнство відокремило себе від таухіду, коли проголосило, що Бог втілив Себе в тілі Ісуса, і стверджувало, що Ісус є богом. Це унікальна риса ісламу, який підкреслює абсолютну двоякість і абсолютну відмінність Бога та світу, Творця та створеного. Завдяки зрозумілому і безкомпромісному баченню цього питання божественної трансцендентності іслам стає квінтесенцією традиції семітських пророків, займаючи золоту середину між східною (індійською) крайністю, яка заперечує природу, та західною (грецькою та єгипетською), яка заперечує відмінність Бога.

3. Цей принцип вказує на абсолютне онтологічне розділення Бога та людини, неможливість їхнього об'єднання через втілення, обожнювання чи злиття. Однак, цей принцип не заперечує можливість їхнього спілкування. Насправді, він невід'ємний від пророчої місії або спілкування Бога з людиною через приписи, які людина повинна виконувати. Він також не заперечує спілкування через інтелект чи інтуїцію, коли людина споглядає створене, роздумує про його призначення й мету, і робить висновки, що воно повинно мати творця та доглядача, який прагне бути поміченим. Саме це є кінцевою точкою мислення. Саме цей принцип онтологічного відокремлення Бога та світу відрізняє таухід

від усіх теорій, грецьких, римських, індуїстських, буддистських чи християнських, які звеличують людину або прирівнюють Бога до людей,

4. Як сказано в аятах Корану 3:191 і 23:116.

5. Як сказано в аятах Корану 7:15; 10:5; 13:9; 15:29; 25:2; 32:9; 38:72; 41:10; 54:49; 65:3; 75:4, 38; 80:19; 82:7; 87:2 – 3.

6. Коран, 17:77; 33:62; 35:43; 48:23; 65:3.

7. Будь-який вчинок, зроблений «за природою» є аморальним ipso facto, незважаючи на те, чи заслуговує він винагороди чи покарання. Наприклад, дихання, травлення або акт милостині або несправедливості, вчинений під тиском. Вони абсолютно відрізняються від вільного вчинку, з можливістю вибору.

8. Це підтверджується аятами, в яких сказано про досконалість творення (див. Прим. 4,5) і тими, які підкреслюють моральний обов'язок і відповідальність людини. Останніх занадто багато, щоб тут перелічувати.

9. Про це значення сказано в аятах, які розповідають про підвладність створеного людині, а саме 13:2; 14:32-33; 16:12, 14; 22:36-37, 65; 29:61; 31:20, 29; 35:13; 38:18; 39:5; 43:13; 45:11-12.

10. У Корані, в багатьох місцях, робиться акцент на моральному обов'язку.

11. Аяти, які стосуються Судного дня, є багаточисельними і тому не потрібно цитувати їх; наприклад, «невже людина думає, що вона залишена без нагляду?» (Коран, 75:36), «потім Нам належатиме розрахунок з ними!» (Коран, 88:26, 4:85).

12. Бог заборонив людині надавати йому рівних, Коран, 4:156; 6:116, 148; 10:26, 66; 49:12; 53:23, 28.

13. Цей грецький термін не має арабського еквівалента, що демонструє відмінність між двома мовами. Грецький термін стосується ірраціональної догми, якої дотримуються християни.

14. Філософи поставили розум вище за одкровення й надають йому пріоритет при оцінці релігійних заяв. Звісно, немає нічого поганого в цьому. Ісламський мислитель може мати протилежну думку й використовувати своє визначення розуму як передумову усіх інших заяв. Питання прийнятності обох визначень звісно можна піднімати, і ми не сумніваємось у філософській життєздатності, або обґрунтованості – і навіть переважанні – ісламського визначення. Визначення, дане в цій праці, що раціоналізм – заперечення абсолютної внутрішньої суперечності, має, окрім іншого, значення продовження традиції праведних отців.

15. Свідчення цього можна знайти в аятах, які ставлять під сумнів довільні заборони, а саме 5:90; 7:13; 66:1, а також у принципі усуль, погодженому усіма: «Ніщо не може вважатись забороненим, якщо про це не сказано в тексті». Візьмемо до уваги також аят: «Уже пояснено вам те, що для вас заборонене» (Коран, 6:119, 153).

16. Коран, 6:42; 12:109; 13:40; 14:4; 15:9; 16:43; 17:77; 21:7, 25; 23:44; 25:20; 30:47; 37:72; 40:70.

17. Коран, 4:162; 35:23. «Проте утвердженим у знанні та віруючим з-посеред них, які вірують у зіслане тобі та зіслане раніше за тебе; тим, які творять молитву, дають закят та вірують у Аллага і Судний День, Ми дамо велику винагороду!».

18. Коран, 30:30.

19. Коран, 94:6.

20. Коран, 49:6.

21. Див. нижче розділ 14. [посилання на книгу «The Cultural Atlas of Islam»].

22. Природничі науки не розвивались до того часу, поки не був прийнятий принцип, що природні явища підкоряються єдиним незмінним законам. Саме цей внесок зробив іслам для розвитку природничих наук серед своїх послідовників. Його наполягання на упорядкованості Всесвіту

створило атмосферу, необхідну для розвитку наукового духу. Віра в протилежне, а саме, в те, що в природі відсутня сталість і в ній діють довільні божества, втілені в ній, або магічні сили, які нею керують, не може привести до розвитку науки.

23. На відміну від історії, яка вивчає певні події, аналізує їхні складові та встановлює їхні взаємовідносини, природничі науки вивчають загальні моделі, універсальні закони, які можна застосовувати до всіх складових даного класу або до всіх класів.

24. Те ж саме є вірним для соціальних і гуманітарних наук, метою яких є встановлення законів, які керують та визначають людську поведінку, особисту або колективну.

25. Як сказано в аяті, «Я створив джинів та людей лише для того, щоб вони поклонялися Мені» (Коран, 51:56).

26. Як сказано в аятах 2:30; 6:165; 10:14.

27. Коран, 33:72.

28. Коран, 15:29; 21:91; 38:72; 66:12.

29. Використовувати термін св. Августина.

30. Коран, 11:7; 18:7; 47:31; 67:2.

31. Коран,9:95, 106.

32. Коран, 99:7-8; 101:6, 11.

33. Коран,11:61.

34. Коран, 2:57, 172; 5:90; 7:31, 159; 20:81; 67:15; 92:10.

35. Як Бог сказав у Корані, «О натовп джинів і людей! Якщо ви можете перетнути межі небес і землі, то перетніть їх, але ж не перетнете, якщо не матимете влади!» (Коран, 55:33).

36. Коран, 57:27. Дійсно, ми підкоряємось божественним приписам: «Користуючись тим, що дарував тобі Аллаг, шукай наступного життя, але не забувай про свою частку в земному житті» (Коран, 28:77). Бог вчить людей молитись Йому, щоб вони мали «найкраще у житті земному» і «найкраще у житті наступному» (2:201; 7:156). Більше того, Він гарантує їм, що відповість на їхні молитви, якщо вони робили хороші вчинки (Коран, 16:30; 39:10).

37. Коран, 21:92; 23:53.

38. Як сказано в сурі «Аль-Аср» (103). Див. також 49:10.

39. Коран, 3:103.

40. Коран, 3:110; 5:82; 9:113; 20:54, 128.

41. Як Бог приписав в аятах, 3:32, 132; 4:58; 5:95; 24:54; 47:33; 64:12.

42. Як сказано в хадисі про завершальну промову Пророка під час його останнього паломництва. Під тим єдиним консенсусом ми маємо на увазі єдність бачення або розуму, або мислення, узгодженість волі або рішення й намірів, і узгодженість дій або людських сил.

43. Пророк порівнював мусульман з якісно спорудженим будинком, частини якого об'єднані разом, і з органічним тілом, яке реагує при пошкодженні якоїсь частини чи органа.

44. Коран, 42:11.

45. Для детальнішого вивчення цього питання див. Ismail al-Faruqi, "Islam and Art," Studia Islamica, 37 (1973), pp. 81-109.

46. I. R. al-Faruqi, "On the Nature of the Religious Work of Art," Islam and the Modern Age, 1 (1970), pp. 68-81.

47. Для детальнішого вивчення зв'язку тауxіду з іншими мистецтвами див. розділи 19-23 [посилання на The Cultural Atlas of Islam]; and Lois Lamya' al-Faruqi, Aesthetic Experience and the Islamic Arts, Islamabad: Hijrah Centenary Committee, 1405/1985.





Частина третя

ФОРМА


سورة البقرة مائتان

بسم الله الرحمن الرحيم

الم ذلك الكتاب لا ريب فيه

هدى للمتقين الذين يؤمنون

بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم

ينفقون والذين يؤمنون بما انزل

اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم

يوقنون اولئك على هدى من ربهم

وتمام سورة مائتان

١٦٨٥

Розділ 5

Коран

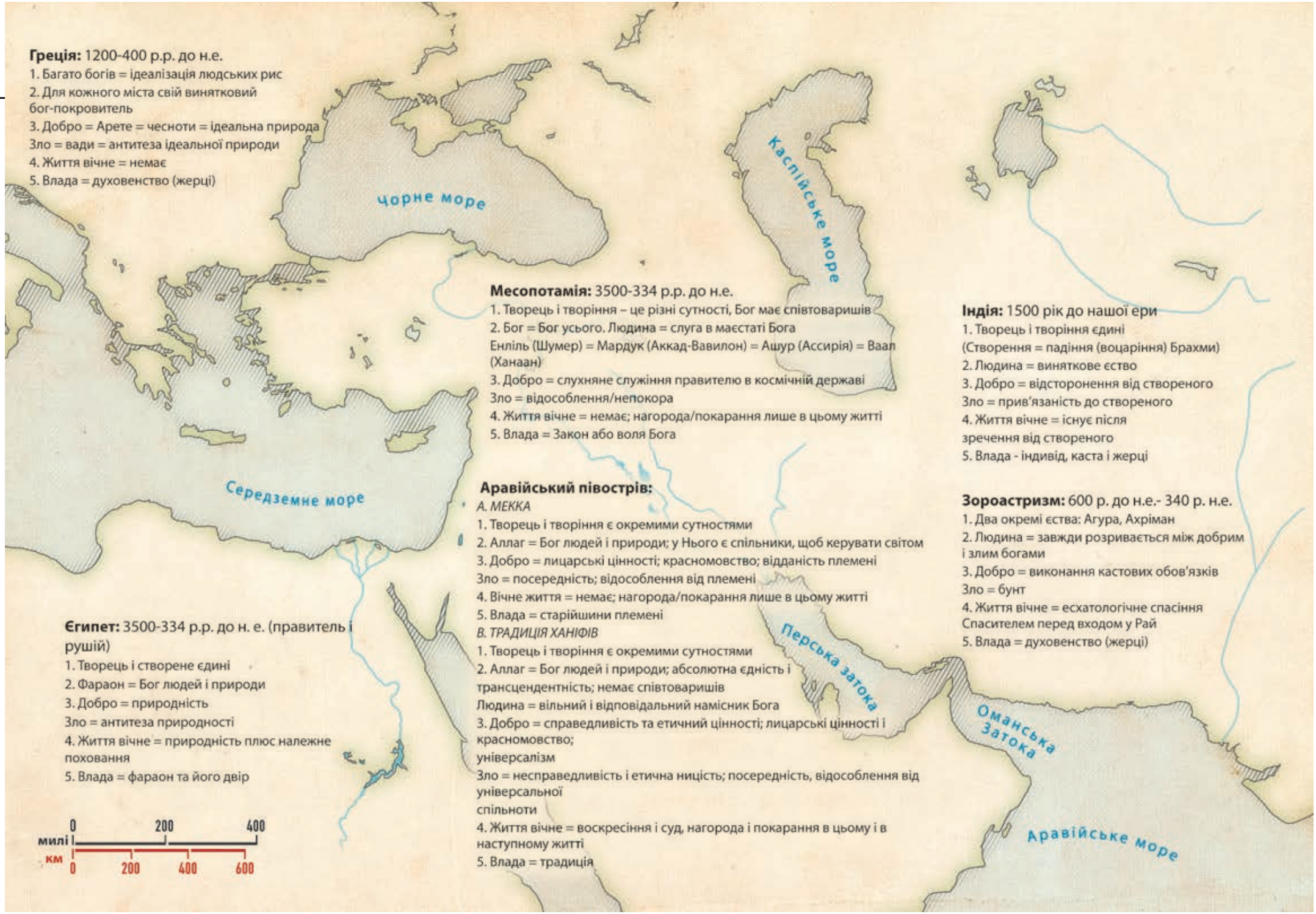
ДАНІ ОДКРОВЕННЯ ТА ІСТОРІЯ ПРОРОЦТВА

Одкровення, або повідомлення Божої волі людині, має довгу історію і набуває різних форм. У самі ранні часи Бог, – чи істота, що вважалася божественною, – розкривав Свою волю побічно, через знаки природи, або безпосередньо через видіння і сни, які розшифровувати, повідомляти і передавати іншим було доручено духовенству. Дані Одкровення зберігалися у пам'яті. Їх згадували, читали чи використовували під час здійснення ритуалів. Деякі, таким чином, були записані та стали живою традицією; інші були забуті або перетворені й видозмінені після відходу початкових одержувачів одкровення. Звичайно, на тексти впливала забудькуватість, особиста інтерпретація і мінливі потреби та стани носіїв. Їх запис чи текстовий виклад робилися з запізненням і, у будь-якому випадку, мали дочекатися винаходу писемності. Ідея про те, що слово божественного послання священне і, отже, є об'єктом релігійного табу в плані зміни, може бути такою ж старою, як і саме одкровення. Однак, найпершим текстом божественного послання, що містить претензію на таку святість чи табу – і, таким чином, внутрішнім свідченням підтверджував, що розповсюджувачі цього послання вважали його таким, – є Кодекс Хаммурапі. Його свідчення частково викладені в графічній та частково в словесній формі. Перші зображають Хаммурапі в побожній позі перед богом справедливості Шамашем, який вручає йому закон. Друге складається із тверджень Хаммурапі про те, що закон був переданий йому богом, який залишається його кінцевим виконавцем та хранителем, і навіть містить погрозу тим, хто вноситиме зміни в його текст[1]. В уривку, який відбиває ханіфітську традицію півострівної Аравії, Коран посилається на

Рис. 5.1. Каліграфічно оформлена каліграфом шейхом Хамдуллагом перша сторінка сури «Корова» (Музей турецько-ісламської спадщини, 402).



Рис. 5.2. Композиція, створена каліграфом Еміном Барі. Її осердям є слово «Аллаг».



Греція: 1200-400 р.р. до н.е.
1. Багато богів = ідеалізація людських рис
2. Для кожного міста свій винятковий бог-покровитель
3. Добро = Арете = чесноти = ідеальна природа
Зло = вади = антитеза ідеальної природи
4. Життя вічне = немає
5. Влада = духовенство (жерці)

Месопотамія: 3500-334 р.р. до н.е.
1. Творець і творіння – це різні сутності, Бог має співтоваришів
2. Бог = Бог усього. Людина = слуга в маєстаті Бога
Енліль (Шумер) = Мардук (Аккад-Вавилон) = Ашур (Ассирія) = Ваал (Ханаан)
3. Добро = слухняне служіння правителю в космічній державі
Зло = відособлення/непокора
4. Життя вічне = немає; нагорода/покарання лише в цьому житті
5. Влада = Закон або воля Бога

Індія: 1500 рік до нашої ери
1. Творець і творіння єдині
(Створення = падіння (воцаріння) Брахми)
2. Людина = виняткове єство
3. Добро = відсторонення від створеного
Зло = прив'язаність до створеного
4. Життя вічне = існує після зречення від створеного
5. Влада - індивід, каста і жерці

Зороастризм: 600 р. до н.е.- 340 р. н.е.
1. Два окремі єства: Агура, Ахріман
2. Людина = завжди розривається між добрим і злим богами
3. Добро = виконання кастових обов'язків
Зло = бунт
4. Життя вічне = есхатологічне спасіння
Спасителем перед входом у Рай
5. Влада = духовенство (жерці)

Аравійський півострів:
А. МЕККА
1. Творець і творіння є окремими сутностями
2. Аллаг = Бог людей і природи; у Нього є спільники, щоб керувати світом
3. Добро = лицарські цінності; красномовство; відданість племені
Зло = посередність; відособлення від племені
4. Вічне життя = немає; нагорода/покарання лише в цьому житті
5. Влада = старійшини племені
В. ТРАДИЦІЯ ХАНІФІВ
1. Творець і творіння є окремими сутностями
2. Аллаг = Бог людей і природи; абсолютна єдність і трансцендентність; немає співтоваришів
Людина = вільний і відповідальний намісник Бога
3. Добро = справедливість та етичний цінності; лицарські цінності і красномовство;
універсалізм
Зло = несправедливість і етична ницість; посередність, відособлення від універсальної
спільноти
4. Життя вічне = воскресіння і суд, нагорода і покарання в цьому і в наступному житті
5. Влада = традиція

Єгипет: 3500-334 р.р. до н. е. (правитель і рушій)
1. Творець і створене єдині
2. Фараон = Бог людей і природи
3. Добро = природність
Зло = антитеза природності
4. Життя вічне = природність плюс належне поховання
5. Влада = фараон та його двір

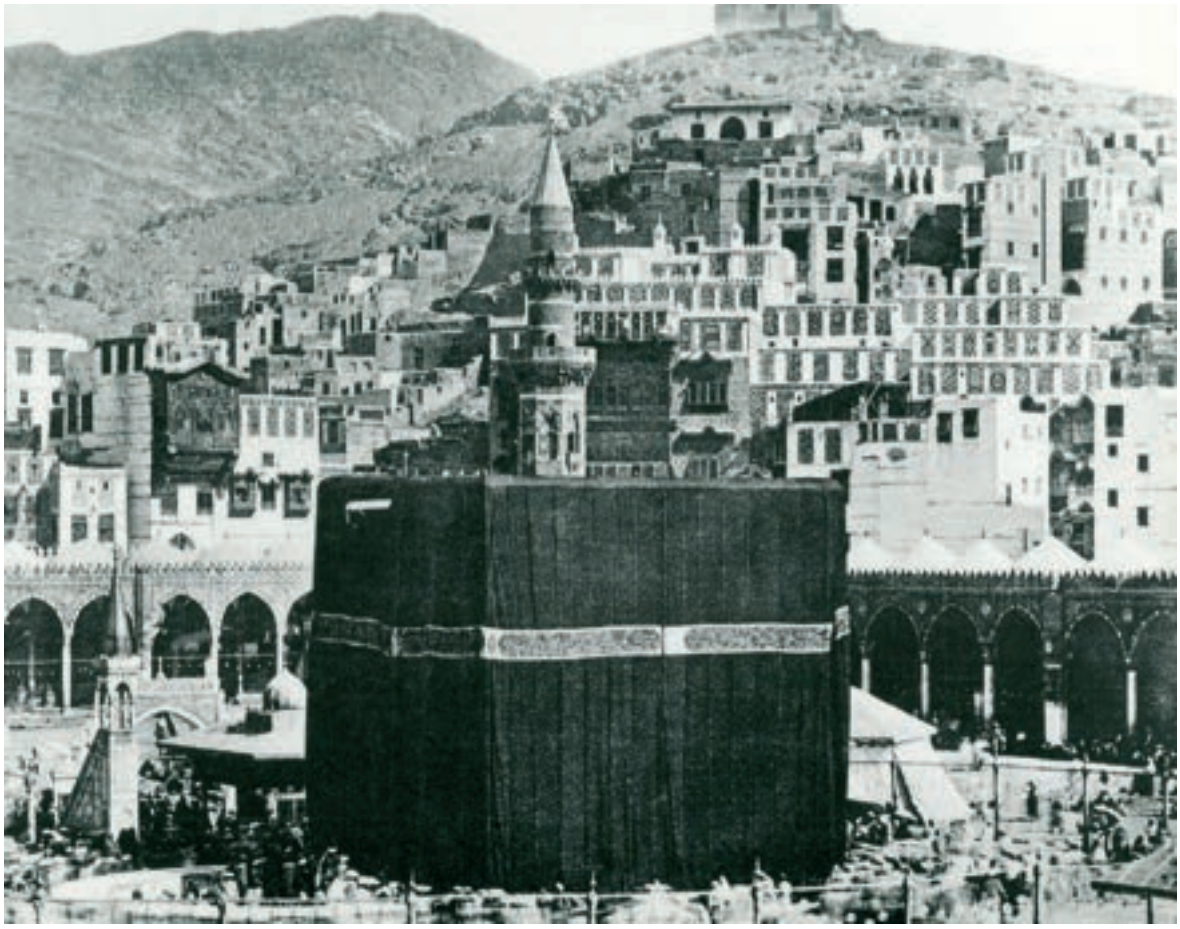


Рис. 5.3. Мечеть Харам, Кааба. Мекка, 1880.

сухуф (відкриті тексти) Ібрагіма (Авраама)[2]. Хоча археологія ще не виявила фізичного доказу їх існування, цілком розумно припустити, що вони існували. Оскільки історики погодилися відносити Ібрагіма до патріархальної доби – 2000-1400 рр. до н.е. – цілком імовірно, що він умів читати і писати і ставився до тексту божественного послання так само побожно, як і сучасники Хаммурапі, які самі були співвітчизниками й товаришами Ібрагіма[3].

Наступна претензія такого роду зроблена від імені царя Єзекії, який правив у Юдеї з 715 по 687 р. до н.е. Претензія Єзекії на популярність пов'язана зі здійсненою ним реформою, спрямованою на централізацію культових обрядів євреїв, реформою, яка нібито виконує вимогу Книги Второзаконня і, отже, передбачає як існування тексту, так і те, що він вважається народом священним. Однак, ні про яку книгу законів у зв'язку з цією реформою навіть не згадується[4]. «Книга» справді згадується у зв'язку з реформою пізнішого наступника престолу Єзекії, Йосії (640–609 рр. до н.е.), і це становить у своєму роді третю претензію (Друга Книга Царів 22:8). За вказівкою царя винести скарб срібла зі сховища Храму, щоб витратити його на ремонт його стін, Хелкія, первосвященик, знайшов «книгу законів», за яку він не міг поручитися.[5] Цар наказав своїм міністрам, а також Хелкії вийти до народу і запитати «всіх юдеїв чи чули вони, щоб хтось коли-небудь говорив будь-що про цю книгу», на що «наші прадіди не відповіли». Ніхто не попався на вудку, але одна Гулда, «пророчиця» з сумнівною репутацією, скористалася нагодою, щоб захистити антиханаанську та антиасиміляційну ідею книги, яку ніколи не знали, ані цар, ані первосвященик (Друга Книга

Карта 17. Релігія Стародавнього Близького Сходу.

Царів 22:11-20). Пізніше з'явилася четверта книга: «Слово Боже», яка була послана Єремії та була вкинута у вогонь царем Йоакімом близько 598–597 років до н.е. тому що це загрожувало жахливим покаранням для Юдеї від рук Вавилону (Єремія 36:20 і далі). Це не знищило книгу остаточно, бо Єремія міг декламувати її з пам'яті. Однак редактор Книги Єремії вважав за потрібне попередити читача, що до того самого слова Божого, яке було послане Єремії, «додалося багато подібних слів» (Єремія 36:32). П'ята претензія на одкровення була зроблена, коли Езра представив ще одну версію закону Божого, яку вчені класифікують як «P» на відміну від попередніх версій «J» і «E», вищезгаданих «книг законів» Йосії, Хелкії та Гулди.[6] Протягом двох тисячоліть дохристиянської історії євреї, безумовно, отримували численні одкровення, але немає жодних свідчень того, що вони будь-коли погоджувалися або зберігали текст таким чином, щоб він був гідний божественного походження. І тільки на нараді в Ямнії (Йібна) у 100 р. н.е. сукупність стародавніх успадкованих текстів, неодноразово редагованих невідомими особами, була оголошена священною і було заборонено торкатися до них «нечистими руками».[7]

Навіть тоді тексти, відомі як «Останні пророки» і «Твори» не були остаточно виправлені, але мали бути доповнені.

Канонізація була тривалим процесом, під час якого спершу канонічним було визнане П'ятикнижжя, а потім інші частини корпусу тексту.

Цей розвиток текстів одкровення багато в чому визначався зміною ставлення до феномена пророцтва. В Месопотамії цар та призначені ним губернатори провінцій діяли як одержувачі послань з Небес і як передавачі їхнього змісту людям. Таким чином, благоговіння перед божественним поєдналося з благоговінням перед державою та її чиновниками. Ця повага ніколи не слабшала, а тривала незалежно від зростання чи занепаду держави та її могутності. Хоча євреї також мали стосунок до цієї месопотамської традиції, вони, здається, прийняли більш примітивні форми протягом століть після їх виходу з Ура. Крадіжка Яковом ідолів у свого дядька-наймача (Буття 31:19-22), його боротьба з Богом-примарою біля річки Йордан (Буття 32:24-32) і змішаний шлюб Бені Елогім (буквально синів богів) з дочками людськими (Буття 6:2-4) – враховуючи давність джерел J та E – вказують





Рис. 5.4. Місце, де Пророк отримав перше одкровення – гора Джабаль Нур і вхід в печеру Хіра, Мекка.

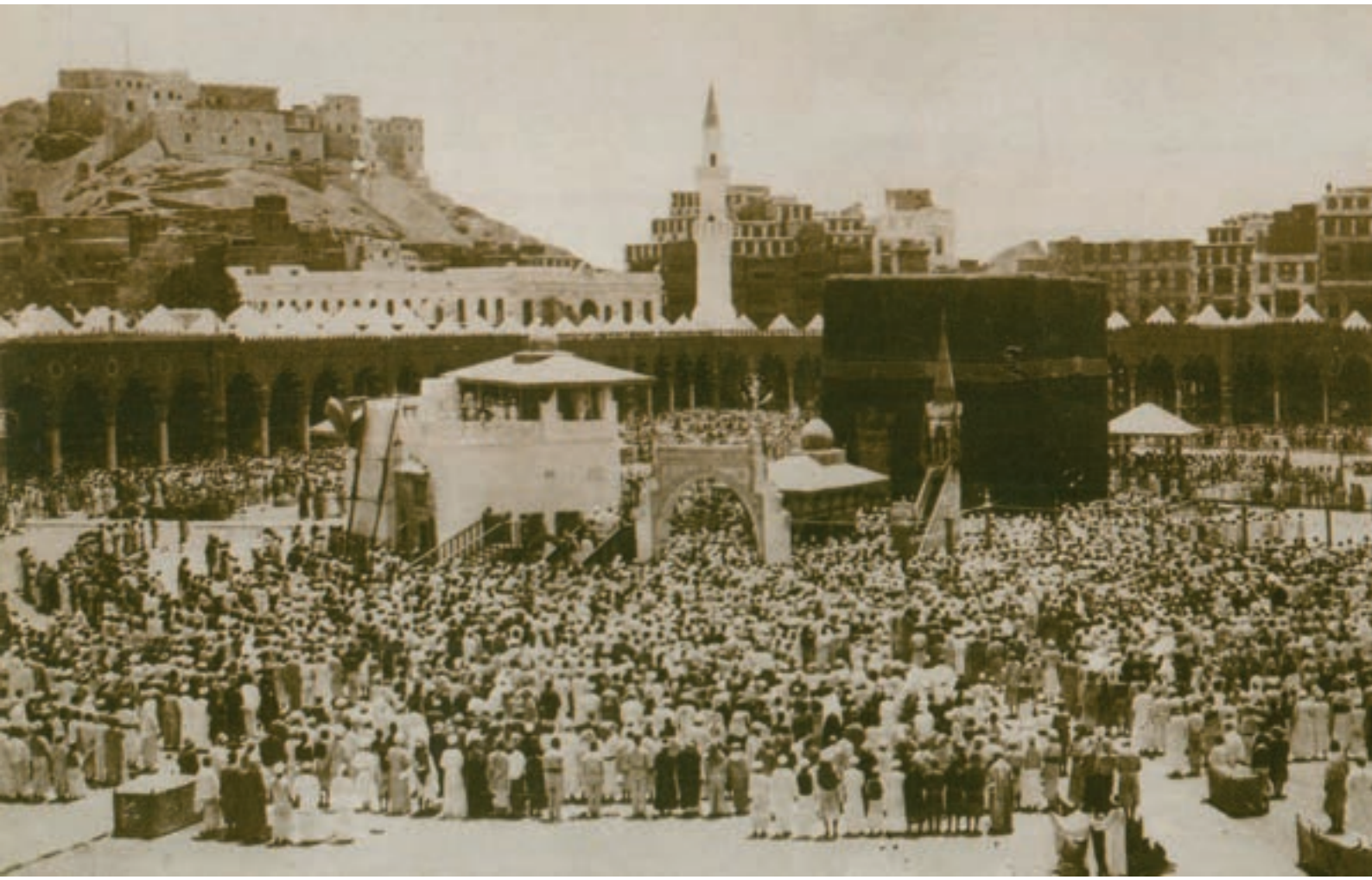


Рис. 5.5. Прочани в мечеті Харам, Кааба. Мекка, 1889.

на рівень єврейської народної релігійності в Ханаані, а не на високий рівень релігійності їхніх предків у Месопотамії.

Завдяки спілкуванню з Йофором, первосвящеником Мід'яна, Мойсей, який виріс як єгиптянин у релігії та культурі, швидко змінив своє виховання і повернув собі месопотамську спадщину. Він бачив, як Бог говорить з ним безпосередньо в посланні, що містить основи закону, який мало чим відрізняється від законів Хаммурапі. Однак, коли євреї та їхні колеги по амфіктіонії, які об'єдналися та супроводжували їх у поході до Ханаану, оселилися там, вони повернулися до ханаанських звичаїв, яким навчилися до того, як вирушили до Єгипту. За часів Суддів і аж до Давида (1200–1000 рр. до н.е.) цілі села практикували пророцтво з трубами та барабаном, співом та танцями (Четверта Книга Самуїла 4:1). Весь народ поринув би в оргію «пророкування» (Перша Книга Царств 10:5, 10; 19:18). За часів Самуїла, Давида та Соломона, як показують свідчення Старого Заповіту, пророцтво стало прирученим, і пророки, перетворилися майже на священиків – Самуїл, Єремія, Єзекіїль і Пашхур були і тими, й тими (Ісая 8:2; Єремія 20:1-6), незмінно захищали монархію та її політику, як державні чиновники. Державними чиновниками вони, безумовно, стали за Давида, який їх використав щоб висловити доказ про те, що його царство належить Богу, а його династія вічна. Під час правління Соломона невдоволення його політикою виражалося через деякі незгодні голоси, що критикували монархію. Після його смерті пророцтво відокремилося від держави і утвердилося як авторитетний незалежний голос Бога.

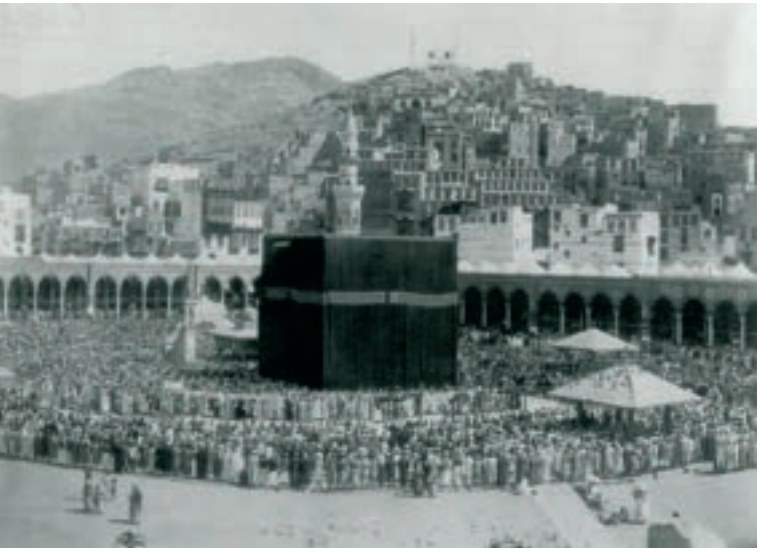


Рис. 5.6. Кааба та її околиці. Мекка, 1907.

Протягом кількох століть пророки передавали людям божественні звістки, які були критичними та часто засуджували царську владу, державну політику та управління, а також популярні релігійні й соціальні звичаї. Саме в цей період пророцтво досягло більших висот, ніж у Месопотамії. Єремія порівняв слово Боже з вогненною кулею, яку не можна викликати в уяві і яку, коли вона з'являється, можна лише передати у всій її цілісності. Цей апогей тривав недовго. Незабаром, разом із занепадом Ізраїлю, пророцтво виродилося, тож ніхто не міг відрізнити справжніх пророків від хибних, які всюди сотнями вешталися серед євреїв.

Серед цього виродження феномена пророцтва з'явився Ісус. Єврейські писання вже були канонізовані, й Ісус звертався до них за будь-якої нагоди. І оратор, і аудиторія визнавали їхнє божественне походження і святість, його авторитет та незмінність. Незважаючи на це, жоден із учнів Ісуса, які всі були євреями, добре знайомими з табу на спотворення одкровень, не шанував нове одкровення Ісуса настільки, щоб запам'ятовувати або записувати його. Очевидно, цього не можна було очікувати від його недоброзичливців і ворогів та й взагалі від невіруючих. Але цей дивний факт однаково стосується і його віруючих послідовників. Декілька розповідей з його життя в поєднанні з кількома притчами, яким він навчав, деякі прислів'я та поширені приказки, які він цитував разом з його судженнями про деякі уривки з єврейських писань, – ось усе, що збереглося від його проповіді. Нічого з цього не збереглося мовою, якою говорив Ісус, а саме арамейською. Все прийшло через фільтр грецької мови, мови, чужої Ісусу та його слухачам, та в її категоріях. Вчені заявляють про «юдейське» або «палестинське» християнство, яке побороло еллінське християнство і форму, яку звістка Ісуса набула незабаром після своєї появи. Останнє перемогло та домінувало; а "арамейське послання" Ісуса зникло назавжди.

Ці нещасливі для історика текстів одкровення обставини спонукали Ібн Хазма, найбільшого компаративіста свого часу та першого критика-текстолога Старого та Нового Заповітів, розпочати свій аналіз Нового Заповіту з почуттям полегшення. «Тора, – писав він, – стверджується її прихильниками як дослівне слово Бога, передане ним Мойсею і записане його власною рукою. Ось чому мені довелося написати викладений вище довгий і ретельний аналіз цього тексту, щоб встановити протилежне. На щастя, жоден християнин не робить подібних заяв щодо Нового Заповіту. Всі християни згодні з тим, що текст Нового Заповіту є збіркою творів чотирьох євангелістів – Матвія, Марка, Луки та Іоанна – та інших писань, написаних людьми»[8].



Рис. 5.7. Примірник Корану, що належав халіфу Осману (Ташкентський музей), Узбекистан.

КУЛЬМІНАЦІЯ ФЕНОМЕНУ ПРОРОЦТВА

У певному сенсі Хаммурапі, Мойсей та Єремія є апогеєм феномену пророцтва. Кожен із них вважав, що Бог відкриває йому Свою волю через слова, які належать абсолютно Йому – дослівно – які мали абсолютний характер наказу, імперативу та містили в собі міру надприродного, щоб зробити їх одночасно священними та незмінними. Однак, якби троє посланців повернулися сьогодні на землю, вони не впізнали б те, що їм приписується, у якості принесених ними текстів. Можливо, тільки Хаммурапі міг би визнати кодекс, який носить його ім'я, своїм власним. Текст кодексу, який ми маємо, взято зі стели, яка була перенесена з Месопотамії до Сузів під час набігів еламітів між 1207 і 1171 роками до н.е., більш ніж через п'ять століть після Хаммурапі. Чи була стела точною копією оригіналу, ми ніколи не дізнаємося. Тим не менш, вона була поневічена еламітами; і відсутні частини мали бути заповнені з використанням ще пізніших копій кодексу.[9]

Мойсееві та Єремії, з іншого боку, було б важко знайти в текстах Старого Заповіту щось, що за мовою, формою чи змістом було б справді їхнім власним, переданим ними як послання з Небес. Мало того, що тексти їхніх послань були сильно змінені безліччю збирачів та редакторів, сама їхня мова давно вже мертва і забута. Все, що їм приписується, проходило через численні мови, народи та сторіччя, кожного разу це сприймалося крізь власні стилі чи мови, відбувалися формування та переробка його в інших модусах почуттів та мислення, відмінних від тих, що були у самих посланців або їхніх перших слухачів. Навіть якщо вірити Старому Заповіту в його приписках, справжні послання цих пророків, як і всіх божественних посланців до них, поховані під непроникними і назавжди нерозв'язними герменевтичними проблемами – лінгвістичними, ідіоматичними, синтаксичними, формальними (лексикографічними, граматичними, редакційними, стилістичними, ідейними), структурними та історичними.

Зовсім інший випадок ми маємо у посланні Мухаммада, яке передавалося впродовж останніх двох десятиліть перед його смертю 10/632 року. І пророцтво Мухаммада, і Коран, який він передав як послання, продиктоване йому янголом від імені Бога, є вищим і остаточним розвитком феномену пророцтва. На відміну від будь-якого пророка до нього, якби Мухаммад повернувся сьогодні, він, безперечно, визнав би Коран тим самим текстом, який він отримав від Бога і передав своїм сподвижникам.

Текст зберігся у повній безпеці. Не змінилася жодна його йота чи частина. Були додані діакритичні знаки та покращена каліграфія, щоб полегшити її правильне читання та декламацію. Його частини сто-



Карта 18. Мекка аль-Мукаррама за часів Пророка.

ять сьогодні точно в тому самому порядку, в якому Пророку було наказано янголом розмістити їх. Більш того, мова, якою говорили Пророк і його сучасники, досі жива. Нею читають, пишуть та розмовляють мільйони. Її граматика, синтаксис, ідіоми, літературні форми – засоби вираження та складові літературної краси – все залишилося таким самим, як і за часів Пророка. Все це робить Коран феноменом людської культури, що не має аналогів.

Коран як точні слова Бога

Коран є текстом, який складається з 114 сувар (в одн. сура) або розділів, 6616 аятів або віршів, 77 934 слів і 323 671 літер. Його було явлено в Мецці, Медині та її околицях – звідси поділ його сувар на Мекканські та Мединські, котрі утворюють дві групи. За винятком перших кількох одкровень, які застали пророка Мухаммада зненацька, кожне з одкровень мало ситуативний контекст, до якого воно відносилося. Більшість із них, якщо не всі, відомі вченим як асбаб аль-нузул (ситуаційні причини одкровення). Кожне одкровення, від першого до останнього, спочатку закарбовувалося в пам'яті Пророка, який потім дослівно передавав його своїм родичам чи товаришам, які по черзі запам'ятовували та декламували відповідні аяти і, нарешті, записували у вигляді тексту. Наприкінці життя Мухаммад мав близько 30 000 сучасників, які чули і запам'ятовували Коран повністю або частково. Деякі з них вміли читати та писати і повністю чи частково записали Коран. Звичайно, матеріали для письма були грубими: шкіра, кістки, камінь чи дерево, тканина та папірус.



Рис. 5.8. Сторінка з Корану, Північна Африка, IX-X ст.

Оскільки одкровення Корану було накопичувальним процесом протягом приблизно двадцяти трьох років, Пророк щороку упорядковував і перебудовував його. Це відбувалося в місяць посту – Рамадан, – коли янгол Гавриїл вказував Пророку, куди вставляти нові уривки, а потім Пророк під час молитов читав усе, що було відкрито на той час у новому порядку, переданому йому янголом. Протягом чотирнадцяти століть, слідуючи цій практиці Пророка, сотні тисяч мусульман під час колективних молитов та публічно читали Коран з пам'яті. Згідно з ісламським законом, читання Корану під час намазу – акту поклоніння – не може бути перерваним, окрім як у випадку втрати ритуальної чистоти або смерті; але його можна і потрібно перервати у випадку помилки у читанні. У цьому випадку будь-який інший віруючий може підвищити голос, правильно вимовляючи неправильно прочитане, пропущене або неправильно вимовлене.

Коран також обов'язково записувався. Оскільки він був неписьменним, Пророк найняв писаря, щоб той записував одкровення. Його записували і багато інших. У рік смерті Мухаммада всі одкровення, записані писарем Пророка, були зібрані та зберігалися в будинку Айші, дружини Пророка та дочки Абу Бакра, першого халіфа (каліфа). Дванадцять років по тому, коли багато людей, що не проживали на півострові, і не розмовляли арабською мовою навернулися до ісламу і читали Коран з де-

якими помилками, писареві Пророка було наказано очолити комісію, яка складалася з грамотних сподвижників Пророка, з-поміж тих, у кого була найкраще розвинена пам'ять, щоб підготувати письмовий текст Корану. Цю роботу було завершено протягом року, виготовлено та поширено кілька примірників Корану. Одна з цих давніх копій збереглася і знаходиться в Бухарі. За винятком діакритичних знаків і деяких покращень орфографії та каліграфії, Коран, який існує сьогодні в кожному мусульманському будинку по всьому світу або зберігається та читається з пам'яті мільйонами, ідентичний матеріалу, який читав і передав Пророк своїм сподвижникам чотирнадцять століть тому.

Немає історії тексту Корану. Інакше й бути не може, окрім того, що простежує форму та використання діакритичних знаків та каліграфічних форм. Деякі сходознавці неправильно зрозуміли той факт, що кілька слів Корану можна було читати з дещо іншим наголосом або замінювати іншими словами тієї ж довжини, побудови і, як правило, сенсу. Ці варіанти декламації були схвалені самим Пророком і зберігалися у вигляді екзегетичних виносок у коментарях або передавалися з покоління до покоління як кіра'ат або «традиція декламації». Ці версії не впливають ані на форму, ані на значення Корану. Вони взагалі існують, тому що їх допускав Пророк, який, можливо, дозволив варіанти вимови, бо це узгоджувалося з племінною чи місцевою лінгвістичною традицією читця. Мусульмани погоджуються з тим, що Коран був розкритий у лінгвістичній традиції курайшитів, пануючого племені Мекки. Ось чому декламація курайшитів є основною, а інші допускаються та включаються у виноски й коментарі для використання зацікавленими особами. Нічого з цього не дозволяє робити висновок про «історичну» зміну сутності тексту[10]. Інші сходознавці досліджували цю проблему і разом з Вільямом Мюїром дійшли висновку, що «ми можемо впевнено стверджувати, що кожен вірш у Корані



Рис. 5.9. Сторінка з Корану, IX ст.

є справжнім і незмінним з часів самого Мухаммада, і дійти висновку, принаймні, максимально наблизившись до вердикту фон Хаммера, що ми вважаємо Коран так само вірним словом Мухаммада, як мусульмани вважають його словом Бога»[11]. Таким чином, відповідність між судженням історії та науки, з одного боку, і проголошення віри, з іншого, є повною й тотальною. Історичність та достовірність тексту Корану не викликає сумнівів.

Мухаммад проголосив, а Коран (7:156-57) підтвердив те, що вже знали його сучасники, а саме, – що він був неписьменним і не міг скласти Коран. Слова та вірші Корану мали бути отримані ним із зовнішнього джерела, що його одкровення ідентифікує як янгола Джибріля (Гавриїла), посланця з небес. Таким чином, мусульмани вважають Коран дослівним одкровенням.

Свідомість Пророка була реципієнтом, пасивним пацієнтом, який отримував незабут-



Рис. 5.10. Сторінка з Корану, XIII ст.

не враження від божественних слів. «Пророк як самописець» – це теорія пророцтва, яку Єремія проголосив вперше в історії єврейських пророків і яку іслам підтримав і, в основному виконав[12]. Саме слово Бога було «вкладено в уста» Пророка[13]. Воно подібне до «вогняної кулі», яка, з'явившись, не може не бути передана пророком народу у всій силі і святості[14]. Але марно «Єремія застерігав тих, хто «викрадав» слово Бога, вносив до нього зміни, або «своїми язиками, говорили: «мовить Він»»[15].

У тому ж, але ще виразнішому ключі Коран проголошує: «Так Ми зіслали Коран арабською мовою та роз'яснили в ньому погрози. Можливо, вони боятимуться, або ж він буде їм нагадуванням!»[16].

Мусульмани сприйняли це одкровення зі всією серйозністю. Вони вважали Коран святим і божественним як в контексті змісту, так і в його мові та формі. Вони зберігали його з найвищою можливою честю. Щоб висловити свою повагу до нього, вони винайшли мистецтво арабської каліграфії, розмальовування рукописів та виготовлення книг, мистецтва, які дали людству його найшляхетніші та найбагатші твори у видимій естетиці слова[17].

Більш ранні одкровення в семітському історичному потоці являли собою кодекси законів, складені у мирській та практичній прозі. Пізніші одкровення були оповіданнями і закликами до благочестя і чесноти, але також були складені в простому стилі здорового глузду. Єврейський Старий Заповіт містить багато уривків вишуканої літературної краси. Але ніхто з тих, хто вірить у божественне джерело єврейської Біблії, не засновував своїх тверджень про її божественність на її літературній красі. Навпаки, оцінка будь-якої літературної краси була наслідком віри у божественне походження тексту.

Така сама залежність краси від віри характеризує християнську думку про те, що Біблія – чи то єврейська, чи грецька, чи англійська – є словом Божим. Коли віра в божественне походження відсутня або коли «божественне походження» розуміється як натхнення, що мало чим відрізня-

ється від натхнення людського генія в поезії та літературі, загальноприйнята думка полягає в тому, що версія короля Якова з її єлизаветинською схильністю до квітчастої мови та римованої прози значно додала до літературної краси єврейської Біблії.

Випадок з Кораном протилежний випадку з Біблією. Без сумніву, Коран прекрасний, це найпрекрасніший літературний твір, який колись знала арабська мова. Однак, його краса – не наслідок віри, а сама її причина. Естетичне судження про те, що Коран прекрасний, більше того, піднесений – це не твердження віри. Це критичне судження, отримане у вигляді літературного аналізу. Отже, його краса подобається не лише мусульманам, а й не-мусульманам, знайомим із літературною естетикою арабської мови. Замість краси, яка залежить від божественного походження і витікає з віри у це походження, божественне походження Корану є розумним наслідком його літературної краси. Краса є причиною і свідченням його божественного походження. Іслам є унікальним серед релігій людства тим, що він засновує правдивість свого писання (твердження, що це одкровення) на факті своєї піднесеної краси. Він довіряє судженню критичного розуму, знайомого з красою арабської літератури, і який беззастережно погоджується з божественним походженням Корану після його представлення.

Справді, це була суперечка, яка вирувала між Пророком і його опонентами в Мецці. Пророк закликав їх відмовитися від хибних богів Мекки та розпусного способу життя її мешканців і ствердив свій заклик самою владою Бога. Це Сам Бог, стверджував Пророк, послав одкровення, яке наказує зробити ці радикальні зміни. Не бажаючи відмовлятися від своїх богів, своїх традицій і змінювати свої звичаї, мекканці чинили опір. Вони заперечували авторитет нового вчення, стверджуючи, що джерелом та автором Корану був не Бог, а Мухаммад чи якийсь учитель, від якого Пророк запозичив ці слова. Так зване слово Боже чи одкровення було не божественним, а людським, надто людським і, отже, позбавленим авторитету. Який доказ того, що він був Посланцем Божим, мав Мухаммад? Чи міг він творити дива, подібні до тих, які здійснювали Мойсей та Ісус?[18]



Рис. 5.11. Сура «Фатіха», – сторінка з Корану, переписаного Мехмедом Наїлі з Галати.

Коран відповів їм, що він не в змозі, що він не мав надлюдської сили і що в процесі одкровення він був пасивним отримувачем, який отримував те, що було дано йому божественним джерелом.[19] Доказ того, що Коран був словом Бога, ґрунтувався на самому Корані. Він становив собою власний доказ своєю неповторністю, чудовою красою і зворушливою привабливістю, з якими не може зрівнятися жоден людський твір. Таким чином, Пророк, здається, стверджував, спираючись на власне одкровення, що



Карта 19. Осяйна Медина та її околиці.

Коран божественний, бо він прекрасний. Правдивість Мухаммада, його заклику чи релігії, а також достовірність його доказової бази – про те, що Коран справді є одкровенням від Бога, висіла на єдиній нитці, а саме – на красі коранічного тексту.

Коран, як стверджував Мухаммад, є настільки прекрасним, що його неможливо імітувати; він настільки неповторний, що здається дивом. Отже, це робота не людей, а Бога. Ця характеристика Корану отримала назву і'джаз.

Супротивники Пророка в Мецці прагнули спростувати твердження про цю неповторність і стверджували, що Коран був людським продуктом, який можна наслідувати і навіть перевершити. Коран ще більше провокував цей супротив, запропонувавши його опонентам створити подібну книгу[20], десять будь-яких сувар, на зразок тих, що були в Корані[21].

Проте, на цю приманку ніхто не клюнув, незважаючи на те, що араби вважали себе неперевершеними в поезії та літературному красномовстві, а мекканці – найвищою точкою цієї вершини. Коран спростив завдання, попросивши їх скласти хоча б одну суру, подібну до будь-якої з коротких сувар Корану, які містили менше тридцяти слів, і покликавши на допомогу своїх власних богів.[22] Жахлива боротьба, яку вели мекканці проти Мухаммада, ціною крові та поранень, міжплемінних розколів та ненависті, економічних труднощів, що загрожували лідерству мекканців в Аравії, можна було б зупинити і завершити їхньою перемогою, якби вони тільки змогли скласти кілька віршів, які могли б зрівнятися чи перевершити Коран з точки зору літературної краси та красномовства.

Якщо мекканських поетів та літераторів лякала перспектива такої конкуренції, то мекканських лідерів ні. На допомогу були покликані поети та літератори з усієї Аравії, яким були обіцяні найбільші винагороди за їхні твори. Один із них, Аль-Валід ібн аль-Мугіра, слухав Коран, який читав Пророк, і захоплювався ним. Абу Джахль, лідер Мекки, підійшов до нього, щоб підбадьорити його, і пообіцяв йому багатство Мекки. Аль-Валід знову вислухав Коран і без вагань сказав: «Я перший знавець поезії та літератури в Аравії, і я говорю з беззаперечним авторитетом. Цей Коран – витвір не людей і не джинів. Він має особливу красу, дуже особливу ауру. Він наповнений світлом і красою, яка перевершує все відоме». Абу Джахль почав ще більше наполягати. Під тиском Аль-Валід нарешті заявив, що Коран був надзвичайним, але людським витвором магії, а не Бога; але що він був неповторний, як і стверджував Пророк[23]. Інші поети та претенденти також представили свої твори, але були визнані слабкими як один одним, так і їхніми спонсорами. За їхніми словами, Коран мав неймовірну

силу, що зачаровує, руйнує, творить і хвилює. Якими б не були їхні негаразди або соціальне становище, ті, хто почув і збагнув сенс Корану, падали долілиць перед божественною присутністю, яку він уособлював.

Заморожування арабської мови та її категорій

Як буквальне слово Бога, Коран був об'єктом найбільшої шани серед мусульман. Він позначав саму божественну присутність і вимагав найбільшої поваги. Першим і постійним обов'язком кожного мусульманина було його зачитування. Вивчення його напам'ять, читання аятів, аналіз речень та засвоєння їхнього змісту – було найбільш почесною справою для мусульманина. Навернуті в іслам мусульмани, які не говорили арабською, зі всією серйозністю, на яку були здатні, приступали до вивчення арабської мови. Багато хто з них опанував

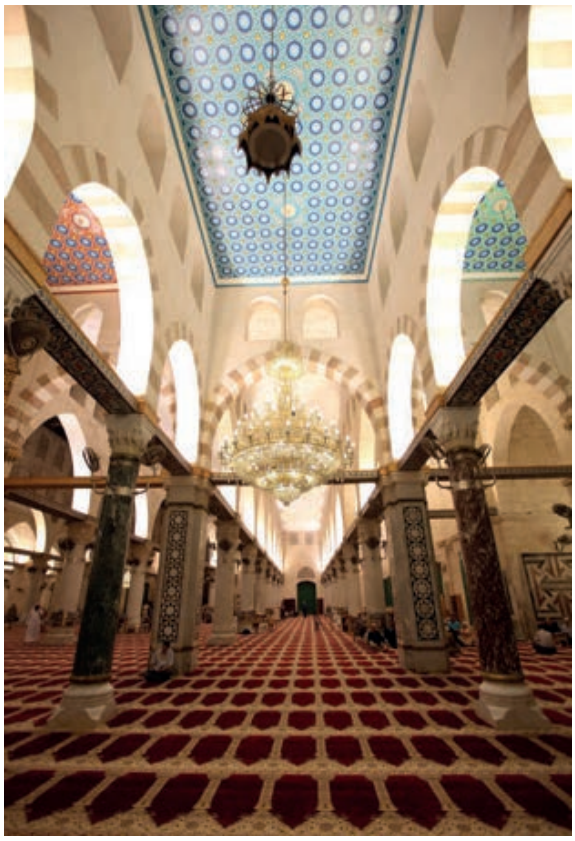


Рис. 5.12. Інтер'єр мечеті Аль-Акса, Єрусалим.



Рис. 5.13. Сторінка з Корану, записана на пергаменті у IX ст.

її краще, аніж араби. На вершині арабської літературної творчості постала велика кількість неарабських поетів, прозаїків, критиків та літераторів. Було і багато інших, які зробили великий і значний внесок у розробку та встановлення арабської граматики, синтаксису, лексикографії та літературної критики. Без них арабська спадщина не набула б сьогоднішнього вигляду. Араби-мусульмани, зі свого боку, вважали поширення своєї рідної мови великим благословенням і честю, дарованими їм приходом ісламу. Належність до народу Мухаммада, можливість розмовляти його мовою, думати мовою Корану були честю, яку вони охороняли найбільш ревно. Бути ближче до арабської мови і, отже, до Корану, – це означало для всіх мусульман бути ближчими до Бога. Це спонукало мусульман зберігати арабську мову, зробити її мовою повсякденного спілкування, щоб підтримувати і розширювати своє знайомство з її ідіомами, її мовними зворотами, її красномовством, щоб більше цінувати красу Корану.

Той факт, що Коран вважався самим словом Бога, спричинив ще один дуже серйозний і важливий результат. Оскільки слово Корану божественне, воно вічне і незмінне. Мусульмани не можуть допусти-

ти, щоб його вживання змінилося. Інакше кумулятивний ефект змін віддалив би їх від Корану настільки, що вони стали б схильними до його неправильного сприйняття. Якщо їм судилося бути вічними, коранічні слова мають бути прив'язані до своїх значень назавжди. Інакше вони перетворяться на застарілі людські умовності, які застарівають, одразу після того, як їхні значення змінюються у потоці часу та простору. Замість того, щоб передавати щось вічне, вони б вказували на те, що колись було і чого більше немає. Вони втратили б свою нормативність, оскільки інтерес людини до них став би академічним та історичним.

Це питання лежало в основі розбіжностей, що клекотіли в часи Аль-Мамуна (197-217/813-833), коли він призначив Ібн Абу Дуада головним суддею. Цей правознавець належав до школи мутазилітів, які вважали Коран створеним словом Бога, бо боялися, що протилежне (твердження, що Коран є вічним словом Бога) порушить божественну єдиність. Ібн Абу Дуад використав своє становище для просування цієї точки зору, і проти нього виступив Ахмад ібн Ханбаль (240/855), який очолив народний спротив позиції мутазилітів. Населення, що виступило проти, правильно зрозуміло, що оголосити Коран створеним означає підкорити його простору, часу та всім історичним умовностям, позбавити його святості і, таким чином, звільнити мусульманську свідомість від його детермінуючої сили та нормативності. Результатом стало падіння школи мутазилітів та відмова від її доктрини. Коран вийшов переможцем, і маси визнали його нестворeним людиною не лише за смислом чи змістом, а й за формою, арабськими словами, якими він складений. Будь-яка ідея перекладу Корану була відкинута, оскільки кожен мусульманин вважав вивчення коранічної арабської мови власним першорядним релігійним обов'язком. Звертаючись до його слів та фраз, мусульманин вірив, що перебуває в контакті з божественним.



Рис. 5.14. Мечеть короля Фейсала. Ісламабад. Пакистан. Архітектор Відад Далокай.

Третім наслідком переконання, що Коран є словом Бога, було те, що Коран об'єктивував усі норми арабської мови. Правила граматики та синтаксису, відмінювання слів, літературної побудови та краси, коротше кажучи, все, що складає мову, було конкретизовано в Корані, як ніколи раніше. Саме з Корану арабіст черпав свою граматику, лінгвіст – свою морфологію, поет – свої мовні звороти. Це був стандарт і норма всього, що стосувалося арабської мови. Збереглася деяка до-ісламська поезія, загальноприйняті приказки та прислів'я, кілька історичних оповідань чи уривки зі знаменитих і майстерно виголошених промов. Там, де вони відхилялися від Корану, коранічна форма перемагала. Відбулося повне злиття Корану та арабської мови. Прив'язана таким чином до Корану як до свого піднесеного примірника, арабська мова подолала випробування часом і стала такою ж вічною і незмінною, як і сам Коран, її ідеальне втілення. Справді, мусульманська свідомість ніколи не припускала відділення Корану від арабської мови.

Арабська мова була нічим іншим, як мовою Корану. Мова та Коран були еквівалентні та взаємозамінні, оскільки одне не могло існувати без іншого. Обидва елементи залишилися живими, завжди співпрацюючи і взаємно посилюючи один одного. Вчи-

тися одному означало жити і мислити іншим. Володіти і розуміти одне означало мати розуміння іншого. Обидва залишилися живими та взаємозалежними. Арабська мова не могла змінитися. Вона стояла над історією, над змінами. Її слова та лексикографія, структура та порядок, її форми та норми – все застигло і стало непідвладним змінам. Через чотирнадцять століть після послання Корану будь-яка людина, яка володіє на середньому рівні арабською мовою, може розуміти Коран так само ясно і виразно, як розуміли його читачі, коли він був вперше посланий. Між арабомовним мусульманином і Кораном, не може бути ідеологічної прірви, викликаної зміною мови або зрушенням закладених у ньому розумових категорій. Усі, хто знає арабську мову, мають такі самі шанси зрозуміти Коран, як і сучасники Пророка. Єдина різниця між ними полягає в обсязі словникового запасу. Маючи словник, їхнє розуміння має бути однаковим, якщо вони гарантовано володіють арабською граматикою та синтаксисом. Ось чому розумінню Корану не знайомі інтерпретаційні проблеми, які властиві Біблії. Єдина герменевтика, відома Корану, – лексикографічна; єдине можливе питання стосується значення даного слова в часи одкровення, яке це слово мало протягом чотирнадцяти століть.

ІДЕОЛОГІЧНИЙ ЗМІСТ КОРАНУ

Питання «як» та «що» в контексті Одкровення

Ісламське одкровення описувало себе як послання, що визначає «Аль-Дін» або «остаточну релігію».[24] Воно представило свою основну ідею або сутність, а саме таухід як свідчення Бога про Себе[25]. Щодо людей, іслам розглядав себе як дін аль-фітра, «вроджену» або «природну релігію»[26], релігію, яку Бог визначив для людства, оскільки Він наділив людей пізнавальними здібностями, щоб розрізняти Його норми або



Рис. 5.15. Шедевр Ахмеда Карахісарі, - «Хамдалла» і «Басмалла», а також сура «Аль-Іхлас».

зразки у всіх сферах життя та діяльності. Наведені вище описи мають на увазі, що іслам був не новою релігією, а давньою релігією, більш того, найдавнішою, оскільки Бог у Своїй вічності не міг не мати такого самого опису Себе. Вони також мають на увазі, що та сама релігія повинна була бути розкрита до ісламу. Справді, це була релігія всіх пророків, релігія, яку Бог передав Адаму, коли «Він навчив його іменам речей». Встановлюючи зв'язок поміж собою та попередніми одкровеннями, ісламське одкровення відрізнялося тим, що воно турбувалося про норми релігії та етики, абстрактну фігурацію, виклад принципів і закономірностей. На відміну від попередніх одкровень семітської спадщини, які, як ми бачили раніше, були одкровеннями закону, божественної волі в наказовій формі, ісламське одкровення зосереджено на принципах; і на людину покладалося завдання перетворити їх на рекомендації та настанови для повсякденної діяльності та життя. Ці



Рис. 5.16. Обкладинка примірника Корану (мусхафу), (MTIM).

настанови отримали назву шаріату (закон) або мінхаджу (програма). Поміж іншого, в одкровенні визнавалося, що закон схильний до змін у часі та в місці, обумовлених, як і має бути, статус-кво адресатів. Природу законів мають визначати потреби різних суспільств, врахування яких вони можуть очікувати. З іншого боку, принципи закону та його цілей стоять вище, ніж зміни, і повинні залишатися незмінними протягом усього творіння, оскільки вони представляють кінцеві цілі Творця.

Такий самоаналіз ісламського одкровення дозволив йому пояснити повторення послань Бога в історії. Відкриті в одкровенні накази минулого стали спотвореними або втратили свою актуальність. Вони повинні були бути замінені новими одкровеннями, що відповідали потребам відповідних суспільств, які змінилися. Ось чому кожне суспільство мало отримати більше одного одкровення, кожне з яких прогресивно відрізнялося від іншого, оскільки воно стосувалося конкретних приписів, пов'язаних з конкретними обставинами даного суспільства, але всі вони були ідентичні в тому, що стосується кінцевих цілей первинних принципів. Одкровення було процесом скасування (насх) старого закону та оприлюднення (ташрі) нового. Звідси наступність пророків.

Та ж потреба у повторному викладенні впливала на божественну мету чи основні принципи щоразу, коли послання, сформульоване мовою для блага певного суспільства, зазнавало неправильного розуміння і тлумачення. Причиною цього могли стати мовні зміни або масова міграція людей, або і те, й інше, що робило сенс повідомлення недосяжним. Зазнавши зміни, запитання «що» і «як» минулих божественних послань вимагали повторення пророцтва як засобу спілкування Бога з людством.

Ісламське одкровення відокремило «що» від «як». Останнє стало прерогативою людей. Вони були довіреними особами, які мали взяти на себе розробку закону та підтримувати його актуальність у всі часи та у всіх місцях, розвиваючи його відповідно до вимог різних умов суспільства. Однак, якщо це зусилля людей не повинно, зрештою, призвести до появи зовсім інших релігій, має бути постійний виклад основоположних релігійних та етичних принципів, на які кожен може посилатися як на фундамент всього законодавства. Такий виклад

є тим, на що претендує Коран. Це єдиний та вищий авторитет, що містить усі базові принципи творіння, людського життя. На відміну від шаріату, який може бути змінений (і це неминуче стається), Коран мав забезпечувати наступність та ідентичність. Саме тому текст Корану, а також необхідні для його розуміння пізнавальні засоби (арабська мова з усіма її принципами та структурами, закладеними в ній категоріями думки, словесності, форми та значення) мали бути замороженими, мали залишатися незмінними протягом століть. Погляд Корану на себе як на буквальне слово Бога і прихильність арабської мови до божественного слова як чогось невіддільного від неї добре вписуються в цю загальну божественну схему.

Багато мислителів ставили собі запитання, як сталося, що всі частини божественної схеми так добре поєдналися одна з одною. Дехто припускає, що зростання арабської мови до її рівня досконалості та точності, пристрасть арабів до привабливості слова, реалізація їхнього генія в естетиці поезії та літературному красномовстві стали етапами розгортання історії її порятунку. Питання та відповідь віри щодо причин чому вибір Бога в тому, щоб скерувати остаточне одкровення зупинився на Аравії, де ситуаційний контекст відповідав меті, містяться у Корані. «Бог краще знає, куди спрямувати Своє послання.» Але це також елемент віри в те, що Бог діє через матеріальні та ситуативні причини, факт, який узаконює вищезгадане припущення як хибну спробу людей глибше зрозуміти природу божественної місії.

Ідейна структура

Хоча Коран дійсно є образним втіленням сутності ісламу, вираженим у піднесеній арабській формі, не кожне слово його тексту стосується цієї сутності однаковою мірою і на тому самому рівні пріоритетності. Відмінності у важливості його складових



Рис. 5.17. Каліграф Халім Озьязиджи імітує Ракіма – «Басмалла» в стилі сулус (сулюс), (Колекція Сулеймана Берка)

ідейних елементів почасти пояснюються його всеосяжністю. «Ми нічого не оминули в Писанні» (Коран 6:38). Якщо книга повинна включати все, вона повинна розмістити складники по-різному, тому що за своєю природою не всі елементи належать до того самого рангу. По-друге, Коран містить принципи релігії та етики, а також накази для повсякденного життя. Деякі з цих наказів мають місце в Корані внаслідок важливості їхнього змісту для спільного божественного плану. Це «коранічні



Рис. 5.18. Каліграфічна картина Сулеймана Берка в стилі сулус (сулюс) з написом «О Хранителю!».

закони шлюбу та розлучення, власності та успадкування. Ці принципи керують сім'єю, інститутом, до якого іслам ставиться настільки серйозно, ніби він є сутністю людського життя.

Оскільки людське життя неможливе без інституту сім'ї, закони, які керують її створенням та розпадом, її правильним розвитком і функціонуванням, зростанням та благоденством, мають рівноцінно істотне значення. Інші коранічні закони були подані для опису законодавства, яке має бути створене людиною на основі постульованих Кораном принципів. Такими є закони організації суспільства. Істотне значення має те, що суспільство, громадський порядок та людські відносини мають бути влаштовані справедливо та рівноправно для всіх. Проте, форми соціального порядку можуть бути різними. Висловлювання Корану щодо цього мають умовно-нормативний характер, на відміну від таких первинних принципів, як таухід, справедливість, людська свобода і відповідальність людини, які є абсолютними і універсальними.

Слід пам'ятати, що Коран не подає свій предмет систематично. Виконуючи вимогу естетичної довершеності написання, яку більш докладно буде розглянуто нижче, Коран є книгою, в якій принципи та заповіді розкидані подібно до розгорнутої нитки перлів. Порядок розділів та аятів у розділах не призначений для надання Корану тематичної структури. Порядок створений Пророком за вказівкою янгола, який мусульмани завжди вважали важливим для Корану, відповідає умові піднесеності літературної мови в арабській та більшості семітських літературних спадщин. В ньому відсутній поступовий розвиток та органічність; він не просувається до кульмінації чи висновку в окремих місцях. Швидше, він складається з серії груп віршів, кожна з яких присвячена окремій темі, але є закінченим цілим, навіть якщо це всього один або два рядки. Загалом Коран – це книга без початку та кінця. Його можна читати чи повторювати, розпочавши з будь-якого вірша та зупинившись на будь-якому вірші. Це нескінченність або, швидше, вікно в нескінченність, вікно, через яке читач може зазирнути в божественну повноту, нескінченний простір цінностей і принципів, що становлять божественну волю.[27] Будь-яка систематизація на кшталт тієї, яку ми спробували використати в нашому аналізі сутності ісламу (див. Розділ 4) – результат хибних зусиль.

У самому центрі ідейної споруди Корану стоїть Бог, Абсолют, Єдиний, Трансцендентний, Творець, Причина та Суддя всього. Його існування, Його природа, Його воля і Його творіння, Його мета для людства і Його передача цієї мети та волі через усіх пророків, включаючи Мухаммада, останнього з пророків, становлять зміст віри, акиду ісламу.

Навколо цього центру коранічних ідей про божественну природу та її зв'язок з творінням знаходиться сукупність методологічних принципів, які спрямовують реакцію людини на божественність. У сумі ці принципи засновують світогляд, який складається з такого:

1. Раціоналізму чи підпорядкування всякого знання, у тому числі релігійного, велінням розуму та здорового глузду, відмови від міфів, парадоксу, перспективно суперечливих позицій, згода з доказами та свідченнями, відкритості до подальших свідчень та готовності змінити свої знання та становлення відповідно з вимогами нових доказів.

2. Гуманізму, або доктрини, по-перше, про те, що всі люди народжуються невинними, що немає ані первородного гріха, ані провини; по-друге, що вони вільні визначати свою індивідуальну долю, оскільки ані матерія, ані громадський порядок не можуть і не повинні обмежувати їхній рух чи зусилля щодо впорядкування свого життя відповідно до кращих наказів їхньої власної совісті; по-третє, що вони рівні перед Богом і законом, оскільки жодна дискримінація, заснована на расі, кольорі шкіри, мові, успадкованій культурі, релігії чи успадкованому соціальному становищі, не є законною; по-четверте, що всі вони за своєю приро-

дою здатні судити про істину та брехню, про добро і зло, про бажаність та її протилежність, оскільки без такої здатності судження та дії неможливі ані людяність, ані моральні чесноти, ані вади; по-п'яте, що всі вони, безперечно, несуть відповідальність, будуть підзвітні і отримають від свого Творця, чи то в цьому світі, чи в наступному, саме те, що вони заробили для себе своїми справами.

3. Світогляду та життєствердження, або доктрини про те, що Бог створив життя для того, щоб його можна було прожити, а не відкинути чи зруйнувати, а світ – для насолоди; що творіння підпорядковане людині, є гнучким і трансформується людиною за її бажанням та задумом; що і життя, і світ повинні просуватися і розвиватися, культура і цивілізація повинні плекатися і втілюватися у самореалізації людини у знанні, релігійності та іхсані (благочесті й праведності) та в красі.

4. Соціетизму, або доктрини про те, що космічна цінність людини полягає в її членстві та внеску в людське суспільство; що її індивідуальне «я», безумовно, є самоціллю, проте стає шляхетнішим внаслідок підпорядкування людству як самоцілі.

Окрім цих методологічних принципів, які, тим не менше, перебувають в межах коранічної образності, існує сукупність етичних принципів, які іноді наводяться прямо, а іноді виводяться з конкретних прикладів, наведених або описаних у Корані. Вони становлять особисту та суспільну етику ісламу, моральні імперативи, які керують поведінкою окремих осіб та їх груп. Коранічний текст переважно є феноменологією моральних цінностей чи приписів.

Нарешті, до складу коранічної сутності входять інститути ісламу. Вони, як ми побачимо нижче, охоплюють усі галузі людської діяльності: релігійну та етичну, політичну та економічну, культурну та освітню, судову та військову.

ПРИМІТКИ

1. Як вказується в «Пролозі» та «Епілозі» Кодексу Хаммурапі, J. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955), pp. 164-165 and 177-180, відповідно.

2. Коран 87:18-19.

3. John Bright, A History of Israel (London: SCM Press, 1960), pp. 62-63; George E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," The Biblical Archeologist 17 (1954), pp. 58-60; Stanley B. Frost, Patriarchs and Prophets (Montreal: McGill University Press, 1963), pp. 15-16.

4. H. H. Rowley, The Growth of the Old Testament (London: Hutchinson University Library, 1960), pp. 30- 31.

5. Там само, H. Wheeler Robinson, The Old Testament: Its Making and Meaning (London: University of London Press, 1961), p. 189.

6. Bright, History of Israel, pp. 374-375; Rowley, Growth of the Old Testament,vp. 34-36; Книга Неємії 8. Наполегливе твердження редактора про те, що посередники використовувалися для того, щоб «познайомити людей із законом», «зрозуміти його прочитання», так як Ездра читав їм його, передбачає, що закон (писання), який Ездра приніс із собою з Вавилону (Ездра 7: 14).) був не на івриті, а якоюсь іншою мовою, яку люди не могли зрозуміти (Неємія 8:7-8).

7. «До Ямнійського собору [бл. 90 р. н. е.]. . . неправильно говорити про них [деякі книги, які були в пошані, але які не можуть бути ідентифіковані з якоюсь впевненістю], як про канон». Так пише Х. Х. Роулі, і він схвально цитує Остерлі, Робінсона та Хольшера.

8. Ali ibn Hazm, Kitab al Fast fi al Milal wal Nihal (Cairo: Mu'assasat al Khanji, 1321/1903), Vol. II, p. 22.

9. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, pp. 163- 164.

10. Labib al Said, Al Mushaf al Murattal (Cairo: Dar al Katib al ʻArabi, 1387/1967), pp. 68-69; ʻAbdullah ibn Abu Dawud al Sijistani (d. 316/930), Kitab al Masahif (Cairo: Al Matba'ah al Rahmaniyyah, 1355/1936).

11. William Muir, The Life of Muhammad (Edinburgh: John Grant, 1923), p, xxviii.

12. Коран 53:4; 38:70; 18:110; Єремія 5:14.

13. Коран 18:110, 14; Єремія 5:14.

14. Єремія 23:29.

15. Єремія 23:31.

16. Коран 4:104; 26:195; 12:2; 20:113; 3:7; 75:16,17; 69:45-46

17. Див. Розділ 20, «Каліграфія».

18. Коран 17:90-93.

19. Коран 41:16.

20. Коран 18:110; 52:34.

21. Коран 11:13.

22. Коран 17:88.

23. Muhammad ibn Ishaq (151/769) and Muhammad ibn Hisham (218/834), Sirat al Nabiyy Salla Allahu ʻAlayhi wa Sallam, edited by M. M. ʻAbd al Hamid (Cairo: Muhammad ʻAli Subayh, 1383/1963), Vol. I, pp. 174-175. Подія отримала своє підтвердження в одкровенні Корану 74:11-31.

24. Коран 3:18.

25. Коран 3:19; 30:30.

26. Коран 2:31.

27. Наслідки коранічних наказів щодо різних аспектів мислення та життя детально розглянуті у I. R. al Faruqi, Tawhid: Essays on Life and Thought (Kuala Lumpur: A.B.I.M., 1982).

Розділ 6

Сунна

ТЕКСТОВА БАЗА

Тягар, покладений на людину ісламським одкровенням, а саме необхідність надалі переформатувати ці одкровення в закони або приписи, був справді важким. Принаймні, у потоці семітської релігійної свідомості право було вперше десакралізоване самою релігією; воно було позбавлене святості прямого одкровення. Відтепер право було оголошено людською відповідальністю, у якій люди можуть помилятися. За умови правильного застосування, закон є найбільшим досягненням людини; у випадку неправильного застосування – це її найбільше падіння. У будь-якому випадку, законотворчість мала бути людською діяльністю, здатною, як і будь-яка інша людська діяльність, бути правильною чи неправильною. Якщо вона неправильна, відповідальність людини однаковою мірою полягає в тому, щоб виявити місце помилки, виправити цей закон і привести його у відповідність до даних Богом принципів, які у ньому втілені. Безумовно, те, що Бог вирішив допомогти людині у виконанні цього зобов'язання, є актом милосердя, коли Він дав їй приклад і пояснення, тлумачення загальних принципів одкровення. Бо це саме те, що є сунною.

Технічно сунна є зібранням висловлювань і діянь Пророка. Вона включає в себе його думки про хороші або погані речі, бажані або небажані, а також звичаї, які були ним схвалені як придатні для мусульман. Сунна цитує слова та фрази, які приписуються безпосередньо Пророку або його сподвижникам, які були свідками його поведінки та вчинків та повідомляли про них. Кожен елемент сунни, що передає повідомлення про Пророка, називається хадисом. Сунна посідає друге місце після Корану. Її функція полягає в тому, щоб роз'яснювати висловлювання Корану, наводити приклади та ілюструвати його цілі. Там, де твердження Корану є загальним, сунна конкретизує його, щоб зробити застосовним; і, зокрема, сунна узагальнює його, щоб уможливити його екстраполяцію на інші випадки. Сун-



Рис. 6.1. Композиція каліграфа Еміна Барі. Її осердям є слово «Мухаммад».

ну спочатку вчили напам'ять сподвижники Пророка, а багато хто з них знаходив час, щоб записувати висловлювання Пророка в письмовій формі. Побоюючись, що нові мусульмани можуть сплутати слово Бога зі словом Мухаммада, Пророк спочатку заборонив записувати свої висловлювання. Пізніше, коли можливість поплутати ці два поняття була усунена завдяки запам'ятовуванню Корану більшістю, Пророк дозволив своїм сподвижникам фіксувати сунну. Серед тих сподвижників, які записали деякі частини сунни, були Саад ібн Убада аль-Ансарі (15/637), Абдулла ібн Абу Авфа, Самра ібн Джундуб (60/680), Джабір ібн Абдулла (78/698), Вахб ібн Мунаббіх (114/732), який успадкував записи Абу Хурайри (58/678); Абдуллаг ібн Амр, чиї твори зафіксували 1000 або більше хадисів, що збереглися в «Муснаді» Ібн Ханбала; і Абдуллаг ібн 'Аббас (69/589), який залишив нам «верблюжу ношу» письмових матеріалів, пов'язаних з хадисами Пророка. Окрім цих матеріалів, була ще Мединська угода, конституція ісламської держави, перша конституція, яка будь-коли була написана. Продиктовані Пророком, її принципи залишалися чинними протягом усієї ісламської історії. Основна частина сунни, однак, була записана лише згодом. Перше покоління мусульман запам'ятовувало висловлювання Пророка, вивчало їх, дотримувалося того, що вони наказували, і наслідувало те, що вони називали практикою Мухаммада.

Карта 20. Переселення Пророка в Ясріб: гіджра, 1/622.



Цінність сунни та її актуальність для ісламу загальновизнані всіма мусульманами. Необхідність у тому, щоб допомогти мусульманину виконати вимоги його віри у літургійних, правових, етичних, соціальних, економічних, політичних та міжнародних справах, відчувалася всіма. Отже, сунна від початку вважалася другим авторитетним джерелом ісламу, чиї висловлювання були обов'язковими для всіх мусульман. Коран наказує підкорятися Пророку і прирівнює цей послух до послуху Богу.[1] Він наказував мусульманам звертатися до нього зі своїми суперечками і підкорятися його рішенню[2]. Сподвижники Пророка, зі свого боку, підкорилися цьому наказу і добровільно виконували все, про що їх просив Пророк. Вони прийшли до одностайної думки, що сунна Пророка є нормативною, що її заповіді є обов'язковими для всіх мусульман. Справді, окрім сунни мусульмани не мали іншого джерела, яке могло б забезпечити їх особливими ритуалами поклоніння та інститутами їхньої віри, а також формувати для них закони в питаннях, про які Коран мовчить. Звичайно, між Кораном і сунною не може бути протиріччя. Кожне з положень останньої має або підтверджуватися, або передбачатися Кораном, чи то явно, за допомогою прямого уривка з тексту, чи імпліцитно, за допомогою коранічного принципу чи натяку, реалізація якого робить необхідним положення, встановлене сунною.

Однак не все, що говорив чи робив Пророк, схвалював чи не схвалював, є нормативним і, отже, обов'язковим для мусульман. Пророк не був надлюдиною чи божеством, а простою людиною, навіть занадто людяною істотою. Коран багато разів повторював цей факт, і сам Пророк ніколи не втомлювався підтверджувати цю основну істину. Як людина він робив, говорив, схвалював і не схвалював багато речей, що виходять за рамки його функції виконавця коранічних наказів, етичного зразка для наслідування мусульманами або як втілення ісламського способу життя. Враховуючи це, мусульмани проводять різницю між тим, що випливає з його пророцтва та місії, і тим, що випливає з його людського єства. Перше приймається у якості нормативного без вагань. Інше, за відсутності доказів зворотного, розглядається як властиве йому у якості пастуха, торговця, селянина, чоловіка, полководця, державного діяча, цілителя, будівничого, тощо. Мусульмани вважають перше нормативним, а друге – іншим; і в цьому їх підтримує сам Пророк, який неодноразово визнавав та приймав протилежні поради чи дії своїх сподвижників. Сунна, як технічний термін або джерело ісламського права та етики, включає лише ті положення, які, як доведено, призначалися Пророком для наслідування та покори у вірності його божественному посланню.

Вищезгадана відмінність у нормативності розділила сунну на великі частини; одна містить всі ті елементи, які породжують закон і обов'язок (сунна хукмійя), а інша містить все те, що не породжує (сунна гайр хукмійя). У рамках першого розрізнялися різні ступені нормативності у відповідності до двох критеріїв: першим критерієм був ступінь впевненості у походженні (вуруд) або якість нашого знання про те, що ці елементи походять від Пророка з метою роз'яснення чи ілюстрації божественного послання; і, другим, був ступінь впевненості, з якою конкретний контекст (далала), точна ідентичність, значення чи форма



Рис. 6.2. Мінбар (кафедра) в мечеті Пророка. Цим мінбаром Мурад III у 1590 році замінив мінбар Пророка, який мав дві сходинки.

того, про що наказується, є відомими. Ця диференціація розділила сунну хукмійя на катійя (абсолютно достовірну) і заннійя (ймовірну), і ці підрозділи стосувалися як походження, так і підтексту. Очевидно, юридичне зобов'язання закріплюється лише за тими позиціями, які задовольняють критеріям визначеності в обох категоріях.

За життя Пророка сунна здебільшого була чимось публічним. Оскільки вона походила від Пророка, люди чули, бачили і розуміли це. Коли люди не були присутні, коли Пророк декламував нову суру, вони могли звертатися і справді зверталися до Пророка і просили його прямо, віч-на-віч, відповісти на їхні запитання. Після його



Рис. 6.3. Всередині мечеті Пророка. Равза-і мутаггара.

смерті сподвижники ці запитання ставили один одному. Коли всі, хто був присутнім або був свідком цієї події, погоджувалися, їхня одностайність була рівносильна впевненості. Бо неможливо, щоб сподвижники Пророка, за всієї їхньої відданості й щирості, зважаючи на їхні особисті розбіжності і відмінності, могли робити одну і ту саму передачу, якщо тільки подія не була реальною і її значення не було абсолютно ясним. Пункти сунни, які відповідають цьому опису, називалися сунна мутаваті́ра. Сунна машбуха відноситься до тих пунктів, про які повідомили деякі сподвижники – не всі – лише ті, чия згода не могла бути пов'язана з помилкою або спотворенням; а ось сунна ахад включає в себе пункти, передані одним сподвижником, відомим своєю хорошою пам'яттю, вірністю та моральною чесністю.

В розрізі цих поділів полягає різниця між філійя (дієвим) і кавлійя (словесним). Перше відноситься до діянь Пророка, вчинених один раз, деколи або неодноразово на очах у всіх. До цієї групи належать ритуали та засади ісламу, які продовжують практикуватися в усьому мусульманському світі з вражаючою історичною ідентичністю, незважаючи на століття, що відокремлюють їхнє практичне застосування від Пророка, та величезну географічну, етнічну, мовну й культурну розмаїтість послідовників Пророка у світі. Друге включає висловлювання Пророка, почуті іншими, що обов'язково передбачає менший ступінь достовірності, аніж те, що було публічно засвідчене, якщо тільки – знову ж таки, подібно до ритуалів і настанов – вони не повторювалися щодня, щотижня чи щорічно.

У такий спосіб сунна заслуховувалася, засвідчувалася, записувалася та передавалася нащадкам. Починаючи з третього століття гіджри вона відома завдяки шести канонічним збірникам, які називають сіха (в однині сахіх). В порядку суворості, з якою відбувався відбір та класифікація ними хадисів, упорядниками сіха були Аль-Бухарі (256/870), Муслім (251/865), Абу Дауд (275/888), Ібн Маджа (273/886), Аль-Наса'і (303/915) та Ат-Тірмізі (279/892). Серед них виділяються два перші, які були визнані всіма мусульманами більш критичними та авторитетними, ніж інші. Ті елементи, які зазвичай зустрічаються в обох текстах, є найбільш авторитетними з усіх.

ЗМІСТ

Після смерті Пророка мусульмани побачили, що вони є народом, у якого є добра справа, народом, наділеним місією так само радикальною, як і універсальною (Коран 3:19, 85). Весь світ мав бути перероблений за подобою божественного зразка. За цим зразком повинні були видозмінитися світ усередині – «Я» – і світ назовні – Природа. Самі мусульмани вже зазнали радикального перетворення завдячуючи Пророку під час їхнього навернення до ісламу та спілкування з Пророком за його життя. Це було виправданням імені «мусульмани», яким наділило їх одкровення (Коран, 22:78). Пророк подбав про те, щоб передати їм своє бачення, свою справу; і вони були чудовими учнями, які засвоїли це бачення та присвятили йому своє життя. Бачення Пророка було повністю коранічним, готовим до розуміння. Останній відкритий вірш ствер-

джував: «Запитують вони тебе, що дозволено їм. Скажи: «Дозволено вам добру їжу, споживайте також виловлене для вас навченими тваринами, навченими того, чого Аллаг навчив вас. Тільки згадуйте ім'я Аллага [над їжею], воістину, Аллаг швидкий у відплаті!»[3]. Це означало, що як ідея, принцип та представлення всього життя та як світогляд іслам був довершеним, готовим бути прийнятим в його повноті будь-яким інтелектом, який прагнув його засвоїти та який володів мінімальними необхідними здібностями теоретичного та аксіологічного пізнання. Розуміння Корану і здатність до самокритики, самовідновлення і зосередженості, що необхідні для приєднання до товариства Пророка, доступні не всім. Завжди мало тих, хто може бути зворушений абстрактним баченням; а тих, хто перебуває під таким враженням, настільки зворушені, що, говорячи словами Мухаммада, вони не можуть заспокоїтись доти, доки їхнє «бачення не реалізується в історії або вони не загинуть у процесі», ще менше. Бо, як завжди усвідомлювали педагоги, пізнавальна привабливість передбачає сильну уяву, здатну представити свідомості конкретне бачення, де цінності можуть з усією своєю силою впливати на серце. Без такої уяви сприйняття залишається теоретичним, а теорія у сенсі здатності формування ідей, не впливає на серце, джерело будь-якого руху. Але чим сильніша уява, тим яскравішим буде її представлення ідей і, отже, чим реальніша представлена цінність, тим сильнішим буде афективне випромінювання або зворушливе звернення. Становище сподвижників Пророка не могло відрізнятися від становища людства загалом. Їхня особлива чутливість до релігійного та етичного складного стану людства або їхня особливо розвинена уява, як найбільш захоплених поезією людей у світі, не звільняє їх від необхідності іншої допомоги, допомоги не теоретичної, не ідейної. Цією допомогою стала сунна. Це забезпечило необхідну конкретизацію ідеалу ісламу.

Сунна як конкретизація бачення чи матеріалізація ідеалу втілювала теорію в реальність. У ній цінності ісламу набули форми та ожили. Вони пульсували й ставали рушійною силою. У їхній присутності інертне оживало, втрачало свою онтологічну врівноваженість і починало рухатися у тому напрямку, який вказували цінності. Починаючи з їхнього конкретного втілення, цінності ісламу вимагали актуалізації матеріалів, що відповідають його образам; і за їх наявності люди могли лише підкорятися. Сунною було служіння Мухаммада. Воно розтяглося останні двадцять два роки його життя. За його життя, а також після його смерті, сунна Мухаммада заповнювала прогалину між мисленням і дією, між ідеологічним сприйняттям і дією, між думкою і життям та історією. Ось чому сунна Мухаммада стала учителем мільйонів. Це було найбагатше родовище до якого зверталася кожна людина, яка займала керівну посаду, щоб умовити чи переконати, надихнути чи спонукати. Вона надавала матеріал для наслідування, який переважав у всіх ісламських



Карта 21. Делегати Пророка до сусідніх держав, 6/628.



Рис. 6.4. Відбиток печатки Пророка, якою він скріплював листи, містить напис: «Мухаммад – Посланець Аллага».

ських святкуваннях, і справді прикрашав зібрання мусульман.

Матеріали сунни можна поділити на чотири категорії, кожна з яких в уяві мусульман створила образ Мухаммада. По-перше, це ритуальні матеріали, які формували образ Пророка як вірянина, як благочестивого слуги Бога. По-друге це були ті тексти, які стосувалися ролі Мухаммада як місіонера нової віри, як людини світу зі всіма стосунками з іншими людьми світу, але яка живе лише своєю місією та заради неї. По-третє, це матеріали, що стосуються Мухаммада як людини, тобто, як чоловіка, батька, родича, сусіда та друга. По-четверте, це були матеріали, що стосуються Пророка як лідера людей, чи то в державі, чи то на полі битви, на ринку, під час навчання, чи в мечеті.

Мухаммад як вірянин та слуга Бога

Головний акт поклоніння – намаз – був покладений Богом безпосередньо на Мухаммада під час Ісри та Міраджу (нічної подорожі до Єрусалиму та піднесення на небеса в 6 р. до гіджри / 616 р.). Намаз також незліченну кількість разів наказується звершувати в одкровенні, як і інші ритуали посту, шагади, закяту і хаджу. Мухаммад докладно навчав своїх послідовників намазу, а також всіх інших ритуалів, дотримуючись вказівок, даних йому Богом. Дотримання Пророком цих ритуалів ретельно спостерігалося, повідомлялося, випробовувалося і повторювалося на практиці сподвижниками. Останні виконували їх під наглядом Пророка, котрий виправляв кожне відхилення від того, що, як йому було відомо, становило норму. Від незначних подробиць тілесного очищення до вищих духовних смислів – ці ритуали становлять значну частину сунни. Кожен мусульманин вивчає їх у дитинстві і постійно пам'ятає про Мухаммада, виконуючи їх протягом усього свого життя.

Якими б вони не були важливими для релігійного життя, розставляючи по п'ять разів на день акценти в людському житті (намаз), цілий місяць щороку (сійам), стосуючись кожної одиниці багатства понад те, що абсолютно необхідно для існування (закят), і будучи кульмінацією особистого та колективного благочестя (хадж) мусульманина, ісламські ритуали займають обмежене місце. Вони не можуть бути ані збільшені, ані зменшені, ані змінені, тому що сунна навчає як здійснювати їх достеменно точно (або макадір). Ті, котрі нехтують їх виконанням є винними; ті, котрі перевищують належні параметри хоча можливо, й не такі винні, як перші, проте все одно винні. Коли його запитали, чи не принесе людині велику заслугу постити весь рік і молитися всю ніч, Пророк відповів: «Бог не наказував цього… Щодо мене, то я молюся і сплю; я пощусь і їм; я працюю та спілкуюся з жінками». Таким чином, на відміну від «святих людей» інших релігій, Мухаммад не був ні аскетом, який заперечує світ і убиває свою плоть, ні ченцем, який проводить більшу частину своїх днів в молитві або медитації. Ритуали ісламу були актами покори та самодисципліни, закритими для будь-якого



Рис. 6.5. Фотографії місця, в якому розташовувався будинок, де народився пророк Мухаммад. Праворуч – стара фотографія. Ліворуч – наші дні; зараз на цьому місці споруджено будівлю, котра використовується у якості бібліотеки.

виду потурання. Отже, ми маємо шукати набожність Мухаммада в іншому місці.

Задовго до того, як до нього прийшло якесь одкровення, Пророк мав звичку усамітнюватися і розмірковувати про скрутне становище людства. Повсюдне жалюгідне становище людей турбувало його; статус-кво інших релігій залишав бажати кращого, оскільки ці релігії були понівечені їхніми покровителями, ченцями, священиками та рабинами. Вони давно припинили надихати та рухати людство до великих цілей. І все-таки знамення Бога у творінні були всюди, викликаючи здивування і змушуючи людський розум прориватися до свого Творця. Знамення Бога в них самих, у світі природи та історії були б очевидні, якби люди тільки струсили з себе успадковані стереотипи і відкрилися для свіжих свідчень фактів творіння.

Після одкровення і абсолютного переконання Мухаммада в тому, що Бог є, що Він справді Бог, Єдиний, Абсолютний, Всемогутній та Милосердний, він став немов одержимим. Все у світі людей – минуле, сьогодення, майбутнє – і все у світі природи – Сонце, Місяць, зірки, дерева та тварини, великі та малі, – рухалося, жило та вмирало з волі Бога. Віра в Бога не релігійна, доки не бачитимеш все як творіння, діяння та промисел Божий. Мухаммад справді бачив світ саме таким, і бачив його таким більшу частину часу. Незвичним чином пророцтво ввело Мухаммада в контакт із цим божественним Єством. Бог був Творцем Мухаммада і всього іншого, а також Вчителем, Який постійно спостерігав і спрямовував все, що існує. Перш за все, Бог як Бог Всесвіту пізнавався через Його творіння, які спостерігаються крізь події природи та історії, які наповнюють розум будь-якої мислячої людини. Більше того, Його потрібно любити, шанувати і слухатися, а не просто визнавати та споглядати Його діяння, – зважаючи на ту обставину, що все те, що сприймається як божественне, ipso facto сприймається як нормативне і є наказовим. Любити, шанувати і підкорятися Богу – значить добровільно закликати себе до служіння Йому, що є нічим іншим, як перетворенням себе, інших «я» і всього творіння на гармонійне ціле, що виконує Його волю. А Його воля є повнотою цінностей, матеріальних, утилітарних, моральних, релігійних, естетичних. Багато які з них уже реалізовані у творінні, а багато інших ще належить реалізувати людині.

У цьому й полягав сенс поклоніння для Мухаммада: осягнути Бога через Його справи, визнати Його саме таким, яким Він є, а саме, Богом, Єдиним, Абсолютним у всіх відносинах, вічно живим, Всемогутнім – і виконати Його волю. Отже, поклонін-



Рис. 6.6. Зелений купол мечеті Пророка (куббат аль-хадра).

ня не мало здійснюватися лише у якийсь визначений час чи тільки у певному місці. Це було заняттям на "повний робочий день", роботою, що ніколи не завершувалася, ніколи не припинялася. Жодна причина неспроможна виправдати ослаблення поклоніння, окрім смерті. Поки життя продовжується і зобов'язання поклоніння існує. Таким був предмет особливої уваги Пророка. Якщо він здійснював ритуал, він скорочував його для зручності тих, хто був разом з ним, або подовжував його, якщо він був один і схильний до споглядання. Але він ніколи не дозволив би спогляданню завадити його схильності до інших форм поклоніння. Він бачив і чув Бога, куди б не звертался його почуття, і він завжди почувався неспокійним поки Його воля не була виконана.

Духовність Мухаммада була нового типу. Світ знав духовність, яка знала вічне лише як антипод матеріального і шукала його лише ціною себе, світу та історії. Такій духовності навчали індуїзм і буддизм. Такою ж була і духовність християнства, що увібрало в себе духовність олександрійського еллінізму з усім його антагонізмом до матерії та світу. Ствердження життя, миру та історії було непримиренним із цими релігіями. Воно могло стверджуватись лише в язичницьких релігіях; але насправді це було трохи більше, ніж воля, спроектована на надприродне та міфологізоване.

Людство жадало духовності, яка примирила б обидві складові: релігію, яка стверджує життя і світ, але дисциплінує прагнення до них мораллю; яка б стверджувала персоналістські цінності чистоти, вірності та відданості, але дисциплінувала гонитву за ними за допомогою розмірених ритуалів та участі у творенні історії.

Роздуми, споглядання та міркування забирали в Мухаммада більшу частину енергії до одкровення Корану. Після цього кожна мить його життя була визнанням Бога,

актом поступливості Творцю – Господу Всесвіту. Кожна мить була активним утвердженням життя, розбудовою культури та цивілізації, переробкою світу за божественним зразком. Останні два десятиліття його життя були безперервною боротьбою, постійною напругою на шляху до Бога. Але живучи в присутності Бога і працюючи під Його керівництвом, боротьба і напруга стали відпочинком і втіхою – сакиною, яка є більш дорогою, ніж будь-які дари. Мухаммад мав звичку усамітнення, щоб звернутися до свого Вчителя і благати про цю сакину щоразу, коли життя ставало гіршим. Але це звернення до Бога ніколи не утримувало його від виконання будь-якого завдання, яке він мав виконати перед собою, своєю сім'єю, своїм оточенням або найменшим зі своїх послідовників.

Мухаммад як проповідник

Божественний наказ диктував, щоб Мухаммад почав закликати людей до Бога. Його урочистим обов'язком було передати одкровення світу[4]. Наказ застерігав, що його обов'язок не повинен був виходити за межі передачі, тобто інформування, попередження та спрямування інших. Те, з якою успішністю буде здійснено заклик, не було його відповідальністю, а лише Бога[5]. Лише Він один розпоряджається, спрямовує або не дозволяє спрямування Своєю волею[6]. Повністю підкоряючись, Мухаммад передавав все, що було йому відкрите та не втрачав часу, щоб закликати до нової віри всіх, з ким він міг зв'язатися. Винятковий випадок у його діяльності, коли він не спромігся закликати сліпого бідняка до віри[7], оскільки був зайнятий впливовою людиною, не свідчив про неспроможність закликати до віри. Адже те, що він займався з визначною людиною, також було закликом до ісламу. Це була помилка в судженні про те, хто був важливішим на той момент. Обов'язок закликати, турбота про якість віри кожного ніколи не залишали свідомості Мухаммада. Він перетворював кожен випадок на можливість для місії. І образ Пророка як да'ійя або «проповідника Божого» з того часу керував уявою мусульман. У цьому образі, а також в коротких історіях та прямих висловлюваннях, з яких вона складається, сунна конкретизувала бачення ісламу як цінної особистої якості та способу життя мусульман.



Рис. 6.7. Розширена частина мечеті Пророка.

Пророк був озброєний найгрізнішою – воістину чудовою і непереборною зброєю, а саме коранічним красномовством. Сила Корану переконувати мала незрівнянно потужний рушійний імпульс. Оскільки Коран презентував піднесене уявлення про іслам, Пророк дозволяв йому говорити (тобто, цитував Коран, – Пер.) від імені ісламу в кожному випадку, тим самим надаючи заклику надприродної сили божественного голосу. Таким чином, коли Утба ібн Рабіа та плем'я курайшитів запропонували Му-

хаммаду посаду правителя, гроші, багатство та ліки, припускаючи, що ці речі змусять його відмовитися від опозиції мекканській релігії, Мухаммад відповів їм віршами з Корану. Ці вірші не тільки відігнали підозри, що Мухаммад шукав царювання і багатства або був хворий і потребував ліків, а й навернули до ісламу делегата з Мекки, Рабію. Для тих, хто розуміє арабську, Коран воістину могутній. Одна-дві фрази, добре вплетені в текст промови чи твору, могли запалити його, зробити його живим та проникливим. Мова Мухаммада, значною мірою, ґрунтувалася на Корані і часто складалася виключно з віршів Корану.

Окрім цитат з Корану, промовистою була сама людська мова Мухаммада. Він казав, що оскільки він виріс у таборі Бану Сад бін Бакр, то розмовляв арабською точно і красномовно. Він високо цінував літературне красномовство і визнавав, що «літературна краса – мистецтво, що зачаровує». Безумовно, він був майстром арабської мови, здатним маніпулювати нею, щоб зворушити серця слухачів та стимулювати їхню уяву. На додаток до його особистої віри в Бога, його якостей і дій, а також жагучої прихильності до справи, Пророку дуже успішно вдавалося переконувати людей в істині. Його слова, як повідомила Айша, завжди були настільки розміреними, що їх легко було запам'ятати з першого разу; і ніхто не міг настільки зачепити струн серця і не викликав таких емоцій, як Мухаммад.

Мухаммад охоче прислухався до кожного, хто шукав його. Він слухав з усмішкою, що виражала співчуття, і з непідробним інтересом дивився на того, хто говорить. Коли наставав час відповідати, він робив це по суті, без двозначностей. Якщо він не знав відповіді, то відповідав: «Бог знає краще». Якщо питання було спірним, він заспокоював того, хто говорить, і домагався його згоди з принципами, що лежать в основі проблеми, принципами, які завжди були релігійними. Будь-хто, хто розмовляв з Мухаммадом, переконувався не лише в його судженнях з цього питання, а й у наявності серйознішої проблеми, і ставав ще одним новобранцем у справі ісламу. Більше того, така людина виявляла повну любов до особистості Пророка та захоплення нею. Так було з його найзапеклішими супротивниками, такими як вищезгаданий Утба ібн Рабіа та Умар ібн аль-Хаттаб.

Останній в люті оголив свій меч через «богохульство» Пророка проти богів курайшитів і вирушив на пошуки Мухаммада, щоб покласти край цьому лиху раз і назавжди. Проте, цей вчинок завершився його навернення до ісламу, і він став одним із найстійкіших його захисників. Коран та заклик Мухаммада перемогли голос язичництва в Умарі та замінили його голосом ісламу. Служіння Мухаммада було чудовим прикладом божественних заповідей: «Клич на шлях Господа свого з мудрістю й добрим повчанням і сперечайся з ними тільки тим, що найкраще. Воістину, твій Господь краще знає, хто збився зі шляху Його, і Він краще знає, хто йде прямим шляхом!».[8]

Пророк йшов на великий ризик передаючи своє послання. Перші роки у Мецці викликали жахливу реакцію. Мекканці глузували з нього та його друзів.

Вони кидали йому в обличчя сміття та бойкотували членів його клану, незалежно від того, були вони мусульманами або ні. Мухаммад вирушив зі своїм закликом до Тайфу, був закиданий камінням і вигнаний, і мало не загинув під час цієї місії. Його невдача обтяжувала його совість, змушуючи його молитися Богу, у якості переможеного, але все одно вірного. Виконуючи свою місію, Мухаммад не шкодував ані себе, ані своїх товаришів. Його ентузіазм був настільки великим, що він прихильно відгукувався на будь-яке запрошення представити іслам, дійшло до того, що його вороги вирішили використати це для боротьби з ісламом, вбиваючи його прихильників. Одного разу, він, на прохання племені Хузайл (Хіджаз), відрядив туди шістьох своїх товаришів. В Аль-Раджі члени згаданого



Рис. 6.8. Передня частина Келії Блаженства, розташованої всередині мечеті Пророка.

племені напали на мусульман, убили чотирьох і продали двох до Мекки. Останні також були страчені. Він послав кількох своїх найдорожчих сподвижників під захистом Абу Бара Аміра ібн Маліка навчати ісламу племена Неджду. Біля криниці Мауна члени племені Бану Амір напали на мусульман і винищили їх. Один мусульманин, якого вважали мертвим серед трупів, вижив та розповів цю історію.

Заради цієї місії Мухаммад завжди був готовий прощати. Він пробачив усіх мекканців, включаючи тих, хто найбільше чинив опір йому, і запрошував їх приєднатися до нової віри під час його найбільшої перемоги. Згідно зі звичаями, їх слід було зробити рабами та конфіскувати все їхнє майно; але для Мухаммада на першому місці стояли інтереси його місії. Так само Пророк не стратив Абдуллага ібн Убайя, який зневажав і обманював його, зрадив ісламську державу і за кожної нагоди боровся з ісламським рухом. Коли син Ібн Убайї, ревний мусульманин, почув, що його батько був засуджений Пророком, він попросив, щоб саме йому дозволили здійснити страту задля того, щоб ця подія не призвела до сплеску кровної помсти. Але, коли Ібн Убайй помер, Пророк загорнув у саван його тіло, очолив заупокійну молитву і взяв участь в його похованні, тим самим переконавши його сина і всіх тих, хто був свідком цих подій, що поширення віри може і має перемогти всі думки про відплату. Здобувши перемогу біля Хунайна (8/630 р.) мекканці забрали собі більшу частину військової здобичі; коли мединці почали скаржитися, Пророк запропонував себе як компенсацію, сказавши: «Хіба ви не щасливіші, що мекканці повертаються з матеріальними речами, а ви – з Пророком Бога?»[9]

Мухаммад навчав кожного мусульманина бути місіонером ісламу; і давав гарні уроки. Незалежно від того, чи займає місіонер високе чи низьке становище, він добре має наслідувати свого Пророка. Муслім (мусульманин) постійно повинен дбати про якнайкращу презентацію послання ісламу. Частково це пов'язано з нормативним характером послання, а частково – зі вченням Пророка. Джафар ібн Абу Таліб був доставлений до негуса Абіссинії, щоб відповісти на звинувачення мекканців, котрі прагнули домогтися видачі їм його самого та тих мусульман, які втекли разом з ним з Мекки. Джафар висвітлив іслам правдиво і, в той же час, таким чином, що це не могло не принести задоволення цареві. «О царю, – сказав він, – ми були в стані невігластва та аморальності, поклонялися ідолам, їли мертвечину, чинили всілякі беззаконня… Сильні серед нас експлуатували слабких. Потім Бог послав нам Пророка…. Він закликав нас не поклонятися нікому, окрім Бога…. говорити правду, довіряти та обіцяти, допомагати родичу чи сусіду. . . щоб уникнути розпусти та кривосвідчення… Ми повірили і пішли за ним… Мекканці намагалися відмовити нас і завдали нам великих страждань. Ось чому ми прийшли сюди. . . . Щодо Ісуса, наш Пророк приніс нам це одкровення про нього». Тут



Карта 22. Війни Рідди (відступництва), 10-12/632-634.

Джафар зачитав вірші з сури «Мар'ям», які звучали у вухах, як солодка музика. Негус і його патріархи були зворушені до сліз і поклялися ніколи не видавати мусульман і не чіплятися до них.[10]

Мухаммад як сім'янин

Мухаммадові було двадцять п'ять, коли хтось уперше запропонував йому одружитися. Він був бідною людиною, утриманцем свого дядька Абу Таліба. Молоді люди в Мецці мали звичку відвідувати шинки та фліртувати з дівчатами, які там працювали. Але лише не Мухаммад! Він вів життя у цнотливості та чистоті. Нічого не було відомо ані про примхи його юності, ані про розпусту дорослого життя в Мецці. В останні два роки свого холостяцького життя Мухаммад був на службі у Хадіджі, вдови, яка займалася торгівлею, і заслужив похвалу як від неї, так і від Майсари, її давнього та вірного слуги. Той вирушав у торгові поїздки з Мухаммадом, дбаючи про інтереси свого роботодавця. Успішні починання належали йому не менше, ніж Мухаммаду; але Майсара скромно поставив Мухаммада перед собою, повідомивши Хадіджі, що успіхи належать виключно Мухаммаду.

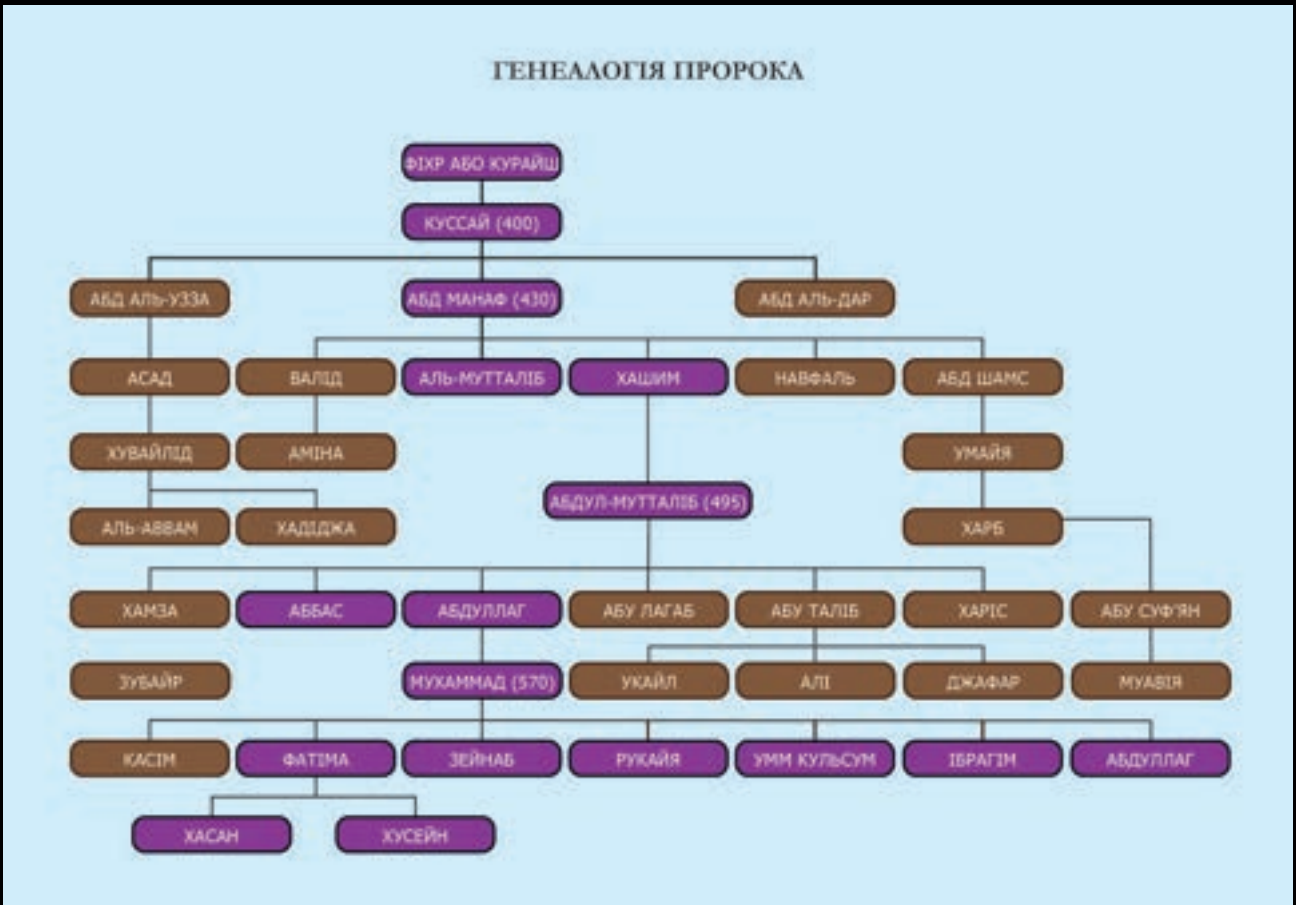
Той факт, що ніхто не говорив з Мухаммадом про шлюб, вказує на те, що він не думав про весілля. Це пояснює його приголомшення, коли Нафіса бінт Мунья, подруга Хадіджі, запропонувала, що якщо він довірить цю справу їй, вона забезпечить йому руку Хадіджі, попередньо сплативши всі весільні витрати. Мухаммад був у захваті, і вони з Хадіджею одружилися. Хадіджа подарувала Мухаммаду всіх його дітей, за винятком одного. Фатіма, яка вийшла заміж за двоюрідного брата Мухаммада Алі та народила йому його єдиних онуків, Хасана та Хусейна, пережила двох синів свого батька, Касіма й Тагіра, які померли в дитинстві. Три дочки, Зайнаб, Рукайя та Умм Кульсум, усі вийшли заміж і померли бездітними до 830 року. В 9 р. до гіджри / 631 р. ще один син, якого назвали Ібрагімом, був народжений Мухаммаду його єгипетською дружиною, Мар'ям. Ця дитина теж померла в дитинстві. Хадіджа залишалася єдиною дружиною Мухаммада до кінця її життя. Їхній шлюб продовжився до її смерті в 1 р. до гіджри /621 р. Саме в цей період відбулося багато найважливіших подій в житті Мухаммада. Це був справді щасливий шлюб для обох.

Багатство Хадіджі позбавило Мухаммада від тягаря заробляння на життя. Це звільнило його від матеріальних турбот про себе і свою сім'ю і надало йому дозвілля, необхідне для довгих роздумів, саме один з таких днів приніс перше одкровення. Коли прийшли ці перші одкровення, Мухаммад думав, що він хворий чи навіжений. Він не міг змусити себе повірити в те, що сказав йому янгол, що він має бути пророком. На долю Хадіджі випало підтримувати бадьорість духу, заспокоювати і надихати свого чоловіка, допомагати йому здобути впевненість у собі та у своїх незвичайних переживаннях. З повторним поверненням пророчих здібностей, вже сама Хадіджа потребувала втіхи. Вона запитала про це у Вараки ібн Науфаля, її далекого дядька, відомого своїми релігійними знаннями та мудрістю. Вислухавши повний звіт, Варака вигукнув: «Клянуся Тим, Хто панує над моєю душею, Мухаммад – Пророк цього народу. Великий Дух, що прийшов до Мойсея, тепер прийшов до нього… Хай буде він твердий!» Хадіджа, безумовно, була в захопленні, але відтепер їй довелося нести величезний тягар як дружині людини, якій судилося стати Пророком. Мухаммад дуже любив свою дружину. Він огорнув її всім своїм коханням, на яке він був здатний. Він плакав, коли вона померла, і завжди зберігав пам'ять про неї. Пізніше його наймолодша дружина Айша сказала: «Я ніколи не заздрила Хадіджі так, як зараз, хоча вона давно померла».

Хоча Мухаммад одружився вісім разів після смерті Хадіджі, лише один з цих шлюбів був справжнім. Це був його шлюб з Айшею, дочкою його найближчого сподвижника Абу Бакра. Інші були шлюбами з політичних та соціальних причин. Пророк укладав для демонстрації нових цінностей, яким навчав іслам. Декілька прикладів проілюструють це. Зайнаб бінт Джахш, його двоюрідна сестра, яку Мухаммад добре знав, була видана ним заміж за Зайда ібн Харіса, раба Хадіджі, якого Мухаммад звільнив з рабства. Несумісність подружжя зробила їх нещасними, і шлюб розпався. Це була подвійна трагедія, оскільки арабський звичай робив розлучену дружину колишнього раба соціальним ізгоєм, назавжди незаміжньою. Незважаючи не те, що цей звичай був скасований ісламом, жоден мусульманин не зійшов би до одруження з такою жінкою, незважаючи на її юний вік. Щоб підняти її статус і подати арабам урок проти соціального розшарування, з нею одружився сам Мухаммад. Хафса була овдовілою дочкою Умара ібн аль-Хаттаба, близького сподвижника Пророка. Їй було за сорок, і вона була бідна. Її батько був ще біднішим. Він пропонував її руку низці друзів та знайомих, але всі відмовлялися. Його глибоко засмучувало, що його дочка була самотньою, незахищеною і могла потрапити у біду. Щоб вшанувати їх обох і навчити мусульман тому, що їм необхідно



Рис. 6.9. Порцелянове панно, на якому зображено мечеть Пророка.



Таблиця 6.1. Родовід пророка Мухаммада.

надавати необхідний захист своїм одиноким жінкам, особливо вдовам, Пророк увів її у свій дім у якості дружини.

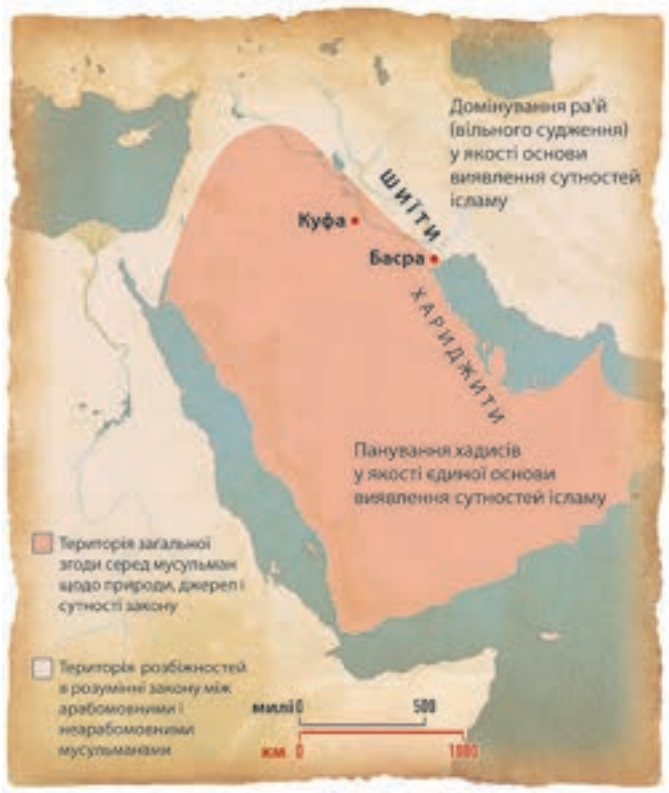
Сауда була мусульманкою, дружиною Сакрана ібн Амра, одного з перших навернених до ісламу.

Пророк одружив цю пару, коли Сауда прийняла іслам. Їй довелося тікати від своєї сім'ї, щоб уникнути помсти. Те саме сталося і з її чоловіком. Пророк наказав їм обом емігрувати до Абіссинії. Після повернення Сакран помер. Сауда мала обирати між тим, щоб залишитися на вулиці або повернутися до своєї родини та її відплати. Мухаммад мав надати їй належний захист і запевнити інших своїх послідовників, що їхні сім'ї не будуть залишені на милість ворогів, якщо вони впадуть мучениками у бурхливому конфлікті.

Джувайрія була дочкою Аль-Харіса, вождя племені Бану аль-Мусталік. Вона була вдовою та потрапила в полон під час війни, яку її плем'я вело проти мусульман. Пророк узяв її як свою частину здобичі, звільнив її з рабства на знак поваги до її батька і запропонував узяти її за дружину. Її батько залишив вибір за нею, і вона зробила вибір на користь ісламу та шлюбу з Мухаммадом. Таким чином було збережено її честь. Вона зверталася із закликом до ісламу до своїх людей і привела їх усіх у віру за кілька місяців після заміжжя.

Ці та інші жінки завдяки шлюбу з Мухаммадом були зведені до рангу «матерів віруючих». Кожна із них відігравала важливу роль у період становлення ісламу та сприяла соціальній згуртованості нового суспільства. Оголосивши старі племінні зв'язки нелегітимними в новій універсалістській уммі, Мухаммад використовував інші способи згуртованості для консолідації нового суспільства. Честь належати до дому Пророка або бути пов'язаним з ним узами

Аль-Авза'ї (пом. 158/774) був засновником школи юриспруденції, відомої під його іменем. Більшість мешканців Сирії, Лівану, Йорданії й Палестини належала до цієї школи зі 134 по 300 рр. г. Абу Зар'а впровадив школу Шафі'ї; а Ібн Ханбаль почав поширювати свою після 250 р.г. Сьогодні, уся ця територія, переважно, є ханафітською, - приналежною до школи, яка запанувала в Іраку починаючи з 100 р.г., почала поширюватися в Сирії у 150 р.г., хоча на цих теренах і зберігаються вкраплення ханбалітів та шафіїтів серед мусульман-сунітів. Помітні меншини (друзи, шиїти-двунадесятники чи то існа'ашарійя, а також семірочники чи то ісмаїліти) виникли в часи правління династії Фатимідів і продовжують існувати й сьогодні. Іспанія була ханафітською до 200 р.г. Малікітська школа стала панівною після 250 р.г. і посідала таке становище аж до кінця мусульманського правління в цій країні (898/1492). Індія є здебільшого ханафітською. Незначні шиїтські меншини (головним чином, ісмаїліти) продовжують існувати в цьому регіоні довкола міста Мумбай.



Карта 23А. Війни Рідди (відступництва), 10-12/632-634.



Карта 23Б. Право та юриспруденція, 201-350/816-963.

шлюбу була частиною великої реформи, яку іслам вніс у стосунки між чоловіком та жінкою. До ісламу батьки вважали жінку загрозою для сімейної честі і, отже, гідною поховання живцем у дитинстві. Ставши дорослою, вона була сексуальним об'єктом, який можна було купити, продати та передати у спадок. З цього положення неповноцінності та недієздатності іслам підняв жінок на впливову та престижну позицію у сім'ї та суспільстві. Незалежно від свого сімейного стану жінка стала здатною володіти, купувати, продавати та успадковувати. Вона стала юридично дієздатною особою, шлюб якої став неможливим без її згоди, і вона мала право розлучитися зі своїм чоловіком, коли для цього були поважні причини. Всі релігійні обов'язки та привілеї однаково стосувалися як жінок, так і чоловіків.

Перелюб розглядається ісламом як тяжкий і принизливий злочин, іслам захищає жі-



Карта 23В. Право та юриспруденція. Поширення шкіл.

нок і спрямовує їх проти всього, що може призвести до їхнього падіння. Він звільнив жінку від необхідності заробляти собі на життя, зобов'язуючи родичів-чоловіків постійно підтримувати її. Далі він ухвалив, що у будь-якому випадку жінка має отримувати бодай якийсь прожитковий мінімум, і давати їй завжди слід з добротою.

Усі ці правові реформи свого часу були радикальними; і сьогодні вони залишаються радикальними у більшій частині світу. Мухаммад та його домашні послужили прикладом цих реформ, втіливши в них нову етику. Його дружини свідчили, що співчуття Мухаммада до них ніколи не слабшало; що вони завжди бачили його з усмішкою на обличчі. А вони, своєю чергою, зробили його дім оселею спокою та гараздів. Як Пророк і глава держави, він не вважав нижче своєї гідності допомагати їм у їхніх повсякденних домашніх справах. Навпаки, він змусив їх вважати його рівним. Одна з них наважилася одного разу сказати йому: «Добре, тепер твоя черга говорити. Але, будь ласка, говори лише правду». Це зауваження розлютило її батька Умара, який був присутній при цьому і жорстоко розкритикував її за образливий тон. Мухаммад втрутився, сказавши: «Ми запросили тебе сюди не для цього». Мухаммад проводив довгі години зі своїми дітьми та онуками. Якось він подовжив свій уклін, щоб не відштовхнути онука, який сприйняв його положення як запрошення покататися на його спині. Він радив своїм послідовникам добре ставитися до своїх родин, заявляючи, що «безумовно, найкращими з-поміж вас перед Богом є ті, котрі найкраще ставляться до своїх родин». Мухаммад назвав заробляння коштів на утримання своєї сім'ї актом поклоніння і звів його цінність до рівня мучеництва. Коран засуджував чернецтво (57:27), і Пророк зазвичай додавав: «Шлюб – це від моєї сунни». Він заохочував молодих мусульман одружуватися, часто роблячи свій внесок у посаг або зменшуючи ці зобов'язання до доступних сум. Коран засуджує вбивство своїх дітей, чи то через страх за честь сім'ї, чи через страх бідності та голоду. Пророк

закликав мусульман до розмноження, кажучи: «Аллаг подбає про них»; їх кількість «угодна Богу і Його Пророку».

Цей сильний акцент на необхідності та цінності сім'ї збігся зі знищенням ісламом племінного укладу, прив'язаностей та зобов'язань, які він породив. По-перше, сім'я була справою природи. Заснована на кровних узах, вона зачаїла у собі почуття любові, довіри та турботи, які не можуть бути порушені без завдання шкоди людській особистості. Отже, іслам визнав та оперезав її законом. По-друге, регулюючи успадкування і залежність, іслам дозволив сім'ї існувати і процвітати в її розширеній формі, щоб три покоління могли жити разом і їсти з однієї кухні. По-третє, чисельність членів перешкоджала утворенню розриву між поколіннями та полегшувала процеси соціалізації та акультурації членів.

Окрім сім'ї існувала тільки універсальна умма, оскільки іслам покінчив із племенем та його інститутами. Умма була одночасно вселенською спільнотою та вселенською державою. Це було відкрите та егалітарне суспільство, до якого могла приєднатися будь-яка людина чи група, ухваливши таке рішення. На відміну від світових імперій, побудованих на силі та покликаних експлуатувати рабське та підлегле населення на благо обраних, умма будувалася не на класовому принципі. Зв'язок, що скріплює її, був раціональним, побудованим на консенсусі, який члени поділяли у баченні ісламу. Це залежало від навчання цьому баченню та його реалізації на місцевому й універсальному рівнях. Сімейні узи, з іншого боку, є кревним покликом, що зачіпає людей хоч-не-хоч, незалежно від їхньої етичної чи раціональної зрілості. Звичайно, вони також могли піднятися до рівня раціональності і нести деякі з найшляхетніших і найбільш етичних смислів, на які здатна людина. Але не можна заперечувати, що без цієї раціональності сімейний зв'язок необхідний і універсальний, на відміну від «умматичного» зв'язку, який є виключно набутим і раціональним.



Рис. 6.10. Міхраб мечеті Пророка.

Мухаммад як лідер

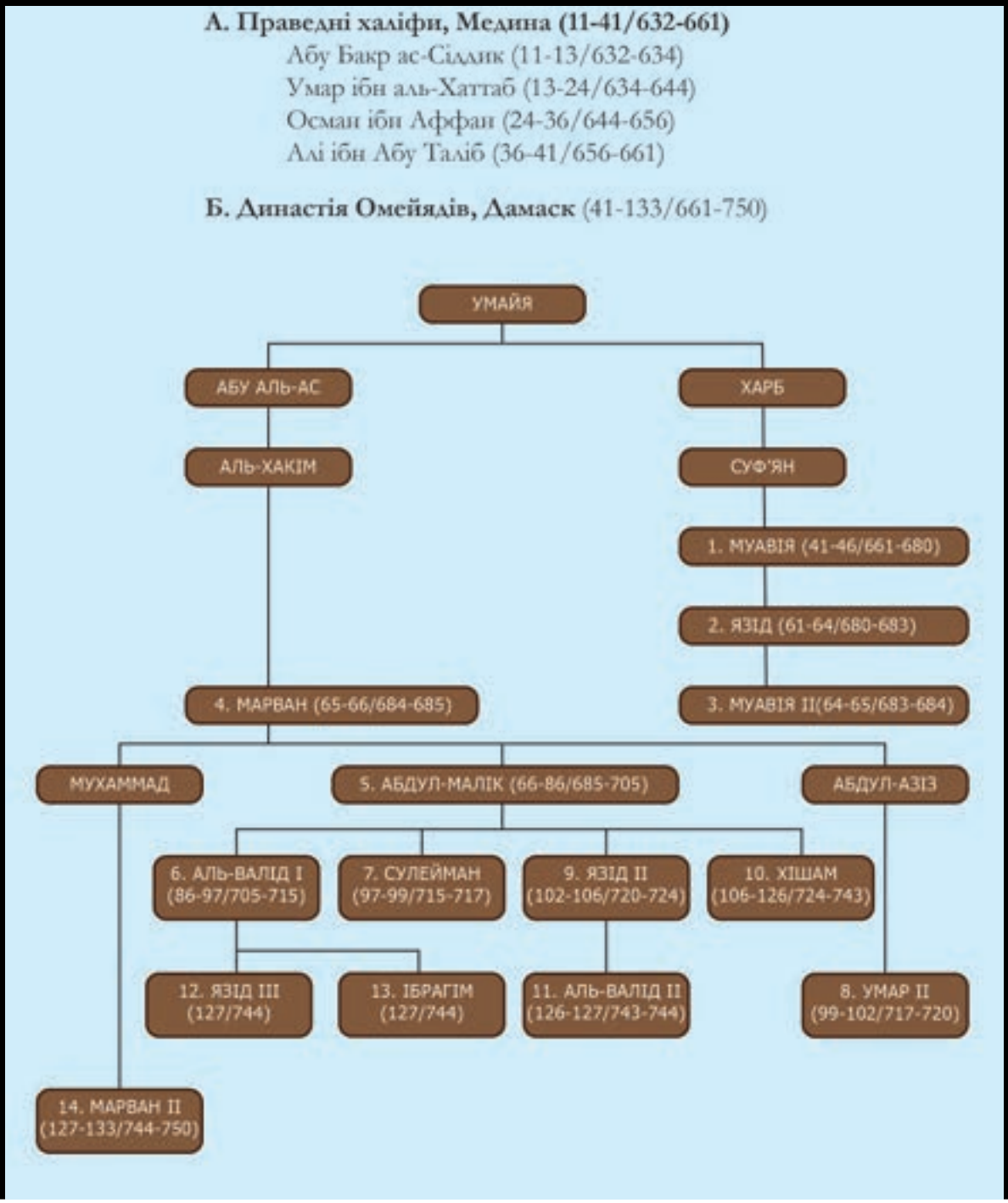
Можливо, найважливішою якістю лідера є здатність сприймати та правильно оцінювати всі фактори, дані в ситуації, визначати бажану мету, розробляти найкращу стратегію для виконання, переконувати учасників в доречності всієї схеми, і спонукати їх бажати цього, якомога сильніше концентруючи волю для досягнення мети. Мухаммад володів цією здатністю в дуже високому ступені. Якби не було ісламу, він був би найбільш здібним державним діячем, якого колись знала Мекка. Іслам додав у його світогляд свій власний вимір як нову мету і розширив сферу лідерства до людства і всього світу.

Про лідерські якості Пророка свідчить одна подія в ранній сунні. Поки мекканці відновлювали Каабу після повені, внаслідок якої тріснули її стіни, вожді сперечалися між собою, кому випаде честь закласти наріжний камінь. Це був Чорний камінь, який мекканці вшановували з покоління в покоління. Зважаючи на участь всіх вождів і загрозу конфлікту, пропозицію Абу Умайї підкоритися рішенню першого зустрічного було прийнято, але з побоюванням.

Таблиця 6.2. Хронологія життя та діяльності Мухаммада

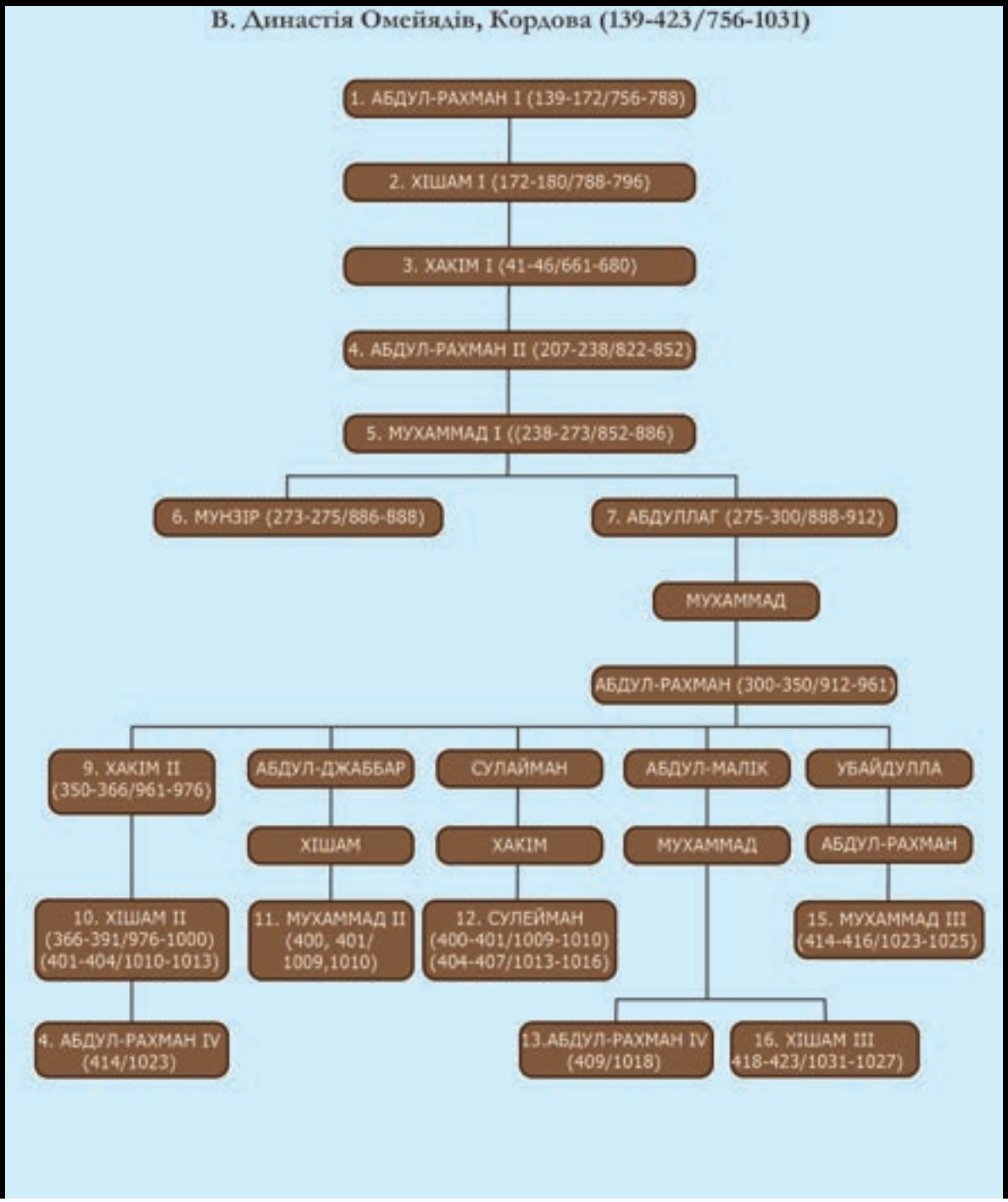
Коли першим зустрічним виявився Мухаммад, вони заспокоїлися, адже були певними, що його судження нікому не завдасть шкоди. Отримавши завдання, Мухаммад вирішив покласти Чорний камінь на плащ і попросити вождів кожного роду взятися за край плаща, доки вони нестимуть камінь на місце. Кожен вождь виявився задоволеним тим, що ця честь належить йому і що ніхто не перевершив його в цьому. Всі були глибоко вдячні Мухаммаду, який перетворив загрозливу подію на радісну.

Таким же проникливим сприйняття Мухаммада було, коли він уперше прибув у Медину. Мусульмани тепло вітали його. Кожен хотів мати честь прийняти Мухаммада у своєму домі; і вожді племен змагалися один з одним за цю честь. Пророк сказав, що не збирається приймати рішення; натомість він зупиниться там, де зупиниться його верблюд. Поблукавши деякий час вулицями Медини, верблюд зупинився на пустирі Сахля і Сухайла, синів Амра. Пророк заплатив за цю землю і збудував на ній свою першу мечеть.

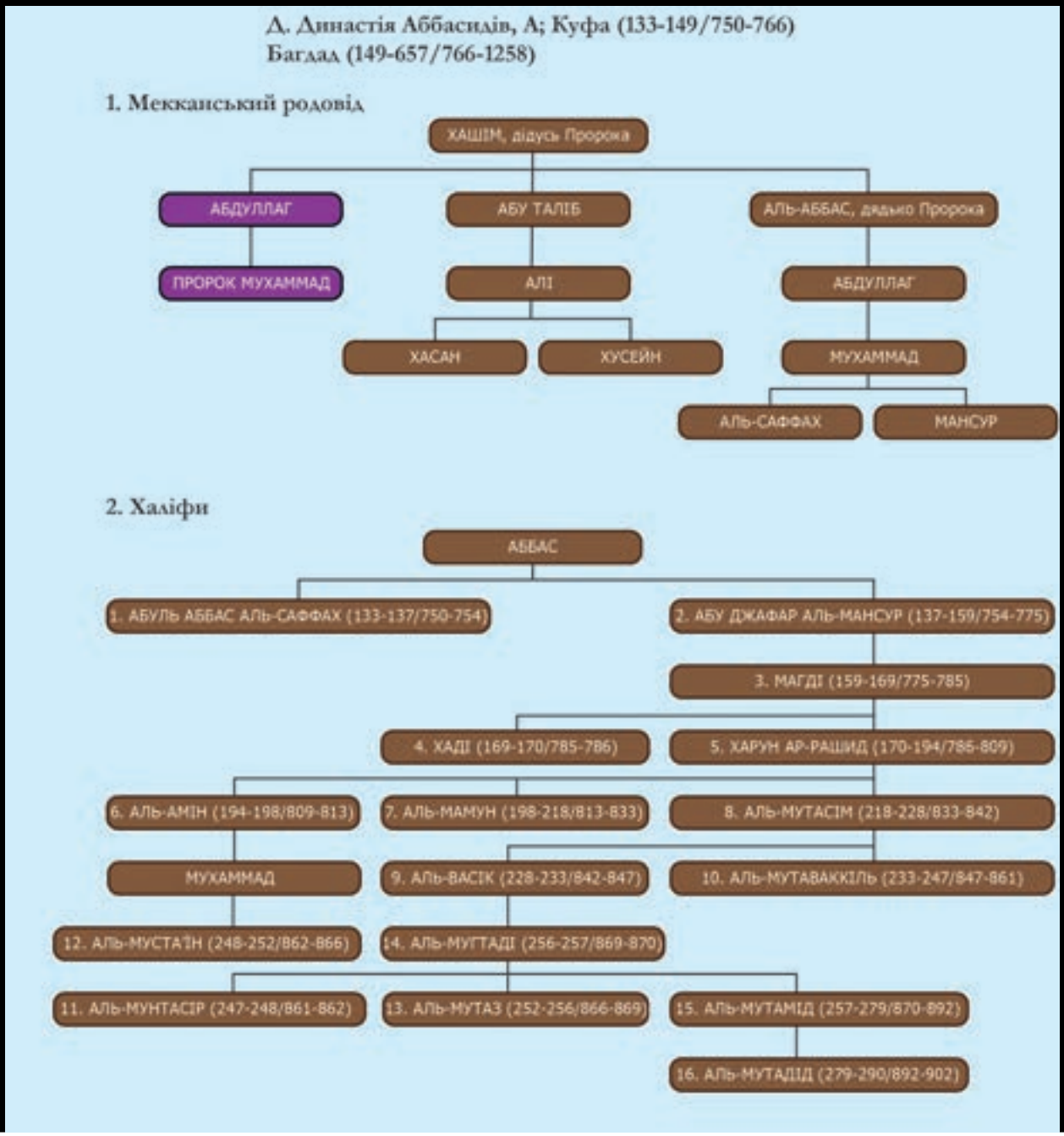


Таблиця 6.3. Перші халіфи

Так само, як він не віддавав перевагу одному вождеві або частині суспільства перед іншими, Мухаммад завжди намагався не претендувати на будь-які привілеї для себе. Він вважав себе рівним серед рівних. Коли настав час обіду, а вони були в поході, його товариші оголосили, що приготують їжу. Вони розподілили завдання між собою і нічого не залишили Пророку. Помітивши, що вони пропустили збирання дров для багаття – найважчу і найменш приємну роботу, Мухаммад заявив: «А я назбираю дров». Серед підлеглих його становище полягало в тому, що головний завжди повинен бути гідним їхньої любові та поваги. Він висловив це у хадисі, в якому говориться: «Молитва імама (керівника), якого ненавидить власний народ неприйнятна для Бога»; «Хто б не взяв на себе керівництво народом проти його волі, його



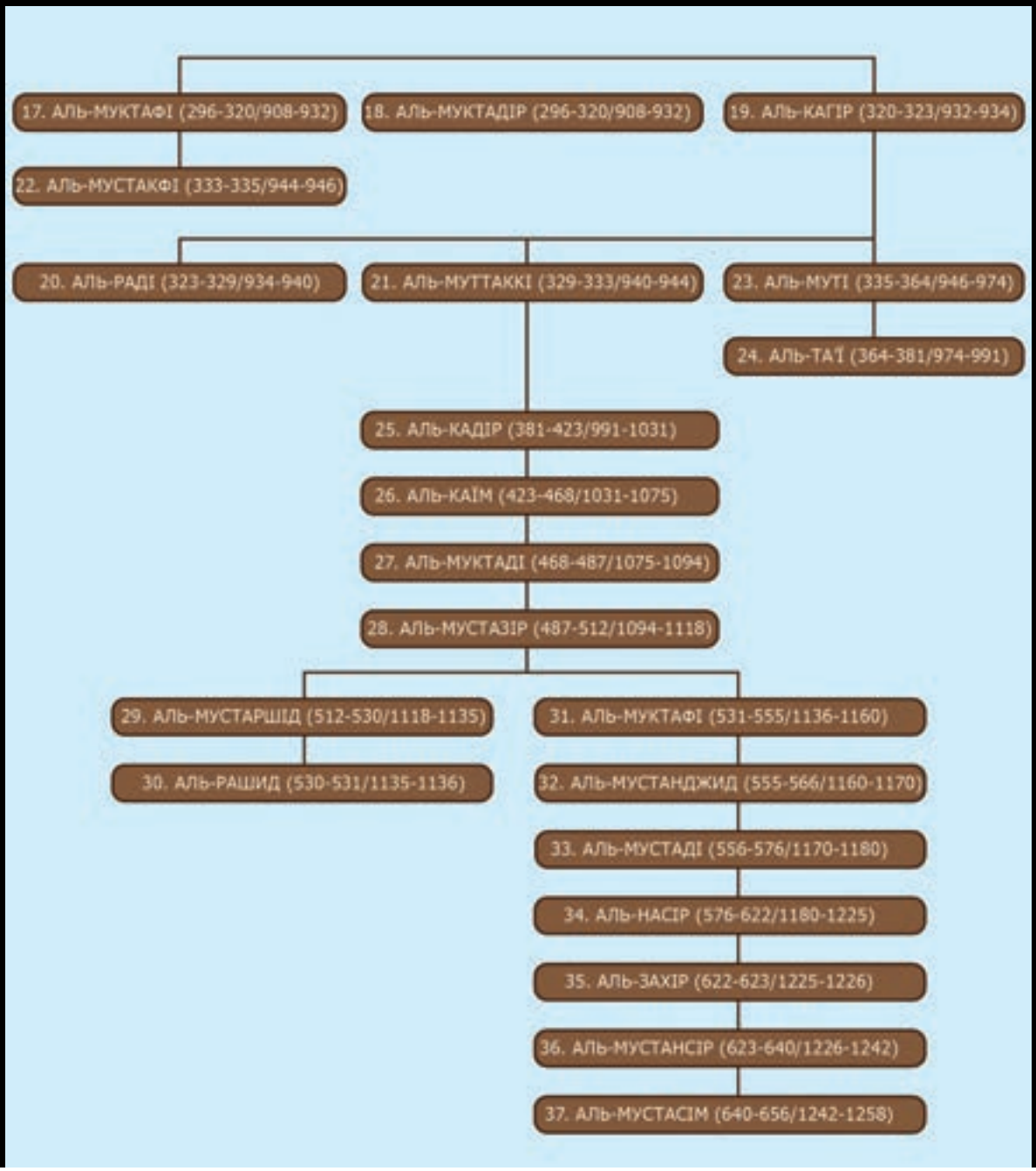
молитва ніколи не досягає Господа». Ані Його пророцтво, ні його статус вождя держави не заважали Мухаммаду ставитись до інших як до рівних собі. Справді, саме він навчив мусульман, щоб їхні слуги та раби їли з ними за одним столом, навчив давати їм якісний одяг, називати їх «синами», а не «слугами» або «рабами», і щоб ті звертались до них словом «дядьку», а не «господар». Одного разу на ринковій площі продавець, покровителем якого був Мухаммад, узяв його руку і поцілував її. Мухаммад відсмикнув руку, сказавши: «Ось що перси роблять зі своїм царем. Я не цар, а ти не перс». Так само, коли мусульмани були мобілізовані, щоб вирити рів перед вразливою частиною Медини для захисту від кавалерійської атаки, Мухаммад наполіг на тому, щоб приєднатися до них і особисто взяти участь в роботі. Задовго до того, як він став Проро-



Таблиця 6.3. Перші халіфи (продовження)

ком, ця якість Мухаммада змушувала людей любити його. Зайд був дорослим рабом, який був привезений до Мекки на продаж. Хадіджа купила його та подарувала Мухаммаду, який негайно звільнив його та зробив своїм помічником. Незабаром приїхав батько Зайда, щоб викупити сина; але знайшовши його вільним, захотів забрати його додому. Мухаммад дав Зайду вибір: залишитися чи повернутися у свій будинок і сім'ю, але Зайд вважав за краще залишитися з Мухаммадом.

В плані своєї особистої безпеки у Мецці Мухаммад покладався на племінну лояльність. Його рід Бану Хашим міг і захищав його протягом багатьох років від решти мекканців. Цей захист не обійшовся без лайки та глузувань, образ та соціального й економічного бойкоту. Протидія Мекки набирала сили, тоді як мусульман у Мецці було ще замало і вони були слабкими. Незабаром ситуація стала критичною; і очільнику роду Мухаммада довелося про-



сити свого племінника – Мухаммада – припинити справу. Але Мухаммад відмовився, пообіцявши боротися до кінця, навіть з ризиком для життя. Хоча дядько підтримав Мухаммада і відкинув ультиматум решти мекканців, Мухаммад знав, що час ухвалення рішення близький і що люди Бану Хашим не можуть зрівнятися з усіма мекканцями, які тепер об'єдналися проти них через нього. Саме його передбачення цієї ситуації спонукало його до переговорів та укладання двох послідовних угод із мусульманами Медини. Таким чином, він прагнув замінити племінні відносини, якщо Бану Хашим відмовиться від надання підтримки, і зміцнити свої сили проти мекканців силами Медини. Звісно, його передчуття було вірним, а стратегія своєчасною. Обидві якості були цінними компонентами його лідерства.

Після прибуття в Медину влітку 622 року Мухаммад примирив два основних племені

міста і об'єднав їх разом, щоб сформувати першу ісламську державу. Їхні ворожнеча та взаємний антагонізм були традиційними. Мухаммад замінив ненависть повагою, любов'ю та шаною; взаємне відчуження турботою; а поділ єдністю. Потім він об'єднав жителів Медини (Аль-Ансар) з мекканцями (Аль-Мухаджірун), які прийшли до Медини з голими руками та у злиднях. Кожен будинок у Медині відгукнувся на заклик, відкривши свої двері для меккан-ця чи цілої сім'ї. Це був перший випадок, коли вожді та аристократи, плебеї та раби, багаті та бідні, мешканці міста та прибульці злилися разом, щоб утворити нове суспільство, в якому узи віри перевершили відмінності народження та історії; де релігійна вірність створила собі органічну соціально-економічну, політичну та військову єдність. Союз не обмежувався мусульманами. Мухаммад переконав євреїв приєднатися і вони стали невід'ємними членами

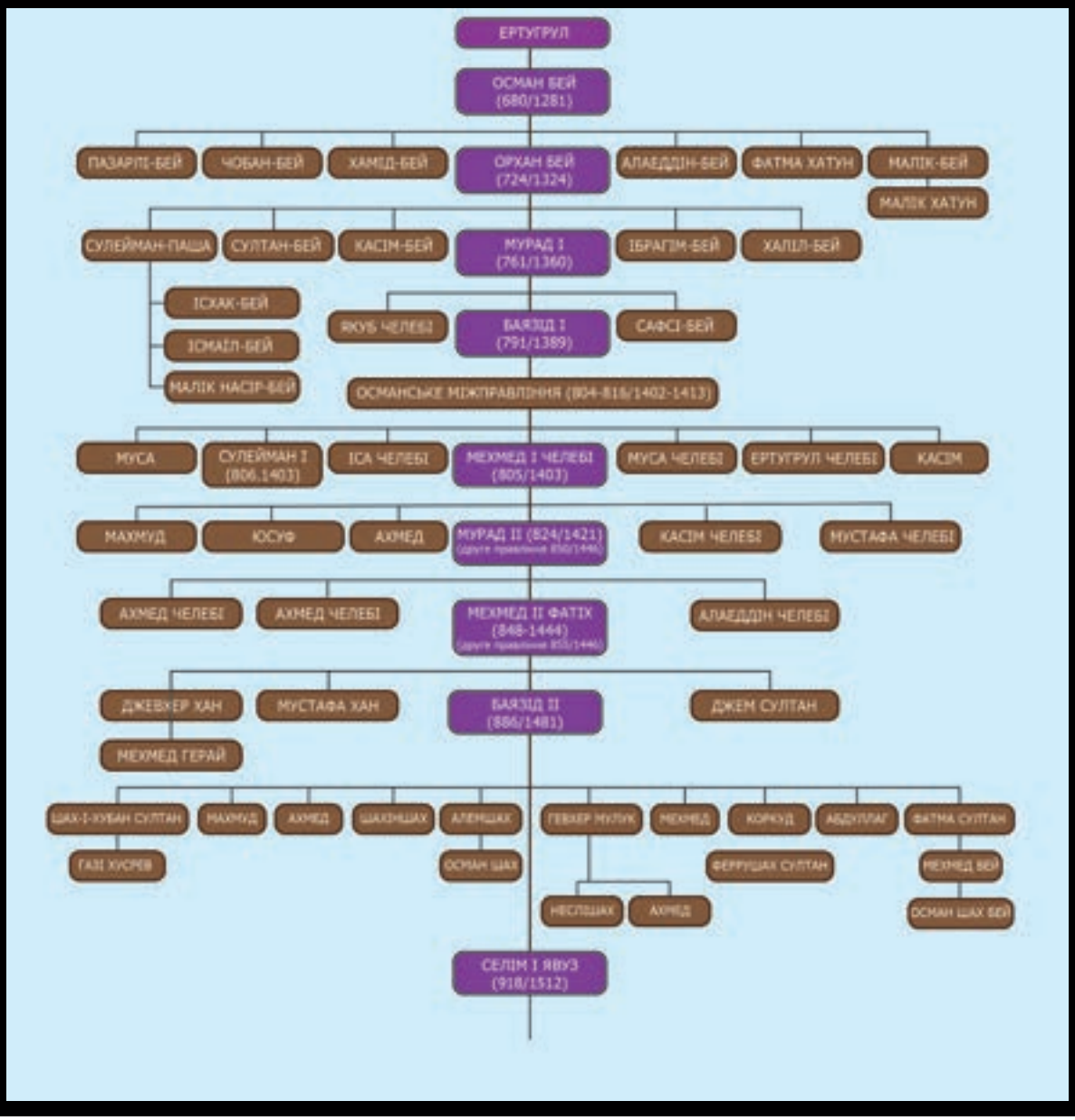
Таблиця 6.4. Мамлюцькі султани, Єгипет та Сирія (648-922/1250-1517)



Рис. 6.11 Загальна панорама Медини, 1907.

нового громадського порядку. Вони також мали свої розбіжності між собою, а також з язичниками і мусульманами Медини. Вони були клієнтами двох домінуючих племен, Аль-Аус і Аль-Хазрадж, і були пов'язані з останніми у всіх їхніх суперечках та війнах. Керівництво Мухаммада було досить сильним, щоб зібрати їх усіх під одним дахом та об'єднати у перше екуменічне, плюралістичне суспільство. Щоб оформити їхній союз та закріпити угоду, Мухаммад продиктував Мединський договір – першу письмову конституцію в історії людства. Оприлюднення цієї конституції започаткувало першу ісламську державу, перший багатоконфесійний світовий порядок[11].

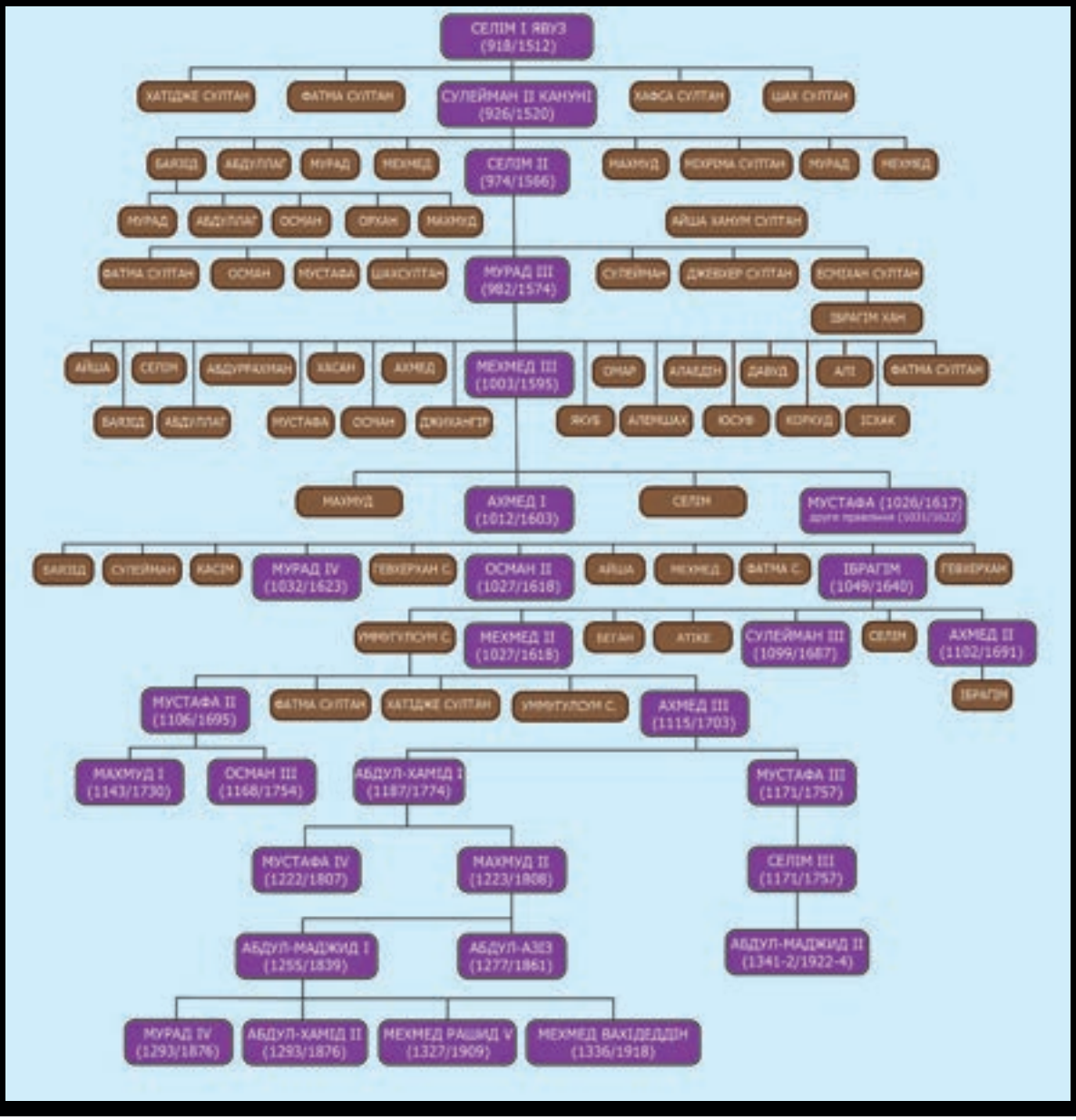
Мухаммад домігся всього цього своєю мудрістю та силою переконання. У нього не було сили когось примушувати. Він добре знав, що союз, який не зовсім бажаний його учасниками, не може встояти, так само як неугодний своєму народу правитель ніколи не досягне успіху. Нове суспільство було засноване на шурі (нараді поміж рівними з метою досягнення консенсусу, як описано в Корані 42:38), а також на низці принципів, які продовжували служити нормами політичної діяльності протягом усієї мусульманської історії. Поміж іншого ці принципи включають такі. Соціальний порядок необхідний. «Якщо троє з вас вирушають в похід, ви повинні призначити халіфа (керівника), першого наступника та другого наступника».[12] Це старий месопотамський принцип, за яким громадський порядок сприймається як незмінна умова життя; група без лідера подібна до отари овець без пастиря[13]. Умма – це народ перед яким стоїть мета – місія, яку потрібно виконати у просторі та часі, і, отже, вона має бути впорядкована. «Навіть несправедливий імам, – сказав Мухаммад, – краще, ніж хаос чи безладдя... де будь-хто може



Таблиця 6.5. Османські султани (генеалогія), Анатолія, Балкани та арабські країни (680 – 1342/ 1281 – 1924)

взяти закон у свої руки...» Звичайно, жоден з цих випадків, як такий, не є вдалим; проте несправедливий уряд, який підтримує порядок, дійсно приносить суттєве благо суспільству. Найкращим же є уряд, який підтримує і порядок, і справедливість. У такому стані підпорядкування правителю є релігійним і громадянським обов'язком, поки те, що наказано, не суперечить Божому закону. Там, де держава відступає від закону Божого, послух не потрібний. Через потенційне зловживання цією умовою Мухаммад висловлював ретельні застереження. Ми ніколи не повинні ставити під сумнів законність дій уряду, наказав він, якщо тільки це явно не куфран бавахан фігі бурхан (відступ від закону Бога, підтверджений незаперечними доказами його вчинення)[14].

У рамках цих обмежень кожен мусульманин чи громадянин є пастором, відповідальним за свою паству, правителем своєї держави, а також батьком свого дому, матір'ю своїх дітей та домогосподарства, найманим працівником, який працює на користь свого роботодавця[15]. Окрім орієнтації державного корабля на досягнення цілей, запропонованих йому ісламом, най-



першим обов'язком керівництва є турбота про слабких, бідних і всіх тих, хто потребує допомоги для досягнення вищих та особистих цілей. «Ті лідери, які виконують цю функцію, – проголосив Мухаммад, – заробляють собі гарантований порятунок від Вогню». І історія карає ті спільноти, які не дбали про слабких своїх членів. «Воістину, – сказав Пророк, – Бог забезпечить і надасть допомогу і перемогу тією мірою, якою суспільства піклуються про своїх слабких. Хто з нас не виявляє милосердя до малих і не шанує великих, той не належить до нас». Насамперед громадський порядок має привести до справедливості для всіх. Для кожного мусульманина або не-мусульманина першорядне значення має обов'язок відгукнутися на крик жертв несправедливості. «Той хто почув цей крик, той почув Бога», – стверджував Пророк.

Керівники суспільства мають організувати управління ним таким чином, щоб максимізувати служіння людям та мінімізувати витрати. Для того, щоб досягти цієї мети, критерієм працевлаштування має бути компетентність. «Призначати абиякого керівника будь-якої державної служби, якою



Рис. 6.12 Аль-Башир – одне з імен Пророка, мекканського стилю каліграфія на мармурі з Акки. Омер Фарук Дере.

б малою вона не була, на будь-якій іншій підставі, – заявив Пророк, – це акт зради перед Богом, Його Пророком та уммою». Правитель повинен завжди вимагати від кожного відповідальності за його вчинки та залишати визначення намірів Богові. Але якщо він почне підозрювати людей або підштовхувати їх до підозри один по відношенню до одного, то всередині такої держави поширеться корупція і це призведе до її загибелі. Правитель завжди повинен прагнути примирення і єдності. Коли виникає суперечка між двома групами, він повинен привести їх до справедливої угоди, якщо хтось повстане проти угоди, вся умма повинна виступити проти бунтівної групи і привести її до тями.[16] Справедливість, безумовно, є першим соціальним ідеалом ісламу. Обурення, яке породжує її порушення в мусульманина та ентузіазм щодо її захисту та її збереження майже не знає межі в серці, прихильному таухіду. Проте, як і будь-яка цінність, прагнення до справедливості може також пригнічувати. Усвідомлення цього, разом з його звичайною чуйністю до потреб голодних, слабких і пригнічених, спонукали Мухаммада заявити: «Коли Він створив людство, Бог дав собі обіцянку, що Він завжди виявлятиме милосердя. «Моя милість сильніша, ніж Мій гнів», – сказав Бог». Щодо його власного правління, Мухаммад сказав: «Бог послав мене не фанатиком-правителем, а просвітителем та наставником, щоб полегшити людям життя».

Усі вищевикладені факти сунни конкретизують цінності, які стосуються особистої та внутрішньої соціальної етики ісламу. Це було досягненням мекканського періоду. Однак, зовнішня соціальна етика ісламу не могла проявити себе до гіджри в Медину та ствердження умми як суверенної держави. До цієї події умма існувала лише потенційно. Проте, навіть після цього вона зазнавала такого переслідування, що не могла скористатися своїми прерогативами як умми. Відповідно, першим клопотом Пророка після гіджри, коли був заснований внутрішній порядок і всі були призначені на свої місця, було звернення до навколишнього світу. Безперечно, що найнагальнішою зовнішньою проблемою була войовнича ворожість Мекки, правителі якої напередодні гіджри вирішили вбити Мухаммада. Тієї ж ночі, дізнавшись про їхній план, Пророк вирішив відвернути їхню увагу, поклавши Алі, свого двоюрідного брата, в своє ліжко і накривши його власною зеленою накидкою. Мухаммад і Абу Бакр вислизнули у темряву ночі. Мекканці зламали двері, стягли своїми мечами накидку і замість людини, яку вони шукали, знайшли Алі.

На той час більшість мусульман вирушили з Мекки до Медини. Вони залишили позаду себе своїх родичів та майно, яких мекканці намагалися переслідувати та привласнити. Мусульманські емігранти з Мекки були знедолені і були змушені покладатися на гостинність своїх господарів. Для них було природним думати про способи помститися мекканцям. Каравани з Мекки проходили повз Медину, перевозячи

товари на північ і південь. Мусульмани прагнули захопити все, що могли, і Мекка мобілізувалась на війну. В результаті, мусульмани були втягнуті у своє перше військове зіткнення зі своїми ворогами. Триста мусульман на чолі з Пророком зустріли мекканську армію чисельністю понад тисячу чоловік біля Бадра. Обидві сторони вважали, що зустріч стане вирішальною назавжди. У той час, як мекканці готували найкращих своїх людей до битви, Пророк підняв бойовий дух своїх послідовників до максимально можливого рівня. Він почав вголос молитися Богові, кажучи: «О Боже, ось прийшла Мекка, щоб оббрехати Твого Пророка і викорінити слуг Твоїх. Якщо вони переможуть сьогодні, нікому буде поклонятися Тобі на цій землі. Даруй нам Свою допомогу та перемогу. Ти один – наш Господар, наша Допомога та Порада». Після цього він повернувся до мусульман і сказав їм, що Бог відповість на його молитву і дарує їм перемогу; що той, хто впаде в майбутній битві, знайде Рай і життя вічне[17].

Військова стратегія Пророка була поставлена під сумнів його послідовниками після того, як він заявив їм, що, хоча їхня справа була Божою, але стратегія має бути людською. Порадившись один з одним, мусульмани ухвалили рішення про інше розгортання своїх сил. Бій розгорівся в другій половині дня, і обидві сторони зазнали тяжких втрат. Мусульмани вийшли переможцями. Насправді, своєю звитягою, яка допомогла мусульманам перемогти своїх ворогів, незважаючи на те, що ті переважали їх в кількості та в зброї, мусульмани завдячували незвичайній енергії, якою сповнювалися їхні серця. Однак, мусульмани виснажилися і не могли здобути остаточної перемоги, переслідуючи мекканців. Задовольнявшись своєю перемогою, якщо не у війні то принаймні у битві, вони повернулися до Медини. Через рік мекканці повернулися задля іншої битви, що сталася поблизу Медини біля підніжжя гори Ухуд. Там мусульмани програли битву, але завдали тяжких втрат мекканцям, які не змогли



Рис. 6.13 Мечеть султана Кабуса. Маскат, Оман.

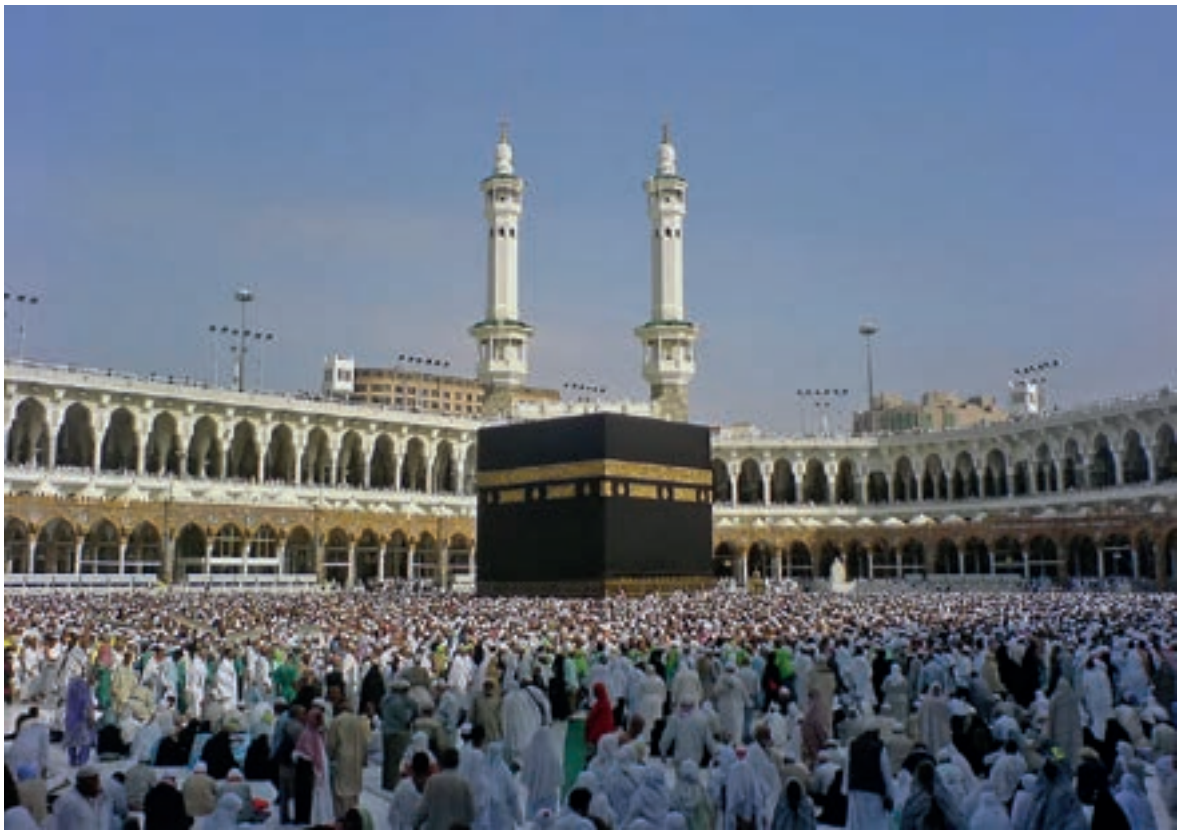


Рис. 6.14 Кааба.

здобути остаточної перемоги і зайняти Медину. Зневірившись, а також усвідомивши свої помилки, мекканці зробили останню спробу проти Мухаммада та його руху. Цього разу вони мобілізували практично всю Аравію і підійшли до воріт Медини, щоб остаточно зруйнувати ісламську державу, викорінити мусульман і покінчити з цим лихом раз і назавжди. Мусульмани не могли дати бій ворогу, який настільки переважав їх в кількості, і їм довелося залишитись у своєму місті. В поспіху, для захисту однієї вразливої сторони міста їм довелося викопати рів перед ним, що й дало назву битві. На щастя для мусульман, їм не довелося вступати у вирішальний бій. Над регіоном промайнула страшна піщана буря. Мусульман, які перебували у своїх будинках і фортецях, це не торкнулося; але це завдало шкоди їхнім ворогам, які розташувалися табором у наметах широкою дугою на південних околицях Медини, прямо на шляху бурі. Буря розкидала їхні намети, розсіяла і вбила більшу частину коней і знищила їхні припаси. Ті, хто міг, встигли втекти, а військова кампанія провалилася.

Конституція ісламської держави (Мединський договір) розглядала юдеїв як автономну умму всередині держави. Вона наділила рабинський суд вищою владою виносити рішення та вирішувати всі юдейські справи.

Після поразки та розсіювання римлянами, це був перший випадок, коли єврейське общинне існування та закон Тори були визнані законними якоюсь державою. Проте, вірність євреїв Ісламській державі похитнулася. Пророк спочатку попередив їх, потім вигнав деяких із них, потім вигнав інших та забрав їхнє майно. У битві біля Рову дії євреїв знову були зрадницькі, та були зірвані лише завдяки краху супротивника під час піщаної бурі. Цього разу Пророк був змушений стратити деяких із них, а решту вислати з Медини. Після вигнання в Хайбар вони продовжували плести інтриги проти ісламської держави. Згодом це навіть при-

звело до необхідності проведення військової кампанії з метою витіснення та повного вигнання їх з Аравійського півострова. Їхня доля в християнській Візантії була не кращою. Однак, коли Родючий півмісяць був завойований силами ісламу, їм знову було запропоновано статус відповідно до Мединської конституції, незалежно від їхніх минулих стосунків із мусульманами на Аравійському півострові.

Через кілька місяців після битви біля Рову, коли настав сезон хаджу (паломництва), Пророк разом зі своїми сподвижниками вирішив здійснити прощу. Він запросив усі арабські племена приєднатися до нього, частково для того, щоб віддати належне Каабі та авраамічній традиції, яку вона виражала, а частково, щоб спростувати заяву мекканців про те, що мусульмани не поважають Мекку та її традиції. Коли мусульмани дійшли до околиць Мекки, мекканці виступили з силами, щоб захистити своє місто від того, що вони вважали мусульманським вторгненням. Незважаючи на те, що Пророк раніше заявив про релігійну мету поїздки, мекканці не повірили його заяві. Вони побоювалися, що, опинившись у місті, мусульмани захоплять владу. Тому вони ухвалили заборонити вхід та паломництво мусульман. Цей випадок призвів до переговорів між двома сторонами, які закінчилися укладанням угоди, відомої як Худайбійський договір.

Умови договору означали приниження мусульман. По-перше, мусульмани не повинні були здійснювати паломництва цього року, але могли повернутися для паломництва наступного, за умови, що вони прийдуть без зброї та не залишатимуться в місті більше трьох днів. По-друге, будь-який мекканець, який приєднався б до них, повинен був бути повернутим до Мекки, натомість будь-який мусульманин, який перейшов би на бік Мекки, не підлягав поверненню до Медини. По-третє, араби з-за меж Мекки, які хотіли приєднатися до курайшитів та ті, хто хотів приєднатися до Мухаммада, мали право це зробити. По-четверте, жодна зі сторін не повинна була нападати на іншу протягом наступних десяти років. Пророк погодився з цими умовами. Він підрахував, що, оскільки іслам був питанням особистих переконань та віри, мекканець, який навернеться до ісламу, не відступить від віри, якщо його примусять жити в Мецці; що присутність мусульманського відступника в Медині була б марною і навіть шкідливою. Він також усвідомив, що племена були чимось на зразок автономних держав. Якби вони хотіли приєднатися до Мекки, ніхто не міг би їх зупинити силою, однак можливість переконати їх вступити до лав ісламу могла виявитися явною перевагою. Що стосується десяти років миру, то Пророк вважав це величезним виграшем, тому що мир був саме тим, що йому було потрібно для того, щоб донести послання ісламу до всієї Аравії. Він також погодився відкласти паломництво на один рік, щоб здійснити паломництво в умовах миру, коли усі араби зібралися б та почули послання ісламу з перших рук. Тому він погодився на підписання договору. Не так було зі старшими сподвижниками, які розцінили весь договір як образу, яка заслуговує на жорстоку відповідь. В лавах мусульман почало відчуватися наближення розколу та невдоволення. Більше того, зрадницьке минуле Мекки ще більше зменшувало впевненість мусульман. Після того як мекканці затримали де-



Рис. 6.15 Стара фотографія Кааби.



Рис. 6.16 Місце, де був укладений Худайбійський договір, Аравія.

легата мусульман Усмана ібн Аффана, почали поширюватися чутки, що вони його вбили. Що, якщо вони захоплять мусульман зненацька прямо зараз і почнуть битву, час, місце та умови якої будуть обрані ними самими? Як можна довіряти їм у питанні укладення мирного договору?

Поки делегати обох таборів чекали, Пророк зібрав своїх найближчих сподвижників під деревом і сів, щоб заспокоїти їх. Він просив їх покладатися на Бога, на нього і на мир. Так само, він попросив їх бути готовими битися до останньої людини, якщо мекканці їх обдурять. Зрештою, Мухаммад знову утвердив свою владу Пророка і нагадав сподвижникам про їхнє зобов'язання підкорятися йому в усьому, навіть якщо йдеться про офірування власного життя. Як і в інші кризові часи, Абу Бакр першим повторив свою обіцянку вірності і застеріг Умара ібн аль-Хаттаба, щоб той не порушував свою, яку він дав, коли вперше вступив до лав ісламу. Отже, Умар відновив свою клятву скоритися, і інші сподвижники наслідували його приклад. Відновивши єдність свого табору завдяки цій домовленості, яка пізніше отримала назву Байат аль-Рідван або «Присяга вдоволених», Пророк приступив до підписання договору з Меккою.

Делегати успішно повернулися до своїх таборів, а мусульмани вирушили назад до Медини.

Дорогою додому була послана сура «Аль-Фатх», що починається аятом: «Ми дарували тобі переконливу перемогу, щоб Аллаг простив тобі гріх, який був раніше та який буде згодом, і щоб довершив Свою милість до тебе та вказав тобі на прямий шлях».[19] Це одкровення розвіяло всі сумніви, що залишилися в думках мусульман щодо цінності Худайбійського договору. Наступні роки довели їхню правоту.

Вперше іслам, його Пророк та його умма як суверенна держава більше не розглядалися мекканцями та їхніми союзниками як незаконні формування чи втікачі з племені курайшитів, але як рівні з визнаною назвою, легітимністю та правами, а також як політичний суб'єкт з таким статусом, як і в Мекки. По-друге, договором визнавалося право доступу мусульман до Кааби, а також здійснювати паломництво та поклонятися у священному святилищі Мекки. По-третє, мирний договір дозволяв Мухаммаду посилати своїх посланців до племен Аравії, не побоюючись за їхнє життя. За два роки ісламської місії в Аравії після Худайбійського договору, фактично, майже більшість мешканців навернулася до ісламу. Після того як Мухаммад закликав мусульман виступити в похід на Мекку після порушення Меккою Худайбійського договору, кількість тих, хто згуртувався під стягом ісламу була настільки великою, що Мекка була захоплена без бою. Худайбійський мир вселив у Мухаммада впевненість, що він зможе посилати своїх делегатів навіть за межі Аравії, в Абіссинію, Єгипет, Візантію, Персію і до племен на околицях півострова. Без Худайбії завоювання Мекки не відбулося б так швидко і не було б таким безкровним.

Встановивши мир, Худайбійський договір дозволяв мусульманам проповідувати іслам, не вважаючись при цьому загрозою. Оскільки війна і ворожнеча були заборонені, конфлікт переріс в ідейне протистояння розуму та совісті кожної окремої людини як такої. Бог є Богом чи ні? Якщо Він єдиний Творець, то чи не Він повинен бути еди-

ним Вчителем та Суддею? Хіба поклоніння і обожнювання, послух і служіння, вірність і віра не повинні належати виключно Йому? Якщо справедливість, милосердя і поміркованість є чеснотами, то чи не повинні вони бути Божими заповідями і, отже, чи не слід дотримуватися їх за будь-яких обставин? І якщо літературне красномовство є найшляхетнішою та найбільшою цінністю, то чи не є Коран настільки піднесеним, що він має бути одкровенням від Бога, надприродним твором божественного Автора? Ця холоднокровна логіка ісламу швидко переконувала арабів півострова, як і мільйони інших, котрі ознайомилися з нею пізніше. Лави умми щодня поповнювалися новобранцями, і незабаром іслам перетворився на основний голос більшої частини Аравії.

Абу Басір, мекканець, навернувся до ісламу і втік до Медини. Мешканці Мекки вимагали його екстрадиції відповідно до умов договору. Мухаммад прийшов до Абу Басіра і сказав йому: «Ми, мусульмани, не обманюємо. Ми пообіцяли повертати втікачів, тому ми повинні повернути тебе до Мекки. Будь сильним та повертайся до Мекки. Бог піклується про тебе». Абу Басір здався мекканським посланцям і вирушив з ними в дорогу. По дорозі до Мекки Абу Басір вступив в боротьбу з тим, хто взяв його у полон, схопив його меч, убив його та втік. Кількість мекканців, навернених до ісламу, продовжувала зростати. Оскільки, залишаючись у Мецці, вони наражали б своє життя на небезпеку, вони втекли в пустелю і стали вичікувати там каравани з Мекки. Вони переривали цей рух настільки сильно, що Мекка, не в змозі стримати їх, благала Пророка змінити умови договору, щоб мекканці, навернені до ісламу, опинилися під відповідальністю Мухаммада, і він повинен був би стримувати їх відповідно до умов договору. За іронією долі, умови договору, які мусульмани вважали принизливими та небажаними, виявилися вигідними для мусульман та шкідливими для Мекки. Мекканці направили Сухайла ібн Амра, посланця, який продиктував це рішення, просити про його скасування.

Незабаром настав наступний сезон паломництва, і Мухаммад закликав усіх мусульман здійснити разом з ним хадж. Тисячі відгукнулися та приготувалися зробити його. Мухаммад навчив їх, як одягатися для паломництва, як проводити ритуал, що говорити та робити. Їхня процесія та вхід до Мекки в одязі іхрам, що складався з двох білих незшитих шматків тканини власного виробництва, спів ними «Лаббайка Аллагумма Лаббайка» («За Твоїм покликом, Боже, я йду») мав навіювати богобоязливий настрій усім арабам, які їх бачили. Це привело до появи глибокої поваги до них і святобливого визнання їхньої нової релігії – ісламу. Мекканці покинули своє місто і розташувалися на горі, що височіє над святилищем. Коли мусульмани обходили навколо Кааби, Мухаммад навчав їх виголошувати:

Аллагу Акбар, Аллагу Акбар, Аллагу Акбар
(Бог Великий, Бог Великий, Бог Великий)
Аллагу Акбар, Аллагу Акбар. Ліллагі-ль-хамд
(Бог є Великий. Бог є Великий, вся хвала належить Богу)
Аллагу Акбару кабіран, валь хамду ліллагі касіран
(Бог Великий, воістину Великий; Богу належить вся хвала)
Ва субхана Аллагу букратан асілан
(Богу належить слава щоранку і ввечері)
Ля ілага ілля Лагу вахда
(Немає іншого Бога, окрім Аллага)
Садака ва'ада, ва аазза джунда
(Його обіцянка була правдивою; Він допоміг Своїм воїнством)
Ва хазама аль-ахзаба вахдаг
(І Він один завдав поразки Мецці та її союзникам)
Ля ілягі ілля Лагу ва ля на'буду ілля ійяг
(Немає іншого Бога, окрім Аллага. Ми не поклонятимемося нікому, окрім Нього).
Мухлісіна лагудіна валав каріха аль-мушрікун
(Ми будемо щирими в нашій релігії з Ним, як би не противилися ті, хто надає Аллагу співтоваришів).

Ця релігійна церемонія була настільки ж щирою, як і вражаючою та чарівною. Її зухвалий тон не лише вселяв жах у серце ворога без будь-якої зброї, але й водночас спонукав ці серця погодитися з ним своєю безперечною щирістю, твердою рішучістю поклонятися лише одному Богові, впевненістю та оптимізмом у тому, що Бог подарує ісламу остаточну перемогу. З таким же самим успіхом ритуал хаджу підтверджував високу повагу мусульман до Кааби, Мекки та її авраамічної традиції. Все це зробило іслам привабливим, принаймні, для двох найбільших полководців Мекки, Халіда ібн аль-Валіда і Амра ібн аль-Аса, які полишили своїх побратимів-мекканців і кинулися вперед, щоб оголосити про своє навернення до ісламу. Мухаммад прийняв їх з розкритими обіймами та запросив приєднатися до церемонії.

Всього через кілька місяців після цього паломництва плем'я, союзне Мецці, напало на союзників Медини. Мусульмани попросили мекканців виконати свої зобов'язання за договором Худайбійя, проте ті відмовилися. Мусульмани мобілізувалися та закликали до війни. Десять або більше тисяч вершників і ще тисячі на верблюдах і пішки за ними стояли біля воріт Мекки протягом кількох днів, готові віддати своє життя за наказом Пророка. Приголомшені мекканці здалися. Пророк увійшов у місто і попрямував до Кааби. Своїми власними руками він зніс ідолів, прибрав уламки зі священної території, очистив і наново присвятив Каабу єдиному Богові, Господарю і Творцю всього сущого. Увесь цей час він декламував: «Істина з'явилася; брехня спростована, як і має бути».[20] Вожді Мекки стояли поруч, спостерігаючи і тремтячи від страху за своє життя. Потім Пророк закликав їх вийти, щоб вони послухали його вирок. Вони підійшли і стали перед ним на коліна. Пророк сказав: «Устаньте та йдіть; ви вільні», що означає його загальне прощення їм та всім мекканцям. Ця великодушність Мухаммада в його зоряний час тріумфу розвіяла останній опір у їхніх серцях. Спочатку старшина, а потім і рядові воїни підходили, щоб оголосити про свій перехід до ісламу. Мекка стала мусульманським містом; її святилище стало найсвятішою святинею ісламу, а її люди – його головними захисниками.

І нарешті, сунна була конкретизацією ставлення ісламу до міжнародного порядку та відносин. За Мединським договором євреї були визнані уммою і отримали конституційну автономію, щоб влаштовувати своє життя так, як наказує Тора та як її інтерпретують їхні власні судові органи та установи. Це конституційне становище не змінилося, коли деякі євреї вчинили акти зради ісламської держави, тому що іслам відкидає будь-яку теорію субститутивної провини. Акти зради були діями тих, хто їх скоїв, а не їхніх нащадків. Те ж саме конституційне положення було екстрапольовано Пророком для застосування до християн Наджрану. Вони відрядили делегацію до Медини у пошуках підтвердження свого статусу та відповідей на свої запитання про іслам. Християнську делегацію зустрів та приймав Пророк, який також ознайомив їх з ісламом. Деякі з них навернулися до ісламу і вступили до лав мусульманської умми. Ті, котрі не зробили цього були проголошені Пророком ще однією уммою в рамках ісламської держави та відповідно до її конституції. Він відправив посланців назад до їхніх племен в Ємені під охороною мусульман від дорожніх небезпек і в супроводі Абу Убайди, якого він призначив представником ісламської держави поміж них.

Ісламська держава, таким чином, за власним задумом та реалізацією Пророка характеризувалася поліконфесійним устроєм, який об'єднав мусульман, юдеїв та християн на засадах миру та законності. Цей плюралізм не був питанням ввічливості, а носив конституційний характер; справа не в терпимості до чужих звичаїв у їжі, одязі чи музиці, а в цілому зведенні законів, що регулюють життя немусульманської релігійної громади. Плюралізм ісламського

ської держави був плюралізмом законів, нововведенням, небаченим ніде в історії людства. Ісламська держава Медини була мікрокосмом майбутнього світового порядку. Акт підпорядкування християн Наджрану конституції мав бути повторений його сподвижниками по відношенню до зороастрійців Персії та їхніми наступниками по відношенню до індусів і буддистів, і навіть представників інших релігій.

Після укладання миру з Меккою, Мухаммад розіслав делегації до вождів Аравії, запрошуючи їх приєднатися до ісламу. Якщо вони не погоджувалися, то, вислухавши промови посланців, їх запрошували приєднатися до Pax Islamica (ісламського світу) – міжнародного мирного устрою, в межах якого гарантувалася свобода думки та переконань, збереження недоторканості політичних, економічних, соціальних, культурних і навіть військових інституцій. Ісламська держава шукала можливість познайомити з ісламом усіх людей повсюдно і поважала їхні особисті рішення прийняти чи відкинути його. Вона не була зацікавлена ані в їхньому підкоренні, ані в будь-якому використанні. Ісламська держава не шукала вигоди у цьому, вона переймалася власними інтересами цих людей як рівних, як творінь Божих, подібних до мусульман, які мають право на те, щоб їм було передано одкровення. Місія ісламської держави обмежувалася передачею цього послання від Бога. Рішення прийняти або відкинути його мало повністю належати людині, як і сказав Бог (Коран 18:29). Але жодна сила, установа чи традиція не можуть завадити людям почути та обміркувати божественний заклик. Це означало б припустити їхню нездатність ухвалювати самостійні рішення, що, окрім того, що є водночас помилковим і образливим, є своєрідною духовною тиранією над ними.

Ось чому делегати Пророка отримали вказівку сказати царям і вождям, що кожен правитель повинен нести відповідальність за духовне благополуччя своїх підданих.



Рис. 6.17 Мечеть шаха Джахана. Уокінг, Великобританія.

Імператор Візантії, правитель Єгипту та негус Абіссинії відповіли добрими словами. Імператор Персії та вожді буферних держав Північної Аравії відкинули цей заклик зі зневагою та викликом. Правитель Зат аль-Тальха, васал Візантії, убив усіх п'ятнадцятьох сподвижників Пророка, які були послані, щоб подарувати іслам йому та його народу. Правитель Бусри, ще один підопічний Візантії, вбив делегата-мусульманина після того як почув його послання. Деякі мусульманські історики повідомляють, що сам імператор Іраклій особисто наказав правителям провінцій мобілізуватися і розпочати бойові дії[21]. Така відповідь Візантії та її сателітів спонукала мусульман прагнути зламати владу, що перешкоджала поширенню божественного послання. Можливості цих зухвалих правителів були ще більше обмежені їхніми нерозсудливими діями. Мусульманські армії, що зібралися біля їхніх дверей, пропонували їм три можливості: прийняти іслам; прийняти світовий порядок ісламу, у якому вони існуватимуть як складова умми, вільно сповідуючи свою релігію та користуючись своїми людськими та колективними правами; або ж воювати. Що ж до самих мусульман, то їхній дух уособлював Абдуллаг ібн Раваха, сподвижник Пророка, командувач армією в Маані, на південний схід від Мертвого моря.

Перш ніж розпочати бій із противником, він сказав своїм людям: «Брати! Те, чого деякі люди побоюються, що з нами може статися, є причиною, через яку ми прийшли сюди, а саме, мучеництво, наша віра, яку Бог милосердно дарував нам. Піднімайтеся на битву і йдіть уперед! Одне з двох найбільших благословень буде нашим: або перемога, або мучеництво. У будь-якому випадку ми – переможці». Такий же дух рухав мусульманами, що боролися з Перською імперією. Перський верховний командир в убранні настільки багатому та вкритому золотом, що він міг ледве рухатися, викликав на зустріч мусульманського командира, який був одягнутий у звичайний одяг пустельника. «Що привело вас сюди воювати з нами?» – запитав перс. Мусульманський командир відповів: «Бажання, щоб люди перестали поклонятися людям і поклонялися Творцю людей. Для досягнення цієї мети наші люди так само прагнуть померти, як ваші люди прагнуть жити».[22]

На десятому році гіджри (632 р. н.е.) Пророк очолив процесію з більш ніж 100 000 мусульман з Медини до Мекки для здійснення хаджу. Ці тисячі людей прибули з усіх куточків півострова, щоб супроводжувати Пророка у його паломництві. Тисячі інших приєдналися до процесії в дорозі, а деякі попрямували до Мекки самостійно. З цього приводу Пророк виголосив проповідь, яка стала його прощальною промовою. У ній він підбив підсумки послання, відповідальним за донесення якого Бог зробив його.

«О люди! Не знаю, зустрінемося ми через рік, чи ні, – слухайте ж мої слова! Ваша кров і ваше майно є священними до зустрічі з Господом вашим, і цей день, і цей місяць, і цей хадж є священними!

Ви стрінетеся з вашим Господом, і Він запитає вас про ваші справи. Слухайте ж те, що я проголосив вам. Поверніть клятви тому, хто вам довірився. Будь-яке лихварство заборонив Господь. Ви можете повернути свій початковий капітал, тоді й ви не образите, і самі не будете ображеними.

О люди! Сатана втрачає владу над кожним, хто молиться на вашій землі. Але якщо ви будете поклонятися йому, він буде розставляти для вас пастки і зробить нікчемними ваші діяння перед Аллагом – стережіться ж шайтана!».[23]

Через вісімдесят днів після виголошення цієї проповіді Пророк помер. Перед тим він хворів впродовж десяти днів, у нього була сильна лихоманка. Перед тим, як його поховали, сподвижники зібралися, щоби обміркувати свою долю після його смерті. Його смерть стала страшним потрясінням, внаслідок якого деякі з них втратили здоровий глузд. У своєму горі вони слухали заклик Умара, який він виголосив тоді, про те, що Мухаммад не помер, що Бог підніс його на Небеса, як раніше Ісуса, і що він продовжує жити. Абу Бакр прийшов дещо пізніше. Почувши Умара, Абу Бакр підштовхнув його, щоб він сів і замовк. Але Умар наполягав і говорив ще голосніше. Абу Бакр підвівся і звернувся до мусульман, що зібралися: «О люди, якщо ви поклонялися Мухаммаду, то знайте, що Мухаммад мертвий. Але якщо ви поклонялися Богові, знайте, що Бог вічний і ніколи не вмирає. Бог сказав у Своїй Священній Книзі: «Мухаммад – лише Посланець. Були посланці й до нього. Невже, якщо він помре чи його буде вбито, відступите ви? [від віри в те, що тільки Бог є Богом?]» (Коран 3:144). Це був єдиний раз, коли мусульманський світ чув про якусь спробу обожествляти Мухаммада або приписати йому будь-яку надприродну якість, яка належить виключно Богові.

Перед цим, Мухаммад був уражений непереборним горем у зв'язку зі смертю свого сина Ібрагіма, народженого від його дружини-єгиптянки Мар'ям. Оскільки в нього не було потомства чоловічої статі, народження Ібрагіма подарувало йому велику надію, яку він висловив, обравши родове ім'я для дитини. Його передчасна смерть немовлям, якому було лише кілька місяців, сильно пригнічувала Мухаммада. У цей момент один із сподвижників припустив, що немовля не померло, а було взяте Богом і

живе з Ним. Дивлячись на мертве немовля, яке він тримав на руках, Мухаммад сказав: «О Ібрагіме, те, що ти син Мухаммада, Пророка Бога, не стане тобі в нагоді, коли ти зустрінеш свого Творця. Сонце і Місяць є знаменнями Бога. Вони не світять і не припиняють світити заради когось, і не затемнюються через чиюсь смерть. Ніщо не допомагає людині, окрім її справ».

ПРИМІТКИ

1. Коран 3:32, 132; 4:58, 79.

2. Коран 4:58; 33:36, 8:1, 13.

3. Коран 5:4.

4. Коран 5:70, 102.

5. Коран 42:48, 10:99.

6. Коран 2:142; 10:25; 6:88; 22:16; 24:35.

7. Коран 80:1-10.

8. Коран 16:125; 41:34.

9. Ibn Ishaq, Sirat, Vol. I, pp. 223-224.

10. Muhammad Husayn Haykal, The Life of Muhammad, trans. I. R. al-Faruqi (Indianapolis: American Trust Publications, 1396/1976, Chap. 26, pp. 429-442.

11. Ibn Ishaq, Sirat, Vol. II, pp. 348-357; Haykal, Life of Muhammad, pp. 180-183.

12. Розказано від імені Абдулага ібн Амра ібн аль-Аса Ахмадом ібн Ханбалем "Аль-Муснад" (Cairo: Dar al Ma'ärif, n.d.), Vol. 2, p. 176. Такий само хадис був переданий Абу Даудом в «Аль-Сунан».

13. Thorkild Jacobsen, "Mesopotamia: The Good Life," in H. Frankfort (ed.), Before Philosophy (Baltimore: Penguin Books, 1964), p: 217.

14. Передано Аль-Бухарі, Муслімом та Ахмадом ібн Ханбалем.

15. Цей хадіс передав Муслім.

16. Коран 49:9.

17. Ibn Ishaq, Slrat, Vol. 2, p. 457; Haykal, Life of Muhammad, pp. 226-227.

18. Ibn Ishaq, Slrat, Vol. 3, pp. 699ff; Haykal, Life of Muhammad, pp. 299ff.

19. Коран 48:1.

20. Коран 17:81.

21. Haykal, Life of Muhammad, pp. 338-389.

22. Див. Розділ 10.

23. Ibn Ishaq, Slrat, Vol. 4, pp. 1022ff.; Haykal, Life of Muhammad, pp. 486-488.

Розділ 7

Підвалини ісламу

ПІДВАЛИНИ ІСЛАМУ

Сутність ісламу була викладена не лише словами Корану для готового використання інтелектом та у вигляді величної літератури, яка здатна зворушити найглибші почуття. Вона також виражена у конкретних справах і судженнях Пророка, записаних у сунні, якій навчали та яку практикували цілі покоління. Окрім цього, сутність ісламу була закладена у соціальних інститутах, заснованих Пророком і збережених після нього донині. Іслам призначений для дотримання, вічного збереження згідно його цілі на землі як останнього одкровення. Відповідно, шаріат, – або ісламське право, – об'єднав ці інститути й підвалини та приділив увагу їхньому захисту й регулюванню їхньої діяльності. Ісламські інститути охоплюють більшу частину життєдіяльності людей – особисту, сімейну, громадську та міжнародну. І вони роблять це як стосовно мусульман, так і не-мусульман. Оскільки не-мусульмани мають стосунок до ісламської спільноти та/або держави, шаріат приділяє їм належну увагу.

ШАГАДА

Шагада (свідчення) – це урочисте виголошення слів: «Немає Бога, окрім Аллага, і Мухаммад – Пророк Його». Ці слова можуть виголошуватися самостійно або разом зі словами «Ашгаду анна» (я свідчу про те, що). Це перші слова, які чує новонароджений мусульманин, коли їх промовляють батьки чи акушери при народженні; і це останні слова, які мусульманин чує у свій смертний час. Якщо вони спроможні це зробити, вмираючі промовляють ці слова самостійно; якщо ні – їх промовляють замість них інші. При похованні присутні нагадують померлому, що його Бог – це Аллаг, що немає Бога, окрім Нього, а Мухаммад є Пророком Його. Таким чином, життя мусульманина починається і закінчується з шагади.

В проміжку між життям та смертю шагада промовляється мусульманами незліченну кількість разів. Деякі випадки при цьому є офіційними та публічними. У суді, перш ніж давати будь-які свідчення, виголошується шагада, щоб встановити мусульманську віру залученої особи. Більшого не потрібно, оскільки шагада розглядається



Рис. 7.1. Символ віри. Стиль письма сулюс: каліграф Хамід Айтач.

шаріатом як достатній доказ належності людини до ісламу. Оскільки іслам не сакраментальна релігія, в ньому відсутній ритуал ініціації. Єдиною вимогою є урочиста заява про згоду з сутністю віри, зроблена свідомим суб'єктом, який розуміє значення термінів, що промовляються. Інші випадки для проголошення шагади є особистими та приватними. Молитовна практика ісламу наказує, щоб слова шагади були першими словами, які вимовляються мусульманином під час пробудження вранці, і останніми перед сном; після завершення кожного вуду (обмивання) або гусля (миття); у кожному рака (елемент молитви) під час ку'уд (сидіння на ногах), як частина молитви, що читається на цьому етапі намазу (акту поклоніння). Мусульманин, який здійснює свої п'ять щоденних молитов, відповідно промовляє шагаду чотирнадцять разів на день. Шагада також промовляється мусульманами і не під час виконання ритуалів, у відповідних випадках. Вона використовується як вступ у промовах і листах, передмовах і вступах до



Рис. 7.2. П'ятнична колективна молитва; земний уклін.

книг, а також періодично в будь-якій розмові для переривання, вигуку або висловлювання здивування, збентеження або заспокоєння. У свідомості мусульманина, всі основні стани пов'язані з присутністю Бога і усвідомленням цієї присутності суб'єктом, ось чому шагада є відповідним супроводом. У більшості мусульманських будин-



Карта 24А. Іслам і християнство, 442/1050.

ків шагада присутня фізично, – написана красивою арабською каліграфією, вона є в кожній кімнаті, а іноді і на кожній стіні.

Сенс шагади – утвердження божественного існування та єдності, трансцендентності та абсолютності, присутності та близькості Бога. Її цінність ідентична таухіду, виразом якого вона є. Її значення також охоплює утвердження пророцтва Мухаммада і, отже, прийняття всього, що він передав як одкровення від Бога. Таким чином, шагада є сповіданням віри. Як ми бачили раніше, ісламське сповідання віри, саме собою, не є «актом віри». Швидше, це декларація інтелектуально-пізнавального та інтуїтивно-емоційного завершеного факту, а саме переконання в істині, що Бог справді є Богом і що Мухаммад справді є Його Пророком. Це переконання може бути досягнуто різними шляхами – сенсорним, емпіричним, раціональним, апріорним, емоційним та інтуїтивним – доки не буде досягнуто стану досконалої впевненості, що має назву якин; а шагада – це ствердження або проголошення того, що якин було досягнуто.

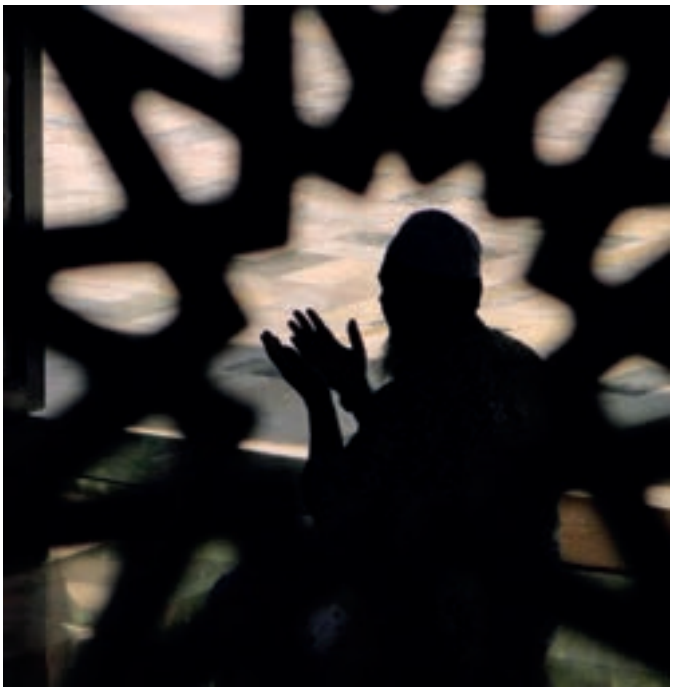


Рис. 7.3. «Скажи: «Господь не звернув би на вас уваги, якби не ваші прохання»...», (сура «Розрізнення», 25:77).

САЛЯТ

Салят (намаз) – це найвищий акт поклоніння в ісламі. Його помилково називають «молитвою». Остання є актом благоговіння або поклоніння, можливим у будь-якій формі, будь-якою мовою або в будь-якому стані. Прохання дитини про іграшку – це така сама «молитва», як і медитативна дія містичного святого. Натомість, салят можна здійснювати лише у певний час, у встановленому порядку та за певних умов. Його звершують п'ять разів на день: на світанку, опівдні, в середині дня, на заході сонця і через годину після заходу сонця. В інший час намаз є компенсуючою справою, цінність якої менша, ніж коли вона здійснюється в належний час. Саляту має передувати омовіння, що складається з урочистої заяви про намір здійснити його та омовіння чистою водою рук, рота, ніздрів, вух, обличчя, шиї та голови; рук – до ліктів і ніг – до щиколоток; та читання шагади. Без омовіння салят не здійснюється. Салят завжди читається арабською мовою. Салят, що вимовляється будь-якою іншою мовою, втрачає свій літургійний статус і стає простим молитовним зверненням. Намаз складається з частин (рака): ранковий салят складається з двох; полуденний, післяобідній та нічний салят – чотирьох, а салят на заході сонця – трьох. Рака' або структурна одиниця складається з вимовляння фрази Аллагу Акбар (Бог Великий), декламації першої сури Корану, а також хвали та прославлення Бога і прохання, щоб Він благословив пророка Мухаммада, – визначеними словами. Рака' також включає схиляння колін і простирання на землі, що здійснюються однаково всіма мусульманами. Один намаз на тиждень, п'ятничний намаз опівдні, повинен здійснюватися колективно. Для тимчасових приїжджих та мандрівників колективні молитви рекомендуються, але не є обов'язковими. Групу для здійснення намазу складають будь-які два або більше віруючих. Кожен груповий намаз повинен очолюватись імамом (керівником), рухи якого без винятку наслідує вся громада. Група стоїть

за імамом прямими рядами, нога до ноги і пліч-о-пліч без дискримінації між віруючими. Як тільки намаз розпочався, він повинен бути завершений у всіх його частинах, якщо тільки той, хто молиться, не втратить свідомість або якщо не буде порушено стан сакральної чистоти, в якому він перебував після омовіння. Салят або поклоніння в ісламі має лише одну певну та особливу форму, що була надана йому одкровенням пророка Мухаммада. Будь-яка зміна його форми зводить його нанівець.

Салят в ісламі є приписом, що накладається на всіх мусульман. Завдяки цьому іслам прагнув дисциплінувати своїх прихильників і тримати їх у стані постійного усвідомлення присутності Бога. Салят вносить розміреність в життя мусульманина та привчає його до здорового ритму життя. Завдяки омовінню свіжою водою, салят освіжає та очищає; чергування підняття, поклону, простирання та сидіння служить вправою для тіла. Салят приносить психічне та емоційне задоволення, звільняє свідомість від її повсякденних турбот, дозволяє сконцентруватися на Богові, на усвідомленні Його присутності та волі – це піднесення себе в царство абсолютного та універсального. Завдяки такій вправі віруючий стає більш готовим зустріти життя та його проблеми, ніж раніше. Зміст саляту, ідеї, представлені розуму через ритуальну декламацію, зміцнюють особистість у її рішучості прагнути добра й вершити його, уникати зла, наповнювати світ цінністю.

Нарешті, коли салят виконується колективно, щільні прямі ряди сприяють та вимагають від мусульманина поважати егалітаризм, універсалізм, братерство і турботу про інших.

Салят зробив необхідним будівництво мечетей (від масджід – місце молитви) в ісламських містах. У кожному кварталі міста є мечеть, де мешканці околиць здійснюють спільну молитву. Зазвичай, мечеті стоять одна від одної на відстані максимального поширення людського голосу, бо саме



Рис. 7.4. Ряди жінок під час колективної п'ятничної молитви.

муедзин (муедзин – той, хто закликає до саляту) п'ять разів на день закликає вірян поблизу, підготуватися і зібратися для поклоніння. Для того, щоб охопити більшу відстань, заклик до молитви здійснюється з найвищого місця у місцевості. Це зумовило необхідність прибудови до мечеті мізани (високої вежі, з якої лунає заклик до саляту). В англійській мові її помилково назвали «мінаретом» (від араб. манара, маяк). Обрій будь-якого мусульманського міста усіяний «мінаретами» різної форми та висоти. У кожному місті є своя масджід джамі (соборна мечеть), де здійснюється джумуа (п'ятничне полуденне богослужіння, в якому бере участь більшість мусульман, які живуть поблизу). Салят більше, ніж будь-яка інша підвалина, визначив ісламську архітектуру та характер ісламських міст.

СИЙЯМ

Протягом дев'ятого місяця мусульманського календаря Рамадану іслам передбачає дотримання посту. Кожного з двадцяти дев'яти чи тридцяти днів місяця мусульмани утримуються від їжі, пиття води, куріння та сексу від світанку до заходу сонця. Перед сном мусульманин урочисто зобов'язується постити наступного дня і дотримуватись повного утримання від будь-якого харчу-

вання тіла і задоволення своїх сексуальних бажань. На заході сонця піст переривається, і мусульманин святкує перемогу над собою, здобуту протягом дня, перетворюючи трапезу на церемоніальну подію для всієї родини, а іноді і для сусідів. Очевидно, що сийям змінює ритм повсякденного життя, стимулюючи активність вранці та ввечері та уповільнюючи її вдень. В мусульманських містах близькість світанку і заходу сонця сповіщаються барабанним боєм, співом пісень і азаном (закликом до саляту), а у великих містах – усім цим, а також стріляниною з гармат на центральних площах. У кожній громаді протягом Рамадану проводиться публічне читання всього Корану, що складається з тридцяти рівних частин, як додаткове поклоніння, здійснюється намаз аль-тараві після нічного намазу. Протягом однієї ночі у другій половині Рамадану, яку Коран назвав лейлят аль-кадр («Ніч могутності»), в ознаменування при-



Рис. 7.5. Мідна ваза, інкрустована сріблом, виготовлена в часи правління султана Селахеддіна Юсуфа з династії Айюбідів у Сирії (1237 – 1260), його ім'я написане на ній.

ходу першої частини коранічного одкровення, мусульмани звертаються зі своїми закликами та молитвами до Бога, і ще раз присвячують своє життя служінню Йому та послуху з особливою рішучістю і теплотою. Щодня в Рамадан мусульмани намагаються роздавати милостиню, робити добрі справи, приносити втіху і примирення всім навколо себе, не кажучи вже про щоденну гостинність по відношенню до нужденних і мандрівників. До кінця місяця вони роздають бідним суму милостині, еквівалентну денному раціону дорослої людини, від імені кожного члена чи утриманця у їхньому домашньому господарстві.

Мусульмани називають Рамадан благословенним місяцем, місяцем милосердя та співчуття. Безумовно, це місяць самоочищення та повторної посвяти справі; місяць співчуття бідній і голодній більшості людства. Насамперед, це місяць самовладання та дисципліни, протягом якого послідовно відкидаються найголовніші інстинкти та потреби тіла. Якщо вони насичуються наприкінці дня чи вночі, то вдосвіта наступного дня їм знову відмовляють – повторення, яке ідеально задовольняє вимоги дисциплінування людського «я», оволодіння своїми інстинктами та бажаннями аж до визначення того, коли і як вони можуть бути задоволені. Рамадан є для мусульман місяцем розплати із собою, унікальним місяцем підбиття підсумків, оцінки своїх моральних та духовних чеснот та зобов'язань. Кінець місяця відзначається ід або святом, що для місяця є тим самим, чим трапеза на заході сонця для дня посту. Це святкування зі спеціальним намазом, що складається з двох ракат (одн. рака'), в якому бере участь вся громада. Якщо дозволяє погода, він проводиться на відкритому полі, щоб вмістити тисячі віруючих, які збираються у своєму новому або кращому одязі, свиголошуючи такбірат.

Після намазу ід мусульмани обмінюються привітаннями та добрими побажаннями, роздають подарунки дітям та біднякам й за-

прошують один одного на вишукані обіди та вечері. Наприкінці місяця Рамадан, для того, щоб допомоги бідним відсвяткувати ід та відволікти їх від щоденних думок про хліб насущний, надходить час закяту.

ЗАКЯТ

Рамадан та ід – не єдині випадки, коли мусульмани допомагають своїм бідним. Практично на кожній сторінці Корану і, отже, майже в будь-якій частині Корану, яку вони декламують під час щоденного саляту або в інший час, вони читають, що Бог наказує їм давати садака (милостиню) бідним та нужденним. Садака не має визначеної форми; будь-яка сума, віддана у будь-який час за будь-яких обставин бідним чи нужденним, є похвальним і гідним вчинком, і значення цього вчинку стає тим більшим, чим чистіший мотив, що стоїть за цим. Іслам навчає своїх послідовників тому, що бідні та знедолені мають «право» на багатство багатих (Коран 70:24-25), і постійно закликає багатих виконувати це зобов'язання.

На додаток до садака, з метою роздачі милостині та турботи про бідних іслам заснував постійний та визначений інститут закяту. Зважаючи на відсутність визначеної форми та залежність виключно від доброї волі жертводавця, садака не могла повністю, регулярно і постійно задовольняти потреби суспільства. Потреба, безумовно, є сталою, оскільки, поки люди залишаються людьми, наділеними різними здібностями та мотивами для економічних дій, будуть і ті, хто, заслужено чи ні, перебуватиме в бідності. Справді, більшість людства належить до цього класу. Якими б огидними не були злидні (Коран називає їх «обітницею шайтана» – 2:268), складні життєві обставини залишаються та, ймовірніше за все, незмінно існуватимуть. Перетворити елементи природи на джерела харчування та комфорту, мудрості та краси, ефективності та насолоди – ось зміст божественної



Карта 24Б. Іслам і християнство, 1009/1600.

амана, яку несе в собі кожна людина. Так, багато людей зазнають невдачі в досягненні задовільного рівня амана і, отже, страждатимуть від бідності у своєму житті, але допомога їм у їхніх поневіряннях і стражданнях насправді вбудована в саму амана і становить значну частину морального зобов'язання. І ніщо так не сприяє щастю отримувача та самодисципліні й причетності до чогось вищого дарувальника, як акт милосердя. Отже, жодна мораль не може обійтись без нього. Релігія може підтримати мораль щодо цього, і всі релігії зробили це. Іслам вийшов за межі інших релігій, інституціоналізувавши благодійність на додаток до максимального просування її добровільної форми (садака).

Закят складається зі щорічного внеску у розмірі 2,5% від отриманого багатства на благо суспільства. Обов'язок його сплатити покладається на неповнолітніх та дорослих, чоловіків та жінок, живих або мертвих. Після боргів, закят вираховується зі спадщини будь-якого померлого мусульманина. Хоча за бажанням донора він може бути більшим, ніж 2,5% відсотки, проте не може бути меншим. Шахрайство в розрахунках згідно з ісламським правом є караним злочином. «Отримане багатство» не включає борги та зобов'язання, майно будинку та



Рис. 7.6. «Скажи Моїм рабам, які увірували, щоб вони звершували молитву й жертвували таємно й відкрито те, чим наділили Ми їх, раніше, ніж прийде День, коли не буде ні торгівлі, ні дружби», (сура «Ібрагім», 31), (каліграф Ахмет Сакал).



Рис. 7.7. «Звершуйте молитву і сплачуйте закят», – цей наказ багато разів повторюється в Корані.

домашнього господарства (окрім коштовностей), які необхідні для життя, а також землю, будівлі та капітальні матеріали, що використовуються у виробництві або для виробництва. Закят виплачується з доходу за поточний рік, а також з накопиченого доходу минулого, якщо він належать тій самій особі, яка їх отримала, і зі всіх активів, включаючи землі, будівлі та засоби виробництва, якщо вони перебувають у власності (а не утримуються в кредит) та зберігаються для торгівлі, а не для виробництва. Закят є обов'язковим для всіх мусульман, постійних або тимчасових мешканців ісламської держави. Ісламське право уповноважує та зобов'язує ісламську державу збирати закят та вести його окремий облік, окремо від державних коштів державної скарбниці. Кошти закята повинні витрачатися на категорії, передбачені Кораном, а саме, бідних і знедолених, мандрівників, банкрутів, новонавернених, які опинилися у скрутній ситуації, бранців, збирачів закята і тих, хто йде шляхом Аллага. За винятком останньої категорії, всі інші є досить конкретними та піддаються чіткому визначенню. Остання категорія навмисно двозначна, щоб дозволити використання коштів закяту на загальне благо суспільства. Сунна дозволяє вико-

ристовувати кошти закяту на освіту людей, на громадські роботи і на захист ісламу та умми. Інститут закяту дав мусульманам численні переваги. Будучи релігійним обов'язком, він пропонує жертводавцеві внутрішнє задоволення від виконаного обов'язку. Він викликає почуття задоволення внаслідок відмови від частки багатства, навчаючи тому, що тільки ті кошти, за які був виплачений належний закят, є халяльними (законними) для набуття чи споживання. Саме слово закят означає «підсолоджуючий», і передбачає, що кошти, з яких не виплачується закят, є «гіркими». Кошти, з яких було виплачено закят, обіцяють подарувати задоволення та винагороду в цьому світі і в наступному; ті, з яких не було виплачено закят, принесуть страждання і покарання в цьому світі і безперечний вогонь пекла. Економічно закят заслужив репутацію величезного стимулу для вкладання доходу у виробництво, оскільки отриманий та неінвестований капітал через 30 років зникатиме по 2,5% на рік у вигляді зборів закяту. А у випадку інвестування у виробництво, він примножує добробут суспільства, створює робочі місця та приносить його власнику кошти у розмірі, більшому, ніж 2,5% податку закят. Більше того, закят є великим стимулятором обігу багатства, що є головною метою будь-якої здорової економіки.

За ісламським законом закят обов'язковий лише для мусульман. Громадяни не-мусульмани звільнені від податку, але мають сплачувати інший вид податку (джизья, щорічний подушний податок, що стягується виключно з мирян, дорослих, вільних та дієздатних чоловіків). Ісламська держава збирала закят за часів Пророка. Після його смерті деякі мусульмани чинили опір збору. Вони були оголошені відступниками, і більшість боролася з ними, допоки вони не визнали легітимність цього інституту і не сплатили внески. Практика обов'язкового збору закяту тривала протягом всього періоду Омейядів та ранніх Аббасидів, проте пізніше від неї відмовилися, оскільки її замінили звичайними прямими і непрямими податками, стягуваними державою. З того часу закят перетворився на добровільний



Карта 24В. Іслам і християнство, 1358/1939.



Таблиця 7.1. Кісва (запинало) Кааби.

Кісва складається з 54 смуг тканини по 14 метрів кожна, загалом це 875 м^2 тканини. Товщина полотна - 2 мм. Підкладка з білого льону. Пояс навколо кісви має довжину 61 метр і ширину 94 см.
220 р. до гіджри Тубба Абу Каріб Ас'ад, король Хім'яру, перший, хто покрив Каабу шовком і зробив для неї двері.
10 гіджри Пророк покрив Каабу тканиною з Ємену; після цього халіфи щороку вкривали її новим запиналом.
Зі 160 року гіджри Аль-Магді замовляв одну кісву на рік. Аль-Мамун замовляв кісву з білого шовку. Потім, рік за роком поспіль, замовляв жовті, зелені та чорні запинала.
570 Ісмаїл ібн аль-Насір започаткував вакуф – три села в Єгипті для виготовлення кісви. Османські правителі додали до вакуфа сім сіл.
1226 Мухаммад Алі скасував вакуф. Уряд взяв на себе відповідальність.
1341 Суперечка між шерифом Хусейном і Єгиптом. Стамбул виготовляє кісву і надсилає її морем через Рабіг.
1346 Дар аль-Кісва в Мецці облаштовано дванадцятьма ткацькими верстатами.
1347 Перша кісва виготовлена в Мецці.

інститут, який підтримувався виключно моральними силами місцевих мусульманських громад.

ХАДЖ

За ісламськими законами, кожен дієздатний мусульманин повинен принаймні один раз в житті здійснити паломництво до Кааби в Мецці. Пророк не лише наказував своїм сподвижникам зробити паломництво, але й умовляв їх підготуватися до нього і навчав їх особливим способом здійсненню кожного з необхідних ритуалів. Пророк започаткував хадж як інститут, у якому повинні брати участь усі мусульмани, навіть якщо вони сам хадж не здійснюють. Сунна настільки високо підняла релігійну та етичну цінність паломництва, що воно стало найвищою мрією та сподіванням, кульмінацією життя мусульманина.

Паломництво до Кааби в Мецці має відбуватися як ствердна відповідь на заклик Бога. Рефрен, який паломник виголошує протягом усього паломництва, є висловленням цієї згоди на заклик Бога. Таким чином, хадж – це самопрезентація перед Богом. Мусульмани готуються до цього так, ніби



Рис. 7.8. Масджид аль-Харам зображена на порцеляні.

вони взагалі залишають цей світ. Вони повинні сплатити свої борги і закят, належний зі свого багатства; повернути все, що було дано їм у довірче управління; та забезпечити свої сім'ї й утриманців на час своєї відсутності. Вони повинні заробити достатньо, щоб покрити витрати на подорож і пов'язані з нею жертви. Жодний хадж недійсний, якщо він здійснений «в кредит». У якомусь сенсі хадж – це репетиція Судного Дня, коли всі люди повернуться до Бога у своєму тварному вигляді, позбавленому всіх світських відмінностей. Перед Богом немає ані багатих, ані бідних, ані царів, ні жебраків, ані витончених, ні грубих. Всі рівні. Всі не матимуть нічого, крім записів своїх справ на землі, які потрібно буде показати, і ніщо інше їм не допоможе.

Для вираження цього знання, паломник скидає свій одяг та прикраси перед тим, як дістатися до Мекки, одягає два шматки білої незшитої бавовняної тканини, здійснює омовіння, здійснює салят з двох ракат і урочисто заявляє про свій намір здійснити хадж. Жінки-пілігрими роблять те саме, не скидаючи одягу, але носять на верхній частині тіла один шматок незшитої бавовняної тканини поверх свого звичайного одягу. Потім паломники прямують до Мекки, де вони сім разів обходять навколо Кааби, сім разів здійснюють пробіжку між двома пагорбами Сафа і Марва і здійснюють ще один намаз у два ракати. Наступного дня вони вирушають на рівнину Арафат за межами Мекки та повністю проводять цей день в поклонінні. Це ядро ритуалу, без якого не можна сказати, що хадж був здійснений, на відміну від інших ритуалів хаджу, які можна пропустити, не давши привід вважати паломництво недійсним. Того ж вечора паломники вирушають з Арафата до Муздаліфи, а звідти до Міни, де вони приносять у жертву тварину, роздають її м'ясо біднякам і кидають каміння в стовп, що символізує диявола, на знак свого рішення ніколи надалі не приймати його порад і не піддаватися спокусі. Потім вони повертаються в Мекку, повторюють обхід навколо Кааби і десакралізують себе, підстригаючи волосся і одягнувши звичайний одяг.

З нагоди хаджу глава держави у супроводі інших глав держав та високопосадовців із мусульманського світу входить до Кааби, щоб вимити її стіни та підлогу і звершити один короткий салят усередині будівлі. Після хаджу ці високопосадовці та лідери збираються, щоб обговорити стан ісламу та мусульманського світу, як це роблять і паломники нижчого рангу. Тоді хадж стає найбільшим і видовищним громадським та політичним з'їздом, який колись бачив світ. Сотні тисяч (а в наш час і мільйони) людей з незліченних сіл і міст, що представляють найбільшу різноманітність національностей, мов, культур, звичаїв та точок зору, взаємодіють один з одним. Позбавив-



Рис. 7.9. Макам Ібрагім.



Рис. 7.10. Діти навчаються обрядам поклоніння, як і всьому іншому, в сім'ї.

шись відмінностей, які заклала в них історія, вони прагнуть відновити свої зобов'язання служити Богові. Не дивно, що хадж зіграв таку важливу роль в історії ісламу та умми. Він служив вихователем, кристалізатором, інформатором та комунікатором, примирителем мільйонів у найбільшому масштабі. Перед від'їздом до Мекки родичі та земляки прочан відвідують їх, щоб побажати їм добра. Прочани зазвичай вирушають у дорогу після довгого святкування та радісної ходи. Коли вони повертаються з Мекки, святкування відновлюється цього разу, щоб почути новини про паломника, а також про світ ісламу. Відтепер паломник користується особливим престижем та пошаною серед своїх одноліток, що виражається в титулі ходжа чи хаджі (чол.) чи хаджія (жін.), який він/вона додає до свого імені.

Для тих, хто не здійснює хадж – а таких завжди більшість – ця подія відзначається як свято. Вона отримала назву Ід аль-Адха (свято жертвопринесення). Вона триває три дні і починається з намазу аль-ід, аналогічного ід аль-фітра наприкінці Рамадану, місяця посту. Після намазу в жертву приноситься тварина, і більша частина її м'яса віддається бідним. Сім'ї святкують та обмінюються візитами, подарунками й добрими побажаннями. У їхній свідомості, як і в свідомості паломників, ця подія нагадує досвід Ібрагіма, великого пророка і патріарха, який привів свого старшого сина Ісмаїла та його матір-єгиптянку Хаджар, щоб вони оселилися в Мецці, тоді ще віддаленому місці у пустелі. Хаджар залишила дитину і блукала пустелею в пошуках води. Вона бігла назад на плач дитини, а потім знову вирушала на пошуки води. Це відтворено у вигляді сай (бігу підтюпцем) паломника між двома пагорбами Сафа та Марва. Повернувшись, вона знайшла джерело Замзам, яке пробивалось з-під ніг дитини. Зараз Замзам знаходиться на території Хараму. Історія жертвопринесення Ібрагіма розказана в Корані (37:100-113). Коли Ісмаїл виріс, Ібрагім отримав наказ від Бога принести в жертву свого сина. Він погодився, і в той момент, коли він збирався виконати команду, Бог зупинив його і натомість дав ягня для принесення в жертву[1]. Все це, згідно з ісламською традицією, відбувалося на місці, де стоїть Кааба. На знак вдячності Богові, Ібрагім, батько, та Ісмаїл, син, побудували Каабу і освятили її як «Будинок Бога», будинок, де поклонялися і молилися одному Богу. Ісмаїл виріс, одружився з жінкою з племені Джурхум з околиць і став пращуром арабів з північних районів півострова. Пізніше мекканці впали в ідолопоклонство; але традиція усвідомлення їхнього походження від Ісмаїла й Ібрагіма ніколи не вмирала. Для мусульманина хадж є підтвердженням віри Ібрагіма, котрого Коран назвав першим мусульманином, досконалим ханіфом.

СІМ'Я

Що стосується відносин між чоловіком і жінкою, іслам проголосив божественний зразок, що складається з їхнього законного співжиття. Творець, як стверджує Коран, розділив людство на чоловіків і жінок, встановив між ними взаємну прихильність і підготував їх до здобуття спокою та любові один до одного (Коран 31:21). Безшлюбність засуджується, а шлюб заохочується.



Рис. 7.11. Сім'я – це перша школа для дітей.

Іслам благословляє пару, яка вирішила одружитися. Мусульмани вважають шлюб шляхетним та універсально необхідним, тому що він приносить спокій, дарує нащадків та продовження життя з чистотою та відповідальністю. Шлюб також сприяє конструктивній участі в суспільному житті та місії суспільства через соціалізацію дітей, яку забезпечує інститут сім'ї. Окрім того, іслам вільний від упередженого уявлення про жінку як про спокусницю, джерело зла і смерті або причину гріхопадіння людства. Секс і дітонародження не несуть тавра, а є самі по собі природними, як їжа, зростання і смерть, і були встановлені Богом як невід'ємні елементи процесу існування та життя, самого середовища та матерії етики й релігії.

В мусульманському світі, як правило, укладалися шлюби за домовленістю, хоча завжди також були відомі та прийняті шлюби двох людей, відданих один одному. У всіх випадках обов'язковою умовою є згода сторін шлюбу. Дитячий шлюб, укладений батьками, може бути розірваний на вимогу будь-кого з подружжя після досягнення статевої зрілості. За згодою чоловіка та жінки батьки, опікуни чи родичі домовляються про умови шлюбного договору. Шлюб не є таїнством, він укладається на умовах цивільного договору з будь-якими умовами прийнятними для обох сторін. Після укладання договір регулює життя подружжя, їхні взаємовідносини на господарському чи іншому рівні, і навіть припинення шлюбу. Для того, щоб бути дійсним, договір повинен включати, окрім явної згоди подружжя, положення про негайний і відтермінований посаг, належний жінці від чоловіка. Перший – це винагорода у вигляді коштовностей та/або готівки, яку можна витратити на посаг нареченої або облаштування оселі; другий – це винагорода у грошовій чи натуральній формі, яку належить сплатити чоловікові після розлучення. Цей посаг служить стримуючим чинником, і навіть страховим полісом від довільного рішення чоловіка розірвати шлюб. Оскільки рішення про компенсацію розлученій дружині приймається до укладання шлюбу, у час взаємної любові та поваги поміж майбутнім подружжям, у дружини є найкращий шанс отримати вигідну компенсацію.

Згідно з ісламським правом, шлюб не змінює правового статусу мусульманки як повноцінної особистості, здатної володіти доходами та майном і розпоряджатися ними на власний розсуд. Шлюб також не змінює ім'я жінки. Її місце проживання та поведінка у житті регулюються шлюбним договором. Вона може ініціювати процес розлучення проти свого чоловіка, якщо є причина, яку шаріат визначає як несу-

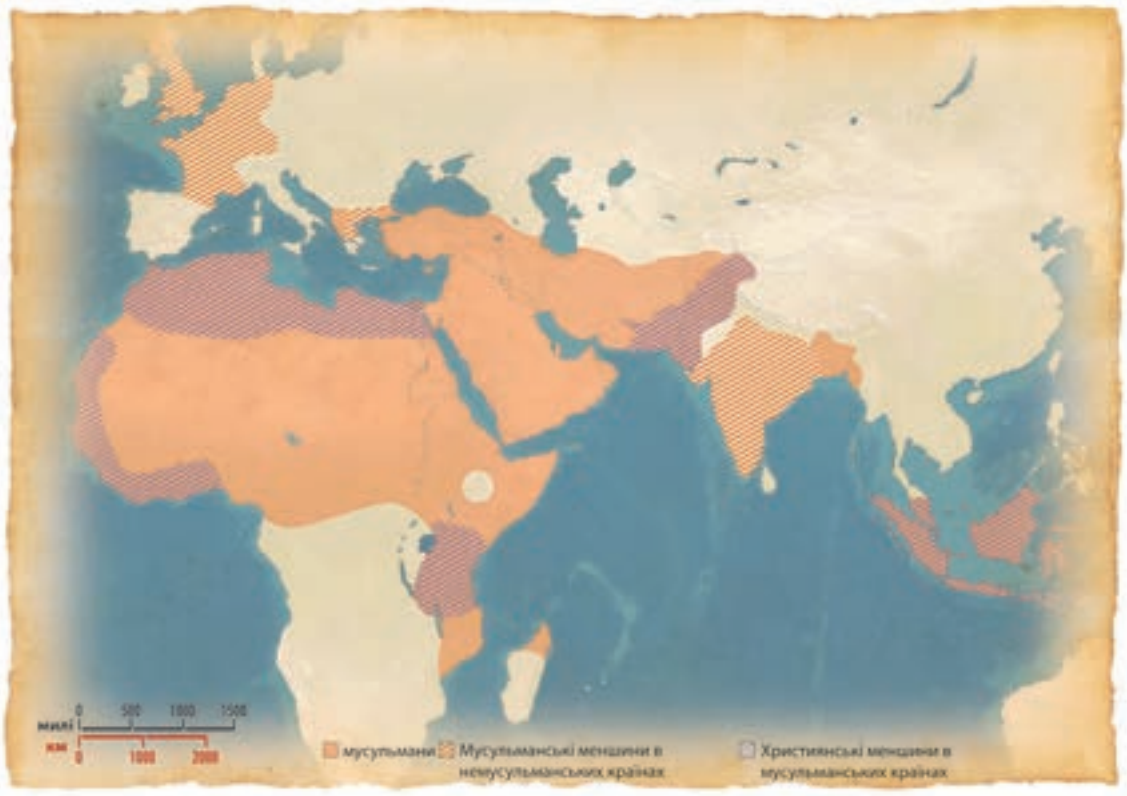


Рис. 7.12. «[Ті], які говорять: «Господи наш! Даруй нам насолоду для очей у дружинах наших і в нащадках наших і зроби нас взірцем для богобоязливих!», (сура «Розрізнення», 74).

місність, жорстокість, несправедливість, тривалу відсутність, перелюб, божевілля та невиліковні чи заразні хвороби. Вона може зробити свій шлюб моногамним, якщо вирішить включити до свого контракту пункт, який анулює її шлюб у випадку, якщо чоловік вирішить укласти інший. Іслам розглядає чоловіків і жінок як абсолютно рівних у своїх релігійних та цивільних обов'язках, хоча й не розуміє цю рівність як таку, що припускає рівність природних здібностей і талантів або як тотожність ролей. Таким чином, думка ісламу полягає в рівності, а не в еквівалентності. Чоловіки та жінки були створені по-різному та призначалися для різних ролей у творінні. Обидві ролі вимагають максимально можливого інтелекту та зусиль, якщо вони хочуть реалізувати кінцеву мету свого творення. Незважаючи на це, іслам зобов'язує чоловіків завжди поводитися з жінками біль ма'руф (зі співчуттям, добротою та шляхетно).

Як господарки та керуючі домашнім господарством, як матері та вихователькі дітей, а також як джерела сакіни (спокою, блаженства, благословення, краси) жінки відіграли ключову роль у становленні ісламського суспільства.

Ісламська сім'я не є нуклеарною, що складається лише з батьків та дітей. Її склад розширений та включає бабусь і дідусів, онуків, дядечків та тіточок, а також їхнє потомство. Іслам скерував сім'ю до її розширеної форми за законами залежності та спадкування. Перші вважають утриманцями чоловіків усіх жінок у розширеній сім'ї, незалежно від їхнього фінансового стану, тим самим позбавляючи їх необхідності заробляти собі на життя; останні вважають усіх членів розширеної сім'ї спадкоємцями тією чи іншою мірою, призначаючи чоловікам подвійну частку у порівнянні з жінками. У будь-якому випадку, ісламський закон про спадкування зробив жінкам послугу – їхня власність належить їм та вони можуть її зберегти чи продати; вони мають право на половину частки чоловіків; і вони є тими, чиє довічне забезпечення є обов'язком для чоловіків. Ісламський закон покладає відповідальність за утримання та



Карта 24Г. Іслам і християнство, 1400/1980.

процвітання сім'ї на чоловіків, а ісламська етика звеличує цінність, що надається цій відповідальності, до найвищого рівня честноти та щастя. Живучи разом, члени великої сім'ї долають будь-який розрив між поколіннями; вони легко та ефективно окультурюють і соціалізують нове покоління і надають кожному члену сім'ї товариша, довірену особу, товариша в іграх чи друга, щоб допомогти цьому члену подолати труднощі життя. Таким чином, індивідуалізм, егоїзм та самотність виганяються з ісламського сімейного життя. Крім того, оскільки розширена сім'я з готовністю здатна замінити майже будь-яку функцію, вона дозволяє будь-якому її члену, включаючи жінок, які мають такі схильності та здібності, досягати професійних цілей поза домом без шкоди для дітей та сімейної гармонії й краси. Таким чином, ісламська сімейна система найкраще пристосована для того, щоб протистояти сучасним проблемам та долати їх.

Іслам покладає відповідальність за виховання дітей на батьків. До їхніх обов'язків входить, окрім фізичного догляду та харчування, акультурація в ісламі та соціалізація в уммі. Шаріат наказує, щоб батьки навчали своїх дітей ісламським ритуалам, ісламським законам та етиці, а також посвячували їх у члени умми. У випадку нездатності чи невдачі у цій відповідальності має допомогти суспільство. Коли діти народжуються, батьки читають їм у вушка шагаду; дають їм їхні ісламські імена; влаштовують їм обрізання, якщо це хлопчики, долучають їх до вивчення «стовпів ісламу», навчають правильному читанню та декламації Корану; готують їх до життя й служіння великій сім'ї та суспільству; виправляють їх, коли вони помиляються; і завжди дають їм поради та подають гарний приклад. Зі свого боку, шаріат наказує дітям шанувати та слухатися своїх батьків і старших та підтримувати їх у старості.

Мусульманська сім'я несе індивідуальну та колективну відповідальність за умму. Завдання сім'ї полягає в тому, щоб населити державу, підготувати покоління до підтримки соціальних, культурних, політичних та економічних систем умми, зробити свій внесок у добробут усіх громадян та захистити умму в скрутну хвилину.



Рис. 7.13. Медресе Улугбека, Самарканд 1420.

МЕЧЕТЬ, МЕДРЕСЕ ТА ВАКУФ

Мечеть посідає в ісламі центральне місце. Незалежно від свого розміру, розташування або пишноти, вона скрізь виконувала одну й ту саму функцію. Після побудови мечеть



Рис. 7.14. Медресе Сулеймана-паші, Ізнік 1332.



Рис. 7.15. Панорама міста Травнік, Боснія і Герцеговина.

не належить жодному власнику. Її власником є буквально Бог, що робить вислів «Будинок Божий» не тільки образно, а й юридично вірним. Немає такої речі, як членство в мечеті; кожен мусульманин світу має рівне право використати всі її можливості. Немає жодного «прийняття» чи посвяти, жодних зборів чи підписки, жодних квот, лімітів чи обмежень для будь-кого. Це практичний результат того, що мечеть – це вакуф, вічна довіра, яку жертводавець дав Богу, а потім відмовився від будь-якого контролю над нею. Мечеттю керує мутаваллі (керуючий), який призначається на посаду каді (суддею) району. Його обов'язок – приймати пожертвування від людей і підтримувати будівлю

Рис. 7.16. Скоп'є, Македонія.



мечеті, щоб вона була відкритою, чистою, добре освітленою та в хорошому стані. Для того, щоб забезпечити мечеть, її мутаваллі та її імама, початкові чи інші жертводавці вносять інше майно або, що ще краще, будують крамниці навколо мечеті, дохід яких покриває витрати мечеті. Мутаваллі «керує» вакуфом під наглядом каді.

У кожній мечеті є муедзин (який закликає до саляту) та імам (предстоятель намазу). Обидва є членами громади, добре читають Коран і мають бездоганну репутацію серед своїх однолітків. Вони не священики та не служителі; не проводиться ані посвячення ані таїнство. Керування імама молитвою призначене для синхронізації рухів вірян (початок і закінчення намазу, поклони та простирання на землі), читання вголос з Корану уривків під час намазу, та читання проповіді у п'ятницю – функції, які міг би виконувати будь-який член громади. Іноді імами виконують інші функції, наприклад шкільного вчителя або соціального й політичного лідера громади; але останні не є обов'язковими їхніми функціями. Вакуф був найпершим прикладом моральної, юридичної особи, визнаної законом. Від імені вакуфа мутаваллі міг подавати позов; отримувати та розпоряджатися коштами; укладати договори на обслуговування, ремонт, постачання чи будівництво. Вакуф завжди не має терміну кінця; одного разу зроблений, він не може бути відкликаний чи анульований. Майно вакуфа заборонено продавати, але його можна обміняти на особливих умовах. Найчастіше, мутаваллі та імам не працюють повний робочий день. Часто їхні посади носять почесний характер.

В ті часи, коли мечеть не використовувалася для п'яти щоденних намазів, мечеть часто служила місцем «постійної освіти» для віруючих, громадським центром, де місцеві члени проводили свої збори. Основним місцем перебування Пророка була його мечеть в Медині, яка залишилася головним місцем управління праведних халіфів

(10-39/632-660). Мечеті були також центрами місії. Не-мусульман допускали до вивчення основ ісламу. Звичайно, незабаром вони перетворилися на коледжі з постійними вчителями та учнями. Коледжі спочатку розміщувалися у мечеті, а заняття проводилися між намазами. Пізніше коледжі почали займати окремі будинки, які прилягали або були прибудовані до них. Якщо головою коледжу не було призначено когось іншого, ця відповідальність покладалася на імама мечеті. Він, інші вчителі та учні отримували відповідні стипендії з доходу вакуфу мечеті або зі спеціального вакуфу для медресе (школи).

Мечеть і медресе зробили величезний внесок у зростання авкафу (множина від вакуфа); і вони однаково сприяли зростанню коледжів та освіти серед мусульман. Тут були молоді та дорослі мусульмани, які присвятили своє життя вивченню ісламських наук: Корану та хадисам; критиці та тлумаченню; кожній гілці шаріату; історії, астрономії та географії; арабській граматиці та філології. Звичайно, вони заслуговують, думав мусульманин-жертводавець, щоб їх звільнили від необхідності заробляти на життя, щоб вони могли присвятити всю свою енергію своїм шляхетним заняттям. Медресе стали автономними. Кожен коледж був наділений власним статусом, і він керувався та регулювався зсередини. Коледж підтримувався власним вакуфом. Внутрішні справи коледжу регулювалися лише його власним шейхом чи деканом за погодженням зі своїм факультетом. Мусульмани вважали його непорушною уста-



Рис. 7.17. Панорама міста Призрен. Косово.



Рис. 7.18. Мечеть Селіміє в Едірне, вигляд зсередини (1575).



Рис. 7.19. Заснований у 15 сторіччі в Сараєво османський базар «Башчарша» працює й сьогодні.

новою, гідною їхньої найбільшої поваги та необмежених пожертвувань. Прагнення до знань і мудрості вперше було визнано суспільством окремим інститутом, гідним матеріальної та моральної підтримки, не торкаючись його внутрішньої автономії та цілісності.

УХУВВА (БРАТЕРСТВО)

Іслам оголошує всіх мусульман братами одне одному; усі вони разом становлять одне ухувва або братство (Коран 10:4). Він розкриває значення братерства і перетворює відповідні настанови на дії. Ці настанови були сутністю ісламської проповіді протягом усієї історії і вважалися законами, невід'ємними від шаріату. Однак, більшість із них є законами без конкретних санкцій за їх порушення, за винятком випадків, коли матеріальні збитки іншим зумовлені нехтуванням мусульманином цих принципів. Ісламське право розглядає такі випадки як «злочини з недбалості», карані на розсуд суду відповідно до тяжкості завданої шкоди.

Як і в месопотамському суспільному устрої, нова ісламська релігія розглядала кожну людину як пастиря, відповідального за свою паству; людина стоїть у центрі кількох кіл, що становлять зони її впливу і, отже, залежать від волі й дій цієї людини задля досягнення щастя. Іслам постійно боровся з індивідуалізмом та ізоляціонізмом і схвалював втручання в життя інших заради їхнього блага. Хто побачить зло, сказав Пророк, нехай виправить його своїми руками, а якщо не може, – язиком; а якщо не може язиком, тоді серцем – це найменша з дій віри». Перше із цих кіл – сім'я; друге – сусіди; третє – колегія за професією або покликанням; четверте – село, містечко чи місто; а потім люди, світова умма, людство.

До обов'язків членів суспільства входять: привітання; відвідування хворих; втішання в горі; співробітництво для протистояння агресії та злу; розділення радості; прощення провини; припинення пліток про сусіда за його спиною (хороших чи поганих); приховування недоліків; захист сім'ї та майна сусіда за його відсутності; надання порад у всіх випадках; навчання у всіх галузях знань, чи то релігійних, моральних чи технічних; благодійність для нужденних; примирення в суперечці з собою, чи з іншими; і, нарешті, участь у похованні у випадку смерті. Ісламський закон вимагає покарання будь-якого мусульманина, чиє нехтування цими обов'язками завдає реальної шкоди ближньому.

Ці заповіді допомогли встановити узи ухувва, або братерства, між мусульманами, яким би різним не було їхнє походження. Слузі або рабу дають їжу та одяг як члену сім'ї, сусід почувається впевненим, що за ним стоїть ціла маса людей, готових допомогти відвернути будь-яке зло або усунути його наслідки; бідняки заспокоюються, отримавши допомогу; неосвічені отримують добре навчання та настанови; мандрівник та біженець раді гостинності; сирота та вдова спокійні під повним захистом закону, суду та виконавчої влади; банкрут та бранець відчувають полегшення від допомоги та викупу. Спільнота ісламу дійсно є братством, в якому індонезійці, вихідці з

Центральної Азії, європейці, вихідці з Північної Африки, жителі країн Африки на південь від Сахари, індійці можуть визнати братами сирійця, єгиптянина, мекканця та знайти у їхніх домівках тиху гавань та притулок. Наслідки такого змішання рас очевидні в більшості мусульманських міст, коли спостерігаєш за перехожими на ринковій площі, чиї фізичні характеристики видають їхнє різне походження. Окрім того, фонд закяту, а також його установи та працівники завжди готові запропонувати свою допомогу.

ХАРА (СЕРЕДОВИЩЕ ПРОЖИВАННЯ)

Вищезгадані інститути ісламу вимагають, щоб мусульмани жили поруч один з одним. Звичайно, вони робили це ще до ісламу, але з інших причин, а саме з міркувань безпеки, походження від спільного пращура чи задоволення спільних економічних потреб. Іслам прийняв цей статус-кво водночас наповнивши його своїми власними цінностями і тим самим розширивши і зміцнивши соціальне середовище. В громаду були додані нові складові в міру того, як новий політичний порядок ісламу дозволяв чи викликав великі переміщення населення. Найбільш важливим було усунення ісламом політичних кордонів та митних бар'єрів між різними частинами його територій. Ісламський егалітаризм стер соціальні відмінності попередніх культур. Цар або вождь, дворянин та плебей виявилися рівними в ісламі. Більше того, їхня рівність виражалася в здійснюваних ними ритуалах, а також у поводженні з ними з боку шаріату та його захисників, чи то в мечеті, чи в громаді, чи в будь-якому державному органі чи громадській установі. Розвивалися нові професії та виникали нові об'єднання, які спонукали людей переїжджати та ризикувати, започатковувати нові підприємства. Ці мігранти прибували в громаду і вимагали реорганізації її середовища для життя

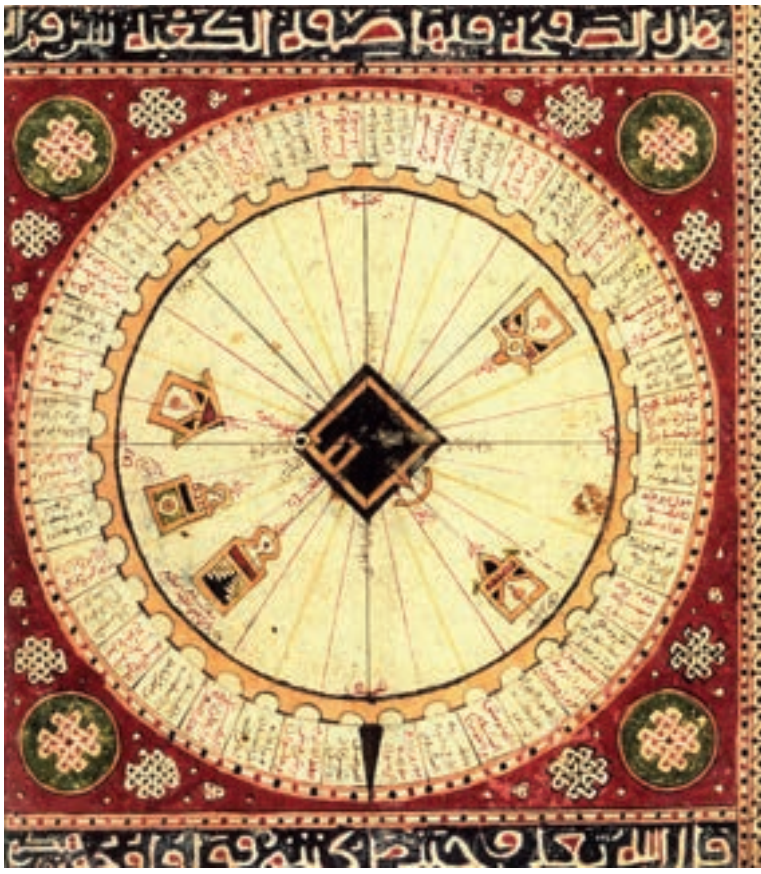


Рис. 7.20. Мініатюра із зображенням кибли в морському атласі 1551 року. Навколо Кааби написані назви 40 міст, по відношенню до яких визначається кибла.

або обирали нове місце для будівництва нового міста, селища або села, наповнюючи цей процес новими цінностями ісламу.

Центром хара (населеного пункту) був комплекс, що включав мечеть, медресе, громадську лазню та водогін. Поруч із ними, утворюючи свого роду зовнішню сферу, знаходився сук (ринок), що складався з одного чи кількох рядів магазинів уздовж кількох звивистих вулиць. Вулиці були накриті, щоб захистити магазини та покупців від негоди, і були поділені на ділянки, у кожній з яких розташовувалась одна з професій чи ремесел – бакалійники, ювеліри, ковалі, теслярі, кожум'яки, торговці тканинами, тощо. У кожній секції був щонайменше один, а часто і більше одного, – пекар, ресторан, кав'ярня, готель чи будинок відпочинку. За цим центром міста лежали житлові квартали. Вони складалися з глухих вулиць, по сторонах яких стояли



Рис. 7.21. Мечеть Путра, Малайзія.

будинки мешканців. Вулиці завжди були кривими, надаючи попеременно місця для сонця та тіні, з різними формами ділянок для будинків, внутрішніх двориків та садів та, можливо, підвищеного захисту від нападу. Зазвичай до кожної хара був один під'їзд, а наскрізного проходу її вулицями назовні не було. Якщо місто було досить великим, щоб включати кілька харат (одн. хара), у кожному з них була пекарня, бакалійна лавка і невелика мечеть на тій чи іншій звивистій вуличці.

Управління хара здійснював мухтар (вибраний), обраний чи призначений шляхетний чоловік, який знав усіх. Він керував за допомогою морального авторитету, заснованого на його статусі старійшини суспільства та моральній репутації. У хара не було поліції. Зазвичай у хара не розміщалася стороння людина, яка не була гостем одного з її мешканців. Жителі, зі свого боку, знали один одного і стежили за розвитком життя один одного з братньою цікавістю та турботою. Щодня вони зустрічалися на ринку і в мечеті, по дорозі до своїх магазинів і мануфактур або повертаючись з них, в межах або поблизу міста, або на своїх сільськогосподарських ділянках, або пасовищах, які зазвичай знаходилися на віддалі від міста. Діти відвідували куттаб (початкову школу) при мечеті хара; або, якщо вони були старші, медресе, прибудоване до міської мечеті, і спілкувалися там один з одним. Жінки збиралися для виконання низки домашніх справ, таких як принесення води, прання одягу, доставка молочних продуктів та виробів ручної роботи на ринок, їх виготовлення чи обробки продуктів для зберігання. У сільськогосподарських громадах багато родин переселялися на землю і жили в наметах або під дахами із сухих гілок та листя під час збирання врожаю. Яким би не був спосіб життя, молоді, старі, чоловіки і жінки в хара щодня мали багато можливостей спілкуватися один з одним і втілювати в життя цінності ісламського братерства на благо всіх.

Мусульманське середовище проживання давало незліченні можливості для розвитку та зміцнення зв'язків загального блага й братерства поміж людьми. Рамадан уводив їх усіх у новий ритм життя, який посилював соціальну та культурну гомогенізацію. Те саме відбувалося зі щоденним та п'ятничним намазом у мечеті, а також з урочистими процесіями та святами протягом року. Жителі хара насолоджувалися особистим простором в своєму будинку, де вони могли усамітнитися, коли забажають. І в зв'язку зі співіснуванням у хара вони були змушені взаємодіяти та втручатися у справи один одного. Народження і смерть, обрізання і шлюб, закінчення школи, зведення кам'яного будинку, посів, збирання та зберігання врожаю, вирушання та повернення з далекої подорожі, хадж – усі ці, та незлі-



Рис. 7.22. Зображення торгівлі в «Макамат» Харірі.

ченна безліч інших подій сприяли цьому згуртуванню розрізнених особистостей в єдине ціле – ісламську умму. Це було вірно не тільки на рівні хара. Багато з цих факторів також працювали на рівнях поміж різними хара, містами та регіонами.

ХІСБА

Хісба – ще один інститут, унікальний для ісламу. В кожному районі у сільській місцевості, у кожному великому та малому місті має бути контора, яка носить це ім'я. Найчастіше контора хісба складається з однієї людини; у деяких, де робоче навантаження або територія, що знаходиться під юрисдикцією занадто великі у мухтасіба (власника посади хісба) є один або кілька помічників, один з яких має форму поліцейського. Зазвичай мухтасіб має вільний доступ до записів та служб усіх державних відомств. Насамперед він тримає у своїх руках виконавчу владу від імені губернатора, суду, а також примусову владу окружної поліції. Зосередження такої влади в руках однієї людини було б приголомшливим, якби не заповіді ісламу всім правовірним наказувати добро і забороняти зло. Зі свого боку, мусульмани дуже серйозно ставляться до цієї заповіді. Для того, щоб виконати покладене на них зобов'язання, вони винайшли інститут хісба і делегували мухтасібу повноваження, які належать їм як індивідуально, так і у якості громади. Те, що вони особисто не можуть зробити, таким чином, гарантовано буде виконано іншим, що виступає як їхній агент у запобіганні злу та здійсненні добра. Таким чином, мухтасіб, як правило, несе відповідальність за ісламське благополуччя людей на низовому рівні. Оскільки з погляду ісламу добробут складається як зі світських матеріальних, так і потойбічних духовних турбот, юрисдикція мухтасіба фактично безмежна. Все, що визначив Бог, і все, що людина законно визнала бажаним, потрапило у сферу інтересів мухтасіба; і це також включає запобігання будь-якому злу.



Рис. 7.23. Велика мечеть, Бурса.

Шаріат говорить, що для того, щоб обіймати посаду в хісба, людина повинна мати бездоганний характер, який відомий і визнаний серед її оточення. Мухтасіб повинен бути людиною великого досвіду та мудрості, фізично здоровою і морально надійною, старійшиною, особисто бути знайомим зі всіма людьми, які перебувають під його опікою. Мухтасіб повинен добре знати шаріат та його положення, мати правильний ісламський світогляд, мати здорове розуміння проблем людей і глибоке співчуття до їхніх обставин. Для виконання своїх функцій мухтасіб не може сидіти в кабінеті в очікуванні скарг. Він завжди поза офісом і «в полі», перевіряючи та вивчаючи все, щоб гарантувати дотримання шаріату. Значну частину свого дня він зазвичай проводить на ринку, де відбувається більша частина людських відносин – економічних – де також відбувається більшість суперечок і актів несправедливості. Він перевіряє ваги та товари, щоб запобігти шахрайству. Він перевіряє нотаріусів, які пишуть контракти від імені договірних сторін, та акти купівлі-продажу. Він вислуховує скарги населення та вирішує їх на місці, приділяючи особливу увагу жінкам. Далі в порядку першочерговості мухтасіба слідують комунальні послуги, свобода пересування вулицями, утримання, освітлення та чистота проїздів, а також порядок та чистота мечетей, ресторанів та громадських лазень. Він оглядає куттаб,



Рис. 7.24. Ставня з вікна будинку Ібрагім-бея Караманоглу, Караман 1433.

суд і всі місця, де люди збираються, щоб домогтися дотримання ісламського закону та етики. Він перевіряє товари та послуги всього села чи міста, щоб не допустити обману в якості та/або кількості, зберігаючи у своєму кабінеті стандартні одиниці виміру. І його обов'язок полягає в тому, щоб стежити за тим, щоб в'ючні тварини і кораблі не перевантажувалися, тим самим наражаючи на небезпеку життя людей і тварин. Мухтасіб також підзвітний каді та правителю у питаннях щодо не-мусульман. Його обов'язком є стежити за тим, щоб ніхто до них не чіплявся, щоб вони користувалися свободами, наданими їм шаріатом, і виконували свої зобов'язання відповідно до нього. Зрештою, мухтасіб несе відповідальність за негромадян, що знаходяться на його території, за їхні в'їзд та виїзд, а також за здійснення ними своїх прав відповідно до шаріату. Взагалі, кожен може звернутися до мухтасіба за виправленням несправедливості. І у мухтасіба є всі судові та виконавчі повноваження, необхідні для розгляду скарги. Однак, мухтасіб не може вдаватися до стеження за громадянами, які перебувають під його опікою; також він не може виступати як суддя і вислуховувати свідків та докази у суперечці, пов'язаній із конфліктами. Злочини, з якими він уповноважений мати справу, є лише ті, які є безсумнівними.

АЛЬ-ХІЛАФА: ДЕРЖАВА ТА СВІТОВИЙ ПОРЯДОК

Останнім, проте не менш важливим, із громадських інститутів ісламу є халіфат. або аль-імама, синонімічні терміни, що відносяться до держави чи уряду. Халіфат є першоджерелом всіх інших інститутів, їхньою незмінною умовою, без якої всі інші інститути втрачають свою основу та опору. Внутрішня необхідність існування халіфату полягає в забезпеченні дотримання шаріату, всеосяжне індивідуальне та інституційне застосування якого становить перший засіб встановлення справедливості. Зовні халіфат відповідає за благополуччя та безпеку умми, за заклик людства до Бога і до покірності Його волі, за встановлення нового світового порядку миру та справедливості на землі. Всі ці цілі випливають із сутності релігійного досвіду в ісламі. Вони охоче визнаються всіма мусульманами як необхідний наслідок таухіду. Створивши світ як театр і пластичний матеріал для людей, щоб вони могли довести свою моральну цінність добрими вчинками, і забезпечивши їх усіма необхідними досконалими рисами, здібностями, можливостями та дійсним, постійно зрозумілим одкровенням Його волі, люди зобов'язані перебудувати себе і світ за подобою божественного зразка, в процесі побудувати культуру та цивілізацію й додати до загальної цінності космосу. А оскільки і зразок Бога, і його актуалізація в історії індивідуальні та суспільні, навмисні та дієві, духовні та матеріальні,

внутрішні та зовнішні, мусульмани повинні організуватись колективно, створити систему для регулювання міжлюдських відносин, для справедливого вирішення суперечок і справедливості, і здійснити Божий задум у світі, в історії.

За винятком тих небагатьох у наш час, хто втратив своє ісламське коріння завдяки західній освіті та/або спілкуванню, мусульмани різного віку та місць визнавали ісламську державу як необхідну для ісламу та розуміли її обґрунтування як засноване на шаріаті. Юристи вказують на численні настанови та/або положення закону, які мають дотримуватися та забезпечуватись державою. Вони вважають, що без держави ці частини шаріату не дотримувалися б, і Коран ясно засуджує це порушення як рівносильне відмові від усієї релігії і, отже, такого, що призводить до відступництва (Коран 5:44; 2:85). Мутакаллімун (ісламські мислителі) розглядали державу як суто раціональну необхідність. Вони стверджували, що державна організація оборони й захисту місії є абсолютно необхідними для виживання та розвитку самого життя з його культурою та цивілізацією. Всі вони приходять до висновку, що держава є не лише ісламською, але й людською необхідністю.

Треті вважають, що держава зумовлюється міркуваннями торгівлі та безпеки, загальної корисності та суспільного добробуту. Це робить її не раціональною необхідністю, а незамінним засобом людського намісництва на землі. Якою б не була лінія виправдання, всі мусульмани вважають формування держави та участь у її справах моральним та релігійним обов'язком, вимогою самої ісламської віри. Вони бачать підтвердження своєї позиції в хадисі Пророка про те, що сутність ісламу полягає в тому, щоб брати участь протягом життя принаймні в одному байа (виборах халіфа), тобто в політичному процесі. Початкове бачення ісламом необхідності держави виказує його месопотамський спадок, де люди без правителя і, отже, позбавлені соціального порядку, розглядалися як вівці без пастиря, приречені на знищення.

Це бачення держави в ісламі передбачає низку принципів відносно природи та структури; і вони мають стосунок до його внутрішньої організації й зовнішніх взаємин.

Універсалізм та егалітаризм

Халіфат – це громадський порядок, актуалізація якого встановлюється Богом. Божа воля чи заповідь єдина та універсальна. Вона застосовується до всіх людей як таких – отже, до всіх земель і континентів – і не робить різниці між ними. Тому іслам бачить державу космічною та універсальною. Мусульмани знали не менше, ніж їхні месопотамські предки, – хоча багато в чому вони відрізняються один від одного, як фізично, так і ментально, що породжує трайбалізм, націоналізм, расизм і різного роду колективний партикуляризм. Але вони не вважали жодну з цих підстав достатньою для міжлюдської дискримінації. Схід і Захід, Північ та Південь, чорні та білі, азіати та африканці – усі були однаково створіннями Божими, зобов'язаними виконувати Його волю. Отже, всі мають бути включені до соціального порядку, створеного для виконання цієї волі. Оскільки кінцева основа ісламської держави трансцендентна, держава не може не діяти універсально щодо всього людства та всього творіння.



Рис. 7.25. Едірне. Комплекс Баязида II, 1488.



Рис. 7.26. Фундаційний напис 10 сторіччя, Монастір, Туніс.

Таким чином, халіфат – це світовий порядок, у якому всі люди є громадянами чи майбутніми громадянами; всі держави є федеральними провінціями чи майбутніми федеральними одиницями. Насправді чи потенційно, ісламська держава має покрити всю земну кулю.

Тотальність (всеохопність)

Ісламська держава є всеохопною, оскільки імперативи Бога не лише морально обов'язкові для всіх людей, а й застосовні до будь-якої людської діяльності. Людське життя та існування не діляться на релігійну сферу, де діють Божі заповіді, та світську сферу, де вони не діють. Все життя й існування просякнуті цінностями або моральними зобов'язаннями, викладеними в божественних заповідях. Шаріат, застосування якого є сенсом існування держави, є всеосяжним і охоплює кожну область та кожну дію. Немає жодної галузі людської діяльності, яку можна було б належним чином виключити з доречності божественного зразка. Воля Бога для людини є, згідно з ісламом, перетворенням творіння людьми на пропонований божественний зразок і в ході такого перетворення доведення своєї моральної гідності. З погляду божественної заповіді все має значення. Усі дії в житті підпорядковуються закону, оскільки вони є виразом себе, інших особистостей та/або природи. Таким чином, у всіх випадках кожна зміна має значення, тому що вона може і повинна бути зміною на краще. Ось чому іслам розглядає кожну дію як акт поклоніння, акт послуху чи непокори, в гармонії чи дисгармонії з божественною волею. Держава – це колективна спроба людини привести всю діяльність у відповідність до божественної волі і здійснити її. Відповідно, діапазон діяльності держави має бути безмежним, так само як її дія завжди має бути розрахована на те, щоб привести людство і світ до ближчого та досконалішого здійснення божественного зразка. Таким чином, чим більше держава править, керує і втручається в життя громадян, щоб змусити їх дотримуватись божественного зразка, тим успішнішою вона буде. Це суперечить англо-саксонській думці, що чим менше держава керує, тим вона краща.



Рис. 7.27. Медресе с двома мінаретами, Ерзерум, 13 сторіччя.



Рис. 7.28. Мечеть і медресе Аль-Азгар, Каїр, 972.

Свобода

Ісламська держава має бути вільною, оскільки бажана реалізація шаріату, втілення божественної волі на землі, носить моральний характер, тобто має бути досягнута осмислено у послуху Богові та з виконанням Його волі. Примусова реалізація може призвести до утилітарного, а не морального досягнення. Отже, вона не може задовольняти вимоги моральності, якою б великою не була користь, яку вона приносить. Тоталітаризм і регламентація можуть бути відповідальними за дуже бажані зміни в людях та природі. Але зміна, яку вони викликають, зіпсована відсутністю свободи, відсутністю волі, спрямованої на здійснення цих змін з почуття любові до них як до складової частини божественної волі. Щоб бути моральними, зміна та дія, що її викликає, мають бути вільними; вони мають бути свідомими і добровільними, потрібним є усвідомлення мети та засобів для досягнення цієї мети. У цьому полягає сутність амана (довіри), яку Бог запропонував небу, землі та горам і яку вони «відкинули», тому що за своєю природою вони не мали необхідної свободи дій. Людина прийняла довіру, тому що вона вільна і здібна істота. В усій природі божественна воля актуалізується за потребою через дію природного закону. Ніщо в природі не може бути іншим, ніж воно є. Тільки людина має вибір. Тільки вона має свободу виконувати чи не виконувати волю Божу.

Освіта

Оскільки ісламська держава не може бути тоталітарною, а послух її громадян має бути вільним, звідси випливає, що єдиний легітимний вплив, який вона може чинити, – це прагнення переконувати, домагатися згоди та заспокоєння одночасно. Таким чином, держава – це школа великого масштабу, де правитель – вчитель, а керовані – учні; дійсно, вся громада є школою, де кожен одночасно є учителем і учнем, учителем того, що він знає, для тих, хто знає менше, та учнем того, чого він не знає, у тих, хто знає більше. В ісламській державі, як і в будь-якій хорошій школі, вчать і словом, і прикладом. В ісламському



Рис. 7.29. Медресе Тіля-Корі (Зіркове медресе) в Самарканді, 1646 – 1660.

суспільстві спонукання до добра, заохочення наслідування добрих справ, заборона та запобігання злу – справа кожного. Пророк сказав: «Кожен є пастухом; і кожен відповідає за свою паству». Усі прагнуть вищої чесноти, найбільшого благочестя, пізнання і застосування істини, змісту божественної волі. Таким чином, ісламська держава – це воістину аль-імама (буквально «лідерство»), вміння повести людей до їхнього вищого щастя та благополуччя, лідерство, яке спонукає та спрямовує, а не примушує.

Плюралізм

Оскільки виконання волі Бога на землі має бути вільним, цілеспрямованим і добровільним, звідси випливає, що інакодумство в ісламській державі має бути законним і мати захист держави. Незгодного не можна примушувати. Злочинна чи інша діяльність, яка завдає шкоди безпеці інших громадян чи держави, може і має бути заборонена; але це не розглядається як обмеження волі, бо свобода не передбачає можливості самознищення діяча чи знищення інших. Там, де інакодумство є питанням принципу та переконання, на нього можна відповісти лише за допомогою аргументів та переконань, можливості яких ніколи не повинні бути заблоковані. Отже, шаріат створив зімма. Це конституційний інститут, який дозволяє не-мусульманину бути громадянином ісламської держави та керувати своїм життям відповідно до будь-якої системи закону, як він забажає. Ісламський закон є єдиним законом, який дозволяє іншим законам залишатися чинними і дотримуваними. В ісламській державі, де ісламський закон суверенний, християнські, єврейські, індуїстські та будь-які інші закони, яких не-мусульмани бажають дотримуватися, діють де-юре.

Таким чином, ісламська держава є вільною державою, так само як її суспільство є відкритим і вільним суспільством, в якому вітаються всі, за умови відмови від агресії та війни та проголошення прихильності до миру й здорового глузду. Вона однаково відкрита як мусульманам, так не-му-

сульманам, причому останні можуть вільно дотримуватися своїх власних законів у влаштуванні свого особистого життя. Життя громадян-мусульман регулюється ісламським законом. Такою є і сама ісламська держава у веденні своїх справ. Війна і мир, громадяни і негромадяни, суспільна мораль і суспільний лад також підпадають під дію ісламського права, що є джерелом всього суспільного ладу.

Верховенство закону

В халіфаті суверенітет належить не народу як нації чи колективу, а закону. Ніхто в ісламській державі не є джерелом законодавства; це робить лише Бог; і Він зробив це востаннє в посланні Корану та прикладі пророка Мухаммада. Отже, законодавчого органу немає, як і потреби в ньому. Кожен громадянин є виконавцем закону у своїй сфері, а халіф чи глава держави несе відповідальність за керівництво спільними зусиллями загалом. Тлумачення закону є прерогативою умми в цілому, і її улама (буквально, вчені) присвячують цій справі своє життя та енергію. Однак вони не є священством або законодавчим органом. Вони не обираються, не призначаються та не висвячуються. Кожен із них встановлює довіру до себе окремо завдяки своїм особистим знанням та мудрості. Вони є продуктом ісламської системи освіти. Якщо взагалі доречно називати їх «класом», то слід мати на увазі, що вони є абсолютно «відкритим» класом, готовим надати своє членство будь-кому, хто бажає вивчити і засвоїти закон, чи то шляхом проходження через освітню систему, чи виконуючи роботу самостійно в себе вдома разом з або без допомоги вчених. Будучи охоронцями закону, «улама» є великим вмістилищем розуму і робочої сили для найму суддів. Суд в ісламі абсолютно автономний. Він судить згідно з законом. В ісламській державі немусульманський суд має таку саму владу над не-мусульманами, як і ісламський суд над мусульманами.

Шура

Виконавча влада в ісламській державі здійснюється на основі шура (наради) між правителем та підвладними. Цей процес інституціоналізований в Маджліс аль-Шура (Рада шура), члени якого мають найбільшу кваліфікацію для здійснення шура. Однак метод обрання в члени ніколи не уточнювався, що дозволяє ісламській державі шукати форму, яка найкраще відповідає її ситуації, місії та характеру. Щоб обмежити виконавчу владу, ісламський закон дозволяє будь-якому суду в державі розглядати будь-яку справу, пов'язану з відповідністю ісламу будь-якого закону. У минулому шаріат заснував спеціальний суд Аль-Мазалім для розгляду скарг на правителя або його уповноважених представників.

Уряд ісламської держави має три основні функції. По-перше, він має підтримувати ісламський закон у повсякденному житті своїх мусульманських підданих. Це означає, що він повинен організувати загальнодержавне дотримання ісламського календаря, де години дня і дні року перемежовуються ісламськими ритуалами, пам'ятними урочистостями та іншими особливими подіями. Він повинен допомагати мусульманам застосовувати шаріат у їхніх стосунках один з одним і справедливо та неупереджено вирішувати їхні суперечки. По-друге, ісламський уряд має підтримувати свободу і недоторканність, які Бог дарував не-мусульманам в ісламській державі, і захищати їх при створенні їхнього релігійного керівництва та судів для вирішення їхніх власних суперечок. По-третє, ісламський уряд повинен виконувати священне завдання заклику всіх людей до Бога та Його закону. З цією метою він повинен прагнути підтримувати повною мірою та всіма можливими засобами мир серед людей. Він має давати можливість усім людям чути Слово Боже, але ніколи не примушувати їх приймати його. Його рішення завжди повинно виконуватися. Він також повинен надавати допомогу, де це можли-

во, жертвам несправедливості, незалежно від того, є вони мусульманами чи ні; і приносити мир і примирення будь-яким конфліктуючим угрупованням, чи то на його території, чи за її межами. Нарешті, ісламська держава має відігравати важливу роль у встановленні нового світового порядку, за якого кожна людина на землі зможе жити в безпеці та мирі, удосконалюватись за допомогою знань, отримувати свою долю Божих щедрот і мати свободу переконувати та переконуватись в істині.

ПРИМІТКИ

1. Ісламська історія йде паралельно з історією Буття 22:1-15, за винятком того, що в Корані Ісмаїл є жертовним сином, а Ісхак обіцяний Ібрагіму в нагороду за його продемонстровану віру. Мусульмани знаходять підтвердження цьому у твердженні Книги Буття «Твій єдиний син», що є невірним у випадку з Ісхаком.

Розділ 8

Мистецтво

При розгляді будь-якого аспекту ісламської цивілізації її сенс існування та творча основа повинні розглядатися як засновані на Корані, Святому Письмі ісламу. Ісламська культура - це, фактично, «культура Корану», адже її визначення, структурні компоненти, цілі та методи досягнення цих цілей — все це походить із серії одкровень від Бога пророку Мухаммаду в сьомому столітті нашої ери. Мусульманин черпає зі Священної Книги ісламу не лише знання Вищої Реальності. Такими ж переконливими й визначальними є його ідеї про світ природи, людину та всі інші живі істоти, про знання, соціальні, політичні та економічні установи, необхідні для здорового функціонування суспільства, – словом, про кожну відому галузь науки та діяльності. Це не означає, що в цій невеликій книзі зі 114 сур або розділів буквально викладені конкретні пояснення та описи кожної сфери діяльності. Це означає, що у ній закладено основні засади цілої культури та цивілізації. Без цього одкровення не могла б виникнути культура; без цього одкровення не було б ані ісламської релігії, ані ісламської держави, ані ісламської філософії, ані ісламського права, ані ісламського суспільства, ані ісламської політичної чи економічної організації. Так само, як ці аспекти ісламської культури можна справедливо розглядати у якості коранічних за своєю основою та мотивами, за реалізацією та метою, мистецтво ісламської цивілізації також слід розглядати як естетичне вираження аналогічного походження та реалізації. Так, ісламські мистецтва – це справді коранічні мистецтва.

Ця заява може вразити не-мусульман, які тривалий час розглядали іслам як іконоборчу та консервативну релігію, яка заперечує чи забороняє мистецтво.[1] Це може бути однаково дивним і для деяких мусульман, які неправильно зрозуміли зусилля улама (вчених) та умми, котрі прагнули спрямувати естетичну діяльність в напрямку певних форм та видів мистецтва, а не інших. Деякі мусульмани вважали, що такий підхід має на увазі відмову від ісламського мистецтва, а не напрямок до нього. Обидва ці погляди є неправильним розумінням ісламського мистецтва та його походження.

Як же тоді можна розглядати ісламське мистецтво у якості «коранічного» вираження у кольорі, лініях, русі, формах та звуці? Існують три рівні, на яких тримається така інтерпретація.

РІВЕНЬ І: КОРАН ЯК ВИЗНАЧЕННЯ ТАУХІДУ АБО ТРАНСЦЕДЕНТНОСТІ

Послання, яке слід висловити естетично: таухід.



Карта 25. Земля згідно з уявленнями Шаріфа аль-Ідрісі (1100 – 1166). Карта світу, датована 548/1154 роком, була виготовлена на замовлення норманського короля Сицилії Роджера II і за його підтримки географом Аль-Ідрісі, якому він надавав сприяння й допомогу. Виготовлені ним карта світу й карти окремих його частин стали одними з перших карт, що з'явилися в Європі. Значною мірою, вони спираються на карту Мамуна. [Наведену вище карту зібрав з окремих збережених фрагментів у праці Аль-Ідрісі «Нузхат аль-Муштак» Конрад Міллер у 1928 році. Тут, довжини кіл широт, які йдуть на північ, зображені такими ж, як і в екваторіальній області, а не меншими, тому це спотворило до невпізнання загальні контури Північної Азії та Африки. (Ф. Сезгін «Наука й технологія в ісламі»)].

Коран є одкровенням, посланим людству і призначеним для повторного викладу доктрини монотеїзму, послання, переданого численним семітським пророкам колишніх часів – наприклад, Аврааму, Ною, Мойсею та Ісусу. Коран містить новий виклад доктрини монотеїзму, єдиного Бога, який є унікальним, незмінним і вічним Творцем, а також Керівником Всесвіту та всього, що існує в ньому. Аллаг описаний у Корані. як трансцендентне Буття, чиє візуальне чи чуттєве сприйняття людиною неможливе. «Погляди не осягають Його, . . . Він – Проникливий, Всевідаючий (Коран, 6:103). . . «Немає нічого подібного до Нього» (Коран, 42:11). Він не піддається вичерпному опису і не може бути представлений жодним антропоморфним або зооморфним чином. Насправді по відношенню до Аллага недоречно ставити запитання хто, як, де і коли? Саме ця ідея повної єдності та трансцендентності Аллага відома як таухід (буквально «єдиність»).

Твердження Корану про природу Бога, безумовно, виключають уявлення Бога за допомогою органів чуття, чи то в людській чи тваринній подобі, чи то в образних символах природи; але це не все, що послання Корану вносить у ісламське мистецтво. Ми виявляємо, що на всю іконографію ісламського мистецтва значний вплив мала коранічна доктрина таухіду або ісламського монотеїзму. Якщо Бог є настільки «не природним», настільки відрізняється від Свого творіння, то йдеться не просто про негативну заборону на Його натуралістичні зображення, яка була необхідною, коли іслам розпочав свій новий шлях. Йдеться про естетичне досягнення семітської душі, зроблене у ранній період послідовниками юдаїзму. Створення образів Ягве різко засуджувалося всіма єврейськими пророками, а також у відомій Другій заповіді кодексу Мойсея. Не схвалювалося навіть проголошення імені Бога. Натомість письмовим символом слова «Бог» у юдеїв часто служили чотири приголосні літери імені «Ягве», або інші скорочення.

Виникнувши після того, як естетичний вплив чужої традиції (греко-римлян та їхніх еллініcтичних нащадків) століттями впливав на багато регіонів семітського Сходу, іслам висунув потребу в новому способі естетичного вираження. Нові мусульмани потребували естетичного модусу, який міг би принести об'єкти естетичного споглядання та насолоди, котрі зміцнили б основну ідеологію та структури суспільства та були б постійним нагадуванням про його принципи. Такі витвори мистецтва зміцнили б усвідомлення того трансцендентного Буття, виконання волі Якого було кінцем всього і змістом людського існування. Цю орієнтацію і мету ісламської естетики було неможливо реалізувати шляхом зображення людини і природи. Це могло бути реалізовано тільки шляхом споглядання художніх творінь, які б призвели сприймаючого до інтуїтивного розуміння самої істини, що Аллаг настільки відмінний від Свого творіння, що Його неможливо уявити та виразити.

Це завдання естетичної творчості було прийнято першими мусульманами. Вони працювали з мотивами та методами, відомими їхнім семітським, візантійським та сасанідським попередникам; і вони розробляли нові мотиви, матеріали та техніки у міру виникнення потреби та натхнення. Ще більш важливим було створення ними нових способів художнього вираження, які мали бути прийняті та адаптовані у різних частинах світу у міру того, як мусульманські впливи та політична влада поширювалися разом із релігією у регіонах від Іспанії на Заході до Філіппін на сході. Ці нові способи забезпечили базову естетичну єдність у мусульманському світі, не пригнічуючи та не забороняючи регіональну різноманітність.

Ісламське мистецтво мало втілити в життя негативний зміст заяви Ля іляга ілля Ллаг про те, що немає Бога, крім Бога, і Він – зовсім інший, не такий, як людина та природа. Але це також мало висловити



Рис. 8.1. Порцелянова масляна лампа, Ізнік; 16 сторіччя.

позитивний вимір таухіду – те, що підкреслює не те, чим Бог не є, а те, чим є Бог. Ймовірно, найважливішим аспектом трансцендентного, якому навчала ісламська доктрина, було те, що Бог нескінченний у всіх аспектах – у справедливості, милосерді, знанні, любові. Як би не намагалася людина перерахувати Його численні атрибути або описати будь-який з цих атрибутів стосовно Нього, спроба закінчилася б невдачею.[2] Його якості завжди знаходяться за межами людського розуміння та опису. Візерунок, що не має ні початку, ні кінця, що створює враження нескінченності, є найкращим способом висловити в мистецтві доктрину таухіду. І саме структури, створені для цієї мети, характеризують усі мистецтва мусульманських народів. Саме ці нескінченні візерунки у всій їхній геніальній різноманітності забезпечують позитивний естетичний прорив мусульман в історії художнього вираження. Саме через ці нескінченні візерунки можна відчути тонкий зміст ісламського послання.

Мусульманське мистецтво часто називали мистецтвом візерунка або «мистецтвом нескінченності».[3] Ці естетичні вираження також називають «арабесками».[4] Арабеска не обмежується певним видом структури листка, удосконаленої мусульманськими народами, як це інколи стверджувалося.[5] Це не просто абстрактний двомірний візерунок, у якому використовуються каліграфія, геометричні фігури та стилізовані рослинні форми.[6] Навпаки, це структурна єдність, що відповідає естетичним принципам ісламської ідеології. Арабеска породжує у глядача інтуїтивне відчуття якості нескінченності, того, що знаходиться за межами простору-часу; але вона робить це, не роблячи для мусульманина абсурдної заяви про те, що сам візерунок означає те, що перебуває за його межами. Через споглядання цих нескінченних візерунків розум реципієнта звертається до Божественного, і мистецтво стає підкріпленням та нагадуванням про релігійну віру.

Ця інтерпретація сенсу існування ісламського мистецтва виключає багато поширених помилкових уявлень щодо відмови цього мистецтва від фігуративного мистецтва та концентрації натомість на абстрактних мотивах. Наприклад, вона заперечує уявлення, що природа розглядається мусульманином як ілюзія. Для мусульманина природа є частиною відчутного творіння Бога, так само реального, значущого та чудового, як людство та тваринний світ. Насправді природа розглядається як доказ сили та благодіяння Творця (Коран 2:164, 6:95-99, 10:4-6, тощо). Також, не можна стверджувати, що це ісламська ідея – розглядати природу як зло, від якого слід відмежовуватися. Хіба міг мусульманин думати про Боже творіння як про зло? Натомість природа описується Кораном як поле досконалих і прекрасних чудес, наданих заради користі і задля блага людства (Коран 2:29, 78:6-16, 25:47-50 і т. д.). Для мусульманина природа, хоч і чудова у своїй різноманітності та досконалості, є лише театром, в якому люди діють, щоб виконати волю вищої сфери чи спра-

ви. Бог для мусульманина є цією найвищою причиною, «найбільшою». «Аллагу Акбар» – це повсюдний мусульманський вигук вдячності, захоплення, подяки та натхнення, що виражає цю віру. Тоді як інші культури й народи, можливо, розглядали людину як «міру всіх речей» або природу як остаточний визначник, мусульмани були зосереджені на Богові у Його безкомпромісній трансцендентності.[7] Таким чином, ісламське мистецтво має на меті, аналогічно меті Корану, – вчити і зміцнювати в людстві сприйняття божественної трансцендентності.



Рис. 8.2. Вхід в Кутуб-Мінар, Делі.

Характеристики естетичного вираження таухіду

Це не єдиний зв'язок між Кораном та ісламським мистецтвом. Він також втілений в естетичних характеристиках, які мусульмани вигадали для того, щоб створити враження нескінченності та трансцендентності, які вимагаються коранічною доктриною таухіду. Як ця доктрина підкреслюється через естетичний зміст та форму, щоб стимулювати враження нескінченності та трансцендентності?

Абстракція. Нескінченні візерунки ісламського мистецтва передусім абстрактні. Хоча образне зображення не є повністю відсутнім, існує мало аргументів на користь того, що природні образи рідкісні в ісламському мистецтві. Навіть коли використовуються образи з природи, вони зазнають денатуралізації та стилізації, які роблять їх більш придатними для ролі заперечників натуралізму, аніж для точних зображень явищ природи.

Модульна структура. Витвір ісламського мистецтва складається з безлічі частин або модулів, які об'єднуються для створення більшої структури. Кожен з цих модулів є сутністю, що несе в собі міру кульмінації та досконалості, що дозволяє сприймати його як виразну та задовільну самостійну одиницю, а також як важливу частину більшого комплексу.

Послідовні комбінації. Нескінченні патерни звуку, зору та руху свідчать про послідовні комбінації основних модулів та/або їх повторення. Таким чином, формуються більші адитивні комбінації, які мають власний незалежний статус та ідентичність. Комбінації, що послідовно збільшуються, у творі ісламського мистецтва жодним чином не руйнують ідентичність і характер менших одиниць, з яких вони складаються. Навіть такі більші комбінації можуть, своєю чергою, повторюватися, змінюватись і з'єднуватися з іншими більш дрібними або більшими об'єктами для утворення ще складніших комбінацій. Таким чином, безкінечний візерунок має численні центри естетичного інтересу, «вигляди», які переживаються, коли переживаються послідовні комбінації менших модулів, сутностей чи мотивів. Жоден візерунок не має єдиної естетичної відправної точки чи прогресивного розвитку до кульмінаційного чи заключного фокусу. Навпаки, ісламський задум має невичерпну кількість центрів ін-



Рис. 8.3. Палац Альгамбра, Гранада, Іспанія.

тересу чи фокусів, і спосіб внутрішнього сприйняття, який визначає встановлення початку чи остаточного кінця.

Повторення. Четверта характеристика, необхідна для створення враження нескінченності в художньому об'єкті, – це високий рівень повторення. Адитивні комбінації ісламського мистецтва використовують повторення мотивів, структурних модулів та їх послідовних комбінацій, які, здається, продовжуються до нескінечності. Абстракція поглиблюється та посилюється за рахунок цього стримування індивідуалізації складових частин. Це не дозволяє одному модулю у проекті мати пріоритет над іншим.

Динамізм. Ісламський дизайн динамічний, тобто це дизайн, який потрібно випробувати в часі. Боас описав твори мистецтва як засновані або на часі, або на просторі.[8] На його думку, до мистецтв, заснованих на часі, належать література та музика, а до мистецтв простору відносяться образотворче мистецтво та архітектура. Танець і драма класифікуються Боасом як мистецтво, що використовує як часові, так і просторові елементи. Хоча цей опис може бути корисним для класифікації мистецтва західної культури, він вводить в оману для розуміння ісламського мистецтва. Звичайно, тут застосовні поверхневі чи очевидні аспекти часу та простору. Літературний чи музичний твір, наприклад, зазвичай переживається через серію тимчасових естетичних подій. У випадку з літературою художній продукт сприймається через читання, або через прослуховування його декламації; а у випадку музики – за допомогою участі чи прослуховування виконання. Рідше, музичне виконання може бути прочитане завдяки партитурі. З іншого боку, образотворче мистецтво та архітектурні пам'ятки використовують простір. Вони займають фізичний простір і використовують для свого створення просторові елементи (крапки, лінії, форми та обсяги).

Надаючи ці характеристики, які вказує Боас, потрібно йти далі у кваліфікації іс-

ламських мистецтв, якщо вони мають бути правильно зрозумілими. На додаток до згаданих вище зовнішніх тимчасових або просторових характеристик, характеристик, які можна вважати універсальними, кожен витвір ісламського мистецтва, на більш тонкому рівні, має сильну і, можливо, унікальну тимчасову орієнтацію. Насправді, образотворче мистецтво в ісламській культурі, хоч і має справу з просторовими елементами, не може бути належним чином пізнаним, якщо нехтувати фактором часу. Нескінченний візерунок ніколи не може бути зрозумілий одним поглядом, однією миттю, одним поглядом на його різноманітні частини. Навпаки, він захоплює погляд і розум серією виглядів чи відчуттів, які мають бути усвідомлені послідовно. Око рухається від візерунку до візерунку, від центру до центру двомірного малюнка. Пам'ятка архітектури переживається у послідовному русі своїм приміщенням, проходами, споглядання склепіння чи складових частин. Навіть будівля або комплекс будівель не сприймаються здалеку як цілісність, а вимагають, щоб їх переживали в часі, коли відвідувач переміщується численними сегментами і кварталами.[9] Художня мініатюра також представляє ряд персонажів або сцен, які мають бути відтворені послідовно один за одним, як у випадку мистецтва літератури, музичного виразу чи танцю. Незалежно від того, чи належить воно до так званих космічних мистецтв або мистецтв часу, ісламське мистецтво осягається послідовно і з наростаючим ефектом. Уява підштовхується до продовження візерунку, який розкривається, розвивається, повторюється, і, здається, навіть простягається, за край тарілки, сторінки книги, панель стіни або фасад будинку. Повне розуміння навіть нескінченного архітектурного візерунку неможливе, окрім як після фактичного чи уявного руху на його поверхнях і через його простір в часовій послідовності. Ардалан і Бахтіяр говорять про «рухливу архітектуру… яка читається як музична композиція».[10] Цілісність не може бути зрозумілою одночасно, натомість можна пізнати ціле тільки після того, як випробуєш і насолодишся його численними елементами.[11]

Отже, арабеска ніколи не може стати статичною композицією, як про це іноді помилково стверджують інтерпретатори[12]. Навпаки, її оцінка повинна включати динамічний процес, який послідовно досліджує кожен з її мотивів, модулів і послідовних комбінацій. Для тих, хто розуміє її посил і структуру, це найбільш динамічне та найбільш естетичне зі всіх форм мистецтва[13]. Це вираз, у якому і мистецтво часу, і мистецтво простору вимагають детермінованого у часі досвіду та сприйняття.

Складність. Складні деталі – шоста характеристика, що визначає ісламське мистецтво. Складність збільшує здатність будь-якого візерунка чи арабески привертати увагу глядача та змушувати концентруватися на представлених структурних об'єктах. Пряма лінія або окрема фігура, хоч би як витончено вони були виконані, ніколи не могли бути єдиним іконографічним матеріалом ісламського візерунка. Тільки зі множенням внутрішніх елементів та підвищеною складністю виконання та комбінації можна створити динамізм та імпульс нескінченного візерунка.

РІВЕНЬ II: КОРАН ЯК ХУДОЖНЯ МОДЕЛЬ

Окрім того, що ісламське мистецтво визначається ідеологічним посланням Корану, воно також є «коранічним» у тому сенсі, що священне писання мусульманських народів забезпечило наявність першої та основної моделі естетичної творчості та виробництва. Коран називають «першим витвором мистецтва в ісламі».[14] Це не слід розуміти в тому сенсі, що Коран вважається витвором літературного генія пророка Мухаммада, що так багато разів повторювалося не-мусульманами і так рішуче заперечувалося



Рис. 8.4. Міст у Мостарі й околиці.

мусульманами. Навпаки, мусульмани вважають, що Святе Письмо божественне як за формою, так і за змістом, як буквально, так і в плані ідей; що його було відкрито Мухаммаду у вигляді точних слів Бога; і що його нинішнє розміщення в аятах (віршах) та сувар (розділах) було продиктоване Богом.

Такий зміст і форма Корану забезпечили всі характерні відмінності, які, як ми зазначили вище, мають вигляд нескінченних візерунків ісламського мистецтва. Сам Коран є найбільш досконалим прикладом нескінченного утворення візерунку – прикладом, який мав вплинути на всі майбутні твори в галузі літератури, образотворчого мистецтва (як прикрас, так і архітектурних пам'яток) і навіть мистецтва звуку (див. розділ 21) та руху[15]. Як літературний твір, Коран справив величезний естетичний та емоційний вплив на мусульман, які читали чи чули його поетичну прозу. Насправді багато навернень до нової релігії відбулося завдяки естетичній силі його виразності, і багато людей розповідають, що деякі плакали чи навіть помирали, слухаючи його[16]. Навіть не-мусульмани були глибоко вражені його літературною досконалістю. Ця неповторна досконалість Корану була позначена терміном іджаз, або «здатність позбавити можливості діяти». Проте нездатність зрівнятися з його красномовністю не завадила йому стати взірцем для всіх мистецтв. Цей внесок в ісламську культуру сформував прийняття та використання незліченних мистецьких мотивів та технік, запозичених з багатьох культур та у багатьох народів протягом століть. Саме це ядро чи модель сформувало прийняття цих матеріалів та ідей та визначило створення нових мотивів і технік. Піднесене втілення ісламського послання таухіду мало стати нормою та ідеалом для всіх майбутніх зразків ісламського мистецтва (див. розділ 19).

Коран є першою моделлю шести характеристик ісламського мистецтва, згаданих вище. По-перше, замість того, щоб підкреслювати реалістичне або натуралістичне зображення, Коран демонструє відмову від розвитку оповідання як принципу літературного компонування. Посилання на певні події обробляються сегментарно і з повторною згадкою так, ніби читачі вже були знайомі з історіями та персонажами. Основна мета не оповідальна, а дидактична й моральна. Сам порядок побудови тексту (довші, більш прозові, Мединські сури розташовані ближче до початку і коротші, дуже поетичні Мекканські сури – ближче до кінця) також сприяє абстрактності Корану. Вірші не ведуть читача через низку контрастних та драматично стимульованих настроїв. Натомість читачем рухають емоції, які здаються абстрагованими чи відірваними від конкретної характеристики. Ят та сура, безумовно, викликають емоції у слухача, але вони роблять це не створюючи якогось певного настрою.

По-друге, Коран, подібно до ісламського витвору мистецтва, розділений на літературні модулі (аяти та сури), котрі існують як самостійні сегменти. Кожен з них завершений і не залежить від того, що було до або після нього. Модулі мають мало або взагалі не мають органічних взаємозв'язків, які вимагають певної послідовності. У його читанні на розспів періоди тиші (вакфат) забезпечують чіткий поділ вокального виконання на звукові модулі (див. розділ 23).

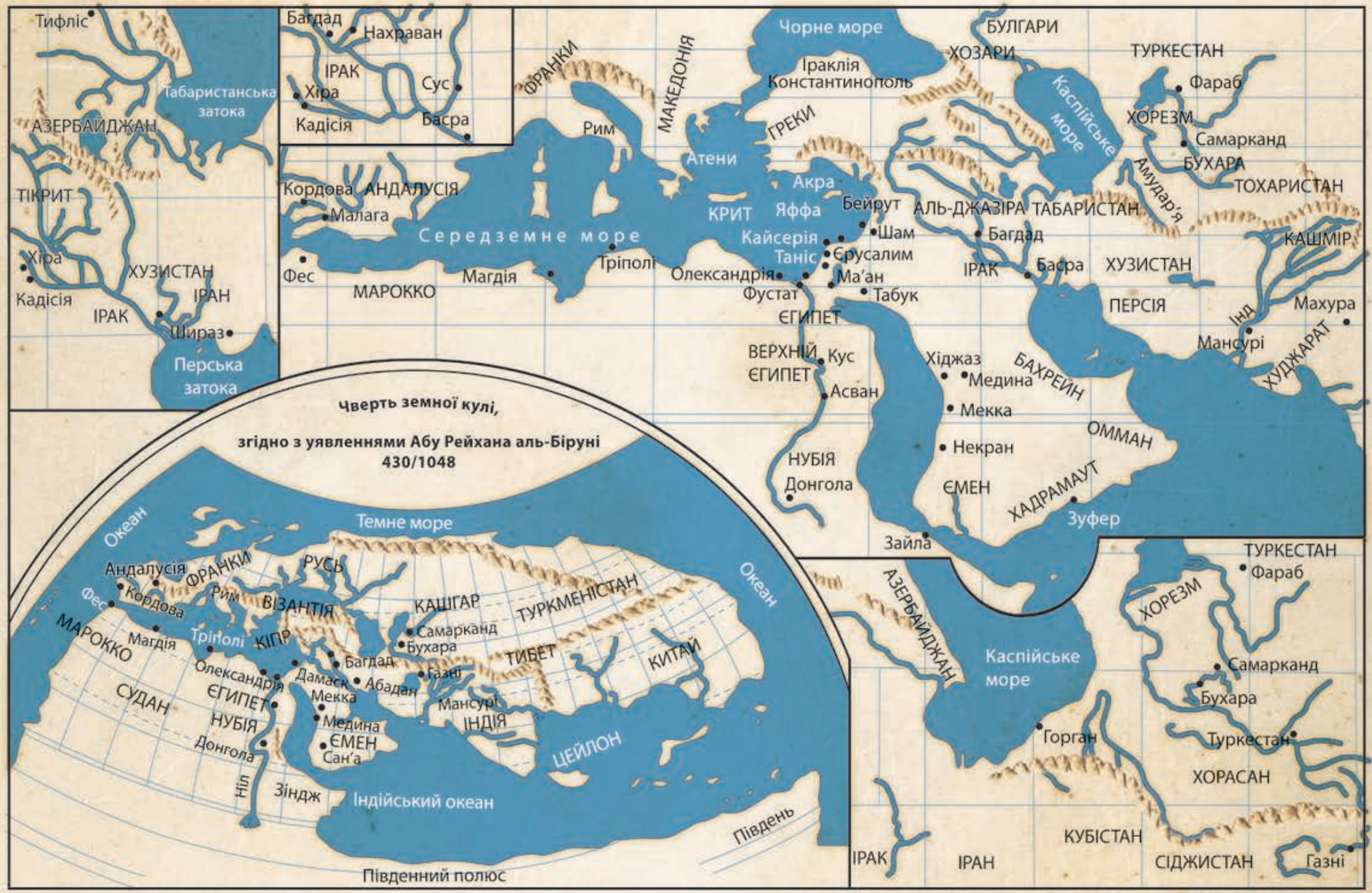
По-третє, рядки та вірші Корану об'єднуються, утворюючи довші одиниці чи послідовні комбінації. Це можуть бути короткі розділи або розділи всередині довшого розділу. Наприклад, десять аятів становлять ушр. Послідовність ушр становить руб або «чверть». Чотири «чверті» об'єднуються у хізб. Два ахзаби (мн. хізб) складають джуз («частину»), і тридцять аджза (мн. джуз) містяться в повному тексті Корану. Навіть модулі аятів в подальшому поділяються на окремі рядки за кінцевими римами та асонансом.

Поки сенс не спотворюється, місця зупинки цих поєднань віршів можуть бути різними. Читання (кіра) Корана може закінчитися завершенням сури або може зупинитися після будь-якого вірша чи групи віршів, навіть якщо вони охоплюють дві або більше сур. Мусульманин читає або чує ма таяссара («те що проявляється»), тобто все, що він хоче прочитати або почути в даний конкретний час. Таким чином, декламація не має заздалегідь визначеної довжини, початку та кінця. Вона не залишає враження остаточного розвитку чи завершеності.

Четверта характеристика, яку можна знайти у всіх мистецтвах ісламської культури, – достатність засобів повторення, – рівнозначно представлена в коранічному прототипі. Поетичні прийоми, що призводять до звукових або метричних повторень, рясніють в Корані. На додаток до частих випадків одно-або багатоскладових кінцевих рим, Коран містить безліч рим всередині рядків. Повтори метричних одиниць, голосних



Рис. 8.5. Картина Мустафи Ракіма-ефенді, 1212/1797: «Слава Аллагу і хвала Аллагу, і немає іншого божества, окрім Аллага Великого. І немає сили та могутності ні в кого більше, окрім Аллага Величного і Найвеличнішого».


Тифліс
Табаристанська затока
АЗЕРБАЙДЖАН
ТІКРИТ
Хіра
Кадісія
ІРАК
ХУЗИСТАН
ІРАН
Шираз
Перська затока
Багдад
Нахраван
ІРАК
Хіра
Сус
Кадісія
Басра
ФРАНКИ
МАКЕДОНІЯ
Рим
Чорне море
Іраклія
Константинополь
БУЛГАРИ
ХОЗАРИ
ТУРКЕСТАН
Фараб
Каспійське море
ХОРЕЗМ
Самарканд
БУХАРА
Амударʼя
ТОХАРИСТАН
ГРЕКИ
Атени
Кордова
АНДАЛУСІЯ
Малага
Середземне море
КРИТ
Акра
Яффа
Бейрут
АЛЬ-ДЖАЗІРА
ТАБАРИСТАН
Шам
Багдад
КАШМІР
Кайсерія
Таніс
Єрусалим
Фес
МАРОККО
Магдія
Тріполі
Олександрія
Ма'ан
ІРАК
Басра
ХУЗИСТАН
Фустат
Табук
ПЕРСІЯ
Махура
Інд
ЄГИПЕТ
Мансурі
ХУДЖАРАТ
ВЕРХНІЙ ЄГИПЕТ
Кус
Асван
Хіджаз
Медина
БАХРЕЙН
Мекка
ОММАН
Некран
НУБІЯ
Донгола
ЄМЕН
ХАДРАМАУТ
Зуфер
Зайла
Чверть земної кулі,
згідно з уявленнями Абу Рейхана аль-Біруні
430/1048
Океан
Темне море
Океан
Андалусія
ФРАНКИ
РУСЬ
Фес
Кордова
Рим
ВІЗАНТІЯ
КАШГАР
ТУРКМЕНІСТАН
МАРОККО
Магдія
Тріполі
КІПР
Самарканд
Бухара
Багдад
ТИБЕТ
КИТАЙ
Олександрія
Дамаск
Абадан
Газні
СУДАН
ЄГИПЕТ
Мекка
Мансурі
НУБІЯ
Медина
ІНДІЯ
Донгола
ЄМЕН
Сан'а
ЦЕЙЛОН
Ніл
Зіндж
Індійський океан
Південь
Південний полюс
АЗЕРБАЙДЖАН
Каспійське море
ТУРКЕСТАН
Фараб
ХОРЕЗМ
Самарканд
Бухара
Горган
Туркестан
ХОРАСАН
ІРАК
ІРАН
КУБІСТАН
СІДЖИСТАН
Газні

і приголосних звуків є рясними і поетично пожвавлюють цей текст з літературної точки зору. Рефренові фрази та рядки повертаються знову і знову, щоб посилити як дидактичне, так і естетичне повідомлення. Повторення ідей і моделей мови вважається елементами красномовства чи балага. Саме це красномовство забезпечило обґрунтування аргументу мусульман про те, що Коран справді чудовий і, отже, є вічним Словом Бога.

П'яту неповторну характеристику образотворчого мистецтва ісламської культури – необхідність його переживання в часі – слід очікувати від Священного Корану, оскільки всі літературні твори вважаються мистецтвом часу. Однак, у цьому випадку, як і у всіх ісламських мистецтвах, існує послідовний процес сприйняття та оцінки, який не піддається розвитку до єдиної головної кульмінації та подальшого завершення. Враження загальної єдності слабке, і лише послідовно переживаючи окремі його частини, читач чи слухач схоплює сенс цілого. Складність, шоста характеристика мистецтва мусульманських народів, також зумовлюється зразком Корану. Паралелізм, антитеза, скупчення, метафора, порівняння та алегорія – це лише деякі з багатьох поетичних прийомів, які забезпечують словесне багатство та надбання Корану. Поширення цих елементів змушує тих, хто чує чи читає його уривки, захоплюватися його красою та красномовством.

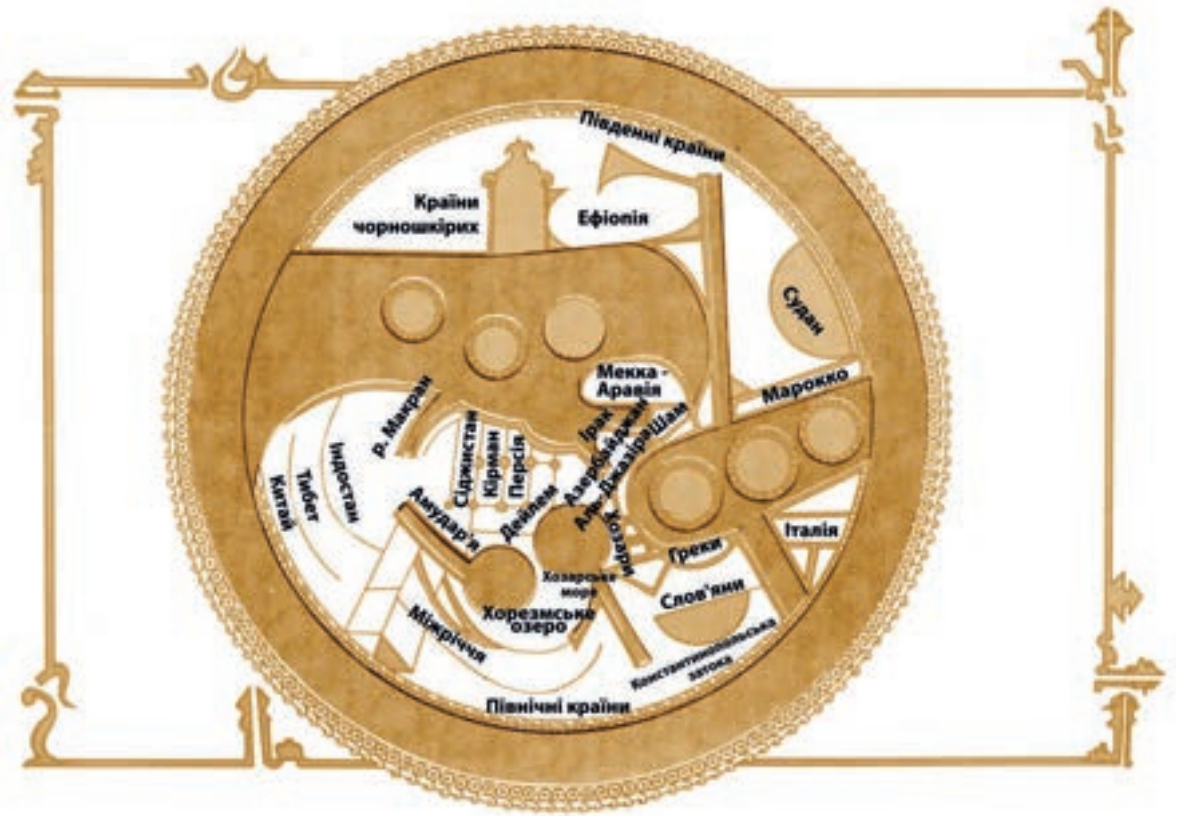
РІВЕНЬ III: КОРАН ЯК ХУДОЖНЯ ІКОНОГРАФІЯ

Коран не тільки забезпечив ісламську цивілізацію ідеологією, яка має бути виражена в її мистецтві; він не лише надав першу та найважливішу модель художнього змісту та форми; але він також надав найважливіший матеріал для іконографії ісламського мистецтва. Давня традиція літературного акценту та досконалості серед семітських попередників мусульман сьомого століття є добре відомою. Наслідуючи їхні інтерес та майстерність у літературній творчості, мистецтво письма було розвинене семітськими народами на ранній стадії їхнього розвитку. Писемність використовувалася протягом тисячоліть в до-ісламських месопотамських культурах як компонент образотворчого мистецтва. Супутні елементи письма були виявлені на численних художніх рельєфах та статуях шумерів, вавилонян та ассирійців, і це лише деякі з цих народів[17]. Однак функція цих доісламських каліграфічних включень була передусім дискурсивною. Письмо використовувалося як логічний супровід пояснення сенсу візуального представлення. Таке використання письма в художніх творах тривало і у візантійському мистецтві. Проте, з приходом ісламу писемність і каліграфія зазнали глибокої метаморфози, яка перетворила їх із просто дискурсивних символів на естетичні та повністю іконографічні матеріали.



Карта 26. Карта світу та окремих його частин згідно з уявленнями Абу Рейхана аль-Біруні 430/1048. Аль-Біруні – це унікальний науковець в історії географії. Ще одним важливим напрямком його діяльності були спроби вимірювання довготи та широти важливих місць між Газною й Багдадом за допомогою астрономічних методів, вимірювання відстаней та застосування правил сферичної тригонометрії. Його дані стосувалися світу ісламу. Відтоді, ці здобутки стали основою для визначення постійного місця розташування на Сході.





Карта 27. Світ згідно з уявленнями Ібрагіма ібн Мухаммада аль-Істахрі (4/10 ст.)

Цей розвиток відбувся не випадково. Скоріше його можна розглядати як ще один вимір основного «коранічного» впливу на естетичне почуття і поведінку мусульман. Метою мистецтва для мусульманина є напучення людей, як намісників Бога, Одного й Трансцендентного, спонукання їх до роздумів та згадок про Нього. Для цієї мети не можна було знайти більш придатного засобу, ніж поетично надихаючі уривки зі Священного Корану. Хоча Бог дійсно поза природою і поза уявленнями, Його Слово, відкрите пророку Мухаммаду, зберігає пам'ять про Нього у читача чи слухача, при цьому відсутні побоювання щодо порушення божественної трансцендентності. Таким чином, це іконографічний матеріал переважно для витвору ісламського мистецтва. Вже в сьомому столітті н.е. ця тенденція стала очевидною, як це ясно продемонстровано в оздобленні Купола Скелі (Куббат аль-Сахра) в Єрусалимі. Ця пам'ятка, який має велику декоративну програму, що включає цитати з Корану, була завершена халіфом з династії Омейядів Абд аль-Маліком в 71/691 році. Завдяки постійному та плідному використанню коранічних виразів та уривків предмети мистецтва мусульманських народів мали постійно нагадувати про таухід.

Усвідомлення ефективності, облагороджування та придатності коранічних візуальних та дискурсивних мотивів справило величезний вплив на ісламську культуру та мистецтво. До них належать напрочуд швидкий розвиток арабського письма, його перетворення на дуже гнучкий каталог форм, неймовірне поширення відмінних стилів та широке використання каліграфічних матеріалів у художніх творах.

Включення уривків з Корану ніколи не мало виконуватися без ретельності, поваги та досконалості. Отже, мистецтво гарного письма, або каліграфії, розвинулося серед перших мусульман із разючою винахідливістю та швидкістю. Ані до-ісламська, ані пост-ісламська каліграфія не вимагала від



Рис. 8.6. Каліграфічна робота Мехмеда Шефік-бея, яка знаходиться у Великій мечеті в Бурсі, вона сфокусована довкола літери «вав». «Сила ж належить Аллагу, Посланцю та віруючим, хоча лицеміри цього й не знають!», (сура «Лицеміри», 63:8).

себе такої злитності, піддатливості та пластичності, а також розбірливості, які вимагалися від арабського письма. Оскільки літери мали різні форми та розміри, були випробувані різні подовження та скорочення за висотою та шириною. Численні стилі письма використовувалися окремо або у поєднанні з некаліграфічними мотивами. Мусульманськими народами були створені шрифти всіляких незграбних і округлих форм. Деякі з найцікавіших сучасних естетичних зусиль у мусульманському світі дійсно розвиваються навколо цього найпопулярнішого мистецького предмета мусульманських народів.

Оскільки кожна дія і думка мусульманина несе у собі релігійний зв'язок чи визначення, бажаною метою є включення слів Бога у всі можливі декоративні схеми, у кожне звукове та візуальне сприйняття[18]. Уривки з



Карта 28. Світ згідно з уявленнями Аль-Сфаксі (4/10 ст.)

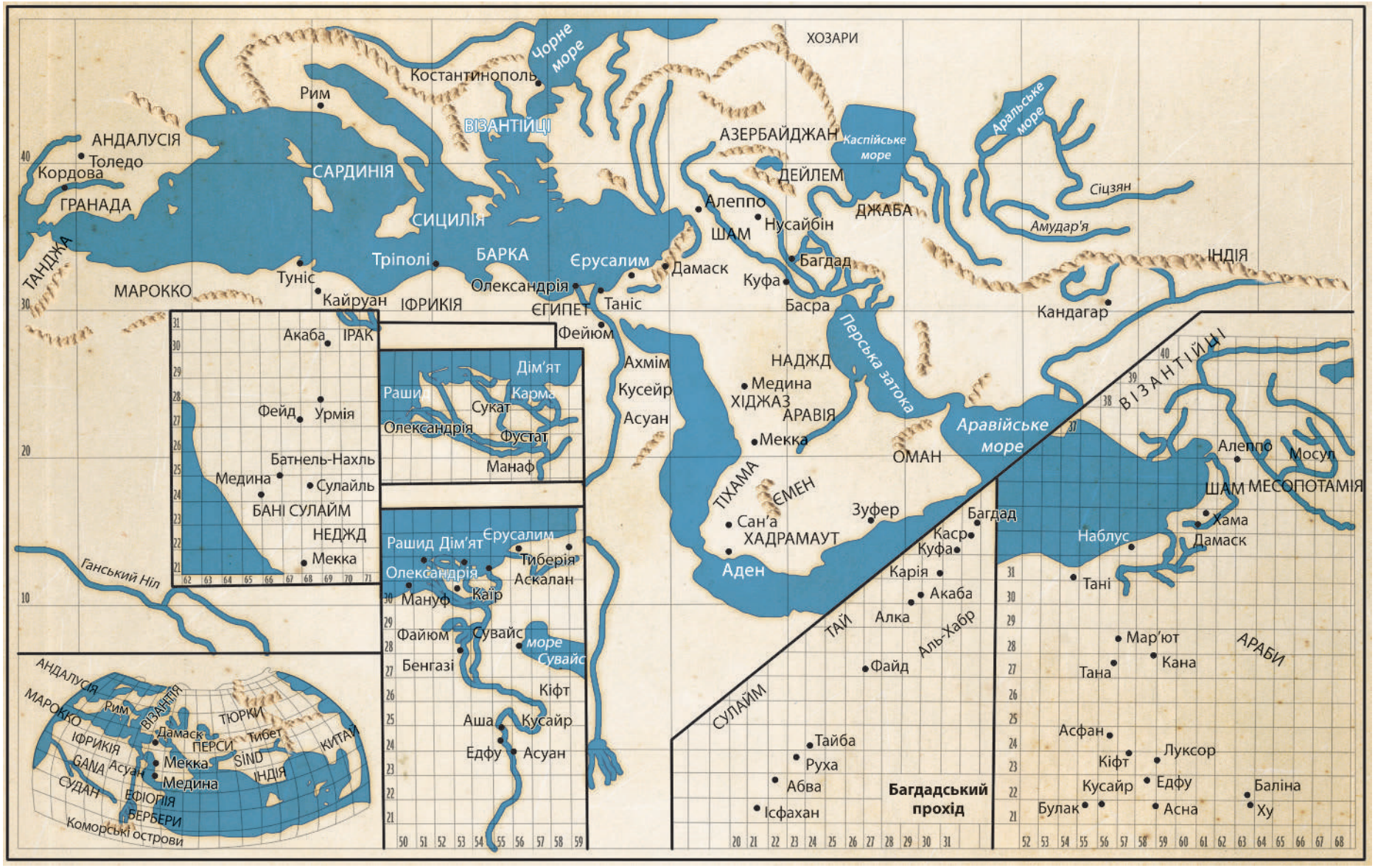
Корану використовувалися як декоративні мотиви не тільки щодо релігійно значимих предметів, але й щодо тканин, одягу, посуду та сервірувальних таць, скринь і меблів, стін і будівель, навіть невибагливих глечиків, у кожному столітті ісламської історії і у кожному куточку мусульманського світу. Це не менш поширено і помітно в літературному та вокальному мистецтві. Із включенням гарної каліграфії, що відтворює уривки з Корану, ісламський витвір мистецтва отримує не лише дискурсивний вплив Корану, а й коранічну естетичну детермінацію. Навіть коли в написі передаються інші матеріали, а не уривки зі Святого Письма – набожні вислови; прислів'я; імена Бога, Пророка чи релігійних діячів; чи відомості про будівництво, замовника чи художника – наголос робився на образні та красиві приклади арабського письма. Від Рабата до Мінданао, від Кано до Самарканда уривки з Корану, написані арабським шрифтом, є найбільш шанованим елементом мистецтва. У жодній естетичній традиції світу настільки вирішальної ролі не відігравало мистецтво каліграфії або одна книга.

Низка вчених останніми роками писала про символічну природу ісламського мистецтва[19]. Деякі з них – не-мусульмани; інші мусульмани. Однак в обох випадках ці автори, майже всі, народилися або здобули освіту в західному середовищі. Їхнє приписування символічного значення ісламському мистецтву не просто має на увазі загальноприйняте уявлення про те, що



мистецтво – це спосіб вираження абстрактної ідеї в поезії, кольорі, лініях, формах, звуках, рухах і т. д. У цьому сенсі, звичайно, все мистецтво символічне. Ці письменники заявляють набагато більше про те, що вважають символічним значенням ісламського мистецтва. Для них форми, контури, предмети, сцени і навіть літери та цифри, що використовуються в ісламському мистецтві, мають приховане (батіні) значення. Оскільки мандала, фалічна колона або антропоморфні зображення богів і богинь мають особливе релігійне значення для індусів, а хрест, сцена розп'яття та статуя Христа є потужними символами для християн, їхній аргумент звучить так: є певні «ісламські символи», які візуально є багатством значень, що мають бути сприйняті та осмислені глядачем. Хоча мотиви або символи, про які говорять ці вчені, вважаються характерними для ісламської культури, естетична логіка ідентична тому, що стосується деяких інших художніх традицій. Вони стверджують, що купол повинен розглядатися як купол небес[20]; медальйон у центрі килима є проходом у небо[21], блакитний відтінок рукопису є символом Нескінченності Бога[22], епіграфічна прикраса з ім'ям правителя є символічною заміною політичної держави[23] або навіть проявом Аллага[24]. Навіть порожнеча або «вакуум» розглядається у вигляді «символу як трансцендентності Бога, так і Його присутності у всіх речах»[25].

Всі ці приписування буквального символічного змісту суперечать сутності іс-


Чорне море
Костантинополь
Рим
ВІЗАНТІЙЦІ
ХОЗАРИ
АЗЕРБАЙДЖАН
Каспійське море
Аральське море
Сіцзян
Амудар'я
ІНДІЯ
АНДАЛУСІЯ
Толедо
Кордова
ГРАНАДА
САРДИНІЯ
СИЦИЛІЯ
ТАНДЖА
МАРОККО
Тріполі
БАРКА
Туніс
Кайруан
ІФРИКІЯ
Єрусалим
Дамаск
Олександрія
ЄГИПЕТ
Таніс
Фейюм
Алеппо
Нусайбін
ШАМ
Багдад
Куфа
Басра
ДЕЙЛЕМ
ДЖАБА
Кандагар
Перська затока
Ахмім
Кусейр
Асуан
НАДЖД
Медина
ХІДЖАЗ
АРАВІЯ
Мекка
ОМАН
Аравійське море
ТІХАМА
ЄМЕН
Сан'а
ХАДРАМАУТ
Аден
Зуфер
Каср
Карія
Акаба
Алка
Аль-Хабр
Файд
ТАЙ
СУЛАЙМ
Тайба
Руха
Абва
Ісфахан
Багдадський прохід
Ганський Ніл
Акаба
ІРАК
Фейд
Урмія
Батнель-Нахль
Медина
Сулайль
БАНІ СУЛАЙМ
НЕДЖД
Мекка
Дім'ят
Раші
Карма
Сукат
Олександрія
Фустат
Манаф
Рашид Дім'ят
Єрусалим
Тиберія
Аскалан
Олександрія
Каїр
Мануф
Файюм
Сувайс
море Сувайс
Бенгазі
Кіфт
Аша
Кусайр
Едфу
Асуан
ВІЗАНТІЙЦІ
Алеппо
Мосул
ШАМ
МЕСОПОТАМІЯ
Хама
Дамаск
Наблус
Тані
Мар'ют
Кана
Тана
Асфан
Кіфт
Луксор
Кусайр
Едфу
Баліна
Булак
Асна
Ху
АНДАЛУСІЯ
МАРОККО
Рим
ВІЗАНТІЯ
ТЮРКИ
Дамаск
ПЕРСИ
Тибет
КИТАЙ
ІФРИКІЯ
Мекка
SIND
GANA
Асуан
Медина
ІНДІЯ
СУДАН
ЕФІОПІЯ
БЕРБЕРИ
Коморські острови

ламського мистецтва та його абстрактної якості. Ісламське мистецтво зародилося і розвивалося в семітському середовищі, що відкидало і засуджувало всі зображення трансцендентного царства. Це мистецтво, засноване на ідеології таухіду, яка не може бути естетично виражена реальними чи уявними зв'язками між природою та Богом. Такий зв'язок був би свого роду ширком чи «наданням співтоваришів» Аллагу, і це вважається найненависнішою практикою, великим гріхом в ісламі.

Ці вірування та передумови породили унікальну асимволічну якість релігії та культури ісламу. Часто зазначалося, що ритуали ісламу за своєю сутністю є радше функціональними, ніж символічними. Заклик до молитви та навіть сам мінарет є символічними звуковими чи візуальними елементами. Це, відповідно, дія, що допомагає мусульманам збиратися для молитви у певний час дня, та архітектурний елемент, що полегшує цю дію[26]. Ніша міхраба мечеті не викликає особливої пошани з боку того, хто молиться; її площа не святіша за будь-яку іншу в мечеті[27]. Півмісяць, який не-мусульмани часто асоціювали з ісламом, не має значення як візуальний символ віри в ісламській культурі[28]. Це швидше емблема османської армії, а європейці помилково вважали його символом релігії ісламу. Оскільки хрест набагато раніше став символом християнства, вони поспішили дійти невтішного висновку, що іслам прийняв півмісяць у якості зіставного з ним символу.

Напевно, ці факти відомі як не-мусульманам, так і мусульманам, які вивчають ісламське мистецтво. Тому дивно, що ці вчені вперто інтерпретують це мистецтво таким чином, що воно несумісне з рештою культури. Наступні гіпотези можуть допомогти збагнути їхню відданість таким поясненням естетичного сенсу в ісламському мистецтві.

Одна з гіпотез полягає в тому, що автори настільки перейнялися західними інтерпретаціями мистецтва, що їм важко, якщо не неможливо уникнути цих цивілізаційних упереджень, коли вони мають справу з ісламським мистецтвом. На жаль, передумови, які можуть бути ідеальними для інтерпретації християнського мистецтва Європи, схоже, були перенесені в область ісламського мистецтва, де вони явно недоречні. Це, безумовно, наголошує на необхідності прояву максимальної обережності, глибоких знань та емпатії при проведенні порівняльних та міжкультурних досліджень загалом та ісламського мистецтва зокрема.

Друга причина переважання в недавніх публікаціях символічних інтерпретацій ісламського мистецтва полягає в тому, що в галузі естетики та історії мистецтва домінують або західні вчені, або ті, хто здобув західну освіту. Ця царина не дуже цінувалася в мусульманському світі, внаслідок чого привернула до себе увагу незначної кількості талантів зсередини, викликавши необхідність контролю над нею з боку релігійно-культурних сторонніх осіб. Окрім того, оскільки коледжі та університети в мусульманському світі недбало ставилися до



Рис. 8.7. Інша робота (айнали) Мехмеда Шефік-бея, яка знаходиться у Великій мечеті в Бурсі, виконана в стилях куфі й сулюс.

Карта 29. Світ згідно з уявленнями Ібн Юніса аль-Мисрі (339/951).



Карта 30. Індійський океан згідно з уявленнями Ахмада ібн Маджида (10/17 ст.).

вивчення естетики й історії мистецтв, мусульмани, які цікавляться цими дисциплінами, практично без винятку навчалися у західних навчальних закладах під впливом західних наставників принципів західного мистецтва. Таким чином, мусульманські вчені, чи то новонавернені, чи мусульмани за народженням, часто так само є схильними до екзогенних хибних тлумачень ісламського мистецтва, як і їхні немусульманські колеги.

Є й третя причина недавніх приписувань відверто буквального символічного змісту ісламському мистецтву, що суперечить притаманній йому абстрактності. Це вплив суфізму, містичної течії всередині ісламу. Містицизм, окрім акценту на особистому, внутрішньому досвіді релігії, є доктриною або переконанням, що підкреслює таємничі, езотеричні та магічні якості релігії. Такі ідеї вірні для містичної думки в ісламі, а також у християнстві, індуїзмі, джайнізмі, юдаїзмі та інших релігійних традиціях. Містики зазвичай приписували приховані значення літерам, словам і фразам, а також всім типам візуальних мотивів і фігур. Намагаючись різними способами досягти єднання з божественним, вони набагато менш ретельно дотримувалися чіткої різниці між трансцендентним і природним царствами, яка є відмінною рисою ортодоксального ісламу та таухіду (див. розділ 16).

Ніхто не може заперечувати існування таких ідей в ісламській історії або поширення певних окультних практик та тлумачень, які вони принесли із собою. Але ці факти не слід перебільшувати, для того, щоб пояснити весь феномен, відомий як ісламське мистецтво. Хоча містики намагалися стверджувати, що основоположником суфізму був сам Мухаммад, лише через століття після смерті Пророка цей рух набув якоїсь статистичної значущості. Його більше поширення у певні періоди ісламської історії не може наводитися для пояснення генезису та історії ісламського мистецтва. При-

сутність унікального ісламського мистецтва була очевидна вже в першому столітті гіджри, і це, безумовно, передувало широкому суфійському впливу. Куббат ас-Сахра (Купол Скелі) Абд аль-Маліка в Єрусалимі (71/691) має всі складові та характеристики ісламського мистецтва – коранічного мистецтва – задовго до того, як суфізм поширився і почав надавати свої інтерпретації буквального символізму ісламського мистецтва. Купол Скелі вочевидь не був продуктом містичної ісламської ідеології. Отже, йому слід давати естетичну інтерпретацію, яка узгоджується з ісламом загалом.

Перебільшення (як релігійні, так і соціальні) деяких містичних груп створили суфізму погану славу у багатьох частинах мусульманського світу. Ісламські модерністи розглядали його замкнені, персоналістські тенденції як одну з основних причин поневолення та деградації мусульманських народів від рук внутрішніх та зовнішніх сил. Стверджується, що надмірний акцент на особистому благочесті був досягнутий за рахунок традиційного ісламського акценту на індивідуальних та колективних досягненнях, розвитку та прогресі. Ця переоцінка зменшила прагнення співпраці між дін і дунья. (між «релігією» та «цим світом»), та, натомість, викликала перебільшену турботу про потойбічне життя. Таким чином, недавні ісламські рухи за реформи та відродження зазвичай протистоять містицизму, а лідерство сучасної мусульманської умми, значною мірою, не прихильне до містицизму чи навіть анти-містично налаштоване.

Хоча більшість мусульман, які живуть у мусульманському світі, не є прихильниками містичних братств, і хоча багато хто в мусульманському світі ставиться до цих організацій та їхньої діяльності з деякою підозрою, було б, звичайно, помилково стверджувати, що містичний рух ісламу мертвий. Однак, влада суфізму над народом після руйнівної монгольської навали та хрестових походів, а також вплив, який мав суфізм під час подальшого занепаду влади та посилення політичної роздробленості, вже не настільки очевидні. Фактично, суфізм процвітає саме в Європі та Америці чи то в реальних спільнотах, чи в наукових інтересах, дослідженнях та публікаціях. Саме там мусульманські суфії знаходять співчуття, владу та престиж. Саме там жителі Заходу – відірвані від своїх колишніх релігійних традицій та кинуті на свавілля долі без релігійних прив'язок – виявили інтерес до екстатичної та екзотичної практики ісламського містицизму та підтримали його акцент на внутрішньому дусі. Прихований фон у християнському чи юдейському містицизмі часто забезпечує західній людині міст до містичних елементів ісламу. Насправді значна кількість англо-саксів, які навернулися до ісламу в останні десятиліття, прийняли іслам під впливом суфійських рухів. Автори творів, що займаються поясненнями символічних інтерпретацій ісламського мистецтва, походять здебільшого з цієї групи білих, культурних , освічених новонавернених із Заходу або їхніх немусульманських західних колег.

Містичні, буквально символічні інтерпретації недавніх праць суперечать абстракції,



Рис. 8.8. Каліграфічна робота Мехмеда Шефік-бея з Великої мечеті в Бурсі, сфокусована довкола літери «вав», – аяти 1-7 сури «Сонце».

яка так глибоко вкоренилася в естетичній свідомості та творчості мусульманських народів. Вони також є ворожими ісламській відразі до будь-якої практики, що натякає на божественну іманентність або компрометує божественну трансцендентність. Хоча вони можуть привабити західного вченого та містика, вони не задовольняють потреби у всеосяжному та внутрішньо послідовному тлумаченні ісламського мистецтва.

Прийнятною теорією ісламського мистецтва є та, яка приписує свої передумови факторам, внутрішнім по відношенню до релігії та культури, а не факторам, нав'язаним чужою традицією. Вона також спирається швидше на найважливіші, а не на другорядні чи випадкові елементи, що впливають на цю культуру. Враховуючи такі вимоги, Священний Коран є готовим і логічним джерелом натхнення для естетичної творчості. Коран вплинув на мистецтво, як і на інші аспекти ісламської культури. Коран надав послання, яке має бути виражене естетично разом із способом його вираження, про що свідчать шість характеристик його літературної форми та змісту. Він навіть надав свої власні вирази та уривки як найважливіший предмет для іконографії мистецтва. Таким чином, ісламські мистецтва справедливо можуть бути названі «коранічними мистецтвами».

ПРИМІТКИ

1. Прикладом цього негативного погляду є такі заяви, як наступна: «Ісламська доктрина єдності Бога та її корелятив, загроза ширку або обожнювання, вимагали заборони всього репрезентативного мистецтва. У сфері поклоніння іслам накладає, часто з пуританською суворістю, повне вето на мистецьку радість у формі й зображенні, музиці й іконографії» (Kenneth Cragg, The House of Islam [Belmont, California: Wadsworth Publishing Co., 1975], p. 15).

2. Сифати або атрибути Бога традиційно вимірюються у кількості 99, хоча мається на увазі, що вони нескінченні.

3. Ismail R. al Faruqi, Islam and Culture (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1980), p. 44

4. «Арабеска» у найвужчому сенсі визначається як особлива форма стилізованого листя та виноградних лоз, створена арабами/мусульманами. За словами Ернста Кюнеля (The Arabesque: Meaning and Transformation of an Ornament, tr. Richard Ettinghausen [Graz, Austria: Verlag fur Sammler, 1949], p. 4), саме в кінці дев'ятнадцятого століття Алоїс Ріґль написав книгу, в якій він обмежив термін цієї конкретної категорії структури. Як правило, вона мала набагато ширше значення, яке включало цілу низку орнаментальних малюнків, зокрема каліграфічні, геометричні та рослинні мотиви. Ще ширше значення цього терміна було заявлено Лоїс Ібсеном аль-Фарукі в "Ornamentation in Arabian Improvisational Music: A Study of Interrelatedness in the Arts," The World of Music, 20 (1978), pp. 17-32; той самий автор, "The Islamization of the Hagia Sophia Plan," paper delivered at the Symposium on The Common Principles, Forms, & Themes of Islamic Art, Istanbul, April, 1984; and Ismail R. al Faruqi, «Islam and Art», Studia Islamica, 37 (1973), pp. 102-103.

5. Kühnel, The Arabesque

6. Ernst Kühnel, "Arabesque," The Encyclopaedia of Islam, new ed. (Leiden: E. J. Brill), Vol. I, pp. 558-561.

7. Див. більш докладно в Lois Ibsen al-Faruqi, "An Islamic Perspective on Symbolism in the Arts: New Thoughts on Figural Representation," Art, Creativ¬ity, and Religion, ed. Diane Apostolos Cappadona (New York: Crossroad Pub. Co., 1983), pp. 164-178.

8. Franz Boas, Primitive Art (Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, 1927).

9. Див. опис міста Ісфахан у Nader Ardalan and Laleh Bakhtiar, The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture (Chicago, 1973), pp. 97ff.

10. Там само, стор. 95

11. Див. Marshall G. S. Hodgson's description of Jalâluddîn Rumi Masnawi in The Venture of Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1974), Vol. II, pp. 248-249.

12. Ernst Diez, "A Stylistic Analysis of Islamic Art", Art Islamica, 5 (1938), p. 36; Arthur Upham Pope, Persian Architecture: The Triumph of Form and Color (New York: George Braziller, 1965), p. 81.

13. Див. David Talbot Rice, "Studies in Islamic Metal Work – VI», Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London), 21 (1958), pp. 225- 253.

14. I.R.Al-Fârûqï, "Islam and Art", pp. 95-98.

15. Lois Ibsen al-Fârûqï, "Dance as an Expression of Islamic Culture", Dance Research journal, 10 (Spring-Summer, 1978), pp. 6-13.

16. Ali B. Uthman Al-Jullabi Al Hujwiri, Kashf Al-Mahjub of Al-Hujuri, tr. Reynold A. Nicholson, in E.]. W. Gibb Memorial Series, 17 (London: Luzac&Co., 1976), pp. 396-397.

17. Див. Giovanni Garbini, The Ancient World (New York: McGraw-Hill, 1966); André Parrot, The Arts of Assyria, tr. Stuart Gilbert and James Emmons (New York: Golden Press, 1961); The Great King: King of Assyria, photographs by Charles Wheeler (New York: Metropolitan Museum of Art, 1945).

18. Див. René A. Bravmann, African Islam (Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1983), chap. 1; and Clifford Geertz, «Art as a Cultural System», Modern Language Notes, 91 (1976), pp. 1489-1490.

19. Наприклад, Martin Lings, The Quranic Art of Calligraphy and Illumination (London: World of Islam Festival Trust, 1976); Titus Burckhardt, The Art of Islam (London: World of Islam Festival Trust, 1976); Nader Ardalan and L. Bakhtiar, The Sense of Unity (Chicago: University of Chicago Press, 1973); Anthony Welch, Calligraphy in the Arts of the Muslim Word (Austin: University of Texas Press, 1979); Erica Cruikshank Dodd, «The Image of the Word», Berytus 18 (1969), pp. 35-58; Seyyed Hossein Nasr, «The Significance of the Void in the Art and Architecture of Islam», The Islamic Quarterly, 16 (1972), pp. 115-120; Annemarie Schimmel, «Schriftsymbolik im Islam», in Aus der Welt der islamischen Kunst: Festschrift für Ernst Kühnel, ed. Richard Ettinghausen (Berlin, 1959), pp. 244-254; Schuyler van R. Cammann, "Symbolic Meanings in Oriental Rug Patterns," The Textile Museum journal, 3 (1972), pp. 5-54; idem, «Cosmic Symbolism on Carpets from the Sanguszko Group», Studies in Art and Literature of the Near East in Honor of Richard Ettinghausen, ed. Peter J. Chelkovski (Salt Lake City and New York, 1975), pp. 181-208.

20. Burckhardt, Art of Islam, chap. 4.

21. Cammann, «Symbolic Meanings» and "Cosmic Symbolism on Carpets».

22. Lings, Quranic Art, pp. 76-77.

23. Welch, Calligraphy p. 23.

24. Там само.

25. Nasr, «Significance of the Void», p. 116.

26. На противагу християнським таїнствам та індуїстським лібаціям.

27. На противагу значущості вівтаря католицького собору та статуї Бога в індуїстському храмі.

28. Thomas Arnold, Symbolism and Islam, The Burlington Magazine, 53 (July-Dec., 1928), pp. 155-156.





Частина четверта

ПРОЯВ



Розділ 9

Заклик ісламу

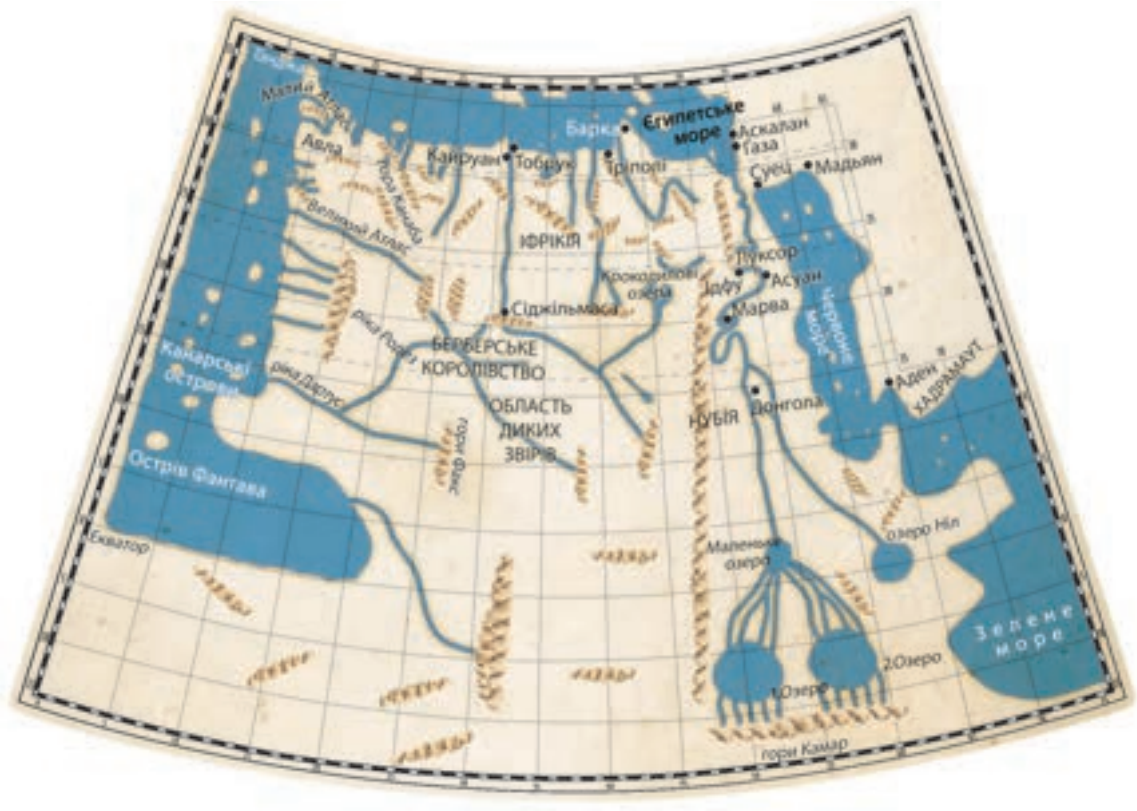
Увійшовши в історію, релігія іслам прагнула переконати людей у своїй істинності та залучити їх до свого братства. Сутність релігійного досвіду така, що іслам виношував найбільший план, а саме: навернути все людство до себе і мобілізувати його задля досягнення справедливості, істини, благополуччя, святості та краси. Ми вже бачили, що іслам не робить відмінностей між людьми, окрім як за їхньою чеснотою, праведністю та благочестям. І ми бачили, що іслам вбачає божественний імператив як такий, що стосується всіх сфер людської діяльності та турбот; що все має відношення до релігії, а не лише ритуали поклоніння чи таїнства. І ми бачили, що іслам не є ні релігією споглядання, ані релігією чернецтва та аскетичного відходу від світу. Це скоріше, релігія участі у справах цього світу, у побуті й на базарах, а також у мечетях та на полях битв.

Іслам прийшов до одного чоловіка, Мухаммада. Він закликав його «застерегти своїх найближчих родичів» (26:214). Коли він зіщулився зі страху перед тягарем – і закутався, щоб не тремтіти від цього страху, голос закликав його: «О закутаний! Вставай та застерігай» (74:1-2). Мухаммад підкорився заклику. Він навернув у нову віру свою дружину та двоюрідного брата, а також закликав зробити це своїх особистих друзів. Процес розпочався; але це було далеко від його мети навернення до ісламу всього світу. Як новий рух, що прагне реформувати усталену релігію, іслам ненавиділи і з ним боролися, а його нечисленні прихильники переслідувалися. На них посипалися образи та прокляття. Були використані всі засоби тиску, щоб відвернути їх від віри. І коли вся ця тактика зазнала невдачі, ворог почав виношувати змову, щоб покінчити з лідером, Мухаммадом. З Божою допомогою, Пророк перехитрив їх і втік. Вони розпочали відкриту війну проти нього та його послідовників. Було проведено багато битв та багато людей втратили життя; але справа ісламу продовжувала просуватися вперед і, нарешті, подолала протистояння.

Рис 9.1. Площа Накш-е Джіхан в Ісфагані. Обрамлення площі становлять збудовані в часи Сефевідів ворота Алі, мечеть шейха Лутфулли та мечеть Імама.



Рис 9.2. Басмалла. Каліграф: Нур Джаррал (2011).



Карта 31. Африка на карті Харізмі (236/851).

Ця історія ісламу є звичайним явищем в історії релігій. Практично кожна релігія мала такий початок. Релігія більшості прагне захистити себе, не допускаючи зростання інших релігійних рухів у своєму середовищі. Якщо нова релігія процвітає і закріплюється, стара, усталена релігія переслідує нову. Така сама трагічна історія й у культур і етносів. Скрізь, де є меншості, культура чи етнічна приналежність більшості щосили намагаються їх поглинути; а коли вона зазнає невдачі, вона вдається до тиранії та примусу. Прагнення більшості до розширення та поглинання меншини є ознакою здоров'я та життєвої сили. У цьому апетиті немає нічого поганого. Швидше, вина полягає у методі поглинання, у його зверненні до переслідування, примусу та тиранії, до «пряника» або «великого батога» для досягнення своєї мети.

Винні у цьому майже всі релігії світу – всі, крім ісламу. Бо іслам має унікальну теорію місії, унікальну теорію інших релігій та унікальну теорію інших релігій та їхніх прихильників в межах ісламського суспільства.

ІСЛАМСЬКА ТЕОРІЯ МІСІЇ

Божа заповідь

Мусульманин вважає, що Бог заповідав йому закликати всіх людей до життя у підпорядкуванні Йому, до ісламу як дійсного акту причетності (42:15). Його життєва мета полягає в тому, щоб привести все людство до життя, в якому іслам, релігія Бога, з його теологією та шаріатом, його етикою та інститутами була би релігією всіх людей. У Корані Бог наказав мусульманинові: «Клич на шлях Господа свого з мудрістю й добрим повчанням і сперечайся з ними тільки тим, що найкраще» (16:125). Дават – це виконання цієї заповіді, що включає завдання навчання істині необізнаних у ній, сповіщення благої звістки про земне благословення і потойбічний рай і застереження щодо прийдешньої кари пекла в потойбічному світі і страждань у цьому світі (22:67). Виконання цієї заповіді оголошено Кораном вершиною чесноти та блаженства. «Чиї слова прекрасніші за слова того, хто закликає до Аллага?» (41:33). Пророк також

вважав свою місію найшляхетнішою чеснотою, а її наслідок – навернення до ісламу – найбільшою з усіх нагород. Оскільки покора Богу є сутністю ісламу, виконання заповіді про заклик людей до покори Богу має бути найближчим виконанням цієї сутності, тягарем, який усі мусульмани несуть з гордістю та рішучістю.

Дават – найбільша милостиня

Немає жодних сумнівів ані в центральній ролі давату для ісламу, ані в цінності його кінцевого продукту, оскільки йдеться про долю людини. Знання істини – найбільше надбання; дават – це передача та вчення істини. Той, хто закликає, прагне роздати істину, а покликаному пропонується привласнити її. Очевидно, дават – це роздача найціннішого подарунка, який можна зробити. Окрім того, заклик попереджає про небезпеку, що насувається. Попередити товаришів або сусідів про пожежу, що поширюється, всі вважають обов'язковою милостинею. Наскільки велике милосердя застерегти ближнього від незрівнянно більш зловісної пожежі! Нарешті, людське життя навряд чи приносить більше задоволення, ніж допомога іншій людині у сприйнятті істини. Осягнення істини і розуміння реальності одночасно розширюють і розум, і серце, як в учня, так і у вчителя. Не дивно, що мусульмани з ентузіазмом взялися до давату.

Місія необхідна для релігії

Жодна релігія не може уникнути місії, якщо вона має хоч якусь інтелектуальну основу. Заперечувати місію означає заперечувати необхідність вимагати від інших згоди з тим, що релігія проголошує істиною. Не вимагати згоди, коли робиться заява про те, що є істинним чи добрим, а що ні, означає або ставитися до цього твердження несерйозно, або оголошувати це твердження абсолютно суб'єктивним, приватним чи відносним і, отже, не застосовним до будь-кого з-поміж інших, окрім тих, хто робить таке твердження. Очевидно, це крайній випадок трайбалізму, релігійного релятивізму, етноцентризму та місництва. У релігії, як і в інших питаннях, релятивізм забезпечує слабкий захист від суперечностей з боку інших поглядів та тверджень; і навіть найбільш трайбалістські чи етнічні релігії повинні були вийти за його межі, щоб стати вартими уваги навіть серед своїх власних прихильників. Релятивізм має на увазі подання твердження як «істинного тільки для прихильника, а протилежні твердження можуть бути однаково істинними для інших». Але релігії роблять найважливіші твердження про життя і смерть, існування і природу, минуле, сьогодення і майбутнє, мир і творіння, чесноти і вади, щастя і прокляття, знання та істину. Якщо їхні заявники вважають їх необов'язковими, серйозність твердження ставиться під сумнів. Однак, ще серйознішим припущенням є те, що твердження робиться з усією відвертістю. У цьому випадку воно стає запрошенням представити протилежні пропозиції, заявити про їхню істинність, і визнати їхню суперечність остаточною і назавжди непримиренною. Така позиція, до якої релігійний релятивіст зводить



Рис 9.3. Композиція з Великої мечеті в Бурсі, яка сфокусована довкола повторюваної літери «сін»: сура «Люди».

утвердження своєї віри, за своєю природою може подобатися лише посередньому розуму. Розум із будь-яким рівнем інтелекту повстає проти такого твердження, тому що істина за своєю природою виняткова. Безумовно, будь-яка людина, у тому числі й релігійна людина, може висунути гіпотетичне твердження, пропозицію сумнівної цінності, обмеженого застосування чи обґрунтованості, про безсумнівну правду. Але в релігії, особливо щодо основних передумов віри, не можна ухилятися від істини, зважаючи на її всю силу, універсальність та винятковість. Але коли людина переконана в істинності своїх тверджень, їй необхідно захищати їх від заперечення і, таким чином, вона приймає участь у переконанні інакодумців у їхній істинності, що є інтелектуальною стороною місії.

Іслам справді є місіонерською релігією, можливо, більшою мірою, ніж будь-яка інша, саме тому, що його заяви раціональні та критичні. Більше того, іслам претендує на роль остаточного одкровення, остаточної реформи всіх релігій, особливо юдаїзму та християнства, які передували йому в тій же релігійній традиції. Його вимоги, природно, спрямовані проти тверджень інших релігій. Таким чином, з інтелектуальної точки зору місія ісламу є необхідним наслідком його тверджень та заперечень.



Рис 9.4. Одна з трьох шляхетних мечетей, – мечеть Селіміє в Едірне.

До участі запрошуються усі охочі; і мусульманин епістемологічно зобов'язаний довести істинність тверджень ісламу та отримати згоду суперника.

ПРИРОДА ІСЛАМСЬКОЇ МІСІЇ

Свобода

Оскільки дават або місія є запрошенням до розгляду найважливіших тверджень, що стосуються життя і смерті, вічного блаженства або покарання, щастя в цьому світі або нещастя, світла істини або темряви брехні, чесноти та аморальності, він повинен здійснюватися з абсолютною цілісністю з боку як того хто закликає, так і того, кого закликають. Для будь-якої зі сторін намагання порушення цієї чесності шляхом прохання чи отримання хабарів чи переваг, застосування чи завдання будь-якого виду примусу чи тиску, використання його для будь-якої мети, крім відкриття істини та заради Бога, є злочином, що карається смертною карою, яка спотворює та анулює заклик. Заклик ісламу має бути зроблено з усією серйозністю; і завжди очікується, що він буде сприйнятий з рівною відданістю істині. Покликаний повинен відчувати себе абсолютно вільним від страху, абсолютно переконаним у тому, що рішення, до якого він приходить, належить йому самому.

Таким чином, мусульмани не вважають себе зобов'язаними закликати людей до ісламу у простому сенсі. Умови їхнього заклику були встановлені Богом, і вони мають ту саму владу, що і наказ закликати. «Немає примусу в релігії. Істина проявить себе як і брехня. Хто хоче, нехай вірує; а хто не хоче, нехай не вірує. Хто йде прямим шляхом, той іде ним для себе. А хто збився зі шляху, той завдав шкоди собі» (Коран 2:256, 18:29, 39:41). Звичайно, заклик не є примусом. Скоріше, це запрошення, мета якого може бути досягнута лише за вільної згоди закликаного. Оскільки мета полягає в тому, щоб переконати закликаних у тому,

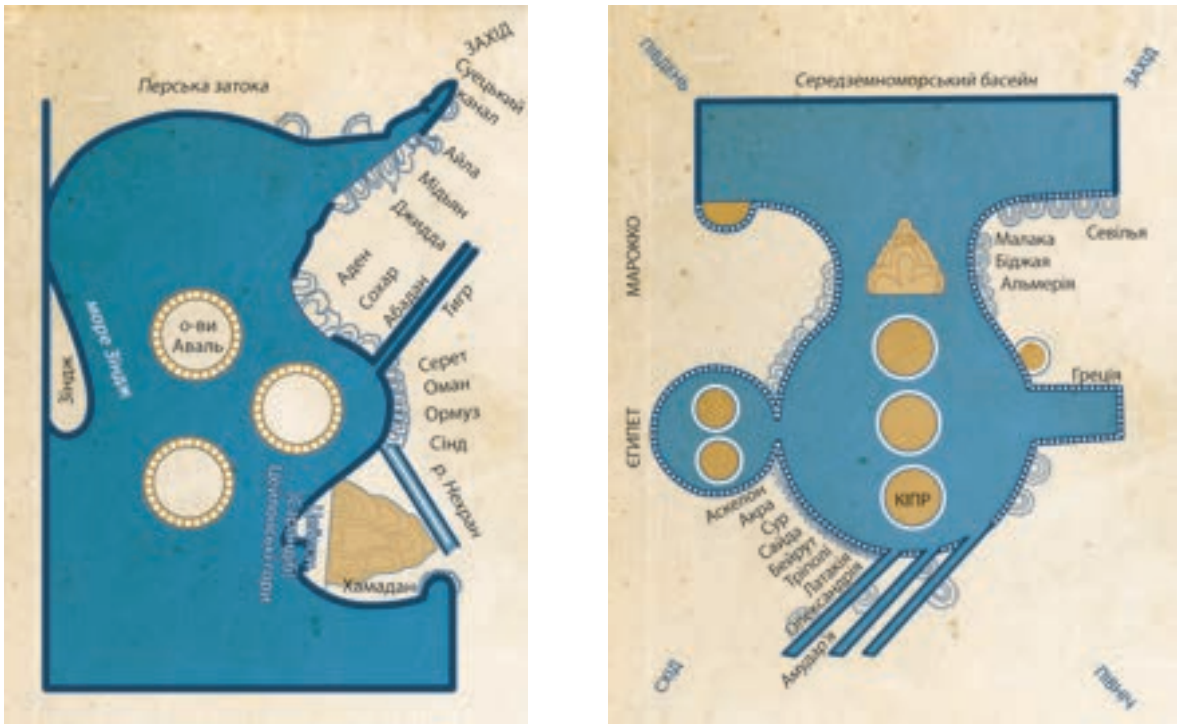


Рис 9.5. Велика мечеть в Самаррі. Ця мечеть була збудована халіфом Мутаваккілем у 848 – 852 роках, її розміри становили 240x156 м, але до наших днів збереглися тільки зовнішні стіни та мінарет.

що Бог є їхнім Творцем, Господом, Владарем та Суддею, примусове навернення суперечить досягненню цієї мети. Гуманістична етика розглядає заклик з примусу як серйозне порушення цілісності людської особистості, що поступається лише вбивству, а то й рівне йому. І осуд ісламу не менш суворий. Ось чому в Корані вказані засоби переконання, які слід використати. Якщо справа обговорюється з не-мусульманами і вони не переконані, їм треба дати спокій (5:108, 3:176-177, 47:32). Коли ентузіазм Пророка у заклику людей до ісламу перейшов межі, Бог з докором зупинив його (10:99), давши нам урок, що навіть Пророк не може вийти за межі того, що зберігає чесність заклику. Більше того, серйозність того, про що запитують, вимагає, щоб людина, яка приймає рішення, робила це з повним усвідомленням усіх наслідків, духовних, соціальних та матеріальних. А для того, щоб переконати мусульман у тому, що їхній обов'язок не в тому, щоб гарантувати результат, Коран сказав їм, що не вони навертають людей до ісламу, а Бог, і як тільки їхній заклик зроблений, вони мають залишити цю справу Йому (28:56, 7:154). Звичайно, мусульманин повинен спробувати знову і ніколи не здаватися, щоб Бог міг привести його ближніх до істини. Приклад його власного життя, його прихильність до цінностей, які він сповідує, і його відданість складають його останній аргумент. Якщо не-мусульманин все ще не переконаний, мусульманин має покластися на Бога. Сам Пророк дозволив тим християнам, яких не переконав його власний виклад ісламу, зберегти свою віру і гідно повернутися додому.

Раціональність

Ісламський дават – це запрошення до роздумів, обговорень і диспутів, а також судження про справу по суті, представлену розуму. Його не може зустріти ані байдужість, окрім як у циніка, ані відкидання, окрім як у дурня чи недоброзичливця. Право мислити вроджене й належить усім людям.



Карта 32. Перська затока й Середземне море за Ібрагімом ібн Мухаммадом аль-Істахрі (4/10 ст.)

Жодна людина не може попередньо відмовити в цьому будь-якій людині, включаючи себе. Відмовитися від нього можна лише при втраті чесності чи поваги.

Оскільки тут йдеться про судження, з природи судження випливає, що дават не може мати за мету нічого, крім обґрунтованої, обдуманої та сумлінної згоди з його змістом з боку того, кого закликають. Це означає, що якщо свідомість того, хто закликає, якимось чином спотворюється якимись його звичайними недоліками чи дефектами, так само спотворюється його дават. Той дават, що якимось чином містить у собі забудькуватість, перенесення емоцій чи штучно викликаний провал чи «психопатичне розширення» свідомості, припинив бути законним. Дават – це не робота магії чи ілюзії, не просто звернення до емоцій, оскільки відповіддю буде швидше показна згода, аніж розумне судження. Це має бути холодне представлення ідеї для свідомості, в якій ані розум, ані серце не переважають одне одного. Рішення має бути актом дискурсивного розуму, підкріпленим емоційною інтуїцією задіяних цінностей, перша складова дисциплінує, а друга збагачує іншу. Судження має відбуватися лише після розгляду альтернатив, їх порівняння та протиставлення одна одній, після точного, неквапливого та об'єктивного зважування доказів та контрдоказів. Без перевірки внутрішньої узгодженості, відповідності іншим знанням, відповідності реальності відповідь на заклик ісламу не була б раціональною. Тому заклик ісламу не може бути зроблений таємно; бо це не звернення до серця.

Заклик ісламу, таким чином, є критичним процесом мислення. Йому характерно ніколи не бути догматичним, ніколи не обстоювати свій зміст, ніби це його власні повноваження, або його рупора, чи його традиції. Він завжди залишається відкритим для нових свідчень, нових альтернатив; і він постійно відливає та переробляє себе у нових формах з урахуванням нових відкриттів людської науки, нових потреб людських ситуацій. Ісламський місіонер є не представником авторитарної системи, а однодумцем, який співпрацює з покликаними у розумінні та оцінці подвійного одкровення Бога, у творінні та через Його пророків. Це було б не по-людськи взага-

лі зупиняти процес мислення для розуму, щоб закритися від світла нових доказів. Яким би не був його нинішній зв'язок, він повинен залишатися динамічним, що постійно зростає в інтенсивності, ясності бачення та розумінні. Отже, жоден здоровий розум не може дозволити собі відкинути заклик апріорі. Розум, настільки задоволений своєю істиною, що не хоче чути жодних інших доказів, приречений на застій, збіднення та втрату життєздатності.

Універсалізм

Жодна людина не може бути виключена з заклику ісламу. Існування Бога, Його трансцендентність та єдність, Його ставлення до цього світу та життя, Його заповіді стосуються всіх. Ніхто не може бути усунений від обговорення питань релігії. Бог покликав до Себе всіх людей, тому що всі люди однаково є Його творіннями, і Він однаковою мірою є їхнім Творцем і Господарем. Будь-яке обмеження Його Заклику є рівною мірою обмеженням Його Самого і Його влади або свавіллям, яке не може бути примирене з Його справедливістю та неупередженістю. Упередженість може бути характеристикою племінного, етноцентричного Бога. Це, звісно, не іслам. Племінний Бог може уникнути звинувачень у свавіллі не більше, ніж Він може уникнути звинувачень в ірраціональності та посередності. Расизм, вибірковість, місництво чи фаворитизм не стають сильнішими, коли вони приписують свою думку Богові. Вони тільки ганьблять себе і свого бога в очах людства. Є ті, хто ділить людство, зокрема й власних адептів, на касти і приписує одним «духовність» і «талановитість», іншим відмовляє у яких виходячи з факту їхнього народження у цих кастах. Такі теорії ще більш образливі, ніж трайбалізм, тому що вони побудовані на найбільш надуманих і найбільш претензійних уявленнях.

Іслам не знає таких обмежень. Він нікого не звільняє від завдань заслуховування доказів

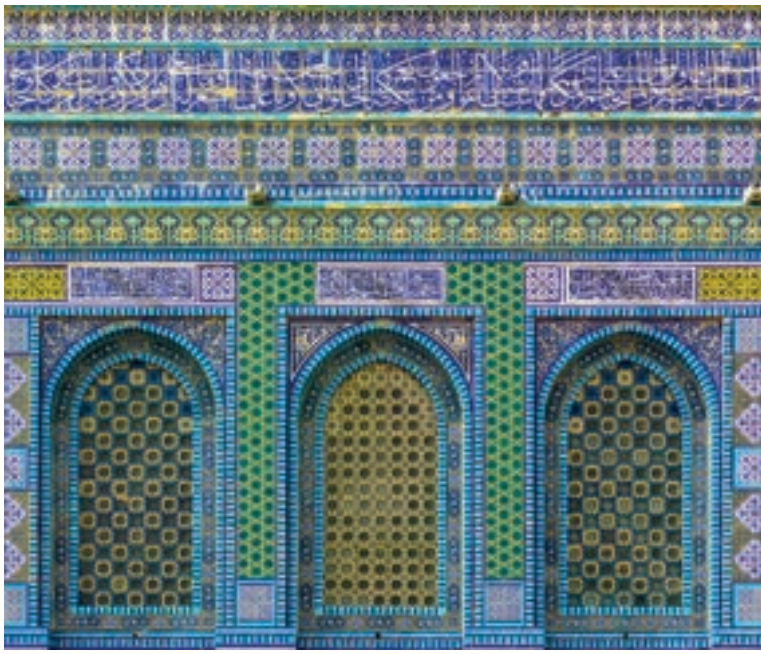


Рис 9.6. Деталь з фасаду Купола Скелі або ж мечеті Омара, побудованої в часи правління Омейядського халіфа Абдул-Маліка (72/691). В часи правління Сулеймана Пишного, відремонтована мечеть була облицьована зовні кахлями.

та ухвалення рішень. Він закликав людство дослухатися до його вимог і розглянути їх. Він ставиться з презирством до тих, хто не приймає іслам, але не може навести вагомих аргументів. Якщо прийняти іслам мудро, то іслам вважає контраргументи чесними і гідними будь-якої поваги (як і контраргументи). Чи то серед своїх прихильників чи у світі в цілому, іслам розглядає всіх людей як рівних істот, рівних нащадків Адама та Єви. «О люди! Воістину, Ми створили вас із чоловіка та жінки й зробили вас народами та племенами, щоб ви знали одне одного. Воістину, найшановніші з-посеред вас перед Аллагом – найбільш богобоязливі!» (49:13). В останній проповіді пророка Мухаммада була настанова: «Всі ви походите від Адама, а Адам був створений з праху. Жоден араб немає переваги перед неарабом і білий перед чорним, окрім як у праведності». Всі люди є однаковою мірою мукаллафун, тобто зобов'язані відповісти на заклик Бога з покірністю. Усе творіння, без винятків, свідчить про божественне єство Бога.



Рис 9.7. Блакитна мечеть, Малайзія.

ІСЛАМСЬКА ТЕОРІЯ ІНШИХ РЕЛІГІЙ

На рівні ідей

Для мусульманина ставлення ісламу до інших релігій встановлено Богом у Його одкровенні; і для нього Коран є найвищим релігійним авторитетом, остаточним та визначальним одкровенням Його волі. Те, чому вчить іслам щодо цього, підтверджується мусульманською практикою протягом століть. Його безперервність є незаперечним свідченням мусульманського розуміння значення, що приписується віршам Корану. Незважаючи на максимально можливу різноманітність етнічних культур, мов, рас та звичаїв, характерних для мусульманського світу, від Марокко до Індонезії та від Росії до серця Африки, розуміння та практика були однаковими. Ми обговоримо ідейне ставлення ісламу до не-мусульман, оскільки воно стосується юдаїзму та християнства, інших релігій та людства в цілому.

Юдаїзм та християнство. Іслам надає цим двом релігіям особливого статусу. По-перше, кожна з них є релігією Бога. Їхні засновники на землі – Авраам, Мойсей, Давид, Ісус – пророки Божі. Те, що вони передали – Тора, Псалтир, Євангелія – це одкровення від Бога. Віра в цих пророків, у одкровення, які вони принесли, є невід'ємною частиною самої віри ісламу. Не вірити їм – або ж проводити різницю між ними – це відступництво. «Оце – ваш Господь і Господь Муси» (Коран 20:88). Бог описав Свого пророка Мухаммада та його послідовників як «навчених того, чого Аллаг навчив» (2:285).

У суперечці з юдеями та християнами, які заперечують таку самоідентифікацію і претендують на виняткову монополію на колишніх пророків, Коран мовить: «Ви стверджуєте, що Ібрагім, Ісмаїл, Ісхак, Якуб та їхні племена були юдеями чи християнами [і Бог стверджує протилежне]. Чи не могли б ви заявити, що знання у цих питаннях перевершує знання Бога?» «Скажи:

«Ми увірували в Аллага і в те, що зіслано нам, і що заслано Ібрагіму, Ісмаїлу, Ісхаку, Якубу та колінам; у те, що даровано Мусі, Ісі та пророкам від Господа їхнього. Ми не проводимо межі між ними і ми – віддані Йому!»» (3:84). «Воістину, Ми дарували тобі одкровення, як дарували його Нуху та пророкам після нього, як дарували одкровення Ібрагіму, Ісмаїлю, Ісхаку, Якубу та колінам; Ісі, Айюбу, Юнусу, Гаруну та Сулейману. І Ми дарували Дауду Забур» (4:163). «Аллаг! Немає бога, крім Нього – Живого, Сущого! Він зіслав тобі Писання в істині, яке підтверджує те, що було раніше; і Він зіслав Таурат і Інджіль ще раніше як прямий шлях людям, а також зіслав Розрізнення!» (3:2-4). «Воістину, ті, які увірували, і ті, які сповідували юдаїзм, і сабеї, і християни, з-поміж тих, які увірували в Аллага та в Останній День і творили добро – нема їм чого боятися, і не будуть засмучені вони!» (5:69).

Шана, з якою іслам ставиться до юдаїзму і християнства, їхніх засновників і священних писань, – це не просто ввічливість, а визнання релігійної істини. Іслам розглядає їх не як «інші погляди», з якими він повинен миритися, а де-юре, як істинно явлені релігії від Бога. Більше того, їхній легітимний статус не є ані соціально-політичним, ані культурним, ані цивілізаційним, а саме релігійним. У цьому іслам є унікальним. Бо жодна релігія у світі ще не зробила віру в істинність інших релігій необхідною умовою своєї власної віри та свідчення. Християнство визнає священне писання юдаїзму своїм власним, а деякі християни вважають Тору, або юдейський закон, обов'язковим. Однак, більшість християн вважають себе вільними від законів юдаїзму, дотримуючись розуміння святого Павла, що місія Ісуса була, фактично, звільненням (аполітросом) від закону. Всі християни піддають юдейську Тору «християнському» тлумаченню, та вважають юдаїзм прелюдією до Божого плану спасіння, підготовкою до християнства, а не автономною релігією, яка має силу сама по собі.

Іслам послідовно доводив це визнання релігійної істини в юдаїзмі та християнстві до логічного завершення, а саме до ототожнення з ними. Тотожність Бога, джерела одкровення у трьох релігіях, обов'язково веде до тотожності одкровення та релігій. Іслам не бачить себе вихідцем на релігійну сцену з нічого, але як підтвердження тієї самої істини, представленої всіма попередніми пророками юдаїзму та християнства. Він вважає їх усіх мусульманами, а їхні одкровення тими самими, що і його власні. Разом з ханіфізмом, монотеїстичною та етичною релігією до-ісламської Аравії, юдаїзмом, християнством та ісламом вони є кристалізацією однієї й тієї ж релігійної свідомості, сутність і ядро якої одні й ті самі. Єдність цієї релігійної свідомості легко побачити історику цивілізації, який займається давнім Близьким Сходом. Це простежується в літературах цих древніх народів і підтримується єдністю їхньої географії, їхніх мов (завдяки чому вони називаються «семітськими»), їхньої демографії, їхньої історії та їхнього художнього вираження. Тут доречно нагадати висновок, який ми зробили під час попереднього обговорення стародавньої близькосхідної релігійності (див. розділи 2 і 3). Там ми виявили, що єдність релігійної свідомості Близького Сходу складається з п'яти панівних принципів, що характеризують його відому літературу: характерна об'єктивна відмінність Бога від



Рис 9.8. Мечеть Куба, Медина.



Карта 33А. Футухат І Пророка: курайшитський караван (битва біля Бадру), 2/624.

Його творінь; ціль створення людини – служіння Богу; взаємозв'язок Творця та творіння; закон як зміст волі Бога; здатність людини перетворювати світ на те, що має бути; і, нарешті, щастя і блаженство, що виникають внаслідок виконання людиною божественних заповідей, та страждання і прокляття внаслідок невдачі людини у цьому прагненні.

Іслам прийняв усе це як належне. Він назвав центральну релігійну традицію семітських народів «ханіфізмом» та ототожнив себе з ним. Ісламську концепцію «ханіфа» не слід порівнювати з «анонімними християнами» Карла Ранера. «Ханіф» – це коранічна категорія, а не винахід сучасного богослова, збентеженого винятковою претензією своєї церкви на божественну благодать. Він діє у рамках ісламської ідеологічної системи протягом чотирнадцяти століть. Ті до кого відноситься цей термін є парадигмами віри та величі, найбільш шанованими представниками релігійного життя, а не наближувачами релігійного ідеалу, яких зневажають хоча і ставляться з терпимістю. На шанування ісламом давніх пророків та їхніх послідовників не повинно впливати будь-яке зменшення поваги чи лояльності до них з боку юдеїв чи християн. В ісламі християни звеличуються за їхні аскетизм і смирення, і вони оголошуються найближчими з усіх віруючих до мусульман. Якщо, незважаючи на таке вихваляння їх самих, їхніх пророків та їхніх писань, юдеї та християни вперто протистоять і відкидають Пророка та його послідовників, мусульмани вважають себе зобов'язаними закликати юдеїв і християн такими словами: «А якщо вони відвернуться, то, воістину, Аллаг знає тих, які чинять безчестя! Скажи: «О люди Писання! Прийдімо ж до єдиного слова між нами і між вами – що ми не будемо поклонятися нікому, окрім Аллага, і не будемо нікого додавати Йому як рівного, і не будемо вважати за Господа когось іншого з нас чи з вас, а тільки Аллага!» А якщо вони відвернуться, то скажи: «Засвідчіть же, що ми – віддані Йому!»» (3:63-64).

Іслам дав максимум того, що може розумно дати будь-яка релігія іншій. Він визнав істинними пророків та засновників інших релігій, їхні писання та вчення. Він оголосив свого Бога і Бога цих релігій одним і тим самим, а прихильників обох релігій спільними друзями, котрі вірять у того самого Бога, що й вони.

Інші релігії. Іслам навчає, що явище пророцтва є універсальним, що воно мало місце у всьому просторі та в часі, і що не буде суду, якщо до кожного народу не буде посланий пророк (Коран 17:15). Абсолютна справедливість Бога вимагає, щоб ніхто не був притягнутий до відповідальності, доки Його закон не буде передано та оприлюднено. Така передача та/або оприлюднення є феноменом пророцтва. Деякі з цих пророків широко відомі; інші ні. Ані юдейське, ані християнське, ані мусульманське незнання їх не означає відсутності їхнього існування. Іслам навчає, що Бог не

розрізнював поміж Своїми посланцями; що пророки всіх часів і місць навчали одному і тому ж уроку, а саме, що поклоніння і служіння повинні належати одному Богові, і що потрібно уникати зла і прагнути добра (16:36). Таким чином, іслам закладає основу для відносин з усіма народами як одержувачами одкровення, ідентичного одкровенню ісламу. Але якщо всі пророки передавали те саме послання, то звідки релігії людства взяли свою історичну різноманітність? На це питання іслам дає теоретичну та практичну відповідь.

Іслам вважає, що послання всіх пророків мають лише одну сутність, що складається з двох елементів: таухіду або визнання того, що є лише єдиний Бог і що все поклоніння, служіння та послух належать Йому одному; і моралі тобто вчинення добра і уникнення зла. Кожне одкровення прийшло у вигляді зведення законів, які застосовуються до певного народу і відповідних історичних умов. Таке відокремлення не торкається сутності одкровення, а лише питання «як» в служінні. Ця ісламська теорія одкровення згуртовує людство навколо загальних принципів релігії та моралі, які усувають суперечки.

Друга причина релігійної різноманітності полягає в тому, що одкровення Бога не завжди вітається всіма людьми. По-перше, деякі люди з корисливими інтересами не згодні з божественним промислом, який наполегливо захищають благодійність та альтруїзм, а також роздачу милості багатими бідним. По-друге, підтримуючи впорядковане суспільне життя, одкровення завжди радить тим, ким правлять, підкорятися закону, але за умови дотримання правила справедливості, що не завжди може бути прийнятним для правителів і царів, які прагнуть діяти по-своєму. По-третє, божественне одкровення нагадує людині про необхідність оцінювати себе по відношенню до Бога та Його закону, а не на власний розсуд. Але людина марнославна, і самопоклоніння є для неї постійною спокусою. По-четверте, одкровення вимагає, щоб люди дисциплінували свої інстинкти та контролювали свої емоції. Але люди схильні до поблажливості, і ця схильність штовхає їх проти одкровення. По-п'яте, там, де зміст одкровення розважливо і ретельно не запам'ятовується, не викладається і не дотримується публічно і великою кількістю людей, воно має тенденцію до розмивання, зміщення акцентів, зміни; або повного забуття. І нарешті, коли божественне одкровення переміщується через мовні, етнічні та культурні кордони, навіть між поколіннями всередині одного й того ж народу, й дедалі більше віддаляється у часі від своїх первісних одержувачів, воно зазнає змін внаслідок тлумачення. Будь-які з цих обставин можуть призвести до спотворення первісного одкровення. Ось чому Бог вважав за потрібне у Своїй любові та милосерді повторити явище пророцтва, послати пророків, щоб заново передати божественне послання і відновити його в умах і серцях людей.



Карта 33Б. Футухат І Пророка: битва біля Мути, 8/629.



Рис 9.9. Кутуб-Мінар та розташована поруч з ним мечеть Кувватуль-Іслам, Делі, Індія. Будівництво почав Кутбеддін Айбег у XIII ст., а завершив Фірузшах Туглак у XIV ст.

Ставлення ісламу до всіх людей. Аналогічно, іслам відчуває зв'язок між собою та всіма іншими релігіями, навіть з атеїстами та невіруючими, яких він прагне реабілітувати як невід'ємних членів всезагального людського суспільства. Таке ставлення характеризує універсалізм та гуманізм ісламу. У його корені стоїть мета творіння, яку іслам визначає як вроджену здатність виявляти волю Бога – етичний імператив – за допомогою розуму, а також завдяки вродженій схильності до релігійності, дін аль-фітра, яка була імплантована Богом у кожній людині, щоб вона могла пізнати Творця і пізнати Його закон. Кожен наділений уродженим талантом розпізнавати та сприймати істину. Таким чином, за сліпучою релігійною різноманітністю людства стоїть вроджена релігія, невіддільна від людської природи, первісна релігія, єдина істинна релігія (Коран 30:30; 3:19). Всі люди мають здатність сприймати Бога як Бога і моральний закон як імператив, якщо тільки помилка не навчила їх іншого. З цієї точки зору, іслам реабілітує всіх людей як істинних представників людей релігійних. Така точка зору становить чіткий стрижень пророцтва і всієї історії, згідно з нею, завдяки своїй вродженій схильності, люди досі можуть погодитися з природно доступною релігією і мораллю, які не відрізняються від ісламу. Справді, спочатку іслам ототожнював себе з природною релігією або дін аль-фітра, яку він вихваляв як релігію Бога.

На рівні практики

Ґрунтуючись на цих заповідях, Пророк Мухаммад заснував перший в історії людства міжрелігійний суспільний лад. Тільки-но він прибув у Медину в липні 622 р., як зібрав усіх жителів міста та його околиць і проголосив із ними ісламську державу та її конституцію. Ця подія мала величезне значення у відносинах між ісламом та іншими релігіями, а також між мусульманами та представниками інших релігій у всі часи та у всіх місцях. Через чотири роки після смерті Пророка в 10/632 Умар ібн аль-Хаттаб, другий халіф, наказав, щоб дата оприлюднення цієї конституції була початком ісламського календаря, оскільки вона дійсно була початком ісламської історії[1].

Конституція була договором між Пророком, мусульманами та юдеями. Вона скасовувала племінну систему Аравії, в рамках якої араб визначав себе і якою управляло суспільство. Отже, араб мав визначатися ісламом; а його особисте та суспільне життя мали регулюватися ісламським законом, шаріатом. Стара племінна лояльність поступилася місцем новим соціальним зв'язкам, які пов'язували кожного мусульманина з усіма іншими мусульманами з різних племен, утворюючи умму. Умма є органічним тілом, всі складові якого взаємно підтримують і захищають один одного. Їхні особисті, взаємні та колективні обов'язки

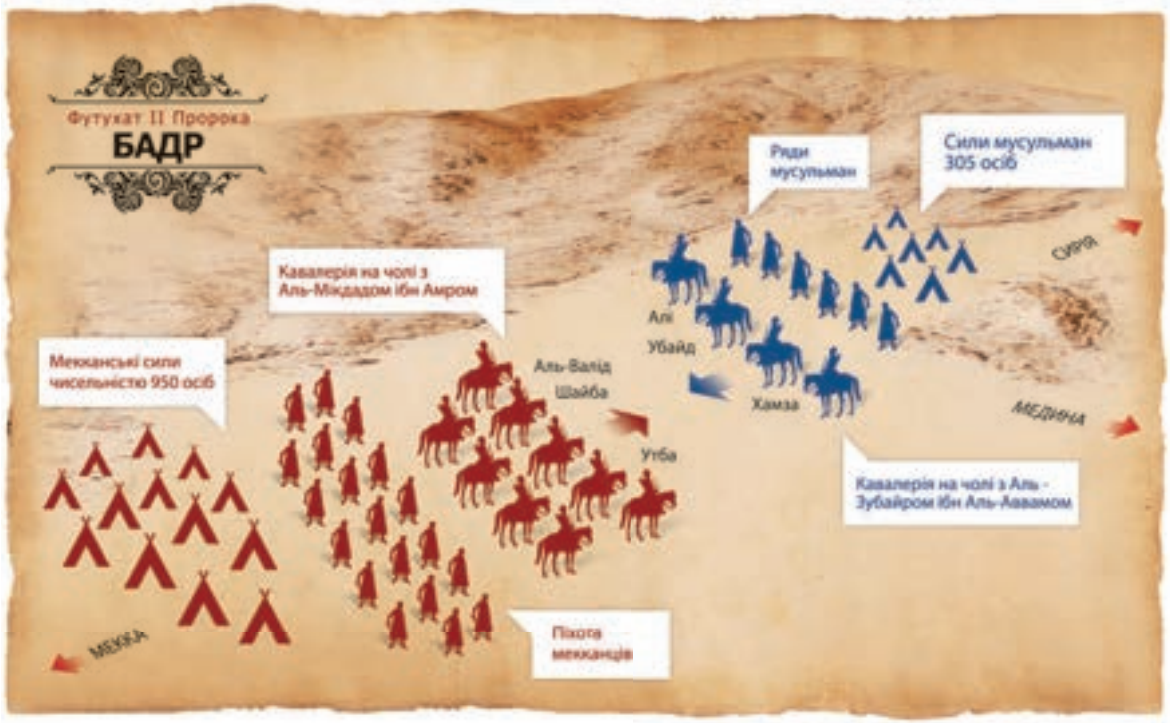
визначаються законом. Пророк мав бути його головним політичним та юридичним авторитетом; і, доки він був живий, він користувався цією владою. Після його смерті, його наступники здійснювали політичну владу, тоді як юридична влада належала виключно юристам, які на той час розробили методологію тлумачення, оновлення та розширення права.

Юдейська умма. Ми вже бачили, як Пророк заснував першу ісламську державу і включив до неї юдеїв та християн Аравії. Тут досить згадати ті особливості, які стосуються статусу не-мусульманина в ісламському суспільстві. Поруч із уммою мусульман в Медині існувала умма юдеїв. Їхня стара племінна вірність арабським племенам аус і хазрадж була витіснена узами юдаїзму. Тепер їхнє громадянство залежало не від їхньої залежності від того чи іншого арабського племені, а стало функцією їхнього юдейства. Їхнє життя було побудоване навколо юдейських інститутів і керувалося Торою, явленим їм законом. Політична влада належала їм колективно, як єврейському народу, а юридична влада покладалася на їхні власні рабинські інститути. Всеосяжнішою, ніж умма юдеїв чи мусульман, була третя організація, також звана «аль-умма» або «аль-давла аль-ісламія» (ісламська держава), метою якої був захист держави, ведення її зовнішніх справ та виконання універсальної місії ісламу. Держава могла закликати на свою службу мусульман, чи то для цивільної служби, чи для війни, але не юдеїв. Однак, юдеї могли добровільно надавати свої послуги, якщо хотіли. Ані мусульманська, ані юдейська умма не були вільні вступати у будь-які відносини з іноземною державою, тим більше оголошувати війну чи мир будь-якій іншій державі чи іноземній організації; це було винятковою юрисдикцією Ісламської держави. Юдеї Медини добровільно уклали цю угоду з Пророком та його послідовниками-мусульманами. Нова конституція підвищила їхній статус до громадян держави де-юре. У всіх ісламських державах упродовж усієї історії, де б не був суверенний закон ісламу, юдеї ніколи не втрачали цього статусу. Їхня позиція не могла зазнавати нападок або заперечуватися, тому що вона була встановлена пророком Мухаммадом. Навіть коли юдеї зрадили цьому статусу, мусульмани продовжували визнавати його, оскільки він був освячений релігією. Коли Ісламська держава розширилася, включивши північну Аравію, Палестину, Йорданію і Сирію, Персію і Єгипет, де проживало дуже багато євреїв, вони автоматично стали вважатися законними громадянами Ісламської держави. Це пояснює гармонію та співробітництво, характерні для мусульмансько-юдейських відносин протягом наступних століть.



Карта 33В. Футухат І Пророка: похід на Табук, 9/630.

Вперше в історії після вавилонського вторгнення 586 р. до н.е., як громадянин ісламської держави, юдей міг будувати своє життя згідно з Торою і робити це на законних підставах, що підтримуються публічними



Карта 34А. Футухат II Пророка: Бадр.

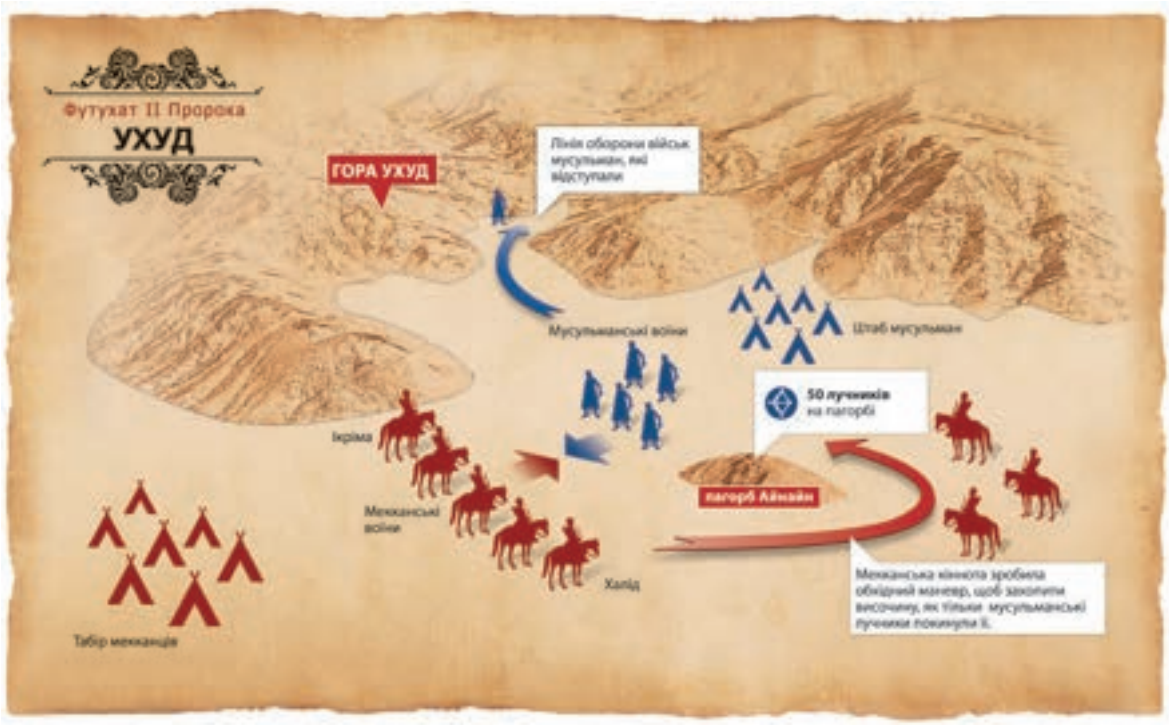
законами держави, в якій він проживав. Вперше неєврейська держава поставила свою виконавчу владу на службу рабинському суду. Вперше держава взяла на себе відповідальність за збереження єврейства і заявила про свою готовність використовувати свою владу для захисту єврейства євреїв від ворогів єврейства, ким би вони не були. Після століть грецького, римського та візантійського (християнського) пригнічення та переслідувань, євреї Близького Сходу, Північної Африки, Іспанії та Персії дивилися на ісламську державу як на визволителя. Багато з них охоче допомагали її армії в завоюваннях і з ентузіазмом співпрацювали з ісламською державною адміністрацією. За цією співпрацею пішла акультурація в арабську та ісламську культуру, що призвело до яскравого розквіту єврейського мистецтва, літератури, науки та медицини. Це принесло багатство та престиж євреям, деякі з яких стали міністрами та радниками халіфів. Справді, юдаїзм та іврит переживали свою «золоту добу» під егідою ісламу. Іврит усталив і отримав першу граматику, Тора набула свого статусу джерела офіційної юриспруденції, івритська писемність досягла рівня ліричної поезії, а в єврейській філософії з'явився свій перший Аристотель, – Муса ібн Маймун (Маймонід), чиї тринадцять заповідей, викладені спочатку арабською мовою, визначали юдейське віросповідання та ідентичність. В юдаїзмі також з'явився свій перший містичний мислитель Ібн Гебіроль, чия «суфійська» думка принесла примирення і внутрішній мир юдеям по всій Європі. За Абд аль-Рахмана III в Кордові єврейський прем'єр-міністр Хасдай бен Шапірут зумів домогтися примирення між християнськими монархами, яких не могла об'єднати навіть католицька церква. Все це стало можливим завдяки одному ісламському принципу, а саме, визнанню Тори одкровенням та юдаїзму релігією Бога, як проголошено в Корані.

Християнська умма. Незабаром після завоювання Мекки мусульманськими військами у 8/630 р. християни Наджрану відрядили делегацію, щоб зустрітися з Пророком у Медині. Їхньою метою було прояснити свою позицію щодо ісламської держави і позицію держави щодо них. За-

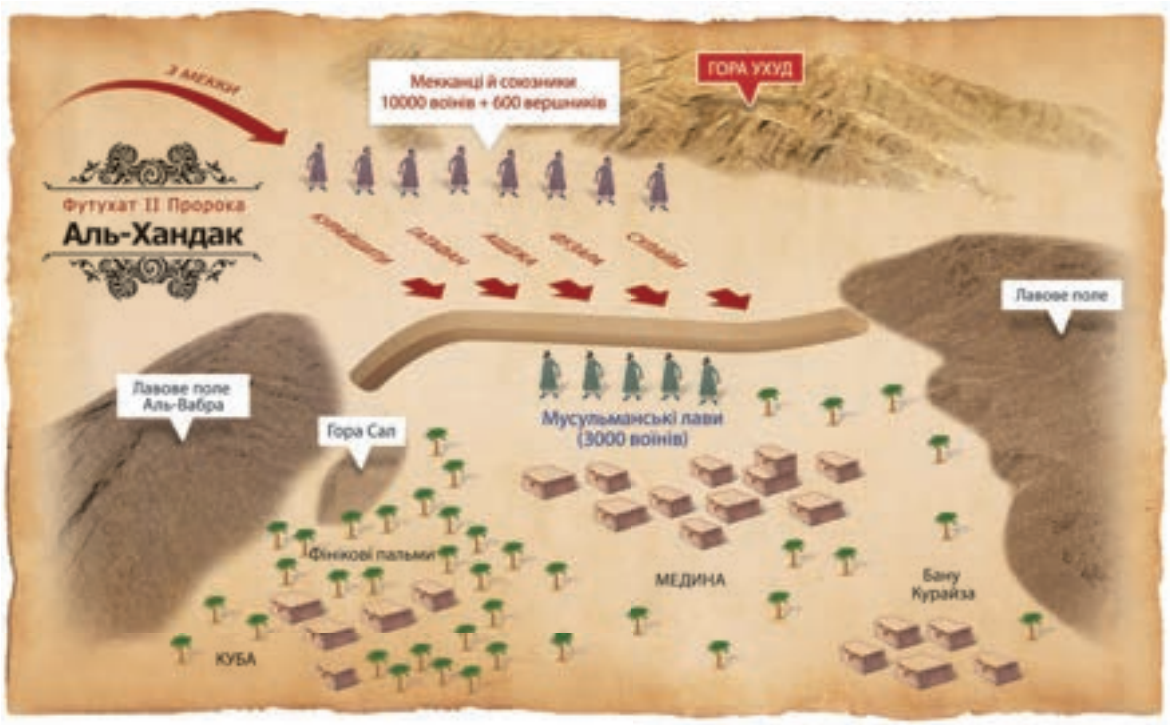
воювання Мекки зробило ісламську державу силою, з якою доводилося рахуватися в регіоні. Делегати були гостями Пророка; він приймав їх у своєму домі та пригощав у своїй мечеті. Він пояснив їм іслам і закликав їх навернутися до його віри та справи. Деякі з них так і зробили і відразу стали членами мусульманської умми. Інші цього не зробили. Вони вирішили залишитися християнами та приєднатися до ісламської держави як християни. Пророк створив для них християнську умму, поряд з юдейською та мусульманською уммами, в рамках ісламської держави. Він послав з ними одного зі своїх сподвижників Абу Убайду, щоб він представляв ісламську державу серед них. Вони стали мусульманами в часи другого халіфа (634-644).

Коли мусульмани перемогли візантійців на полі бою, останні поступилися територією Родючого півмісяця, де жили корінні народи. Почувши про мусульман і їхнє ставлення до християнства, архієпископ Єрусалима погодився віддати ключі від міста лише особисто халіфу. Умар вирушив до Єрусалиму і, домовившись з архієпископом, підписав нижченаведений договір, який зарекомендував ісламську державу як взірець мусульманської терпимості та доброї волі як на релігійному, так і на соціальному та культурному рівнях.

В ім'я Бога, Милостивого, Милосердного. Ця хартія дарована Умаром, рабом Аллага та повелителем правовірних, народу Елії. Він дарує людям особисту безпеку, а також недоторканість їхнього майна, їхніх церков та їхніх хрестів, малих і великих, і прихильників християнської релігії. Їхні церкви не будуть забрані або зруйновані, а кількість їхнього майна, земель та хрестів не буде зменшена жодним чином. Їх не можна примушувати в жодному питанні, що стосується їхньої релігії, і їм не повинно завдаватися шкоди. Жодному юдею не буде дозволено жити з ними в Елії. На народ Елії лягає обов'язок платити джизью, як це роблять люди Мадайну (Персії), а також виганяти зі свого середовища візантійську армію та злодіїв. Тому, хто з них залишить Елію, буде надано особисту безпеку та недоторканість майна, доки він не досягне місця призначення. Той, хто вирішить залишитися в Елії, також отримає те саме і розділить з народом Елії права та джизью. Те саме стосується людей Елії, а також будь-якої іншої людини. Кожен може переселитися до ві-



Карта 34Б. Футухат II Пророка: Ухуд.



Карта 34В. Футухат II Пророка: Хандак (Рів).

зантійців, залишитися в Елії чи повернутися на Батьківщину, і до збирання врожаю він має прийняти рішення. Аллаг свідчить про зміст цього договору, а також Його пророк, його наступники та віруючі.

Підпис: Умар ібн аль-Хаттаб.

Свідки: Халід ібн аль-Валід, Амр ібн аль-Ас, Абд аль-Рахман ібн Ауф та Муавія ібн Абу Суф'ян.

Вчинено в 15 році гіджри[2]

Християнська умма в ісламській державі продовжувала зростати, внаслідок розширення її кордонів на північ і захід. У дійсності, впродовж більшої частини першого сторіччя гіджри, більшість громадян ісламської держави становили християни, які насолоджувалися повагою, свободою та відновленою гідністю, чого вони не знали ні в християнському Римі, ні в грецькій Візантії. Справді, протягом більшої частини першого століття обидві ці сили були імперіалістичними та расистськими. Вони колонізували території Близького Сходу і тиранили своїх неримських, негрецьких підданих. За ісламу, навпаки, християни століттями жили у мирі та процвітанні, протягом яких ісламська держава бачила як праведних, так і тиранічних султанів та халіфів. В ісламі існували настрої покласти край християнській присутності в ісламській державі, це можна було б зробити без хвилювання. Але саме пошана ісламу та визнання Ісуса як пророка Бога та його Євангелія як одкровення охороняли цю присутність.

Те ж саме стосується і Абіссинії, сусідньої християнської держави, яка дала притулок першим мусульманським емігрантам, які врятувалися від гніву язичників Мекки. Коли в перші роки мекканські переслідування стали для його послідовників нестерпними, Пророк звелів їм шукати притулку в Ефіопії, християнському царстві, будучи впевненим, що послідовники Ісуса Христа були моральними, милосердними і доброзичливими й пропагували поклоніння Богу. Його висока повага до них була цілком виправданою. Християнський імператор відхилив вимогу Мекки про екстрадицію мусульманських біженців і привітав визнання Кораном пророцтва Ісуса, невинності його матері та Єдиності Бога.

Абіссинія підтримувала з ісламською державою за часів Пророка договір про мир і дружбу. Внаслідок цього великі плани ісламської держави ніколи не торкалися Абіссинії.

Немає нічого більш далекого від істини і більш ворожого мусульмансько-немусульманським відносинам, ніж твердження про те, що іслам поширювався мечем. Ніщо не могло бути й досі не є більш поганим для мусульман, ніж примус не-мусульманина до ісламу. Як зазначалося раніше, мусульмани були першими, хто засудив такі дії, як смертний гріх. З цього приводу Томас Арнольд, англійський місіонер на державній службі Індії в колоніальні часи, писав:

…ані про будь-які організовані спроби змусити немусульманське населення прийняти іслам, ні про якісь систематичні переслідування, спрямовані на викорінення християнської релігії, ми нічого не чуємо. Якби халіфи обрали будь-який спосіб дій, вони могли б знищити християнство так само легко, як Фердинанд та Ізабелла вигнали іслам з Іспанії, або Людовік XIV оголосив протестантизм кримінальним злочином у Франції, або як юдеї не допускалися в Англію впродовж 350 років. Східні церкви в Азії, як єретичні, були повністю відрізані від решти християнського світу, в якому ніхто не міг би і пальцем поворухнути в їхніх інтересах. Отже, існування цих церков донині є вагомим доказом загалом терпимого ставлення до них магометанських урядів[3].

У порівнянні з іншими релігіями історія ісламу категорично відрізняється в тому, що стосується терпимості до громад інаковірців. На щастя, ми маємо багато свідків тих днів мусульманської експансії, яким ми повинні бути вдячними за прояснення цього питання раз і назавжди. Михайло Старший, якобитський патріарх Антіохії, писав у другій половині XII століття: «Ось чому Бог помсти побачивши безчестя римлян, які у всіх своїх володіннях жорстоко грабували наші церкви і наші монастирі і безжально засуджували нас – привів із південної області синів Ізмаїла, щоб через них звільнити нас від рук римлян»[4]. Баргебрей є автором не менш переконливого свідчення на користь ісламу[5]. Рікольд де Монте-Крусіс, монах-домініканець з Флоренції, який відвідав мусульманський Схід близько 1300 р., так само красномовно засвідчив про толерантність, навіть дружбу, по відношенню до ісламу[6]. І все ж, якщо мусульмани були такі толерантні, то чому ж його одновірці мільйонами стікалися в іслам, наполегливо запитує християнин? З цих єдиновірців араби становили найменшу частку. Інші були еллінами, персами, єгиптянами, мешканцями Кіренаїки, берберами, кіпріотами і кавказцями.



Рис. 9.10. Каліграфічний напис та геометричні візерунки (аяти з сури «Мар'ям») на мінареті Джам в Афганістані.

Маючи на увазі те ж саме, Томас Арнольд схвально розповідає про промову лідера християнських місіонерів – каноніка Тейлора з англіканської церкви, виголошену на церковному конгресі, присвяченому розгляду питання місії до мусульман. Він написав у своїй «Проповіді ісламу», що Тейлор сказав:

Легко зрозуміти, чому цей реформований юдаїзм [так в тексті] так швидко поширився Африкою та Азією. Африканські та сирійські лікарі замінили релігію Христа незрозумілими метафізичними догмами: вони намагалися боротися з розбещеністю свого часу, стверджуючи небесні чесноти безшлюбності і ангельську перевагу невинності – усамітнення від світу було шляхом до



Карта 34Г. Футухат II Пророка: Мекка.

безгрішності, бруд був ознакою чернечої святості, широкий загал людей був практично політеїстичним, люди поклонялися натовпу мучеників, святих та янголам; вищі класи були женоподібними та корумпованими, середні класи пригноблені податками, раби не мали надії ані на сьогодення, ані на майбутнє. Немов мітла Божа, іслам змітав цю масу корупції та забобонів. То справді був бунт проти порожньої теологічної полеміки; це був чоловічий протест проти звеличення безшлюбності як вінця благочестя. Він приніс фундаментальні догмати релігії – про єдиність і велич Бога, про те, що Він – Милостивий і Милосердний, що Він вимагає підкорення Його волі, покірності та віри. Він проголошував відповідальність людини, майбутнє життя, Судний День і сувору відплату, яка спіткає безбожників; і ввів у дію обов'язки молитви, милостиню, піст та благодійність. Він відкидав штучні чесноти, релігійні обмани та безумства, збочені моральні почуття та словесні тонкощі богословських сперечальників. Він замінив чернецтво мужністю. Це дало надію рабові, братерство людству та визнання фундаментальних фактів людської природи[7].

Умми інших релігій. Вторгнення Персії до Аравії залишило по собі деяких персів і деяких, хоч і дуже нечисленних, арабів, навернених у зороастрійську віру. Їхня більшість проживала в буферній зоні пустелі між Персією та Візантією, та в районі Шатт аль-Араб, районі злиття Тигра та Євфрату, де перетиналися Аравія та Персія. Серед перських зороастрійців в Аравії виділявся Салман аль-Фарісі, який став мусульманином ще до гіджри і став одним із уславлених сподвижників Пророка. Відповідно до деяких традицій, саме Пророк, в Рік делегацій (8-9/630-631), рік, який став свідком направлення делегацій племенами та регіонами Аравії до Медини, щоб присягнути на вірність ісламській державі, визнав зороастрійців ще однією уммою у складі ісламської держави. Незабаром після цього ісламська держава завоювала Персію і включила всі її мільйони жителів до числа своїх громадян. Ті, хто навернувся до ісламу, приєдналися до умми мусульман; мільйони інших, які вирішили залишитися зороастрійцями, отримали ті ж самі привілеї та обов'язки, що й юдеї за конституцією. Пророк вже поширив її дію на християн через вісім років після ухвалення конституції. Вона поширилася на зороастрійців у 14/636 р., після завоювання Персії сподвижниками Пророка, якщо не раніше самим Пророком.

Після завоювання Індії Мухаммадом ібн Касимом у 91/711 р. мусульмани вступили в контакт з новими релігіями: буддизмом та індуїзмом. Обидві релігії співіснували в Синді та Пенджабі, регіонах, завойованих мусульманами та приєднаних до ісламської держави. Мухаммад ібн Касим звернувся до халіфа в Дамаску за інструкціями про те, як поводитися з індуїстами та буддистами. Здавалося, що вони поклонялися ідолам, і їхні доктрини були дуже далекими від ісламу. Їхні засновники були невідомі мусульманам. Халіф скликав раду улама та попросив їх ухвалити рішення на підставі звіту правителя. Рішення полягало в тому, що поки індуїсти і буддисти не борються з ісламською державою, поки вони платять

джизью або податки, вони повинні бути вільними «поклонятися своїм богам», як їм заманеться, підтримувати свої храми та визначати своє життя за заповідями своєї віри. Таким чином, їм було надано той самий статус, що і юдеям та християнам[8].

Таким чином, було встановлено принцип, що регулює іслам та відносини ісламської держави з іншими релігіями та їхніми прихильниками. Він реалізовувався у міру того, як ісламська держава вступала у відносини з цими прихильниками, процес, який відбувався або за життя Пророка, або дуже скоро після його смерті. Коли шаріат кристалізувався в письмовому вигляді, до нього вже було включено правничий статус та обов'язки громадян-мусульман і не-мусульман. Протягом чотирнадцяти століть у багатьох місцях, або дещо менше, через пізніший прихід ісламу або введення західних законів колоніальними адміністраціями, відносини між мусульманами та не-мусульманами успішно регулювалися шаріатом. Це створило модус вівенді, що дозволило не-мусульманам назавжди закріпити себе – звідси їхня постійна присутність в мусульманському світі – і досягти щастя, яке визначається їхньою власною вірою. Атмосфера ісламської держави була наповнена повагою до релігії, благочестя та чесноти, на відміну від терпимості сучасності – там, де вона існує – породженої скептицизмом щодо істинності релігійних тверджень, цинізмом та байдужістю до релігійних цінностей. Ісламський шаріат також відомий як система мілла або міллет (що означає «релігійні громади») або система зіммі (що означає договір про мир, чиїм зімма чи гарантом є Бог). Не можна заперечувати, що у мусульманському світі бували погані правителі; і там, де вони існували, страждали як мусульмани, так і не-мусульмани. Однак, ніде в історії ісламу не-мусульмани не зазнавали судового переслідування чи переслідування за відданість своїй вірі. Конституція, яка захищала їх, була сприйнята мусульманами як богонатхненна, як така, що перебуває під охороною Бога. Пророк уже попереджав: «Хто пригнічує будь-якого зіммі (не-мусульманина, який уклав мирний договір з ісламською державою), я буду його обвинувачем у Судний день». Жодна інша релігія чи соціальна система ніколи не розглядала релігійну меншість у кращому світлі, не інтегрувала її в потік більшості з такою невеликою шкодою для будь-якої зі сторін і не поводилася з нею настільки справедливо, як це робив іслам. Справді, ніхто не зміг цього зробити. Іслам досяг успіху там, де всі інші релігії зазнали невдачі, завдяки своїй унікальній теології, яка визнавала істинну, одну і єдину релігію Бога, властиву кожній людині, початкову основу всіх релігій, тотожну ханафітській традиції, сабеїзму, юдаїзму і християнству.



Рис. 9.11. Мечеть Киблатайн, Медина.

Далека від того, щоб бути національною державою, ісламська держава є світовим порядком, у якому численні релігійні громади, національні чи транснаціональні, мирно співіснують. Це універсальний ісламський світ (Pax Islamica), який визнає законність кожної релігійної громади та надає їй право влаштовувати своє життя відповідно до власного релігійного духу. Він вищий, ніж Ліга Націй та Організація Об'єднаних Націй, тому що замість національного суверенітету як принципу членства він прийняв принцип релігійної ідентичності. Його конституція є божественним законом, дійсним для всіх, і на неї можна посилатися в будь-якому мусульманському суді.

ПРИМІТКИ

1. Медінський договір був конституцією першої ісламської держави. Він був продиктований і прийнятий Пророком у перший тиждень після його переселення з Мекки до Медини. Повний текст див. в Ibn Hisham, Sirat Rasul Allah, tr. Alfred Guillaume under the title The Life of Mohammed (London: Oxford University Press, 1955), pp. 231-234.

2. Процитовано з Alistair Duncan, The Noble Sanctuary (London: Longman Group, 1972), p. 22. Also in Thomas W, Arnold, The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith (Lahore: Sh. M. Ashraf, 1961, first pub. 1896), pp. 56-57.

3. Arnold. Preaching of Islam, p. 80.

4. Michael the Elder, Chronique de Michel le Syrien, Patriarch« Jacobite d'Antioche (1166-1199), ed.]. B. Chabot (Pans, 1899-1901), Vol. II, pp. 412-413. Quoted in Arnold, Preaching of Islam, p. 55.

5. Gregorii Barhebraei, Chronicon Ecdesiasticum, ed. J. B. Abbeloos and T. J. Lamy (Louvain, 1872-1877), p. 474.

6. Et ego inveni per antiquas historias et autenticas aput Saracenos, quod ipsi Nestorini amici fuerunt Mochometi et confederate cum eo, el quod ip si Machometus ma nd a vit su is poste ris, q u od Nesto ri nos maxime conserva rent. Quod unique hodie diligenter observant ipse Saraceni Xf C. M. Laurent, Peregrinatores Medii Aevi Quatuor [Leipzig, 1864], p. 128).

7. Процитовано з Arnold, Preaching of Islam, pp. 71-72.

8. Muhammad 'Ali bin Hâmid ibn Abu Bakr al Kufî, Shah Namah: Tarikh-i-Hind wa Sind, tr. A. M. Elliott, in The History of India as Told by Its Own Historians (Allahabad: Kitab Mahal Private, Ltd., n.d.), Vol. I, pp. 184-187.

Розділ 10

Аль-Футухат: поширення ісламу

Слово аль-футухат є множиною слова «фатха», що означає «відкриття». У переносному значенні воно часто використовується для позначення переможних походів, які здійснював Пророк та його послідовники під стягом ісламу. Проте, в даному випадку, термін не означає завоювання в буквальному чи матеріальному сенсі. Скоріше, його значення стосується, по-перше, відкриття серця і розуму істині ісламу, а по-друге, зміни в конфігураціях історії, які надають можливість посланню ісламу долати перешкоди та досягати сердець та умів людей. Доказ цього значення міститься у Корані, де сура Аль-Фатх починається з вірша, що є джерелом використання зазначеного терміна у цьому переносному значенні. Уривок говорить:

«Воістину, Ми дарували тобі переконливу перемогу, щоб Аллаг простив тобі гріх, який був раніше та який буде згодом, і щоб довершив Свою милість до тебе та вказав тобі на прямий шлях, і щоб Аллаг підтримав тебе великою допомогою!» (48:1–3).

Ці та наступні аяти були послані не після військової перемоги, а після укладання Худайбійського мирного договору з мекканцями. Це був мир, який усі сподвижники вважали принизливим для себе, для Пророка та ісламу; мир, прийняття якого Пророком спонукало їх до непокори та мало не до заколоту. Пророк вважав його прийнятним, тому що це був мирний договір, а мир був найбільш необхідним, якщо люди мали зупинитися і прислухатися до заклику Бога.

Одкровення Корану підтвердило розуміння Мухаммадом договору та назвало його «перемогою». Розповіді представлені у цьому розділі розглядаються мусульманами як футухат у цьому моральному значенні. Те, що вони ґрунтувалися або були пов'язані з операціями військового характеру, стосується їхнього аспекту як подій у світовій історії. При цьому їхня значущість знаходилася поза цими операціями саме тому, що світ – з усією його могутністю та суверенітетом, його радощами та матеріальними багатствами – взагалі не був частиною мети. Ось чому ці мусульмани були готові зберегти політичну, економічну, соціальну та культурну владу там, де вона була. Їхньою єдиною турботою було дістатися до серця та розуму свого ворога – плебея чи царя – і переконати його в ісламській істині. Якщо ту чи іншу людину не вдавалося переконати, все, що вони просили, – це свободи дій для того, щоб достукатися до інших і переконати їх. Престоли світу та матеріальні блага були нічим у їхніх очах, сповнених ісламського бачення любові до Бога та виконання божественного імперативу.



ПОХОДИ МУХАММАДА

Усвідомлюючи, що Бану Хашим, які надали Мухаммаду захист, необхідний для виживання в суспільстві, розділеному племінною приналежністю, втратили своє могутнє становище, Мухаммад уклав новий договір про безпеку з новонаверненими мусульманами з Медини. Незважаючи на свою власну племінну лояльність, ці нові мусульмани двічі укладали угоду з Мухаммадом в Аль-Акабі, щоб захистити Мухаммада від його ворогів, ніби вони і він ставали новою племінною одиницею. Цей договір проклав Мухаммаду шлях до відправлення своїх послідовників до Ясріба (пізніше Медина); і він пішов за ними у липні 622 р., зірвавши мекканський план його вбивства. Ці події збіглися з розвитком одкровення. Почавшись із заклику відмовитися від безлічі богів та ідолів і поклонятися Єдиному Богу, Якому одному слід служити, коранічне одкровення розробило космологію теоцентричного Всесвіту, есхатологію невідворотного суду та вічності винагороди і покарання, антропології людського розуму, невинності та відповідальності, життєствердження та позитивного досягнення як справи спасіння та блаженства. Тепер одкровення було готове звернути увагу на суспільство і визначити його місце та функцію в божественному плані творіння.

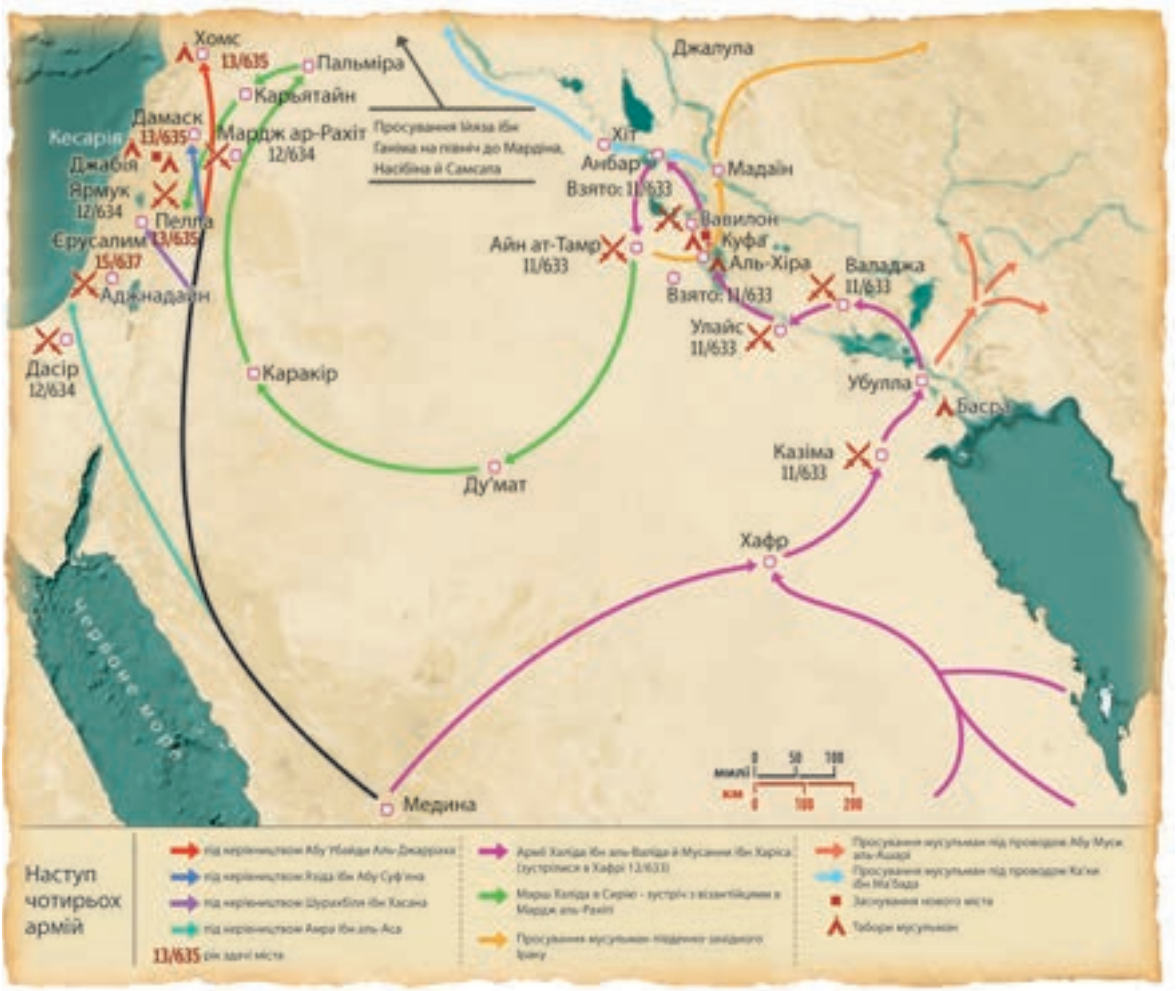
Тому, після прибуття до Медини, Мухаммад звернув увагу на створення першого ісламського суспільства. Договори Акаби були замінені новою угодою, «Мединським договором». Цей договір сміливо підтверджував солідарність мусульман як цілісного автономного співтовариства та відкидав їхню колишню племінну вірність. Він наділив їх новою ідентичністю, ісламом. Вони більше не будуть відомі як Бану Хашим, курайшити (мекканці) і як аус або хазрадж (мединці). Заповіт поховав цю трайбалістську традицію з усіма її правами та обов'язками раз і назавжди, і встановив у Медині новий соціально-політичний військовий лад, заснований на ісламі. Немусульманським членам племен було запропоновано приєднатися до нового порядку – вони не мали вибору після скасування племінного порядку мусульманською більшістю. Євреї Медини самі собою не становили племінної одиниці, а жили як підопічні племен аус і хазрадж. Мединський договір сформував з них автономну, цілісну спільноту; і в такій якості зробив їх складовими членами нової ісламської держави. Відтепер, одкровення мало викласти закони, за якими мав діяти новий порядок, а також цілі та моделі соціальної поведінки, яких він мав досягти. Мусульмани на чолі з Пророком як їхнім лідером і главою держави повинні були втілити одкровення в життя та забезпечити приклад для всіх інших народів на всі часи.



Рис. 10.2. Мечеть, збудована на честь імператора Бабура імператором Шахом Джаханом (1656) – Джама джамі, Делі, Індія.

Мухаммад почав з того, що навів в домі порядок. Оскільки мекканські емігранти (аль-мухаджірун) були бідні, він запропонував взяти їх під опіку мединцям та дати їм новий старт у житті. Зробивши це, нова Ісламська держава, була готова звернути

Рис. 10.1. «Стамбул (Константинополь) неодмінно буде відкрито. Командир, який його відкриє, належатиме до найкращих командирів. Військо, яке його відкриє, належатиме до найкращих військ» (шляхетний хадис). Сучасний стиль каліграфії, каліграф Алі Той.



Карта 35. Футухат: Родючий півмісяць, 11 - 18/633 – 640.

увагу на зовнішній світ. Перед нею постали дві проблеми. По-перше, тепер, коли мусульмани перебували під захистом нової ісламської держави, вони мали закликати всіх арабів до ісламу. По-друге, язичникам Мекки, заклятим ворогам, не можна було дозволяти відправляти свої каравани через територію Медини, адже вони не розплатилися за свої дії в минулому. У січні 623 року, всього через шість місяців після гіджри, мусульмани зробили свій перший рейд, щоб перехопити мекканський караван, який прямував на північ до Сирії. Мусульманське військо складалося із сорока вершників під командуванням Хамзи, дядька Пророка. Караваном керував Абу Джахль. Вони зустрілися в аль-Ісі, де їх розділив Маджді ібн Амр аль-Джухані. У той же час, ще один мусульманський загін із шістдесяти вершників був відправлений до Рабіги, куди для захисту каравану прибув мекканський загін чисельністю 200 осіб на чолі з Абу Суф'яном. Мекканці відступили до приходу мусульман, і жодних зіткнень не сталося. Са'ад ібн Абу Ваккас, який випустив першу стрілу в ім'я ісламу в Рабізі, отримав від Пророка доручення провести глибшу розвідку сил мекканців у Хіджазі. У його загоні було лише двадцять вершників. Са'ад повернувся, не вступивши у бій з ворогом. У червні 623 року ще один мусульманський загін вирушив до Аль-Абви під командуванням самого Пророка. Вони досягли Ваддана, але не було мекканців, які б могли вступити з ними у бій. Пророк поговорив із Бану Дамра, місцевими жителями, і переконав їх приєднатися до мусульманського союзу. У липні 623 року

інший похідний корпус безуспішно виступив проти мекканського каравану на чолі з Умайєю ібн Халафом. Восени того ж року (жовтень 623 р.), Пророк повів інший загін в Ушайру, в окрузі Янбу. Похід не призвів до зіткнення, але мав наслідком приєднання Бану Мудладж до своїх сусідів та союзників, Бану Дамра, та до участі у загальному договорі ісламу про безпеку. Через місяць ще один похід вирушив в Бадр на пошуки Курза ібн Джабіра аль-Фіхрі, який крав мусульманську худобу. І знову ж таки їм не вдалося наздогнати групу.

У тому ж сезоні було проведено розвідувальну місію поблизу Мекки, яку очолив Абдуллаг ібн Джахш. Мусульманам вдалося захопити караван віслюків, завантажений товарами, та полонити двох мекканців. Час, коли сталася ця подія, дав мекканцям аргумент на користь того, що мусульмани не поважають святих місяців арабської традиції. Таким чином, грабіжники були піддані покаранню з боку мусульман, а згодом одкровення виправдало боротьбу з несправедливістю навіть у священні місяці (Коран 2:217).

Перше серйозне зіткнення між Меккою та мусульманами сталося навесні наступного, 624 року. Абу Суф'ян очолив мекканський караван, який рухався із Сирії. Відчувши, що мусульмани переслідують його, він послав Дамдама аль-Гіфарі мобілізувати мекканців. Вони боялися удару в спину з боку сусіднього племені Кінана. Коли вождь цього племені заспокоїв їх, вони виступили проти Мухаммада та його загону, що складався з 305 воїнів. Мусульмани, які вирушили на пошуки каравану, що охоронявся тридцятьма чи сорока вершниками, тепер зіткнулися з військом чисельністю майже 2000 осіб. Окрім того, каравану вдалося втекти. Пророк дав мусульманам вибір: відступити чи просуватися до конфронтації з Меккою; рішення продовжити було одностайним і сповненим ентузіазму. Мусульмани розташувалися табором у Бадрі, де чекали на прихід ворога. Незабаром



Рис. 10.3. Мечеть Мекка, Хайдарабад, Індія.

підійшов ворог, і розпочалася битва. Втрати були важкими, але мусульмани здобули перемогу, коли мекканські сили відступили, зазнавши поразки.

Битва біля Бадру мала серйозні наслідки. Вона зміцнила позиції ісламу в умах і серцях людей та позиції молодої ісламської держави. Не-мусульмани в Медині та її околицях тепер переконалися, що іслам – це сила, на яку потрібно зважати. Вони скликали збори, на яких читалися старовинні вірші, що сіють розбрат, щоб розколоти єдність, створену ісламом між племенами аус і хазрадж, були вислухані люди, які відкидали єдність між мусульманами та євреями. Ка'аб ібн аль-Ашраф, єврейський лідер, голосно оплакував поразку мекканців і вирушив до Мекки, щоб підбурювати мекканців до відновлення боротьби, зрадивши Мединський договір, який він підписав. Ця зрада призвела до його страти. Мусульмансько-єврейські відносини швидко погіршувалися. У вигляді помсти за посягання на честь мусульманки в крамниці коштовностей, мусульманин убив юдея з племені Кайнука, яке, своєю чергою, вбило нападника. Потім цей інцидент спонукав мусульман напасти на Бану Кайнука та заблоку-



Рис. 10.4. Мінарет мечеті Аміна, 44 метри заввишки, – найвищий мінарет в Китаї. Турфан, Китай, 1796 рік.

вати їхній квартал у Медині. Сподвижники Пророка переконували його вигнати, а не вбивати бранців, і члени племені Кайнука покинули Медину і попрямували до Азрі'ату на північному заході Аравії. Решті юдеїв Медини та околиць запропонували залишитися, і Пророк запевнив їх, що Мединський договір буде дотримуватися; що вони будуть користуватися захистом, миром та безпекою ісламу, якщо дотримуватимуться своїх зобов'язань і не зрадять. Формально, вони дали Пророку нову обіцянку дотримуватися їхньої угоди; але страх перед мусульманами та плетіння змов з метою повалення ісламської держави продовжувалися.

Абу Суф'ян не міг вгамуватися після поразки в битві біля Бадру, тож він, разом із загоном своїх помічників, напав на Аль-Урайд, передмістя Медини, де було спалено сади, вбито двох мешканців, після цього загін відступив до Мекки. Пророк кинувся за ними в погоню, але так і не наздогнав. Щоб прискорити втечу, вони кинули зерно та борошно, які везли їхні верблюди. Таким чином, мусульмани змогли вийти на їхній слід. Незважаючи на те, що битви не було, мусульмани назвали свою експедицію походом Аль-Савік (буквально «борошно»). Після того, що видавалося витісненням мекканської гегемонії над територією, кілька племен, побоюючись за своє майбутнє, приготувалися до війни. Племена гатафан та сулайм мобілізувалися та виступили у напрямку Медини. Мусульмани приготувалися зустріти їх у Каркарат аль-Кудр, але виявили, що їхні вороги відступили і розпорошилися до прибуття мусульман. Племена Талаба та Мухаріб зібралися в Зу Амаррі. Мусульманська армія на чолі з Пророком безуспішно шукала їх там.

Через рік після Бадру (623 р. н.е.) Мекка знову була готова до походу, виставивши на полі бою армію з 200 вершників, 3000 вершників на верблюдах і близько 1000 воїнів у важких обладунках. Мекканці підійшли до околиць Медини. Пророк вважав, що для кращої оборони мусульманам варто залишитися у своєму місті та зміцнити його. Однак його сподвижники вмовили його вирушити назустріч мекканцям для битви за межами міста. Вони приготувалися розпочати бій із ворогом біля підніжжя гори Ухуд, неподалік від Медини. Мусульмани зайняли височину і відправили один загін на низину, щоб зустріти наступаючих мекканців. Важка піхота Мекки зазнала поразки в рукопашному бою, а кавалерію стримували мусульманські лучники на височині. Коли вони залишили свої позиції, щоб забрати здобич у поваленого ворога, мекканська кавалерія на чолі з Халідом ібн аль-Валідом швидко обійшла поле битви з флангу, захопила височину і вдарила мусульман ззаду. В лавах мусульман виник безлад, і Пророк був би вбитий, якби не жменька палко відданих соратників, які прикривали його власними тілами. Тим не менш, він отримав принаймні один удар, в результаті якого був вибитий один з його корінних зубів. Мекканці були надто налякані, щоб випробовувати успіх далі, і відступили, не здобувши остаточної перемоги. Мусульмани згуртувалися і переслідували мекканців три дні та три ночі. Але відступ курайшитів був швидким. Бій так і не зав'язався; і мусульмани повернулися з більш реальними претензіями на перемогу, ніж їхні супротивники (Коран 8:42).

Протягом наступних місяців було проведено ще кілька кампаній. Бану Асад виступили проти Пророка. Сили, мобілізовані для відсічі, включали трьох відомих сподвижників (Абу Убайду ібн аль-Джарраха, Са'ада ібн Абу Ваккаса та Усайда ібн Худайра) під керівництвом Абу Салами ібн Абд аль-Асада. Військова кампанія принесла мусульманам велику кількість великої рогатої худоби, яку вони зігнали до Медини у якості військової здобичі та свідчення перемоги. Посланий Пророком, щоб розвідати про приготування Бану Ліх'ян до війни, Абдулла ібн Унайс власноруч вбив вождя племені і збентежив ворожі сили. У 625 році шестеро сподвижників Пророка, які добре знали Коран, були заманені в Ар-Раджі племенем Хузайл, яке попросило чоловіків навчити їх ісламу. Ці делегати були зраджені та атаковані господарями. Четверо померли, двоє було продано в рабство в Мекку, де їх жорстко стратили. В Бір Мауні, того ж року, іншу групу мусульман очолював Аль-Мунзір ібн Амр і захищав Абу Бара, один з вождів Бану Амір. Перший мусульманин, який ступив на територію Бану Амір, був негайно страчений іншими вождями, які наказали своїм людям зробити те ж саме з іншими мусульманами. Престиж Абу Бари зазнав випробування, і одноплемінники відмовилися вбивати мусульман. Союзники Бану Амір відреагували з ентузіазмом і вбили всіх мусульман, які прибули не воювати, а проповідувати. Пізніше Абу Бара помстився своєму товаришу-вождеві, який був головним винуватцем цієї мусульманської трагедії.

Влітку 626 року Бану Мухаріб і Бану Талаба, клани племені Гатафан, виступили проти мусульман, взявши з собою своїх жінок та майно, тим самим змусивши Пророка зі сподвижниками вирушити їм назустріч. Зустріч відбулася у Зат аль-Ріка. Язичники відступили і втекли побачивши противника, залишивши свої сім'ї та майно в руках мусульман.

Восени того ж року Пророк повів мусульманський загін з 1000 вершників у Даумат аль-Джандал (сьогодні Аль-Джауф) у північно-центральній пустелі, на півдорозі між північним краєм Хіджазу та Іраком. Метою Пророка було, перш за все, зробити іслам та його державу панівною релігією та силою на півострові, утримати арабські племена від підтримки Мекки. Кожен випадок був для нього приводом для поширення слова Божого та запрошення людей вступити до лав тих, хто ставить служіння Йому на перше місце.

У мусульман були підстави вважати, що після всіх цих військових дій вони зможуть почуватися в безпеці, отримати перепочинок та зайнятися своїми внутрішніми справами. З іншого боку, Пророк мав тримати вухо гостро та уважно стежити за будь-якими діями арабських племен, спрямованими проти мусульман. Курайшити, загал племен Хузайл та Гатафан, а також євреї, які ніколи не припиняли свої змови, вичікували можливості напасти на Медину. Справді, Хуяйй ібн Ахтаб і Салам ібн Абу Хукайк вирушили до Мекки, щоб сказати язичникам, що їхня релігія краща, ніж іслам, що влада повинна належати Мецці, де панують ідолопоклонницькі традиції, і що вся Аравія стурбована і готова йти з ними, раз і назавжди. Переконавши мекканців зробити ще одну спробу наступної весни,



Рис. 10.5. Блакитна мечеть, Єреван, Вірменія.

вони попрямували до племен і переконали Бану Кінана, Гатафан, Бану Сулайм та Бану Асад приєднатися до них. Військо, що складалося з більш ніж 10 000 воїнів, зосередилося на захопленні Медини як на своїй меті. Мусульмани вирішили цього разу залишитися в Медині та зміцнити свої будинки, перекрити провулки та вулиці й чекати нападу невірних. Салман, соратник Пророка, запропонував вирити рів, досить широкий і глибокий, щоб зупинити будь-який кавалерійський напад.

Пророк схвалив це, і була негайно мобілізована робоча сила, яка приступила до роботи, а сам Пророк копав землю пліч-о-пліч зі своїм народом. Союзні племена тепер оточили Медину, але не могли просунутися вперед. Бану Курайза боялися наслідків у випадку перемоги мусульман та не рухалися. Але коли мусульмани попросили їх, своєю чергою, надати людей для цілодобової варти і послалися на Мединський договір, Бану Курайза відхилили прохання і розірвали угоду, якої вони зобов'язалися дотримуватися. На щастя, над районом промайнула піщана буря. Вона була настільки сильною, що розігнала тварин ворога і зруйнувала їхні намети. Мекканці першими зібрали те, що залишилося від їхніх речей, і повернулися до Мекки. Інші племена також розсіялися.

Небезпека війни відпала, мусульмани виявилися переможцями не завдяки власній силі, а завдяки тому, що вони вважали допомогою Бога. Для Бану Курайза настав час розплати за свою зраду, мусульмани взяли в облогу їхні квартали і запропонували їм обрати суддю. Бану Курайза обрали як арбітра вождя ауситів Са'ада ібн Муаза. Його ухвала полягала в тому, що вони повинні зазнати якнайсуворішого покарання, якого вони заслужили за свою зраду.

За Худайбійським договором (березень 628 р.) між мусульманами та Меккою на десять років запанував мир. Договір був порушений менш ніж через два роки після його укладання, коли Мекка відмовилася виплатити компенсацію мусульманам за напад, здійснений проти них одним із союзників Мекки. Завдяки місіонерським зусиллям Пророка та його сподвижників тисячі арабів навернулися до ісламу. Таким чином, Пророк зміг мобілізувати переважаючі сили, рушити з ними до Мекки та захопити місто без бою.

Іншим наслідком Худайбії було те, що договір надав змогу мусульманам звернути увагу на їхній північний кордон. Хайбарські євреї, серед яких жили вигнанці з Медини, були ініціаторами великого племінного об'єднання, яке зазнало поразки під час битви біля Рову роком раніше. Тепер вони переконали численні гатафанські клани, та й весь північний захід Аравії, приєднатися до мекканців. Здійснюючи свій заклик до ісламу, Пророк відправив посланців, щоб представити нову релігію Іраклію, імператору Візантії; архієпископу Олександрійському; Аль-Харісу, правителю держави Гассанідів та правителю Аль-Хіри; цареві Ємена; та негусу Абіссинії. Він надіслав ідентичні послання Хосрову, очільникам Ямами і Бахрейну і вождям арабських християнських і зороастрійських племен, котрі жили в областях, що розділяли Візантію та Персію у північній Аравії. Ці ініціативи змусили весь Родючий півмісяць гудіти повідомленнями та прогнозами стосовно



Рис. 10.6. Мечеть Султан джамі, Сінгапур.

того, що мусульмани можуть зробити далі. Євреї Півночі (Хайбар, Фадак, Тайма і Ваді аль-Кура) не гаючи часу почали змову, щоб протистояти рухам ісламу і, в очікуванні війни, зміцнили свої фортеці у Ватіху, Аль-Сулалімі, На'імі, Камусі, Аль-Шаккуу, Зубайрі та Нататі. Саллам ібн Мішкам, перший вождь юдеїв, влаштував свій штаб в Нататі; але коли мусульмани рушили вперед, він вийшов їм назустріч і був убитий хазраджитами, підопічним яких він колись був. Аль-Харіс ібн Зайнаб, інший єврейський лідер, загинув так само перед фортецею На'їм; те саме спіткало Са'ба ібн Муаза у фортеці Камус та єврейського поета Мархаба, який читав арабські бойові вірші перед тим, як вступити у бій з мусульманами.

Новини про їхню антиісламську діяльність спонукали Пророка розпочати військову кампанію проти євреїв півночі Аравії. Кампанія закінчилася угодою про те, що євреї залишаться на своїх місцях, але мають віддати половину свого врожаю ісламській державі. Старші лідери, Саллам ібн Абу аль-Хукайк та Ясір ібн Раззам, були схоплені та страчені за зраду. Місцеві лідери пали в бою, і єврейська присутність в Аравії стала незначною. Євреї більше не матимуть жодної політичної влади в Аравії. Цей факт змусив мусульман, особливо ансарів Медини, пом'якшити своє ставлення до євреїв та відновити дружні стосунки. Сам Пророк схилявся до цього підходу. Він вважав за потрібне бути присутнім на похоронній церемонії Абдуллага ібн Убайййя і висловити свої особисті співчуття його синові, а також попередити свого заступника, відповідального за євреїв, щоб він не втручався в їхнє релігійне життя і не чіплявся до них якимось чином. Так само Пророк поширив захист ісламської держави на євреїв Бану Газія та Бану Арід, які не брали участі у військових діях.

Чутки про ці події дійшли до влади Візантії, яка потім наказала провести часткову мобілізацію на війну. У той же час Пророк послав п'ятьох своїх сподвижників до



Рис. 10.7. Медресе Гур-Емір, Самарканд (1404), Узбекистан.

Бану Сулайм на півночі, щоб познайомити їх з ісламом. Це плем'я знаходилося під заступництвом та захистом Візантії. Четверо делегатів Пророка були відразу страчені, лише один втік та розповів, що сталося. З групи, до складу якої входило п'ятнадцять місіонерів, яку Пророк відправив до Зат аль-Тальху з тією ж метою, всі були вбиті. Він також відправив гінця до візантійського правителя Бусри, якого спіткала та сама доля. Пророк повернувся зі своїми людьми в Медину і почав збирати велику армію. Під проводом Зайда ібн Харіса і таких відомих соратників, як Халід ібн аль-Валід, Абдуллаг ібн Раваха і Джафар ібн Абу Таліб, армія розпочала похід наприкінці 629 р.

Візантійці справді зібрали величезну армію, що складалася з грецьких солдатів, а також новобранців-арабів із буферних територій Лахм, Джузам, Аль-Кайн, Бахра', Балій, тощо. Три провідники мусульманського війська втратили свої життя в битві, і керівництво перейшло до Халіда ібн аль-Валіда. Він вдався до хитрощів, щоб змусити візантійців повірити в прибуття великого мусульманського підкріплення, після чого візантійці вирішили відступити. Мусульмани повернулися до Медини. Пророк організував іншу армію під командуванням Амра ібн аль-Аса і відправив її на північ, частково для того, щоб помститися

за загиблих у кампанії Мута, а частково для того, щоб утримати Візантію від подальших антиісламських авантюр. Мусульманські сили розташувалися табором в Зат аль-Саласілі на території Джузама (звідси й назва кампанії). Мусульмани здобули ще одну перемогу і повернулися з великою кількістю військової здобичі (березень 630).

Ісламізація Мекки, що послідувала за великодушним помилуванням Пророком його колишніх ворогів, не сподобалася племені Хавазін. Воно мобілізувалося й виступило, дізнавшись про капітуляцію Мекки. Мусульмани, після того як їхні лави поповнилися новонаверненими з Мекки, рушили їм назустріч. Незважаючи на свою чисельність, мусульмани мало не програли битву, коли потрапили в засідку у вузькому проході (Ваді Хунайн) між двома гірськими хребтами, на яких розташувалися воїни племені хавазін. Пророк вистояв, привів до ладу мусульманські сили навколо себе і завершив бій гучною перемогою (Коран 9:25-26).

Шість чи сім місяців по тому (вересень 630 р.) Пророк почув звістку про підготовку військового виступу Візантії проти арабських племен, які заявили про дружбу з ісламом і мусульманами; велика армія була напоготові в Табуці. Він наказав підготувати похід на північ і особисто очолив його, вирушивши з Медини. Військо отримало назву джайш аль-усра («армія поневірянь»), тому що його було важко зібрати і озброїти, і тому що воно взяло на себе виконання надважкого завдання в найважчу пору року для людини і тварин, а саме у розпал літа. Мусульманська армія розташувалася табором у Табуці, і Пророк запросив єпископа Юханну ібн Рубаха, правителя Айли на північно-східному краї Червоного моря, відвідати його. Після того як він прибув, Пророк вручив йому заповіт. У ньому містилася обіцянка, що християнські піддані правителя, їхні підопічні, їхні кораблі та їхнє майно, їхня релігія, їхня культура та їхні звичаї будуть шануватися та захищатися ісламом. Пророк подарував єпископу ємен-

ський плащ і поводив себе дуже люб'язно. Звістка про прибуття мусульманської армії до Хіджри змусила візантійців відступити в глиб країни. Необхідність первинної мети походу виявилася зайвою через їх відхід і приєднання Айли до мирної угоди з мусульманами, тому Пророк вирішив повернутися додому.

Наступний рік (631) був роком миру для всієї Аравії. Його називали Роком делегацій. Одне плем'я за іншим відправляло своїх представників до Медини, щоб передати Пророку Бога звістку про вступ свого народу у віру іслам та приєднання до ісламської держави. Племена, які потрапили під захист Візантії чи Персії, чи інших сильніших племен, більше не відчували потреби залишатися під їхньою опікою. Ісламська держава та мир ісламу були міцними; і кожен мусульманин відчував, що його огортає нова система безпеки. Всі прагнули приєднатися до нового порядку, якщо не через його ідеологічну егіду, то точно че-



Карта 36. Битва біля річки Ярмук, 14/636.

рез обіцяний ним соціальний, економічний і політичний добробут.

На особливу згадку заслуговує делегація племені Сакіф, жителів міста Тайф, розташованого на найвищих вершинах Хіджазу, на південний схід від Мекки. Пророк взяв в облогу Тайф після битви біля Хунайну, але так і не підкорив його. Більшість його жителів, сакіфітів, продовжувала поклонятися ідолові богині Аль-Лат. Тепер їм доводилося зважати на ісламську державу, влада якої поширювалася майже на весь півострів. Вони вирішили відправити делегацію у складі трьох своїх вождів, щоб обговорити свої умови з Мухаммадом. Вони просили врятувати ідола Аль-Лат і продовжити поклоніння їй поряд з Аллагом протягом трьох років чи менше. Пророк відкинув усі їхні умови і наказав негайно знищити ідола. Він прийняв останній заклик делегації і дозволив їм не знищувати ідола власноруч. Він доручив Абу Суф'яну ібн Харбу та Аль-Мугірі ібн Шу'бі виконати це завдання.

Сімдесят чотири племені направили делегації до Пророка, щоб запевнити його у своїй вірі та послуху. Уся Аравія прийняла іслам, об'єдналася під егідою першої ісламської держави і була готова принести благословення віри та миру неспокійному світові за межами Аравії.

ІСТОРИЧНІ ПОХОДИ МУСУЛЬМАН

На Аравійському півострові:

Війни з віровідступниками

Звістка про смерть Пророка в 632 році швидко поширилася серед його сподвижників та послідовників. Абу Бакр попрощався з ним під час ранкової молитви, щоб провести день у прилеглій оазі, і повірив, що хвороба Пророка минає. Почувши страшну новину, він негайно повернувся до Мекки. Мусульмани вже зібралися на



Рис. 10.8. Мечеть Нюцзе (966). Пекін, Китай.

подвір'ї Бану Саїда, вражені смертю свого Пророка і лідера і запитували, що робити далі. Оскільки вони були в основному мединцями, люди, що зібралися, були схильні обрати вождя свого племені, Са'ада ібн Убаду (з племені хазрадж), як наступника Пророка. Потім прибули Абу Бакр, Умар ібн аль-Хаттаб та Абу Убайда ібн аль-Джаррах. Їхня присутність змінила хід історії. Якби племінні почуття викристалізувалися навколо Са'ада, це відродило б до-ісламський партикуляризм, який іслам так суворо засуджував. Під час розмови мединці запропонували обрати одразу двох наступників: мединця від ансарів (буквально – помічників Пророка) та курайшита від мекканців. Згадані троє мекканців заперечували, що це розділить умму, яку Бог оголосив єдиною (Коран 21:92). Потім Умар рішуче висунув кандидатуру Абу Бакра у якості наступника Пророка на тій підставі, що він був найстарішим і найнадійнішим сподвижником Пророка, якому Пророк доручав керувати мусульманами в молитві майже кожного разу, коли він був відсутній у Мекки. Умар попросив Абу Бакра простягнути руку, поклав на неї свою руку, як це було прийнято, і присягнув йому у вірності. Абу Убайда пішов за ним і також присягнув у вірності Абу Бакру. Охоплені почуттям ісламської солідарності та єдності, присутні ансари один за одним наслідували приклад двох мекканців. Надійність



Рис. 10.9. Мечеть Ковлун (1896), Гонконг, Китай.

Абу Бакра, його близькість до Пророка і величезна повага, якою він і Умар користувалися серед усіх мусульман, були очевидними.

Абу Бакр прийняв їхні клятви, подякував їм і повернувся до дому Пророка, щоб організувати прощання та поховання. Абу Бакр вирішив, що Пророк має бути похований на тому самому місці, де він помер, у кімнаті Айші, яка примикала до мечеті і пізніше була приєднана до неї. Наступного дня Абу Бакр зайняв своє місце за мінбаром у мечеті та виголосив свою інавгураційну промову. Він сказав: «О люди! На мене покладено обов'язок вести вас, хоча я не найкращий з-поміж вас. Тому, якщо я роблю добре, допоможіть мені; якщо я роблю неправильно, виправте мене... Слабкі будуть сильними в моїх очах, доки я не поверну їм їхні права, сильні будуть слабкими, доки я не заберу в них права слабких... Слухайтесь мене, поки я слухаюсь Бога і Його Пророка. Але якщо я не підкорятимуся їм, тоді від вас не потрібно ніякого послуху»[1]. Всі присутні встали і, пройшовши повз Абу Бакра, принесли йому присягу на вірність. Це були публічні байа (вибори) халіфа (наступника), за зразком яких проводилися вибори халіфа в подальшому. Рішення попереднього дня були «першою байа», що стала номінуванням халіфа агль аль-халл валь 'акд (визначними людьми громади).

Першим політичним рішенням, яке ухвалив Абу Бакр, було відправити мусульманську армію в Шам (Сирія). Пророк зібрав армію для походу в Сирію у відповідь на візантійську мобілізацію. Її очільником був Зайд ібн Харіса, який отримав підкріплення у вигляді кавалерії під командуванням Халіда ібн аль-Валіда. Ці перші загони програли битву біля Мути в Йорданії; і три провідники полягли один за одним в битві. Візантійці були так само виснажені і відступили, не переймаючись зміцненням своєї перемоги на полі бою. Завдяки діям Халіда вдалося уникнути вирішального бою. Потім Пророк повів ту ж армію назад на північ, уклав мир з Айлою на півдні Йорданії і таким чином убезпечив північно-західний фланг. Халіда відправили в Даумат, де він убезпечив центральний північний фланг після того, як полонив Укайдіра, його вождя, і привів його як бранця до Медини. Коли звістка про подальше розгортання військ Візантією досягла Пророка незадовго до його смерті, він вирішив відрядити ту саму армію під проводом Усами, сина-підлітка загиблого воєначальника, який очолював військо у попередньому поході. Армія повернулася до Медини, не вступивши в бій із противником. Фактично, вона просувалася уже два дні після виступу, коли до них дійшла звістка про смерть Пророка, і її командир вирішив повернутись додому. Новий глава держави халіф Абу Бакр вирішив посилити армію та відправити її назад на північ для виконання місії, покладеної на неї Пророком. Абу Бакр відкинув докази про те, що Усама надто молодий, щоб керувати, і що час вимагає єдності мусульман, присутності армії ближче до Медини. Він стверджував, що ніяка дія, розпочата Пророком, не може бути змінена або перервана; і сам Пророк, ймовірно, думав, що присутність армії в північних регіонах є найкращим захистом від єдиних реальних небезпек, що стоять перед ісламською державою, а саме від Візантії та Персії.



Карта 37. Футухат в Азії, 28-40/650-661.

Звістка про смерть Пророка викликала ще одну кризу значно більшого масштабу. Низка племен не виплачувала закят його збирачам, стверджуючи, що то була данина Мухаммаду; оскільки він помер, сплачувати данину більше не належало. Очевидно, це було або нерозуміння інституту закята, або ширмою, за якою знову заявили про себе старі трайбалізм та сепаратизм. У будь-якому випадку, це викликало лють Абу Бакра і змусило його готуватися до війни. Коли його опоненти заперечили, що жодна війна не може бути законною проти тих, хто свідчить про єдність Бога та пророцтво Мухаммада, Абу Бакр відповів, що закят є сутністю ісламу і не може бути відкинутий без заперечення самої релігії. Племена ʼАбс і Зубьян, які мали неортодоксальні погляди на закят, розташувалися табором в Зуль-Кассі, за тридцять миль на схід від Мединии. Абу Бакр швидко наказав усім, хто міг взятися за зброю, напасти на два племені зненацька, і переміг їхні основні сили в битві, а решта кинулася тікати. Втікаючі залишки приєдналися до Тулайхи, вождя Бану Асад, який розташувався табором далі на схід і оголосив себе пророком. Абу Бакр поставив Халіда ібн аль-Валіда на чолі свого війська, а сам повернувся в Медину, наказавши Халіду повернути в іслам усіх непокірних в Аравії. Представники племені Тай із цього району приєдналися до Халіда. Мусульмани здобули велику перемогу біля Бузаху та розпорошили своїх ворогів. Сам Тулайха утік до Сирії, але згодом розкаявся і був прощений. Його поразка відбилася на всій Аравії. Бану Асад масово присягнули, а їхня капітуляція спонукала племена Бану Сулайм і Хавазін наслідувати їхній приклад і виплатити закят. Абу Бакр охоче вибачив усіх, коли вони повернулися в лоно ісламу.

Далі на схід, Бану Тамім та Бану Ханіфа підтримали Мусайліму, який також стверджував, що він пророк. Халід виступив проти них. Одна гілка Бану Тамім, Бану Ярбу, чинила опір під проводом свого лідера Маліка ібн Нувайри. Халід воював з ними, доки вони не повернулися до ісламу. Їхній ватажок Малік потрапив у полон і був убитий. Бану Ханіфа дали бій мусульманам та вбили кількох старших соратників Пророка. Поміж багатьох інших, свої життя віддали Зайд ібн аль-Хаттаб, Сабіт ібн Кайс, Аль-Бара та Абу Дуджана. Бану Ханіфа були загнані в куток у саду в Ямамі, і всі вони були вбиті до останньої людини. Сутичка стала відома як битва в Ямамі. Мусайліма був убитий Вахші, який тоді вже був ревним мусульманином і тим самим мекканцем, який до свого навернення до ісламу бився за Мекку проти мусульман і безпосередньо вбив дядька Пророка Хамзу біля Ухуду. Його спис убив «найкращого і найгіршого з-поміж людей», як він про це з журбою згадував до кінця своїх днів. Число вбитих сподвижників було настільки великим – деякі історики стверджують, що воно становило половину війська з 5000 чоловік, – що мусульмани побоювалися втратити сам Коран, який зберігали у пам'яті загиблі герої.



Рис. 10.10. Намазгах (1455), Призрен, Косово.

Битва в Ямамі була головною битвою війн Ріддa (війн з віровідступниками), що вирували після смерті Пророка. Але це була не остання битва. Ікріма, син Абу Джахля, і два вожді племен, Хузайфа та Арфаджа, об'єднали свої сили, щоб підкорити Оман, і їм вдалося приєднати цю велику провінцію до ісламської держави. Пізніше у своєму поході вони додали провінцію Махра. До успішної справи приєдналася низка племен, що проживають на Півдні та Південному Заході. Християни Наджрану відновили угоду, яку вони уклали з Пророком. Проте, їхні сусіди, племена Зубайд і Кінда, повстали під проводом Амра ібн Мадікаріба та Аль-Ашаса ібн Кайса відповідно. Новина дійшла до Абу Бакра, який негайно відрядив Аль-Мухаджира ібн Абу Умайю з невеликим загоном в Ємен і наказав Ікрімі та його людям максимально швидко прямувати туди. Ці двоє об'єднали свої сили в Марібі, на місці великої греблі, і рушили на захід проти бунтівних племен Ємену. Вони взяли в облогу Аль-Ашаса в Нуджайрі; Аль-Ашас був схоплений і відправлений у якості полоненого в Медину, де Абу Бакр вибачив його і видав за нього заміж свою сестру. Інший вождь, Амр Мадікаріб, здався Аль-Мухаджиру і розкаявся. Це поклало край війнам Ріддa, і Аравія знову стала єдиною, цього разу як нерозривна релігійна та адміністративна одиниця. Відтепер, міжплемінні війни в Аравії припинилися, будучи релігійно та політично засуджені ісламом, як релігією, так і державою.

На перському фронті

Аль-Мусанна ібн Харіса, вождь Бану Шайбан, клану Бану Бакр, який відзначився як один із героїв битви в Зу-Карі проти персів, завоював повагу серед Бану Бакр. Він був значною мірою відповідальним за примирення різних кланів Бану Бакр, коли їхніми територіями пронісся Халід ібн аль-Валід. Ці клани, що жили в тіні Перської імперії, утворили державу-супутник Лахм зі столицею в Аль-Хірі. Вони постраждали, коли

Персія скасувала напівавтономний статус, яким вони були наділені, і поставила їх під пряме колоніальне правління Персії. Сповнені образи на свого імперського господаря, ці племена вітали можливість, надану військом Аль-Мусанни, аби згуртуватися під егідою ісламської держави та протистояти Перській імперії в якості нової одиниці з окремою ідентичністю, новими завданнями та новою місією. Примирення між кланами Бану Бакр було прямим результатом їхньої вірності ісламу та ісламській державі. Природно, одноплемінники бачили у всьому цьому, крім обіцянки ісламу, привід відновити свою гідність та утвердити свою волю проти Персії. Однак халіф Абу Бакр не довіряв їм саме через їхнє попереднє відступництво і заборонив Халіду ібн аль-Валіду вербувати будь-кого з них в ісламську армію. Лише небагатьом кланам, які ніколи не були причетні до відступництва, було дозволено приєднатися до мусульманської армії, зокрема Аль-Мусанні та його людям. Люди Аль-Мусанни приєдналися до сил Халіда в Аль-Хафірі на північному сході (приблизно за 100 миль на південний схід від сучасного Кувейту). Разом із силами племені Тай, що жили далі на схід у Джебель-Шаммарі вони згуртувався під командуванням Халіда та створили грізну армію.

З цим підкріпленням мусульманська армія рушила до Казіми (сучасний Кувейт) і розбила персів в 11/633. Рухаючись на північ в напрямку гирла Євфрату, мусульмани взяли Убуллу, портове місто на Шатт аль-Араб та поширили захист ісламської держави на його населення, яке переважно складалося з арабів-християн. Огинаючи Євфрат, мусульманська армія рушила на північ. Але перш ніж вступити в бій з персами в Уллайсі, вона переправилася через Євфрат, щоб дати бій персам у Валаджі (неподалік сучасної Шатри). Обидва міста були захоплені та уклали мирні договори. Все було готове до наступу на Аль-Хіру. При наближенні мусульман, перський полководець утік у Мадаїн (Ктесифон) і залишив місто його мешканцям, які поспішили



Рис. 10.11. Мечеть, побудована Сокуллу Мехмедом-пашею і названа на його честь. Інтер'єр знаменитої мечеті демонструє рідкісної майстерності ізнікські кахлі; Стамбул, 1571-72.

вітати мусульман, погодитися сплачувати джизью та насолоджуватися миром під стягом ісламу. Після цього Халід рушив до Аль-Анбару, на північно-західній околиці Саваду, алювіальної рівнини між річками Тигр та Євфрат. Столицю регіону століттями населяли арабські племена Тагліб, Намір та Іяд. Після підкорення регіону, Халід рушив у напрямку Айн аль-Тамр, який він узяв після короткої битви з його гарнізоном у пустелі. Саме на цьому місці він отримав наказ халіфа вирушити зі своїми людьми до Сирії.

На візантійському фронті

Правитель Даумат аль-Джандалю, християнин, прийняв іслам під час останньої кампанії Пророка в Табуці та Айлі. Після смерті Мухаммада він зневірився і відмовився від присяги вірності. Разом зі звістками про подальші військові дії Візантії, це



Рис. 10.12. Ханська мечеть, Бахчисарай, Крим (Україна).

було основною причиною рішення Абу Бакра відправити ісламську армію назад на північ. Трьом колонам під командуванням Амра ібн аль-Аса, Шурахбіла ібн Хасана та Язіда ібн Абу Суф'яна було наказано рухатися у напрямку Палестини, Йорданії та Сирії відповідно. Язід захопив і розбив візантійців у Ваді Араба, на південний захід від Мертвого моря, вбивши грецького полководця Сергіуса. Решта візантійської армії відступила до Гази; але дорогою Амр в Датні вступив з ними в ще одну битву, яка мало не знищила їх. Ця битва відбулася на південь від Бір аль-Саби чи Беер-Шеви. Потім дві колони повернули назад, в бік пустелі на сході і рушили паралельно колоні Амра у бік Дери та Бусри. Ці міста контролювали вузький прохід у Дамаск, між гірським ланцюгом Аль-Шейх (Хермон) та Хавраном. Там їхній марш було зупинено основною частиною візантійської армії, посиленої новобранцями під командуванням брата Іраклія Феодора.

Халіду знадобилося всього вісімнадцять днів, щоб перетнути пустелю зі сходу на захід і застати ворога зненацька, з'явившись у тилу. Похід відбувся у березні 634 року та вважався найбільшим військовим подвигом в історії цього регіону. Рухаючись на південний захід від Хіри, Халід прибув у Даумат і повернув його в лоно ісламу. Потім він попрямував через Ваді Сірхан в Куракір. Там він приготувався перетнути одну з найпосушливіших пустель у світі, обійшовши з флангу візантійців та інші мусульманські колони. Через п'ять днів його армія прибула в Суву або Саб-Абар, де вони знайшли трохи води під поверхнею біля дерева акації. Поповнивши свої запаси та напоївши тварин, чоловіки попрямували до Тадмура (Пальміри), захопили його і рушили на південний захід, щоб вдарити візантійців з тилу. На їх шляху, в Карьятайні та Мардж Рахіті відбулися криваві сутички з візантійцями, з яких мусульмани вийшли переможцями. Похід продовжився на південь, в ході якого капітулювали міста Бусра та Аль-Фіхль (грец. Пелла). Відступаючі візантійські сили, знову зазнали нападу в Мардж аль-Суффар; а восени 23/635 р. ісламська армія увійшла до Дімашку (Дамаску). Баальбек, Хімс, Хама та інші міста Сирії спіткала та сама доля.

Не злякавшись цієї поразки, Іраклій вигадав іншу стратегію протидії мусульманській армії. Так само, як мусульмани були непереможні в умовах -пустелі, Іраклій зі своєю добре оснащеною армією міг безпечно пересуватися Палестиною. Шлях на південь був коротшим, і він зміг дістатися Ваді Араба раніше, ніж мусульмани. Там він сподівався відрізати шляхи постачання мусульман з Медини та шлях їхнього можливого відступу.

Зібравши ще одну армію, Іраклій рушив на південь через Кесарію на узбережжі, прагнучи знищити охорону, яку мусульмани залишили у Бір аль-Сабі (Беер-Шеві) на півдні Палестини. Халід дізнався про цей похід і поспішив йому назустріч. Командир-мусульманин пішов довшим і більш важким шляхом, проходячи через Карак і Айн-Хаш на початку Ваді-Араба. Він приєднався до інших мусульманських сил під командуванням Амра ібн аль-Аса і

прибув до Бір аль-Сабу задовго до Іраклія. Він відразу рушив на північ, щоб зустріти Іраклія на півдорозі між Кесарією та Бір аль-Сабою. Дві армії билися біля Аджнадайну, між узбережжям Середземного моря та Бейт-Джибреном, і мусульмани здобули ще одну перемогу.

Після всіх цих зіткнень залишилися лише візантійські сили у Дері. Халід негайно повернувся на цей фронт, зібрав усі мусульманські сили та виступив проти ворога. З їхньою поразкою біля Аджнадайну та втратою ними територій на півночі візантійське становище в Дері стало хитким. Іраклій наказав відступити на невелику рівнину на березі річки Ярмук, оточену високими скелями, позицію, яку він вважав надійною. Піщана буря – звичайне явище в цю пору року – засліпила візантійців та їхніх коней і надала перевагу мусульманським військам, які звикли до умов пустелі. Халід зібрав усі мусульманські сили, які зміг зібрати. Мусульманська армія атакувала та розгромила ворога за один день. Візантію вигнали з Родючого півмісяця раз і назавжди.

Через кілька днів після того, як до нього дійшли звістки про перемогу мусульман, Абу Бакр помер. Він був халіфом трохи більше двох років. На посаді халіфа його змінив Умар ібн аль-Хаттаб. Новий правитель призначив Абу Убайду ібн аль-Джаррраха губернатором Сирії та особисто проінспектував нові території, гарнізони та їхніх начальників, а також визначив їхній статус, права та обов'язки. Він прибув до Аль-Джабії, одного з таборів мусульманської армії на північ від поля битви біля річки Ярмук. Покинутий візантійцями Єрусалим, що був до того часу в облозі, запропонував відчинити свої ворота. Готовий укласти мир з мусульманами, єпископ Єрусалима попросив Умара особисто взяти на себе керування містом. На його прохання Умар погодився, вирушив до Єрусалиму і забрав ключі від нього восени 25/637 р. Саме в цей час він уклав договір, згаданий раніше (див. розділ 9).

Повернення на перський фронт

На східному фронті відхід Халіда в Сирію з половиною чи навіть більшістю мусульманських збройних сил залишив цей район незахищеним. Аль-Мусанна прибув до Медини, щоб просити допомоги, і Абу Бакр на смертному ложі наказав набрати нову армію для відрядження на східний фронт проти Персії. Його наступник Умар виконав наказ, набравши нових рекрутів. Абу Убайда ібн Масуд з Тайфу, що першим зголосився добровольцем, був призначений генералом. Аль-Мусанна повернувся на східний фронт, випередивши свого колегу, щоб набрати більше людей з племен, котрі проживали в окрузі, яким Абу Бакр заборонив приєднуватися через їхнє попереднє відступництво. Умар видав новий указ, що дозволяв вербування. Новий перський імператор Йездігерд призна-

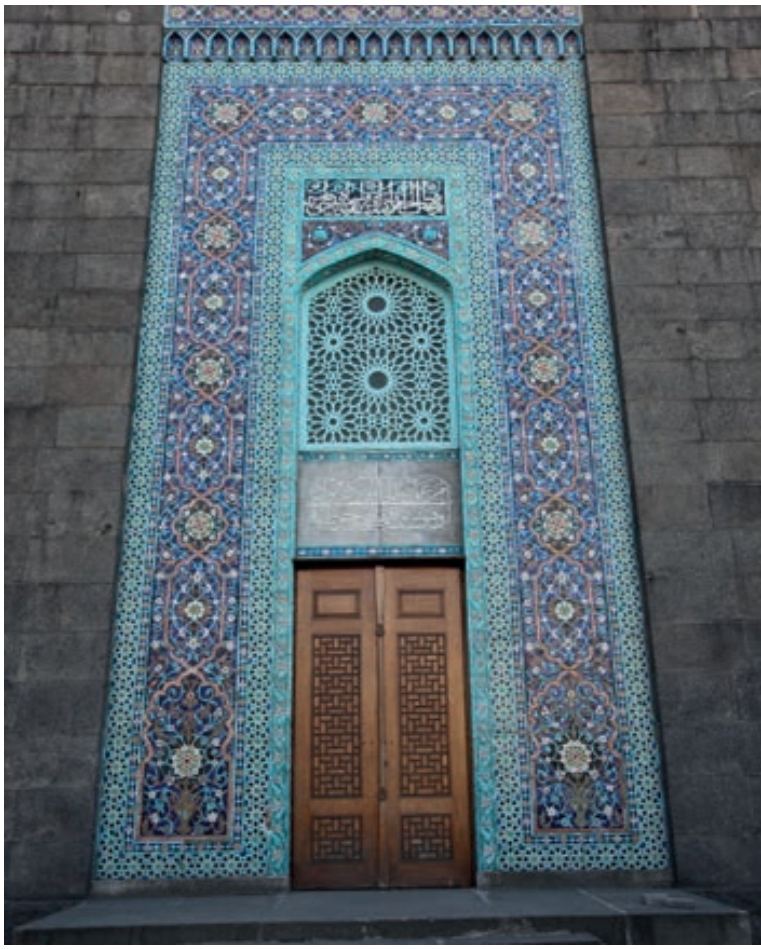


Рис. 10.13. Татарська мечеть (1913), Санкт-Петербург, Росія.



Рис. 10.14. Велика мечеть. Хартум, Судан.

чив Рустама командувачем фронту проти мусульман. Рустам почав з того, що відправив делегатів до міст, які уклали мирні договори з мусульманами, закликаючи їх відмовитися від своїх угод.

Незабаром дві армії зіткнулися одна з одною біля Аль-Хіри. Там вони билися у битві біля Мосту, внаслідок якої загинуло кілька тисяч мусульман. Решта армії відступила під командуванням Аль-Мусанни після падіння Абу Убайди у бою. Незабаром прибуло підкріплення з Медини. Місяцем пізніше дві армії знову стали віч-на-віч біля Аль-Бувайбу (між Куфою і Наджафом) на західному березі Євфрату. Перси тепер перебували в такому становищі, як араби у попередній битві. Міст був захоплений Аль-Мусанною. Втративши доступ і шляхи для відступу, перси були знищені. Мусульмани знову зайняли Аль-Анбар та Айн аль-Тамр, просунулися до Аль-Хіри і взяли її, а потім глибоко проникли на рівнини між двома річками. Незабаром вони стояли перед воротами Аль-Мадаїну.

Аль-Мусанна не оговтався від ран, отриманих біля Бувайбу, і помер через місяць після перемоги.

Халіф Умар призначив близького сподвижника Пророка прийняти командування східним фронтом. Це був Са'ад ібн Абу Ваккас, ветеран битви біля Бадру, чоловік у віці близько сорока років. Він був відправлений з армією в 5000 чоловік із обіцянкою, що пізніше до нього приєднається більше. Зняття заборони на участь у війні племен, винних у відступництві, збільшило кадровий потенціал армії. Навіть Тальха, лжепророк, навернувся до ісламу і прибув на місце події на чолі 3000 чоловік зі свого племені Бану Асад. Мусульманські сили, спритні й швидкі, бо не носили обладунків, відчували себе як удома в пустелях, що примикають до Євфрату. Крім того, вони відпочивали протягом останніх двох-трьох місяців зими та весни, поранені серед них одужували, а їхні коні та верблюди паслися на весняних пасовищах в оазах Шараф, Сульман, Салабія та Гудай, приблизно за вісімдесят миль від Євфрату, поза досяжністю перської кінноти. Перси, з іншого боку, були закуті у важкі обладунки. Як «танковий полк» вони привели в бій загін із тридцяти трьох слонів, щоб очолити атаку. Йездігерд, перський імператор, імпульсивно наказав Рустаму, своєму командуючому генералу, не гаяти часу і атакувати мусульманські сили. Всупереч здоровому глузду, Рустам віддав наказ, і армія перейшла до Кадісії, за сорок п'ять миль від Євфрату, в пустелю. Бій стався там навесні 15/637 р. Мусульмани перемогли та переслідували своїх ворогів. Хоча халіф наказав Са'аду зупинитися там і не просуватися вглиб Персії, підготовка персами іншої армії, щоб відбити Ірак, змусила халіфа скасувати свій наказ і дозволити мусульманським арміям рухатися уперед. Бій біля Джалули на пів-

ночі, за яким відбулася битва в Аль-Мусилі, призвели до подальшої поразки персів. Остання ефективна битва відбулася біля Нехавенду (давня Екбатана), де залишки армії Йездігерда були повністю знищені. Потім впали Хузистан, Елам, Парс і Персеполь у 28/649–29/650 рр. Хорасан, Макран та Белуджистан також були підкорені; Йездігерд був убитий одним зі своїх воєначальників у Мерві в 29/651 р.

Ніщо так не свідчить про дух, який рухав мусульманами в цих битвах, як розмова, про яку повідомляє Аль-Балазурі, між Рустамом, головнокомандувачем персів та Аль-Мугірою ібн Шу'бою, мусульманським посланцем. Без усіляких церемоній Аль-Мугіра в'їхав до застеленої килимами зали верхи на коні і спробував сісти поряд з Рустамом. Коли йому завадили це зробити, він залишився стояти біля свого коня. Рустам припустив, що оскільки арабські племена були спонукані до цієї війни своєю бідністю і нестачею їжі, перси з радістю дадуть їм багатство і їжу вдосталь, якщо вони пообіцяють повернутися додому. Аль-Мугіра відповів: «Ми тут не заради їжі чи багатства, а для того, щоб переорієнтувати ваших людей з поклоніння людям на поклоніння єдиному Богові. Наші люди також готові віддати свої життя за цю справу, так само, як ваші люди прагнуть зберегти свої. Я закликаю вас до ісламу. Якщо ви погоджуєтесь, ви станете одними з нас. Якщо ви цього не зробите, я пропоную вам мир ісламу та прошу вас заплатити джизью. Якщо ви цього не приймете, тоді буде війна»[2].

Футухат в Єгипті та Північній Африці

Халіф Умар ібн аль-Хаттаб підготував армію, передав її під командування Амру ібн аль-Асу та доручив йому принести іслам в Єгипет. Похід розпочався взимку 18/639. Після взяття Аль-Фарами (Пелусії) військо вирушило до Бабільюну, де візантійська



Рис. 10.15. Велика мечеть в Дженне (13 ст.), Малі.

армія була розгромлена. Кирил, архієпископ Олександрійський та представник імператора, що прибув захищати Бабільюн, повернулися до Олександрії після падіння міста; їм належить наступний опис мусульман:

Ми бачили людей, кожен з яких радше обрав би смерть, аніж життя, смиренність, а не гордість, для яких все мирське не має жодного значення. Вони сидять тільки на землі і їдять лише на колінах. Їхнього вождя (еміра) не можна відрізнити від найпростішого з них, господаря від раба. І коли приходить час молитви, ніхто з них не відлучається, всі омивають свої кінцівки і смиренно читають свої молитви[3].

Щоб врятувати Олександрію від подібної поразки, Кирил погодився платити данину Амру ібн аль-Асу, підтримувати мир та тримати в місті мусульманський гарнізон. Амр знову відкрив стародавній канал, що з'єднує Ніл з Червоним морем. Народне невдоволення візантійським урядом Олександрії змусило візантійського імператора відправити військово-морські сили під командуванням вірменського генерала Мануеля, щоб підпорядкувати місто. Гре-

кам вдалося взяти місто, і вони вирізали мусульманський гарнізон. Однак мусульманська армія повернулася, вступила в бій і розбила візантійську армію поблизу Нікії (25/646 р.), а потім приступила до вигнання візантійців з Олександрії. Цього разу була встановлена постійна мусульманська адміністрація. Ця кампанія стала приводом для помилкового звинувачення Абдул-Латіфа аль-Багдаді, сліпо повтореного низкою мусульманських істориків та істориків-сходознавців після нього, що халіф Умар наказав знищити знамениту Птолеміївську бібліотеку в Олександрії. Фактично ця бібліотека була вперше спалена в 48 р. до н. е. Юлієм Цезарем, а потім повністю знищена у 389 р. н.е. за указом імператора Феодосія.

У 28/649 р. мусульмани збудували флот. З Олександрії та інших портів східного узбережжя Середземного моря вони напали на Кіпр та відірвали його від Візантії. У 34/655 р. морська битва біля Зу аль-Саварі, в якій було знищено 500 грецьких кораблів, поклала край грецькій гегемонії у східному Середземномор'ї. Падіння Олександрії відкрило мусульманам шлях для походу на захід, у бік Лівії. Барка (Пентаполіс) була завойована Амром ібн аль-Асом майже без опору. Того ж року мешканці Тріполі сплатили данину; а наступник Амра, Абдуллаг ібн Са'ад ібн Абу Сарх, рушив на захід, в Іфрикію (Африка), і змусив також платити данину Карфаген. У 31/652 р. Абдуллаг рушив на південь і уклав мирний договір з нубійцями.

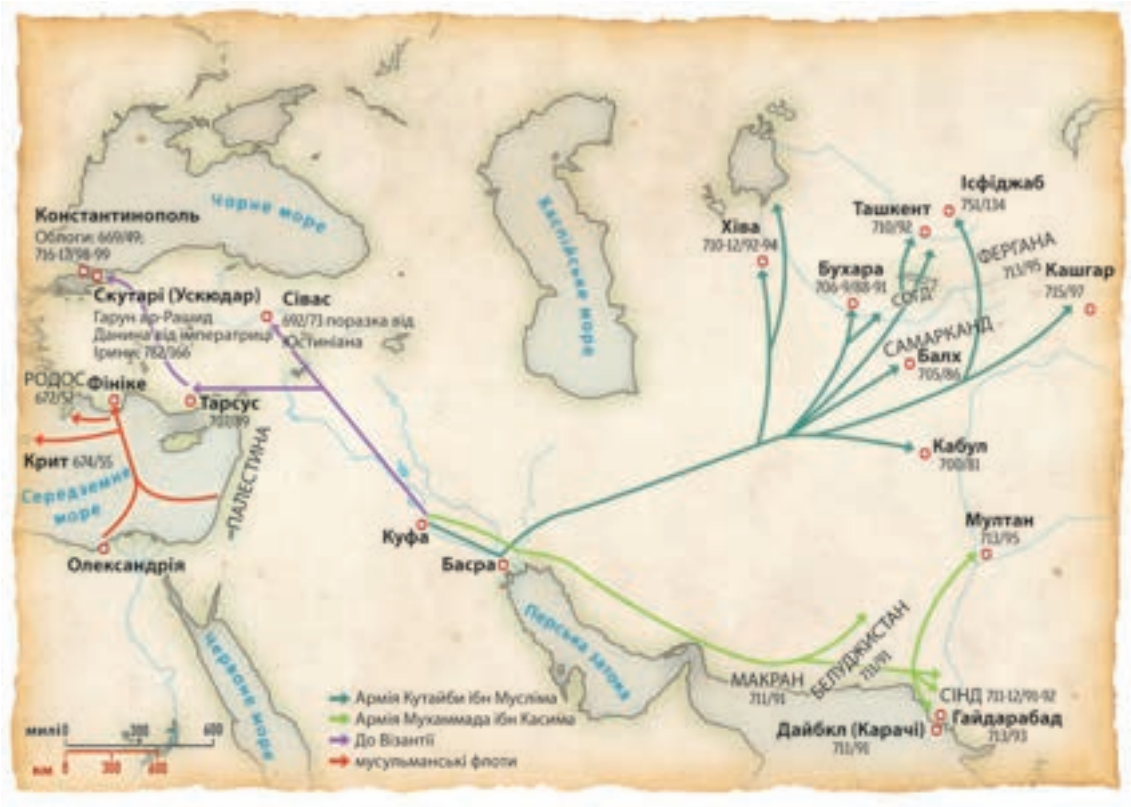


Рис. 10.16. Мечеть Яме, Нігер.

Футухат на Сході та Заході

Наступні події відбулися на сході під керівництвом Аль-Хаджаджа ібн Юсуфа аль-Сакафі (95/714) та на заході під керівництвом Муси ібн Нусайра (97/716). Відзначившись на службі династії Омейядів у Хіджазі, Аль-Хаджадж був призначений правителем східних провінцій у 74/694 р. з метою умиротворення. Він зробив це сталевою рукою та мобілізував регіон для подальшого поширення ісламу в Азії. Аль-Хаджадж обрав трьох видатних полководців і відправив їх у різні боки із трьома добре оснащеними арміями. Абдул-Рахман ібн аль-Ашас вирушив у Кабул і підпорядкував собі його правителя Зунбіла в 80/700 р. Кутейба ібн Муслім завоював Балх у 85/705 р., Бухару, Самарканд і Хорезм (сучасна Хіва) за короткий дворічний період (91/710-93/712). Через рік була завойована Фергана, а в 96/715 Кашгар (в китайському Туркестані). У 133/751 р. до ісламської держави був приєднаний Аль-Шаш (Ташкент). Третій воєначальник, Мухаммад ібн Касим, умиротворив Мукран і увійшов до Синду в 92/711 р., щоб врятувати корабель з мусульманськими купцями, який зазнав аварії в Дайбулі в гирлі річки Інд (неподалік нинішнього Карачі). Він просунувся до Ніруна (сучасний Хайдарабад) і встановив ісламську адміністрацію аж в Мултані.

На західному фронті Муса ібн Нусайр призначив генерала Укбу ібн Нафі очолити армію в Іфрикії. У 50/670 р. Укба заснував місто Кайруан (сучасний Туніс) неподалік Карфагена, щоб використовувати його як мусульманську базу. Укба захопив усю Північну Африку і досягнув берегів Атлантич-



Карта 38. Футухат в Азії, 41-133/661-750.

ного океану. Мусульмани пам'ятають його висловлювання: «Якби я знав про землю за цим морем, я б перетнув його і завоював би цю землю для ісламу!» Але він не дожив до завоювання Магрибу (Північно-Західної Африки) для ісламу, бо помер 63/683 року. Муса ібн Нусайр взяв на себе відповідальність за Іфрикію за прямим дорученням халіфа в Дамаску. Він розширив кордон до Атлантики та поставив під безпосередній контроль внутрішні райони. Берберські жителі дізналися про іслам і почали масово вливатися до лав мусульман. У 92/711 році Тарік ібн Зіяд, бербер, який прийняв іслам, висадився біля скелі на південному краю Піренейського півострова. З того часу скеля відома як «Джебель Тарік» (гора Таріка) – або, в її пізнішій спотвореній формі, Гібралтар. Король Родерік з армією в 25 000 воїнів зустрівся з мусульманськими військами біля сусідньої Аль-Бухайри, зазнав нищівної поразки і загинув. З цією перемогою будь-яка можливість централізованого опору була усунена, і в містах залишилися лише місцеві гарнізони. Вони здалися один за одним або після нетривалої облоги, або внаслідок прямого штурму. Тарік рушив до столиці Толедо, взявши дорогою Есіху. Інша колона взяла Арчідону, третя – Ельвіру, а четверта на чолі з Мугісом аль-Румі взяла Кордову. Наступного року на місце події прибув сам Муса ібн Нусайр із 10 000 свіжих солдатів. Його метою були укріплені міста, яких Тарік уникав у своєму поході. До кінця року Мадіна, Сидонія та Кармона, Севілья та Мерида опинилися в руках мусульман. Мусульманські війська продовжували наступ на Арагон, Леон, Астурію та Галісію. Завоювання Сарагоси вирішило долю Іспанії, яку мусульмани перейменували на Андалусію.

Мусульмани не зупинилися в Іспанії, а продовжили свій похід до Франції, поки не досягли Пуатьє/Турсу, де битва з Карлом Мартелом зупинила їхнє просування на північ у 113/732 році. Проте, їхній рух до Франції не було зупинено. Два роки потому до їхніх рук потрапив Авіньйон (115/734); через два роки Ліон, Нарбонн і більшість території Провансу аж до Серед-



Рис. 10.17. Мечеть Каравійїн (859), Марокко.

земного моря. У 176/792 р. за наказом Хішама I (172/788–180/796) було піднято дві армії, щоб нести прапор ісламу вглиб північно-західного і північно-східного кутів Піренейського півострова. Остання колонна мала більший успіх, ніж перша. Підкоривши Каталонію, вона рушила прямо на південний схід Франції та приєдналася до залишків мусульманських сил, що відступили з Пуатьє/Турсу. Вони знову зайняли Нарбонн та Каркассон. За ними пішли Арль і Нім. Зайнявши острів Майорка, мусульмани Іспанії та Африки у 191/806-193/808 рр. здійснювали низку рейдів на Корсику та Сардинію. Їм допомагали їхні одновірці з Ніцци. Але лише наприкінці століття мусульмани серйозно просунулися на південний схід Франції. Мусульмани обрали інший район на схід від Марселя, навколо затоки Гріммо, і створили базу для своїх операцій у Фраксіні (сьогоднішній Гард-Френі) через його стратегічне становище: доступ з моря, який прикривався густим ясеновим лісом (фраксіні) та забезпечував прохід в Альпи. Мусульмани захопили проходи альпійських хребтів один за одним і поширили свою владу на сільську місцевість. До 288/900 р. регіони Прованс, Дофіні, П'ємонт, Монферрат і Ла-Морьєн, а також вгору по Рейну, включаючи Сен-Галль, Великий Сен-Бернар, Сен-Ремі, і на південь від Середземного моря, трохи на схід від Ніцци, всі перебували під владою мусульман. Мусульмани були витіснені з цих областей норманами, що вторглися з півночі, і угорцями зі сходу. Замок Фраксіне був захоплений французами в 365/975 році, і мусульманська присутність у Франції та Швейцарії закінчилася до кінця четвертого/десятого століть. Мусульмани захопили острів Сицилія у 217/832 р. і правили ним до приходу норманів 450/1058 р. Проте, нормани об'єдналися з мусульманами, які ще два століття утримували фактичне управління своїм колишнім володінням у своїх руках, щоправда, з поступовим послабленням свого впливу в уряді, торгівлі та промисловості, сільському господарстві, місцевому самоврядуванні та мистецтві. Останні залишки мусульман були евакуйовані з Сицилії за наказом німецького короля Фрідріха.

Футухат на півночі

У шостому-сьомому/тринадцятому-чотирнадцятому століттях мусульманська присутність в Іспанії втрачала свої позиції; вона практично припинилася з падінням Гренади 901/1492 року. Одночасно з цим в Анатолії в 699/1299 Османом I було засновано державу Османів як наступницю дедалі слабшої візантійської влади в цьому регіоні. До неї входили тюрки, які емігрували із Середньої Азії і прибували в мусульманський світ неодноразовими хвилями як «татари» або монголи в часи Чингісхана та Тамерлана. Турки, що заснували державу Османів, були навернеными в іслам онуками загарбників. Оскільки вони прибували хвилями, їхня кількість і щільність у центральній та східній Туреччині зростали протягом бага-

тьох років, а землі, що перейшли у їхнє володіння, неухильно розширювалися. Вони утворили низку дрібних держав за різних династій. У власне Туреччині (Малій Азії) артуки панували в Діярбакирі з 495/1102 по 811/1408 рр., коли каракойунлу витіснили їх і об'єднали землі обох племен. Данішманди правили в центральній та східній Анатолії з 464/1071 по 563/1178 рр., коли сельджуки з Рума, які вперше заснували свою владу в Анатолії, розширили свої володіння і приєднали до своїх земель їхні володіння. Сельджуки Рума панували в Анатолії, поки вони не були витіснені монгольською навалою під проводом дітей Чингісхана. Решта Анатолії, яка не зазнала попередніх завоювань, перебувала під владою караманів з 654/1256 по 888/1483 рік, коли держава Османів приєднала її до своєї території.

Османська держава мала сильні лідерські позиції та розширювала свою територію впродовж трьох століть. Бурса була завойована і стала столицею 715/1315 року; Ізнік (Нікея) був завойований у 730/1329 рр. Було укладено союз між державою Османів та Кантакузіном, візантійським регентом (чия дочка Теодора була одружена з османським султаном Орханом Газі). Цей союз, укладений проти бунтівних грецьких підданих візантійського регента, спричинив прибуття турецьких військ до Європи. Держава Османів перемістила свою резиденцію до Адріанополя в 768/1366 році. Нарешті, сам Константинополь був завойований у 857/1453 році, і його назва була змінена на Стамбул (спотворене слово Іслампул, або «місто ісламу»). Завойоване місто стало столицею мусульманської імперії, що бурхливо зростала. Перед цим завоюванням мусульмани приєднали до держави Османів більшу частину Болгарії, Сербії та Румунії. У наступному столітті мусульмани продовжили свій поступ на Балканах, в Центральну Європу і на південь Русі. До середини шістнадцятого століття Чорне море перетворилося на мусульманське озеро, мусульманські солдати взяли в



Рис. 10.18. Мечеть Укби. Кайруан, Туніс.

облогу Відень, острів Родос був завойований, а іслам міцно вкоренився на центральних Балканах.

Футухат у Південній Азії

У Південній Азії, коли державна влада Аббасидів занепала, у Белуджистані, Афганістані, Мултані та Синді виникли автономні мусульманські держави. Сабуктегін влаштувався в Газні в 367/977 р. і об'єднав навколишні провінції, коли сусідня індійська держава почала війну проти мусульман. Індійці зазнали поразки від сина Сабуктегіна Махмуда. Незважаючи на те, що держави Удджайн, Гваліор, Каліндж, Каннаудж, Делі та Аджмер об'єдналися, щоб вести війну проти мусульман, вони зазнали поразки в битві біля Пешавару в 399/1008 р. Прагнучи зберегти свою державу у майбутньому, Махмуд заповзявся розширювати свої володіння на теренах Індії. Його армія дала бій індусам і переможно увійшла в Нагаркот, Танесар, Каннаудж, Каліндж і Сомнатх. Через століття

влада Газневідів перейшла до рук Гурі; а за Гіяс аль-Діна Мухаммада влада мусульман поширилася на більшу частину Північної Індії. Учч і Гуджарат були завойовані в 573/1178, Лахор в 582/1186, Бхатінда в 587/1191, Делі і Аджмер в 588/1192, Каннаудж і Бенарес в 590/1194. За його наступника Шихаб аль-Діна невеликий експедиційний корпус під проводом Бахтіяра Халджа завоював Біхар і Бенгалію. Султанат Халджі зробив осідок в Делі (659/1196–720/1320) і закріпив за собою Девагірі (Давлатабад), який двома роками раніше приєднався до мусульманського панування; він завоював Варангел, Мадуру та Дварасамудру у 710/1310 році. Гіяс аль-Дін Туглак, правитель провінції, прибув до Делі, щоб покарати індуїстського раба, який узурпував владу останнього султана з династії Халджі. Він заснував новий султанат, який носив його ім'я. Султанат Туглакидів (723/1323-801/1398) не додав нових територій до володінь ісламу та здійснив лише одну експедицію до індуїстських земель – у Кангру, в Гімалаї. Династії Саїдів та Лоді правили мусульманськими провінціями Індії після султанату Туглакидів; але збільшення мусульманських територій не відбулося.



Рис. 10.19. Оздоблені усипальниці батьків Нур Джахан, - батька Іттімадуддаули та матері Есми-бегум. Агра 1628.

Династія Великих Моголів була заснована Бабуром після його перемоги над Лоді біля Паніпаті в 932/1516 році. Потім був період консолідації. У 971/1564 році була анексована Гондвана, і Акбар виступив проти Читору й завоював його. Єдиним територіально значущим доповненням після цього були Чанчі у 1110/1698 рр. і Кукан в 1112/1700 рр. Це сталося після успішного припинення опору маратхів владі мусульманської династії Моголів. З того часу політична та військова міць мусульман пішла на спад, але не здатність переконувати в істинності ісламу.

ПРОДОВЖЕННЯ ФУТУХАТ

Немає нічого більш далекого від істини, ніж твердження про те, що іслам був поширений мечем, або цей голлівудський образ мусульманського вершника чи піхотинця, що кидається на ворога з метою вбити, підкорити чи навернути в свою віру. На жаль, у своєму обуренні вороги ісламу зробили багато для того, щоб запровадити цей образ у свідомість цілих поколінь людей. Правовірний мусульманин, який має віддати своє життя в такому процесі насильницького поводження з іншими, надто добре знає, що Бог наказав йому ніколи нікого не примушувати до віри (Коран 2:256). Він знає, що Бог навіть застеріг Свого Пророка від будь-якої подібної практики (10:99, 88:22) і що відповідальність правовірних не може виходити за межі донесення постулатів віри. Зрештою, він надто добре знає, що спрямовує Бог, а не він; і що Бог веде одних і дозволяє іншим збитися зі шляху (13:27). Якби він цього не робив, то як би він міг називатися «правовірним»? І якщо він правовірний, хіба міг би він вдаватися до таких ганебних злочинів? Логіка,

проте, не є сильною стороною фальсифікаторів історії.

Томас Арнольд, якого ми згадували раніше в цій книзі і на чию чудову роботу «Проповідь ісламу» ми посилалися, наводив факт за фактом, щоби раз і назавжди поховати зловмисне твердження[4]. Описуючи події футухат, Арнольд писав: «Ці колосальні завоювання, що заклали основи Арабської імперії, звичайно, не були результатом священної війни, що ведеться за поширення ісламу, але за ними було таке масове відступництво від християнської віри, що цей результат часто вважався метою. Таким чином, християнські історики стали розглядати меч як знаряддя мусульманської пропаганди, і у світлі успіху, що йому приписується, а свідчення справжньої місіонерської діяльності ісламу були затемнені[5].

Іслам – місіонерська релігія. Відсутність організованої церкви робила завдання навчання не-мусульман ісламу обов'язком кожного члена громади. Кожен мусульманин вважав себе вісником Бога і особисто пишався своїми зусиллями та їх результатами. Він намагався поєднувати теорію та слова з діями. І він щосили намагався бути взірцем для людей, так само, як його Пророк був взірцем для нього. Щирість його намірів, прямота його суджень, послідовність і наполегливість у його вчинках мали обеззброюючий ефект впливу на його сусідів.

Другою причиною такого масового входження до ісламської віри був порядок справедливості, який принесли з собою мусульмани. Швидкість, дисципліна та ефективність ісламської судової системи та її доступність для багатих та бідних, аристократів та плебеїв, безоплатність, справили глибоке враження на людей, які звикли протягом багатьох століть до колоніальної експлуатації греків та римлян. Протягом поколінь робітники та землевласники, поміщики та торговці ніколи не були впевнені в тому, що химерна влада держави зробить з їхніми гаманцями та власністю. З



Рис. 10.20. Орнаменти на мавзолеї Джелаледдіна Хусейна аль-Бухарі. Бахавалпур, Індія, 17 сторіччя.

провінціями ніколи не поводилися так, як з Візантією, материковою Грецією. Семітське населення було підлеглим народом, експлуатацію якого держава здійснювала з неослабною старанністю. Мусульмани увійшли до країни як справжні визволителі від цього колоніального ярма. У кожному представленому їм випадку вони різко і швидко виступали за справедливість. Вперше з тих пір, як їхні бабусі та дідусі могли пам'ятати, люди відчули, що їхня власність та доходи у безпеці, що справедливість не була просто ідеалом чи вимогою, що вона була їхнім надбанням.

Третю причину, яка пояснює раннє масове навернення до ісламу, слід шукати у новій владі, пов'язаній з релігією. Папство, вища церковна влада та її представники сприймалися як світські правителі, що прагнули й шукали влади та майна, які вони безкарно отримували та зберігали. Їхня історія єресі, відлучення від церкви, переслідувань та насильницького навернення запам'яталася надовго і добре. У другій половині дванадцятого століття, через п'ять століть після приходу ісламу на ці землі, Михайло Старший, якобітський патріарх Антіохії, писав:

Ось чому коли Бог помсти, який один є всемогутнім і здатним змінити царство смертних згідно зі своєю волею, і який віддає це царство кому хоче та підносить смиренних, побачив безбожність ромеїв, які у своїх володіннях жорстоко пограбували



Рис. 10.21. Святкова мечеть. Кашгар, Східний Туркестан.

наші церкви та монастирі і безжально засуджували нас, привів з півдня синів Ізмаїла, щоб через них позбавити нас від ромеїв. І, якщо справді, ми зазнали певних збитків, тому що католицькі церкви, відібрані у нас і віддані халкідонцям, залишилися у їхньому володінні; бо коли міста підкорилися арабам, вони приписали кожній релігійній деномінації церкви, які, як вони виявили, належали їй (і тоді великі церкви Емеси та церкви Харрану були відібрані у нас); проте для нас було неабиякою перевагою позбутися жорстокості ромеїв, їхньої злості, їхнього гніву та фанатичної жорсткості проти нас, і нарешті знайти мир[6].

Мусульмани не переслідували і не змушували людей вірити. Незважаючи на найбільшу повагу до релігії і те важливе місце, яке вона займала в їхньому житті, шаріат стояв на варті проти будь-якого порушення ними коранічних розпоряджень щодо захисту «людей Книги» та поваги до релігійних переконань своїх сусідів.

Четверта причина масового навернення християн та юдеїв до ісламу була пов'язана з характером менталітету провінційних підданих Візантійської імперії. У Західній Азії ці люди були переважно семітського (близькосхідного чи арабського) походження; та їхній розум був сформований тими самим видіннями, що породили месопотамську цивілізацію. Справді, вони були нащадками аккадців, амурру та арамейців. Багато хто розмовляв сирійською, арамейською, івритом або арабською на додаток до грецької мови, яка була нав'язана їм греками з часів Олександра. Коли Селевкіди, наступники Олександра, нав'язали свою програму еллінізації релігії, мови та культури, багато народів повстали. Деякі відреагували мовчки, піднявши стилізацію своїх сакральних об'єктів до нових висот на захист свого трансценденталістського погляду на божество проти грецького натуралізму, що доводять відповідні археологічні знахідки. Інші відреагували збройною боротьбою, як євреї Маккавеї або християни за Юстиніана, що повстали в 532 р. н.е. проти візантійської церковності, яка дивилася на імператора та його двір як на божественну велич, наділену правом пригноблювати, і заплатили за це високу ціну у розмірі 35 000 життів забраних військом імператора. Бойовий клич був: «Ми краще станемо юдеями. . . або повернемося до грецького язичництва», аніж підкоримося такій тиранії[7].

Є й п'ята причина, що допомагає пояснити раптове звернення мас до ісламу в добу футухат. Таким було незавидне становище, в якому опинилася релігія Христа. Для більшості істориків Церкви характерно описувати те, що вони називають «східним християнством» у засуджуючих висловлюваннях. Дін Мілман писав:

«Секта протистояла секті, духовенство сперечалося з духовенством з найважчих і метафізичних питань доктрини. Православні, несторіанці, євтихіанці, якобити [і, додамо, так звані католики, які боролися з усім цим відразу] переслідували один одного з невичерпною ворожнечею… Не дивно, що тисячі втомлених та розгублених завдяки цьому людей шукали притулку від цих нескінченних і невблаганних суперечок у простій, зрозумілій істині Божественної Єдності, хоч і купленій шляхом визнання пророчої місії Мухаммада»[8].

Контраст між християнством і ісламом засліплював погляд християнина Близького Сходу, що нудився за ідеологією, яка відповідала б його причаєній свідомості, так довго відчуженій від самої себе спочатку елліністичним язичництвом, а потім елліністичним християнством. Те саме було і з євреями. Слід нагадати, що християни заборонили євреям входити до Єрусалиму або жити в ньому. Цей порядок був традицією з моменту руйнування Єрусалима римлянами в 70 р. н.е. Християнський єпископ Єрусалима зробив дотримання цього правила умовою своєї здачі міста Умару ібн аль-Хаттабу, а мусульмани мали шанувати його, бо Єрусалим був тоді цілком християнським містом. Лише при Омейядах ця заборона на вхід євреїв була поступово знята. Тільки після того, як переважна більшість його мешканців навернулася до ісламу, дотримання заборони стало безглуздим. Євреям спочатку дозволили відвідувати Єрусалим, а потім селитися у його стінах після того, як його мешканці стали мусульманами. Таким чином, саме завдяки ісламу, його терпимості та його універсалізму євреям вдалося відновити свою присутність у священному місті[9].

Родючий півмісяць

Землі, розташовані в утробі Родючого півмісяця і пустеля, що оточує його з трьох сторін, були заселені арабськими племенами, котрі розмовляли арабською і чия культура була такою ж арабською, як і культура Мекки. Політично вони потрапили під вплив двох гігантів, Візантії та Персії, для яких вони діяли як довірені особи та які їх навернули у свою віру. Більшість Бану Гассан на заході навернулася до християнства, частина племен Бакр, Тагліб, Лахм й Танух, що населяли східні райони, прийняли християнство, а інші – зороастризм.

Коли в 13/635 році з'явився іслам, загальні культурні зв'язки з арабами півострова у поєднанні з п'ятьма причинами, згаданими



Рис. 10.22. Паризька мечеть, Франція.

вище, переконали більшість арабів Родючого півмісяця прийняти іслам. Першими навернулися до нової віри зороастрійці, частково тому, що вони нещодавно втратили свій напівавтономний статус буферної держави і стали прямою колонією Персії, а частково тому, що несправедливість перського порядку та внутрішня зіпсованість зороастрійського суспільства були навіть більшими, ніж у Візантії. Поширення ісламу в Сирії та Персії відбулося відразу після розпаду Візантійської та Перської імперій. Деякі християни у Сирії зберегли свою віру й донині, користуючись як терпимістю ісламу, так і дружбою з халіфами та їхніми урядами. Аннали мусульманської історії сповнені записів про християн, які обіймали високі посади в мусульманських урядах. З часів першого омейядського халіфа Муавії (41-61/661-680), чиїм скарбником був батько Іоанна Дамаскіна, до пізніших Аббасидських халіфів та султанів Буїдів, посади державних секретарів, міністрів оборони та фінансів, часто обіймали християни[10].

Хрестові походи, численні кампанії яких можна побачити на мапі 48, залишили тисячі європейських та інших хрестоносців на окупованих ними територіях. Поводження з цими нещасними з боку їхніх власних командирів або з боку грецького конвою, венеціанських судновласників і візантійських військ разюче відрізнялося від поводження з ними з боку мусульман, коли вони переходили під їхню владу. Одо де Дьой, монах Сен-Дені та капелан Людовіка VII, супроводжував свого патрона у Другому хрестовому поході та дав зворушливий звіт про навернення до ісламу великої кількості хрестоносців. Після запеклого нападу мусульман на Фригію (543/1148) багаті та впливові хрестоносці задовольнили непомірні вимоги греків та венеціанців і пішли в море, залишивши по собі тисячі бідних, поранених чи виснажених хрестоносців. Їхнє нещастя викликало у мусульман жалість та співчуття. Вони дбали про хворих і поранених і годували голодних, і ця доброта і щедрість змусили хрестоносців відмовитися від хрестового походу, а також від своєї віри та приєднатися до своїх ворогів як в плані покликання, так і віри. «Уникаючи своїх одновірців, які були такі жорстокі до них, – писав Одо де Дьой, – вони благополучно пішли до невірних, які зглянулися над ними, і, як ми чули, понад три тисячі приєдналися до турків, коли вони відступали. О, доброта жорстокіша, ніж будь-яка зрада! Вони давали їм хліб, але позбавляли їхньої віри, хоча достовірно відомо, що, надаючи свої послуги, вони нікого з них не примушували до зречення своєї релігії»[11]. Очевидна перевага мусульман – у соціальних, культурних, етичних та релігійних питаннях – однаково сприяла наверненню до ісламу багатьох командирів хрестових походів. Роберт Сент-Олбанс, англійський тамплієр, відмовився від християнства і приєднався до ісламу з любові та захоплення його етикою та витонченістю. Він одружився з онукою Саладина[12]. Бенедикт Пітерборо повідомляв, що напередодні великої битви біля Хіттіну шість лицарів Гі, короля Єрусалима, «одержимі диявольським духом, покинули короля і втекли в табір Саладина, де з власної волі вони стали сарацинами»[13].



Рис. 10.23. Мечеть Сулейманіє та культурний центр (1998), Лондон.

Північна Африка та Іспанія

Ті ж впливи, які вплинули на християнську присутність на Близькому Сході, були присутні в Північній Африці, можливо, навіть більшою мірою. Гоніння на неортодоксальні церкви здійснювалися систематично і з більшою жорстокістю в Африці, ніж на територіях Західної Азії. Кажуть, що Юстиніан наказав убити 200 000 коптів в

Олександрії, а його попередники піддавали якобітів (як називали коптів) таким приниженням, які ніколи не були забуті. Мусульманська перемога над візантійцями, досягнута Амром ібн аль-Асом та його наступниками, які несли прапор ісламу до Тунісу, поставила християнське населення під ісламське панування, що характеризувалося тими самими умовами, які Умар ібн аль-Хаттаб надав християнам Єрусалиму. Замість переслідувань та втручання у їхні внутрішні церковні справи мусульмани надали їм повну автономію у всіх питаннях, що стосуються релігії. Замість запеклості та злості християни знайшли у відносинах із мусульманами повагу до своїх релігійних поглядів та справедливість. У перші роки футухат в Північній Африці дохід від джизьї (подушного податку, що стягувався ісламським урядом з дорослих чоловіків та дієздатних не-мусульман в обмін на захист та безпеку, які забезпечувала ісламська держава) становив 12 мільйонів дирхамів лише з Єгипту. Під час халіфату Муавії, десятьма роками пізніше чи ще менше, ця сума впала до 5 мільйонів; а в халіфаті Умара ібн Абдул-Азіза (62/682) сума скоротилася майже до нуля, що змусило правителя домагатися повноважень для збирання нових податків для покриття видатків його адміністрації.

Додайте до цих факторів приплив арабських племен з півострова та їхнє розселення в Північній Африці. Знявши зі своїх очей пов'язку упереджень, яку на них надягнула їхня релігія щодо інших рас, кольорів шкіри, етнічного походження чи мови, та отримавши дозвіл ісламського закону одружуватися з не-мусульманками і заохочувані своїм баченням практикувати змішання рас і поєднуватися з людством, ці арабські іммігранти змішалися з тубільцями. Тубільці, зі свого боку, зважаючи на додатковий престиж, який забезпечували такі союзи, прагнули змішатися з ними. Арабські племена потекли в Північну Африку і поширилися майже всюди, особливо на південь, уздовж Нілу, та на захід, уздовж узбережжя Середземного моря. До четвертого століття гіджри їхнє проникнення досягло Соби, за дванадцять миль на північ від сучасного Хартума, де вони збудували велику мечеть. За словами мандрівника Ібн Баттути, в чотирнадцятому столітті, зокрема, плем'я Джухайна вже навернуло до ісламу більшу частину Донголи. Заснування султанату Сеннар у дев'ятому столітті ознаменувало майже повне зникнення християнства в північній частині сучасного Судану.

1502 року указ Фердинанда та Ізабелли оголосив іслам незаконним в Іспанії, а його практику – злочинною. Так восьмисотрічній ісламській присутності прийшов кінець у країні, яка сяяла, як дорогоцінний камінь, зробивши у Європі один з найбільших внесків у науку та цивілізацію. Цей славний розділ історії людства почався в 92/711 році, коли новонавернені корінні жителі Північної Африки розпочали експедицію через Гібралтарську протоку, щоб підтримати мусульманську місіонерську групу, яка за рік до цього знайшла смерть від рук іспанської влади. Католицька церква Іспанії щойно перебрала на себе повну владу над монархією після її битв з аріанством і здійснювала необмежену владу над усіма справами королівства. Ця влада була спрямована особливо на знищення всіх залишків аріанства і на переслідування євреїв, єдиних нехристиян, що знаходилися в її полі зору. Проте перемогу католиків було досягнуто величезною ціною ставлення християн-аріан до католицької церкви. У своїй історії вестготського аріанства Адольф Гельфферіх правильно зауважив, що його доктринальні залишки у свідомості іспанського народу схиляють його до прийняття ісламу. Подібно до аріанства, іслам відкидав будь-яку подвійність буття у Христі, а також його розп'яття і воскресіння, тоді як аріанське вчення про божественну природу у Христі можна було інтерпретувати як Божий дух чи слово, яким надихався Ісус[14].

Через цю теологічну війну, яку католицька церква вела проти аріанської церкви, ве-

лика кількість духовенства навернулася до ісламу, подавши безпрецедентний приклад своїй пастві. Так, Альвар, монах та історик Церкви, жалівся в 240/854 році.

В той час як ми досліджуємо їхні [мусульман] священні обряди і збираємося разом, щоб вивчити секти їхніх філософів не з метою спростування їхніх помилок, а заради вишуканої чарівності, красномовства та краси їхньої мови – нехтуючи читанням Писань, ми лише створюємо ідола з числом звіра (Апокаліпсис 13:18). Де в наші дні ми знайдемо хоч одного вченого мирянина, який, поглинений вивченням Святого Письма, подбав би про те, щоб ознайомитися з працями когось із латинських отців? Хто має ревність до писань євангелістів, пророків, чи апостолів? Наші юнаки-християни з їхнім елегантним виглядом та багатослівною мовою, які вишукано одягаються та їздять в багатих екіпажах та славляться язичницькими знаннями, сп'янілі арабським красномовством жадібно беруть у руки, пожирають і ревно обговорюють книги халдеїв [мусульман], і прославляють їх усіма фарбами риторики, нічого не знаючи про красу церковної літератури і з презирством дивлячись вниз на ріки Церкви, які беруть свій початок в Раю. На жаль! Християни такі неосвічені у своєму власному законі, латиняни так мало звертають увагу на свою мову, що в усій християнській пастві навряд чи знайдеться хоча б одна людина з тисячі, яка може написати листа, щоб грамотно дізнатися про здоров'я друга, в той час як ви можете знайти незліченний натовп тих, хто може вчено рокотати велемовними фразами халдейської мови. Вони навіть можуть складати вірші, кожен рядок яких закінчується на ту саму літеру, демонструючи високі щаблі краси і більшу майстерність в роботі з ритмом, ніж це можуть зробити самі язичники[15].



Рис. 10.24. Вхід у Велику мечеть в Сіані (бл. 700 р.), Китай.

Східна Європа

Тоді як хвиля ісламу у Європі відступала, іслам творив історію Східної Європи. Там іслам поширив своє панування, починаючи з 753/1353 року, коли Адріанополь став столицею нової Османської держави. У першій половині наступного століття це панування поширилося аж до Дунаю і включало велику частину Греції; а в другій половині, коли також було взято Константинополь і перейменовано його в Ісламбул, це панування поширилося до Адріатичного моря. За Сулеймана (926/1520-974/1566) до них приєдналися Угорщина, південна Польща та південна Україна, Кавказ і Крит, а Егейське та Чорне моря стали мусульманськими озерами.

Як і в інших областях, багатовікові міжхристиянські суперечки та боротьба залишили свої шрами в умах та серцях людей. Тут антагонізм був між католиками і православними, греками і слов'янами, греками та франкськими і венеціанськими правителями і, нарешті, між грецькими масами та їхніми феодалами, приведеними до влади далекими іноземними правителями, які тиранили народ. Перш за все, адміністрація Візантійської імперії була корумпована до мозку кісток і залишила багато незадоволених, сповнених обурення та спраги помсти.

Новий режим Османів приніс цим людям порядок та гідність, і управління, яке було набагато більш справедливим, ніж будь-коли за Візантії. Грецькі купці віддавали перевагу ходити по морям під прапором Османа і охоче відмовлялися від своєї мови та одягу на користь османських. На

доктринальному рівні між ісламом та павліканським християнством було щось більше, ніж близькість. Їхні християнології були ідентичними, розглядаючи Ісуса як людину і пророка, посланого Богом, щоб навчати вищої релігійної істини божественної єдності та справедливості. Цей «павліканський» заклик до ісламу пробудив свіжі спогади у людей, чиї імператори зубами та пазурами боролися з павліканською церквою та вирізали їх сотнями тисяч. Хоча їх було дуже мало, деякі християни називали себе павліканцями після того, як перейшли під владу ісламу. Вони були відомі як іконоборці та суворі унітарії. Додайте до цього той факт, що османська адміністрація не лише усунула всі перешкоди для міграції між азіатськими та європейськими провінціями, а й заохочувала її. Християнські мігранти завжди добре приймалися, реабілітувалися та допомагали мусульманам, а в результаті змішаних шлюбів відбувалося велике соціальне та етнічне змішання.

В Албанію, наприклад, мусульмани вперше прибули в 789/1387 р., але вони не були визнані господарями аж до 827/1423 р. Християни і мусульмани гармонійно співпрацювали, тоді як християни користувалися автономією у внутрішніх справах. Навернення йшло повільно, але до шістнадцятого століття мусульман стало більше, аніж християн. Далі на північ, у колишній Югославії, мусульмани розосередилися у великій кількості, а іслам поширився разом з ними у Боснії, Сербії, Чорногорії, Герцеговині та Хорватії. Поширенню ісламу дуже сприяло масове навернення богомилів за Мухаммада II (855/1451-886/1481). Християнство богомилів мало велику схожість з ісламом. Обидва не приймали поклоніння Марії, інститут хрещення та будь-яку форму священства. Вони відкидали хрест як релігійний символ, дзвони, позбавлені смаку прикраси католицької церкви; та засуджували будь-яке поклоніння перед хрестом як ідолопоклонство. Подібно до павліканців і аріан загалом, богомили відкидали доктрини втілення, розп'яття та воскресіння. Вони



Рис. 10.25. Центральна мечеть. Сеул, Південна Корея.

не вживали ані вина, ані спирту, не стригли бороди і чинили тільки Господню молитву. Перехід до ісламу був для них відносно легким, і їхній приклад спонукав інших до наслідування.

Крит вперше потрапив під владу мусульман з 210/825 по 350/961 рік. У цей період усі його мешканці прийняли іслам. Коли Візантія відвоювала Крит, для навернення його до християнства був посланий вірменський чернець, і згодом населення знову навернулося до християнства. На початку дванадцятого століття, коли всі критяни були православними греками, острів був куплений католиками-венеціанцями у його французького «власника» герцога Монтсерратського, якому він дістався після поділу Візантійської імперії. Повстання було придушене з такою жорстокістю, що більше ніж половина острова знелюдніла на ціле століття. Люди, які вижили, складалися з кріпаків, які жорстоко експлуатувалися їхніми венеціанськими повелителями. Тому критяни прагнули, щоб визволитель поклав край їхнім стражданням. Як тільки прибули мусульмани, грецька влада у релігійних та світських справах була негайно відновлена. Навернення до ісламу відбувалося в умовах миру і свободи аж до грецької революції та припинення мусульманського панування на острові у XIX столітті.



Рис. 10.26. Золотокупольна (Шат Гамбудж) мечеть. Багерхат, Бангладеш.

Персія

Щойно Персія потрапила під протекторат мусульман, на зороастрійців почав поширюватися такий самий статус, який надавався Кораном «людям Книги» (християнам, сабеям та юдеям) та закони шаріату. Релігійна легітимність та автономія у внутрішніх справах, особливо щодо особистого статусу, були конституційним питанням і охоче дозволялися. Змішані шлюби перетворили «переможених» на родичів ісламських лідерів та полководців. Хусейн, онук Пророка, одружився з Шахрбану, дочкою Йездігерда, загиблого монарха переможеного царства. Становище християн у Персії було ще гіршим, ніж у їхніх арабських одновірців у Візантії. Коли Візантія перемогла Персію, Хосров II піддав своїх християнських підданих жахливій хвилі гонінь. Що стосується зороастрійських мас, то їхнє становище було становищем рабів по відношенню до влади правителя і священства.

Таким чином, вихід ісламу на історичну сцену вважався справжнім звільненням від певних страждань, просвітленням і відродженням благочестя після похмурого релігійного занепаду. Велика кількість людей відразу перейшла в іслам. Однак, ісламська терпимість дозволила релігійним консерваторам й надалі сповідувати та зберігати свою віру. Наприкінці другого століття гіджри Саман, аристократ з Балху, став мусульманином і назвав свого сина Асадом. Пізніше син заснував династію Саманидів (261/874–390/999). У 260/873 р. все місто Дайлам навернулося до ісламу завдяки зусиллям мусульманського місіонера Абу Мухаммада Насіра аль-Хакка; і провінція Табаристан зробила це в 300/912 завдяки зусиллям Хасана ібн Алі. У Самарканді руйнація популярного ідола Кутайбою ібн Муслімом спростувала віру в те, що той, хто торкнеться його, загине, і глядачі-язичники приймали іслам тисячами. На час Аль-Мутасіма лави правовірних поповнила більшість жителів Трансоксанії. Династія Саманидів несе відповідальність за поширення ісламу в сусідньому Туркестані, навернувши до ісламу його кагана Сатука Богра-хана в 349/960 році. Наслідуючи свого правителя, за один день іслам прийняли 200 000 сімей. Перспектива шлюбу між домом Газні та язичницькими Ілек-ханами Середньої Азії в 1042 році привела останніх у лоно ісламу, після чого за ними пішла більша частина їхньої держави. Правитель Кабулу навернувся до ісламу в часи халіфату Аль-Мамуна. Проте, більшість Афганістану приєдналася до ісламу лише в 258/871 р., коли Якуб ібн аль-Лайс підпорядкував Кабул владі династії Сафаридів.

Китай

Араби встановили торговельні відносини з китайцями ще до приходу ісламу. Їхні мореплавці борознили Індійський океан, проходили через Малаккську протоку між Суматрою та півострівною Малайзією, перетинали Південно-Китайське море та створювали факторії на південно-східному узбережжі Китаю, а також по дорозі, наприклад, на Суматрі та на Малабарському узбережжі Індії. За династії Тан, яка прийшла до влади в 618 р. н.е., китайські літописи вперше згадують про арабів, називають їхню державу Мединою, а їхню віру

ісламом. У тих самих анналах визнавалася наявність китайських мусульман у Кантоні, називалися вони хуей-хуей, і описувалися їхні мечеті. У мусульманських літописах згадується, що Кутайба відправив послів до Китаю після того, як іслам утвердився у Самарканді та Шаші (сучасний Ташкент). Але в китайських анналах згадується посол на ім'я Сулейман, посланий Хішамом в 108/726 році до імператора Сюань-цзуна. Можливо, це легенда, яка пояснює арабське походження китайських мусульман. Імовірно, Аль-Мансур надіслав загін мусульманських військ на прохання сина імператора Сю Цзуна в 139/756 році, щоб допомогти йому повернути свій трон від узурпатора, і мусульманські сили вирішили залишитися в Китаї, а не повертатися додому.

Повсюдне переміщення людей, викликане монгольськими навалами в Центральній, Південній та Західній Азії, змусило багатьох мусульман емігрувати до віддалених, безпечніших місць. Деякі емігрували до Китаю або землі на шляху до нього. З іншого боку, монгольське завоювання мусульманських земель Центральної Азії призвело до появи низки мусульман, які потоваришували з монголами та працювали на них. У 642/1244 Абдул-Рахман став розпорядником імперських фінансів і збирав податки, що стягувалися з Китаю. Його наступник, інший мусульманин на ім'я Саїд Аджалл, призначений в 658/1259 ханом Хубілаєм, став губернатором Юньнані, де він побудував мечеті і буддійські храми для своїх підданих. У 1335 році Аджалл запросив і домігся імперського проголошення ісламу «істинною та чистою релігією». У 1420 р. мечеті були побудовані в столицях Сіньнаньфу і Нанкіні, і присутність мусульман була настільки помітною, що Марко Поло (1275-1292) відзначив її в провінції Юньнань і її столиці Таліфу. Нарешті, за династії Мін (1369-1644) її засновник імператор Чжу Юаньчжан визнав своїх мусульманських підданих і дарував їм численні привілеї.



Рис. 10.27. Кристальна мечеть, Малайзія.

Індія

Доісламське арабське мореплавство в Індійському океані призвело до створення торгових колоній на південно-західному узбережжі Індії, відомому під арабською назвою Ма'бар (Малабар). Вони, мабуть, навернулися до ісламу, коли він утвердився в Аравії і почав поширюватися в Західній Азії. Це були окремі особи або, у кращому випадку, невеликі громади, які жили під керівництвом індуїстського уряду. Прибуття Мухаммада ібн Касима з армією в Дайбул в 93/711 ознаменувало початок першого мусульманського уряду на субконтиненті. Умиротворення ним регіону та його запит у халіфа в Дамаску, як ставитися до чужинців, які не були «людьми Книги», але які погодилися платити данину і жити в мирі з мусульманами, призвели до розширення цієї правової категорії (зіммі) на індуїстів та буддистів, визначаючи цим ставлення ісламу до цих двох релігій.

Синдські вчені відповідали за поширення санскритських знань і мудрості на Близькому Сході. Мусульмани з Аравії та місцеві новонавернені почали поширювати іслам у прилеглих до Синду районах. Так на субконтиненті почалося поширення ісламу.

Першим мусульманським містом в Індії була Аль-Мансура, заснована прибл.



Рис. 10.28. Суфійська мечеть Лао Хуасі, Лінься, Китай.

112/730 на острові, на річці Інд поблизу Шахдадпура. Незабаром після цього Мултан, розташований далі на півночі, став ісламським центром і столицею мусульманської держави близько 236/850 р. Ібн Хаукал відвідав місто в 367/977 р. і описав його населення як мусульманське. Звідти іслам поширився на Пенджаб на півночі та Гуджрат на сході та півдні. Прокотилася ще одна хвиля ісламізації з північного заходу. Махмуд із Газни (998–1030) вторгся до Індії з Афганістану та заснував базу в Лахорі. Він призначив своїх воєначальників правителями великих територій, включаючи Пенджаб та Мултан. Звідти іслам почав поширюватися у всіх напрямках і, завдяки Мухаммаду Алафі дійшов до Кашміру, де той знайшов притулок від недружніх мусульман та індусів. Коли Масуд із Газни прибув до Кашміру в 425/1033 році, в цій провінції вже існувала квітуча мусульманська громада.

На південному заході Макран був мусульманською державою до кінця десятого століття. У наступному столітті іслам значно проникнув у Гуджарат завдяки двом відомим місіонерам ісламу, Абдуллагу та Муллі Аїту; в Пірані Імам Шах встановив дружні стосунки з індусами і зумів навернути у свою віру тисячі з них. Імам Шах не мав собі рівних у місіонерській завзятості до Маліка Абдул-Латіфа, який під час правління Махмуда Бегара (863/1458-917/1511) навернув до ісламської віри тисячі індусів. Коли Му'інуддін Чишті прибув до Аджмера, він був повністю індуїстським. Перед своєю смертю в 644/1246 році він власноручно перетворив його на базу ісламу і зробив столицею великого суфійського ордену, який розповсюджував іслам у всіх напрямках.

В Бенгалії Чіттагонг протягом століть був центром арабської морської торгівлі. Його оточувала сильна буддійська громада, чия релігія звелася до примітивної моделі і дозволяла людські жертвоприношення. Іслам швидко не розвивався там до смерті короля Канса (796/1393), який наказав своєму синові стати мусульманином і зайняти його місце на престолі під іменем короля Джалалуддіна, а потім передумав і скинув свого сина з престолу, змусивши його знову повернутися до індуїзму. Коли він помер, його син знову зійшов на трон як енергійний та відданий мусульманський правитель. Протягом сторіччя переважна більшість народу прийняла іслам.

Східна, Центральна, Західна та Південна Африка

В 84/703 р. останній бій проти мусульманської армії дали і програли бербери. Внаслідок цього вони мали виставити 12 000 солдатів для армії ісламу. На військовій службі вони зберегли свою гідність і честь, вивчили іслам, навчилися дотримуватися закону, а також отримали право на власну частку у військовій здобичі. Для того, щоб навчати і супроводжувати їх у їхніх військових походах до них були прикріплені вчені мужі. Такими новонаверненими були ті, хто супроводжував Таріка ібн Зіяда у поході на Іспанію. Їхня кар'єра знайшла своє завершення в Іспанії. Однак у внутрішніх районах Африки іслам розвивався повільно. В одинадцятому столітті вождь санхаджа привів із собою вченого мусульманина,



Рис. 10.29. Мечеть Аср Хасаннал Болкіах. Бруней.

щоб навчати ісламу своїх непокірних одноплемінників. То був Абдуллаг ібн Ясін. Він безуспішно намагався зробити віру людей чимось більшим, аніж просто словами, які вони вимовляли. Разом із кількома послідовниками він усамітнився на острові на річці Сенегал. Незабаром до нього долучилися інші, і кількість його учнів поповнилась. Коли їх стала тисяча, він відправив їх проповідувати іслам, але домовився з ними, що у випадку невдачі вони повернуться до нього, щоб спробувати виконати завдання з новими силами. Навчальний експеримент знову провалився, і Абдуллаг ібн Ясін готувався йти зі своїми послідовниками ніби на війну. Його кампанія увінчалася успіхом, і його країна стала джерелом загальноконтинентального руху під його контролем. Рух називався Аль-Мурабітун.

Із землі берберів ісламізація поширилася на язичницькі племена Судану. Ламтуна та Джадала, два клани санхаджа, відзначилися у поширенні ісламу серед язичників. Завдяки їхнім зусиллям увесь народ фульбе навернувся до ісламу ще до кінця XI ст. Більшість жителів Дженне та Тімбукту, заснованих у 494/1100 р., були мусульманами. Ці міста стали великими центрами ісламської освіти, і вони навчали ісламу мандінка, які завоювали Гану і стали найбільшими мусульманськими активістами, принісши іслам народу хауса. Іслам також несли єгиптяни та нубійці, які приїхали оселитися чи торгувати у Західний Судан. Їхня присутність і місіонерська діяльність принесли іслам в район озера Чад. У чотирнадцятому столітті мусульманські місіонерські зусилля були підкріплені арабами-тунджар, які емігрували з Тунісу в Дарфур та інші південні землі. Один з них, Ахмад, сподобався язичницькому королю Дарфура і він взяв його на роботу та під своє заступництво. Пізніше він одружився з дочкою свого покровителя і заснував династію, яка продовжила роботу з навернення тубільців у свою віру. До 1017/1608 року більшість народів Вадаї і Багірмі перейшли в іслам, що уможливило створення Абдул-Карімом в 1021/1612 року султанату Вадаї як центру ісламського впливу у всій Західній Африці.

Народ фульбе мобілізувався і присвятив себе поширенню ісламу під керівництвом шейха Усмана дан Фодіо наприкінці вісімнадцятого століття. Вони досягли надзвичайного успіху, оскільки поширили іслам до Адамани на південному сході, заснували місто Ілорин в країні йоруба, а також створили центри, з яких іслам поширювався на південь і південний захід. Суфійські ордени Мірганійя (засновані Мухаммадом Усманом аль-Аміром Гані в 1251/1835 р.), більш ранній Багдадський орден Кадирійя, з його центрами у Валаті і Тімбукту, Тіджанійя, що походить з Алжиру, і Санусійя з її базами в Куфрі та Ягбубі, зміцнили та продовжили досягнуті раніше успіхи.

На східному узбережжі Африки контакти з арабами встановилися ще до ісламу і продовжували активно розвиватися. Макдісу (Макдішу, Магадоксо) був заснований прибл. 339/950 іммігрантами-мусульманами, які називали себе уммою Зайдійя (емозайдідж) або послідовниками Зайда ібн ‘Алі. Інші іммігранти заснували власні міста на південь. Алі, син султана Хасана з Ширазу, емігрував зі своєю чорною матір’ю та послідовниками й заснував місто Кілва. Новини про їхнє процвітання спонукали

багатьох емігрувати, тим самим зміцнивши ісламську присутність та місію серед племен, що населяють внутрішні райони. Їхнім зусиллям допомагали ті мусульмани, які спускалися з півночі через долину Нілу. Примітним серед їхніх місіонерських досягнень було навернення до ісламу народів галла і зайла, про які повідомляв Ібн Хаукал у дев'ятому столітті, а у чотирнадцятому, – Абуль Фіда.

Голландці заохочували мусульман з Малайського регіону емігрувати до Південної Африки, щоб працювати на нових плантаціях, якими вони керували неподалік мису Доброї Надії. Вони змішувалися зі своїми голландськими господарями, а також з корінними африканцями, і їхня кількість збільшилася. Разом з іммігрантами-мусульманами з Індії, які оселилися на східному узбережжі Південної Африки, вони встановили значну присутність на цій землі.

Малайський регіон

Обставини поширення ісламу в Малайському регіоні настільки схожі на ті, що були в Африці, що їх можна поєднати в одну розповідь. Найважливішим елементом у ній є зіткнення ісламу з примітивним менталітетом до-ісламських малайців. Цей менталітет роздробив населення на незліченну кількість окремих племен. Світ уявлявся йому чужим, страшним і, головне, сповненим духів, яких необхідно було умилостивити. Ці племена покладалися на збиральництво, або примітивне землеробство, щоб вижити, і пов'язували свої страждання з фантастичними міфами, за допомогою яких вони розуміли себе і навколишню дійсність. Вони жили за рахунок канібалізму, мали інститут людських жертвоприношень, практикували дітовбивство і ніколи не помічали наготи тіла чи необхідності його очищати. Вони ніколи не усвідомлювали необхідності читати та писати, щоб записувати людський досвід, існували без цивілізації і навіть без знання людської культури. Там, де Захід наступав на терени раніше ісламу, як в Африці, жителі Заходу обмінювалися з людьми товарами, ніколи не розвиваючи місцеву торгівлю чи промисловість, і, окрім того, приносили з собою невідомі досі хвороби, які виснажували людей, джин і ром, з усіма наслідками, що звідси випливають. Там, де перший зовнішній вплив на первісний менталітет походив від індуїзму чи буддизму, як на Малайському архіпелазі, він не забезпечував контакту чи зв'язку із зовнішнім світом і не формував ані суспільства, ані імперії. Замість того, щоб розвивати місцеву торгівлю та промисловість або закладати основи для розвитку науки та цивілізації, індуїзм довів первісну міфологію до вищого ступеня складності та витонченості. Що стосується впливу буддизму, то він, можливо, навчив малайців будувати храми і вирізати статуї Будди (хоча в жодному випадку не можна бути впевненим, що Боробудур – справа рук тубільців; швидше, це робота привезених майстрів, які не залишили після себе жодних традицій скульптури чи архітектури!). Але, як і в інших випадках контакту, первісний менталітет залишався примітивним.

Іслам повністю перетворив первісний менталітет. Він усунув забобони та духи і приписав всі причинно-наслідкові зв'язки одному верховному Творцеві, Чия воля впорядкована та Чиї права на творіння є вічними. Він позбавив племінних вождів і старійшин їхніх безпринципних химерних суджень та обов'язкової влади, а всю нормативність передав постійному та єдиному закону, підкріпленому мирськими та потойбічними санкціями. Іслам скасував плем'я, відкинув вірність йому і згрупував людей у нації та держави, сповнивши їх вірністю справі важливішій, ніж вони самі. Він раз і назавжди поклав кінець канібалізму, людським жертвоприношенням та дітовбивству. Він заборонив алкоголь та наготу, ввів чистоту та зробив необхідним носіння взуття. Він забороняв газв (набіги) та грабежі, а також охороняв життя та май-

но. Він упорядкував сім'ю та її внутрішні відносини на основі справедливості та підняв жінок до статусу, недосяжного багатьма цивілізованими націями сучасності. Він заснував школи і нав'язав грамотність усім своїм прихильникам, надавши їм мову для міжнародного спілкування, і уможливив переклад книг про релігію та закон, щоб зробити їх дотримання ширшим та глибшим. Він наказав їм будувати будинки, які забезпечують затишок їхнім сім'ям, та мечеті, в яких вони могли збиратися для богослужінь та ведення державних справ. Він заохочував подорожі, торгівлю та промисловість і давав новонаверненим найкращі та передові знання, відомі іншим мусульманам світу. Коротше кажучи, навернення до ісламу означало для первісної людини стрибок у цивілізацію, від жалюгідного існування, позбавленого пристойності та гідності, до існування, наповненого і тим, і іншим та прикрашеного творами ісламської поезії і мистецтва.

Іслам прийшов до Малайського регіону незабаром після своєї появи в Аравії, оскільки арабські контакти та торгові колонії у цьому районі були до-ісламськими. Бази на Суматрі, біля протоки Малакка, напевно були засновані, щоб уможливити торгівлю з Кантоном (Китай). У період з сьомого по тринадцяте століття спостерігався постійний притік торговців та іммігрантів, які оселилися в регіоні, щоб вести процвітаючу зовнішню торгівлю. Вони прибули з Аравії, а також з Персії, Афганістану та Індії, де іслам вже встановив сильну присутність, яка розширювалася. Ці торговці одружувалися з місцевими жінками, вивчали місцеві мови та проповідували іслам тим, з ким вступали в контакт. Поступово вони виробили життєздатні заходи безпеки та популярності. Хоча аннали відзначають Абдуллу Аріфа як засновника першої мусульманської держави в Ачеху на Суматрі в середині дванадцятого століття, цілком імовірно, що дрібніші мусульманські султанати могли бути сформовані й раніше, і що монархія «Султана Шрі Падуки» Абдулли була кульмінацією тривалого розвитку. Марко Поло повідомляє, що Перлак (північно-східний кут Суматри) вже був мусульманським султанатом у 692/1292 році.

Переміщення, викликані монгольськими навалами, призвели до того, що багато емігрантів прибули до Південно-Східної Азії. Таким чином, починаючи з тринадцятого століття цей район став свідком значного розширення мусульманської влади. Улама, суфії, розрізнені солдати, ремісники і люди всіх верств суспільства та багатьох рас линули в Малайський регіон у пошуках миру та безпеки, подалі від монгольської навали та інших воєн. Іслам проник досить швидко і помітно в Палембанг, Південну та Центральну Суматру та Північну Яву у першій половині чотирнадцятого століття. Мінак Камала Бумі описує його поширення на Яві після того, як він пустив коріння серед лампонгів на заході острова. Саме з Суматри іслам поширився в Малайзії у тринадцятому та чотирнадцятому століттях. Менші колонії мусульман були також створені мореплавцями на східному узбережжі Малайзії, і вони перетворилися на сучасні штати Тренгану (в якому є найстаріший мусульманський напис у цьому регіоні. Камінь Тренгану містить дату 702/1303 р.) та Келантан, які започаткували інші мусульманські колонії у Таїланді, Камбоджі та В'єтнамі.

Західна Європа та Новий світ

Це обговорення було б неповним без хоча б короткої згадки про поширення ісламу в Західній Європі та Америці за останні сто років. Колоніалізм відкрив ворота колонізованим для міграції в колоніальні країни у якості дешевої робочої сили; а розвинена промисловість Заходу після Другої світової війни потребувала робочих рук, яких не можна було знайти в Європі. В результаті, зараз у Західній Європі мешкає від десяти до п'ятнадцяти мільйонів мусульман. Мусульмани прибули до Північної Америки

після Другої світової війни, щоб вчитися чи в пошуках щастя, і згодом пустили коріння в Новому Світі. Їхня місіонерська діяльність призвела до навернення у іслам близько двох або трьох мільйонів корінних американців. Разом вони утворюють активну громаду, яка швидко зростає і налічує близько п'яти-шести мільйонів людей. Найменші групи існують у Канаді та інших країнах Нового Світу.

ПРИМІТКИ

1. Haykal, M. H. The Life of Muhammad, trans. I. R. al Faruqi (Chicago: American Trust Pubs., 1976), pp. 510 – 511.

2. У формах, які незначним чином відрізняються одна від одної, промову Аль-Мугіри передає Аль-Табарі (Tarikh al Um am wal Muluk, Cairo, 1358/1939, Vol. 3, p. 36); Ibn al Athir (Al Kamil fi al Tarikh, Cairo, 1303-1318/1885-1900, Vol. 2, p. 179); Abu Yusuf (Kitab al Kharaj, Cairo, 1346/1924, p. 35); та Абу Ханіфа аль-Дінаварі (Al Akhbar al Tiwal, Cairo, Wizarah al Thaqafah, 1380/1960, p. 120).

3. Це повідомлення з праці Ibn Abd al Hakam's Futuh Misr wa Akhbaruha та цитується P. K. Hitti в його History of the Arabs (London: Macmillan, 1950), p. 163.

4. Thomas W. Arnold, The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith (Lahore: Sh. M. Ashraf, 1961), pp. 56-57.

5. Там само, стор. 46.

6. Michael the Elder, Vol. II, pp. 412-413. Баребрей, століття потому, написав у тому ж ключі (Chronicon Ecclesiasticum, ed. J.B. Abeloos and Lamy, p. 474). Процитовано в Arnold, The Preaching of Islam, pp. 54- 55.

7. Arnold, The Preaching of Islam, pp. 72-73.

8. History of Latin Christianity, Vol. II, pp. 216-217, quoted in Arnold, The Preaching of Islam, p. 70.

9. D. Baramki, "From Ancient Times to the Beginning of the Muslim Era," in Jerusalem: The Key to World Peace (London: Islamic Council of Europe, 1980), pp. 103, 143.

10. За Аль-Мутадіда (892-902) Умар б. Юсуф, християнин, був правителем Анбара; Наср ібн Харун, ще один християнин, був прем'єр-міністром Адуда аль-Даули (949-982); навіть мусульманська армія неодноразово перебувала під командуванням християнського воєначальника, як, наприклад, у халіфаті Аль-Мутаміда (870-982), коли командування було доручено Ізраїлю, християнському військовому офіцеру або за халіфату аль-Муктадіра (908-932), коли захищати державу було доручено ще одному християнину.

11. Odo de Diogilo, De Ludovici vii, Itinere. Migne, Patrologia Latina. Quoted in Arnold, The Preaching of Islam, pp. 89-90

12. Roger Hove den, Chronica Mag ist ri Regeri de Ho- Dedene, ed. W. Stubbs (London, 1868), Vol, II, pp. 307- 308. Arnold, The Preaching of Islam, p. 91.

13. Gesta Regis Henrici Secundi Benedicti Abbatis (London, 1867), Vol. II, pp. 11-12.

14. Adolph Helfferich, Der Westgothische Arianismus und die Spanische Ketzer-Geschichte. Quoted in Arnold, The Preaching of Islam, p. 136.

15. Alvar, Alvari Cordubensis Epistolae (Migne, Patrologia Latina) xxi, 2. Quoted in Arnold, The Preaching of Islam, pp. 139-140.

Розділ 11

Методологічні науки

ІСЛАМ ТА СИСТЕМНИЙ ПОШУК ЗНАНЬ

Іслам ототожнив себе зі знанням. Він пізнав свій стан, а також свою мету. Іслам прирівняв прагнення до знань до ібада (поклоніння) і висловлював найщедрішу хвалу тим, хто присвятив себе його вдосконаленню, роблячи їх святими і друзями Бога, звеличуючи цінність їхнього чорнила більше, ніж крові мучеників. Ісламське знання, однак, не було якимось розумінням Упанішад, яке можна отримати від гуру-майстра. Не було воно й мимовільним спалахом у свідомості адепта, який переживає містичний досвід, хоча деякі мусульманські суфії визначали його саме так. Не було це і якоюсь езотеричною інформацією, авторитетно отриманою після посвячення, чи просвітленням, досягнутим суб'єктивно у вигляді споглядання. Швидше, ісламське знання – це раціональне, емпіричне та інтуїтивне розуміння кожної сфери реальності. Це критичне знання людини та історії, землі та неба. Це перевірене, практичне знання, яке дає результати і веде до чесноти, предмет молитви мусульманина: «О Боже, даруй нам знання корисне та добре!» Воно знаходиться якнайдалі від спекуляцій, які іслам засуджує як марні та порожні. Відраза ісламу до уявного знання не є антиінтелектуалізмом. Скоріше, це апогей критичності. Людський пошук ніколи не буде успішним без стратегії та економії. Прагнення неможливого знання, безумовно, марне: використання неправильної методології знищує це намагання ще до його початку. Гайб, трансцендентне царство – головні питання метафізики, царство Бога, Його неба, Його янголів, Його діяльності, потойбіччя і тогобічного простору – назавжди залишаються за межами нашого розуміння. За своєю природою ми не можемо знати про них нічого, окрім того, що нам відкрив Бог. Красти знання з неба, як Прометей, смішно та наївно; бажати цього, як Адам і Єва, незважаючи на наслідки, марно. Зрілі, відповідальні та мудрі люди – це ті, котрі задоволені своїм становищем. Вони приймають його з вдячністю, усвідомлюючи свої обмеження, та переходять до виконання великого завдання зі встановлення істини, яку здатні встановити люди, а саме до пізнання самих себе і свого оточення.

Знання нескінченне, тому що істина нескінченна. До нього немає короткого шляху; дорога, що веде до нього, важка і небезпечна, вона вимагає дисциплінованої самовіддачі та самовідданості. Насамперед, вона тривала та надзвичайно довга, поглинає найкращі роки людського життя. На щастя, людина не починає шукати знання з нуля. Вона отримала незліченну



Рис. 11.1. Медресе Аттара (1323), Марокко.

кількість дарів, які полегшують цей пошук і роблять його об'єкт досяжним. Людина наділена почуттями та здібностями, пам'яттю та уявою, теоретичним та ціннісним сприйняттям. І над цим стоїть критична здатність розуму спрямовувати, зіставляти і узгоджувати, виправляти і підтверджувати і, нарешті, систематизувати набуте знання та співвідносити його з дією. Все це дари, цінність яких важко переоцінити.

Щоб зробити пошуки легшими, іслам розглядає пророцтва як допомогу людським пошукам. Одкровення, згідно з ісламом, – це не розкриття особистості Бога, а розкриття Його волі та заповідей. Об'єктом Одкровення є знання, і лише знання. Воно пропонується як застереження від помилок та пасток, як настанова до істини, тієї самої істини, яка є метою пошуку людини та її пізнавальних здібностей. Це записано у книзі – Корані – як зведення загальних принципів та змісту всіх знань. Коран є готовим довідником для всіх, хто шукає відкрите, загальнодоступне джерело істини. Він накладає на шукача одну умову, а саме: володіння арабською мовою, якого може досягти кожен за наявності необхідних здібностей та рішучості. Коран стоїть як книга поряд з іншою «книгою», – природою чи реальністю, яка однаково відкрита, публічна і доступна тому, хто шукає. Зміст двох «книг» ідентичний: закони природи – це закономірності, закладені Творцем у Своє творіння. Отже, вони є Його волею, чи вони відносяться до природи – до землі та неба, до речей та організмів – чи до історії – до намірів та справ людей. І якщо Коран вимагає лінгвістичної компетентності для доступу до його змісту, природі потрібно більше, ніж просто читати і розуміти її. Вона вимагає використання всіх пізнавальних здібностей одночасно. Незважаючи на еквівалентність двох книг, пріоритет належить Корану, оскільки він встановлює основу знання як такого, саму тезу про місце Бога, людини, природи та знання в загальній схемі речей. Більше того, лінгвістична компетентність і здатність читати Коран – це вікно у безмежне царство значень. Щоб вловити ці значення і зрозуміти їхній взаємозв'язок, відкрити реальності творіння, до яких вони застосовні, і ті, які вони проектують для здійснення людиною, необхідні всі здібності пізнання, а також вся сукупна спадщина людського знання.

Мусульмани називали аль-улюм аль-шарійя ті науки, які прагнуть опанувати значення одкровення. Вони включали в цю категорію науки про мову, науки про Коран, науки про хадиси та науки про шаріат. Науки про мову мали першорядне значення, тому що вони є ключем до даних одкровення, текстів, а також значень. Науки про Коран оберталися навколо тексту слова Божого – його слів, граматики, синтаксису та лексикології – і тогочасної історії як ситуаційного контексту одкровення, а також явних та/або прихованих значень у тексті. Науки про хадиси розглядали сунну пророка Мухаммада як роз'яснювальне, нагляде і уточнююче значення Корану. На-

уки про хадиси також займалися проблемами встановлення достовірності переказів та їхніх текстів. Нарешті, шаріатські науки, приймаючи всі попередні науки на віру, прагнули визначити імперативи ісламу, надати їм вигляд у приписів законодавства та розробити інститути, а також методологію для постійного дотримання шаріату.

НАУКИ ПРО МОВУ

Вступ

Оскільки мовою одкровення була арабська мова, саме вона першою стала предметом наукового вивчення. Це сталося під тиском мільйонів новонавернених, які хотіли отримати доступ до одкровення, яке, на їхню думку, було божественним посланням. Деякі з них розмовляли мовами, близькими до арабської, адже семітські мови були відомі багатьом народам Західної Азії. Вони, чи інші, могли навіть знати арабську як другу мову. Однак розуміння Корану та оволодіння його значеннями, що було бажанням кожного, вимагало більшої компетентності, ніж та, яку вони могли мати. Звідси їхнє сильне бажання вчитися.

Подібного явища історія ще не знала. Мільйони новонавернених різного віку та національностей поквапилися пройти програму навчання арабській мові. Араби мали божественний наказ нести послання ісламу всім народам. Для більшості це було виправданням їхнього перебування за межами Аравії, у нових землях, куди прийшов іслам. Тепер, коли бойові дії припинилися і громадська безпека була забезпечена, арабам треба було чимось зайнятися. Мечеті, як і вулиці, ринки та приватні будинки, миттєво перетворилася на класні кімнати. Араби не мали тексту для навчання, крім Корану, який вони вивчали напам'ять та використовували як зразок граматичних



Карта 39. Футухат в Індії, 93-112/711-1700.


Внаслідок катастрофічних подій у мусульманському світі (зокрема, навали монголів та хрестоносців) велика кількість людей шукала притулку на нових землях.
З Аравії
Дорога до Кантону
Маменалла
Мусульманські султанати:
1. Ачех 1200-1400, 1500-1650
2. Малакка 1400-1511
3. Бруней 1300-Şimdiki
4. Демак 1475-1580
5. Сулу 1405-1915
6. Бантам 1625-1682
7. Матарам 1588-1749
8. Макассар 1605-1669
МІНДАНАО
5
СУЛУ
БРУНЕЙ
3
Бруней
МАЛАЙЯ
Тренґану
Малакська протока
1
АЧЕХ
Фансур
2
МАЛАККА
Малакка
СУМАТРА
КАЛІМАНТАН
СУЛАВЕСІ
4
Макасар
8
6
Бентам
Демак
ЯВА
Матарам
7
Мусульманські колонії
Доісламські торгівельні шляхи
Поширення ісламу всередині країни
Міграції XIII століття
Приблизні кордони імперії
милі
км
0
200
400
600

правил та їхніх ілюстрацій. Повсюдно нові мусульмани збиралися навколо арабів, щоб навчатися безпосередньо в них, а потім, можливо, навчати інших, які не мали арабського вчителя.

Згодом, попит на викладання арабської мови мусульманам, які не розмовляють арабською, породив науки про мову, а саме граматику, орфографію, синтаксис, лексикологію, лінгвістику та поетику. Якби це послання було адресоване лише арабомовним людям, розвиток арабської філології, можливо, відбувся б не так рано, як це сталося.

Першим ученим, який взявся за виклад граматики арабської мови у систематичній формі, був Абу аль-Асвад аль-Дуалі (69/689). Він належав до категорії табіунів (друге покоління мусульман) і був сподвижником Алі ібн Абу Таліба, четвертого халіфа, у битві біля Сіффіну. Аль-Дуалі також був відповідальним за розробку знаків вокалізації, які визначаються граматичним статусом слів і становлять індекси цього статусу та уможливлюють розуміння. Першими знаками вокалізації, що використовувалися в арабській мові, були ті самі, які використовувалися в сирійській мові, а потім були запозичені івритом: одна крапка вище для короткого «а» прямого доповнення; одна крапка всередині букви називного «у»; та одна крапка під літерою для позначення кінцевого звуку «і» непрямого доповнення. Ця система проіснувала недовго. Перш ніж закінчилося перше століття ісламського періоду, були введені знаки, які використовуються в даний час. Саме тоді встановлюються знаки для позначення з'єднання двох слів чи їх поділу, подвоєння приголосного, точки для розрізнення букв однакової форми. В часи Аль-Хаджаджа, губернатора Іраку та східних провінцій, ці процеси були завершені. Саме він запровадив їх у коранічну писемність за часів халіфату Абдул-Маліка ібн Марвана (66-86/685-705).

Омейяди заохочували своїх талановитих підданих закладати наукові основи арабської мови і щедро винагороджували тих, хто робив гідний внесок. Халіф Абдул-Малік запитав своїх підданих: «Хто може перерахувати органи тіла, що починаються з літер алфавіту по порядку?» Сувейд ібн Гафла встав і сказав: «Володарю правовірних, я можу це»; і він перерахував «А для . . . , Б для . . . », аж до Я. Коли інший чо-

Карта 40. Футухат у Південно-Східній Азії, 1-1112/622-1700.

ДЕЯКІ МОГОЛЬСЬКІ ПРАВИТЕЛІ

Захіреддін Бабур 932-937/1525-1530
Насіруддін Хумаюн 937-964/1530-1556
Джалаледдін І. Акбар 964-1014/1556-1605
Нуруддін Джахангір 1014-1037/1605-1627
Шихуббуддін І. Шах Джахан 1037-1069/1627-1658
Мухіаддін Аурангзеб І. Аламгір 1069-1119/1658-1707

СУЛТАН ФІРУЗ ТУГЛАК (752-790/1351-1388) ЗБУДУВАВ:

200 міст
30 шкіл
40 мечетей
30 водосховищ
50 дамб
100 лікарень
100 громадських лазень
150 мостів

АЛАУДДІН ХАЛЬДЖІ (696-716/1296-1316):

задіяв музикантів з усієї Індії; за часів його правління була створена індійсько-мусульманська музика. Багато вчених, теологів, поетів, інтелектуалів, художників та літераторів, які тікали від монгольської навали, вважали Делі безпечним місцем і знайшли там притулок. Вони осіли в Делійському султанаті, стали частиною тюркської мусульманської культури в Індії, зробили значний внесок у його розвиток та виживання впродовж століть.

УСЛАВЛЕНІ ПОЕТИ, ЯКІ ПИСАЛИ МОВОЮ УРДУ:

Мазгар 1111-1195/1699-1781
Сауда 1130-1194/1717-1780
Дард 1132-1200/1719-1785
Мір 1137-1223/1724-1808



Карта 41. Футухат у Середземномор'ї, 11-133/632-750.

ловік підвівся і сказав: «Я можу назвати по два органи для кожної літери», Сувайд відказав: «Я можу назвати по три»; і зробив це. Книги Аль-Асма'ї про тварин та рослини були не працями із зоології чи ботаніки, а лінгвістичними трактатами, в яких визначалися, аналізувалися та класифікувалися назви тварин та рослин та їх вживання. Такі твори являли собою спеціалізовані лексикони, у яких слова розташовувалися за значенням, а не за написанням. Араби робили їх сотнями і таким чином заклали основи арабського мовознавства. Окрім робіт Аль-Асмаї, найбільш відомими були «Фікх аль-Люга» Аль-Таліbі та «Аль-Мухассас» Ібн Саїді.

Першим і, можливо, найбільшим знавцем арабської мови був Халіль ібн Ахмад (180/796), вчитель Сібавайха, варто згадати й багатьох найвеличніших граматиків та літераторів другого століття гіджри. Він відкрив, теоретично обгрунтував та встановив ритмічні способи та дав їм назви. Він написав «Кітаб аль-Айн», перший тезаурус арабських слів і книгу з граматики та синтаксису. Він дослідив і підрахував слова арабської мови і виявив, що їх налічується 1 235 412. Абу Бакр аль-Забіді (379/989), який опублікував стислий виклад шедевра Ібн Ахмада, здійснив перепис мови і прийшов до наступної таблиці:

Кількість слів	Форма коренів	Вживаються	Не вживаються
750	Дві літери	589	161
19 650	Три	589	15 381
33 400	Чотири	2 820	30 580
6 375 000	П'ять	42	6 375 558
6 429 400		7 720	6 421 680

Наука Адабу

Окрім того, що це загальний термін, який стосується всіх досліджень, які стосуться арабської мови, слово адаб набуло двох

технічних значень, обидва з яких відрізнялися від «ільм» (наука). Щоб протиставити алім (людину науки) адібу (людині адабу), перший визначається як «той, хто спеціалізується в будь-якій галузі науки і вдосконалює своє знання у ній», а другий – «той, хто знайомиться з кожною галуззю знань, бере від неї найкраще та перетравлює». Бути людиною адабу означало бути обізнаним зі всіма сферами науки тією мірою, щоб зрозуміти їхні фундаментальні принципи, методи, проблеми, завдання, досягнення та надії, і знати їх настільки добре, щоб осмислено пов'язати їх з діяльністю людської думки та життям. Друге технічне значення було пізнішим винаходом. Воно застосовувалося до людини науки, яка спеціалізувалася в прозі та поезії.

У ранній період ісламської історії адаб відображав перше технічне значення. Це особливо використовувалося для позначення збору, організації та поширення висловлювань, мудрості, поезії, історії та культурних матеріалів арабів як допомоги для розуміння Корану. Ібн Аббас, перший тлумач Корану, порадив мусульманам шукати пояснення всьому, що вони знаходили проблематичним, у Корані, поезії та адабі арабів. Коли не-араби навернулися до ісламу і прагнули вивчити арабську мову, матеріали, необхідні підтвердження і демонстрації правил граматики, лексикології, синтаксису, тощо вони почали шукати в культурі арабів. Відповідно до цілей арабізації, яких так прагнули Омейяди, халіфи заохочували теоретиків арабської мови і пропонували великі призи новій категорії збирачів, руват аль-адаб, тим, хто шукав на Аравійському півострові культурні матеріали, запам'ятовував їх, і передавав їх учням.

Куфа і Басра, які перебували між персомовним та арабомовним світами, стали життєвими центрами діяльності адабу. Перські підопічні племені Бану Асад виявили себе як видатні учні та викладачі арабської мови та адабу. Вони, та інші прихильники навчання Корану, подорожували в саме серце Аравії у пошуках матеріалів для адабу. І робили вони це добровільно, щоб досягти успіху в поширенні ісламу та його мови. Чим більше халіфи винагороджували найбільш знаменитих серед них, тим більше адаб та його рівайа (збір та інтелектуальне поширення) ставали професіями, а ті люди, котрі ними займалися, очікували, що їм платитимуть за їхні послуги. У своєму «Аль-Фіхрист» Ібн аль-Надім наводить імена багатьох перших вчителів арабської мови (аль-фусаха), а також збирачів і розповсюджувачів адабу. Перші два покоління цих збирачів були іммігрантами з центральної та західної частин півострова, третє покоління складалося, в основному, з клієнтів того чи іншого арабського племені, багато хто з яких були підопічними Бану Асад, серед першого покоління найбільш відомими були Абул Джамус Саур ібн Йазід, вчитель Ібн аль-Мукаффи, Шубайл ібн Ара'ара (хариджит), Абу Саваба аль-Асад, Наср ібн Мудар (з Бану Асад), Абу Махлам аль-Шайбані, Аль-Факасі (з Бану Асад), і Халаф



Рис. 11.2. Оздоблення входу в медресе Гьок, що було збудоване Фахруддіном Алі, візиром сельджуків, - є прикладом архітектури анатолійських сельджуків. Це дає уявлення про різьблення по каменю. Сівас, 1271.



Рис. 11.3. Мечеть та медресе, збудовані в Каїрі в часи правління мамлюцького султана Аль-Ашрафа Сайфуддіна Кайїтбея (1468-1496).

аль-Ахмар (180/796), підопічний Абу Муси аль-Ашарі. Серед другого та третього поколінь майстрів адабу та рівайа були Катада ібн Да'ама (117/735); Абу Амр ібн аль-Аля (154/770); Абу Убайда Муаммар ібн аль Мусанна (209/824); Абдул-Малік аль-Астма'і (214/829), автор понад сорока книг про поезію та назви тварин (верблюдів, коней, кіз), рослин (фінікових пальм) тощо; Абу Зайд аль-Ансарі (215/830), автор книг «Перлини мови», «Книга дощу» та «Книга молока»; та Абу Убайда аль-Касім ібн Салам (223/837), автор «Гаріб аль-Мусаннаф», на завершення якої пішло сорок років праці. Інша група руват спеціалізувалася і досягла успіху в збиранні та поширенні поезії. Серед них були Хаммад аль-Равійа (156/772), підопічний Бану Бакр; Муфаддал аль-Даббі (168/784), автор знаменитої антології «Аль-Хамаса» та «Аль-Муфаддалійат», ще однієї антології зі 126 поетичних композицій та інших матеріалів; Абу Амр аль-Шайбані (206/821); Мухаммад ібн Салам, автор науки про класифікацію поетів; та Ібн Абул Хаттаб, автор класичної книги «Джамхарат аш'ар аль-'араб».

Мусульмани першими систематизували літературну критику, визначили її норми, принципи та правила, написали навчальні посібники для учнів. Першим був Ібн Кутейба (267–880), автор «Адаб аль-Катіб». Після нього був Абдул-Кагір аль-Джурджані, чий «Асрар аль-балага фі 'ілм аль-байан» охопив більше питань і переніс критичний аналіз на більш високі рівні. Нарешті, Зія аль-Дін ібн аль-Асір аль-Джазарі написав свій «Аль-Масаль аль-Саїр» і з його допомогою удосконалив дисципліну.

Наука про граматику та синтаксис

Жителі Басри започаткували дисципліну арабської граматики в результаті діяльності Абуль Асвада аль-Дуалі, який визначив та систематизував її принципи та правила. Першим, хто дав пояснення та обґрунтування правил граматики, був Ібн Абу Ісхак аль-Хадрамі (117/735). Іса ібн Умар аль-Сакафі (149/766) та Харун ібн Муса були першими, хто написав підручники, а Сібавайх (183/799) першим поклав їх на вірші. Його книга була першою, в якій граматичні знання були представлені в літературній формі, що зробило набуття цього знання високим інтелектуальним задоволенням. Його книга швидко стала класикою та отримала загальне визнання. Він отримав титули «Аль-Кітаб» (книга) та «Аль-Бахр» (море). Алі ібн Хамза аль-Каса'і (189/801), учень Бану Асад, був улюбленцем аббасидського халіфа Харуна ар-Рашида та вчителем його сина Аль-Аміна. Після того, як останній став халіфом, він несправедливо став на бік свого вчителя проти Сібавайха в публічних дебатах між двома вченими. Ях'я ібн Зійяд аль-Фарра (207/822), ще один учень Бану Асад, досяг такої досконалості, що нащадки визнали його найбільшим захисником арабської мови. Він був фаворитом халіфа Аль-Мамуна, чиї діти змагалися один

з одним за привілей підносити вченому його взуття щоразу, коли він залишав їхній дім. Він продиктував дві роботи з граматики: «Аль-Худуд» та «Аль-Ма'ані». Нарешті, Якуб ібн Ісхак ібн аль-Сакіт (244/858), вчитель дітей халіфа Аль-Мутаваккіля, написав «Іслах аль-Мантік» та «Тахзіб аль-Альфаз».

Робота Халіля ібн Ахмада з граматики була настільки фундаментальною і досконалою, що задовольнила потреби кількох поколінь. Багато робіт були написані як коментарі та доповнення до його «Кітаб аль-Айн». Ібн Ахмад та його сучасники Абу Убайда та Аль-Асма'ї навчили сотні великих граматиків, які очолили цю галузь після них. Разом вони перетворили тасріф (відмінювання дієслів і розшарування слів) на науку і записали її. Абуль Аббас Салаб (291/903) був ще одним учнем Ібн Ахмада, Абу Убайди та аль-Асма'ї. Він написав двадцять дві книги з граматики, у тому числі «Кітаб аль-Фасіх» та «Кітаб Каваїд аль-Ш'ир». Абу Ісхак аль-Заджадж (311/923) написав «Кітаб Сірр аль-Нахв», в який він зробив аналіз «відмінюваного та невідмінюваного»; він також написав книгу про людське тіло «Халк аль-Інсан» та іншу книгу про значення Корану, «Ма'ані аль-Коран». Абуль Аббас Мухаммад аль-Мубаррад (285/898) написав свою класичну працю «Аль-Каміль». Арабська граматика продовжувала захоплювати найбільші уми, і створення великих робіт у цій галузі продовжувалося. У наступному столітті Ібн Халавайх (370/980) увів дисципліну синтаксичного розбору, яку він систематично застосував до тридцяти сур Корану, написавши книгу під назвою «Синтаксичний розбір Корану». Він також написав книгу про заперечну частку лайса. Усман ібн Джинні (392/1001), син грецького раба, увінчав сторіччя дванадцятьма уславленими працями з граматики.

Наступною великою епохою граматики було сьоме століття гіджри. Воно стало свідком роботи Мухаммада ібн Маліка (672/1273), «Альфійят ібн Малік», підсумок арабської граматики в 1000 віршах прекрасної поезії, і роботи Мухаммада ібн Ад-



Карта 42. Футухат у Північній Африці та Європі, 11-133/632-750.

жаррума (723/1323), «Аль Аджаррумійа», який до цього дня залишається стандартним текстом арабської граматики у всьому арабському світі.

Лексикологія

Лексикологія, або наука про встановлення значень слів, така сама давня, як і мова, яку вона обслуговує. Необхідність вивчати правильну дикцію і розуміти правильний зміст висловлювання універсальна. Що стосується арабської мови то ця потреба має вирішальне значення; бо в арабській мові є різні слова для кожного підрозділу чи нюансу значення або кожного члена класу, який позначає слово. Наприклад, кожна година дня має свою назву; і так само кожна ніч в місячному циклі. Волосся на кожній ділянці голови, кожен недолік людського ока, у кожного є свій власний термін. Кожна дія має безліч ступенів інтенсивності та інших характеристик, кожна з яких позначається своїм словом. Бачити, сидіти, стояти, ходити, їсти, пити – у кожного поняття є десятки слів, що належать до однієї й тієї ж дії, яка зазвичай передбачається цими словами, але кожне зі слів кваліфікує дію таким чином, що забезпечує її особливе значення. Точно так само безліч імен мають звичайні об'єкти, кожне з яких відноситься до одного і того ж об'єкта, але, в той же час, вносить невелику різницю й створює варіанти окремих випадків. Молоко та мед мають по тринадцять назв, двадцять однією назвою позначають світло, двадцятьма чотирма рік, двадцять дев'ять назв належать Сонцю, п'ятдесят – різним видам хмар, п'ятдесят дві – темряві, шістдесят чотири – дощу, вісімдесят вісім – колодязю, сто – вину, сто – змії, сто сімдесят – воді, двісті п'ятдесят п'ять – верблюдиці, триста п'ятдесят – леву. Кінь, віслюк, дикі звірі, пустеля, меч, висока людина, низька людина, герой, гостинний, скупий, шляхетний – усі вони мають безліч термінів для їхнього позначення. Додайте до цього той факт, що арабська мова унікальна тим, що містить кілька сотень слів, які одночасно несуть значення та його протилежність, тому використання та контекст визначають, яке значення слухач має сприймати як задумане. І начебто цього все ще недостатньо, деякі слова несуть одночасно три і більше значень. Лексикологи повідомили про сто п'ятдесят слів з трьома значеннями, про сто п'ятдесят з чотирма, ще про сто п'ятдесят слів з п'ятьма і так далі за шкалою, поки вони не досягнуть тридцяти п'яти значень слова «айн» (око) та шістдесяти для слова "аджуз" (стара людина).

Зрозуміло, що така мова, як арабська, коли її вивчає дорослий, вимагає словникового запасу. Але в арабській мові через відмінювання та розшарування слів користувач словника повинен бути лексикологом, здатним розкласти слово і привести його до кореневої форми. Потім він повинен знайти значення кореня і застосувати структурно-формальне значення цього кореня, щоб з'ясувати значення аналізованого слова. Прихід ісламу змінив значення деяких слів і запровадив нові слова з новими значеннями. Ці зміни визначило використання Корану. Так само, низка слів набула нового юридичного, літургійного, релігійно-етичного, політичного, економічного чи соціального забарвлення відповідно до визначення шаріату або вимог -ісламської особистої та/або соціальної етики. Їх мали вивчити як арабомовні, так і інші мусульмани. Перехід від старих значень до нових був легше сприйнятий арабомовними жителями півострова; і подвійно важко було тим, хто лише наполовину володів мовою в провінціях, прилеглих до Аравійського півострова.

Внаслідок появи ісламу та його швидкого поширення у відомому світі для того, щоб відповідати новим реаліям старим словам було надано цілої низки нових значень, або відбувалося «відшарування» нових слів від старих коренів. В мову проникли адміністративні, економічні та фінансові, військові, дипломатичні терміни, а також ті,

що виражають нові проблеми, нові стани та новий досвід, це вимагало від лексикологів систематизації та регулювання їхнього використання.

Аль-Джурджані (816/1413) підготував першу збірку лексикології під назвою «Аль-Таріфат» (Париж, 1845). За ним пішов Аль-Таханаві (1158/1745) у його «Кашшаф істілахат аль-фунун» (Калькутта, 1861). Містики розробили свій власний лексикон, і Ібн Арабі включив його до свого «Аль-Футухат аль-Маккійа». Що ще важливіше, була розроблена нова методологія письма і мовлення в будь-якій науці або галузі навчання, якої дотримувалися всі. Природно, що методологія була вперше використана при тлумаченні Корану і включала ідентифікацію, по-перше, кожного слова в реченні щодо його граматичної форми, функції та взаємозв'язку з іншими частинами речення, по-друге, буквального значення слів, тобто їхніх коренів та структурних форм; по-третє, лексикологічного значення термінів у контексті їх вживання; по-четверте, технічне значення термінів по відношенню до науки, дисципліни або галузі дослідження до якої вони належали.

Станом на кінець третього століття гіджри назбиралася величезна колекція лексикологічних робіт, що вимагало їх організації у всеосяжний словник арабської мови. Попередні спроби створення словника – Халілем ібн Ахмадом «Кітаб аль-Айн», Ібн Дурайдом «Джамхара» та Аль-Калі «Аль-Баді» – були неповними. Незабаром з'явилося нове покоління словників, більш повних і краще організованих. Мухаммад ібн Ахмад Аль-Азгарі (370/980) написав свій «Аль-Тахзіб» після двадцятирічного перебування серед племен центральної Аравії. Сахіб ібн Аббад (385/995) написав «Аль-Мухіт»; Ахмад ібн Фаріс (390/999) – свій «Аль-Муджмаль»; Ісмаїл аль-Джаварі (398/1007) – свій «Аль-Сіхах»; та Алі ібн Саїді – свої «Аль-Мухкам» та «Аль-Мухассас». Останні два, перший у алфавітному порядку, а другий відповідно до значень, були найбільш повними і найкраще впорядкованими з усіх арабських словників протягом минулих століть. Ніщо не могло зрівнятися з «Аль-Мухкам» доти, доки Мухаммад ібн Манзур (711/1311) не видав свій «Лісан аль-Араб»; Маджддуддін аль-Фірузабаді (817/1414), – свій «Аль-Камус аль-Мухіт»; та Муртаза аль-Забіді (1206/1791), – свій «Тадж аль-Арус». «Аль-Мухкам» і три пізніші роботи досі широко використовуються і вважаються найкращими лексикологічними довідниками з арабської мови.

Академії арабської мови в Каїрі, Багдаді, Дамаску, Аммані, Фесі та, останнім часом, Комітет арабської мови Ліги арабських держав були зайняті розширенням словникового запасу арабської мови для обліку винаходів, відкриттів та виробів сучасної науки і техніки. Дотримуючись класичних правил мови, вони створили вражаючі нові лексикони, що містять нові слова, які відповідають сучасним потребам. Вони були створені або шляхом поєднання існуючих коренів, або прийняття нових та їх поєднання відповідно до арабських правил для отримання бажаних модальностей значення. «Аль-Лісан аль-Арабі» («Арабська мова»), книга видана в Рабаті, Марокко, від імені Ліги арабських держав, на сьогоднішній день має понад тридцять томів, у кожному з яких міститься кілька тисяч нових слів.

Розділ 12

Коранічні науки

КІРА'А (ДЕКЛАМУВАННЯ)

В якості буквального слова Бога, Коран був предметом найбільшого шанування мусульман. Так триває й досі. Природно, що його правильне читання є першою передумовою для теолога та віряннина. Першою дисципліною, розробленою в цьому відношенні, була «Ільм аль-Кіра'а», наука про читання чи декламацію Корану. Слово карі (читач чи декламатор) є почесним титулом. Пророк затвердив низку варіантів декламації відповідно до акцентів і діалектів деяких племен Аравії, але ухвалив, що стандартом є курайшитський. Отже, низка традицій декламації розвинулася відповідно до варіантів, дозволених Пророком. Першою наукою стала здатність розрізняти їх та читати відповідно до стандарту курайшитів. Традиції включали читання Абдуллага ібн Касіра (120/737), Асіма ібн Абу аль-Нуджуда (127/744), Абдуллага ібн Аміра (118/736), Алі ібн Хамзи (189/804), Абу Амра ібн аль-Аля (155/771), Хамзи ібн Хабіба (156/772) та Нафі ібн Абу Нуайма (169/785). Їхні знання залишалися усною традицією, яка передавалася від вчителя до учня з покоління до покоління. Найдавніша письмова згадка сягає до рубежу четвертого століття гіджри, коли Мухаммад ібн Касім аль-Анбарі (328/939) написав працю «Аль-Іда фі аль-Вааф валь-Ібтіда». Ібн аль-Сайрафі (444/1052) написав «Аль-Тайсір фі аль-Кір'аат аль-Саб», «Джамі аль-Байан» та «Муфрадат аль Кіра'ат» перетворивши, таким чином, усну традицію на науку. Неосвічені стверджували, що сім варіантів читання становлять кілька версій Корану. Ніщо не може бути далі від істини. «Сім» – це навіть не діалекти, хоча деякі варіації зумовлені діалектами. Це невеликі лінгвістичні послаблення, які Пророк дозволив, щоб полегшити читання для тих, чиє виховання ускладнило для них опанування вимовою курайшитів.

НАУКА АСБАБ АЛЬ-НУЗУЛ (КОНТЕКСТИ ОДКРОВЕННЯ)

Другою наукою, що розвинулася з вивчення Корану, була «Ільм Асбаб аль-Нузул» (історичний контекст одкровення). Вивчаючи Коран, мусульмани усвідомили, що неможливо зрозуміти Боже слово без знання часу, коли воно було послано, обставин, що викликали його, і реальних ситуацій, яких воно стосувалося. Усі одкровення контекстуальні, ситуативні. Навіть коли в одкровенні говориться про Бога, Його янголів і небесне царство, це робиться для того, щоб люди могли визнати Його своїм Творцем і Господом. Це робить одкровення не відносним щодо історії, а пов'язаним з нею, відносне та пов'язане – це доко-

рінним чином різні поняття. Абсолютне, протилежне відносному, цілком може бути пов'язаним. Коран абсолютний, оскільки це воля Бога та Його слово; але він пов'язаний зі світом та історією, оскільки звертається до світу.

Асбаб аль-нузул, причини або випадки застосування одкровення значно розширюють наше розуміння будь-якого вірша, а для віршів, які несуть судження, наказ чи схвалення, їх знання має вирішальне значення. Це автономна наука, для якої необхідні граматичний, лінгвістичний та лексикологічний аналізи, але яка виходить за їхні межі. Ця дисципліна залежала від усної традиції та застосовувала всі відомі канони критики, щоб упевнитись у справжності отриманих ланцюжків передачі. Вона прийняла ті традиції, які були засвідчені та передані кількома каналами. Варіанти звірялися один з одним, порівнювалися з аспектами форми ланцюгів передачі. Припускаючи їхній зв'язок з віршами Корану, отримані в результаті дані порівнювалися і протиставлялися подібним віршам та обставинам і контексту їхньої появи.

Алі ібн Ахмад аль-Вахіді (427/1035) був першим, хто зібрав і систематизував крихти інформації та даних, розкиданих в численних томах, які мають стосунок до Корану, а також інших тем під назвою «Асбаб аль-Нузул». Таку ж назву використовував Джалалуддін аль-Суйюті (911/1505) для своєї роботи, до якої він додав слова «Лубаб аль-Нукуль». Розгорнута назва попередила читача про те, що робота є лише вибіркою з наявних даних. Ібрагім аль-Джабарі (732/1331) та Ібн Хаджар аль-Аскалані (852/1448) написали книги з асбаб ан-нузул. Однак, найбільша кількість відповідних матеріалів була включена до книг тлумачення Писання. Попри це, контексти одкровення залишалися автономною наукою, відмінною від екзегези.



Карта 43. Завоювання мусульманами Провансу й Швейцарії аж до Рейну, 225-294/839-906.

НАУКА ПРО МЕККАНСЬКІ І МЕДИНСЬКІ АЯТИ (ІСТОРИЧНА КРИТИКА)

Третьою наукою, що виникла на основі вивчення Корану, була Ільм аль-Маккі валь Мадіні (знання про місця появи одкровення – Мекку або Медину). Подібно до контексту одкровення, вивчення місця одкровення може бути віднесено до екзегетики. Більшість відповідних матеріалів було включено до екзегетичних робіт. Однак дослідження є самостійним та автономним, тому що воно має справу з історичними матеріалами, відмінними від матеріалів науки асбаб аль-нузул. Остання бере до уваги конкретний історичний матеріал ок-

ремих осіб та їхніх взаємозв'язків, а також події, вчинки та обставини, що становлять реальну матрицю конкретного вірша чи віршів, що розглядаються. Однак, це не єдині історичні матеріали, які стосуються правильного розуміння одкровення. Наука про мекканські та мединські сури була розроблена для того, щоб відповісти на три різні питання.

По-перше, враховуючи, що аят або аяти, що розглядаються, стосуються тієї чи іншої особи і того чи іншого вчинку чи події, одкровення аяту або аятів, пов'язаних таким чином, призначалося як звернення до мекканців, тобто до не-мусульман. Це звернення забезпечило ширший контекст, передісторію, з якою могло бути пов'язане викриття. Чому Бог обрав саме цю людину чи вчинок? Яка користь від такого одкровення у конкретній події? Які божественні цілі стояли за таким використанням? Як ці цілі були пов'язані із загальним становищем мекканців? Очевидно, якби адресатами одкровення були мусульмани, а не меканці-немусульмани, у них міг би сприйматися інший набір смислів. Можливо, краще, аніж будь-яка інша, ця коранічна наука пробуджує у вченому історичне чуття і спонукає його ставити найбільш масштабні запитання історичної критики. Роздоріжжя Мекка-Медина не просто географічне. Воно рівною мірою – і можна навіть сказати, насамперед – хронологічне або історичне. По-друге, порушуючи питання Мекка-Медина, необхідно дивитися на іслам як на історичний рух і ставити під сумнів наше сприйняття його як поетапного розгортання, у різних місцях і в різний час, розвитку протягом останніх двадцяти двох років або двадцяти трьох років життя Пророка. Актуальність такого історичного знання про іслам як рух виходить далеко за межі знання про те, хто був адресатом. На широких східцях великого руху, навіть такі адресати як група можуть бути контекстом звернення до людства загалом. Це може охоплювати, а може й не охоплювати мекканців або мединців, але це, безумовно, має стосуватися стану релігії та культури в той період життя Пророка. У Корані є багато віршів, які вчені вважають або мекканськими, або мединськими, але які насправді не говорять ані про те, ані про інше. Єдиний спосіб ідентифікувати ці вірші – поставити географічне та хронологічне питання, чи було це одкровення мекканським чи мединським.



Рис. 12.1. Сторінка з Корану написана магрибським стилем письма. Доба Меринідів. Марокко, 13-14 сторіччя.

Деякі аяти були відкриті, в географічному плані, ані в Мецці, ані в Медині. До цього класу належать вірші, явлені в Єрусалимі, Тайфі, Худайбії та Юхфі. Коли Мекку та Медину вивчають у хронологічному порядку, вчені намагаються встановити, чи відбулося одкровення вдень чи вночі, чи був Пророк один чи в компанії інших. Насправді мусульманські вчені давали волю своїй уяві, ставлячи всілякі докладні питання і шукаючи критичні відповіді на них. Чи

був Пророк у наметі, у будинку чи на відкритому повітрі? Рухався він в цей момент або ні? Яка діяльність займала його у цей час? Якщо одкровення сталося, коли він був у компанії, то хто був з ним і що звело тих людей з Пророком? Навіть погода під час одкровення була предметом дослідження. Її зв'язок з деякими віршами є фактом.

По-третє, хоча з географічної точки зору деякі вірші безперечно були послані в Медині, вони були адресовані мекканцям або призначалися для них. Інші аяти, безсумнівно, були послані в Мецці, але вони призначалися передбачуваному суспільству мусульман і, отже, майбутній Медині. Відповідно, теологи їх позначали як мединські з мекканським статусом (Мадінійа хукмуга Маккійя) або мекканські з мединським (Маккійя хукмуга Мадінійа). Слід зазначити, що були також аяти, які не стосувалися ані мекканців, ані мединців, а християн та юдеїв, «Людей книги». Їх віднесення до Мекки або Медини може мати географічне або хронологічне значення. Проте їхнє справжнє передбачуване значення могло не стосуватися цих місць, оскільки вони були адресовані Людям Книги в інших місцях. Водночас, інші аяти пішли далі за будь-які посилання до Мекки, Медини або Людей Книги. Вони були адресовані людству в цілому та зачіпали універсальні людські теми й проблеми.

Належне розуміння Корану вимагає порушення питання про мекканське або мединське походження аятів, відповідь на яке дозволяє перейти до історичного вивчення вищого порядку. Порушення та пошук відповідей на всі ці запитання були справою яку іслам благословив, дозволивши збирати матеріали та процвітати цій науці. До того часу, коли мусульмани зайнялися цією справою, історична критика ніколи не була наукою; вона ніколи не мала настільки критичних методів дослідження. В поєднанні з лінгвістикою, вона виконувала завдання ретельного дослідження. Її зусилля підштовхувалися загостреним та прискіпливим історичним відчуттям, яке іслам прищеплював своїм послідовникам навчаючи їх, що істина пізнається внаслідок критичного та раціонального підходу; що іслам не мав езотеричних секретів та йому нічого приховувати; що іслам не боїться повного та абсолютного розкриття всього того, що його стосується, оскільки він не міфічний та не догматичний, не окремішній та не гносеологічний. Дослідники Корану чудово усвідомлювали зв'язок одкровення з пустелею, селом та містом; арабами та не-арабами, мусульманам та не-мусульманам; християнами, юдеями та іншими. Їхня робота над визначенням мекканських та мединських аятів була їхньою кращою вправою в історичній критиці. Опис Хасана ібн Хабіба аль-Найсабурі є, безумовно, вірним: «Знання про час та місце одкровення, а також упорядкування одкровень як таких, визнання їхньої належності до раннього, середнього, пізнього або заключного періоду, становлять одну з найшляхетніших наук»[1].

НАУКА ТАФСІР (ЕКЗЕГЕЗА)

Тлумачення в контексті традиції (Біль-матхур)

В широкому сенсі мусульмани вважають сунну роз'ясненням чи тлумаченням Корану. Це була мета Розділу 6, у якому сунна розглядалася як засіб роз'яснення сутності ісламу. Оскільки Коран є сутністю, викладеною для кращого розуміння в дискурсивних твердженнях, звідси випливає, що те, що прояснює та розширює цю сутність, ілюструє та конкретизує її, виконує ту ж функцію для Корану. Окрім цього загального сенсу, сунна містить спеціальні матеріали, які стосуються конкретних аятів Корану та полегшують їх тлумачення. Як перший і найвищий авторитет у розумінні Корану, Пророк зробив безліч заяв, що пояснюють зміст коранічних віршів у відповідь на запитання своїх сподвижників. Ніхто не наважувався пояснювати Коран



Рис. 12.2. Сторінка з Корану, що приписується халіфу Осману.

за життя Пророка. Його готовність виконувати цю функцію усувала цю необхідність.

Ніхто не міг краще виконувати це завдання, ніж Пророк. Звичайно, він найкраще знав ситуацію, про яку говорить Коран, і значення того, що в ньому сказано. Якщо одкровення не було абсолютно ясним і не одразу розумілося всіма людьми, до яких воно було звернене, було природно, що хтось просив тлумачення, і Пророк робив це. Слова тлумачення Пророка були збережені в пам'яті, щоб передати їх іншим, хто не був свідком одкровення. Крім того, якщо одкровення було відразу зрозуміле людям, які були присутніми і свідками події, воно могло бути не таким для відсутніх. Коли сподвижники передавали одкровення тим, хто жив на відстані, для тих, хто передавав повідомлення було природним дати уточнюючий опис або аналіз, щоб показати його актуальність. Так само, після того, як Пророк помер і одкровення було передано мільйонам людей, що знаходилися поряд з місцем події і вдалині від нього, сподвижники добровільно або на прохання давали пояснення, щоб полегшити розуміння та дотримання. Також природно, що потреба і вимога в роз'ясненні одкровення зростатимуть прямо пропорційно чотирьом факторам: географічному віддаленню від Мекки та Медини; часовій відстані від життя Пророка; безпосередній участі у діяльності Пророка та/або розвитку ісламського руху; лінгвістичній віддаленості від арабської мови та діалекту курайшитів. Тлумачення обчислюються тисячами. Вони запам'ятовувалися і розповсюджувалися у свій час і передавалися другому, третьому та четвертому поколінням мусульман. Залежність від цих роз'яснень створила першу школу екзегези, названу на честь процесу, що її створив, Тафсір біль-Матхур, або «Тлумачення в контексті традиції».

Деякі сподвижники були більш схильними до тлумачення, ніж інші, і деякі досягли успіху. Що стосується кількості та якості їхніх повідомлень, мусульманські вчені вважають видатними наступні десять: чотири праведних халіфи (Абу Бакр, Умар, Усман та Алі), Ібн Масуд, Ібн Аббас, Убай ібн Ка'б, Зайд ібн Сабіт, Абу Муса аль-Ашарі та Абдуллаг ібн аль-Зубайр. Серед них Ібн Масуд виділяється як найбільш здібний сподвижник, оскільки його тлумачення неодноразово схвалювалося Пророком; Пророк називав його «тлумачем Корану» і молився, щоб сила Аллага зміцнювала та наставляла його у цьому прагненні. Наступним класом сподвижників, які займалися тлумаченням, були Абу Хурайра, Анас ібн Малік, Абдуллаг ібн Умар, Джабір ібн Абдуллаг та Айша, дружина Пророка. Сподвижники становили перший табака або клас, або покоління тлумачів, наступні покоління становили другий та третій табака. Існував також поділ тлумачів в залежності від місця діяльності. Вчені визнають чотири школи: Мекки, Медини, Басри та Куфи. Ібн Таймія, серед інших, віддавав перевагу мекканській школі на тій підставі, що до неї належали Ібн Аббас, Муджагід, Ата ібн Абу Рійя, Ікріма, Саїд ібн Джубайр та Тавус. Інші віддавали перевагу школі Куфи через її зв'язок з Ібн Масудом або школі Медини через її зв'язок із Зайдом ібн Асламом, чий

син Абдул-Рахман ібн Зайд був учителем Маліка ібн Анаса, засновника малікітської юридичної школи та автора однієї з найперших збірок хадисів.

Серед третього покоління тлумачів виділяються: Суф'ян ібн Уяйна, Вакль ібн аль-Джаррах, Шуба ібн аль-Хаджадж, Язід ібн Харун та Абд ібн Хамід. Це були авторитети, які стали авторами найвеличніших праць «Тлумачення в контексті традиції», а також «Джамі аль-Байян фі Тафсір аль-Коран» Ібн Джаріра аль-Табарі (310/922). Не менше значення – і ще більшу ясність – має «Тафсір аль-Коран аль-Азім» Імада аль-Діна ібн Касіра (774/1372). Наступними за важливістю є такі праці: «Аль-Дур аль-Мансур фі аль-Тафсір біль-Матхур» Джалалудділна аль-Суйюті (911/1505); «Бахр аль-Улум» Насра ібн Мухаммада аль-Самарканді (375/985); «Ма'алім аль-Танзіл» Хусейна ібн Масуда аль-Багві (516/1122); та «Аль-Мухаррар аль-Ваджіз Абдул-Хакка ібн Атийї (546/1151).

Раціональне тлумачення (Біль-Ра'й)

Стверджуючи, що він є релігією розуму та здорового глузду, чиї дисципліни вітають критичне використання людських здібностей мислення, іслам послідовно відкривав ворота для тих, хто схильний дозволяти Корану говорити самому за себе щодо значень, які він мав намір передати. Тлумачення Корану Кораном, де це можливо, має пріоритет над традицією. Це перший критерій. По-друге, перекази були настільки численні і різноманітні, виходили від різних людей, місць, часу і шкіл, що був необхідний вищий критерій, щоб примирити їхні відмінності або виявити та відкинути невідповідне. Таким вищим критерієм має бути логічне й раціональне розуміння. Звісно, тлумач повинен бути обізнаним з такими дисциплінами, як мова та історія, належним чином враховувати все, що може запропонувати лінгвістична, формальна та історична критика. Але у загальному світлі послання ісламу остаточне судження має належати розуму. По-третє, екзегеза повинна задовольняти потребу для доктринального розуміння, юридичної дедукції законів чи екстраполяції приписів для дій. Такі процеси повинні припускати і грунтуватися на критичному розумінні основних понять та заповідей одкровення, що неможливо без залучення розуму.

З цих міркувань, на додаток до тієї, що спиралася на традицію, розвинулася інша школа екзегетики – школа Ар-Ра'й (розуму). Її головними прибічниками були ті, хто займався розробкою законів. Поруч із ними стояли вчителі ісламу, яким було доручено проповідувати віру не-мусульманам та захищати її від їхніх нападів. Ці завдання, зазвичай, лягали на сподвижників та їхніх нащадків. Але з диверсифікацією та множенням питань з'явилася спеціалізація. Перше завдання стало прерогативою юристів; друге – мутазилітів, перших діалектиків ісламу. Твори обох напрямків були абсолютно необхідними. Блискучі успіхи ісламу в його ранній історії, чи то в галузі керівництва діями та вирішення



Рис. 12.3. Сторінка з Корану написана магрибським стилем письма.



Рис. 12.4. Фрагмент стіни медресе Абу Інаніє. Доба Меринідів. Марокко, 1350.

практичних проблем, чи в наверненні до ісламу мільйонних мас людей, є пам'ятками життєздатності та розуму, доцільності та здорового глузду його послання.

Вочевидь, що екзегезу розумом не можна було дозволяти без визначення критеріїв, які б регулювали її застосування. Аби не допустити, щоб Коран виходив за межі свого справжнього призначення, ісламська наука визначила низку попередніх умов для тлумача. По-перше, він повинен бути досвідченим лінгвістом, який досконало володіє арабською мовою, особливо її версією, якою розмовляли араби, які були сучасниками одкровення. По-друге, він повинен беззастережно володіти посланням ісламу, його сутністю та напрямом в історії релігії та одкровення, щоб його тлумачення могло відповідати ісламу як остаточній кристалізації пророцтва. По-третє, тлумач повинен володіти розумінням, здатним сприймати значення, абстрагувати відносини і узагальнювати принципи, що містяться в різних уривках одкровення. Це здатність організовувати і впорядковувати ідеї, виявляти їхній ранг і зв'язки та представляти свідомості найбільш зв'язний порядок. По-четверте, він повинен звертати увагу на повідомлення про традиції, що походять від Пророка та його сподвижників. Але він має вміти розрізняти справжнє і хибне, і навіть розрізняти ступені достовірності, які часто представлені істинними хадисами.

Передовими роботами з раціонального тлумачення є: «Аль-Кашшаф аль-Хакаік аль-Тавіль» Махмуда аль-Замахшарі (538/1143); «Мафатіх аль-Гайб» Фахрудді-на аль-Разі (606/1209); «Анвар аль-Танзіль» Абдуллага аль-Байдаві (691/1191); і «Мадарік аль-Танзіль» Абдуллага ан-Насафі (701/1301).

Безліч тлумачень Корану намагалися інтерпретувати одкровення з упередженого погляду автора чи школи. Такими були тлумачення мутазилітів, суфіїв, шиїтів та їхніх сект, і навіть модерністів. Хоча всі вони можуть претендувати на те, щоб підпадати під категорію тлумачення за допомогою розуму, оскільки у кожного є своє власне обґрунтування слідування своїй школі, той факт, що кожна з цих робіт є сектантською або намагається інтерпретувати відповідно до одного погляду, таврує їх як незаконне застосування раціонального тлумачення. Жодне догматичне дотримання будь-якої точки зору не відповідає розуму.

Раціональна екзегеза насамперед критична та відкрита. Вона приймає докази, звідки б вони не надходили і куди б вони не вели. Вона ніколи не робить передчасних висновків. Отже, вона не може бути вірною будь-якій школі, окрім анонімної школи розуму та істини. Таким чином, цінність цих робіт полягає не в їхньому послідовному викладенні матеріалу або захисті своїх сектантських поглядів, а в демонстрації багатства граней значень, які часто несуть у собі ті вірші Корану, які вислизають від звичайного спостереження.

НАУКА ІСТІНБАТ АЛЬ-АХКАМ (ВИВЕДЕННЯ ЗАКОНУ)

Іслам визнав Коран першим джерелом ісламського права; і мусульмани завжди розуміли це як заповідальну, імперативну волю Бога. Те, що Коран описує як бажане та хороше, таким і є; і те, що він описує як небажане та зло, таким є також. Проте,

мусульмани визнали, що імперативи і побажання Корану належать до різних рангів або пріоритетів. Хоча всі вони належать божественній волі і становлять її відображення, не всі цінності Корану мають однаковий ступінь нормативності. Деякі з них є більш фундаментальними і важливими, ніж інші. Одні – прямолінійні та конкретні у своїх вимогах до людини; інші є непрямими, вказуючи на загальні напрямки. Деякі з них зрозумілі при першому читанні; інші неявні і мають бути виведені з однієї чи кількох передумів Корану. Коран був посланий, щоб бути путівником. Прагнучи влаштувати своє життя відповідно до його закону, мусульмани поставили собі завдання витягти з його тексту імперативи і приписи, яких вони можуть дотримуватися. Отже, необхідно було розробити систему принципів чи правил, з допомогою яких можна було б виводити імперативи, методологію перетворення тексту Корану на закони для застосування чи практичні приписи для настанови людей.

Юридична категоризація

Коран був проаналізований юристами для їхніх власних цілей, і відповідні його частини було поділено на такі категорії: (1) доктрина чи основні принципи; (2) релігійні зобов'язання; (3) етичні імперативи; та (4) закони у суворому сенсі прав та обов'язків. Усі ці категорії вважалися відповідними шаріату, який, як передбачалося, мав реформувати всі аспекти життя. Актуальність коранічних законів є досить очевидною. Що стосується інших, то вони ґрунтуються на тому факті, що Коран містить загальні правила поведінки та правосуддя. Саме юридична основа робить всі інші джерела ісламського права – сунну, кийас (ухвалення рішень за аналогією), іджтихад (творче тлумачення), іджму (консенсус), урф (звичай) та маслаха (суспільне благо) – законними.

З іншого боку, юристи розділили коранічні закони (у суворому розумінні прав і обов'язків) на три основні підрозділи: (1)



Карта 44. Футухат в Західній Африці, 700/1300.

ті, що визначають мусульманина та його віру; (2) ті, що регулюють етику чи мораль; та (3) ті практичні закони, які прямо і безпосередньо керують людськими діями та міжособистісними відносинами. Остання категорія ділилася на закони, які пов'язані з ритуалами та ті, які не пов'язані. Ті, які не пов'язані з ритуалами, включали такі підрозділи: (1) особистий статус (шлюб, розлучення, легітимність, успадкування, утримання, тощо); (2) цивільне право, господарське право (фінансове, торгове, промислове); (3) кримінальні закони; (4) конституційні закони; (5) міжнародне право; та (6) закони судочинства. Щодо юридичних доказів, які положення Корану надають у судових процесах, мусульманські вчені розрізняли категоричні або остаточні докази (каті) та ймовірні чи підтверджуючі докази (занні).



Рис. 12.5. Сторінка Корану (початок сури «Мар'ям») написана в стилі мухаккак. Північна Індія, 9/15 сторіччя.

Безпосередні та проміжні значення (Аль-Мантук та Аль-Мафгум/ Аль-Лафз та Аль-Ма'на)

Безпосереднє значення визначається як те, що сприймається розумом після пред'явлення терміна. Деякі терміни у мові допускають лише одне тлумачення. Вони несуть сенс, пов'язаний із ними та загальновідомий усім. Жодних додаткових тверджень не потрібно, щоб визначити чи прояснити значення. Це, наприклад, аяти, що наказують здійснювати певну дію у певних рамках. Вчені також виділяють дві підкатегорії безпосередніх значень: по-перше, ті, значення яких дається у вимові терміна; по-друге, ті, чия вимова підтверджує цільовий зміст, вивищуючи його, або сама по собі, або завдяки своєму розташуванню цього слова у реченні.

Опосередковане значення визначається як те, про яке розум дізнається не з самого слова, а з відмінного від нього чинника. Окрім слухового сприйняття його розуміння передбачає деяке мислення. Опосередковане значення може підтверджуватися пред'явленням терміна, а може і відрізнятися від нього. Джалалуддін аль-Суйюті підтвердив цю відмінність і присвоїв першому виду назву фагва аль-хітаба (зміст повідомлення), а другому – ляхн аль-хітаба (ставлення до повідомлення) на підставі наявності та відсутності еквівалентності між ними. Перші є простими, а їхнє розуміння є легким внаслідок тотожності сенсу, що проголошується у вимові, і сенсу, що сприймається інтелектом. Останні, однак, є складнішими, тому що багато чинників можуть сприяти їх невідповідності з наданими значеннями термінів. Дослідники Корану визнали три види невідповідності: те, що пов'язане з визначенням прикметником; те, що зумовлено кваліфікацією за умовою чи гіпотезою; те, що пов'язане з кваліфікацією шляхом виключення. У першому виді вчені розрізняють три види прикметникових кваліфікацій, зумовлених внутрішнім станом речі,



Карта 45. Футухат в Західній Африці, 7-12/14-18 ст.ст.

її числом чи кількістю, її обставиною чи станом.

Поділяючи всі ці відмінності та застосовуючи їх до розуміння будь-якого коранічного уривку, ісламська наука розробила правила отримання закону з будь-якої категорії і відвела кожному витягу місце на шкалі достовірності. Наприклад, з аяту Корану 2:233, в якому говориться, що «Батько повинен забезпечувати матір дитини харчуванням та одягом», правознавці вивели два закони: утримання (нафака) та спадкування (насаб). Перше значення відразу є зрозумілим під час його безпосереднього сприйняття, бо неможливо було почути ці слова і зрозуміти щось інше, окрім утримання чи обов'язку батька утримувати матір. Друге ж досягається шляхом опосередкованого розуміння, що зумовлюється зв'язком новонародженого з обов'язком батька утримувати немовля та матір, публічним визнанням батьком того, що новонароджений справді є його власним нащадком. Очевидно, що перший вид доказів сильніший за другий і має більш високий ступінь достовірності.

Інший вид опосередкованих значень – це те, що розуміється з речення в цілому або з композиційного контексту, який може включати в себе щось більше, ніж відповідне речення. Ісламська наука розробила правила розуміння цих значень для виведення з них законів та для усунення розбіжностей між різними юристами, які застосовують ці правила.

Загальне та окреме

Можливо, найскладніше питання щодо виведення законів із тверджень, складених як кодові заяви, – це питання визначення ступеня застосування того, що наказано чи бажано зробити. Це питання тісно пов'язане з формальною логікою, яка, своєю чергою, закладена в арабській мові і може бути виражена лише в її термінах.


Верден
Прага
Київ
Венеція
Ібіль
Арль
Рим
Нарбон
Неаполь
Gaeta
Амальфі
Константинополь
Кордова
Севілья
Альмерія
Тлемсен
Туніс
Кайруан
Фес
Сіджільмаса
Ламта
Авдагост
ГАНА
СУДАН
НУБІЯ
ЕФІОПІЯ
ЗІНДЖ
БЕРБЕРА
Ердебіль
Мосул
Алеппо
Сур
Акка
Хомс
Дамаск
Єрусалим
Олександрія
Каїр
Багдад
Хамадан
Рей
Ахваз
Басра
Шираз
Сірджан
Сіраф
Мерв
Нішапур
Герат
Бухара
Ташкент
Ходжент
Самарканд
Балх
Хамдан
Мансура
Дейбул
Сухар
Маскат
Мекка
Джидда
Медина
Забід
Аден
Кулам-Малайя
Кала
Пандуранга
Кантон
Могадішо
Бараве
Пемба
Малінді
Момбаса
Занзібар
Кілва
Софала
0 300 600 900
милі
км
0 600 1200 1800
Головні торгові шляхи
Великі міста на думку географа (X ст.)
Інші важливі міста, порти та караван-сараї

Почасти тому усулійюн (філософи права) відкинули аристотелівську логіку і були змушені розробити власну, щоб керувати законотворчістю. Ісламська наука називала «загальне» (’ам) терміном, що охоплює множинність, і розрізняла два його різновиди – загальність як таку та загальність у значеннях, яких цей термін може стосуватися. Окремим (хасс) вона називала термін, що позначає лише один предмет, і розрізняла три його різновиди – окремість роду, виду чи одиничної істоти. Юристи розширили і додали до цих відмінностей безліч деталей, і все це для того, щоб уточнити застосовність судової заборони. Вони розділилися на універсалістів (що виступають за пріоритет загального), партикуляристів (що виступають за пріоритет окремого) та медіаністів (що відмовляються схилятися до того чи іншого без додаткових доказів).

Партикуляристи твердо дотримувалися думки, що закон, який випливає із загального терміну, має застосовуватися до мінімуму, необхідного для підтримки правдивості терміну. Розширення дії закону понад цей мінімум потребує спеціальних доказів. За відсутності таких доказів застосовність закону є сумнівною, а в ісламі жоден закон не має сили, якщо його докази чи підстави викликають сумніви. Універсалісти вважали, що закон, виведений із загальних понять, повинен застосовуватися до всіх підрядних членів, які позначаються цими поняттями, оскільки повнота аналітично випливає із загального. Що вимагає особливих доказів, то це, скоріше, обмеження закону деякими членами підрядності. Однак, універсалісти розійшлися в думках щодо характеру доказу повноти, чи вона була категоричною, чи була такою, що допускає кваліфікацію та виняток, із серйозними наслідками для застосування законів. Медіаністи (аль-вакіфійя), зі свого боку, відмовилися йти яким-небудь шляхом, тим самим поставивши під сумнів те, що інші прийняли у якості аналітичного і, отже, обов’язкового

Карта 46. Торгівельні шляхи мусульманського світу, 4-10 ст. г.



Рис. 12.6. Робота сучасного каліграфа Алі Тоя: басмалла.

для імплементації з тих чи інших питань. Дискусії юристів привели їх до того, що вони приписали законам різні ступені сили і, таким чином, зробили справедливість ще більш певною. Вони класифікували окреме, де б воно не служило підставою для права, як вище за значущістю, тим більше, чим більш конкретною є основа окремого. Вони прирівняли його дійсність до загального без будь-яких явних винятків, маючи на увазі фактор часу в одкровенні. Загальне, за яким слідує окреме, було слабшим, ніж окреме, за яким слідує універсальне.

Наказ та заборона

Така ж різноманітність відмінностей та категорій вплинула на заповіді та заборони Корану щодо їхньої обов’язковості. Очевидно, що існують градації, котрі впливають на будь-який наказ чи заборону. Насамперед необхідно було визначити добро як об’єкт розпорядження та зло як об’єкт

заборони. Було повністю проаналізовано зв'язок етичних термінів та права, визначено всі можливі позиції та виявлено їхні наслідки. Саме в цих дискусіях можна зустріти ісламську аксіологію або теорію цінностей, а також ісламську деонтологію або теорію моралі. В ісламській юриспруденції відомі школи, які розглядали добро і зло як такі, що притаманні об'єктам (мутазиліти, Абу Ханіфа) та інші, що розглядали їх як функції закону (Аль-Ашарі, Агль аль-Хадис). Проводилися відмінності щодо природи добра і зла, чи підлягало зобов'язання одноразовому чи повторному дотриманню, негайному чи тривалому виконанню, і чи передбачав будь-який наказ вчинення чи не вчинення протилежного. У зв'язку з цим мусульманські вчені розрізняють дії як добровільні (іхтійярі), недобровільні (муваллад) та цілий спектр категорій між цими двома полюсами. Вони розрізняють обов'язкове (ваджиб) і заборонене (харам), поміщаючи між цими полюсами рекомендоване (мандуб), нейтральне або дозволене (мубах) і небажане (макрух). Вони також розробили правила, що регулюють взаємовідносини всіх цих категорій. Проблема стосунку добра і зла до закону була вирішена завдяки розрізненню притаманного та інструментального добра, між об'єктом-в-собі та об'єктом-в-сприйнятті, а також між наказами та заборонами, пов'язаними з винагородою чи покаранням, та тими, які не пов'язані. Добро і зло раціонально сприймалися в об'єктах; шаріат також піддавався раціональному виявленню, оскільки він був спроможний виправдати себе своєю благотворністю для людства. Таким чином, між даними розуму і даними одкровення існує еквівалентність, що виключає будь-яку остаточну невідповідність. Це доповнюється принципом, що не може бути дозволу або покарання без закону, який ґрунтується на тексті, хоча без такого закону може бути осуд чи похвала. Шаріат встановив щодо першого худуд (тілесні покарання й смертну кару за тяжкі злочини) і та'азір (дрібніші злочини, покарання за які здійснюється на розсуд судді). Те саме стосувалося прав і обов'язків, що зумовлюються поняттями добра і зла, незалежно від їхньої узгодженості або неузгодженості з шаріатом.

Наука, що вивчає методи та правила отримання закону з тексту Корану, є предметом усуль аль-фікг. Усулі залишили величезну та важливу спадщину. І можна сказати, що це унікально для ісламу, оскільки в жодній іншій релігії чи культурі не була так добре розвинена дисципліна методології виведення законів. Ця наука розпочалася як усна традиція з часів сподвижників Пророка. Аль-Шафі'ї написав першу її працю, «Рісала». Згодом мусульманські вчені написали безліч робіт. З них ми можемо згадати лише найбільших класиків у хронологічному порядку.

1. «Усуль аль-Фікг», Убайдуллага аль-Кархі (340/951)

2. «Аль-Фусуль фі аль-Усуль», Ахмада аль-Разі аль-Джасаса (370/980)

3. «Аль-Тагріб мін Усуль аль-Фікг», Мухаммада аль-Баккилані (403/1012)

4. «Аль-Іхтілаф фі Усуль аль Фікг», Каді Абдул-Джаббара (415/1024)

5. «Таквін Аль-Аділла фі аль-Усуль», Убайдуллага аль-Даббусі (430/1038)

6. «Аль-Іхкам фі Усуль аль-Ахкам», Алі ібн Хазма (456/1063)

7. «Аль-Мутамад фі Усуль аль-Фікг», Мухаммада ібн Алі аль-Басрі (463/1070)

8. «Аль-Бурхан фі Усуль аль-Фікг», Абдул-Маліка аль-Джувайні (478/1085).

9. «Усуль аль-Фікг», Алі Мухаммада аль Байдаві (482/1089)

10. «Усуль аль-Фікг», Мухаммада Ахмада Аль-Сарахсі (490/1096)

11. «Аль-Мустасфа мін Ільм аль Усуль», Абу Хаміда аль-Газалі (505/1111)

12. «Аль-Махсуль фі Усуль аль-Фікг», Фахрудділна аль-Разі (606/1209)

13. «Аль-Іхкам фі Усуль Аль-Ахкам», Сайфуддіна аль-Аміді (631/1233)

14. «Аль-Мувафакат фі Усуль аль-Фікг», Ібрагіма аль-Шатібі (790/1388)

І'джаз аль-Кур'ан

Ми не можемо не згадати тут, що однією з основних коранічних наук вважалося знання аспектів і'джаз (величної природи, неповторності) Корану. Літературний аналіз коранічного тексту, безумовно, був самостійною наукою, що вимагала найвищого ступеня лінгвістичної компетентності та літературних знань. (Див. розділ 5 для отримання докладної інформації про коранічний і'джаз).

ПРИМІТКИ

1. Ali ibn Ahmad al-Wahidi al-Naysaburi (468/1075), Asbab al-Nuzul (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400/1980), p. 4.

Розділ 13

Науки про хадиси

СУННА ЯК ДРУГЕ ДЖЕРЕЛО ІСЛАМУ

Ми побачили, що сунна Пророка Мухаммада – його дії, висловлювання, судження і ставлення – є прикладом послання ісламу. Також ми побачили, що сунна складалася з усних повідомлень, які сподвижники Пророка передавали другому поколінню мусульман, а ті – третьому та четвертому. Частина цієї інформації була з самого початку записана деякими сподвижниками; проте, основна її частина зберігалася на практиці, яку спостерігала вся умма (як в ритуалах), й у повідомленнях, які були вивчені напам'ять. Свою нормативність сунна набула від Корану. За прямою вказівкою Корану всі мусульмани повинні коритися Пророку, шанувати його слово і наслідувати його приклад. Справді, сунна конкретизувала загальні імперативи Корану. Вона надавала пояснення та уточнювала цілі одкровення.

Природно, таке авторитетне джерело ісламу, як сунна, заслуговувало на ту увагу, яку мусульмани могли приділити йому. Подібно Корану, сунна охоплює майже всі теми від абстрактних і загальних до найконкретніших і окремих. Звичайно, мусульмани зверталися до неї за відповідями на свої питання, що стосувалися релігії, моралі, торгівлі, контрактів, злочинів, держави і таке інше. З чим більшою кількістю проблем вони стикалися і чим різноманітнішими були ці проблеми, тим більше вони зверталися до сунни за відповіддю чи вказівками, що ведуть до відповідей. У міру того, як потреба в сунні зростала, і кількість людей, які відчувають цю потребу, збільшувалося, словесні повідомлення про сунну множилися. Що більше вони поширювалися, то більша ймовірність того, що їхні передавачі помилялися у своїх переказах, а аудиторія – у тому, що вони чули та як розуміли ці матеріали. Навіть із найкращими намірами неможливо було вберегти сунну від включення до неї сторонніх матеріалів. Вона не мала власного характеру і стилю; вона не була муджиз (чудова і неповторна), як Коран; і Пророк не наказував заучувати і передавати сунну буквально, як Коран.

Поки Пророк був живий, до нього можна було звернутися за роз'ясненнями та інформацією або перевірити будь-які отримані щодо нього повідомлення. Після його смерті це стало неможливим. Його кончина сама собою стала приводом для послідовників добросовісно розширювати сунну. Щодо тих, хто бажав такого розширення з нечистою совістю (а жодна традиція не вільна від них повністю), то вони могли безкарно робити це після смерті Пророка, доки не були розроблені інструменти, за допомогою яких стало можливим перевіряти та оцінювати перекази сунни. До цих,



Карта 47. Монгольська навала.

так би мовити, інструментальних наук ми тепер і звернемося.

Наука рівайя (передавання)

Науки про хадиси діляться на дві основні групи. Одна група, що складається з однієї науки, – це наука рівайя, чи передавання. Вона полягає у вивченні текстів хадисів та ланцюжків оповідачів, у їхній класифікації, щоб їх було легше знайти. Рівайа – це здатність згадати та розповісти на вимогу будь-який хадис, якого вимагає ситуація. Це позитивна дисципліна, яка не має критичного апарату. Рівайя – це дисципліна, яка є характерною для арабів, і вони розвинули її настільки, що перетворили на самостійну науку. До ісламу їхня вроджена схильність і здатність до рівайя концентрувалася на вивченні поезії, походженні і родоводі людей і тварин, прислів'їв і загальних приказок, промов і прокламацій кухана (од. кахін, жрець-оракул). Після зародження ісламу до цих матеріалів додали Коран та хадиси Пророка і його сподвижників. Друга група наук називається дірайя; вона включає всі дисципліни, пов'язані зі встановленням достовірності хадисів, і все, що стосується перевірки справжності усних переказів. Вона включає шість дисциплін, з якими ми вас познайомимо нижче.

Наука Ріджаль аль-Хадис (біографія)

Дисципліна займається встановленням повних біографій оповідачів хадисів. Завдяки турботі мусульманських учених про сунну, біографія стала наукою зі своїми дослідженнями та критичними методами. Вона полягала у збиранні та класифікації даних про оповідачів. Їх народження і смерть, їхнє походження та походження дружин/чоловіків, їхні професійні заняття та особистий статус, економічні та соціальні умови, місця проживання та подорожі, їхні друзі та знайомі, їхні симпатії та ан-

типатії, їхні погляди та судження, їхні інтелект та пам'ять, політична та культурна приналежність, що їх збуджувало і заспокоювало – все це були корисні дані, збір, класифікація, збереження та пошук яких мали вирішальне значення для критичної оцінки хадису. Враховуючи, що сподвижники Пророка – це близько 10 000 осіб, збирання відповідної інформації про тих, хто якимось чином був пов'язаний із переданим хадисом, було величезним завданням. Найбільшими роботами, створеними в цій галузі, є:

1. «Аль Істіаб фі Маріфа аль-Асхаб», автор Юсуф ібн Абд аль-Барр (463/1070). У ній автор перерахував кожну людину, яка хоч раз у житті зустрічалася з Пророком, навіть у дитинстві.

2. «Усд аль-Габах фі Маріфат аль-Сахаба», автор Іззуддін ібн аль-Асір, до цього твору він включив 7500 повних біографій. Той самий учений написав продовження, під назвою «Таджрід Асмаль аль-Сахаба», куди він включив 8000 людей.

3. «Таджрід Асмаль аль-Сахаба» Мухаммада ібн Ахмада аль-Захабі (748/1337), що містить 8000 біографій.

4. «Аль-Ісаба фі Тамйіз аль-Сахаба» Ахмада ібн Хаджара аль-Аскалані (852/1448), до якої автор включив понад 10 000 біографій.

Вчені рівайя класифікували методи, за допомогою яких будь-яка людина в ланцюжку оповідачів отримувала свій хадис, і вони надавали йому ступінь авторитетності. Першою і найавторитетнішою формою передачі було зазначення «вищої ланки» у ланцюзі, яка передала повідомлення «нижчій ланці» особисто, що дозволяло останньому супроводжувати свою передачу заявою: «Я почув це від Х. який розповів мені, що… ». Другою за авторитетністю була форма передачі хадису, отриманого через кіра'ат (читання), що у цьому контексті означає: «Я читав перед Х, і він схвалив моє читання, що…». Третьою за авторитетністю була форма передачі хадиса, отриманого через іджаза, що означає, що вища ланка, яка була вчителем нижчої, дозволила останній читати від імені першої та з її дозволу. Четвертою була форма передачі хадиса мунавала – передача вищим авторитетом нижчому, безпосередньо задля цілей рівайя. П'ятою була мукатаба (через листування); шостою було ілам (публічне проголошення з метою інформування); сьомою була васійя (залишення чогось написаного за заповітом); восьмою була ваджада (знаходження чогось шляхом дослідження письмових документів).

Ісламська наука класифікувала оповідачів після застосування цих та інших критеріїв на десятки класів в порядку зростання достовірності та надавала їхнім повідомленням кваліфікуючий титул, що вказував на ступінь достовірності їхнього оповідача.

Наука Аль-Джарх Валь Та'діл (перевірка оповідача)

Ця наука займається вивченням всіх доступних даних з метою визначення надійності людини як передавача хадисів. Це критичний апарат попередньої науки, оскільки його метою є розробка ретельного набору критеріїв для присвоєння кожному оповідачу різних ступенів достовірності.

Перше правило полягало в тому, що вся критика особистого характеру має бути роботою живих стосовно мертвих. Будь-яка критика живих з боку живих була фактично неприйнятною. По-друге, це критерії раціональності, точності, юридичної невинності чи праведності (адль) та прихильності до ісламу. Раціональність чи розумність передбачалися, якщо передавання відбувалося у дорослому віці оповідача, який визначався як статева зрілість для слухання хадису та вік від п'ятнадцяти або більше років для його повідомлення. Раціональність також мала означати, що передавач послідовно та розумно вів своє особисте та сімейне життя, економічну та громадську

діяльність. Він не повинен був характеризуватися ірраціональними спалахами гніву, через які він втрачав самовладання.

Під точністю (дабт) критики мали на увазі здатність передавача розрізняти вірні і хибні дані, або щодо оповідача або стосовно тексту, що повідомляється. На думку одного вченого, оповідач втрачав довіру, якщо повідомляв про знаменитих (загальновідомих) сподвижників те, що про них не було загальновідомим; якщо він повідомив хоча б один хадис, який викликає підозру з інших причин; якщо в його передачі були помилки мови, стилю, композиції або порядку оповідачів у ланцюжку; або, нарешті, якщо він повідомив хадис, що був свідомо хибний. Юридична невинність визначалася як бездоганна поведінка. Зокрема, юридична невинність зводилася нанівець внаслідок будь-якої попередньої судимості за злочин (хадд), неправдиві свідчення або будь-яку провину, пов'язану з моральною розбещеністю. Ганебними були також публічне невиконання шаріатських обов'язків, недотримання чесності як у діях, так і у словах. Юридична невинність могла бути встановлена урочистим свідченням будь-якої юридично невинної людини; але з цією метою було наказано, що той, хто засвідчить юридичну невинність іншої особи, повинен бути або його сусідом протягом всього життя, або його партнером у якомусь великому господарському підприємстві, або його товаришем у якійсь довгій і небезпечній подорожі – таким чином добрий характер людини встановлювався не на віру, а емпірично. Критики ухвалили, що хороша репутація, підтверджена незаперечними доказами справедливого поводження з товаришами, відсутністю будь-якого порушення обіцянки або основних чеснот ісламу була сильніша за юридичну невинність, встановлену за чиєюсь рекомендацією.

Однак за такої суворості ісламська наука була досить реалістичною, щоб встановити правила довіри тим передавачам, чиї



Рис. 13.1. Картина «Мухаммад» каліграфа Мустафи Халіма.

записи бажали кращого. Вони розробили методологію розрахунку чесноти за допомогою якої можна було зіставити переваги та недоліки та ухвалити рішення на користь того оповідача, шальки терезів якого схилялися на користь чесноти. Застосування цих критеріїв призвело до присвоєння кожній ланці в ланцюзі оповідачів місця за 12-бальною шкалою. Імам аль-Бухарі (256/869) та Ібн Са'ад (230/844), Яхья ібн Маїн (233/817), Ібн Ханбаль (241/855) та Малік ібн Анас (179/795) були серед найбільших у цій області, які записали результати своїх досліджень на благо наступних поколінь.



Рис. 13.2. Медресе Аз-Зейтуна в Тунісі, збудоване омейядським полководцем Хасаном ібн Нуманом аль-Гассані (80/700).


Сівас
Малазгірт
Кизил-Ірмак
Кайсері
озеро Ван
Сельджуцька імперія
Малатья
Кахраманмараш
Кілікія
Самсат
Мардін
Нусайбін
Едеське графство
Урфа (Едеса)
Рас аль-Айн
Тарсус
Адана
Антіохійське князівство
Харран
Тигр
Держава Аббасидів
Антакія
Алеппо
Єфрат
Мааррет-ен-Нууман
Латакія
Джабла
Тартус
Хімс
Крак де Шевальє
Триполі
Емірат Дамаск
Дженін
Бейрут
Баальбек
Сайда
Шам
Сур
пустеля
Акка
Тіверія
Єрусалимське королівство
Хайфа
Кайсері
До Єгипту
Яффа
Єрусалим
Аскалан
Газа
Бейт-Лехем (Віфлеєм)
Карак
Монреаль
Петра
Акаба (Айла)
Перший хрестовий похід, 1096-1099
Другий хрестовий похід, 1147-1149
Третій хрестовий похід, 1189-1192
a) під проводом французького короля Філіппа Августа
b) під проводом англійського короля Річарда
c) під проводом німецького короля Фрідріха Барбароси
Четвертий хрестовий похід (не показаний на карті), 1202-1204
П'ятий хрестовий похід, 1217-1221
Держави хрестоносців, бл. 1100
Держави мусульман

Наука про Іляль Аль-Хадис (причини визнання хадисів недійсними) і про Гаріб Аль-Хадис (недостатньо відомі хадиси)

Обидві ці дисципліни займаються дослідженням кожного хадису, щоб переконатися у відсутності будь-якої причини, яка могла б привести до визнання його недійсним. Перша шукає в даних будь-які історичні невідповідності, друга досліджує хадис у світлі всіх інших хадисів, щоб перевірити його на предмет дивності або підозрілості. На завершення своєї роботи Іляль аль-Хадис досліджує ситуаційні контексти, з якими пов'язаний хадис. У певному сенсі історичні обставини, в яких Пророк вчинив певну дію, зробив заяву або виніс судження, становили підтвердження того, чи міг іляль стосуватися того або іншого хадису. Дослідження обох цих дисциплін доповнювали знання про значення хадисів, їхній історичний зміст, їхні відповідності чи відмінності від інших хадисів. Таке знання було необхідним для виведення закону з будь-якого окремого хадису.

При цьому мусульманські вчені не встановлювали критерії визначення іляль, як вони це зробили у випадку критики оповідачів. Історичні ситуації були настільки нескінченно мінливими, що причини погіршення достовірності не могли бути належним чином перераховані або класифіковані. Причини віднесення хадису до категорії гарб також не були точно встановлені у зв'язку з нескінченною кількістю можливих причин оцінки хадиса як «дивного». Коли хадисознавців просили назвати такі критерії, вони відповідали словами Ібн Хаджара, одного з найбільших авторитетів у цій галузі: «Це одна з найважчих галузей знання, тому що вона вимагає найгострішого бачення та найширшого знання історії, оповідачів, адресатів хадису, текстів та ланцюжків усіх інших хадисів. Дехто з нас має такі знання, а інші – ні».[1] Однак, у своєму «Ма'ріфат

Карта 48. Хрестові походи, 1096/1099.



Рис. 13.3. Одна з робіт каліграфа Хусейна Хаблі-ефенді.

Улум аль-Хадис» Аль-Хакім аль-Найсабурі наважився спробувати виконати це нездійснене завдання і розподілив причини недійсності за десятьма категоріями, впорядкувавши їх згідно зі ступенем тяжкості.

Ісламська наука створила низку чудових робіт у загаданих тут двох областях. Це «Кітаб аль-Іляль» Алі ібн аль-Мадіні (234/818),

НАСЛІДКИ ХРЕСТОВИХ ПОХОДІВ

1. Руйнування життя мусульман та їхніх міст; постраждали також і східні християни та їхні церкви, включаючи Константинополь; і європейські євреї, які опинилися на шляху хрестоносців.
2. Ненависть і образа між європейськими християнами, з одного боку, і християнами, мусульманами та євреями Сходу, з іншого; фальсифікація ісламу в християнських умах. Обидва зла відлунюють і сьогодні.
3. Потік культури і цивілізації зі Сходу на Захід. Хрестоносці привезли з собою медичне мистецтво та лікарні; громадські лазні; книги з астрономії, геометрії, твори художньої літератури; музичні інструменти; військове мистецтво та геральдику; лицарські цінності та спортивні турніри; барвники та порох; фрукти та овочі; духи і цукор; вітряні млини та водяні колеса; текстиль; золоті монети; компас і мистецтво навігації.



Карта 49. Арабська писемність в мусульманському світі.

вчителя Імама аль-Бухарі; «Аль-Захр аль-Матлуль фі аль-Хабар аль-Малул» Ібн Хаджара аль-Аскалані (853/1449); та «Аль-Ілляль аль-Мутанахія» Ібн аль-Джавзі (655/1257).

Наука Мухталаф аль-Хадис (гармонізація хадисів)

Навіть після проходження всіх перерахованих вище перевірок хадиси можуть суперечити один одному або здаватися такими, що применшують достовірність один одного. Така невідповідність, варіація чи пряма суперечність можуть бути справжніми; або це може бути тільки видима і невинна помилка. У першому випадку один з хадисів повинен бути хибним або менш достовірним, ніж інший; або один мав бути скасований іншим в реальній зміні судження Пророка (насх). В останньому випадку слід виправити помилку й усунути суперечність. Повідомлення можуть стосуватися двох подій у житті Пророка, а не однієї; або різницю можна пояснити за допомогою лінгвістичного аналізу.

Численні хадисознавці написали роботи в цій галузі та розробили правила й методи вирішення різних проблем. Вони класифікували можливості помилок та їх усунення, і надали хадисам ступені достовірності відповідно до міри, якою вони відповідають вимогам перевірки. Імам аль-Шафі'ї (204/819) написав «Іхтілаф аль-Хадіс»; Абдуллаг ібн Кутайба (276/889) написав «Кітаб Тавіл Мухталаф аль-Хадіс»; Абу Джафар аль-Тахаві (321/933), «Мушкіль аль-Асар»; та Абул Фарадж ібн аль-Джаузі (597/1290), «Аль-Тахкік фі Ахадіс аль-Хілаф». Ці праці є найкращими в науці про гармонізацію хадисів.

Науки про мову та Коран

Усі науки, розглянуті в розділах 11 і 12, чи то науки про арабську мову або науки про Коран, однаково застосовні до хадисів, окрім однієї – науки 'іджаз аль-Кур'ан, – оскільки сунна має не божественне, а людське походження. Принципи, методологія та критерії, розроблені всіма цими наука-

АРАБСЬКА АБЕТКА

1. Культурна спадщина: з моменту появи ісламу до нашого часу
2. Обрядове використання: цілий мусульманський світ
3. Релігійна освіта: цілий мусульманський світ
4. Для всіх цілей: Арабський світ
5. Естетичне декоративне використання: весь мусульманський світ
6. Приватна початкова та середня освіта: повсюди за межами Арабського світу

ПЕРЕХІД НА ЛАТИНИЦЮ

1. З ініціативи британської колоніальної адміністрації:

Мова	Країна	Період
Хауса	Гана, Нігерія	Після Першої Світової війни
Суахілі	Кенія, Танзанія	-I-
Малайська	Малайзія	-I-

2. З ініціативи французької колоніальної адміністрації

Бамбара	Сенегал, зона Сахелю	Після Першої Світової війни
Малінке	-I-	-I-
Теда	Чад, Нігер, Малі	-I-
Тамазігт	-I-	-I-

3. З ініціативи нідерландської колоніальної адміністрації

Індонезійська	Індонезія	Після Першої Світової війни

4. З ініціативи місцевої влади

Турецька	Туреччина	Після 1928
Албанська	Албанія	Після Першої Світової війни
Азербайджанська	Азербайджан	Після 1991
Хорватська	Хорватія	Після 2006
Боснійська	Боснія і Герцеговина	
Туркменська	Туркменістан	Після 1993
Узбецька	Узбекистан	Після 2002

ПЕРЕХІД НА КИРИЛИЦЮ

З ініціативи влади в часи існування СРСР

Мова	Країна	Період
Азербайджанська	Азербайджан	1923-1939 – латиниця; 1939-1991 – кирилиця, з 1991 до сьогодні – знову латиниця
Казахська	Казахстан	1927
Киргизька	Киргизстан	1927
Таджицька	Таджикистан	1940
Татарська й башкирська	Татарстан і Башкортостан	1927 (казанські татари)
Туркменська	Туркменістан	1928-1940 – латиниця, 1940-1993 – кирилиця, з 1993 й до сьогодні – знову латиниця
Узбецька	Узбекистан	1924-1940 – латиниця, 1940-2002 – кирилиця; з 2002 до сьогодні – знову латиниця
Тувинська	Танну-Тува	Латинська, уйгурська, старотюркська абетки, з 1940 – кирилиця
Монгольська	Монголія	перехід з уйгурської абетки на кирилицю; 1941
Чорногорська	Чорногорія	



Карта 50. Мови мусульманського світу.

ми, із чудовими результатами були застосовані до хадисів.

Результати ісламських наук про хадиси

До кінця другого століття гіджри в обігу знаходилося більше мільйона хадисів. Їх збір, класифікація та оцінка були вкрай складними. Однак, мусульманські вчені старанно працювали над ними. Часто їм доводилося долати тисячі кілометрів, щоб встановити ймовірність однієї ланки у ланцюжку оповідачів або достовірність лише одного слова чи висловлювання у тексті хадиса. Проте вони не вагалися платити таку ціну, оскільки справа стосувалася їхньої релігії та Пророка. Дослідження зайняли кілька поколінь, і в результаті всі шість збірок хадисів були визнані авторитетними. До їх складу увійшли праці Аль-Бухарі, Мусліма, Абу Дауда, Аль-Насаї, Аль-Тірмізі та Ібн Маджі. Такими ж авторитетними деякими мусульманами вважалися дві інші збірки хадисів: збірки Маліка ібн Анаса та Ахмада ібн Ханбала. Окрім цього, було багато інших збірок, які вчені класифікували як такі, що не заслуговують на довіру, тому що їхні автори недбало застосовували критерії відповідних дисциплін. Ці ненадійні збірки включали як справжні хадиси, так і слабкі, проблематичні чи сумнівні. Решта збірок були сумнозвісні своїм сектантством та забобонами.

Що стосується шести авторитетних збірок, то деякі вчені визнали, що збірка Ібн Маджі не була настільки критично важливою, як інші п'ять; і тому вони замінили її збірками Маліка та Ібн Ханбала, внаслідок чого кількість авторитетних збірок у такій категоризації склала сім. Серед них особливе місце займають збірки Аль-Бухарі та Мусліма, які заслуговують на особливу довіру. Серед збірок цих двох вчених перевагу за надійністю та авторитетом має збірка Аль-Бухарі. Ще вищий рівень авторитетності належить хадисам, які повідомляються як Аль-Бухарі, так і Муслімом.

Кількість хадисів, які були розглянуті та визнані достовірними, пролила багато світла на достовірність збірок. Ібн Ханбал перевірив 750 000 хадисів, з яких він вибрав 40 000 як достовірні. Аль-Бухарі вивчив 300 000 повідомлень від 1000 авторитетних джерел, і вибрав лише 7275 достовірних. Серед достовірних, прийнятих Аль-Бухарі, були численні повторення, які, якщо їх виключити, довели б кількість прийнятих ним хадисів до 2602. Якби ті ж самі критерії були застосовані до збірки Мусліма, ми виявили б, що цей автор визнав достовірними близько 4000 хадисів. Кількість тих хадисів, які були визнані достовірними як Аль-Бухарі, так і Муслімом, становить близько 1500.

Щодо достовірності чи дійсності, хадисознавці класифікували хадиси на чотири основні категорії: сахіх або достовірні; хасан, або добрі, швидше за все, справжні; заїф, слабкі чи, швидше за все недостовірні; і мауду, або підроблені і, отже, не хадиси. Закони, виведені з перших двох, обов'язкові для всіх мусульман; закони, виведені з заїф, не є обов'язковими, але рекомендовані до дотримання.

Якості, які обгрунтовують віднесення хадиса до категорії сахіх, найвищої за достовірністю, такі: (1) муснад, що означає, що він був переданий безперервним ланцюгом кваліфікованих передавачів, який сягає до Пророка, кожен член якого чув його особисто від попередньої ланки в ланцюзі (слух є найбільш надійною формою передачі); (2) мутаватір, або передача принаймні чотирма, а іноді й 310 різними передавачами в одній і тій самій формі або значенні, без заперечень з будь-чийого боку; (3) абсолютна відсутність будь-якої хиби як стосовно історичного контексту так і по відношенню до іншого хадису, та відповідність всім вимогам раціональності, послідовності, відповідності історичним фактам та прийнятній мові й стилю; і (4) всі ланки в ланцюжку передавачів відповідають усім вимогам і, таким чином, складають незапе-



Рис. 13.4. Одна сторінка зі збірки хадисів 1204 року. Бібліотека Каравійїн, Марокко.

речний ланцюжок, щодо учасників якого неможливо з впевненістю припустити, що вони домовилися про брехню, підробку або зробили незначну помилку.

Хадис другої категорії, хасан, задовольняв тим самим вимогам, що й сахіх, за винятком одного, а саме точності. Деякі повідомлення про нього вказували на неточність в його передачі. Найскладніші випадки відносяться до заїф. Вони поділяються на стільки видів і класів, в залежності від того скільки пунктів вказують на їхню слабкість.



Рис. 13.5. Одна з каліграфічних композицій, створених каліграфом Мехмедом Селімом Сирри.



Карта 51. Етнографія мусульманського світу.

Більшість збірок хадисів налічують близько двадцяти таких категорій, а деякі мають сімдесят п'яти видів або градацій слабкості.

У своїй абсолютній чесності в питаннях релігії ісламські богослови не наважилися знищувати хадиси, які, за результатами їхньої перевірки, були визнані слабкими чи підробленими. Вони зберігали їх і класифікували, записували та публікували у спеціальних збірниках. Вони наводили причини чи докази своїх суджень і навіть присвоювали їм ступені недостовірності, починаючи від загальновизнано підроблених хадисів до тих, які включали слова чи ідеї, які просто були не гідними Пророка.

ВИСНОВОК

Немає сумніву, що методологічні науки ісламу були одним із його найбільших досягнень. Не може бути жодного сумніву й у тому, що релігія іслам завдяки цим наукам досягла найбільш достовірного статусу серед світових релігій. Якби засновники світових релігій повернулися сьогодні на Землю, ніхто, крім пророка Мухаммада, не відчував би себе як вдома, побачивши те, що протягом століть дійшло до нас як таке, що виходило від нього. Невідомо на що могли б перетворитися інші релігії, якби їхні послідовники розвинули та застосували критичні методологічні науки мусульман у першому чи другому столітті їхньої історії? Заходу вдалося розвинути біблійну критику за останні два сторіччя. Слід визнати, що ця дисципліна досягла блискучих досягнень, але той факт, що вона виникла на вісімнадцять століть пізніше, виключає можливість впливу цих досягнень на історичну присутність релігії. Натомість, це призвело до протиставлення двох альтернатив: скептицизму та наївного фундаменталізму.

ПРИМІТКИ

1. Цитата з Subhi al Salih, Ulum al Hadith wa Mustalahih (Beirut: Dar al Ilm lil Malayin, 2nd ed., 1378/1959), p.180.

Розділ 14

Закон

ПОТРЕБА В ЗАКОНІ

Бог і творіння – дві онтологічно непорівнянні сфери буття. Між ними можливий лише один зв'язок, а саме, щоб творіння виконувало волю Творця, оскільки Він є вищою і визначальною нормою буття. Виконання божественної волі вбудоване в природу та необхідне. Підкорення природи божественній волі – це саме те, що вчені називають «природними законами». Інша сфера божественних законів – це соціальний порядок, де люди взаємодіють один з одним відповідно до моральних і соціальних законів, які одкровення представляє як імперативи і дотримання яких залежить від волі людини. Насправді їх дотримання має цінність лише тоді, якщо воно добровільне. Людина може порушити їх; або може добровільно виконувати заради Бога, їхнього Автора. Таке виконання є найвищою чеснотою саме для людини, на відміну від інших творінь. Саме цю чесноту мусульмани називають моральною, а її протилежність аморальною. З цієї причини Коран мовить: «Ми показали відповідальність небесам, землі й горам, але ті відмовились її нести та злякались. Її понесла людина» (Коран 33:72). З цієї причини Коран додає: «Бог навчив людину назвам речей [відкрив їй їхню сутність], а потім наказав ангелам впасти перед нею на коліна» (Коран 2:34). Таким чином, людина вища за ангелів завдяки своїй здатності діяти морально. Її космічна функція – актуалізувати у просторі-часі вищу частину божественної волі – моральну, – те, що може зробити лише вона.

Для того, щоб мета творіння була реалізована мають бути виконані п'ять умов. По-перше, має бути відомий або принаймні пізнаваний зміст божественного імперативу. По-друге, людина має бути здатна до дії, до актуалізації божественних імперативів у просторі-часі. По-третє, простір-час, природа чи творіння повинні бути податливими, тобто здатними змінюватися під впливом людської дії в напрямку бажаного й належного. По-четверте, має бути присутнє моральне судження, щоб дія була недаремною, а мала значні наслідки. По-п'яте, оцінка виконання людиною належного



Рис. 14.1. Напис на стіні суду в Альгамбрі: «Заходьте і запитуйте. Не бійтеся домагатися справедливості. Ви знайдете її тут».


КАЗАХСТАН
БОСНІЯ І ГЕРЦЕГОВИНА
КОСОВО
УЗБЕКИСТАН
КИРГИЗСТАН
АЗЕРБАЙДЖАН
ТУРКМЕНІСТАН
ТАДЖИКИСТАН
АЛБАНІЯ
ТУРЕЧЧИНА
КАШМІР
ТУНІС
ПІВНІЧНИЙ КІПР
СИРІЯ
ЛІВАН
ІРАК
ІРАН
АФГАНІСТАН
ЗАХІДНА САХАРА
МАРОККО
ПАЛЕСТИНА
ЙОРДАНІЯ
КУВЕЙТ
БАХРЕЙН
ПАКИСТАН
АЛЖИР
ЛІВІЯ
ЄГИПЕТ
КАТАР
АРАВІЯ
ОАЕ
БАНГЛАДЕШ
ОМАН
МАВРИТАНІЯ
МАЛІ
НІГЕР
СЕНЕГАЛ
ЧАД
СУДАН
ЄМЕН
ЕРИТРЕЯ
ВЕРХНЯ ВОЛЬТА
ГВІНЕЯ
БЕНІН
СОМАЛІ
МІНДАНАО
КОТ-Д'ІВУАР
НІГЕРІЯ
ЦЕНТРАЛЬНО-АФРИКАНСЬКА РЕСПУБЛІКА
ЕФІОПІЯ
МАЛЬДІВИ
КАМЕРУН
СЬЄРРА-ЛЕОНЕ
ТОГО
МАЛАЙЗІЯ
КЕНІЯ
ГВІНЕЯ-БІСАУ
ГАМБІЯ
ТАНЗАНІЯ
ІНДОНЕЗІЯ
КОМОРСЬКІ ОСТРОВИ
милі 0 500 1000
км 0 1000 2000
незалежні країни
залежні країни

має здійснюватися за шкалою абсолютної справедливості.

На підтримку першої умови, іслам вчить, що людина наділена всіма засобами, необхідними для розрізнення божественних імперативів. Їй було дано зір і слух, нюх, смак і дотик, серце й розуміння у якості інструментів пізнання, за допомогою яких можна розрізняти теоретичні і аксіологічні закономірності творіння в самому собі, у природі та в інших людях. Вона була наділена мовою як інструментом дискурсивного вираження, а також здатністю розрізняти кольори та форми, світло й тінь, звуки та наділена уявою, – це засоби естетичного вираження. Але насамперед, вона була наділена розумом, за допомогою якого можна зважувати та розглядати, зіставляти та судити про все. Крім усього цього, Бог у Своїй любові та милосерді відкрив людині Свою волю. «Ми відсилали посланцями тільки тих, хто говорив мовою свого народу, щоб вони зрозуміло пояснювали» (Коран 14:4). Розум і одкровення – це «дві відкриті книги», доступні людині для усвідомлення божественного імперативу. Хоча людське міркування схильне до помилок, проте воно заслуговує на довіру, як шлях до істини, оскільки воно здатне переглядати та виправляти свої попередні висновки. І хоча одкровення не може бути помилковим, людське розуміння його може бути помилковим і, отже, має виправлятися розумом. Таким чином, два джерела стають еквівалентними в тому сенсі, що жодна суперечність між ними ніколи не може бути остаточною. Там де є помилка, єдиним виходом є перегляд за допомогою розуму. На щастя, це відкритий, добровільний, загальнодоступний, усвідомлений та критичний шлях.

На підтримку другої умови, іслам вчить, що людина справді є автором своїх вчинків, чи то добрих, чи злих, і що цей факт є твердою даністю свідомості. Людина усвідомлює це, коли стикається з кількома можливостями дії та/або бездіяльності та обирає одну з них; коли під час самого здійснення дії суб'єкт усвідомлює, що він може або не може порушити і змінити відповідний статус-кво; коли, здійснивши вчинок, суб'єкт усвідомлює свою відповідальність чи провину, чи заслугу, – вчинивши саме так, а не інакше, – за його результати у просторі-часі.

На підтримку третьої умови, іслам навчає, що все творіння, включно з Сонцем, Місяцем та зірками, підпорядковане людині (Коран 22:65; 31:20) до кінця, щоб вона могла довести свою моральну цінність. І наука, і метафізика вчать про наявність відповідної причини для появи будь-якого наслідка, а також наявності наслідка, коли є відповідна причина. Ніхто не стверджує, що причинна залежність закрита для подальшого визначення зовнішніми силами, якщо такі є; або що, коли такі сили входять у таку залежність, вони не створюють, а тільки відхиляють рух причинної залежності в сторону, відмінну від тієї, до якої вона рушила б без додаткового втручання. Ця



Рис. 14.2. Світильник, розписаний стилями письма сулюс та куфі. Ізнік, 1480.

Карта 52. Політична незалежність в мусульманському світі.



Рис. 14.3. Лампа з гробниці султана Баязида II (1481 – 1512) в Ізніку.

відкритість природи до детермінації людською ініціативою, яка виступає як додаткова причина, саме і мається на увазі під її підпорядкуванням; і більше нічого не потрібно, щоб довести її податливість.

Нарешті, на підтримку четвертої умови іслам навчає, що кожна людина отримає по заслугах, чи то в просторі-часі, чи за його межами; що відлік починається від народження, а не до нього. Отже, іслам відкидає як несправедливе – а тому невірне – будь-яке вчення про первісний гріх, будь-яку спробу потягнути чашу терезів донизу ще до народження, чи то проти людини (як у християнстві, індуїзмі, джайнізмі та буддизмі) чи на її користь (як у грецькій релігії). Чесноти та недоліки людини, на думку ісламу, були функціями її власних зусиль і ніколи не могли бути передані іншій особі. На додаток, іслам навчав, що найвищим Суддею є Бог, Чия шкала є шкалою абсолютної справедливості, яка ніколи не втрачає на вагу атома ані добрих, ані злих справ; яка не допускає чийогось заступництва або фаворитизму.

Таке бачення ісламу не було частиною утопічного мислення та не покладалося на зусилля шляхетних людей, щоб реалізовувати його, коли були схильні до цього, і страждати від зневаги чи образи, коли вони цього не хотіли. Це мало бути і було оформлено у вигляді шаріату, системи законів, що охоплюють людське життя від колиски до могили. Таким чином, цінності ісламу не залишалися етичними вимогами, на які не можна було посилатися в судовому процесі. У вигляді шаріату, ідеальні цінності користувалися всією силою встановленого закону і ставали фактами повсякденного життя. Вони стали відомі як грамотним, так і неписьменним за ціле тисячоліття до епохи друкарства. Їх розуміли та вітали народні маси. Правителі та каменярі цінували та щодня використовували його положення, щоб виправити несправедливість, обґрунтувати право власності чи відновити будь-яке право. Суспільний ідеал настільки увійшов у життя, що з виконання закону починалась будь-яка духовність. Цей реалізм захищав мусульманське благочестя від порожнього моралізму, а мусульманську мораль від польоту спекулятивної уяви містиків.

За винятком кількох випадків, буква ісламських приписів не оголошувалася недоторканною і, отже, абсолютно незмінною. Якості вічності і незмінності належали цінностям або принципам, що лежать в основі розробки цих норм, а не юридичній формі, наданій їм шляхом формулювання цілей божественного закону у вигляді законодавчих приписів. Вічність і абсолютність належали переважно до ціннісних постулатів. За винятком цих постулатів і вказівок, всі деонтологічні розробки були відкриті для повторної інтерпретації людьми. Ця відкритість була продиктована постійно змінними умовами та ситуаціями людського життя, які, своєю чергою, вимагали готовності з боку закону йти їм назустріч, переслідуючи свої вічні цілі. Шаріат був божественним і вічним не за буквою, а за духом. Літера закону шанувалася завдяки

своєму походженню від того, що було божественним та вічним.

Для того, щоб керувати процесом формулювання цінностей ісламу у вигляді законодавчих приписів і надати можливість шаріату пристосуватися до змін людських умов, одкровення дало як закон, так і механізм його оновлення. Основні принципи, цінності та основи як права, так і методології його динамічного розвитку, були дані ісламом під божественною владою. Мусульмани винайшли науку усуль аль-фікг, щоб систематизувати розвиток права для вирішення нових ситуацій і проблем, інституціоналізувати безперервну адаптацію права до історичних змін. Завданням усуль аль-фікгу було розрізняти мінливе і незмінне і розробити методологію управління змінами на основі відповідних принципів, викладених у Корані та сунні. До незмінного належали приписи Корану (макадір), і сунни, які створювали зобов'язання своїми текстами. Оскільки мусульмани були абсолютно впевнені в божественному походженні, а також у непідробній передачі своїх текстів, приписи Корану і сунни були схильні лише до лінгвістичної герменевтики, тобто, йшлося про з'ясування їхнього граматичного, синтаксичного та лексикографічного значення. Мусульмани за всіх часів вважали їх обов'язковими та незмінними. Решта юридичного змісту Корану і сунни, знову ж таки, вважалася всіма мусульманами здатною до зміни та розвитку, хоча виникали розбіжності щодо застосування методологічних принципів, які керують змінами. Усуль аль-фікг виник для того, щоб встановити критерії достовірності для розробки та виведення нових законів з їхніх джерел у одкровенні.

Іджма і кийас не викликали розбіжностей серед мусульман і були визнані всіма школами як дійсні принципи законотворчості. Іджма полягає у згоді всіх юристів певного часу щодо того чи іншого питання. Кийас полягає в ухвалення юридичного рішення шляхом судження за аналогією. До цих основних критеріїв усуль аль-фікг додав наступні:



Рис. 14.4. Напис по краю тарілки: «Щедрість наближує до Раю» - уривок з хадису. Іран, Нішапур, 10 сторіччя

1. Аль-тамассук біль асль, правило, згідно з яким всі корисні дії є первісно законними, а всі шкідливі – незаконними.

2. Істісхаб аль-халь, правило, згідно з яким закони мають постійну силу, якщо немає доказів, що ставлять під сумнів корисність їхнього застосування.

3. Аль-масаліх аль-мурсала, правило, згідно з яким користь/вигода вважається законною, якщо не відомо, що шаріат встановив або відкинув її.

4. Аль-зараї, правило, згідно з яким легітимність того, що є інструментальним, безпосередньо залежить від користі чи шкоди, закладених у кінцевій меті, до якої воно веде.

5. Аль-істікра' аль-накіс, правило, згідно з яким загальний закон може бути виведений з окремого закону за допомогою висхідного узагальнення, якщо не відомо жодного виключення, що заперечувало б це узагальнення.

6. Аль-істіхсан, правило, згідно з яким більш слабкому кийасу може бути надано



Рис. 14.5. Напис по краю тарілки: «Щедрість наближує до Раю» – уривок з хадису. Іран, Нішапур, 10 сторіччя.

перевагу перед сильнішим, якщо це краще відповідає загальним цілям шаріату.

7. Аль-'урф валь 'ада, правило, згідно з яким законними джерелами права можуть бути звичай та практика.

Таким чином, наука усуль аль-фікг встановила методологію логічної дедукції та екстраполяції за аналогією з даних одкровення, а також критерії для емпіричного відкриття загального добробуту людей. Для переважної більшості мусульман актуалізовувати та забезпечити справедливість, встановити критично необхідні умови суспільного добробуту та категоризувати їх за допомогою прямої чи непрямої дедукції, надання юридичної переваги чи здійснення юридичного обмірковування суспільного блага в межах загальних цілей закону – вважалося вершиною юридичної мудрості та ісламського благочестя.

Таким чином, ми маємо справу не із застиглим законом, чия форма та літера незмінні, і не з потоком приписів, що змінюються у кожній ситуації. Скоріше, закони ісламу були засновані на вічних принципах чи цінностях, застосування яких розвивалося відповідно до людських ситуацій, але лише на основі найвищих гарантій сталості цих принципів та цінностей.

ЦІННОСТІ ШАРІАТУ

Шаріат та справедливість

Мусульмани вірять, що шаріат є надбанням всього людства, що кожен має право вирішувати свої суперечки з іншими людьми, на засадах рівноправності, до його положень. Ніхто не може бути позбавлений можливості звернутися до шаріату, якщо він того забажає, ані чоловік ані жінка, ані багатий, ані бідний, ані правитель, ані жебрак, ані чорний, ані білий, ані мусульманин ані не-мусульманин, ані постійний мешканець, ані тимчасовий житель, ані громадянин, ані іноземець. Так само, жоден мусульманин не застрахований від звинувачення відповідно до його положень. Будь-яка особа може пред'явити таке звинувачення до суду, і суд зобов'язаний розглянути це звинувачення. З іншого боку, якщо він не винен у злочині, що завдає шкоди державі або уммі в цілому, або якщо він не завдав тілесних ушкоджень іншим людям, або не зазіхнув на чужу власність, жоден не-мусульманин не може бути судимий за шаріатом, якщо він прямо не попросить про це. Шаріат наказує судити не-мусульманина за його власним законом, чи то юдея, християнина, індуса, буддиста чи будь-кого іншого. Це прерогатива не-мусульманина, яку шаріат визнає, визнаючи немусульманські закони однаково дійсними під його власним пануванням.

У цьому шаріат є унікальним серед усіх правових систем, відомих історії. Він один визнає інші закони дійсними для тих, хто бажає їх дотримуватись, і робить це конституційно, де-юре. Саме це робить мусульманське суспільство плюралістичним у єдиному сенсі, який дійсно має значення. Жодна інша система законів чи національна конституція ніколи не розглядала можливість встановлення іншого закону, крім неї, як рівнозначного, оскільки правова винятковість становить саму сутність національного чи політичного суверенітету. Шаріат, навпаки, ніколи не відчував загрози співіснування інших законів на те-

риторії, в якій він панував, і повністю благословляв їх дотримання та застосування. Водночас, мусульмани продовжували вірити в істинність і цінність шаріату і почувалися зобов'язаними закликати людство навернутися до ісламу і визнати шаріат. Їхня винятковість була питанням епістемології, метафізики та етики, а не особистих чи державних дій. На рівні дії правилом були терпимість та плюралізм.

Справедливість настільки важлива в ісламі, що шаріат наказував, щоб вона здійснювалася вільно і швидко, щоб вона була доступна всім. З усіх внесків ісламу загальне право справедливості, яке шаріат відстоював протягом чотирнадцяти століть своєї історії, є, мабуть, найбільшим. Іслам вчить, що встановлення справедливості на землі є найвищим зобов'язанням кожної людини. Кожна людина має піднятися або навіть віддати своє життя для встановлення та захисту справедливості, адже у цьому полягає її релігійний обов'язок. Дійсно, справедливість настільки божественна та заповітна, що кожен, яке б скромне положення він не займав, яким би бідним чи нещасним він не був, повинен бути абсолютно впевненим у тому, що він має право на справедливе ставлення. Ось чому шаріат наказував, щоб суд був абсолютно безплатним. Жодних зборів та покриття судових видатків. Будь-який суд конституційно правомочний розглядати будь-яку справу та звертатися за експертною порадою до будь-якого іншого. Ісламська практика розділила справи, в яких відповідачем є держава або будь-яка з її посадових осіб, і передала їх до спеціального суду, який називається махкамат аль-мазалім (суд у справах про несправедливість). Ісламське право не вдавалося до стягнення плати, щоб не перешкоджати судовим провадженням, проте накладало дуже суворі штрафи на тих, хто подає неправдиві позови, включаючи постійне позбавлення цивільних прав, втрату природного статусу адл (юридичної особи) чи права взагалі бути заслуханим у суді.

ДЕМОГРАФІЧНА СТАТИСТИКА ІСЛАМСЬКОГО СВІТУ

Незалежні мусульманські країни

Таблиця з сучасними статистичними даними щодо незалежних мусульманських країн наведена нижче у цій книзі.

Залежні мусульманські території (x1000)

Країна	Загальна кількість населення	Мусульмани	Відсоток
Палестина	5,180	5,076	98
Джамму, Кашмір, Ладакх	14,500	8,700	60
Сінцзян, Східний Туркестан	23,600	19,350	82

Мусульманські меншини

Країна	Мусульмани	Відсоток
Німеччина	4,118,000	5
Сполучені Штати Америки	2,962,000	0,9
Ангола	318,950	1
Аргентина	855,000	1,9
Австралія	610,220	2,6
Бельгія	578,100	5
Беліз	386	0,1
Білорусь	19,600	0,1
Великобританія	2,865,000	4,4
Болівія	2,000	0,1
Ботсвана	8,996	0,4
Бразилія	209,000	0,1
Болгарія	783,000	12,2
Бутан	7,000	1,0
Бурунді	296,000	2,5
М'янма (Бірма)	2,391	4,3
Чехія	1,000	0,1
Китай	72,000,000	5
Данія	319,400	5,5
ДР Конго	110,770	1,3
Східний Тимор	26,400	0,2
Домініканська Республіка	10,200	0,1

Еквадор	16,400	0,1
Сальвадор	4,000	0,1
Ефіопія	34,849,000	33
Вірменія	1,000	0,1
Естонія	2,200	0,1
Фіджі	58,350	6,3
Філіппіни	5,930,000	5,6
Фінляндія	24,000	0,2
Франція	5,321,000	7,9
Габон	207,600	9,8
Гана	4,945,000	17,6
Гватемала	1,600	0,1
Південноафриканська Республіка	1,052,000	1,9
Південна Корея	91,000	0,1
Грузія	412,300	10,7
Гайана	50,000	6,8
Гаїті	2,600	0,1
Індія	209,100,000	17
Нідерланди	872,000	5,1
Гондурас	12000	0,1
Хорватія	84,000	2
Ірландія	25,300	0,5
Іспанія	495,000	1
Швеція	200,800	2
Швейцарія	447,700	5,4
Італія	2,303,000	3,7
Ямайка	1,200	0,1
Японія	103,000	0,1
Камбоджа	263,000	1,6
Канада	1,148,000	3,2
Чорногорія	130,000	20,3
Кенія	5,420,000	11,2
Колумбія	16,000	0,1
Конго	80,900	1,6
Куба	11,000	0,1
Північна Корея	2,400	0,1
Лаос	3,000	0,1
Лесото	1,200	0,1
Латвія	2,000	0,1
Ліберія	586,600	12,2
Литва	3,000	0,1
Люксембург	13,900	2,3

Надання свідчень розглядається шаріатом як обов'язок, причому високо цінується свідчення, яке було дане добровільно і без примусу. Визнаючи абсолютну рівність всіх тих, хто стоїть перед ним, шаріат постулює їхню невинність доти, доки юридичні докази не доведуть протилежне. Він визнає право кожного на арбітраж та врегулювання суперечки у позасудовому порядку; і він покладає на людину відповідальність тільки за свої особисті справи, рішуче відкидаючи будь-яке припущення про субститутивну чи групову провину. У здійсненні правосуддя мусульманам наказано бути зразком і давати тільки справедливі свідчення (Коран 2:143), навіть якщо весь світ діятиме інакше. Ісламське правосуддя було побудовано за принципом, успадкованим від Месопотамії: «Душа – за душу, око – за око, ніс – за ніс, вухо – за вухо, зуб – за зуб, а також відплата за поранення» (Коран 5:47, 42:21).

Шаріат та раціоналізм

Іслам стверджує, що істина як і Бог, єдина, і що вона пізнається людьми одним з двох споріднених шляхів: розумом або через одкровення. Ця ісламська цінність, втілена в законі, свідчить, що всі люди мають право знати правду; і ніхто не має права накладати будь-яку цензуру чи обмеження. Шаріат визнає, що всі люди мають право цікавитися, шукати, вчитися та вчити один одного, і визначає дослідження та навчання як загальні обов'язки, від яких нікого не звільнено. Згідно з шаріатом, людське суспільство розглядається як школа великого масштабу, де кожен є учнем і вчителем одночасно. Шаріат проголошує ідеологічний скептицизм хибним, непокорою Богу, і забороняє сприяти йому у знищенні традицій людського знання та мудрості, забороняє перешкоджати людям здобувати знання чи долучатися до його примноження. Аль-акл (розум чи раціональне знання) вважався шаріатом однією з шести макасід

аль-шаріа (цілі шаріату), поряд з життям, майном, сім'єю, релігією та честю.

Шаріат та утвердження світу

Іслам вважає, що Бог створив життя і світ з певною метою; що вони є первинними цінностями, які бажано актуалізувати. Життя, стверджує шаріат, має бути прожите, світ повинен розвиватися, інстинкти повинні бути задоволені; таланти, здібності та потенціал повинні бути реалізовані; щастя необхідно шукати та досягати. Результатом всієї цієї діяльності має стати будівництво та зростання культури й цивілізації. Прагнення людини до досягнення цих цілей і є тією самою матрицею, завдяки якій можуть реалізуватися закон та етика. Отже, ці цілі необхідні, якщо має бути реалізована божественна мета самого творіння.

У перекладі мовою шаріату, ствердження життя і світу передбачає, що народитися означає мати право бути, жити стільки, скільки дозволить Бог; що ніхто не може бути позбавлений життя, окрім як на законних підставах. Шаріат також наказує, що народжений має право на прізвище батька, на турботу та підтримку батьків або, у випадку сирітства чи інвалідності, цей обов'язок покладається на державу, на безоплатну освіту та захист з боку суспільства та/або його інститутів. Кожна людина має право на покликання за своїм вибором, на частку у Божих щедротах на землі, на одруження та створення сім'ї, на придбання та насолоду багатством.

Шаріат та універсальний егалітаризм

Іслам стверджує, що стосунки між Богом і всіма людьми є однаковими, і що ці стосунки є функцією їхньої створеності, або місця в космосі. Тому він відкидає всі претензії на фаворитизм чи обраність будь-яких

Угорщина	19,600	0,2
Мадагаскар	282,500	1,1
Македонія	705,300	33,3
Мальта	1,200	0,1
Маврикій	235,900	17,3
Мексика	120,000	0,1
Монголія	155,000	5
Молдова	17,000	0,5
Мозамбік	7,625,000	25
Намібія	2,600	1
Непал	1,500,000	5
Нікарагуа	1,000	0,1
Норвегія	296,400	5,7
Центральноафриканська Республіка	713,000	15
Панама	28,000	0,7
Папуа Нова Гвінея	2,500	3
Парагвай	2,000	0,2
Перу	5,000	0,1
Польща	48,000	0.1
Португалія	16,000	0,1
Пуерто-Ріко	1,000	0,1
Румунія	69,000	0,3
Руанда	240,000	2
Росія	19,696,500	2
Сінгапур	893,000	14,9
Словенія	50,400	2,4
Шрі-Ланка	2,189,000	9,7
Суринам	118,000	20
Сербія	284,000	4
Чилі	8,500	0,2
Танзанія	21,024,960	35,2
Таїланд	3,460,000	5
Тайвань	23,000	0,1
Тринідад і Тобаго	81,000	6
Уганда	5,596,000	1,0
Україна	456,000	1,0
Уругвай	1,700	0,1
Венесуела	300,000	1
В'єтнам	97,000	0,1
Нова Каледонія	7,700	2,8

Нова Зеландія	59,000	1,3
Кабо-Верде	1,000	1
Греція	540,000	5
Замбія	1,151,000	7
Зімбабве	280,000	2

Політична незалежність в мусульманському світі
Незалежні держави

Континент	Країна	Рік здобуття незалежності
Африка		
	Єгипет	1922
	Лівія	1951
	Марокко	1956
	Судан	1956
	Гвінея	1958
	Камерун	1960
	Центральноафриканська Республіка	1960
	Чад	1960
	Малі	1960
	Мавританія	1960
	Нігер	1960
	Нігерія	1960
	Сенегал	1960
	Сомалі	1960
	Того	1960
	Буркіна-Фасо	1960
	С'єрра-Леоне	1961
	Танзанія	1961
	Алжир	1962
	Гамбія	1965
	Коморські острови	1975
	Західна Сахара	1976

людей і розглядає такі претензії як загрозу божественній трансцендентності та верховності.

Перетворений на закон, цей егалітаризм наказує, що ніхто не може бути звільнений від імперативів шаріату на особистих підставах. Усі мусульмани є мукаллафун (повинні підкорятися закону) і всі вони рівні поміж собою в цьому. Ані раса, ані національність, ані стать, ані становище у суспільстві, ані мудрість, ані багатство неспроможні змінити їхню рівність між собою перед законом. Той факт, що Мухаммад був їхнім батьком, – попереджав своїх дітей Пророк, – нічого їм не дає; і Умар, халіф, не міг звільнити свого сина від застосування щодо нього закону. Правителі провінцій і новонавернені царі зазнавали відплати з боку найупослідженішої людини, чиї права вони порушували. Навіть мусульманська спільнота загалом – умма – не має права йти проти закону і засуджувалася найнижчим суддею, коли виявлялося, що вона порушувала закон.

Егалітаризм шаріату не поширювався лише на мусульман у відносинах поміж ними, або тільки на громадян ісламської держави, незалежно від їхньої релігійної належності. Він поширювався на всіх людей на землі, надаючи їм право – мусульманам чи не-мусульманам, громадянам чи іноземцям, які постійно або тимчасово проживали в ісламській державі, окремим особам чи групам – укладати договір про мир, торгівлю, взаємну безпеку та дружні відносини з ісламською державою. «Право народів» ніколи не бачило нічого подібного. Шаріат визнає право не лише всіх націй, чи народів, чи суверенних урядів укладати договір про мир і дружбу з ісламською державою, а й окремих осіб, на підставі самого факту, що вони є людьми. У випадку, якщо іноземець, який уклав договір, є мусульманином, шаріат застосовуватиметься у всіх його положеннях; у випадку не-мусульманина під час проживання в ісламській державі до нього застосовується закон його

мілла (громади). Відповідно до шаріату, ісламська держава не має права відмовляти у в'їзді чи в укладанні договору про мир та дружбу нікому, хто подає заяву, без поважної причини. Шаріат дає такій особі право подати позов проти держави до будь-якого ісламського суду.

Для того, щоб домогтися взаєморозуміння та співпраці між народами – умова, необхідна для передачі слова Божого, – шаріат забороняє будь-які глузування чи висміювання будь-якого народу, нації чи релігії іншою особою та оголошує такі дії карними. Агресія однієї нації проти іншої має ще більш зловісний характер. Шаріат вважає це несправедливістю та злочином, який необхідно зупинити. Шаріат зобов'язує ісламську державу і всіх мусульман повстати проти агресора. Він дає жертві несправедливості право звернутися до будь-якого ісламського суду за відшкодуванням збитків, і ісламська держава зобов'язана виконати рішення, навіть якщо це призведе до насильницької конфронтації. Більше того, вона дає жертві агресії та несправедливості право шукати притулку в ісламській державі. Ісламська держава не може встановлювати правовий режим для іноземців на основі спеціальних угод з відповідними державами або на основі принципу взаємності. Будучи Божим законом, шаріат не підкоряється примхам чи інтересам урядів чи націй, навіть якщо вони були б мусульманськими.

Шаріат та суспільство

Іслам навчає, що всі люди були створені для служіння Богові, і що їхня доля, зрештою, залежить від виконання ними цього завдання. Він визначив це служіння у моральних термінах і неодмінною умовою цього служіння він зробив свободу. В термінах закону, свобода визначила, що життя окремої людини або групи людей не може регулюватися або зазнавати примусу будь-яким чином, за винятком надзвичайних об-

Азія		
	Іран	1921
	Ірак	1932
	Саудівська Аравія	1921
	Туреччина	1290
	Ємен	1911
	Йорданія	1945
	Ліван	1945
	Індія	1947
	Пакистан	1947
	Індонезія	1945
	Малайзія	1957
	Кувейт	1961
	Південний Ємен	1968
	Оман	1970
	Бахрейн	1971
	Бангладеш	1971
	Катар	1971
	Об'єднані Арабські Емірати	1971
	Мальдівські острови	1977
	Бруней	1983
Європа		
	Албанія	1913
	Косово	2008
Південна Америка		
	Суринам	1975
Африка		
	Еритрея	1918
Азія		
	Мінданао	близько 1500
	Афганістан	19 ст.
	Кіпр	1878
	Середньоазіатські ханства	1884
	Палестина	1918
	Кашмір	1947



Рис. 14.6. Порцелянова тарілка, на якій написано суру «Аль-Іхлас» та аят «Аль-Курсій». Часи династії Мін, кінець 16 сторіччя.

ставин або в умовах крайньої необхідності. Шаріат накладав суворі покарання на порушників свободи людини і надавав тому, кого примушували, право повернутися у вихідне становище цілим і неушкодженим. Шаріат проголосив будь-якого свідка чи інформацію, отриману внаслідок примусу, обману чи шпигунства, недійсними та неприпустимими у будь-якому судовому процесі.

Ісламський закон надав право кожному громадянину, мусульманину чи не-мусульманину, вибирати і продовжувати свій життєвий шлях на власний вибір, вільно пересуватися, вільно переміщувати свою сім'ю, майно і багатство куди завгодно, проживати будь-де, сповідувати релігію на свій вибір, безперешкодно дотримуватися власних переконань та розвивати свою культуру будь-яким чином. Шаріат захищав громадянина від будь-якого втручання у його справи та пропонував йому свій суд для безкоштовного подання скарги та отримання захисту. Окрім цього, шаріат не покладав на людину відповідальність за дії іншої людини. Якщо йшлося не про неповнолітнього, який перебував на утриманні, чи юридично неосудного, шаріат не визнавав субститутивної провини та обставин справи та вважав групове засудження і покарання несправедливими й аморальними.

Шаріат розглядав людину як члена чи главу сім'ї, а, отже, як залежну чи відповідальну за сім'ю та її членів. Він визначав права та взаємні обов'язки чоловіка та дружини, батьків та дітей, братів та сестер, дядьків та тіток, бабусь, дідусів та онуків, двоюрідних братів та сестер. Він проголошував усіх їх утриманцями глави сім'ї, якщо вони не були главами власних сімей. Сім'я в її розширеній формі була конститутивним осередком суспільства, яка привчала її членів до взаємної вірності та співпраці на благо усіх її членів.

Окрім того, шаріат визначав людину з погляду релігійної належності, а отже як члена релігійної громади. Таке членство визначає закон, що застосовується до цієї особи, і ставить її в коло прав та обов'язків, що належать до цієї релігійної громади. Громадянство в ісламській державі також накладало відповідальність за участь у політичному процесі, надання правителю порад, а також його виправлення, коли це необхідно. Однак, жоден соціальний суб'єкт – чи то сім'я, мілла, громада чи держава – не може абсолютизувати себе і стати джерелом чи мірилом права. Навпаки, всі ці кола впливу, як і раніше, підкоряються загальній владі шаріату.

Шаріат та благодійність

Загальновизнано, що допомога слабким, незахищеним та знедоленим і добровільне прагнення покращити якість життя для всіх є метою людської моралі. Проте небагато культур намагалися інституціоналізувати таке прагнення, і жодна з них не узаконила його.

Шаріат наважився на це, здавалося б, нездійсненне завдання. Він встановлював певний мінімальний внесок усіх власників багатства і рекомендував робити додаткові пожертви на власний розсуд. Останні

називаються садака (благодійність). Вона завжди індивідуальна і не обмежена за обсягом, характером, різноманітністю та застосуванням. Встановлений внесок називається закят. Він підлягає стягненню державною владою і становить 2,5 відсотки всього набутого майна понад особисті потреби власника та його утриманців. Закят збирається щороку.

Повнота шаріату

Іслам розробив всеосяжний закон, який охоплював весь період людського життя. Ця всеосяжність випливала з концепції ісламу про призначення людського життя виконувати імперативи, що становлять божественну волю. Таким чином, всі дії розглядаються як такі, що підпадають під дію закону і є або ваджиб (обов'язковими), або мубах (припустимими), мандуб (рекомендованими), макрух (не рекомендованими) та харам (забороненими). Водночас, закон ісламу визнавав своєю метою загальне благо людини. Він розділив цю мету на зарурійат (загальні потреби), хаджійат (особисті потреби) та тахсінат (бажання).

У той час як етика рекомендувала добре ставлення до дружини, дітей та родичів, закон наказував, щоб годування, притулок і турбота про них дорівнювали ставленню до самих себе. У тому ж дусі закон скасував усі лихварські відсотки та запровадив безвідсоткове фінансування для всіх. Це давало бранцю право викуповувати себе за договором, неосвіченим – право вчитися, а позбавленому прав – право скористатися багатством багатих.

Далі закон оголосив гріхом лихослів'я про ближнього, навіть якщо скоєння ним зла було правдою; відмову від компенсації та вибачень сусіда; не відвідування його під час хвороби. Потрібно допомагати ближньому у злиднях, відповідати на його привітання ще кращим, завжди давати йому добру пораду, просить він про це чи ні; навіть



Рис. 14.7. Вхідні двері у двір мечеті Султана Ахмета, Стамбул.

бажати йому здоров'я, коли він чхає. Мусульманин зобов'язаний захищати сім'ю та майно свого сусіда за його відсутності, бути присутнім на його похованні, коли він вмирає, або, у випадку, потреби організувати поминки.

Ісламський закон забороняє людині шпигувати, брехати та обдурювати. Забороняється говорити не знаючи обставин, голосно розмовляти, без стуку входити в чужий будинок і набувати зухвалого та зверхнього вигляду. Шаріат приписує утримувати себе в чистоті, вдягати кращий одяг на людях, за будь-яких умов виконувати свою обіцянку,



Рис. 14.8. Фрагмент центральної зали в палаці Діван-і Хас, що був побудований в часи правління могольського імператора Акбара в столиці Фатехпур-Сікрі, 1570 рік.

завжди дотримуватися пристойності і схиляти голову перед батьками і старшими, перед людьми, які мають знання та владу.

Таким чином, зведення законів, що становлять шаріат, зазвичай ділиться на дванадцять розділів:

1. обряди та богослужіння
2. особистий статус
3. договори
4. цивільна відповідальність
5. кримінальне право
6. конституційне право
7. оподаткування та державні фінанси
8. адміністративне право
9. земельне право
10. торгівельне право
11. міжнародне право
12. етика та особиста поведінка

Закон часто називають дзеркалом цивілізації у тому сенсі, що коли вона стає зрілою та досконалою, цивілізація відбиває себе у своїх законах. Цей погляд передбачає, що закон є продуктом цивілізації, створеним, як і інші риси цивілізації, силами, діючими в ній. Інша справа з шаріатом. Замість того, щоб бути продуктом або відображенням ісламської цивілізації, шаріат є її першопричиною. Дотримання його мусульманами всього світу є джерелом, яке породило ісламську цивілізацію, виплекало і захистило її в контексті історії. Шаріат був і залишається цивілізуючою силою серед мусульман.

ЗАКОН В ІСТОРІЇ

Формування

Як провідник безперервного потоку одкровень, Пророк давав мусульманам відповіді на їхні запитання про те, що їм слід робити. Одкровення говорило про всі випадки життя. Коран містить мало безпосередніх законів, але багато принципів і схем моралі. Однак, Пророк роз'яснював, конкретизував і ілюстрував ці принципи і, таким чином, перетворив їх на конкретні настанови та закони для дії. Ще за життя і до завершення коранічного одкровення, Пророк схвалював звернення своїх сподвижників до їхніх власних міркувань, керуючись божественними імперативами щодо певної пропозиції чи проблеми, не згаданої у одкровенні. Після його смерті та після затвердження ісламу в інших країнах через футухат виник широкий спектр проблем, з якими мусульмани часів Пророка ніколи раніше не стикалися. Прагнучи знайти рішення і за відсутності свіжого одкровення, мусульмани приступили до завдання переведення етичних принципів у юридичні розпорядження та екстраполяції або виведення з аятів Корану та сунни нових правових директив, яких вони потребували. Цей процес був централізований; і це незабаром призвело до появи різних шкіл у Медині та провінційних містах: Куфі, Дамаску, Фустаті та Багдаді.

За праведних халіфів двадцять сім сподвижників Пророка відзначилися у формуванні правової думки. Вчені розділили їх на дві групи, залежно від кількості та якості законодавства, за яке вони відповідали. Семеро належали до першої групи: Умар ібн аль-Хаттаб, Алі ібн Абу Таліб, Айша, Абдуллаг ібн Масуд, Зайд ібн Сабіт, Абдуллаг ібн Аббас і Абдуллаг ібн Умар. До складу другої групи входили: Абу Бакр аль-Сід-

дик, Умм Салама, Анас ібн Малік, Абу Саїд аль-Худрі, Абу Муса аль-Ашарі, Са'ад ібн Абу Ваккас, Абу Хурайра, Усман ібн Аффан, Абдуллаг ібн 'Амр, Салман аль-Фарісі, Джабір ібн Абдуллаг, Муаз ібн Джабаль, Тальха, Аль-Зубайр, Абдул-Рахман ібн Ауф, Імран ібн Хусайїн, Абу Бакра, Ібада ібн аль-Саміт і Муавія ібн Абу Суф'ян.

Метод, який вони використали, диктували їхні життєві обставини. Оскільки вони були повністю ознайомлені з одкровеннями і навчені Пророком, вони спочатку вдавалися до Корану, а потім до сунни Пророка. Якщо ці джерела мовчали з приводу того чи іншого питання, вони використовували свій розум для екстраполяції або виведення, а потім консультувалися з іншими сподвижниками і діяли відповідно до консенсусу, який виникав у результаті консультації. Їхні судження швидко перетворилися на життєздатну традицію. Ще за часів їхнього життя, Умар I визначив зроблений ними корпус юридичних висновків як третинне джерело після Корану і Сунни, до якого обов'язково мали звертатися майбутні правознавці, перш ніж ухвалювати нові рішення. Водночас, існувала необхідність в принципах законотворчості або директивах для суддів про те, як діяти у нових справах. Коли Умар призначив Шурайха суддею, він дав йому настанови, які стали джерелом ісламської юриспруденції. Вони містили такі принципи:

1. Здійснення правосуддя по відношенню до того, хто його шукає, є ісламським обов'язком і має здійснюватися неодмінно.

2. У суді всі люди рівні. Тягар доведення лягає на позивача; тягар присяги – на відповідача.

3. Прохання будь-якої сторони про надання часу для подання відповідних доказів має бути задоволене у розумних межах. Ненадання доказів свідчить про протилежне.

4. Судове рішення, хибність якого доведено доказами, має бути скасованим.



Рис. 14.9. Робота іракського митця Хасана Масуді.

5. Усі повнолітні мусульмани є дієздатними та правоздатними – адль – за винятком тих, хто засуджений за неправдиві свідчення або хадд (тяжкий злочин).

6. Жодна людина не може бути звинувачена за свої наміри. Це може бути зроблено лише за її дії на підставі юридичних доказів.

7. Там, де ви виявите, що Коран і сунна замовчують будь-яке питання, знайдіть аналогічний або подібний випадок чи принцип й ухваліть рішення на цій підставі.

8. Мусульманська громада вважає добрим і бажаним те, що є таким з точки зору Бога.

Потреба в законі в цей ранній період і залучення до ісламу великої кількості людей, які не розмовляли арабською, створили ще одну проблему, пов'язану з правильним викладом і розумінням положень Корану і сунни. Це поставило вимогу перед юристами встановити правила розуміння як на лінгвістичному, так і на юридичному рівнях. Так виникла дисципліна лінгві-



Рис. 14.10. Порцеляновий виріб у формі зірки, Іран, 1444.

стичної герменевтики, а також юридична екзегеза. Перша вбудувала в арабську граматику формальну логіку і дуже докладно розробила відносини загальних (аль-'ам) та конкретних термінів (аль-хасс), а також їхнє можливе взаємне перетворення. Остання проводила межу між релігійними, обрядовими, етичними законами Корану (включаючи кримінальні, цивільні, договірні, особисті, громадські і процесуальні закони) і аналізувала характер юридичної сили, наданої кожному з них. Вона проводила різницю між категоричними і ймовірними доказами, та між кінцевими й інструментальними імперативами.

Також, у цей період дії, висловлювання та ставлення Пророка стали вербальними, тобто вони були витягнуті зі спогадів сподвижників і передані у дискурсивній формі як твердження, зроблене Пророком чи сподвижником і передане ланцюжком оповідачів, які одержали його один від одного. Без сумніву, що аргументами на користь достовірності повідомлення і використання його у якості основи для нового законодавства були престиж оповідачів, їхня близькість до Пророка та частота переказів їхніх слів іншими сподвижниками.

Розквіт

Через століття після смерті Пророка не залишилося серед живих жодного з його сподвижників, які могли б дати свідчення очевидця. У той час як текст Корану був, поза всякими сумнівами, встановлений, його значення та стосунок, який вони мали до законів, котрі, як стверджувалося, були засновані на них, зазнавали критичного аналізу. З іншого боку, сунна не була встановлена ані текстуально, ані в плані значень. Її передача була досить віддаленою, щоб її можна було піддати неупередженій перевірці. Попереднім поколінням були відомі ситуаційний контекст і причини одкровення і вони були ще, достатньою мірою, просякнуті духом Пророка, щоб без труднощів сприймати ісламський зміст або мету. Незабаром настала нова ера, що характеризувалася віддаленістю від двох джерел одкровення, новими проблемами, що вимагали вирішення, та мовною свідомістю, яка не була настільки у собі впевненою. Часто щодо одного і того самого питання циркулювало дуже багато різних думок, повідомлень і суджень. Релігійне сумління не завжди було спокійним. Питання вже не полягало в тому, чи була певна дія чи захід ісламським, а в тому, як можна продемонструвати їхній ісламський характер і як досягти максимальної впевненості.

Розпочалися вербалізація, перевірка та канонізація сунни, як описано в розділі 6. Результатом стало створення сіхах (шести збірок перевірених хадисів) і улум аль-хадіс, наук про хадиси. Тоді ж були створені улум аль-Кур'ан, або «науки про Коран» (див. розділ 10). Ґрунт був готовий для закладення принципів підтвердження виведення закону з одкровення новою наукою, усуль аль-фікг.

Васіль ібн Ата (130/748 р.), засновник руху мутазилітів (розділ 15), перед цим розробив деякі принципи, що стосуються усуль аль-фікгу, такі як джерела знань, відмінність

між констатацією факту та судженням чи заповіддю, між окремим та загальним, між частиною та цілим. Хоча ці питання належали до філософських питань, порушених міжрелігійним діалогом того часу, який виник внаслідок звернення християн зі схильністю до богослов'я та метафізичних суперечок, а також перекладу грецьких філософських текстів, вони все ж таки мали певні наслідки для юриспруденції. Без сумніву, інтелектуальна атмосфера допомагала порушувати та загострювати теоретичні питання права.

Людиною, яка прийняла виклик і заснувала нову дисципліну, був Мухаммад Ідріс аль-Шафі'ї (204/820). Він навчався у Малік ібн Анаса, головного лідера правознавців у Медині та представника традиційної школи, і в Абу Ханіфи, лідера Куфи та представника ліберальної школи. Він багато подорожував і був знайомий з проблемами мусульманського життя та поглядами юристів усього світу. У своїй роботі він визначив принципи виведення (кийас) законів із текстів та встановив критерії обґрунтованості застосування цих текстів. Він досліджував худжійя або підтверджуючу вагу сунни, прирівнюючи її юридичну силу до сили Корану; істіхсан (юридичну преференцію), яку він оголосив позбавленою підтверджуючої сили; сподвижників Пророка, яких він вважав слабкими, якщо вони не були підкріплені сунною; та іджма, яку він оголосив існуючою лише по відношенню до ритуалів та передачі самого Корану.

У третьому столітті гіджри мусульманський світ став свідком великого припливу ідей із класичної античності, Персії та Індії, внаслідок чого мусульманські знання значно збільшилися. Виникли різні школи думки, деякі з яких залишилися близькими до початкової віри, а інші навпаки відійшли від неї. Саме в цей період виникла проблема створеності та вічності Корану, піддаючи одкровення релятивізації історії. Під керівництвом Ахмада ібн Ханбала уявлення про створеність було переможеним і загрозу було усунуто. Ці течії, звісно, вплинули на юридичне мислення. Публікація «Рісала» Аль-Шафі'ї спонукала багатьох мислителів написати твори на підтримку чи проти висловлених в цій роботі поглядів. Іса ібн Іббан (221/836) став на захист лібералізму, властивого школі Іраку, заснованій Абу Ханіфою (150/768). Аль-Наззам (221/836) додав діалектичний аргумент проти іджми та її можливості; а Асбаг ібн Фарадж (225/840) виступив на захист шафіїтської точки зору. Бурхливим суперечкам вдалося викликати консервативну реакцію. Дауд ібн Алі аль-Захірі писав проти обох сторін, посилаючись на недоторканність букви одкровення і, отже, значень, які їй приписуються. Його праця «Аль-Вусуль іля Маріфат аль-Усуль» і досі залишається найкращим захистом буквалістської інтерпретації. Законодавство бурхливо розвивалося учнями і послідовниками Абу Ханіфи, такими як Суф'ян ібн Уйайна (198/814), Мухаммад Абдул-Рахман ібн Абу Лейла, верховний суддя Куфи (148/756), Абдул-Малік ібн Джурайї (150/775), Абдул-Рахман аль-Авзаї (157/775 р.) та Аль-Лайс ібн Са'ад аль-Фагмі (175/792), всі з яких скористалися прагматизмом та ліберальним раціоналізмом



Рис. 14.11. Книжковий столик з плиткою на дереві. Туреччина, 1560 рік.

школи ханафітів та діяли завдяки інтелектуальному імпульсу її методології.

У четвертому столітті гіджри виросли та перетворилися на повноцінну науку початки дисципліни усуль. Законодавство розвивалося протягом трьох століть, охоплюючи всі мислимі дії чи проблемні ситуації під керівництвом кожного з визначних мислителів, імамів чи юристів попередніх століть. На мислителів четвертого століття тепер лягло завдання виявити методологічні принципи, закладені в цій законотворчості, і обґрунтувати їх для протидії критиці з боку інших шкіл, які досягли тих самих або відмінних висновків, але з використанням інших методологічних передумов. Численними були приклади з яких, у тому числі, теоретики права могли черпати обґрунтування своїх систематичних побудов. Природно, твори про усул-аль-фікг, написані у цьому столітті, належали до тих же шкіл, які вони захищали і за допомогою яких прагнули закріпити свої формальні принципи.

Школа шафіїтів була заснована першою, озброєна «Рісала» свого засновника. Ібн Бурхан аль-Фарісі (305/919) написав дві книги про усуль, розробляючи і роз'ясняючи принципи усулі в «Рісала». До наших днів збереглася лише одна з них – «Аль-Захіра фі Усул аль-Фікг». У тому ж дусі, серед інших, яких занадто багато, щоб їх згадувати, Мухаммад Абдуллаг аль-Сайрафі (330/642) написав три роботи: коментар, трактат про іджма та «Аль-Байан фі Далаїль аль-Алам Ала Усуль аль-Ахкам», а Ібрагім Ахмад аль-Марвазі (340/952) написав «Аль-Фусуль фі Маріфат Аль-Усуль», в яких вони роз'яснювали та захищали погляди шафіїтів. Інший шафіїтський правознавець, Ахмад ібн Умар ібн Сурайдж (306/920), вступив у суперечку з Ібн Даудом аль-Захірі на захист шафіїтського принципу кийас, який Аль-Захірі засудив. На захист кийас як джерела нових і достовірних знань став великий мислитель-мутазиліт, який згодом став супротивником мутазилітів, Абу аль-Хасан аль-Ашарі (324/936). Він написав трактат на захист дедуктивної логіки під назвою «Ісбат аль-Кийас», а також інший трактат про окремі випадки та загальності, «Аль-Хасс валь-'Ам». Абу Мансур аль-Матуріді (333/945) приєднався до дискусії на найвищому філософському рівні у своїй книзі «Аль-Джадаль фі Усуль аль-Фікг», покликаної представити та захистити ханафітську точку зору.

У малікітській школі Амр Мухаммад аль-Лайсі (331/943) написав «Аль-Лума'», Абу Бакр 'Аля аль-Кушайрі (344/956) написав «Кітаб аль-Кийас» та «Усуль аль-фікг», а Мухаммад Абдулла аль-Абхарі (375/986) написав свій «Аль-Усуль філь-Фікг» і трактат, що захищає худжійя консенсусу Медини, «Іджма Агль аль-Мадінат», пояснюючи погляди засновника школи – Маліка ібн Анаса.

Якими б важливими не були вищезгадані роботи в історії їхніх відповідних юридичних шкіл, вони не внесли істотних змін і не додали чогось суттєвого в дисципліну як таку. За важливістю для дисципліни праці малікітської, шафіїтської шкіл перевершили трактати ханафітських правознавців Убайдуллага Далаля аль-Кархі (340/952) та його учня Абу Бакра аль-Разі аль-Джассаса (370/981). Головний внесок першого полягає в тому, що він ввів у дисципліну тридцять дев'ять правових норм, поклавши цим кінець її формальному характеру і перетворивши її на загальну філософію права на додаток до офіційної методології виведення права. Останній встановив історичний та критичний метод у дисципліні. Аль-Джассас систематично розглядав всі питання у один і той самий спосіб: визначення; повідомлення та докладне вивчення думок попередників; їх оцінка, критика, зміна та доповнення автором; виклад, оцінка та критика поглядів опонентів; синтезування та узагальнення позиції; і відзначення її сильних та слабких сторін, і місць, які вимагають подальшого вивчення.

Однак, найбільший внесок Аль-Джассаса полягав у його спростуванні шафіїтських аргументів проти істіхсану та встановленні його як необхідної умови будь-якого творчого юридичного мислення. Згідно шафіїтської школи, здатність юриста дбати про благополуччя суспільства була обмежена, а здатність реагувати на нові проблеми новими рішеннями, натхненими кінцевими цілями шаріату, була усунена. Без істіхсану ісламське право було приречене на скам'яніння. Однак істіхсан не слід прирівнювати до юридичної ліцензії, оскільки цілі шаріату охороняють його від будь-яких можливих відхилень.

У п'ятому столітті дисципліна усуль аль-фікг досягла свого розквіту. Число вчених, що спеціалізувалися в ній, і кількість написаних ними книг – систематичних трактувань та обговорень різних аспектів дисципліни та завдань, які стоять перед нею – значно збільшилась. Після того, як цей предмет належав до виключної компетенції юристів, тепер він став важливим компонентом навчальної програми будь-якої школи, оскільки всі зрозуміли та оцінили його актуальність для вивчення ісламу загалом. Більш того, усуль аль-фікг включився в загальну битву ідей, яка клекотіла на той час. Вчені усулі, піднялися щоб захистити Коран від обвинувачень мутазилітів в створеності, які вимагали від них створення життєздатної теорії герменевтики та мови, пророцтва і пророчого покликання. Лише вони піднялися, щоб протистояти твердженням суфіїв про батіні (езотеричне) значення арабських слів, досягнуте за допомогою алегоричної інтерпретації чи з посиланням на авторитет посвячених. Аналогічною мішенню мислителів усулі стали сили сектантства, заяви яких доводилося спростовувати за допомогою ісламського універсалізму на надійних епістемологічних та етичних підставах. Необхідно було спростовувати твердження консерваторів з одного боку і радикалів з іншого, а шаріат мав бути встановлений як закон золотої середини. І, нарешті, необхідно було усунути та зробити помірними схоластичну суворість і надання переваги апріорним міркуванням самих вчених усулі, щоб шаріат відповідав емпіричним потребам умми. Існувала необхідність в наявності життєздатних методів виміру добробуту мас, які усуль аль-фікг ствердив у якості остаточного джерела права.

Частково причиною цього розквіту та розширення науки усуль була фрагментація мусульманської імперії на невеликі держави, керовані суверенними династіями, які змагалися одна з одною за престиж і за те, щоб залучити до своїх дворів найбільших світил того часу. У династії Хамданідів у північній Сирії та Іраку було дві столиці: Халеб (Алеппо) та Аль-Маусіл. Династії Тулунідів та Іхшидидів, що прийшли слідом за Фатимідами в Єгипет, продовжили діяльність та розвинули вищі навчальні заклади, особливо Аль-Азгар. Сельджуки в Хорасані тримали свій двір у Мерві, а Газневіди – далі на схід, в Газні (Афганістан). Також, у цей час за династії Саманидів процвітала мусульманська Середня Азія, що зробило Бухару та Самарканд славетними центрами ісламської освіти, а неподалік Каспійського моря, за Кабуса ібн Вушмагіра в Хіві, процвітав Табаристан. Південна Персія та Ірак процвітали при Бувайхідах, які тримали свій двір в Ісфагані та Реї. Останнім, але не менш важливим був двір Омейядів у Кордові, який за пишнотою та витонченістю не поступався містам мусульманського Сходу, залучаючи до своїх університетів та інститутів найбільші уми Європи.

Серед найбільших робіт з усуль аль-фікгу, які мали тривалий вплив на дисципліну, а також на ісламське мислення, були такі:

Шафіїтські вчені

1. Ахмад Мухаммад аль-Ісфарайні (406/1016), «Кітаб Усуль Аль-Фікг».

2. Ібрагім аль-Фірузабаді (476/1083), «Аль-Люма фі Усуль Аль-Фікг».

3. Імам аль-Харамайн Аль-Джувайні (478/1085), вчитель Аль-Газалі, «Аль-Бурхан фі Усуль Аль-Фікг», «Аль-Тухфа фі Усуль Аль-Фікг», та «Аль-Варакат».

4. Абу Хамід аль-Газалі (505/1111), «Тахдіб аль-Усуль», «Аль-Манкуль мін Ільм Аль-Усуль», та «Аль-Мустасфа мін Ільм аль-Усуль».

Малікітські вчені

1. Абу Бакр Мухаммад аль-Баккілані (403/1012), «Аль-Такріб мін Усуль Аль-Фікг» та «Аль-Мукні фі Усуль Аль-Фікг»

2. Абдул-Ваггаб Алі аль-Багдаді (421/1030), «Аль-Іфада фі Усуль Аль-Фікг».

3. Ахмад Мухаммад аль-Ма'афірі (429/1037), «Аль-Вусуль іля Маріфат Аль-Усуль».

4. Алі ібн Хазм (456/1063), відомий біблійний критик та релігієзнавець з Кордови, «Аль Іхкам фі Усуль аль-Акхам».

Ханбалітські вчені

1. Аль-Хасан ібн Хамід аль-Багдаді (403/1012), «Кітаб Усуль Аль-Фікг».

2. Абу Яла аль-Фарра (458/1065), лідер ханбалітської школи в Багдаді, «Аль-Удда фі Усуль аль-Фікх», «Аль-Умда фі Усуль аль-Фікг» та «Аль-Кіфайа фі Усуль аль-Фікг».

Ханафітські вчені

1. Ахмад Хусейн аль-Байгакі (458/1065), «Аль-Янабі фі аль-Усуль».

2. Абдуллаг Умар аль-Даббусі (430/1038), «Таквім аль-Аділла фі Усуль аль-Фікг» та «Асрар аль-Усуль валь-Фуру».

3. Алі Мухаммад аль-Баздаві (482/1089), «Канз аль-Вусуль іля Маріфат аль-Усуль».

4. Абу Бакр аль-Сарахсі (490/1096), «Усуль аль-Фікг».

Вчені мутазиліти. Хоча деякі мислителі-мутазиліти відомі не своїм становищем у галузі права та юриспруденції, а каламом (теологією та філософією), вони є авторами класичних праць з усуль. Безсумнівно, до таких класичних творів, вплив яких вийшов далеко за межі лав мутазилітів, належать наступні:

1. Мухаммад Алі аль-Басалі (436/1044) написав шедевр «Аль-Мутамад фі Усуль аль-фікг».

2. Аль-Каді Абдул-Джаббар (415/1024) присвятив цілий том своєї енциклопедії «Аль-Мугні» науці про усуль, а також написав п'ять інших трактатів ¬на цю тему: «Аль-Іхтілаф фі Усуль аль-Фікг», «Усуль аль-Фікг» , «Аль-Амад», «Маджму аль-Ахд» та «Аль-Нігайа».

Мусульманські вчені протягом століть вважали вісім з перелічених вище мислителів найбільш авторитетними і постійно посилалися на них у своїх роздумах і працях. Це були Абдул-Джаббар, Аль-Басрі, Абу Яла, Аль-Джувайні, Аль-Газалі, Аль-Даббусі, Аль-Сарахсі та Аль-Баздаві. Абдул-Джаббар та Басрі заснували дисципліни деонтології та аксіології, які вони розглядали у якості необхідних умов для знань усуль, аль-фікг та права. До виконання цього завдання їх спонукали дві передумови ісламського права. По-перше, з природи Бога випливає, що від Нього мають виходити заповіді для людини та творіння. Знання заповіді як наказу, як чогось, що має бути зроблено, є суттєвим для будь-якого етичного та правового знання. По-друге, заповіді Бога раціональні і, отже, підтримуються аль-ма'ані (цілями чи цінностями), властивими природі або етичному та духовному життю людини, які відповідають заповідям як їхнім онтологічним підставам. Ці цінності чи підстави пізнавані розумом і є предметом безпосередньої інтуїції людей з необхідним рівнем моральної та духовної чутливості.

Абу Яла аль-Фарра, аль-Джувайні та Аль-Газалі разом несли відповідальність за вивчення природи доказів та розробку теорії, яка стала наріжним каменем юри-

спруденції, а також релігійного та філософського знання. На їхню думку, ці одкровення були ма'ані, для яких Коран і сунна як дискурсивне одкровення були байан або роз'ясненням. Окрім того, байан був еквівалентом доказу, і, отже, слова Корану та сунни становили частину доказу передачі. Згода з доказами передачі є першою умовою достовірності. Є ще одна необхідна частина доказу, – раціональна. Її компонентами виступають перевірка на внутрішню узгодженість (далала біль-манзум), адекватність (далала біль-мафгум) та відповідність реальності (далала біль-іктіда). Але там, де цього недостатньо для доказу думки, можна звернутися до вищого рівня раціональних доказів, щоб перекрити різні свідчення і подолати відмінності між ними. Аль-Газалі називав цей вищий доказ «раціональним», визначав його в інтуїтивних термінах як апріорний ейдетичний зміст думки (далала біль-ма'на аль-макуль).

Нарешті, Аль-Даббусі, Аль-Сарахсі і Аль-Баздаві, юристи-ханафіти, ще більш міцними нитками переплели зв'язок між законом і релігією, зробивши перший знаряддям і формою намісництва людини від імені Бога на Землі. Цей зв'язок був гарантією успіху шаріату. Бо він забезпечив згуртованість громади перед етнічною різноманітністю, а індивідууму – моральну чесність перед спокусою. Він вселив у свідомість пересічної людини, в мільйони мас протягом століть і по всьому світу, вазі (або внутрішній стримуючий фактор) для зміцнення захисту людини від зла, тама'ніна (або впевненість) у правильності йти разом з Богом й іззат (або гідність), яка по праву належить людині, котра може бачити світ та історію як об'єкт, який вона має формувати для більшої слави Бога.

Саме ісламське право створило ісламську цивілізацію, а не навпаки. Воно дисциплінувало і об'єднало мусульман різних поколінь, сторіч і континентів у всіх аспектах їхнього життя, тавруючи їхні уми, серця та справи тавром ісламу. Під його впливом новонавернений часто одним махом піднімався з кам'яного віку в сучасність, від міфів і забобонів – до емпіризму та раціональних доказів, від боротьби за індивідуальне чи родове виживання – до боротьби за божественне намісництво в контексті історії людства.

Розділ 15

Калам (богослов'я)

РАННІ ПРОЯВИ

Світанок каламу

Перший прояв ісламської думки стався за межами Аравії та відразу на трьох фронтах. Спершу це була юриспруденція. Зіткнувшись з новими ситуаціями та новими проблемами, а також з відсутністю Пророка, до якого вони могли б звернутися за новими рекомендаціями щодо божественних імперативів, мусульмани були змушені перекладати ідеали ісламу мовою юридичних приписів, які відповідали б новим ситуаціям повсякденного життя та розробляти рішення для нових проблем. Їм довелося винайти науку юриспруденції, щоб керувати та регулювати процесом законотворчості, як ми це побачили в розділі 14. Для досягнення цієї мети у них виникла необхідність пошуку відповідей на запитання, що стосувалися цілей шаріату, природи людських вчинків, значення обов'язку, добра і зла, і навіть встановлення правил розуміння одкровення. Таким чином, вони займалися розробкою та встановленням логіки, системи правил, що узгоджуються з арабською граматикою, щоб керувати власним розумінням лінгвістичних значень, виводити похідні значення, створювати правила екстраполяції та методи встановлення емпіричної істини. Так само, як зазначалося раніше, критика хадисів привела їх до створення цілого набору критичних дисциплін, включаючи історіографію та біографію. Ці виклики та зусилля, що були спрямовані мусульманами на їх подолання, породили позитивну, раціональну та критичну філософію, спрямовану на задоволення потреб бурхливої та процвітаючої цивілізації.

Немає сумніву, що всі ці міркування були присутні на Аравійському півострові, а також за його межами, у провінціях, які потрапили під владу ісламу. Однак, якщо не брати до уваги приплив багатств, які розбудова халіфату принесла в Аравію, характер і якість життя там не змінилися. Ідеологічні та соціальні зміни, які приніс іслам, були радикальними та всеосяжними. Вони виявилися настільки хорошими, що після смерті Пророка та його покоління, жоден мислитель не захищав і навіть не формулював у вигляді проблеми ідолопоклонство, надання Аллагу співтоваришів, трайбалізму, гедонізму, дахр чи фаталізму. Ці питання, які домінували у мисленні та житті в до-ісламській Аравії, більше не були проблемами для мусульман півострова. Інакше справи виглядали в провінціях, де життя породжувало інші проблеми. Землеволодіння, іригація та інтенсивне землеробство, безперервна торгівля між великими урбаністичними центрами, які поки ще домінували над світовими імперіями, а також фізична та соціальна мобільність, яку принесли

іслам та ісламська держава, – все це створило проблеми, для яких не було готових відповідей оскільки життя на півострові не мало таких паралелей. Нові ситуації вимагали інтелектуальних зусиль, щоб виявити ставлення ісламу до них.

Другим фронтом, настільки ж внутрішнім по відношенню до мусульман, була природна для людини схильність усвідомлювати та систематизувати істини, представлені новим ісламським баченням. Попередні покоління, які стали свідками одкровення, а також їхні діти та онуки були надто близькі до надзвичайного феномену пророцтва і могли лише бути поглинені тим баченням, яке воно повідомляло. У присутності вищої реальності людина схильна до того, щоб визнати та погодитися, проголосити та приступити до обожнювання й покори. Свідомість мусульманина була повністю підпорядкована баченню божественного зразка, який наказував прихильнику віри перетворювати простір-час; і у своєму житті мусульманин був надто зайнятий створенням історії, щоб систематично формулювати свою місію та ідеологію. Він, звичайно, сперечався про це, але полеміка не приваблювала його. Найбільший та останній аргумент, який у нього був, полягав у тому, щоб вказати на себе та своїх побратимів-мусульман як на зразки віри; і він, і його супротивники були переконані у цьому аргументі.

Видовище мусульманина, що повністю віддається новим релігійним і моральним цінностям і реалізує їх з абсолютністю, яка майже не знає і не терпить винятків, водночас роблячи історію, було настільки ж величним, як і обеззброюючим. Однак, людський розум в якості супутнього явища волів запропонувати та розробити нову доктрину, а також систематизувати та вивести додатки до всіх сфер. Там, де такого штибу робота вимагає мінімальних зусиль, як у випадку з ісламом – з його кітаб мубін (ясною книгою), сунна мубайіна (прояснення прикладами) та шаріатом мухаккі-



Рис. 15.1. Мечеть та медресе Каравійїн (859), Фес, Марокко.

да (актуалізацією закону) – просте споглядання ісламського феномену та революція, яку іслам здійснив у всіх сферах людського життя, змусили розум замислитися і шукати відповіді якщо не на питання звідки й куди, то точно на питання чому.

Одкровення, в минулому як це було з ісламом, рідко буває систематичним або всеосяжним. Воно завжди контекстуальне у тому сенсі, що його твердження звертаються до конкретних ситуацій. Воно не претендує на те, щоб мати справу з усіма ситуаціями, а також класифікувати та впорядковувати їх, щоб застосовуватися до них систематично. Швидше, воно вливається в той чи інший аспект людського життя або турботи спалахами інтенсивного світла і тепла, осяваючи темні куточки і найвищі вершини. Завдання упорядкування та категоризації, застосування світла одкровення до інших ситуацій – це не робота одкровення, а робота науки та думки, що діють під його керівництвом та світлом. Так само, якщо одкровення будь-коли є всеосяжним – а Коранічне одкровення, безумовно, таким є – воно існує в такому вигляді на рівні перших принципів та цінностей, а не на рівні актуалізації конкретних матеріалів. Оскільки мета Одкровення та релігії полягає в перебудові людського життя загалом, їм природно говорити на найвищих рівнях

загальності. Деталі пізніше будуть доповнені релігійними вчителями та вченими.

На третьому фронті перших мусульман зустрічали юдеї, християни, сабії та зороастрійці, які ставили під сумнів твердження ісламу і вимагали задовільних відповідей, перш ніж вони могли перейти у іншу віру. Природно, прийнявши іслам, вони принесли із собою певний попередній релігійно-ідеологічний багаж, який визначив їхнє розуміння нової віри. Як мусульмани, вони обмірковували свої труднощі у розумінні віри та давали їм хибні тлумачення. Фундаментальні уявлення про їхні колишні вірування і культури були надто вкорінені в їхній свідомості, щоб іслам міг стерти їх за одну ніч; їхні власні категорії розуміння змушували їх розглядати ісламські істини у своєму власному світлі. Близький Схід, на який вторгся іслам, був чим завгодно, але не філософським вакуумом. Спадщина Стародавньої Месопотамії та Єгипту, Греції та Індії, юдаїзму та християнства, релігій та культур регіону була живою та процвітала. Можливо, вони об'єднувалися з релігіями та культурами, що панували напередодні появи ісламу у сьомому столітті; але вони, безумовно, були здатні чинити опір і ставити під сумнів нову релігію.

Філософська або теологічна думка в ісламі почалася з вирішення трьох завдань: природи іману (віри) та статусу тяжкого грішника (сахіб аль-кабіра); детермінізму та свободи; та природи божественних атрибутів. Перші два завдання постали внаслідок розбіжності мусульман щодо претендентів на посаду халіфа і жорстоких конфліктів, які за цим послідували. Коли деякі мусульмани назвали своїх супротивників не-мусульманами через їхню агресивну поведінку, необхідно було вирішити питання про те, чи сумісний іман з гріхом. І коли винні в насильстві були притягнуті до відповідальності за свої діяння і заявили про свою невинність, тому що їхні дії були зумовлені волею, виникла гостра необхідність у розгляді та вирішенні проблеми детермінізму. Третя проблема виплила з джерела, далекого від ісламу. Мусульмани, які розмовляли арабською мовою, легко розуміли Коран прямим і безпосереднім чином. Неможливо було не помітити як їхні слова та вирази немов діамантами перемежовувалися та сяяли коранічними цитатами. Але коли ці тексти намагалися зрозуміти інші мусульмани, шлях до безпосереднього інтуїтивного сприйняття для них був закритий. Їм заважали категорії розуміння, які вони успадкували від своїх рідних мов та своїх інших релігій. Таке утруднення загрожувало таухіду, сутності ісламу, коли воно торкалося божественних атрибутів.

Калам (буквально «слова» або «мова», сам термін стосується промови) – це була назва, яку мусульмани застосовували до дисципліни, що вивчає вищезгадані питання, а назва мутакалім (мн. мутакаллімун) використовувалася для людини, яка займалася нею. Важко знайти інше слово яке б підійшло до цього явища краще. Хутба, ораторство чи імпровізована мова, була первісним засобом навчання, дебатів, прозового читання чи просто передачі інформації. Хоча писемність ставала все більш популярною, вона ще не займала центрального місця. На вмілого оратора лягало завдання захисту, роз'яснення та уточнення віри, доведення її до розуміння народу.

Перші школи каламу

Аль-Кадарійя. Заснована Мабадом ібн Халідом аль-Джухані (79/699), ця школа отримала свою назву завдяки своїм поглядам про те, що людина здатна до дії (кадар або кудра) і, отже, повинна відповідати за свої вчинки. Гейлан ібн Марван аль-Дімашкі прийшов на зміну засновнику в керівництві школою, в якій викладалися такі принципи. По-перше, людина є вільною і дієздатною, а тому несе відповідальність за здійснення своїх вчинків, як хороших, так і поганих. У Судний день рахунки з нею буде зводити Бог, винагороджуючи її



ЗДІЙСНЕННЯ ХАДЖУ

Перед початком хаджу
1. Повернути борги і виконати зобов'язання.
2. Забезпечити залежних людей.
3. Владнати суперечки і почати праведне життя.
4. Зробити намір про здійснення хаджу винятково заради Аллага.
5. Прослідкувати, щоб призначені для поїздки гроші походили виключно з дозволених шаріатом джерел (були халяль), і щоб з тих грошей був сплачений закят.

По дорозі
1. Звершувати молитви у визначений час.
2. Якомога більше читати Коран.
3. Аналізувати власне минуле.
4. Праведно поводитися.

П'ять мавакіт (одн. мікат); див. мапу 54
1. Зуль-Хулайфа, Північний схід
2. Аль-Джухфа (біля Рабіга), Північний захід
3. Карн аль-Маназіль, Схід
4. Йаламлам, Південь
5. Зат-'Ірк, Північний схід

Перший день
В мікаті:
1. Помитися, або, принаймні, здійснити омовіння.
2. Вдягнути одяг іхрам (два шматки білої незшитої бавовняної чи лляної тканини). Жінки становлять виняток.
3. Зробити намір про здійснення хаджу.

З мікату до Мекки:
Декламувати «Ляббейк Аллагумма…» (На Твій заклик, о Боже, я прийшов. Немає у Тебе співтоваришів. Слава, вдячність і влада – усе належить Тобі).

В Мецці на священній території (Аль-Харам аль-Шаріф):
1. Обійти Каабу сім разів, проти годинникової стрілки, починаючи з кута Чорного каменю.
2. Здійснити молитву з двох ракатів біля Кааби.
3. Пробігтися сім разів між пагорбами Сафа й Марва, що знаходяться на священній території.
4. Вирушити в Арафат.

В долині Арафат:
1. Здійснити полуденну та післяполуденну молитви, поєднавши їх.
2. Слухати проповідь імама.
3. Стати обличчям до Мекки перед заходом Сонця і читати молитовні звернення (ду'а).
4. Вирушити в Муздаліфу.

В Муздаліфі:
1. Здійснити вечірню та нічну молитви поєднавши їх.
2. Провести там ніч.
3. Здійснити вранішню молитву.
4. Вирушити в Міну.
5. Зібрати по дорозі невеличкі камінці.

Другий день
В Міні:
1. Принести в жертву тварину і розподілити м'ясо серед бідних.
2. Кинути по сім камінців в кожен з трьох стовпів (джамарат), котрі символізують шайтана, промовляючи щоразу «Аллаг Великий».
3. Вийти зі стану іхрам знявши відповідний одяг, підстригаючи волосся та поголившись, і т.д.
4. Провести ніч в Міні або вирушити в Мекку.

Третій день
В Мецці на священній території:
1. Обійти Каабу сім разів, як у перший день.
2. Здійснити молитву з двох ракатів біля Кааби.
3. Пробігтися сім разів між пагорбами Сафа й Марва.
4. Вийти зі стану здійснення хаджу й вирушити додому.



ЗНАЧЕННЯ ХАДЖУ

1. Покора Богові
2. Моральна і духовна самоперевірка
3. Врегулювання зобов'язань і суперечок
4. Оновлення і зміцнення віри
5. Переприсвячення життя служінню Богу
6. Навчання інших мусульман та запозичення досвіду
7. Злиття всіх етносів, усіх класів, усіх культур в одну умму
8. Конкретизація загального братерства всіх людей під одним Богом
9. Надійне спілкування між мусульманами світу щодо ісламу в їхніх країнах
10. Мобілізація глобальної мусульманської енергії

"Проголоси людям хаджж! Вони прийдуть до тебе пішки й на втомлених верблюдах із найвіддаленіших місць. Нехай вони свідчать про те, що приносить їм користь, і нехай у визначені дні згадують ім'я Аллага над тією худобою, якою Він їх наділив. Їжте її самі та годуйте знедоленого бідняка! Нехай вони зітруть бруд свій, виконають обітниці та обійдуть навколо давнього Дому! Саме так! Хто шанує заборони Аллага, робить це на благо собі перед Господом. Вам дозволена худоба, крім тієї, про яку вам читають. Уникайте нечистоти ідолів та уникайте брехливих слів!" (Коран, 22:27-30)

ЯК ПРОРОК ЗДІЙСНИВ ПРОЩАЛЬНЕ ПАЛОМНИЦТВО?

Десятого року гіджри, у місяці зуль-када, Пророк почав підготовку до здійснення хаджу. 26 зуль-када (23 лютого 632), разом з дружинами, донькою Фатімою, мухаджирами, ансарами й представниками племен, які прибули в Медину, він вирушив в дорогу. В Зуль-Хулайфі вони вдягнули іхрам. 4-го дня місяця зуль-хіджа пророк Мухаммад разом з усіма прочанами, верхи на своїй верблюдиці, увійшов у Мекку. Після здійснення умри, він зупинився у своєму наметі, спорудженому для нього. На восьмий день зуль-хіджа Пророк залишив Мекку й досягнувши долини Міна зупинився там на ночівлю. Наступного дня, після сходу Сонця, прочани вирушили через Муздаліфу в бік долини Арафат. Пророк зупинився ночувати в Намірі. Перед обідом він звернувся з промовою до присутніх, кількість яких перевищувала 120 000 осіб. Ця промова відома під назвою Прощальної проповіді.

Поки Пророк Мухаммад перебував на Арафаті був посланий аят, у якому мовиться, що іслам є богоугодною вірою: «Сьогодні Я завершив вам вашу релігію, довів до кінця Свою милість до вас і схвалив іслам як вашу релігію...» (сура «Трапеза», 5:3).

Після цього, пророк Мухаммад разом з Усамою ібн Зайдом, який сидів на задній луці сідла верблюда Пророка, вирушив з Арафату в бік Муздаліфи. Вечірню та нічну молитви Пророк здійснив у Муздаліфі. Пророк залишався там до світанку і після вранішньої молитви, дiставшись Джамра аль-Акаба, здійснив обряд кидання камінців (кидав камінці в стовпи, які символізують шайтана, щоразу виголошуючи при цьому такбір). Потім Пророк перейшов у Міну і після промови, зверненої до присутніх, приніс у жертву Аллагу жертовних тварин. Він зарізав 63 верблюди з підготованої для жертвоприношення сотні, - по одному за кожен рік свого життя, - решту зарізав Алі. М'ясо було розподілене серед мусульман, сам Пророк також скуштував м'яса жертовної тварини. Після цього, Пророк поголився, вийшов зі стану іхрам. Потім він здійснив обхід Кааби й післяполуденну молитву біля неї. Після чого знову повернувся в Міну, де знову здійснив побивання шайтана камінням. Перебуваючи в Міні на другий день свята, він виголосив третю промову перед мусульманами. На п'ятий день свята Пророк знову повернувся з Міни в Мекку, здійснив прощальний обхід Кааби і повернувся в Медину (29 зуль-хіджа 10/26 березня 632).

за добрі справи і караючи за погані. Прихильники цієї школи цитували коранічні аяти, які явно підтверджували їхню точку зору, та тлумачили ті, які, здавалося, говорили про протилежне. По-друге, іман є наслідком знання та розуміння, згоди на пророчий заклик Мухаммада, а тому пов'язаний з дією, але не обов'язково вимагає її. Вони вважали, що тяжкий грішник справді залишається мусульманином, незважаючи на свій гріх; але Бог обов'язково покарає його у Судний день. По-третє, оскільки Бог трансцендентний, атрибути, які стосуються божественної особистості, такі як руки, зір і слух, повинні сприйматися образно. Вони попереджали, що приписування атрибутів Богу відрізняється від приписування акциденції чи якості субстанції, до якої вони прив'язані, оскільки атрибут, стверджували вони, є ще одним показником божественного «я».

Аль-Джабрійя. Заснована Джахмом ібн Сафваном (127/745) з Термезу на противагу школі Аль-Кадарійя, ця школа іноді відома за іменем її засновника як Аль-Джахмійя. Вона дотримувалася наступних принципів. По-перше, людина визначається у всіх діях божественною силою, включаючи акти віри, її чесноти або невіру та навпаки. Вони цитували ті аяти Корану, які явно підтверджують їхню тезу, такі як 76:29-30, і піддавали алегоричному тлумаченню аяти, цитовані їхніми супротивниками, такі як 41:40. Таким чином, вони звели свободу Корану до попередження. По-друге, як і Аль-Кадарійя, школа прагнула зберегти божественну трансцендентність, інтерпретуючи атрибути, які стосуються особистості Бога. Вони стверджували, що оскільки тільки дія і творіння можуть бути предикатами Бога, правомірно приписувати ці якості божественному "я". По-третє, трансцендентність Бога перешкоджала людині коли-небудь побачити Його. Відповідно, вони витлумачили вірш 75:22, в якому йдеться про те, що блаженні побачать Бога

Карта 53. Хадж.



СТАТИСТИКА ХАДЖУ

А. Кількість прочан у 2000, 2011 і 2012 рр.

	1420 г./ 2000	1431 г./ 2011	1432 г./ 2012
Прочани з Саудівської Аравії	571,599	1,099,522	1,408,641
Прочани з інших країн	1,267,555	1,828,195	1,752,932
Загалом	1,839,154	2,927,717	3,161,573

Б. Закріплена за Туреччиною квота прочан

2010	88,089
2011	91,433
2012	71,607
2013	57,329

В. Кількість людей, які здійснили хадж у 2000 – 2010 рр. (не враховуючи мешканців Саудівської Аравії)

Рік	К-сть	Рік	К-сть
2000	1,267,555	2007	1,729,841
2001	1,534,759	2008	1,613,000
2005	1,654,407	2009	1,799,601
2006	1,707,814	2010	1,828,195

Г. Кількість людей, які здійснили хадж у 1977 році; за країнами походження

Країна	К-сть прочан	Країна	К-сть прочан
Афганістан	6,590	Маврикій	315
Алжир	53,230	Марокко	22,674
Бахрейн	2,269	Нігер	2,854
Бангладеш	5,815	Нігерія	104,575
Бенін	205	Оман	2,429



Рис. 15.2. Прочани на горі Джебель ар-Рахма.

в раю, як такий, що означає лише те, що вони будуть у Його присутності. І вони заперечували вічність Раю та Пекла, бо вважали, що вічним є тільки Бог.

Аль-Сіфатійя. Ставши популярними, вищезгадані школи почали розділяти умму. Повсюдно лунали аргументи та контраргументи. Деяким їхні заяви здавалися перебільшеними, а їхні прибічники далекими від безпосереднього розуміння арабського значення коранічних слів. Звичайно, ця група стала на захист мовчазних мусульман, які виявили, що їхня віра неправильно витлумачена обома школами, і були відомі як сіфатійя, або «атрибутисти». Таким чином, Абдуллаг ібн Саїд аль-Куллабі заснував третю школу, яка навчала двох принципів. Першим постулатом було утвердження божественних атрибутів у їхньому відомому арабському лексикографічному значенні і засудження будь-яких сумнівів щодо їхньої природи або предикату Бога. Вони заперечували, що «рука» чи «око» Бога подібні до чогось людського. Таким чином, вони виступали за збереження трансцендентності та утверджували атрибути. По-друге, Аль-Сіфатійя заперечувала позицію Кадарійї щодо свободи людини та її здатності до дії. Вони вважали, що людина визначається Богом у всьому, що вона робить, і суд (нагорода або покарання) однаково диктується Богом, тим самим усуваючи очевидну суперечність між ними.



Рис. 15.3. Перші дві сторінки з богословської праці під назвою «Іфазат аль-Анвар», авторства Саадеддіна ад-Дехлеві Абдуллага ібн Абдул-Каріма.

Аль-Хаварідж. Коли Усман ібн Аффан був обраний третім халіфом в 12/644, деякі лідери мусульманської громади були щасливі, а інші – ні. Перші належали до роду Омейядів, оскільки Усман був їхнім родичем; до других належав клан Хашима, оскільки їхній кандидат, Алі ібн Абу Таліб, програв свою заявку на халіфат. Очікування роду Омейядів виправдалися: халіф призначив низку правителів провінцій зі свого роду, чим викликав заздрість одних та звинувачення в кумівстві з боку інших. Незабаром анти-усманські сили вступили в змову та вбили халіфа (35/656). Той самий орган, який обрав Усмана халіфом, тепер вибрав Алі у якості його наступника. Омейяди розлютувалися. Муавія ібн Абу Суф'ян, намісник Сирії, і Амр ібн аль-Ас, намісник Єгипту, обидва з роду Омейядів, об'єдналися і попросили всіх знайти та покарати вбивць, інакше вони погрожували позбавити Алі його посади. Як би він особисто не хотів виконати прохання, Алі був занадто слабким, щоб зробити це, тому що в багатьох регіонах держави спалахували повстання. У зв'язку з цим, Муавія та Амр об'єднали свої сили та проголосили свою незалежність від халіфату Алі. Їхня боротьба за владу перетворилася на відкриту непокору.

Коли їхні відповідні армії зіткнулися одна з одною в Сіффіні, на південь від Ракки на Євфраті (36/657), і сили Алі майже здобули перемогу, суперники вдалися до хитрощів і запропонували звернутися до посередника. Прагнучи зберегти життя воїнів та відчуваючи, що сили його вичерпані, Алі прийняв пропозицію та відвів війська. Пропозиція про посередництво була пасткою і Муавія перегрупував свої сили для ще одного раунду боротьби. Посередництво відбувся в 38/659 р. в Адрусі, на караванному шляху з Медини до Дамаску, між Ма'аном та Петрою. Група послідовників Алі категорично не погодилася та наполягала на тому, щоб вирішити питання за допомогою зброї. Їх очолював Абдуллаг ібн Вахб аль-Расібі, і вони налічували кілька тисяч воїнів. Алі необхідно було перемогти їх, щоб запобігти порушенню домовленості. Того ж року він напав і майже знищив послідовників Расібі. Але незабаром після бою він був убитий одним з їхніх людей, Абдуррахманом ібн Мулджамом, у 40/661 році. Після усунення Алі, Муавія того ж року проголосив себе законним халіфом.

Супротивники посередництва були вигнані з лав прибічників Алі і оголошені єретиками. Їм висунули звинувачення в тому, що вони виступили проти консенсусу умми, і дали їм назву хаваріджі або сепаратистів. Згодом з ними боролися всі. Аль-Хаджадж, омейядський правитель Іраку, провів безліч битв проти них. Вони були люті і самовіддані, і під проводом Нафіа ібн аль-Азрака захопили південний Ірак, а під проводом Наджда ібн Аміра східний Неджд. Катарі ібн аль-Фуджа'а був їхнім найбільшим поетом і героєм. Вони визнали законними лише перших двох халіфів, Абу Бакра та Умара, і вважали, що будь-яка дієздатна людина може обіймати цю посаду, якщо вона компетентна і обрана суспільством. Теологічно вони вважали грішника кафіром, злочинцем або відступником, боротися з яким законно і релігійно необхідно. Деякі залишки цієї групи досі збереглися на берегах Перської затоки, у Східній Африці,



Бруней	201	Мавританія	1,084
Пакистан	47,591	Палестина	1,434
Камерун	990	Філіппіни	784
Франція	642	Катар	1,139
Чад	1,720	Сенегал	4,825
Джибуті	590	С'єрра-Леоне	20
Єгипет	30,951	Сінгапур	731
Ефіопія	1,121	Сомалі	4,786
Центральноафриканська Республіка	621	Південноафриканська Республіка	765
Гамбія	99	Іспанія	52
Гана	2,982	Малайзія	4,278
Греція	197	Судан	32,353
Гвінея	1,244	Сирія	24,829
Індія	21,113	Танзанія	1,086
Індонезія	35,703	Таїланд	233
Іран	36,942	Туніс	7,914
Ірак	34,909	Туреччина	91,497
Кот д'Івуар	1,129	Уганда	4,621
Буркіна-Фасо	1,995	Об'єднані Арабські Емірати	3,560
Кенія	590	Великобританія	1,309
Кувейт	3,187	Йорданія	14,211
Ліван	3,815	НДРЙ	7,599
Ліберія	80	ЙАР	79,347
Лівія	20,770	Югославія	1,115
Шрі-Ланка	407	Американські країни	473
Малі	2,740	Інші країни	2,661

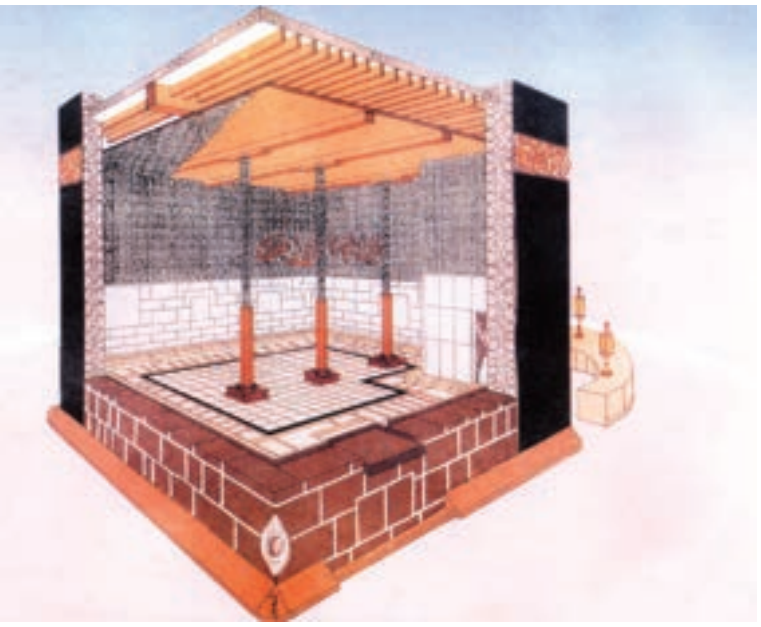


Рис. 15.4. Внутрішній план Кааби. Стіни Кааби утворюють куб. Північно-східна стіна Кааби: 12,63; північно-західна стіна – 11,03; південно-західна стіна – 13,10 м; південно-східна стіна – 11,22 м, а її висота становить 13 метрів. Таким чином, площа споруди становить 142 метри квадратних. Камені, використані для побудови стін, були знайдені на пагорбах довкола Мекки, то є гранітні брили. Стеля Кааби дерев'яна. Основа мармурова і вона вкрита вапняковими цеглинами. Нижня половина внутрішніх стін до стелі облицьована мармуром і має написані аяти. Верхня половина цих стін вкрита зеленою тканиною, на якій золотом гаптовані аяти з Корану. Зовні Кааба накрита запиналом.

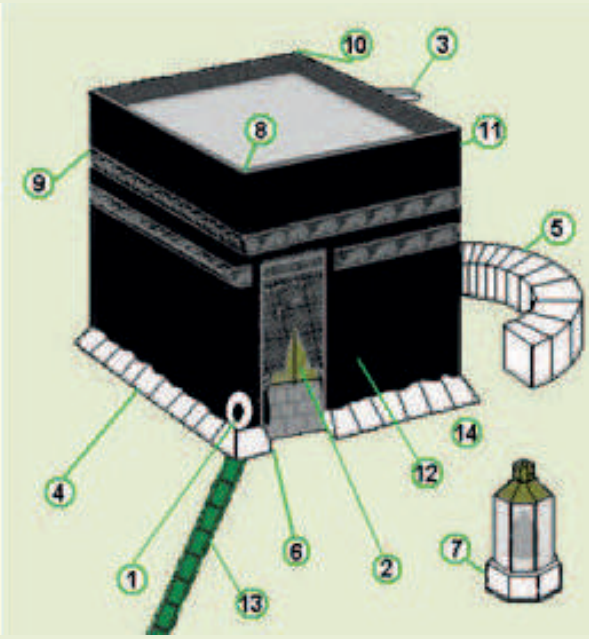
Тунісі та Алжирі; вони відомі як ібадити або ібадійя, на честь Абдуллага ібн Ібада, який пом'якшив їхню ізоляцію, навчаючи, що для них законно жити серед звичайних мусульман, не згодних з ними, і спілкуватися з ними. Їх пам'ятають сьогодні завдяки їхній чудовій глибоко набожній поезії.

Мутазиліти. В залежності від позиції, яку вони займали стосовно важливих питань три школи, про які йшлося вище, були також відомі під іншими назвами. Щодо їхнього ставлення до божественних атрибутів, школи були відомі як Муатілла (нейтралізатори), якщо вони піддавали атрибути алегоричній інтерпретації; Мушаббіга (антропоморфісти), якщо вони утверджували їх буквально; і Сіфатійя, якщо вони стверджували їх і засуджували будь-яке уявлення про те, як вони співвідносяться із Богом. Стосовно їхньої позиції щодо свободи людини, вони були відомі як кадарійя та/або мутазиліти, якщо вважали людину вільною, дієздатною та відповідальною; Мурджіа (відкладачі), якщо вони відкладали засудження грішника до моменту, коли він предстане постане Богом в Судний День; і хариджити (сепаратисти), якщо вони проголошували грішника-мусульманина не-мусульманином і оголошували його поза законом.

Від Васіля ібн Ата, який помер у Басрі в 131/749 р., до Абу аль-Хасана аль-Ашарі, який помер у Багдаді в 322/935 р., тягнеться низка блискучих мислителів, які складають традицію мутазилітів[1]. Ця традиція була заснована Васілем ібн Атою і поділялася на дві школи: басрійську, до видатних членів якої належали Амр ібн Убайда, Абу аль-Хузайль аль-Аллаф, Ібрагім аль-Наззам, Амр аль-Джахіз, Абу Алі та Абу Хашім; і багдадську, засновану Бішром ібн аль-Мутамаром (210/826 р.), до якої належали Абу Муса аль-Мурдар, Ахмад ібн Абу Ду'ад (фаворит халіфів Аль-Мамуна, Аль-Мутасіма і Аль-Васіка, 204- 820-848), Сумама ібн аль-Ашрас, двоє Джафарів (Джафар ібн Харб і Джафар ібн Мубашшир), Мухаммад аль-Іскафі та Абд аль-Рахім аль-Хайят. Абу аль-Хасан аль-Ашарі був останнім великим мутазилітом, який опанувавши їхню думку і метод, повернувся проти мутазилітів і вперше кристалізував суннітське богослов'я. Піднесення та розквіт мутазилітів збіглися з періодом формування ісламської думки. Це був час, коли безліч ідей, представлених спостерігачеві, як ніколи спантеличувала. Робота з оскарження думок опонентів, зважування альтернатив та виявлення їхніх недоліків лягла на плечі мутазилітів; і вони, безумовно, виявили себе у багатьох битвах ідей, у яких вони брали участь. Їхня історія була настільки ж блискучою, як історія їхніх побратимів – військових, керівників уряду та адміністрації, сільського господарства та промисловості, торгівлі та

комунікацій, освіти та науки, – які присвятили себе реалізації божественного закону як всередині себе так і назовні, у навколишньому світі.

У сфері абстрактного мислення неминуче виникали питання величезної важливості, які вимагали відповідей, котрі мали задовольняти як розум, так і віру. Відповіді мутазилітів пройшли довгий шлях, щоб досягти цього, але їм не вдалося це зробити. Їхні зусилля відчинили двері для появи розбіжностей з питань, що лежали в основі релігії та етики. Настрій на той час був для цього сприятливим, і лідери мутазилітів були запрошені халіфом Аль-Мамуном взяти на себе владу і очолити умму. Однак у лави мутазилітів вкрався розбрат. Більше довіряючи своїй політичній силі, аніж своєму розуму, вони зробили трагічну помилку, спробувавши нав'язати свої доктрини рядовим членам умми. Тих, хто виступив проти доктрини мутазилітів, усували з посад або кидали до в'язниці. Ахмад ібн Ханбал був ув'язнений за свою незгоду з цією позицією мутазилітів. Ахмад ібн Абу Ду'ад (160–240/777–855), лідер мутазилітів, був призначений головним суддею халіфом Аль-Мутасімом на підставі заповіту, який його батько, халіф Аль-Мамун залишив перед своєю смертю у 218/833 р., проте він справляв величезний вплив ще за життя останнього починаючи з 204/820 р. Халіф Аль-Мутаваккіл (232–247/847–862) звільнив його з посади у 229/851 р. і наказав конфіскувати його майно. З того часу мутазиліти, як рух, втратили свою популярність і були заборонені. Їхні поради стали



1. Чорний камінь. Цей блискучий чорний камінь знаходиться у східному куті Кааби. Під час пожежі в Каабі він розтріскався на 15 частин внаслідок перепаду температури, тепер він скріплений і окутий срібною рамою.
2. Двері Кааби. Вони розташовані у східній стіні Кааби на висоті 2,13 м від поверхні землі.
3. Водостічний жолоб. Виготовлений із золота, він знаходиться над північною стіною Кааби для відведення вод рідкісних у Мецці дощів. Його встановили османи в 1627 році.
4. Цоколь. Фундаменти Кааби зроблені для того, щоб захистити її від селевих потоків і паводкових вод. Усі її три фундаменти облицьовані мармуровими плитами.
5. Хіджр Ісмаїл. Розташоване перед західною стіною Кааби величезне вигнуте півколо 90 см заввишки і 1,5 м завширшки, з білого мармуру, воно називається стіною Ісмаїла, а територія, обмежена ним, має назву Хіджр Ісмаїл.
6. Аль-Мультазам. Частина стіни Кааби між Чорним каменем та її дверима.
7. Макам Ібрагім. Місце, на якому залишився відбиток ноги Ібрагіма, коли він будував Каабу разом зі своїм сином Ісмаїлом.
8. Східний кут: тут вмонтовано Чорний камінь.
9. Південний кут («Єменський»)
10. Західний кут («Сирійський»)
11. Північний кут («Іракський»)
12. Кісва або ж запинало: розшита золотом чорна шовкова тканина з написами, якою вкрита Кааба. Зокрема, на ній містяться слова шагади – символу віри. Має розшиту золотом стрічку у вигляді своєрідного пояса, на якій написані аяти з Корану. Цей покрив оновлюється щороку під час здійснення хаджу.
13. Позначка місця початку обходу (таваф) – для її виготовлення використано мармурову плиту
14. Макам Джабраїл. Знаходиться одразу біля «Іракського кута» Кааби.



Рис. 15.5. Мініатюра, на якій зображена Кааба. Форзац книжки Рустема-паші Джамі. Стамбул, 1561.

точкою зору меншості і незабаром вони приєдналися до інших мусульманських інакодумців – шиїтів – та віддалилися від «ортодоксальної» більшості, в якій продовжували існувати деякі з їхніх принципів.

Доктрина мутазилітів була заснована на п'яти аксіомах[2]: по-перше, аксіома аль-таухід, або єдиність Бога. Ця аксіома висувалася проти тверджень караїмітів (юдейських антропоморфістів), маніхейських дуалістів, християнських тринітаристів та близькосхідних філософів, які здебільшого були гностичними еманаціоністами. Відповідно до цього принципу, мутазиліти прагнули встановити існування, унікальність і трансцендентність Бога, яким ці школи загрожували. Серед мусульман, однак, твердження мутазилітів про таухід мало зовсім інше значення. Воно вимагало, щоби божественні атрибути були «нейтралізовані». Якщо, як стверджують звичайні мусульмани, атрибути не були божественними і вічними, то трансцендентність більше не могла підтримуватися. Їхній аргумент був простий і прямолінійний. Божественне знання або вічне, або створене. Якщо вічне, то або в Бозі, поза Богом, або ніде. Якщо у Бозі, то Бог – це театр, де відбуваються зміни. Якщо поза Богом, то Бог не всезнаючий, а хтось інший. А знання не може бути ніде. Воно десь і вічне. Але це не може бути поза Богом, тому що це передбачає політеїзм. Отже, воно має бути в Богові і бути притаманним Йому.

Так само всі божественні атрибути повинні бути оголошені або негативними, заперечуючи, що вони є предикатами Бога; або позитивними, стверджуючи одну з граней божественного «я», а не випадковість чи якість. Ісламське уявлення про те, що Коран є вічним словом Бога, викликало такі самі аргументи. Мутазиліти стверджували, що Коран був створений Богом вчасно, щоб виконати мету, яку Він мав для людини та творіння. Доказом, який вони наводили, було те, що Коран складався з мови, звуків та значень, встановлених людськими звичаями, що він був записаний чорнилом та папером і повністю запам'ятовувався людьми. Він не може бути «в» Бозі або «від» Бога. З іншого боку, вважати, що Коран знаходиться поза Богом і вічний, означає стверджувати існування іншої вічної істоти крім Бога. Нарешті, мутазиліти висунули той самий аргумент проти блаженного бачення у раю. Вони стверджували, що Бог не може бути побачений людським оком навіть у Раю, оскільки можна бачити лише матеріальні тіла. Отже, вірші Корану, які стверджують це (75:22), повинні бути витлумачені як такі, що означають щось інше, наприклад, усвідомлення божественної присутності. Другою доктриною мутазилітів була доктрина аль-адль (справедливості). Ця аксіома підкреслювалася проти тверджень прихильників расової теорії, обрання, провидіння, ірраціоналізму та виправдання вірою серед усіх вищезгаданих груп, а також проти тих мусульман, які були детерміністами, інтерцесіоністами та прихильниками примату одкровення над розумом. Тут мутазиліти прагнули утвердити універсалізм, раціоналізм, гуманізм та моральну свободу ісламу. Коран містить вірші, які підтримують як свободу, так і детермінізм (74:41, 41:46, 76:3 для першого; 9:51, 7:188, 11:36 для другого; 13:13 для обох). Мутазиліти вважали свободу осно-

вою всієї релігії та її діяльності. Для цього вони представили п'ять аргументів: такліф, або моральний обов'язок, феномен пророцтва і послання пророків, утвердження -божественної справедливості, всеблагості Бога і раціональності добра і зла – всі вони, як вони стверджували, були важливими для релігії та етики і мали на увазі людську свободу, здатність діяти та відповідальність. Щодо перших, вони ділили людські дії на необхідні та вільні, звільняючи перші від відповідальності та покладаючи на другі відповідальність. Вони також заперечували заступництво як втручання у божественну справедливість. Щодо другого, вони стверджували, що пророцтва були б марними, навіть абсурдними, якби люди не були вільні, щоб отримувати попередження та настанови від пророків.

Такий погляд підриває всі одкровення, включаючи Коран. Щодо всеблагості Бога, то вона абсолютна і не може бути скомпрометована тим, що Він мав би чинити несправедливість та зло, якби був творцем людських вчинків. Те, що божественна справедливість виключає будь-яку несправедливість, однаково передбачає, що добро і зло повинні бути виявлені розумом, а також пояснюватися через одкровення. Бо несправедливо прирікати на пекло тих, хто жив до одкровення і тих, кого воно не досягло.

Третя і четверта аксіоми, аль-ва'ад ва аль-ваід (обіцянка винагороди та загроза покарання) та аль-манзіла байна аль-манзілатан (проміжне положення між порятунком і прокляттям), були другорядними по відношенню до принципу справедливості. З одного боку, вважалося, що винагорода та покарання необхідні, якщо Бог розпоряджається долею людини абсолютно справедливо. Якби всі справи людини закінчувалися прощенням і раєм, або покаранням і пекельним полум'ям, або ані тим, ані іншим, божественна справедливість була б серйозно підірвана. З іншого боку, проміжне становище між вірою і зневірою, між порятунком і прокляттям було необхідне внаслідок зісковзування вірних у тяжкий гріх. Ця аксіома реабілітувала таку людину в опозиції до двох видів крайнощів: тих, хто вважав, що дотримання віри – це все, що необхідно для порятунку, і тоді грішник благодушно вважався врятованим; і того, що розглядало будь-який порятунок як логічний і в суттєвих відношеннях еквівалент справ, згідно з яким грішник негайно засуджується до покарання в цьому світі та у майбутньому. Всупереч обом крайнощам, цей принцип тримав як вірних, так і грішників, під обвинувальним перстом Бога за гріхи, у яких ті були винні.

П'ятою аксіомою була аль-амр бі аль-ма'руф ва аль-нахійан аль-мункар (веління творити добро і заборона зла), роль якої полягала у встановленні необхідності творіння недосконалого, але все ж таки такого, що піддається вдосконаленню для моральної самореалізації людини та виконання божественної заповіді; звідси потреба в тому, щоб людина залучилася до глибинної роботи зі своїм «Я», узяла історію до своїх рук, змісила і переліпила світ за по-



Рис. 15.6. Чорний камінь

Таблиця 15.1. Мутазиліти, Басрійська школа
---> від вчителя до учня



Окрім того, останніми мутазилітськими мислителями були
1.Каді Абдул-Джаббар ібн Ахмад аль-Хамадані (415/1024)
2. Замахшарі (538/1143)

добою божественного зразка, явленого Богом.

Ці п'ять аксіом були кардинальними для мутазилітів[3]. Оспорювання чи заперечення будь-якої з них видаляло претендента з лав мутазилітів. І все ж, якби ми охарактеризували доктрину мутазилітів однією домінуючою ідеєю, ми були б змушені сказати, що вся спрямованість їхнього руху оберталася навколо проблеми етичної природи людини, яку вони вважали центральною проблемою особистості. Їхня занепокоєність була дуже ісламською, оскільки в ісламі кінцева мета людського життя – по суті, всього творіння – це реалізація у просторі-часі божественної довіри. І їхні аргументи були зрозумілі. Якщо Бог трансцендентний – а мусульманин вірить, що Він такий, – не можна сказати, що Він вторгається в творіння або зазнає вторгнення з боку творіння. Бог завжди унікальний. Тому в ісламі немає ані втілення, ані пантеїзму; ані еманації від Бога, ані злиття з Богом. Усе це побудови, позбавлені основи. Єдина безперечна, дана реальність полягає у тому, що людина, творіння, перебуває під імперативом, а саме, під владою цінності; що цінність наказує їй і рухає нею прагнути реалізації цієї цінності в царстві дійсного.

Згідно з мутазилітами, з цієї реальності випливають чотири різних принципи, встановлення яких є завданням всієї релігійної і філософської думки. Це, по-перше, те, що існує заповідь, закон чи шаріат – божественний закон, який є божественною волею для людини; і що цей зразок не є творінням людини, а має особливу природу, бо хоча закон має стосунок до людини, він не пов'язаний з нею. В іншому випадку, якщо цінність або так звана божественна заповідь є творінням людини або належить до неї, то етика є або задоволенням інстинктів і бажань, або правилом за згодою. І в тому, і в іншому випадку імпера-

тивність та виправданість заповіді перебувають під загрозою.

Другий принцип полягає в тому, що в людини є вроджена здатність пізнавати цю заповідь або божественний взірець, здатність, яку можна культивувати і яка піддається більш високим і нижчим ступеням сприйняття, але вона є внутрішньою по відношенню до людської реальності і передається людині. Інакше скептицизм і цинізм стають неминучими. Більше того, така здатність звільняє людину від традицій, які самотужки ніколи не можуть бути критичними.

Третій принцип полягає в тому, що людина, як суб'єкт, є ніби матеріалом для реалізації цінності, має здатність діяти чи не діяти відповідно до заповіді. Аспектом людини як суб'єкта ціннісної реалізації є її моральна свобода; її аспект як матерії – це її податливість, а також аспект творіння, відкритість всього простору-часу для інформації за божественним взірцем.

Четвертий і останній принцип полягає у тому, що має існувати порядок, у якому дія чи бездіяльність людини, реалізація чи порушення нею божественного взірця не будуть марними, а матимуть наслідки як для неї, так і для всього космосу; що у той час як наслідок для космосу є об'єктивним, наслідком для суб'єкта є особиста винагорода чи покарання. Від цього принципу залежать безсмертя душі, воскресіння тіла, Судний день, Рай та Пекло. Саме дослідження цих проблем мислителями мутазилітів призвело до встановлення цих принципів у традиції ісламської думки.

РОЗКВІТ

Аль-Ашарі

Алі ібн Ісмаїл аль-Ашарі (258-322/873-935) розпочав свою кар'єру як член руху мутазилітів та учень Абу Алі аль-Джуббайї, представників Басрійської школи. У віці сорока років він відмовився від мутазилітів і виступив проти їхніх поглядів, проповідуючи проти них у мечеті Басри. Його погляди набули популярності, коли Нізам аль-Мульк відкрив школу Нізамійя в Багдаді з відділеннями в Нішапурі, Балху, Герати, Ісфагані, Мерві, Басрі та Маусілі, а також доручив вчителям викладати погляди Аль-Ашарі. З того часу Аль-Ашарійя стала точкою зору більшості мусульман з більшості філософсько-богословських питань, що торкаються ісламу[4].

Таблиця 15.2. Багдадська школа мутазилітів

---> від вчителя до учня





Рис. 15.7. Хіджр.

Традиція розповідає нам, що одного разу Аль-Ашарі зіштовхнувся зі своїм учителем Аль-Джуббайї стосовно наступної проблеми: три брати, один злочинець, один праведник і один неповнолітній, померли. Як склалася доля кожного із них? Аль-Джуббайї відповів, що праведник перебуває у Раю; злочинець – в Пеклі; а третій належав до незрозумілого класу «людей миру». Аль-Ашарі запитав: «Якщо неповнолітній попросить дозволу відвідати свого брата в Раю, чи буде його надано?» Відповідь Аль-Джуббайї, заснована на вченні про справедливість мутазилітів була такою: «Ні, тому що Рай можна лише заслужити добрими вчинками». Аль-Ашарі заперечив: «Але що, якби неповнолітній заявив: «Якби мені було дозволено жити, я б це заслужив». Ґрунтуючи свою позицію на принципі мутазилітів щодо божої всеблагості, Аль-Джуббайї відповів, що хлопчику сказали б, що для нього було кращим, що він помер рано. Після цього Аль-Ашарі підійшов до свого висновку: «Але якби злочинний брат тоді запитав Бога: «Ти знав, що було добром для неповнолітнього і вирішив забрати його життя, щоб не допустити, щоб він творив зло та знищив себе. Тобі було відоме й моє майбутнє... Чому ж тоді Ти зробив йому послугу, а мені ні?» Аль-Джуббайї була доведена помилковість його суджень, і Аль-Ашарі вийшов з лав мутазилітів.

Невдоволення вченням мутазилітів, безперечно, було спрямоване проти абсолютизації мутазилітами принципів справедливості та всеблагості; але воно поширювалося і на інші області. По-перше, ісламу була огидна його нейтралізація божественних атрибутів. Суб'єкт та предикат не можуть бути одним і тим самим; так само і Бог, і Його атрибути. Це ані Бог, ані не Бог; а не те, що стверджували мутазиліти (що вони внутрішньо притаманні Богу і, отже, Його самості), та те, що вони заперечували (що вічний атрибут – це інший Бог на додаток до Бога). Їхня постановка питання була докорінно хибною. Атрибути справді є атрибутами Бога, оскільки Він описав Себе відповідним чином. Їм належить трансцендентна якість, що належить Йому, яка робить будь-які питання зайвими, оскіль-



Карта 54. Місця перевдягання в іхрам.

ки трансцендентне за визначенням знаходиться поза людським пізнанням. Тому ставити це питання ірраціонально; відповідь на нього є запереченням трансцендентності, тобто блюзнірством. По-друге, Аль-Ашарі погоджувався з тим, що слова, звуки та їхні смислові асоціації створюються та встановлюються за традицією. Однак це не Коран, а лише його емпіричний субстрат. Коран – це особиста мова Бога; як така, вона становить реальність іншого порядку, духовну реальність, осягнуту нами за допомогою нашого розуму. Вона вічна, бо вона від Бога; і подібно до Бога, вона не створена. По-третє, мутазиліти помилялися, заперечуючи блаженне споглядання в Раю. Їхнє твердження передбачало, що в Раю споглядання відбувається так само, як і на землі. Але Рай належить трансцендентному царству, де немає нічого подібного до природи цього світу. Оскільки Бог обіцяв, що праведники побачать Його в Раю, ми не маємо жодних прав або підстав заперечувати це. Навпаки, мусульмани повинні стверджувати це так, як описано в одкровенні (Коран 75:23).

Існування єдиного Бога. Аль-Ашарі не лише виступив проти мутазилітів. Він розробив повну систему ідей, за допомогою яких можна було спростувати інші школи та раціонально представити ісламські догми. Проти атеїстів Аль-Ашарі навів три аргументи. По-перше, світ складається з тіл, а тіла діляться по низхідних на атоми – найдрібніші частки з усіх, що існують. Оскільки атоми створені, а тіла складаються з них, то звідси випливає, що все створено, що потребує нествореної причини, якою є Бог. По-друге, речі або необхідні, або випадкові, причому причиною самої себе першої речі є вона сама, а причиною існування другої є інша причина. Бог не може бути випадковим, бо якби Він таким був, Йому знадобилася б інша істота, через яку Він мав з'явитися, і так до нескінченності. Нескінченна регресія не є раціональною можливістю. Ланцюжок випадків має прийти до безпричинної причини, на якій

Таблиця 15.3. Шиїтські імами



він зупиниться. Це Бог. Світ також не може бути необхідним; бо це зробило б його ще однією вічною істотою. По-третє, упорядкованість, задум і провидіння проявляються у всьому творінні, яке було б неможливим без них. Вони передбачають існування впорядковуючої, передбачливої унікальної істоти, яка не може бути множинною, не порушуючи порядку творіння. Це і є Бог.

Доктрина касб. Аль-Ашарі також розробив доктрину касб (набуття). Він розрізняв здатність діяти, тобто створювати, виробляти чи змінювати єство, і здатність воліти цього. Він відмовив людині в першому на тій підставі, що тільки Бог має таку здатність. Людина лише прагне чогось, а сила Божа робить бажаний об'єкт буттям; людина отримує плюси чи мінуси події не тому, що вона зробила цю подію, а тому, що вона побажала, щоб вона сталася. Таким чином, Бог має абсолютне панування над Всесвітом, Його авторство всіх подій,

Таблиця 15.4. Фатимідські правителі

Каїр (297-567/909-1171)

Убайдуллаг аль-Магді	297-322/909-934
Аль-Ка'їм	322-334/934-946
Аль-Мансур	334-341/946-953
Аль-Му'їзз	341-365/953-975
Аль-Азіз	365-386/975-996
Аль-Хакім	386-411/996-1021
Аз-Захір	411-427/1021-1036
Аль-Мустансір	427-487/1036-1094
Аль-Муста'фі	487-495/1094-1101
Аль-Амір	495-524/1101-1130
Султанат Аь-Хафіза	524-525/1130-1131
Аль-Хафіз	525-544/1131-1149
Аз-Зафір	544-549/1149-1154
Аль-Фа'їз	549-555/1154-1160
Аль-Адід	555-567/1160-1171

Його справедливість і відповідальність людини, як стверджує іслам, примиряються в цьому. Вчення Аль-Ашарі про касб узгоджується з сучасним поглядом на реальність як на закриту систему, вільну від каузальних прогалин, і на людську дію як не більше, ніж втручання, яке відхиляє каузальний потік від одного наслідку до іншого, обраного ним самим.

Божественна закономірність є необов'язково причинністю. Твердження ісламу, що Бог є Автором усіх подій, є наслідком унікального панування Бога над Всесвітом, Його повного провидіння. Жодна причинна послідовність не є необхідною сама по собі; її порядок і потік є умовними, визначеними Богом, щоб бути тим, чим вони є. На відміну від греків, Аль-Ашарі вчив, що матерія не породжує матерію і не змушує матерію змінюватися. Це робить Бог. Це рівносильно заперечен-ню причинності; і Аль-Ашарі робив це, переконаний, що всемогутність Бога виключає існування інших первинних або вищих причинних суб'єктів. Аль-Ашарі вважав за краще говорити не про закони природи, а про Божі закономірності в природі. Ця позиція виконувала функцію задоволення як релігійних, так і філософських вимог[5].

Одкровення та розум. Ми вже побачили, що мутазиліти заявляли про пріоритет розуму над одкровенням, вважаючи добро і зло раціональними міркуваннями, підтвердженими одкровенням, і що Аль-Ашарі стверджував протилежне. Даючи розгорнуту відповідь щодо пріоритету одкровення над розумом, Аль-Ашарі пов'язав воєдино питання добра і зла, природи іману та гріха, воскресіння та суду. Він вважав, що вони були дані одкровенням, а не розумом. Оскільки не тільки вони не є необхідними самі по собі, але й необов'язково істинною є їхня протилежність. Якби добро і зло були справами виключно розуму, тоді вони могли б існувати в царстві Божому, але без волі Божої. Злі справи людей відбувалися б тоді всупереч Божій волі, розкриваючи в Ньому слабкість. Щодо твердження про те, що Бог не може спричинити зла, Аль-Ашарі заявляв, що неналежно ставити будь-які умови перед Абсолютом. Якщо здається, що Бог чинить зло, істина полягає в тому, що таке було б противно Його природі, хоча і можливим, і що те, що здається нам злом, може бути зовсім не таким в реальності. Так само Аль-Ашарі відкинув несумісність іману та злих справ, стверджуючи, що віра не обов'язково передбачає чесноту і що лиходій може бути або покараний Богом, або прощений. Те саме, стверджував він, вірно і щодо пророцтв. Бог не був зобов'язаний посилати пророків, але така можливість не виключена. Але тепер, коли Він послав їх, прийняття того, що вони принесли від Бога, було обов'язковим для людей.

Ці ідеї були розвинені учнями та послідовниками Аль-Ашарі в повну систему, яку

вони, своєю чергою, викладали та ототожнювали з ісламськими суннітськими поглядами. Погляди Аль-Ашарі незабаром були прийняті більшістю мусульман. Найбільшими послідовниками були Абу аль-Ма'алі аль-Джувайні, Аль-Баккилані, Аль-Матуріді, Аль-Кушайрі та Абу Хамід аль-Газалі.

ПРИМІТКИ

1. Біографічно-бібліографічний виклад вчення мутазилітів, див. Ibn al Murtadâ, Tabaqat al Mu'tazilah, ed. S. Diwald-Wilzer (Beirut: Catholic Press, 1961). Систематичний виклад доктрини мутазилітів і розгорнуті розповіді про їхню історію див. Zuhdi Hasan, Al Mu'tazilah (Cairo: Al Nadi al 'Arabi fi Yafa Publications, 1366/1947); A. N. Nadir, Falsafah al Mu'tazilah: Falâsifat al Islam al Asbaqin, 2 vols. (Alexandria: Dâr Nashral Thaqafah, 1950-1951); A. N. Nadir, Le système philosophique des Mu'tazilah (Premiers penseurs de l'Islam) (Beirut: Editions des Lettres Orientales, 1956). Праці мутазилітів див. Abd al Rahim al Khayyat's Kitab al Intisar wal Radd Ala Ibn al Rawandi, ed. A. Nyberg (Cairo: Lajnah al Ta'if wal Tarjamah wal Nashr, 1925); арабське видання та французький переклад А. Н. Надіра (Beirut: Catholic Press, 1957), передмова та коментар І.Р. Аль-Фарукі; Аль-Каді Абд аль-Джаббар; Аль-Мугні фі Абваб аль Таухід валь Адль, в серії томів опублікованих Міністерством культури та національної настанови (Каїр, 1959); Аль-Каді Абд аль-Джаббар, Шарк Аль-Усуль Аль-Хамса (Каїр: Дар Іхья Аль-Кутуб Аль-Арабійа).

2. Короткий виклад цих п'яти основних принципів доктрини мутазилітів можна прочитати в D. B. MacDonald, Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (New York: Scribner's, 1903), pp. 119-164; A. S. Tritton, Muslim Theology (London: Luzac, 1947, pp. 79-106; W. Montgomery Watt, Free Will and Predestination in Early Islam (London: Luzac, 1948), pp. 61-92; T. J. De Boer, History of Islamic Philosophy, trans. E. R. Jones (London: Luzac, 1933), pp. 41-64; H. A. R. Gibb, Mohammedanism (London: Oxford University Press, 1949), pp. 110-117; Baron Carra de Vaux, Lespenseurs de l'Islam (Paris: Geuthner, 1923), vol. IV, chap. IV, pp. 133-156.

3. Al Khayyat, Kitab al Instisar wal Radd Aid Ibn al Rawandi, p. 93.

4. Аль-Ашарі написав багато книг, одна з яких була спростуванням його власних поглядів, яких він дотримувався раніше, коли був мутазилітом. Найвідомішими його творами є: «Аль-Ібана фі Усуль аль-Дійана», «Істіхсан аль-Хавд фі 'Ілм аль-Калам», «Макалат аль-Ісламійін» та «Аль-Лума'».

5. Часто стверджували, що Аль-Ашарі запозичив це вчення про атомізм у греків (T.J. de Boer, History of Muslim Philosophy, pp. 57ff). Факти ж свідчать про інше. Грецький атомізм вважав атоми динамічними сутностями, що несуть у собі потенціал для змін, як це було, за визначенням. Це були частини матерії, які Демокріт вважав динамічними та здатними до породження нових атомів. Атоми Аль-Ашарі були мертвими, інертними та нерухомими, за відсутності Божої дії на них.

Розділ 16

Тасаввуф (містицизм)

ПОХОДЖЕННЯ

Тасаввуф, або носіння одягу з грубої вовни, – це назва, дана руху, який домінував в умах і серцях мусульман протягом тисячоліття і досі дуже поширений в багатьох країнах мусульманського світу. Він живив їхні душі, очищав їхні серця і реалізовував їхнє прагнення до благочестя, чесноти та праведності, до близькості до Бога. Він ріс і швидко поширювався у всіх куточках мусульманського світу. Він був відповідальним за навернення до ісламу мільйонів людей, а також за створення низки войовничих держав та суспільно-політичних рухів. Він був однаково відповідальним за затемнення мусульманської могутності, за те, що мусульмани замінили раціональне знання інтуїтивним і критичне знання марновірним; за те, що вони залишили цей світ та його турботи заради іншого. Суфізм був рухом як великого добра, так і великого зла в історії ісламської цивілізації.

Три незалежні потоки думки живили річку суфізму і визначали його зміст та характер. По-перше, іслам приніс із собою аскетизм пустелі, огиду до міської та осілої розкоші. Коран і його постійне читання, арабська поезія і глибокі набожні заклики й молитви, виголошувані на славу Бога, а також благоговійна любов до Бога та Його божественної присутності, які підкреслював іслам, створили традицію праведності у вигляді процесу постійних роздумів про Бога та абсолютної відданості Йому і Його Пророку. Цей аскетичний пієтизм перешкоджав потуральницькій участі у мирських справах. Зразкового виразу він набув у житті сучасника Пророка Абу Зарра аль-Гіфарі (31/652), в адміністрації халіфа з династії Омейядів Умара ібн Абдул-Азіза та в поведінці вченого богослова Аль-Хасана аль-Басрі (109/728). Набожність суфізму, мабуть, повністю домінувала в житті Абу Хашіма аль-Куфі (158/776), який більшу частину часу проводив у молитвах в мечеті Куфи. Бачення суфізму надихнуло Рабію аль-Адавію (184/801) на створення вишуканої поезії. Вона навчала любові до Бога, чистої та незамутненої страхом перед покаранням чи бажанням винагороди.

По-друге, піфагорійський еллінізм та олександрійський гностицизм, які проникли в юдаїзм та християнство, панували на Близькому Сході за тисячу років до появи ісламу. Коли маси населення Близького Сходу та Північної Африки навернулися до ісламу, природно, що гностичні ідеї та метафори були принесені ними разом зі своїм духовним багажем. Скрізь проникла діалектика духу та матерії, світла та темряви, високого неба та низької землі. Два єгипетські мислителі, які перебували під впливом еллінського гностицизму, направили цей потік, щоб з'єднати його води з рідним арабським потоком аскетичної лю-

Таблиця 16.1. Ріка суфізму (тасаввуф; містицизм)

Походження
Річка тасаввуфа була утворена трьома потоками думки. Перший потік привніс у тасаввуф наступні ідеали:
- Аскетизм арабської пустелі;
- повна відданість;
- сильна любов до Бога;
- поетичне вираження.

Основними фігурами цього першого етапу становлення суфізму були:
- Абу Зарр аль-Гіфарі , Медина (32/652);
- Умар ібн Абдул-Азіз, Дамаск (101/720)
- Аль-Хасан аль-Басрі, Басра (110/728);
- Рабіа аль-Адавія, Басра (185/801).

Другий потік думки, що живить тасаввуф, характеризувався:
- гнозисом у якості певного знання;
- використанням образів світла/темряви;
- звеличуванням духу й засудженням матерії;
- сприянням споглядальному життю, а не життю діяльному.

Основними мислителями цієї школи були:
- Аль-Харіс ібн Асад аль-Мухасібі, Багдад (243/837);
- Зун-Нун аль-Мисрі, Олександрія (245/859);
- Абу Хашим аль-Куфі, Басра (160/776).

Третій потік, або течія, усталив такі ідеали:
- умертвіння тіла;
- духовне піднесення;
- відкидання цього світу.

Основними прихильниками цього руху були:
- Ібрагім ібн аль-Адхам (емір Балха, Хорасан) (161/777);
- Абдуллаг ібн Мубарак, Мерв (181/797);
- Шакік Балхі, Балх (194/810);
- Хітам аль-Асамм, Балх (237/852);
- Абу Язід аль-Бістамі, Бістам (261/875).

Розквіт
Три течії зійшлися, щоб сформувати єдине річище. У місці їхнього злиття стояв Джунайд аль-Багдаді (298/910), який:
- об'єднав і систематизував усі суфійські ідеї (три течії);
- встановив категорії логіки та знання, метафізики та етики, що стосуються тасаввуфа;
- ісламізував словниковий запас тасаввуфа, наділивши його термінами Корану;
- започаткував алегоричне тлумачення Корану для суфійських цілей.

Домінування
Після Джунайда аль-Багдаді тасаввуф розтікся могутньою рікою і охопив увесь мусульманський світ. Основними мислителями цього періоду були:
- 'Умар ібн аль-Фарід, Каїр (632/1234);
- Абу Таліб аль-Маккі, Куфа (386/996);
- Абу Наср аль-Саррадж, Дамаск (388/998);
- Абу Наїм аль-Ісбахані, Ісфахан (430/1038);
- Абу аль-Касім аль-Кушайрі, Нішапур (465/1072);
- Абу Хамід аль-Газалі, Багдад (505/1111);
- Ібн аль-Арабі, Андалусія (638/1240);
- Джалаледдін Румі, Туреччина (672/1273);
- Ібн 'Атауллаг аль-Сакандарі, Олександрія (709/1309).

Занепад
Насіння занепаду було всередині системи тасаввуфа, і воно проросло з часом:
- компроміс трансцендентності з іманентністю;
- компроміс інтуїтивізму з езотерикою;
- компроміс соцієтизму з аскетизмом та індивідуалізмом;
- компроміс розуму з забобонами;
- компроміс таухіду з поклонінням святим;
- компроміс авторитету шаріату з авторитетом лідерів братств;
- компроміс активізму і споглядання.

Реформування
Зазначеним компромісам намагалися протистояти такі мислителі:
- Такіуддін Ахмад ібн Таймійя, Дамаск (727/1326);
- Ахмад Сірхінді, Індія (1024/1615);
- Валіуллаг аль-Дехлеві, Індія (1176/1762);
- Мухаммад ібн Абдул-Ваггаб, Аравія (1206/1792);
- Осман дан Фодіо, Західний Судан (1233/1817);
- Мухаммад Алі аль-Санусі, Лівія (1275/1859);
- Мухаммад Ахмад (Аль-Магді), Судан (1303/1885).

бові до Бога: Аль-Харіс ібн Асад аль-Мухасібі (222/838) та Зу аль-Нун аль-Мисрі (246/861). Перший навчав про істину через осяяння (ішрак), а другий – про бажання і можливість духовного возз'єднання з Богом після піднесення завдяки чеснотам та споглядання.

По-третє, будучи панівною релігією у більшості провінцій Азії, захоплених ісламом, невдовзі мав проявити свій вплив буддизм. Буддійське засудження цього світу, його повне зречення на користь споглядального та чернечого життя знайшли своє вираження в Ібрагіма ібн аль-Адама (159/777). Як пізніше розповідали його послідовники, його життя мало чим відрізнялося від життя Будди. Ібн аль-Адам був шляхетного походження, правлячим еміром Балху який несподівано вирішив полишити своє соціальне становище і майно, свою сім'ю та близьких і вести аскетичний, відокремлений спосіб життя в мечеті, присвятивши себе читанню та молитвам, не звертаючи уваги на їжу та все те, що належало до цього світу. Абу Язід аль-Бістамі (260/875) проголосив індуїстсько-буддійський ідеал нірвани метою (бака') життя, наповненого самозреченням та умертвінням плоті (фана).



Рис. 16.1. Зображення суфійського зібрання на перському килимі, 17 ст.

Еллінські та буддійські ідеї циркулювали в мусульманському світі як чужорідні домішки, поки Джунайд аль-Багдаді (296/910) не приєднав їх до арабського аскетичного потоку любові до Бога і не забезпечив їх ісламськими, навіть коранічними термінами. Відтепер три потоки були одним цілим і текли, як могутня річка.

РОЗВИТОК

Братства (ордени)

Суфії, або прихильники суфізму, розробили для себе порядок та інституціоналізували для нього ідеологію, організацію, програму, обряди ініціації та поклоніння. За часів Аль-Куфі та Ібн аль-Адама мечеть була місцем, де суфії проводили свої заняття. Незабаром суфії поширили практику за межі часових відтинків здійснення обов'язкових молитов, щоб не заважати молитися тим, хто не належав до суфіїв, вони вирішили заснувати окремий квартал, подалі від будь-якого втручання. Таким чином, зародився окремий від мечеті інститут, який називався завійя, такійа або рібат. Там суфії проводили свої дні і більшу частину ночей у молитвах, закликах до Бога й зікрі, або згадуванні Бога. У них було мало їжі, один вовняний одяг і підлога, на якій можна було спати, подалі від домашніх насолод і зручностей. Разом вони становили братський орден, автономне співтовариство, окреме від умми. Хоча братство було відкрите для всіх, для набуття членства необхідно було виконати певні умови. Серед них такі: (1) рішення про приєднання має бути абсолютно обдуманим та особистим; (2) вся власність має бути віддана, якщо не братству, то роздана своїм родичам чи біднякам, щоб член був вільний від будь-якого потурання мирським благам; (3) вимагалося абсолютне підпорядкування старійшині або шейху, голові тарикату, або містичного шляху, організації або братства, а також тим, хто був делегований ним для дисциплінування майбутніх членів; (4) кожному

новачкові встановлювався випробувальний термін, після якого кандидата посвячували у члени та видавали йому одяг із синьої вовни.

Після вступу учасник мав пройти низку етапів. Спочатку він ставав мюридом чи претендентом на навчання. Потім він ставав саліком або попутником. Якщо він успішно проводив достатньо часу в завійї, то ставав маджзубом, тобто таким, що залучився до суфійського шляху. Пізніше він міг стати мутадараком, або врятованим від зла та спокус світу. Члени тарикату класифікували себе таким чином: Аль-Мубтаді (новачок); Аль-Мутадаррідж (успішний практик); Аль-Шейх (вчитель, старійшина або голова завійї)» і Аль-Кутб (полюс, вищий авторитет тарикату з усіма його розгалуженнями та установами. Життя суфія розглядалася як свого роду подорож чи сафар, перемежована стоянками (макамат) у порядку зростання. В міру доведеного успіху в суфійській практиці казали, що душа або свідомість суфія проходила через серію станів (ахваль, од. халь). Макамат, або стоянок справжнього суфія, було сім: покаяння (тауба), благоговіння (вара), аскетизм (зухд), бідність (факр), терпіння (сабр), покладання на Бога (таваккуль), та задоволеність (ріда). Ахваль, або станів, також було сім: наближеність (курб), любов (махаба), страх (хавф), надія (раджа), пристрасне бажання (шаук), свідчення (мушагада) і переконаність (якин).

Протягом багатьох століть суфійські братства існували, не знаходячи для себе будь-якої втіленої присутності в громаді. Проти цього виступала їхня ідеологія. Коли завійя (букв. кут) мечеті була місцем зустрічі, і пізніше, коли суфії перебралися у власну будівлю поруч із мечеттю, члени братства входили, поклонялися і молилися в своє задоволення, роздавали милостиню і виходили. Пізніше братства набули достатньо майна, щоб називатися багатими, або включали всіх або більшість членів певної професії і таким чином ставали основою



Рис. 16.2. Зібрання для здійснення зікру послідовників кадирійського тарікату в Сараєво.

гільдії, профспілки або товариства. Першу із заснованих офіційно організацій з великими пожертвуваннями започаткував Абдул-Кадир аль-Джилані (560/1166) у Багдаді. У наступні два століття вона поширилася на більшість мусульманських країн, де стала відома як кадирійя. Приблизно в цей самий час Ахмадом аль-Ріфа'ї (570/1175) було засноване ще одне братство. Воно також поширилося по всьому мусульманському світу і було відоме як ріфайя. Аль-Шазілійя, заснована Алі аль-Шазілі (655/1258), поширилася, здебільшого, в Єгипті та Північній Африці; мавлавійя, заснована та розвинена послідовниками Джалаледдіна аль-Румі (670/1273) у Коньї, Туреччина, набула популярності, але мало членів, на всьому Близькому Сході. Те саме відбулося і з аль-чиштійя, братством, заснованим Муїнуддіном Чишті (633/1236) в Індії. Інші братства були засновані майже в кожному регіоні чи провінції, але їм не вдалося завоювати всесвітню підтримку. Такими були бекташійя в Туреччині, тіджанійя в Марокко та ахмадійя, заснована Ахмадом аль-Бадаві (675/1278) в Танті, Єгипет.

Ритуали

Тоді, як всі суфії практикували ритуали суфізму, кожен тарикат організовував їх по-своєму. Першим і загальним для всіх був ритуал зікр, який складався з повторю-



Рис. 16.3. Баня і зовнішній вигляд гробниці ходжі Ахмеда Ясаві, місто Туркестан (Казахстан).

ваних закликів і молитов, іноді коротких і простих, що включали лише одне ім'я Бога, а іноді більш докладних та складних. Зікр часто практикувався доти, доки віруючий не втрачав свідомість або не падав внаслідок виснаження. Заслуга ритуалу в тому, що він звільняв свідомість від усіх турбот і тривог людського життя і зосереджував увагу на Богові, Його слові та законі або на особистості пророка Мухаммада. Вправа була для суфіїв, як і для містиків багатьох інших релігійних традицій, найправильнішим шляхом до екстатичного містичного досвіду. Якщо світові містики і відрізняються один від одного, їхня відмінність полягає не у стимулюванні появи містичного досвіду, бо кожна релігія і культура знає безліч способів його здійснення. Різниця, яка має значення, полягає у видимому результаті досвіду для суб'єкта та для суспільства. У той час як у даосизмі результатом може бути споглядання природи, у буддизмі Тхеравада – це зречення від світу та свого «Я». У християнстві – це самоприниження та/або ухиляння від суспільства; його ринків та полів битв. В ісламі це цілком може бути самоприсвята торгівлі або ремеслу, або священній війні. Приклади всіх цих форм можна знайти в релігійних традиціях людства; але різні містичні традиції можна розрізняти відповідно до видимого результату, до якого містиків цієї традиції приводили відповідні практики. Сама (прослуховування читання Корану або співів суфійських молитов і спеціальних благань), гіна' (зворушливе читання суфійської поезії та іншої літератури), мусіка і ракс (гра, прослуховування або танець під гарну музику) складали інші суфійські дії розраховані на досягнення станів тараб (особлива радість та сильне задоволення від слухання), нашва (емоційний підйом) та гайба (перехід у потойбічний світ та спілкування з трансцендентною реальністю). У своєму містичному досвіді суфій відчував, що він чує заклик небес піднятися над чуттєвим світом і поєднатися з божественною повнотою. Якщо ці ритуали не призводили до містичного досвіду, їм могло допомогти вживання вина чи наркотиків, яким суфії дали чарівну назву бандж аль-асрар (анестетик [небесних] таємниць). Нарешті, суфії встановили самопринижения як ще один засіб досягнення тієї ж мети містичного досвіду. Піст, катування тіла холодом, спекою і грубим одягом, навіть добровільне заподіяння болю, розглядалися як засоби самодисципліни під час виходу з цього світу, який вони вважали в'язницею в порівнянні зі свободою поза ним.

Література

Суфізм залишив величезну спадщину літератури арабською та всіма іншими мусульманськими мовами. Суфії оспівували свої теми у вишуканій поезії; вони поклонялися Богу і благали Його благословення і допомоги найзворушливішим саджем або римованою прозою. Серед поетів найбільша честь належить Ібн аль-Фаріду (632/1235), Сааді, Гафізу та Джалаледдіну аль-Румі, чий «Маснаві» також є енциклопедією релігійних та етичних знань. Найбільш видатні прозові виклади суфійського бачення та практики були написані Абу Насром аль-Сарраджем (377/988) у його «Кітаб

аль-Лума» («Книга спалахів»); Абу Талібом аль-Маккі (385/996) у його «Кут аль-Кулуб» («Живлення сердець»); Абу Хамідом аль-Газалі (606/1111) у його всесвітньо відомій книзі «Іхья Улум аль-Дін» («Відродження наук про релігію»); Абу аль-Касімом аль-Кушайрі (466/1074) у його «Рісала»; і Мухіддіном ібн Арабі (636/1240) в його «Аль-Футухат аль-Маккійя» («Мекканські одкровення»). Абу Абдур-Рахман ас-Суламі (410/1021) написав найавторитетнішу книгу того часу, яка має назву «Хто є хто у суфізмі».

Суфійська література настільки багата метафорами, порівняннями та алегоріями, що може претендувати на власну лексикографію. Символізм ніколи не бачив яскравішого дня у всій історії ісламу та у всій його літературі, ніж у суфіїв. До того часу, доки суфійська мова залишалася духовною та витонченою, вона приваблювала людей. Однак епізодично вона вироджувалася до використання таких термінів, як обійми та розмова з Богом або злиття з Ним, що викликало огиду в серцях більшості мусульман.

Спекулятивна думка

З тих пір, як суфізм вдерся в лави умми і його прийняли вчені з усіх галузей знань, спадщина його думки і літератури стала величезною.

Аль-Газалі. Абу Хамід аль-Газалі навчався у Аль-Джувайні, який рекомендував Нізаму аль-Мульку призначити його викладачем філософії у школі Нізамійя в Багдаді. В апогеї слави Аль-Газалі як вченого його спіткали сумніви щодо більшої частини того, чого він навчав. В результаті він залишив свою посаду. Він мандрував десять років, відвідавши Дамаск, Єрусалим, Мекку та Медину, Нішапур і, нарешті, Тус, де він народився. Він написав «Макасід аль-Фаласіфа» та «Тахафут аль-Фаласіфа», критикуючи сучасні філософські погляди; «Іхья Улум аль-Дін», його головний опус; «Аль-Мункіз мін аль-Далал», свою духовну автобіографію; і два невеликі трактати порад і напучень – «Айюга аль-Валад» та «Мізан аль-Амаль». Він також написав багато інших праць, які стосуються Корану, суфізму, права і юриспруденції. Аль-Газалі випередив Декарта в своєму методичному сумніві, але прийшов не до якогось певного cogito, а до феномену якин (гносеологічної впевненості), який критично розглядає та раціонально оцінює дані дійсності, але тільки після того, як свідомість була осяяна світлом іману, який Бог надсилає щирому шукачеві. Така людина продовжує праведно сприймати інформацію завдяки інтуїтивній здатності, яка називається заук, що її Аль-Газалі запозичив у юристів усуль. Останні говорили про «юридичний заук» як про здібність, за допомогою якої людина дізнається про цілі шаріату і пов'язує їх з наявними юридичними проблемами. Аль-Газалі сперечався з мутакалімун, батинітами, суфіями та філософами. Аль-Газалі визнавав, що мутакалімун захищали віру від її ворогів і невірних тлумачів і що вони сформулювали її принципи та категорії, щоб зробити її доступною для розуміння. Але у своєму ентузіазмі вони перейняли деякі методи своїх ворогів, особливо постулати грецької логіки та метафізики, які ще більше віддалили їх від ісламського знання. Мутакалімун покладалися на одкровення, а



Рис. 16.4. Зікр послідовників кадирійського тарікату в Стамбулі.



Рис. 16.5. Накшбандійський шейх Мехмед Захід Котку (Бурса, 1897 – Стамбул, 1980).

не на розум, і визнавали перед своїми ворогами, що вони це робили, тим самим стаючи непереконливими. Їхній калам не зміг зупинити суперечок, що розгорілися, а можливо, і підживлював їх. Нарешті, мутакалімун не змогли досягти твердого аподиктичного знання, яке є метою будь-якого мислення. Щодо батинітів, Аль-Газалі лаяв їх за те, що вони апелюють до простодушних і використовують неосвічених, навчаючи їх руйнівним езотеричним доктринам на підставі авторитету окультних лідерів, яких вони оголосили непогрішними. Заперечення батинітів проти звернення суннітів до тексту, а також до іджтихаду (творчого тлумачення, що базується на тексті одкровення) було недоречним, стверджував Аль-Газалі оскільки «обмежені в обсязі тексти не можуть осягнути нескінченні випадки реальності», а тому – слід дотримуватися тексту у всьому, щодо чого він дає настанови, а в інших випадках вдаватися до творчої інтерпретації. Пошуки батинітами живого непогрішного лідера були марними зусиллями, оскільки непогрішних людей не існує, а в ісламі вже був вчитель Мухаммад, чиє одкровення і сунна дійшли до нашого часу. Звернення батинітів до піфагореїзму для обґрунтування своїх тверджень було марним. Це була філософія, яку справедливо зневажав Аристотель, а всі розумні люди відкидали як не варту їхньої гідності. Підтверджуючи свою думку про те, що суфізм – це і знання, і дія, Аль-Газалі піддавав суворій критиці тих, хто прагнув досягти містичного досвіду поспіхом. Він також відкидав твердження суфіїв про те, що в містичному досвіді людина досягає Бога через злиття чи єдність із божественною сутністю. Таке твердження він вважав блюзнірським. Справжнє сприйняття Бога – це завжди сприйняття присутності трансцендентного як владної сутності; знання про Нього ніколи не є знанням про Нього самого, але про Його волю. Тому Аль-Газалі не міг схвалити проповідь Мансура аль-Халладжа (309/922), який ходив Багдадом, стверджуючи, що завдяки містичному досвіду він і Бог стали одним цілим. Підтверджуючи, що іслам передбачає дію, Аль-Газалі мав на увазі несприйняття тих суфіїв, які проповідували чернецтво та відхід від суспільства, будь-яку форму аскетизму чи умертвіння плоті, чи недотримання ритуалів та всіх інших законів шаріату. Таким чином, Аль-Газалі зробив суфізм респектабельним та відповідним шаріату й духу ісламу.

Найбільшим внеском Аль-Газалі була критика філософів та їхнього ремесла. Він був добре обізнаний з їхніми доктринами, тому що вивчав їх як студент та викладав як учитель. Поміж філософів Аль-Газалі вирізняв атеїстів, яких він засуджував за заперечення Бога та твердження, що світ існує сам по собі; натуралістів, які визнавали існування Бога, але заперечували Його значущість і Його суд і дозволяли собі вдаватися до гонитви за задоволеннями цього світу; і власне філософів, таких як Аль-Фарабі та Ібн Сіна, чиї доктрини він піддавав критичному аналізу. Він визнавав їхній внесок у математику, астрономію, логіку, науки про природу, політику та етику. Згідно з Аль-Газалі, саме в метафізиці філософи припустилися своїх найбільших помилок; серед них були заперечення тілесного воскресіння в Судний день, обмеження знан-

ня Бога універсаліями, а не окремими речами, та їхні твердження, що Всесвіт вічний і нестворений.

Щодо першої помилки, Аль-Газалі розглянув аргументи філософів стосовно того, що матерія тлінна, а душа ні, і що, отже, це окрема матеріальна сутність; що вона одна безсмертна, тому що це сутність логосу, який є духом. Проти цих тверджень Аль-Газалі заперечував, що справедливість вимагає, щоб одна і та сама людина – і душею, і тілом – зустріла все, що їй належить у Судний день; що будь-що менше цього скомпрометувало б божественну справедливість, не кажучи вже про те, що такі уявлення суперечать божественному слову. Відтворення тіла і возз'єднання його з душею має бути не більш дивним, ніж їхнє з'єднання на землі. Щодо другої помилки філософів, Аль-Газалі відкинув твердження про те, що знання про окремості, зокрема, змінюється разом з ними; він вважав, що дійсно можливим є незмінне знання наперед про змінні окремості. Оскільки Бог не може змінитися, Його знання має стосуватися лише незмінних універсалій, які не змінюються. Аль-Газалі стверджував, що ані знання, ані суб'єкт пізнання не змінюються, коли, будучи поінформованим про зміну до того, як вона відбудеться, об'єкт пізнання зазнає заздалегідь відомої зміни. Так само Аль-Газалі відкинув твердження філософів про те, що людина відома Богу лише як універсалія. Таке знання, на його думку, є надмірно обмеженим, а також неадекватним. Знання окремого, вважав Аль-Газалі, не становить загрози для абсолютної та трансцендентної природи знаючого; окрім того, це абсолютно необхідно для здорового судження. Нарешті, Аль Газалі стверджував, що відмінність між вічністю часу і вічністю буття є настільки ж неочевидною та інтелектуально загадковою, як і різниця між вічним Творцем і творінням, яке було створене з нічого та започаткувало процеси часу та зміни.

Що стосується третьої помилки, і незважаючи на розрізнення, яке провів Ібн Сіна між



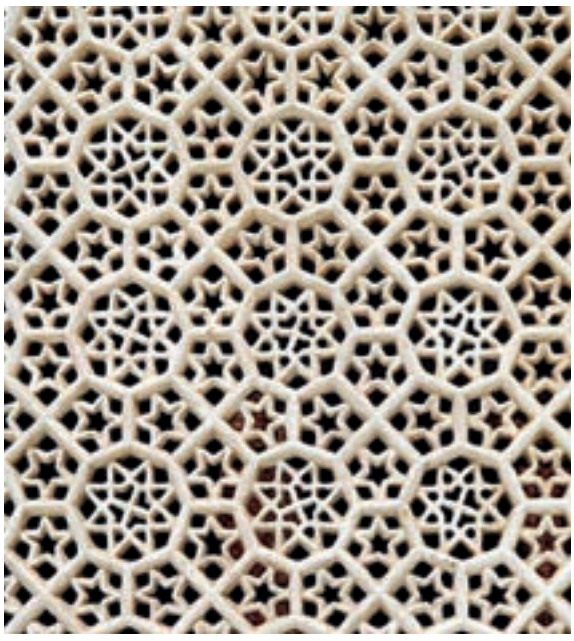
Рис. 16.6. Фрагмент гробниці правителя Газни, султана Махмуда (пом. 1030). Газна, Афганістан.

вічністю часу та вічністю буття, Аль-Газалі вважав, що ані в тому, ані в іншому випадку те, що не вічне, не може походити з того, що вічне. Аль-Газалі справедливо зробив висновок, що різниця, проведена філософами, ні до чого не призвела. Окрім того, філософи стверджували, що веління створити світ має означати зміну точки зору та волі Бога. Це означало б, що колись Бог не знав, а пізніше почав знати, таким чином приписуючи зміну і рух Богові. Оскільки це неможливо, філософи подумали, що це безпечно, зробити висновок про вічність світу. Аль-Газалі критикував філософів за припущення, що будь-яка подія в часі передбачає зміну у свідомості Бога. Той факт, що в певний час і в певному місці в майбутньому станеться щось певне, може бути частиною вічного знання Бога. Тому, коли воно збувається, це не означає зміни

в суб'єкті пізнання. Більше того, Аль-Газалі стверджував, що оскільки Бог діє через вторинні і третинні причини, ланцюг, що веде до певної події, міг бути запущений у вічності з повним передбаченням всього плину подій, добре відомого Богу. Філософи, за його словами, були неправі, стверджуючи, що існував час до виникнення світу. Насправді і простір, і час є неможливими без створення. Вони з'явилися одночасно.

Таким чином, Аль-Газалі побудував свою систему так, що її відправною точкою та основою став Бог, на відміну від філософів, які виходили з почуттів чи розуму. Він закріпив розум в імані, звідки він черпав свої кінцеві постулати; а потім надав йому свободу бути настільки критичним, як він хотів. Без такого підкріплення розум помиляється і є ненадійним. Бог пізнається через Його справи, встановлений Ним порядок і задум природи, Його повсюдне провидіння – все це розум здатний розпізнати у пробній, але не в остаточній формі. Між Богом і світом стоїть царство малакут та амр, під якими Аль-Газалі мав на увазі царство цінностей, що становлять належне всього, що є чи буде, сферу, яка є абсолютною, апріорною та трансцендентною (малакут), а також нормативною та імперативною (амр). Його знання є якин (аподиктичною достовірністю), і таке знання є основою всіх інших знань. Можна визнати, що Аль-Газалі вчив примату аксіологічного знання, що зв'язує людину з Богом, над знанням світу, яке було б помилковим і безпідставним без першого. Прорив Аль-Газалі полягав у його критиці причинності. Філософи помилково приймали за правду просте звичне сприйняття органами чуття. Вони визнали необхідним те, що не було таким. Зв'язок причини та слідства потрапляє до цієї категорії. Філософи доводили, що якщо є причина, має слідувати дія, не наводячи докази, за винятком того, що дія в минулому з'являлася слідом за причиною, що аж ніяк не доводить стверджуваної ними такої необхідності. «Слідування після» ніколи не має на увазі «слідування з». Щоб встановити, що передбачувана причина була реальною та єдиною причиною наслідку, потрібні докази іншого штибу. В основі нашого мислення лежать прості звичай та звичка, а не раціональні докази. Що пов'язує наслідок з його причиною, стверджував Аль-Газалі, так це дія Бога, яка, ми можемо бути певні, повторюється як закономірність, тому що Бог не прагне обдурити і ввести нас в оману. Якщо причини діють і можуть бути встановлені за допомогою науки, це тому, що дія Бога діє як закономірність, а не через те, як стверджували філософи, що якась необхідна сила причини призводить до свого наслідку.

Рис. 16.7. Акбар-шах шанував шейха Саліма Чишті, після його смерті він збудував для нього мавзолей у Фатехпур-Сікрі. Панель з мармурової кліті є одним з найунікальніших зразків різьблення по каменю й мармуру, 1572.



Ібн Арабі. Мухіддін ібн Арабі народився в Мурсії (Андалусія) в 559/1165 році й виріс у Севільї, Кордові та Гренаді. Він відвідав землі Сходу, оселився в Каїрі в 596/1201, а через два роки переїхав до Мекки. Він також відвідав Багдад, Єрусалим та Дамаск, де помер і був похований у 636/1240 році. Традиція приписує йому величезну кількість творів, але до нас дійшли лише три: «Аль-Футухат аль-Маккійя» (згадана вище), «Фусус аль-Хікам» («Перлини мудрості») та

«Тарджуман аль-Ашвак» («Вирази туги»). Його думка була найспекулятивнішою в ісламі. Бог, на його думку, є Єдиний, Абсолютний, Джерело всього сущого, сутністю Якого є буття. Світ є і створений, і вічний; створений, таким як він є у просторі та часі, вічний, оскільки він існує у знанні Бога. Насправді, світ є Богом, і Бог є світом. Вони не відрізняються один від одного, окрім як в абстрактному людському знанні. Людина ніколи не стає ані Богом, ані боголюдиною. Але можна через пізнання досягти духовної єдності з Богом. Кожен пророк – це слово Бога, і Мухаммад – це Слово Бога, осередок усіх інших пророчих покликань, які Ібн Арабі оголосив частковими. За Пророком стоїть Аль-Хакіка аль-Мухаммадійя (істина або сутність Мухаммада), яка є творчою силою Бога. Метою творіння є аль-інсан аль-каміль (досконала людина), який також є мікрокосмом, що відбиває славу Бога, макрокосму. Оскільки історичні пророки були відображенням досконалої людини, вони були авлійа (одн. валій або друг) Бога. Ця якість вища, ніж пророцтво. Ібн Арабі припустив, що він також був валій Бога, і, насправді, він був хатімом (печаткою або останнім) друзів Бога, так само як Мухаммад був хатімом пророків. Відносини, що пов'язують Бога і досконалу людину, стверджував Ібн Арабі, є любов'ю, і ця любов проявляється не заради самої себе або заради когось, а швидше, у неї є мета, якій вона служить і по відношенню до якої вона стоїть як наслідок щодо причини, – а саме краса.

Ця теорія вілайа, в поєднанні з теорією ототожнення Бога зі світом, принесла Ібн Арабі погану славу. Його теорії дали суфіям аргументи, за допомогою яких можна було протистояти витверезуючому впливові Аль-Газалі, і спонукали їх ще більше відхилитися від нормативного ісламу. Улама, захисники шаріату, ортодоксальні та ортопраксичні мусульмани, були обурені польотами спекулятивного мислення Ібн Арабі. У пантеїзмі стираються відмінності між добром і злом, оскільки і те, й інше однаково існують, а буття і божественність – одна й та сама реальність. Те саме стосується і наших відмінностей між потворністю і красою, гріхом і праведністю, які Ібн Арабі вважав суто відносними. Кінцевим висновком цієї лінії міркувань є усунення відмінностей між релігіями, включаючи іслам. Ібн Арабі дійшов висновку, що релігії єдині і що релігійні суперечки, розбіжності і суперництво абсолютно безглузді. Навіть суперечки та протистояння в межах релігії Ібн Арабі вважав безглуздими.

ЗАНЕПАД

На жаль, незважаючи на його величезний вплив, реформа суфізму Аль-Газалі, його спроба приборкати перебільшення, до якого цей рух був схильний за своєю природою, не мала успіху. Коні містицизму піддалися своїй дикій природі і стали неприборканими. Умма пережила затемнення, від якого вона болісно намагалася оговтатися протягом останніх двох століть. Замість того, щоб продовжувати привчати людину до покори Богу і дотримуватися шаріату, поглиблювати її відданість ісламу, очищати і піднімати душу на шлях праведних дій, суфізм перетворився на хворобу, що викликає або посилює наступні симптоми:

1. Знання було замінене на кашф чи гностичне осяяння. За суфізму мусульманський світ відмовився від своєї прихильності та прагнення до раціонального, наукового знання заради бачення містичного досвіду. Він відмовився від критичного зважування та перевірки альтернатив на користь езотеричних, пророчих та авторитарних висловлювань суфійського шейха чи лідера. Як тільки змінилося ставлення розуму до реальності і взяла гору суб'єктивна, езотерична схильність, постраждали всі науки. Коли люди повірили, що істина може бути досягнута коротшим і менш болючим шляхом, постраждала воля до критичного, раціонального та емпіричного знання. Зго-

дом математика змішалася з нумерологією, астрономія з астрологією, хімія з алхімією та взагалі інженерія природи з теургією.

2. Карамат, або «маленькі чудеса», про які вчив суфізм, що вони були можливі у стані єднання чи спілкування з божеством і які він обґрунтовував як милість, даровану Богом найбільш благочестивим, зруйнували у мусульман повагу до природної причинності і навчили їх шукати результати за допомогою методів спіритуалістичного каналу. У свідомості мусульман природний зв'язок причини й наслідку, засобів та мети був зруйнований та замінений їхнім зв'язком із суфійським майстром, здатним зробити для них карамат.

3. Та'аббуд, навмисна відмова від соціальної, політичної та економічної діяльності заради постійного ритуального поклоніння та посвячення всієї енергії зікру або благочестивій відданості, стали найвищою метою. Звичайно, іслам нав'язував виконання інституціоналізованих п'яти стовпів ісламу, але він однаково нав'язував реалізацію халіфату або «намісництва» людини та амана, «божественної довіри».

4. Таваккуль, повне покладання на духовний чинник для отримання емпіричних результатів, замінило мусульманину переконаність у безперечній дієвості невблаганних законів Бога у природі і, отже, в абсолютній необхідності людського втручання у причинний зв'язок природи, якщо запланована мета мала бути реалізованою.

5. Кісмат, пасивна згода з тим, що відбувається як з дією свавільних надприродних сил, замінила такліф, або обов'язок людини заново місити, перекроювати і переробляти простір-час, щоб реалізувати в ньому божественний закон. Замість амана, або прийняття людиною цієї божественної мети простору-часу як свого особистого смислу, суфізм вчив найкоротшому шляху, що пролягав через зікр або повторювані молитви і культивував надію на маніпулювання довільними надприродними силами, що відчинило двері магії, створенню талісманів та шарлатанству.

6. Фана' та 'адам – нереальність, ефемерність та незначущість світу, замінили серйозність мусульманина щодо існування. Вони затуманили усвідомлення ним свого космічного статусу як єдиного мосту, через який воля Божа, як моральна цінність, могла бути реалізована у просторі та часі. Суфізм вчив, що життя на землі – це лише коротка подорож у потойбіччя. Попри ісламський принцип, згідно з яким остаточна реалізація абсолюту в просторі-часі є не лише окремою можливістю, а й вищим людським обов'язком, суфізм стверджує, що світ, зрештою, не є сценою для таких подій, та що така реалізація належить потойбічному. Слідом за Аль-Газалі, суфізм знецінив світ як незбагненний для розуму та здорового глузду.

7. Та'ах, абсолютна, безперечна, необґрунтована і тотальна покора шейху свого суфійського братства замінює собою таухід, визнання своїм Господом лише Бога. Культивування містичного трансу прийшло на зміну шаріату або виконанню повсякденних обов'язків та довічних зобов'язань. Це разом із пантеїстичною метафізикою суфізму розмило всі етичні поняття ісламу.

Півтисячі років, починаючи від захоплення Багдада монголами в 655/1257 р. до підйому ваггабізму, першого анти-суфійського реформаторського руху, в 1159/1747, підірвали здоров'я мусульманського суспільства. Під суфійськими чарами мусульманин став аполітичним, асоціальним, войовничим, неетичним і, отже, непродуктивним, байдужим до умми (світового братерства мусульман згідно з моральним законом), індивідуалістом і, в крайньому випадку, егоїстом, чия найперша мета полягала в тому, щоб врятувати себе, бути поглиненим всепожираючою величчю божественної сутності. Його не хвилювали злидні, бідність, хвороби та поневолення його власного суспільства, або ж доля людства в історії.

Розділ 17

Елліністична філософія

Варто зазначити, що переклад грецьких наукових і філософських текстів арабською мовою набрав масштабів руху ближче до кінця другого/восьмого століття завдяки масштабним програмам і швидкості, з якою ці матеріали були засвоєні і включені в ісламську культуру. Цьому процесу допомагали християни, які прийняли іслам, а також ті, хто шукав щастя та процвітання у новому порядку, встановленому ісламом на Близькому Сході. Такими були інструменти цього процесу. Рух був викликаний важливими питаннями новонавернених, а також тими, хто залишався у християнстві та протистояв місіонерським зусиллям мусульман аргументами, почерпнутими з грецької філософії. Щоб адекватно відповісти на них, мусульманам необхідно було вивчити ці аргументи, з'ясувати постулати й логіку, що лежать в їх основі, і використати їх проти своїх опонентів. Третім фактором, що сприяв поширенню елліністичної філософії серед мусульман, був той факт, що філософія була пов'язана з медициною та природничими науками, якими мусульмани пристрасно займалися. Як наукові, так і філософські тексти були переплетені і часто включалися в одну і ту ж роботу або рукопис, слідуючи один за одним, як розділи в одній і тій самій системній праці, що практично унеможливило розділення їхнього ідейного змісту.

Мутазиліти були першими, хто шукав, вивчав і використовував філософську спадщину греків. Їхній приклад наслідувала мусульманська інтелігенція.

АБУ ЮСУФ ЯКУБ ІБН ІСХАК АЛЬ-КІНДІ

Аль-Кінді (пом. 251/866) був першим мусульманином, який розробив систему мислення, засновану на логіці грецької філософії. Саме він першим склав арабський словник філософських термінів та дав визначення різних категорій. Цій меті він присвятив цілу книгу «Рісаля фі Худуд аль-Ашья ва Русуміга», перший трактат з епістемології та логіки. Він також був першим, хто усвідомив розрив між ісламською та арабською думкою, з одного боку, та грецькими ідеями, які він представив, з іншого, і, отже, першим спробував подолати цей розрив. Він стверджував, що між релігією та філософією, між шаріатом та грецькою логікою існує збіг цілей, незважаючи на відмінність у методах. Він визначав філософію як «встановлення істинного і правильного» і стверджував, що як і релігія, так і



Рис. 17.1. Єменська поштова марка на честь Якуба ібн Ісхака аль-Кінді.

філософія однаково необхідні та законні, доповнюючи одна одну. Суперечність чи розбіжність між ними ніколи не буває реальною, ніколи не буває остаточною, вона завжди є лише видимістю. Вона виникає внаслідок застосування неправильного методу. Для кожного виду людського прагнення є властива йому методологія, порушення чи заміна якої призведе до суперечності. Аль-Кінді схилявся до мутазилітів, проте прийняв гностичну доктрину осяяння у якості належного методу досягнення релігійної істини.

ІХВАН АЛЬ-САФА

Іхван ас-Сафа (бл. 313-363/927-975), буквально «Брати чистоти», то була асоціація діячів, заснована в Басрі близько 350/961 рр., чиї «Расаїль» (Трактати) стали відомі в 375 р. гіджри. Існують великі розбіжності з приводу їхньої ідентичності та передбачуваної ролі у суспільстві. Особи іхванів – авторів трактатів «Расаїль Іхван ас-Сафа» – було встановлено за щоденниками Абу Хайяна аль-Таухіді (414/1023), сучасника цього гуртка. Ці щоденники були відредаговані Ахмадом Аміном і опубліковані в Каїрі під назвою «Аль-Імта ва аль-Муанаса» (1939-1944). Аль-Таухіді згадує Зайда ібн Ріфаха, Абу Сулеймана Мухаммада ібн Машара аль-Бісті (псевдонім Аль-Макдісі), Абу аль-Хасана Алі ібн Харуна аль-Занджані, Абу Ахмада аль-Міхраджані та Аль-Авкі як членів братства та авторів «Расаїль», які він читав, відносив до свого вчителя та обговорював їх з ним та з іншими у 373 р. гіджри. Відповідно до «Расаїль», іхванів було багато, а їхні твори широко відомими; проте, їхня організація була при цьому згуртованою. «У нас є іхвани та друзі серед знатних та доброчесних, розкидані по всій країні. Деякі королівської крові, деякі візирі, губернатори, літератори; інші – шляхтичі, торговці, улама, юристи, ремісники та їхні діти. Кожному з них ми делегували гідного і мудрого Аха (однина від іхван), щоб він служив їм і давав їм поради».[1] З цього питання Аль-Кіфті (646/1249) писав: «Оскільки автори не розкрили свої особистості, люди розійшлися в думках щодо них. Дехто казав, що «Расаїль» були справою рук деяких нащадків Алі; інші говорили, що це робота філософів – мутазилітів першого періоду. Жоден із них не зміг будь-яким чином довести своє твердження, бо це все припущення»[2]. Підтверджуючи здогад Аль-Кіфті, сучасні вчені відкидають такі твердження на тій підставі, що всі розглянуті особи жили і померли до появи низки поетів і мислителів (Ібн аль-Румі, Аль-Мутанаббі, Абу аль-Аля аль-Ма'аррі), чиє авторство багатьох віршів та цитат у «Расаїль» не підлягає сумніву, і на підставі доказів, які принесло відкриття щоденників Аль-Таухіді.



Рис. 17.2. Сторінка з мініатюрою з «Послань» Братів чистоти.

Іхвани прагнули виконати два завдання: по-перше, відновити в основному органі ісламу, уммі, її первісне ісламське етичне значення; і, по-друге, надати шаріату можливість, наповнюючи його ліберальним раціоналізмом, наставити на шлях істини непокірний, пробуджений людський ін-



Рис. 17.3. Перші сторінки з філософської праці Абу аль-Баракята під назвою «Аль-Му'табар фі аль-Хікм»; 700/1300.

телект, який відмовляється приймати імперативи без внутрішнього, особистого, раціонального переконання. У нас є відомості від Абу Хайяна аль-Таухіді, що іхвани зібралися разом, щоб «розробити філософію, яка, як вони стверджували, наблизила б їх до Божої милості. Вони сказали, що шаріат змішався з брехнею, і немає іншого способу очистити його, окрім як за допомогою філософії, адже тільки філософія може дати доктринальну істину та практичну мудрість, бо коли грецька філософія гармонує з арабським шаріатом, то виникає досконалість»[3]. Відкриття щоденників Аль-Таухіді пролило додаткове світло на характер суперечки іхванів з традиціоналістами. Вони говорять про ставлення іхванів стосовно шаріату як про ліки для хворих і засіб повернути їм втрачене здоров'я. Вони розглядали філософію як ліки для здорових, покликані зберегти здоров'я та дати людині можливість здобути чесноту та підготувати її до потойбічного життя та небесної вічності. Таким чином, згідно з іхванами, філософія дарує шаріату місце у своїй схемі, хоча останній відкидає першу. З шаріатом людина наблизиться до Божої благодаті простим послухом, але з мудрістю вона завойовує цю благодать, осягаючи силу Божу і провидіння в космосі. Доказом Божої благості є те, що існують два взаємодоповнюючі шляхи порятунку: розум і одкровення. Таким чином, кожен доповнював би перевагу іншого: філософія, даючи благочестивий доказ істини, переконання та мудрості; і одкровення, – даючи мудрим благочестя, помірність і любов до Бога. Іхвани приймали грецький дуалізм щодо природи людини, але приписували функції тілу та душі відповідно до імперативів шаріату та вимог ісламу. «Їжа для тіла і знання для душі» було для них своєрідним бойовим гаслом. Знанню та прагненню до нього іхвани відводили перше місце серед чеснот. Жоден з усіх обов'язків, встановлених шаріатом, не був більш необхідним, гідним або ближчим до Бога, як тільки Він і Його пророки були визнані, аніж знання, поривання до нього та його поширення. Цей ентузіазм в отриманні знання, привів іхванів до досконалого сократизму, де знання, добро та чеснота ототожнюються одне з одним. Іхвани проголосили, що знання неодмінно приносить із собою чесноти, моральні та матеріальні переваги. Знання робить скупого щедрим і дає слабкому силу, скромному – велич, гордому – смиренність[4].



Рис. 17.4. Марки та банкноти із зображеннями Аль-Фарабі, Ібн Сіни та Ібн Рушда.

Дотримуючись алегоричної інтерпретації Корану, іхвани ототожнили Ібліса, або Сатану, зі злодіянням, та визначили останнє як сліпу віру в неправдиві думки без належних знань або глибокого розуміння. Вони протиставляли добру душу злій душі, яка робить всі свої погані справи без роздумів або зважування. З такого порівняння вони зробили висновок, що всі етичні вчинки та моральні вчинки, які приписуються раціональній душі, є результатом її істинного знання і прекрасної віри; що все істинне знання та віра є результатом іджтихаду (творчого інтелектуального зусилля) та обмірковування. Людині, яка шукає спасіння, вони радили самоочищення шляхом позбавлення від хибних думок і звільнення від темряви неправди, бо освіта, тобто просвітництво, є головна – ні, єдина – справа суспільства та держави. Знанням слід навчати брата та ближнього, бо це єдиний засіб міжособистісних моральних стосунків. Любов до ближнього, згідно з уявленнями іхванів, полягала не в благодійних і альтруїстичних жертвах, або в бажанні досягнення моральних результатів іншими, а, передусім, у вихованні ближнього, у принесенні йому знання, найдорожчого надбання людини. Вчити, виховувати і розповсюджувати знання – це сама сутність всього доброго. Іхвани були особливо зацікавлені у навчанні молоді, тому що це «чисті серцем», «які прагнуть завоювати рай» та «новачки в науках». Старші за віком люди, з іншого боку, «сліпо прив'язані до своєї секти, самовпевнені та упереджені». Вони наголошували, що навчання має відбуватися «поетапно, пропорційно здатності до його засвоєння людиною, з добротою та співчуттям»[5].

Іхвани прагнули охопити всі науки свого часу та об'єднати у сумі всі розділи знання, пов'язані єдиною структурою. «Расаїль», п'ятдесят три за кількістю, займалися всіма областями від мінералогії, ботаніки та гінекології до етики та релігійних законів[6]. Те, що об'єднавча структура є етичною, є очевидним. Навіть числа вивчалися не як чиста кількість, а як інтерпретація явищ природи, і це значення числа мало космічне превалювання. Науки класифікувалися за порядком їхнього етичного значення: найвища з них та, що приносить людині знання про божественне царство, а нижча – та, яка вчить її предметам у цьому світі. Царство тварин було впорядковано на еволюційній основі, але не щодо фізичних характеристик виду, як у Дарвіна, а в порядку рангу цінностей, реалізованих кожним видом. Таким чином, за своєю вірністю, пам'яттю та податливістю характеру кінь і слон стоять набагато вище і, отже, ближче до людини, ніж людиноподібні мавпи, незважаючи на більшу фізичну схожість останніх. Відповідно до шляхів почуттів та думок, що ведуть до них, науки вважалися емпіричними (що мають стосунок до повідомлень почуттів), дискурсивними (що мають стосунок до чистого мислення, такого як логіка та математика), раціональними (що мають справу з етико-оціночним

знанням та божественним законом світу) та просвітницькими (дані Богом і звернені до Його природи та до космічних таємниць). Оскільки останню науку не можна шукати і вона є прерогативою пророків, то сили людини мають бути спрямовані до вищого з можливого, етичного пізнання.

АЛЬ-ФАРАБІ, ІБН СІНА ТА ІБН РУШД

Абу аль-Наср Мухаммад аль-Фарабі (пом. 339/950) вивчив п'ять мов і вивчав філософію, медицину, математику, хімію та музику; він був чудовим гравцем на лютні. Більшу частину свого життя він провів у Алеппо, користуючись заступництвом і захистом його правителя Сайфа аль-Даули. Його першою турботою було примирення шаріату з філософією, яку він бачив представленою полярністю Платона та Аристотеля. Він розглянув це питання у книзі, яку він назвав «Союз двох мудреців – Платона й Аристотеля», і вивів свій погляд на їхній союз із плотіновського трактату «Теологія», який він, разом із усією олександрійською та християнською традиціями, помилково прийняв за роботу Аристотеля. Аль-Фарабі бачив, що дві гілки знання, які мають справу з матеріалами (закони природи та моральні закони), походять з одного й того самого джерела – Бога. Він вважав, що вони повинні бути гранями однієї й тієї ж реальності, хоч би якими різними не були підходи. Він дійшов висновку, що шаріат і філософія єдині у своїх завданнях і цілях, а також у матеріалі, що вивчається ними; бо обидва зосереджують свою увагу на одній і тій самій реальності – Божому творінні та порядку.

У логіці та епістемології Аль-Фарабі пішов за Аристотелем і додав до своєї логіки «Ісагогію» Порфирія та осяяння «Теології Аристотеля». Аль-Фарабі об'єднав раціоналізм шаріату з ішракістським інтуїтивізмом суфізму. Космологія Плотіна ще більше підтвердила його думку. Він стверджував, що янгол, який приніс одкровення, був також активним розумом (логосом), що дав форми філософам. Він стверджував, що пророцтво та філософія, насправді, це одне й те ж саме. Різниця не в змісті, який дається сприймаючим його, а в тому, що самі сприймаючі є філософами чи пророками. У метафізиці Аль-Фарабі побудував свою систему довколо Бога, як необхідної основи всього сущого, і знайшов у гностичній спадщині підтвердження цієї основної передумови ісламу. Поділяючи дійсність на необхідну і умовну, він розрізняв необхідне саме по собі, умовне саме по собі – необхідне через іншого і умовне, що не є необхідним. Він ототожнював Бога з першим, творіння з другим, майбутнє творіння та передбачувані дії людини з третім. Подібно до Аль-Кінді, Аль-Фарабі визначав Бога як необхідну істоту, сутність якої полягає в тому, щоб бути, жити, знати, творити, любити. За його словами, Бог не знає нічого, окрім Себе. Як і у випадку з системою Плотіна, Бог споглядає Себе; Він нічого не знає про справи світу. Отже, звинувачення Аль-Газалі, висунуте проти філософів, є виправданим; бо в системі, яку вони захищали, не було місця для Бога ісламу, активної, далекоглядної Сутності, з дозволу і волі якої все відбувається. Філософський Бог насправді був deus otiosus (Богом відпочиваючим). Філософам також не допомогло твердження, що послідовність інтелектів (logoi), що виходять від Бога, Абсолюту, закінчується Активним Інтелектом, що є динамічним джерелом форм і, отже, творіння. Таке твердження привело їх до блюзнірства багатобожжя.

Аль-Фарабі був більш успішним у своїй соціальній теорії, де він поєднував здорові ідеї Платона з вимогами ісламу та уникав того, що їм суперечило. В його утопії, розробленій в «Ара' агль аль-Мадіна аль-Фаділа», правитель є одночасно філософом і пророком, поєднуючи в собі прерогативи та гідність обох. Аль-Фарабі вважав, що ісламське братство вимагає, щоб громадяни були подібні до членів органічного тіла,

щоб праця відповідала компетенції, а винагорода відповідала здібностям. Він уникав платонівського спілкування чоловіків та жінок, знаючи, як швидко такий погляд викличе у мусульман засудження. Аль-Фарабі також написав «Іхса аль-Улум» («Класифікація наук»), кристалізувавши спробу Аль-Кінді відокремити філософію від каламу, і виправдовуючи прийняту грецьку філософію як дисципліну, що повністю залежить від розуму, на відміну від каламу, який, за його словами, залежить від одкровення, даних віри. Філософія була, на думку філософів, раціональною та критичною; калам – догматичним. Аль-Фарабі та Аль-Кінді мало цінували критичний раціоналізм, закладений у таухіді; і мало усвідомлював Аль-Фарабі, що його спроба примирити шаріат і філософію – таке примирення є епістемологічною основою знання – приречене на провал, навіть якщо «Теологія Аристотеля» справді була написана Аристотелем.

Абу Алі аль-Хусейн ібн Сіна (пом. 428/1037), відомий у західному світі як Авіценна, народився в Афшані, неподалік Бухари. Він вивчав математику у Аль-Хорезмі та медицину в Іси ібн Ях'ї і відзначився в обох у віці сімнадцяти років. Він працював при дворах низки правителів і підготував перші систематичні виклади філософії та медицини у вигляді вичерпних збірок усіх доступних знань у цих галузях. Він написав «Аль-Наджат», «Аль-Шіфа» в філософії, «Аль-Канун фі Аль-Тіб» в медицині, «Ахваль аль-Нафс» в психології. Він також написав два оповідання «Рісала аль-Тайр» і «Хайй ібн Якзан», у символічному стилі, щоб висловити соціальні та релігійні істини способом, незрозумілим звичайному читачеві. Окрім переваги в медицині (його книга була незаперечним авторитетом у світі понад пів тисячоліття, з моменту публікації до кінця XVII століття), він поглибив і доповнив спекулятивні теорії Аль-Фарабі в логіці, епістемології і метафізиці. Загальні рамки їхнього мислення були ідентичні: обидва приймали інтуїтивізм гностичного осяяння та суфійську етику споглядання як метод повернення до абсолюту. На відміну від Аль-Фарабі, який уявляв собі ідеальне суспільство як суспільство, засноване на братерстві та мудрості, що його мав очолювати цар-пророк, Ібн Сіна очорнив суспільство, заявивши, що воно безнадійно віддане посередності та протистоянню елітарним філософам. Його розходження з космологією та соціальною етикою ісламу було ще більшим. Зокрема, саме проти нього Аль-Газалі розпочав свою атаку на філософію. Думка Ібн Сіни була втіленням того, що було неприйнятним для ісламу в цій дисципліні загалом.



Рис. 17.5. Випущена в Тунісі поштова марка на честь Ібн Хальдуна.

Мухаммад Абуль Валід ібн Рушд (пом. 593/1198), відомий на Заході як Аверроес, народився в Кордові.

Він вивчав медицину у лікарів Аль-Зухра, зокрема у Марвана; та вивчав філософію, релігію, право та юриспруденцію; деякий час перебував під заступництвом халіфа з династії у Марракеші, який мав схильність до філософських досліджень. Але він здобув прихильність правителя Севільї, який призначив його головним суддею. Він повернувся у своє рідне місто Кордову, щоб зайняти посаду верховного судді, але незабаром залишив його, щоб повернутися до Марракеша й стати візиром. Потім він впав у немилість, його судили і заслали в Алісану, неподалік Кордови. Згодом він був прощений і йому дозволили провести залишок життя в Марракеші, де він і помер. Його останки були перевезені до Кордови, де їх поховали на цвинтарі його предків.

Ібн Рушд написав «Аль-Куліят», збірку медичних знань, що перевершує працю Ібн



Динар часів правління Омейядського султана Абдул-Маліка. Сирія, 77/696-7



Дирхем часів правління Омейядів. Сирія, 79/698-9



Дирхем з іменем Аббасидського халіфа Аль-Магді. 160/776-7



Альморавідський динар з викарбуваним іменем Абу Бакра ібн Омара аль-Ламтуні. 472/1079-80



Фатимідський динар з викарбуваним іменем Аль-Мустансіра. Тріполі, 444/1052-3



Айюбідський дирхем часів правління султана Салахуддіна. Алеппо, 579/1183-4



Динар з іменем Хулагуїдського хана Абу Саїда Бахадира. Бахразан, Ільханат 33/1333-4



Анатолійський сельджуцький дирхем. На його поверхні викарбувані імена Аббасидського халіфа Ан-Насіра Лідініллага та султана Сулеймана II. По краю викарбувана шагада, а також на монеті можна побачити зображення вершника. Конья, 579/1183-4

Рис. 17.6. Монети різних епох. Згідно з ісламською традицією, ознакою незалежності династії є згадування імені правителя під час хутби та карбування власної монети. Крім дати і зазначення місця карбування, на монетах мусульманських держав також вказуються імена султанів (халіфів) та їхні титули. Зазначення дати карбування за гіджрою на монетах практикувалося майже у всіх ісламських державах. Є десятки держав, які продовжують цю практику і сьогодні.



Анатолійський сельджуцький динар. На монеті видно імена Аббасидського халіфа Ан-Насіра Лідініллага та султана Ізедділна І Кейкавуса. Сівас, 614/1217-18



Мамлюцький динар. Містить викарбуване ім'я султана Бейбарса І. Каїр, 659/1260-1



Османський султанат. Викарбуване ім'я султана Сулеймана. Стамбул, 926/1520-1



Османські 5 лір (500 курушів). Викарбуване ім'я Абдул-Хаміда II. Стамбул, 1293/1876-7



Срібні гроші Сефевідів. Викарбуване ім'я шаха Ісмаїла I, по краю викарбувана шагада з шиїтським додатком. Герат, 911/1505-6.(500 курушів).



Золотий туман часів правління династії Каджарів. Містить викарбуване ім'я шаха Фатха Алі. Йєзд, 1228/1813-14

Рис. 17.7. Різні монети.



Динар, який був в обігу в часи правління Саманідів та Газневідів. З одного боку містить ім'я Махмуда Газневі, а з іншого – саманідського еміра Нуха ібн Мансура. Нішапур, 385/995-6

Сіни за ясністю, багатством та систематизацією матеріалів; «Бідаят аль-Муджтахід ва Ніхайат аль-Муктасід» у галузі права та юриспруденції; «Фасль аль-Макаль фі ма байна аль-Хікма валь Шаріа мін аль-Іттісаль», – як подальшу спробу примирити релігію та філософію; та «Тахафут аль-Тахафут» у філософії, в якій він прагнув спростувати звинувачення Аль-Газалі проти філософів. Він також написав те, що стало стандартним коментарем до робіт Аристотеля та стандартним стилем у наступній літературі у всіх галузях знання: «Аль-Шарх аль-Асгар» («Мале пояснення»), систематичний і короткий виклад думки Аристотеля; «Аль-Шарх аль-Васат» («Середнє пояснення»), в якому твори Аристотеля цитувалися за предметом та коментувалися; та «Аль-Шарх аль-Кабір» («Велике

пояснення»), в якому твори Аристотеля цитувалися дослівно, абзац за абзацом, обговорювалися та коментувалися.

Ібн Рушд був для Ібн Сіни тим, чим останній був для Аль-Фарабі та Аль-Кінді, а саме, автором більш докладного, ясного та систематичного викладу грецької філософії. Це було настільки добре зроблено трьома коментарями Ібн Рушда до Аристотеля, що вони заслужили йому титул «другого вчителя» після Аристотеля і зарекомендували себе як єдиний шлях до думки Аристотеля. Його спроба примирити філософію з шаріатом була приречена навіть більшою мірою, ніж спроба Аль-Фарабі, тому що контраст між відповідними методологіями двох дисциплін був зроблений різкішим. Для нього богослови – мутакаллімун – були «проповідниками», потрібними народним масам, щоб навіяти їм деяку моральну стриманість, починаючи і закінчуючи даними одкровення, які вони повинні прийняти гіпотетично. Філософи, з іншого боку, були справжніми «вчителями», які переходили від одного логічного кроку до іншого лише після того, як піддали сумніву та здійснили критичний розгляд фактів за допомогою найвищої та найшляхетнішої здатності – мислення. Таким чином, прірва між філософією та релігією була воістину непереборною. Справді, можна сказати, що Ібн Рушд передбачив сучасну теорію релігії у країнах як визначувану почуттями і особистим досвідом, основу, де приймаються істини одкровення. Ібн Рушд підтримав і розвинув пункти, за якими Ібн Сіна та Аль-Фарабі звинувачувалися в єресі. Його відхилення звинувачень Аль-Газалі було засноване на алегоричній інтерпретації заповідей релігії, тим самим воно послаблювало релігійні претензії, щоб пристосуватися до філософії.

ІБН ХАЛЬДУН

Ібн Хальдун (пом. 808/1406) жив у добу руйнації ісламської імперії на Заході. Спочатку під одним стягом ісламу людей згуртували рухи Мурабітун, а потім Мувахідун. Однак, вади керівництва знову призвели до занепаду центру і роздроблення держави на дрібні державки, між якими панували міжусобиці. Бану Хафс в Тунісі, Мариніди в Марокко, Магді в Біджаї, Бану Наср у Гренаді та інші дрібні династії та держави, які іноді не перевищували розміру своїх столиць, досягли апогею поділу та взаємного протистояння. Тим часом іспанці об'єднували свої королівства, закріплюючи свої завоювання, домагаючись нових поступок від мусульман і вторгаючись на території, які перебували під контролем останніх. Протягом двох століть одна провінція за іншою мусульманської Іспанії падала перед християнськими загарбниками з півночі – Толедо у 1085 р., Кордова у 1236 р. та Севілья у 1248 р. Це була доба політичних інтриг, швидкої та насильницької зміни влади між мусульманськими державами, загальний стан яких, безумовно, був станом занепаду та розпаду. Мусульмани плели інтриги один проти одного, змінюючи свою лояльність від одного уряду та правителя до іншого в гонитві за власними інтересами. Ібн Хальдун ідеально вписався в це



Рис. 17.8. Чаша з оздобленою мідною кришкою, доба Хулагуїдів. Афганістан, 1265 р.



Рис. 17.9. Тарілка сельджуцьких часів. Кашан, Іран, початок 13-го сторіччя.

середовище, наче він не лише народився в ньому, але й для нього.

Ібн Хальдун народився в Тунісі та вивчав там право й літературу. Деякий час він працював при туніському дворі, вичікуючи можливості для просування по службі. Не мало значення, що наступна нагода передбачала зраду його роботодавця. Марокканці готували підґрунтя для вторгнення до Тунісу; щодо Ібн Хальдуна, то його просування по службі було достатньою причиною для надання їм необхідної інформації. Коли марокканська кампанія зазнала невдачі, Ібн Хальдун утік, рятуючи своє життя. Він висадився у Фесі, де його покровитель Абу Інан аль-Маріні привів його до двору і призначив йому посаду генерального секретаря уряду. Ібн Хальдун незабаром виявив, що можливості для просування по службі були ще більшими в іншому місці, тому він задумував змову проти свого нового наймача на користь правителя сусідньої Біджаї, просячи там посаду візира як нагороду за свою зраду. Феський правитель Маріні розкрив змову, й Ібн Хальдун був кинутий у в'язницю на два роки. З в'язниці він листувався з султаном Касантини, на службу до якого він вступив, коли здобув свободу. Цей лідер також був зраджений Ібн Хальдуном, цього разу на користь султана Тлемсену; і останнього спіткала та сама доля, коли Ібн Хальдун спробував завоювати прихильність султана Марракеша. Той же сценарій повторився в Марракеші і Гренаді, поки його погана репутація не позбавила Ібн Хальдуна можливості залишатися десь у Магрибі, від Тунісу до Атлантики. Потім він вирішив спробувати щастя на Сході. Він прибув до Єгипту і запропонував свої послуги його правителю. Останній відправив його з небезпечною місією до Тимурленга (Тамерлана), який на той час окупував Дамаск. Місія мала успіх, і Ібн Хальдун був щедро винагороджений. Йому не вперше вдавалися дипломатичні місії. Він успішно виконував кожну таку місію, покладену на нього численними роботодавцями – факт, що доводить його геніальність і правильну оцінку конфліктів, які йому доручали вирішувати. Однак, він жадав повернутися до Магрибу, щоб там почати все спочатку. У 774/1375 році він опинився в ув'язненні у фортеці Ібн Салам і подумав, що настав час записати те, що він дізнався про долі народів протягом усього свого життя і про досвід їхнього підйому і занепаду.

Що стосується методу, то Ібн Хальдун пішов стопами мусульманських елліністичних філософів – Аль-Фарабі, Ібн Сіни та Ібн Рушда – у поділі знання на дві області: область раціональної істини, де розум є критерієм і суддею, і область духовного знання, де верховне місце займають одкровення і пророцтво. В дійсності, він звинуватив філософів у спробі примирити шаріат і одкровення з розумом і філософією. Він стверджував, що вони завжди непорівнянні, і до них застосовуються різні підходи та методи. Філософи намагалися примирити непримиренне. Розум ніколи не досягне духовних істин, тому що останні не є його предметом, як неможливо оку бачити звук чи вуху чути світло. Будь-яка трансцендентна істина виходить за межі юрисдикції розуму, не стаючи при цьому менш істин-

ною. Трансцендентну істину треба шукати у пророцтвах, а не в розумі. Можливо, що його класифікація всіх релігійних знань поза сферами розуму спонукала Ібн Хальдуна заповнити порожнечу науками про людину. Ніхто з філософів так радикально не обмежував юрисдикцію розуму; і всі вони бажали і натякали, що розум досить великий, щоб судити про всі речі, у тому числі духовні. У класифікації Ібн Хальдуна розподіл категоричний. Дві сфери неспроможні зійтися і ніколи не зійдуться під владою розуму, тому мають залишатися окремими. Отже, вважалося, що розум має справу тільки з царством природи. Ібн Хальдун додав до цієї сфери область людських відносин та історії. Саме це зробило його першим соціологом. Ібн Хальдун не сумнівався в необхідності причинності, щоб знайти місце для провидіння та всемогутності Бога. На його думку, причинність – це залізна потреба, яка панує як у сфері соціальних відносин, так і у сфері природи. Цей новий погляд на людське суспільство став причиною зусиль Ібн Хальдуна щодо пошуку та знаходження законів, які управляють суспільством, так само, як він знаходив закони, що керують явищами природи. Огюст Конт, батько сучасної соціальної науки, поставив соціальні відносини під управління емпіричного розуму з благоговіння перед величчю та перспективами науки, внаслідок її досягнень та перемог над маєстатом церкви. Ібн Хальдун випередив Конта на півтисячоліття. Він поставив соціальні відносини під управління розуму завдяки своєму більш ясному баченню природи наукової діяльності та природи людської реальності. Останнє, здавалося, кидало виклик науці і лежало поза її межами, спонукаючи Ібн Хальдуна до більш ретельного вивчення проблеми. Виявивши неспокій у релігійній сфері, Ібн Хальдун відокремив цю область від сфери людських справ, позбавив розум права судити в ній і забезпечив надійне та постійне місце під владою розуму для решти соціальних відносин.

Як і будь-яке природне явище, соціальні відносини мають свої причини та наслідки. Історик повинен шукати їх та встановлювати їх за допомогою доказів й свідчень, як і будь-який учений, котрий досліджує явища природи. Для такого дослідження історія є лабораторією, а соціологія – наука про людське суспільство – її продуктом. Він не сумнівався, що такий пошук був наукою, автономною та новою, з предметом, метою та методом, так само чітко визначеними, як і в будь-якої іншої науки. До Ібн Хальдуна було написано багато книг, що описують царів і правителів та вирізняють серед них успішних і невдах. Багато інших праць стосувалися того, як встановити та підтримувати громадський порядок, або зображували ідеальне суспільство, якого повинні прагнути люди. Грецькі роботи ніколи не виходили за межі цих цілей. Ібн Хальдун вийшов. Він шукав закони, за якими всі суспільства розвиваються, розквітають і занепадають; і він прагнув встановити їх як орієнтир для передбачення майбутнього будь-якого суспільства.

НОВА НАУКА ІБН ХАЛЬДУНА ПРО СУСПІЛЬСТВО

Найважливіша точка зору на суспільство полягає в тому, що це організм, який росте, дорослішає і старіє не випадково або за божественним указом, а внаслідок реальних причин, що діють на нього. Зв'язок між соціальними наслідками та причинами, що їх викликають, є універсальним та необхідним. В соціальній історії немає випадковостей, а є просто причини та їхні наслідки, одні очевидні та добре відомі, інші менш відомі. Першопричиною формування суспільства є потреба. Людські особини набагато менш здатні до самозбереження, ніж тварини. Вони потребують одна одної, щоб доповнити свої сили, щоб вижити. У забезпеченні себе продовольством та в сільському господарстві, у житловому будівництві та промисловості,

а також в обороні люди повинні співпрацювати та об'єднуватися. При цьому на результат, окрім необхідності, впливають інші причини: географічне розташування та його наслідки для формування біологічного розмаїття та господарського життя. Ібн Хальдун приписував цим фізичним причинам більшість фізичних і психічних змін у суспільстві. Низькі, помірні та високі температури були відповідальними за пігментацію шкіри (всупереч біблійному міфу про Ноя та його нащадків); за характер особистості як активної, серйозної чи млявої; і за їжу, її достатність або нестачу. Своєю чергою, ці фактори зумовлюють життя суспільства. Надлишок їжі та розкоші розбещують і тіло, і розум, а нестача їжі та відсутність розкоші й комфорту сприяють самодисципліні та більшій серйозності. Навіть релігійне благочестя не уникає впливу цих факторів. Таким чином, населення посушливих зон більш схильне до релігійної вимогливості і благочестя, ніж населення родючих зон.

Якось вступивши в історію внаслідок цих формотворчих факторів, суспільство проходить стадії дитинства, юності, зрілості та старості. Ібн Хальдун ототожнював дитинство з життям скотарських та землеробських народів. Він назвав це стадією бадв чи кочівництва, періодом, коли суспільство залежить від пасовищ та худоби, яку вони можуть прогодувати. Сюди ж належить і сільське господарство, що зрошується або залежить від опадів; у будь-якому випадку домінуючою рисою є задоволення нагальних потреб виживання. Зростання населення і нестача продовольства змушують суспільство бадв вступати в стадію газва (агресії), коли воно починає задовольняти свої потреби, здійснюючи набіги на інші суспільства, що перебувають на тій самій слабкій стадії. До цієї категорії належать міжплемінні війни між арабами і посягання кочових і скотарських народів на іригаційні землі. Досвід життя в достатку, хай і на короткий час, підштовхне суспільство, що знаходиться на стадії газва, прагнути осілості в тих областях, які гарантують достаток. Коли це відбувається, суспільство входить у третю стадію – хадар (цивілізація). Цей етап починається, коли суспільство стає сателітом більш розвиненої держави та отримує регулярні субсидії, обґрунтуванням яких може бути захист від інших войовничих суспільств. Але розвинена держава продовжує старіти і слабшати. Незабаром на її місце приходить держава-сателіт. Тоді починається життя цивілізації, коли нове суспільство успадковує всі досягнення старого і наслідує його у своїх життєвих звичаях. Будучи менш цивілізованим, нове правляче суспільство прагне бути схожим на стару державу. Воно копіює і наслідує переможених. Цей процес займає від трьох до чотирьох поколінь. Водночас, переможене суспільство копіює нове правляче суспільство, оскільки останнє визнається вищим, і ця вищість сприймається як пояснення і виправдання його перемоги. Неминуче, правляче суспільство вважається гідним наслідування. В результаті виникає більш однорідне суспільство, цілком цивілізоване, але яке починає тонути в задоволенні своїх бажань і стає вразливим для нападів сторонніх сил.

Ібн Хальдун також проаналізував зростання суспільства. Тут він виявив, що їхня тваринна природа спонукає людей боротися один з одним за необхідні їм матеріальні блага. У цій ситуації конфлікту піднімається той, хто наділений владою та престижем, хто нав'язує суспільству свій авторитет. Так народжується держава. Це не має нічого спільного з релігією. Правителю не потрібна релігія, щоб узаконити чи санкціонувати свій суверенітет. Суверенітет правителя існує завдяки його владі та довірі, яку він вселяє рівним собі, щоб вони погодилися з цією владою і поклали на нього завдання захисту. Щоб назвати цю згуртованість між ними, Ібн Хальдун обрав доісламське поняття асабійя (зв'язок між членами одного й того самого племені), яке Коран (48:26) та Пророк недвозначно засуджували. Ібн Хальдун зробив його ос-

новою всієї політичної влади і проголосив, що суверенітет належить тій групі, яка має сильніший рівень «асабійя». Її сутність – груба і примусова сила, перед якою не може встояти жоден супротивник. Ібн Хальдун оцінив середню тривалість асабійя як чотири покоління, назвавши перше «випробовувачем», друге «послідовником», третє «охоронцем традицій» і четверте «тим, що втратило традицію».

Ці погляди привели Ібн Хальдуна до циклічного погляду на історію. Суспільства народжуються, зростають і вмирають, а інші суспільства займають їхнє місце тільки для того, щоб рости і вмирати, як і їхні попередники. Очевидно, погляд Ібн Хальдуна на людську історію суперечить коранічній філософії, яка стверджує, що піднесення та падіння націй зумовлюється виконанням або порушенням божественних імперативів, обидва шляхи залишаються завжди можливими. Відповідно до термінів Ібн Хальдуна, піднесення та падіння націй керуються необхідним законом природи; їхня актуалізація може бути відкладена на одне-два-три покоління, але вона неминуча. Ібн Хальдун вважав, що моральний закон не має стосунку до розвитку історії. Єдиним суттєвим фактором було культивування асібійї або бажання використовувати цей фактор з користю. Оскільки ця філософія актуалізувалася в особистому житті Ібн Хальдуна, відповіді на запитання про те чи було його життя зруйноване його розумом, або ж його розум був спантеличений його життям ми ніколи не дізнаємося.

ПРИМІТКИ

1. Rasa'il Ikhwan al Safa (Beirut: Dar Sadir-Dar Beirut, 1958); Vol. II, p. 165.

2. Tarikh al Hukama, ed. J. Lippert (Leipzig, 1903), p. 82.

3. Al Tawhidi, Abu Hayyan, in Al Imta wa al Mu'asah, Ahmad Amin (Cairo, 1358-1364/1939-1944), p. 11.

4. Rasa'il, Vol. Ill, p. 346. Цитуючи Пророка, іхвани пишуть: «Шукайте знання; бо його набуття є страхом Божим, прагнення до нього є поклонінням, його обговорення є молитвою, його пошуки – це священна війна, його поширення є милосердям, його вчення є братерством. Бо це показник правильного та неправильного, маяк на шляху до раю. Воно дає втіху на самоті, дружбу у відчуженні, вірність у труднощах, зброю захисту від ворога, зближення з іноземцями, прикрасу серед друзів... Для дружби з ним янголи шукають людей знання, пестять їх своїми крилами, згадують їх у своїх молитвах... Завдяки знанням коряться Богу, завдяки ним Йому поклоняються... У знанні добро розкривають, люблять і здійснюють, бо воно є початком дії, першого принципу будь-якої доброї справи».

5. Rasa'il, Vol. X, pp. 50-51.

6. Перше повне видання Расаїль було опубліковано у Бомбеї у 1306/1888 рр. До нього були внесені виправлення Нурудді-ном Джіваханом, ісмаїлітом, а його авторство було помилково приписане Ахмаду Абдуллі. Видання включало п'ятдесят два трактати і в ньому не згадувався рукопис, з якого його було взято. Інше видання було опубліковане в Каїрі в 1347/1928 р. під редакцією Хайр ад-Діна аль-Зіріклі з рукопису, що зберігається в Національній бібліотеці в Каїрі. Третє видання було опубліковано в Бейруті видавництвом Дар Садір-Дар Бейрут у 1378/1958 рр. Книга «Аль-Рісала аль-Джаміа» була опублікована Арабською академією наук у Дамаску в 1347/1948 під редакцією Джаміля Саліба.



Розділ 18

Природний порядок

Порушити питання щодо ставлення ісламу до природного порядку – це означає шукати відповідь ісламу відразу на три різні питання: що таке природа? Як вона пізнається? Як її використовувати? Перше питання належить до царини метафізики; друге – епістемології чи науки про природу знання; третє – аксіології та етики. З погляду ісламу, ці частини є взаємозалежними. Відповідь, дана на одне питання, яке не тільки стосується двох інших, але й визначає їх. Разом ці дослідження складають цілісну теорію природи, властиву ісламу.

ЩО ТАКЕ ПРИРОДА?

Іслам дуже серйозно ставиться до природи. Більша частина Корану має прямий чи опосередкований стосунок до природи. Сутність природи визначається п'ятьма принципами: профанністю, створеністю, впорядкованістю, цілеспрямованістю та підпорядкуванням.

Профанність

Живі релігії світу можна поділити на ті, що розглядають природу як священну – натуралістичні – і ті, що розглядають природу як профанну – трансценденталістичні. Даосизм, буддизм Махаяни, індуїзм та архаїчні релігії потрапляють до першої категорії; буддизм Тхеравади, юдаїзм, християнство та іслам – до другої. Спільним для першої групи є погляд, що Бог і природа розрізняються лише в думках; що насправді це одне й те саме. Усі вони стверджують, що природа насправді є Богом, чи Вищою Реальністю, чи Абсолютом; але модальність, в якій Бог і природа представлені та зрозумілі, може бути іншою.

Ця асоціація часто виявляється у міфі, тому що мова міфу легко піддається такому вираженню. У своїх термінах натуралістичні релігії вважають природу незвичайною, тобто таємничою, жахливою та чарівною. Таємничість (прихованість, незбагненність, непроникність), всемогутність (переважна сила, абсолютна перевага, велич) і височина (краса, привабливість і рушійна сила) – все це якості, що приписуються природі. У деяких натуралістичних релігіях кінцевим результатом є осуд природи як зла, демонізму, деградації Абсолюту; в інших – це схвалення, кохання та повага. Обидві течії наказують здійснювати поклоніння: одні внаслідок благоговійного страху, інші внаслідок благоговійної любові.

Стіна відмінностей відокремлює натуралістичні релігії від трансценденталістичних. У других природа профанна, протилежна священному. Вона позбавлена містичних

Рис. 18.1. Водяне колесо, Хама, Сирія.

якостей. Вона ані страшна, ані таємнича, ані чарівна. Сама по собі, вона є невблаганним процесом зародження та розпаду, годинниковим механізмом, сила якого закладена у ньому самому. Чи то у своїй сукупності, чи то у своїх елементах чи видах, або у своїх індивідуальних об'єктах, природа завжди є сама собою, не Богом, не священною, не Граничною Реальністю.

Оскільки релігії трансцендентності діляться на теїстичні та нетеїстичні різновиди, природа розглядається або як вічна, або як ефемерна, як добро чи зло. Для буддизму Тхеравади природа вічна, але зла. Її сутність становить танга, бажання чи схильність до зміни та страждання. Для юдаїзму, християнства та ісламу природа ефемерна. Як така, вона є хорошою; але в контексті того, що людина робить з нею або як вона до неї ставиться, вона може стати або добром, або злом. Загалом у цьому полягає сутність згоди між трансценденталістськими релігіями щодо природи. Безумовно, відмінності між ними кваліфікують їхню трансценденталістську позицію, розбавляючи і підриваючи її або посилюючи і підкреслюючи.



Карта 55. Головні медичні школи та лікарні в Туреччині, 1250-1609.

Лікарні, збудовані в Анатолії

Рік побудови	Місце
1206	Кайсері
1217	Сівас
1228	Діврік
1219-1332	Конья
1235	Чанкир
1250	Лікарня Сахіп Ата в Акшехірі
1272	Кастамон
1275	Токат
1288	Лікарня Рахатогуллари в Сівасі
XIII ст.	Лікарня Аксарай в Коньї
XIII ст.	Лікарня Харпута Нуреддіна в Арпуці
1308	Амасья
XIII ст.	Ерзінджан
XIII ст.	Ерзерум
XIII ст.	Притулок для бідних Зулькадирогуллари в Адані

Іслам перебуває в самому кінці цього спектру, де профанність природи є повною та абсолютною. Немає нічого святого, окрім святого, а саме Бога; а решта – профанне, повністю та у всіх своїх аспектах. У цьому сенс ісламського сповідання віри «Ля іляга ілля Ллаг» (Коран 3:18). Приписувати святість природі чи чомусь у ній – значить скоїти ширк або надати Богу співтоваришів. Іслам недвозначно засуджував приписування святості природі. Робити Його творіння частиною Його Самого (Коран 43:15), закликати на допомогу будь-кого, а не Бога (39:43), поклонятися будь-якому елементу природи, окрім Бога (40:66), твердити про генеалогічний зв'язок між Ним та

людьми чи джинами (37 :158), вважати божественним щось з того, що існує на Землі (21:21) – є тяжким злочином, гріхом, який не має прощення (4:48,116). В очах мусульман ширк або приписування будь-якої святості нечестивому, будь-чому зі створеного, є наймерзеннішим блюзнірством. Коли в містичному пориві Мансур аль-Халладж заявив, що йому належить святість, він був негайно підданий найгіршому з можливих покарань – розп'яттю. Раніше, коли Умар ібн аль-Хаттаб, вражений смертю Пророка, почав говорити про його особливий статус, Абу Бакр відштовхнув його від кафедри і сказав: «Хто б не поклонявся Мухаммаду, нехай знає, що Мухаммад мертвий. Але хто поклонявся одному Богові, нехай знає, що Бог вічний і ніколи не вмирає» (Ібн Хішам, Сірат Расулю Ллаг, том. IV, с. 1070), ці слова викликали схвалення всіх мусульман і заспокоїли їх.

Створеність

Природа в ісламі – це творіння Бога, вона була створена з нічого велінням Бога й завдяки цьому почала своє існування. Вона абсолютно відмінна від Бога та не є ним, Бог же визначається як «цілком інший» або лайса ка міслігі шай (Коран 42:11). Інакшість Бога, яка означає, що реальність дуальна, одна сфера зайнята виключно Богом, трансцендентним Творцем, а інша – рештою, творінням, – це найважливіший урок, який дав іслам. Коран вчить, що плутати творіння з Творцем є жахливою помилкою, бо тільки Бог є Творцем (13:16). Якби існувало більше одного унікального Творця, небо і земля, Творець і творіння впали б на землю і розчинилися (21:22). Один тільки Бог творить і відтворює; і ніхто інший цього не робить (10:34). Небо і земля і все, що вони містять, є твореннями, які є частиною загального творіння, тобто виникають і зникають, зважаючи на всі відносності простору і часу (11:7; 46:3). Всі істоти були створені з нічого, їм було наказано бути, і вони постали (2:118; 3:47,59; 6:73: 16:40; і

Великі медичні школи та лікарні Туреччини

Місто	Рік побудови	Хто збудував
Кайсері	1205	Султанша Насібе-хатун з братами Султан Гиясуддін Кей-Хосров
Сівас	1217	Султан Ізеддін Кей-Кавус
Амасья	1308	Анбар ібн Абдуллаг
Бурса	1400	Йилдирим Баязід
Стамбул	1470	Лікарня Фатіх
Едірне	1488	Баязід II
Маніса	1535	Хафса, дружина Селіма I
Стамбул	1539	Хунам, дружина Сулеймана
Стамбул	1557	Сулейман
Стамбул	1609	Султан Ахмет, Ахмет I



Рис. 18.2. Медресе Шіфаї в Сівасі, розміром 48x48. Це найбільший з лікувальних комплексів доби сельджуків. У 1217 році його збудував Ізеддін Кей-Кавус.

т.д.). Бог дійсно здатний знищити творіння і за мить створити його знову (30:40, 10:34). Творення Ним не є актом відтворення: «У нього немає аналога, немає співробітниці … Він ніколи не народжує та ніколи не народжується. Він не має ані відповідності, ані паралелі» (6:101-103; 112:1-4)], а просто наказує (36:80-83).

Упорядкованість

Іслам вважає природу впорядкованим царством: подія відбувається внаслідок її причини; своєю чергою, її виникнення є причиною іншої події. Одні й ті самі події вказують на ті самі причини, і ті самі причини вказують на ті самі наслідки (Коран 65:3, 36:12). Окрім того, природа є досконалим порядком, тому що всі події підкоряються одним і тим же законам і ніщо не стоїть поза ними. Справді, щоб істота взагалі існувала, вона має бути в природі, підпадати під її невблаганні закони. Бути іншим, ніж природа, або стояти поза її законами, значить бути Богом і Творцем природи. Цей порядок закладено в природі Богом, Творцем, Який створив і виліпив її такою, якою вона є. Ніщо в ній не уникає Його знання, і все в ній підпорядковане відповідним законам. Саме це призводить до впорядкованості. Вимірюється причинна ефективність кожної істоти; а також її дія та час. Таким чином, природа є закінченою і цілісною системою причин і наслідків без вад, без прогалин, досконало створена її Творцем. «Той, Хто створив сім небес – одне понад одним. Ти не побачиш у творінні Милостивого неспіврозмірностей. Поглянь ще раз – чи бачиш хоч якусь тріщину? Поглянь ще раз і ще раз; виснажившись, твій погляд повернеться до тебе втомлено» (Коран 67:3-4). Ця досконалість визначатиме природу, доки вона існує; бо творіння Бога завжди буде одним і тим самим. Причина в тому, що закони Бога є незмінними (48:23). Він не змінює Своїх шляхів, тому що Він стоїть поза змінами.



Карта 56. Кордова: Перлина Заходу, 950 н.е.

Цілеспрямованість

Кожному з об'єктів, що становлять природу, було призначено мету, яку він повинен виконувати і виконуватиме. Бог створив все і визначив для нього його кадар, або міру, долю, роль і мету (Коран 25:2, 87:3): така мета вбудована в об'єкт як складова його природи, і він прагне досягнути цієї мети з невблаганною потребою. Вона може бути очевидною і загальновідомою або прихованою і майже незбагненною. Але вона точно там є, «кадаран макдура», конкретна та точна (Коран 33:38). Цілеспрямованість – зворотний бік упорядкованості. Той самий зв'язок двох предметів у природі є причинністю при теоретичному розгляді і доцільністю при аксіологічному. Більше того, як сказали наші філософи, зокрема Ібн Сіна, зв'язок в цілому називається причинністю, але всередині нього ясно помітні формальний, матеріальний, дієвий та кінцевий чи цілеспрямований аспекти. Мета пронизує все творіння без винятку. Такий виняток виходив би за рамки знання і провидіння Бога і був би запереченням божественної єдності і верховенства. В Корані стверджується: «Ми не створювали небес, землі й того що поміж ними заради розваги, Та ж ні! Ми вражаємо істиною брехню, й вона трощить її. І та зникає!» (44:38, 21:16). Як об'єкт природи людина, з ісламської точки зору, так само цілеспрямована; бо вона є невід'ємною частиною завершальної системи, тобто творіння. Справді, іслам оголошує людину ціллю всіх завершальних ланцюгів природи. У цьому полягає її екологічна взаємозалежність із усім, що є в природі.

Підпорядкування

Далі іслам стверджує, що доцільність є не лише атрибутом кожного об'єкта у природі, а й предикатом всієї природи. Бог створив світ (в Корані «небо і землю») недаремно, а з певною метою, а саме, щоб людина могла робити добрі справи (Коран 11:7, 18:7, 67:2). Таким чином, іслам стверджує мету, мету творіння, і розуміє цю мету як моральні справи людини. Для цього Бог надав потрібні інструменти. Він забезпечив людину очима і зором, слухом і язиком, розумом і розумінням, щоб вона могла діяти у світі (17:36, 46:26, 22:46). Щодо тих, хто нехтує використанням даного Богом інструментарію для розуміння природи, іслам оголошує їх гідними покарання.



Рис. 18.3. Лікарня Йилдирим у Бурсі, 1394.

Підкорення природи людині означає, що мета, яку Бог визначив для кожного об'єкта, полягає в тому, щоб зрештою привести людину до добра, що людина може використовувати природу для досягнення щастя. Це також означає, що Бог зробив природу податливою, здатною сприймати каузальну дієвість людини, тримати її кау-



Рис. 18.4. Едірне, Лікарня Баязіда II, 1488.



Рис. 18.5. Такіуддін ар-Рашид та його колеги під час використання своїх приладів для спостереження в Стамбульській обсерваторії. «Шахіншах-наме».

зальні нитки відкритими для подальшого визначення нею і зробити її внесок успішним для досягнення бажаної мети людської дії. Це те, що Коран висловив ідеєю тасхір. Сонце, зірки та Місяць, небо та земля, тварини, рослини та речі, хмари, повітря та всі елементи – все підпорядковане людині (Коран 13:2, 31:20, 22:65, тощо). Людина має право використовувати природу на власний розсуд оскільки тасхір природи потрібен не тільки для виживання, а й для зіна чи задоволення (37:6). Справді, телеологічна система самої природи цілеспрямована у сенсі досягнення інструментальних цілей, необхідних для моральної реалізації людини. Такий вищий інструменталізм природи неможливий без її впорядкованості. Отже, природа сутнісно є доброю; і її доброта – це її досконале знаряддя для актуалізації людиною цінності, яка, своєю чергою, є метою творіння. Коран стверджує, що Бог створив людей тільки для служіння Йому (51:56), і визначив це служіння як божественну довіру, яку не могли нести ані янголи (2:30), ані небо, ані земля, ані гори, оскільки вона потребує моральної свободи. Згідно з ісламом, у цьому й полягає сенс людського життя, часу та історії: людина є халіфом або намісником Бога на землі до кінця реалізації моральних цінностей, які є найвищою частиною волі Бога. Це значення людини справді космічне, оскільки сам космос було створено заради нього.

ЯК ПРИРОДА ПІЗНАЄТЬСЯ?

Необхідність природничих знань

Іслам вважає, що весь світ був створений з нічого. У світі речі створюються або виникають з природних причин, як то матеріальні, формальні, діючі та кінцеві причини, вбудовані Творцем у природу. Зв'язок цих причин з їхніми наслідками завжди є однаковим, утворюючи, таким чином, за-

кономірності в природі або способи, за допомогою яких речі породжуються, ростуть, змінюються, помирають, розкладаються і відроджуються. Ці закономірності є законами природи. Вони керують усім сущим у природі, появою сутностей, їхнім «життям» чи відносинами з іншими сутностями, чи то їхнім зникненням. Саме цей аспект творіння робить його космосом, упорядкованим царством, театром, де об'єкти існують і події відбуваються відповідно до законів, де спостереження, вивчення та відкриття цих законів можливі внаслідок їхньої сталості та незмінності і де можливе передбачення подій. Упорядкованість Всесвіту вимагає відсутності в ньому прогалин. Все є наслідком причин і причиною інших наслідків. Поодинокі причини породжують подібні наслідки, а однакові наслідки неминуче тягнуть за собою подібні причини, таким чином перетворюючи світ на павутину взаємопов'язаних, взаємозалежних причинних відносин, що повторюються і, завдяки цьому стають здатними до виявлення. Для виявлення та встановлення достовірності цих закономірностей чи законів, їх застосування або конкретизації у явищах природи служить наука. Наука, відповідно, вимагає – та її можливість передбачає – причинності у якості першого закону всього того, що є чи відбувається в природі. Без причинності, тобто без впевненості в тому, що тотожні причини призведуть до тотожних наслідків, спроможність науки страждає і може зовсім зникнути. Якби один камінь міг падати в напрямку до центру Землі, коли його падінню не перешкоджала б інша причина, а інший камінь міг би віддалятися від центру Землі за тих самих умов, то не можливо було б встановити або навіть припустити жодного закону всесвітнього тяжіння. Природний порядок не терпить причинно-наслідкових прогалин. Він універсальний та необхідний.

Старе порівняння природи з годинниковим механізмом справді вірне. У космосі закономірність одночасно регулятивна та конститутивна. Це відрізняє світ від хаосу. Іслам повністю стверджує космічну закономірність чи причинність у природі. Іслам недвозначно проголосив природу цілком упорядкованим царством і систематично усував у пророка Мухаммада всі сумніви в тому, що природний порядок може бути порушений людиною, за чиєюсь допомогою або заради неї.

Відповідно, всі перелічені якості природи необхідні для науки. З одного боку, очевидна необхідність профанності та регулярності. Без них це може бути міф, але не наука. З іншого боку, цілеспрямованість та підпорядкування необхідні моралі. Цілеспрямованість – це ще одна перспектива причинності, невіддільна від неї. Немає значення, чи визначаються природні процеси благополуччям людини. Справді, землетруси, вибухи, повені, посухи, пожежі, епідемії та інші стихійні лиха мало здаються такими, що служать людині. Важливо, щоб природні процеси були настільки взаємопов'язаними, щоб забезпечувалася безперервність та закономірність природи. Служить природа Богу чи будь-якій іншій силі, її безперервності та регулярності достатньо, щоб зробити її життєздатною ареною для зусиль людини. Підпорядкування необхідне, якщо людина хоче бути ефек-



Рис. 18.6. Мапа світу з енциклопедичної праці з географії та історії «Масалік аль-Абсар» авторства Абуль-Аббаса Ахмада ібн Яхʼї ібн Фазлуллага аль-Омарі, 14 ст.



Рис. 18.7. Медресе Улугбека (1394 – 1449), Самарканд, Узбекистан.

тивним моральним посередником, якщо її дії повинні мати хоч якесь значення в історії. Насправді, мораль і етика, одкровення і релігія були б марними, якби творіння було незмінним, якби людина жила в середовищі, де природа не податлива, де люди не можуть втілити свої рішення та бажання у факти природи. В такому світі справу релігії було б завершено. Людське життя, загальний чистий ефект якого у творінні та історії дорівнює нулю, не є ідеалом, що розглядається якоюсь релігією, тим більше ісламом. Цінність життя, а також цінність релігії та моралі ґрунтуються на можливості внесення деяких змін до творіння. В іншому випадку самі поняття добра-зла, праведного-гріховного, бажаного-небажаного стали б безглуздими. Ніхто не підпорядковувався б тоді жодним моральним чи релігійним зобов'язанням, тому що це обов'язково передбачає здатність змінити плин природи.

Можливість знання про природу

Іслам рішуче стверджує, що упорядкований континуум природи, яку ми вважаємо творінням, справді може бути об'єктом людського знання. По-перше, природу можна спостерігати та вимірювати, оскільки вона функціонує відповідно до законів або закономірностей. Коран неодноразово підтверджує, що закономірності Бога є незмінними (30:30, 33:62). Людина може отримати знання про ці вічні моделі безпосередньо з одкровення; або вкрай повільно, невпевнено і завжди неповно, шляхом раціонального вивчення. Іслам стверджує, що воля Бога читається в будь-якій з двох

книг: Корані, відкритому Богом Своєму Пророку чистою арабською мовою; і природі, книзі, яку кожен може «читати» за допомогою спостереження, вимірювань, *назар* або роздумів і обмірковування, а також перевірки на досвіді. Природа не забариться розкрити свої таємниці – вічні божественні закономірності – кожному, хто серйозно поставиться до завдання і дозволить природі говорити самій за себе, наділяючи дослідника відповідним досвідом. Закони природи – це гіпотези, отримані за допомогою спостережень та експериментів. Це включає виділення факторів або причин і наслідків, що діють у явищі, їх спостереження та вимірювання, а також поправку або підтвердження гіпотез на досвіді.

Пізнання природи ніколи не буває повним. Воно нескінченне на обох рівнях – мікрокосмічному та макрокосмічному. Творіння є нескінченно малим, нескінченно великим і нескінченно складним. Дослідження будь-якого природного явища виявляє загадкову складність детермінантів, які впливають на це явище і настільки ж загадкову складність наслідків, які випливають з них. Ціле «поле» причин і ціле «поле» наслідків – більш вірний опис будь-якого явища природи, ніж одна нитка або причинно-наслідковий зв'язок. «Поле» – це нескінченна кількість факторів, які сходяться в будь-якій точці простору-часу і розходяться з неї в іншому нескінченному «полі» впливів. Тому не дивно, що дослідження витворів природи – справа, що не має кінця; бо це справді перевірка роботи Бога. Очевидно, що безмежне знання є прерогативою не людей, а Бога.

Якщо ми хочемо прояснити ставлення ісламу до природничих наук, іслам має відповісти на два запитання. По-перше, чи можуть люди опанувати адекватну частину цих знань? По-друге, чи можна довіряти таким знанням? Відповідь ісламу на перше питання – це динамічне утвердження. Виконання людиною завдань намісництва прямо пропорційне її владі над законами природи. «Ті, хто знає, – риторично запитує Коран, – чи вони рівні тим, хто не знає?». Справді, чим більше людина знає, тим більше вона схильна визнати Бога як Бога[1]. Отже, справи перших повинні перевищувати і перевершувати справи інших, як і їхні відповідні чесноти. Так само Пророк прирівнював чорнило вченого до крові мученика. Оскільки зусилля індивіда чи групи у справі пошуку знань не обмежені, адекватність є функцією їхньої застосовності та успішності в отриманні знань.

Іслам відповідає на друге питання не менш ствердно. Іслам стверджує, що знання природи дійсно заслуговує на довіру з трьох причин. По-перше, природне знання є частиною загального знання божественної волі, що заслуговує на довіру з необхідністю, яка витікає зі всієї мети творіння. Доцільність божественної волі щодо будь-чого і дійсність божественної мети



Рис. 18.8. Офтальмологічні інструменти – ілюстрація з книги «Кітаб аль-Кафі фі аль-Кухль» авторства Халіфи ібн Абу аль-Махасіна аль-Халабі.



Рис. 18.9. Мініатюри з книги Шерефудді-на Сабунчоглу (пом. 872/1468) «Джерахійєт уль-Ханійє», на яких зображені інструменти для хірургічних операцій та методика їх використання.



руйнуються, якщо для людини не стане можливим реальне пізнання божественної волі. По-друге, необхідна достовірність людського знання природи, тому що цього вимагають мораль і релігія. Як ми бачили раніше, без розумної впевненості в тому, що певна причина призведе і справді призводить до певного результату, моральні прагнення, як і життя в цілому, втрачають опору і стають сумнівними. По-третє, іслам вчить, що людське знання природи, якщо його шукати ретельно і чесно, заслуговує на довіру, тому що Бог, Автор закономірностей, а також драми людства, є не бешкетником і дурисвітом, а найбільш благодійним і милосердним Богом. Людям була подарована їхня здатність пізнавати не для того, щоб бути обдуреними, і їх не вивели на арену, де Бог вимагав від них творити добро, але вони не отримали відповідних засобів для цього. Однак, сказати, що людське знання природи заслуговує на довіру, не означає сказати, що воно аподиктично достовірне. Різниця між надійністю та аподиктичною достовірністю величезна; і вона займає значну частину думки мусульманських філософів.

Аль-Фарабі, Ібн Сіна та Ібн Рушд стверджували, що пізнання природи, нічого не приймає на віру і для всього вимагає доказів, розумних, необхідних та істинних. На цих підставах його висновки аподиктично достовірні. Коли дані підтверджують помічену закономірність, результат і знання є достовірними. Філософи погодилися з тим, що природа структурна та упорядкована, і тому вони були впевнені, що раціональне знання її є надійним знанням реальності. Вони думали, що в природі невідповідності є лише уявними і можуть бути виправлені подальшими дослідженнями. Коли можливість невідповідності усувається критичним застосуванням наукового методу, результатом є раціональне знання, яке є істинним та достовірним. Погляд філософів був абсолютизацією регулярності явищ природи разом із надмірною впевненістю у силі людського раціонального мислення.

Саме Абу Хамід аль-Газалі (пом. 505/1111) прийняв виклик, кинутий філософами. Їхня позиція була непохитна, оскільки йшлося про закономірність природи самої по собі. Це також позиція Корану. Але тоді як ісламська теологія припускає, що природна закономірність є продуктом божественного провидіння, філософія припускає, що вона є фактом природи як такої, без звернення до божественного провидіння чи потреби в божественній сутності взагалі. Без божественного провидіння природна закономірність утверджується як факт метафізики, що є спроможним сам по собі.

Подібно до Девіда Юма через тисячоліття потому, Аль-Газалі поставив під сумнів це твердження про метафізичну впорядкованість у своєму «Тахафут Аль-Фаласіфа». Те, що філософи вважали доказом, стверджував Аль-Газалі, було просто твердженням, позбавленим доказів. Воно виголошувало, що певний стан або явище В слідує за А, коли воно містить усі фактори, необхідні для виникнення В. Однак «слідувати» – це не «слідувати з»; і хоч би яким регулярним воно було, «слідування за» неспроможне бути доказом «слідування з», пояснювати чи обґрунтовувати його. І тому необхідні докази іншого, ніж просте повторення. «Слідування за» – це повторення; слідування з» – це причинність. Останнє, якщо відоме, дає аподиктичне знання, здатність передбачати і необхідне повторення. Але повторення саме собою ніколи не може бути доказом необхідності; може завжди бути присутня підозра, що воно може бути випадковим або умовним.

Як тоді людина класифікує явища як причини і наслідки, коли немає нічого, крім їхнього повторення? І як виходить, що в більшості випадків передбачення, заснованого на повторенні, передбачуваний наслідок все ж таки збувається? Аль-Газалі відповів, як і Джордж Сантаяна в наші дні, що повторення породжує звичку розуму; і що люди, подібно до собаки Павлова, звикли пов'язувати наступне з попереднім і називати їх причиною і наслідком. Отже, необхідна причинність не є фактом природи, а винаходом розуму, приписуваним природі з вірою у те, що за цією «причиною» піде так званий наслідок. Ця віра вченого-спостерігача про природу, яка не постулює божественного промислу і божественного посередництва у всіх явищах в природі, наївна, це просто тенденція тваринної природи. Вона позбавлена метафізичної основи, не підкріплена жодними епістемологічними доказами, а просто видає бажане за дійсне. Але там, де божественне провидіння і активна дія визнаються необхідністю розуму, віра в те, що за цієї причини А настане наслідок Б, стає необхідним висновком раціональної системи. Бог, Творець Всесвіту, його унікальний і верховний Господь, Господар, Зберігач і Причина, упорядкував природу так, щоб вона могла бути ареною, на якій люди живуть своїм життям і виявляють себе у своїх моральних вчинках.



Рис. 18.10. Схематичне зображення анатомії ока з книги Хунейна ібн Ісхака (пом. 259/873).

Отже, причинність не є ані необхідністю, ані метафізичним фактом автономної при-



Рис. 18.11. Сторінка з книги 15 сторіччя, написаної перською мовою, присвяченої лікарським рослинам.



Рис. 18.12. Ібн Сіна в палаці правителя Кабуса ібн Вушмагіра (північ Ірану), біля ліжка його недужого племінника (з історичної хроніки 835/1431 року).

роди. Радше йдеться про впорядкування природи благодійним Богом. Вона є необхідною завдяки Божій милості і має місце завдяки їй. Її завжди характеризуватимуть випадковість чи невизначеність; і цей факт не заважає вченому, переконаному в божественному підґрунті всіх подій, думати та говорити про причинність з точки зору необхідності. Такий учений аподиктично впевнений, що Бог не змінить Своїх закономірностей довільно, але збереже їх вічно і незмінно, як Він і обіцяв, щоб людина могла діяти морально та виправдовувати себе. Ця концепція природи, до якої міркування Аль-Газалі привели його майже тисячу років тому, по суті така сама, як та, що переважає у свідомості сучасної людини сьогодні. Протягом кількох століть вчені боролися з учительством Церкви щодо космології та природи. Їм вдалося створити автономну науку, позбавлену метафізичних основ. Вони стверджували, як і мусульманські філософи, що причинність є необхідним законом природи; і вони розуміли природу як автономну, замкнену механічну систему, позбавлену прогалин, яка не потребує нічого поза нею, щоб привести себе до ладу. Ця думка беззастережно панувала у дев'ятнадцятому столітті. Зараз майже ніхто серед вчених не дотримується такого погляду на Всесвіт. Відносність, невизначеність, космічні та атомні дослідження, екологія похитнули цей погляд. Сьогодні світ науки намацує нову думку, яка віддасть належне новим відкриттям. Звичайно, ісламська думка, що викристалізувалася у баченні Аль-Газалі, є сильним суперником. Однак, для мусульманина наукове знання природи залишатиметься неадекватним, доки воно не візьме до уваги як присутність, так і зміст божественної волі.

Бажаність пізнання природи

Іслам дав ці уроки своїм адептам і спонукав їх вивчати природу. Віршів Корану, які наказують, попереджають, радять і спонукають людей спостерігати за явищами природи – зміною дня та ночі; рухом зірок, Сонця та Місяця й інших небесних тіл; зародженням та розпадом; життям, зростанням та смертю; психічними явищами в житті людини; соціальними подіями в групах та у ширшому історичному контексті – надто багато, щоб їх тут можна було всі перерахувати. Різноманітність та краса квітів, дерев та фруктів; племен, націй, культур та етнічних видозмін; гір, долин, річок та рівнин; морів, кліматів і погодних умов – все це належить до числа знамень, що вказують на Творця та Джерело порядку, згідно з Кораном. Людям наказано зазирнути в них, досліджувати і зрозуміти їх, побачити їх у правильному ракурсі, який застосовується як до них, так і до спільного порядку чи закономірностей, встановлених Богом.

Іслам закликав усіх бути вченими, які досліджують кожну область та аспект природи; історіками, котрі досліджують кожну главу людської та групової поведінки протягом століть. Він закликав до якомога ширшої наукової діяльності, у своїй впевненості, що люди знайдуть підтвердження ісламських тверджень про Бога та Його провидіння, природу, людину та історію. Іслам наголошував, що сутність віри полягає в тому, щоб розрізняти закономірності Бога в природі, акт благочестя полягає у правильному і адекватному формулюванні цих закономірностей; актом милосердя є навчання цим закономірностям інших. Він вимагав від своїх прихильників точно визначати час та своє географічне розташування на землі, особливо під час подорожей, а також здійснювати пошуки води та очищення себе від бруду, адже це передумови поклоніння та здійснення молитов.

Під впливом ісламу наука про природу стала масовим захопленням. Бідняки та правителі змагалися в здобутті знань. У пошуках знань, що послідували за футухат (кампаніями з поширення ісламу) і після зіткнення зі спадкоємцями стародавніх знань – грецькими, месопотамськими, перськими та індійськими, – кожен відчував себе покликаним до лав шукачів. Ані енергія, ані багатство не були занадто дорогими, щоб витрачати їх на цьому шляху. Релігійне заохочення науки ісламом зруйнувало монополію пустельників, церков і храмів і призвело до вторгнення в скарбниці та сховища знань та популяризації їхнього вмісту в масах. Іслам був відповідальним за фантастичні розповіді про мішки з коштовностями та золотом, заплачені за кілька сторінок занедбаного фармакологічного чи астрономічного рукопису; про пригодницьку подорож за тисячі миль у пошуках людини, яка могла б підказати вирішення математичної задачі. Наука стала заняттям мас; людська історія ніколи не бачила такого величезного поширення наукових досліджень та знань. Наукові досягнення новонавернених до ісламу були вражаючими.



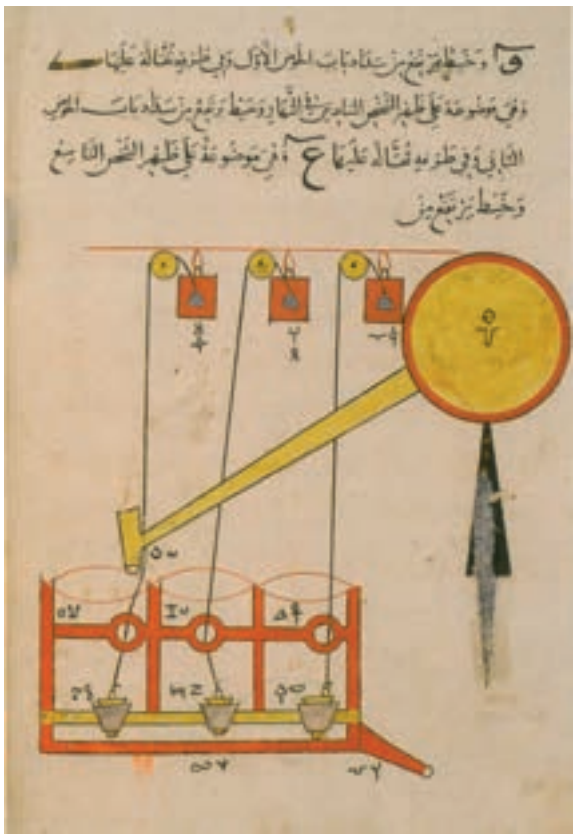


Рис. 18.13. Ілюстрації з книги Аль-Джазарі, яка присвячена інженерії і має назву «Аль-Джамі Байян аль-Ілмі ва аль-Амалі Нафі фі Сіна'ат аль-Хійял».

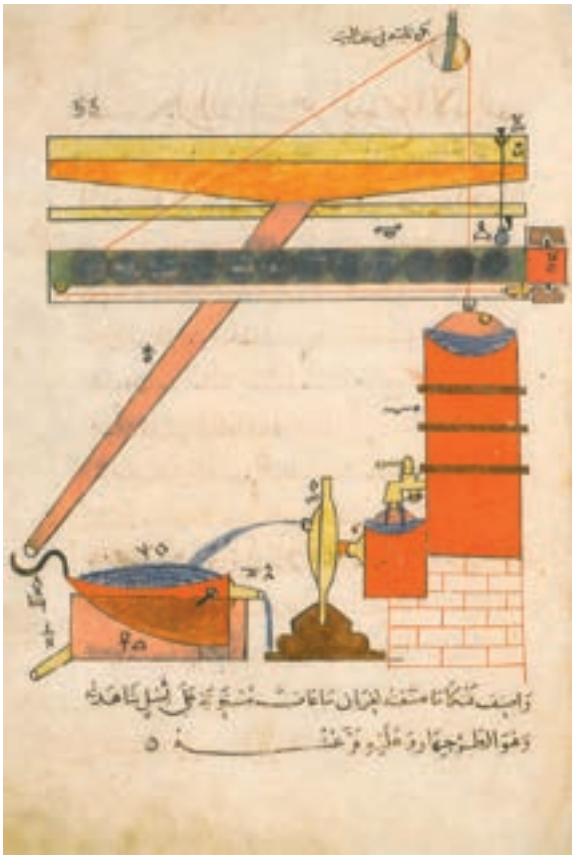


Рис. 18.14. Одна з механічних конструкцій Аль-Джазарі.

У Центральній та Південно-Східній Азії і особливо в Африці, після навернення до ісламу люди перейшли від шаманства та анімізму кам'яного віку прямо в сучасність. Артефакти, які вони залишили нам зі свого першого ісламського століття (знаряддя кам'яного віку, найвища доступна технологія у світі в той час), свідчать про цей грандіозний стрибок людського духу під егідою ісламу.

Згідно з ісламом, Бог створив світ і впровадив у нього свої незмінні закономірності, які роблять його космосом. Він спроектував його способом, що викликає подив: досконалим, упорядкованим, здатним до змін під дією зусиль людини, його складові частини причинно та телеологічно пов'язані одна з одною, а його сукупність підпорядкована людині. Він закликав людину вивчати та досліджувати природу, робити необхідні висновки і, таким чином, пізнавати, поклонятися та служити Йому. Справді, Він суворо карав тих, хто зволікав з вивченням природи і не робив необхідних висновків про Нього.

Іслам та науковий метод

Фрагментація знань на сфери діяльності, що використовують науковий метод, та ті, що не використовують, є сучасним явищем. Вона з'явилася на Заході з появою наук про природу у шістнадцятому столітті. Оскільки вченим вдалося звільнитися від магістеріуму Церкви та створити життєздатну спадщину, «суспільні науки» пішли за ними і руками Огюста Конта вирвали свою свободу з того ж самого магістеріуму, залишивши певні знання людини – філософію, літературу, мистецтво, мову та релігію – сфері «гуманітарних наук». В основі цього результату лежало судження про те, що науки про природу застосовують критичну методологію і тому ведуть до достовірного пізнання істини. Суспільні науки відокремилися від гуманітарних і назвали себе «науками», тому що вони прийняли науковий метод і тим самим гарантували собі частку істини поряд з науками про природу. В епоху панування романтизму гуманітарним наукам залишалося прикривати те, що залишилося від людського життя – сфери пристрасті та почуттів, надії та краси. Але поділ вже пирік їх на область думок, де може бути виражена суб'єктивна істина, але де не можна знайти жодної об'єктивної істини. Філософія залишалася некатегоризованою доти, доки в XX столітті емпіризм і аналіз не повернули її або у бік природничих наук, або у бік традиційного інструменталізму, де вона втратила свою актуальність.

Причиною цього був науковий метод; і це було визначено як метод досягнення істини природи шляхом спостереження, висування гіпотез та експериментів. Окрім того, метод характеризувався визначенням даних та доказів у суто матеріальних термінах, що спостерігаються чуттєво та піддаються кількісному виміру. Мусульманські

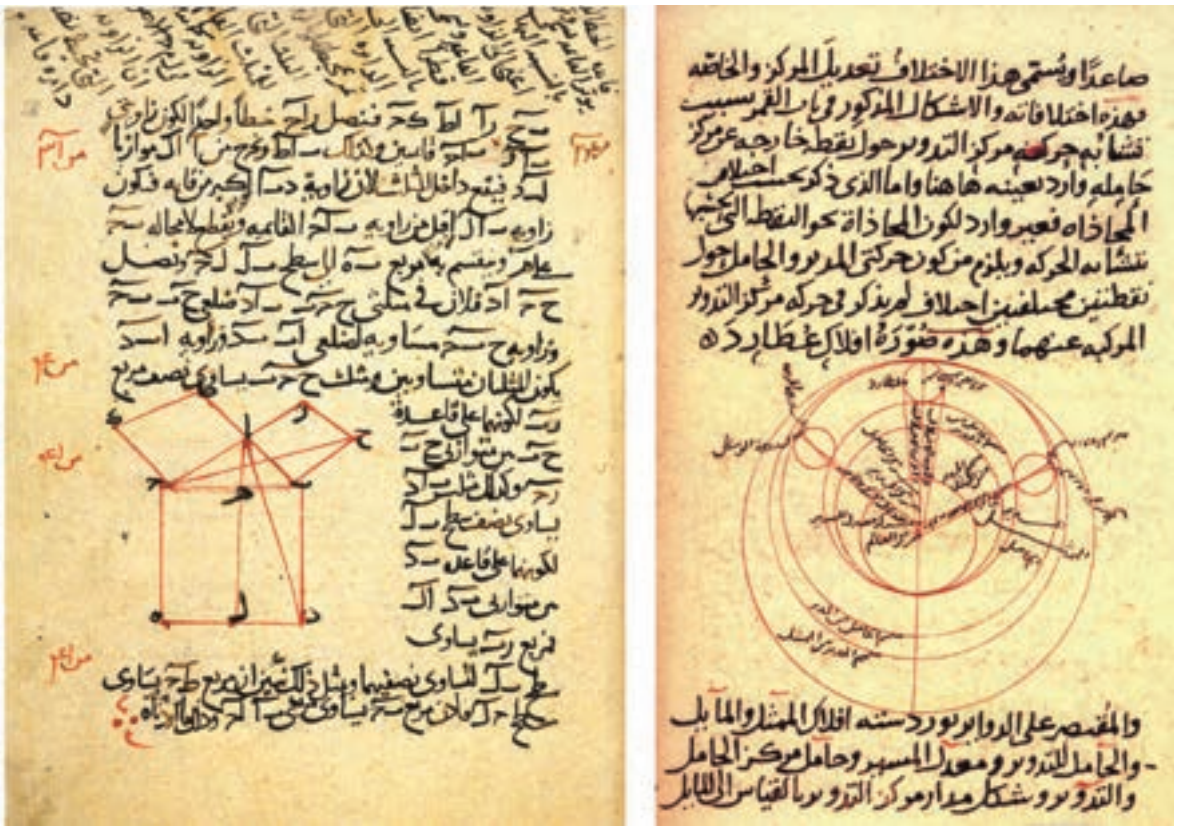


Рис. 18.15. Дві сторінки з праці Насіреддіна аль-Тусі, присвяченої математиці.

мислителі порушили серйозні питання щодо доречності цього «наукового методу» стосовно соціальних наук[2]. Вони порушили не менш важливі питання щодо його адекватності стосовно природничих наук в епоху, коли марна, аморальна наука, схоже, вела світ до загибелі[3]. Така критика, однак, не впливає на спостереження, гіпотези та експерименти, що базуються на сенсорних, вимірюваних даних. Як такі, ці заходи з пошуку знання залишаються невразливими і дієвими. Тому постає питання, чи є цей метод винятковим винаходом сучасної Європи.

Терміни ілм або фікг (наука або знання) вперше використовувалися мусульманами у зв'язку зі знанням одкровення, його даних, традицій та значень. Таким чином, вони зберегли своє лінгвістичне значення. Вони почали набувати технічного значення, коли були застосовані до знання закону Божого. Там це означало знання, здобуте за допомогою істідляль (заклик до доказів), пошук доказів, щоб зробити невідоме відомим. У всіх значеннях істідляль мав на увазі спостереження за даними та їх вивчення за допомогою експериментів, вимірювань та ще раз спостережень. Було проведено ще одну різницю між істікра (надання даним можливості говорити самим за себе) та істінбат (витяг з даних того, що є внутрішньо властивим для них самих). Перше є тотожним емпіричному, індуктивному методу, друге – аналітичному. Це виявляється всюди, особливо в медичних досягненнях Джабіра ібн Хайяна (пом. 198/813), Ібн аль-Хайсама (пом. 431/1039) та Абу аль-Райхана аль-Біруні (пом. 440/1048).

З їхніх праць видно, що мусульманські вчені вельми критично ставилися до давніх греків, мешканців Близького Сходу, індійців і персів, – до яких вони ставилися з повагою, а також до своїх попередників. Ібн аль-Нафіс заявив, що розтин тіла довів неправоту як Галена, так і Ібн Сіни; а Аль-Біруні відмовився прийняти якесь твердження майстрів, не перевіривши його на досвіді і не підтвердивши його дослі-

дженням. Мусульманам було відомо як про важливість чуттєвих доказів, так і про слабкість та ненадійність людських почуттів. Тому вони розробили інструменти для виправлення та розширення чуттєвих даних та повторили експерименти, щоб перевірити результати та уникнути помилок. Джабір ібн Хайян мав окрему назву для наукових експериментів, аль-тадріб; а Ібн аль-Хайсам назвав їх аль-ітібар.

ЯК ВИКОРИСТОВУВАТИ ПРИРОДУ?

Відповідь ісламу була прямою і недвозначною. «Він – Той, Хто створив небеса й землю… щоб випробувати вас – чиї вчинки будуть кращими?» (Коран 11:7). В іншому уривку Коран стверджує: «Бог створив життя і смерть, щоб випробувати вас – чиї вчинки будуть кращими» (67:2). Таким чином, всі мусульмани згодні з тим, що природа призначена для використання з моральною метою. Її було створено



Рис. 18.16. Анатомія коня (9/15 ст.). Бібліотека Стамбульського університету.

недаремно і не для розваг (21:16), а як сцену дій і засіб для моральних зусиль. Сама по собі вона не добра і не прекрасна, але вона була створена добрим і прекрасним Богом, щоб служити людині і давати їй можливість робити добрі вчинки. Джерело її доброти – це божественний задум її творіння. Для мусульманина природа – це ні'ма, благословенний дар Божої щедрості, даний людині для використання та насолоди, трансформації будь-яким способом з метою досягнення етичної цінності. Природа не належить людині, щоб та володіла нею або руйнувала, або використовувала якимось іншим чином на шкоду собі та людству або самій собі як творінню Бога. Оскільки природа – це робота Бога, Його ая або знамення й інструмент для досягнення Його мети, яка є абсолютним благом, природа в очах мусульманина має величезну гідність. Мусульманин ставиться до природи з повагою та глибокою вдячністю по відношенню до її Милосердного Творця та Подателя. Перш ніж оголосити будь-яке перетворення природи допустимим необхідно, щоб це мало чітко визначену благодатну для всіх мету.

Таким чином, мусульмани не страждають від надуманих проблем та комплексів щодо використання ними природи. Бог створив природу для її використання, що вони й роблять без будь-якого почуття провини. Вони також не вбачають у природі злого духа, занепалого бога чи ворога, гідного непокори, полонення та підпорядкування. Це не є демонічна сила. Мусульмани також не розглядають природу як втілення бога чи доброго духа, як щось містичне, чого вони повинні боятися, що повинні любити чи обожнювати. Твердження Корану, що будь-яка річ у природі є ая, не означає, що між Творцем і творінням існує якийсь онтологічний зв'язок. Створене аж ніяк не є Творцем; але оскільки це творіння, воно вказує на Творця, який створив його і підтримував у просторі-часі. Між людиною і природою в ісламі немає ворожнечі, війни або поклоніння; насправді тут немає ніяких

особистих стосунків. Як творіння Бога, природа викликає повагу та благоговіння. Її складність і правильність, божий план щодо неї та органічний характер, податливість зусиллям і підпорядкування людині викликають подив, вдячність за те, що Бог створив її, та звернення до Нього з хвалою та послухом.

ДОСЯГНЕННЯ МУСУЛЬМАН В ІСТОРІЇ

Досягнення, які ми збираємося розглянути в цьому розділі, цілком можуть бути названі «арабськими», незважаючи на той факт, що значна частина їх була зроблена людьми, які не були арабами. Причина двояка. По-перше, навіть не-араби писали арабською мовою, яку вважали своєю і якою надзвичайно пишалися. По-друге, ніхто – крім жителів Заходу та тих мусульман, які прийняли їх ідеологію, – не визначав арабів з погляду етнічної приналежності. Для всіх них, як і для арабів півострова впродовж століть, «арабськість» завжди і незмінно була питанням мови.

Одні й ті самі досягнення цілком можна назвати мусульманськими чи ісламськими, незважаючи на те, що деякі з них були досягненнями сабеїв, юдеїв і християн. Тут знову існують дві причини для цього. По-перше, твори не-мусульман становлять дуже малу частину від всього обсягу робіт і відносяться або до попереднього періоду, або до періоду збирання та систематизації, але не до періоду творчого розквіту. По-друге, не-мусульмани, про яких йдеться, служили мусульманам у якості найманих працівників, яким було доручено робити те, що мусульмани хотіли бачити зробленим. Їхні неісламські релігії не мали нічого спільного з їхніми роботами, вони повністю визначалися ісламськими категоріями та цінностями їх роботодавців, колег та середовища, в якому вони жили. Їхні твори були частиною ісламської культури, яка визначалася ісламським світоглядом, упорядкованим за ісламськими категоріями. Отже, дві назви – арабська та ісламська – є виправданими; і остання є кращою, тому що вона більш загальна і всеосяжна і має апріорний відтінок первинних принципів і цінностей, культури в цілому, а не тільки її мовного середовища.



Рис. 18.17. Астролябія, Іран, 1650.

Медицина та громадська охорона здоров'я

В ісламі людське тіло, його здатності та функції і, як наслідок, його здоров'я та добробут були предметом дивування та захоплення. Коран у багатьох своїх прикладах посилається на них і оголошує їх областями, де виявляються закономірності Божого плану щодо людей (23:14). В цьому дусі Пророк стверджував: «Приймайте ліки від хвороб. Створивши хвороби, Бог створив і ліки для них усіх, за винятком старості. Коли будуть застосовані відповідні ліки, хворий одужає, з Божою допомогою». Ці вказівки дали позитивний імпульс, необхідний для розвитку медичної науки, заснованої на емпіричних законах, перевіре-

них повсякденним досвідом. Засудження Кораном і хадисами магії та її практики відштовхнуло мусульман від цих занять і зорієнтувало їх у бік справжньої медицини та громадської охорони здоров'я. Віра в те, що кожна хвороба має свої ліки, спонукала мусульман досліджувати світ мінералів, рослин і тварин у пошуках цих ліків, щоб розвинути складну науку фармакологію. Це був випадок, коли релігія поєдналася з точною та емпіричною наукою про тіло, заохочувала її розвиток і засуджувала всі колишні ненаукові практики.

Загальне прагнення до наукових знань, яке наполегливо рекомендував іслам, знайшло в медицині надзвичайно привабливу сферу, частково внаслідок безпосередніх переваг, які вона надавала, а частково – внаслідок шанування медичних знань та професії у минулому. В низці центрів, таких як Руха, Аль-Хіра, Джундішапур і Харран, християнські та сабейські лікарі, багато з яких тікали від церковних переслідувань і знайшли притулок в буферних державах між Персією та Візантією, створили життєздатну традицію медичних знань. Мусульмани наймали їх, сиділи біля їхніх ніг, щоб навчатися в них, і доручали їм перекладати свої книги та записи арабською мовою. Джурджі ібн Бахтішу (пом. 215/830) був найнятий Аль-Мансуром як придворний лікар. Навчені своїм батьком, сини Бахтішу продовжували займатися тією самою справою. Юханну ібн Масавейха (пом. 243/857) було запрошено викладати свою професію мусульманам. Хунайн ібн Ісхак (пом. 260/873) був призначений Аль-Мамуном на посаду голови Дар аль-Хікма (Дому мудрості), і йому разом зі своїми колегами та учнями, було доручено зібрати та перекласти всю спадщину медичних та наукових знань арабською мовою.

Так народилася і почала швидко розвиватись ісламська медицина. Її першим досягненням була загальна оцінка та огляд спадщини класичної давнини, а також перських та індійських наукових праць. Ця спадщина була досліджена та перевірена, систематизована та перекладена, їй були надані нові категорії, що узгоджуються із загальними принципами ісламської релігії та культури. Серед її перших мусульманських майстрів був Абдуллаг ібн Сахль Раббан аль-Табарі (пом. 241/855), автор «Фірдавс аль-Хікма», і Якуб аль-Кінді, засновник мусульманської еллінізованої філософії (пом. 260/873). Медицина посіла своє почесне місце царині наук про природу. Знання природи та знання релігії були нерозлучними близнюками, доповнюючи та підтримуючи один одного. Ось чому досить багато трактатів, присвячених наукам про природу, було включено до загальної рубрики таухіду[4]. Збагачена великою кількістю нових слів та концепцій, які були розроблені перекладачами для точної передачі сенсів термінів нових наук, арабська мова забезпечила середовище для спілкування та розвитку нових знань. Її ресурси були настільки великі, що невдовзі медичні трактати, на зразок трактатів з граматики століттям раніше, почали складатися у віршах. Медична наука підштовхнула до розвитку фармакологію, а та, своєю чергою, ботаніку та хімію, фізіологію та хірургію. Багдад нараховував 869 лікарів, які складали іспит на отримання дозволу займатися медичною практикою, що був встановлений урядом халіфа Аль-Муктадіра в 319/931 році. З цього часу лікарями, фармацевтами та лікарнями керував мухтасіб, відповідальний за хісба (див. розділ 7).

Мистецтво діагностики складалося із трьох частин: історії хвороби, яка включала стан здоров'я сім'ї та всіх її членів; аналіз сечі хворого (аль-тафсіра), температури тіла, запаху та інших видимих станів; перевірку пульсу.

Місто Багдад вже побудувало свої медичні школи та прибудувало до них лікарні та амбулаторії, в яких практикувалися студенти, а викладачі викладали та займалися дослідженнями. Перша лікарня була побудована Валідом ібн Абдул-Маліком,



Рис. 18.18. Два компаси, які вказують напрямок кибли, Іран, кінець 19 ст.

халіфом Омейядів, в 88/706 році, згідно з Аль-Макрізі. Пізніше мусульманські лікарні розділилися на ті, які займалися психічними та фізичними захворюваннями, причому останні були поділені на заразні та незаразні. Мусульмани також винайшли амбулаторний шпиталь: шпиталь, який перевозився на верблюдах у стилі каравану, з ліжками, їжею, водою, ліками, операційними та ізоляторами, а також бригадою лікарів, медсестр, обслуговуючого персоналу, адміністративних працівників та слуг. Амбулаторна лікарня їздила з міста до міста або з села до села для надання допомоги постраждалим від епідемій та стихійних лих. Мусульманські лікарні також були оснащені матеріалами для відпочинку, а в деяких із них працювали музиканти. Амбулаторний шпиталь мав право ставати табором і у в'язницях, щоб надавати допомогу ув'язненим та охоронцям. Щоразу, коли шпиталь прибував у місто, в якому не було постійної лікарні, його благами радо користувалися бідняки, інваліди, мандрівники, знедолені та вигнанці.

Лікарні створювалися для чоловіків та жінок. Кожна лікарня мала свою аптеку, кухню, цех з виготовлення одягу та бібліотеку. Як і в наш час, лікарі-мусульмани вранці викладали у своїх коледжах та працювали в лікарнях, а по обіді займалися приватною практикою.

Лікарні будувалися, утримувалися та експлуатувалися або за рахунок держави, або за рахунок постійних пожертв (вакуф, мн. авкаф) приватних жертводавців. Їхні послуги завжди були безплатними. Місцеві лікарі та їхні студенти вважалися, як і всі інші викладачі та студенти коледжів, державними службовцями, котрі присвячують свій час та енергію пошуку знань заради виконання головної заповіді Бога.

Одна з найвідоміших лікарень була побудована Ахмадом ібн Тулуном в Каїрі у 259/872 році. Вона відчинила свої двері для всіх пацієнтів, хоч би якими недугами вони хворіли. З пацієнта знімався одяг, прикраси та будь-які особисті речі, які були на тілі, вони зберігалися в лікарняному сейфі до виписки з лікарні. Лікарня Дар аль-Шіфа, побудована в Каїрі у 683/1284 Калавуном, продовжувала перебувати в експлуатації до наполеонівського вторгнення у Єгипет в 1213/1798 році, коли вона була перетворена виключно на психіатричну лікарню. Лікарня існує і сьогодні. В 303/915 р., Аль-Муктадір побудував в Багдаді нову лікарню, що прославилася медичним досвідом її керівника Сінана ібн Сабіта. Пізніше, в тому ж столітті, в Багдаді була побудована ще одна велика лікарня, Аль-Адуді, в якій працювали двадцять чотири лікарі, знаходилася величезна медична бібліотека, розташовувалися лекційні зали та навчалися сотні студентів з усіх куточків мусульманського світу. Ібн Абу Усайбі'а (668/1269) зберіг ці та багато інших відомостей про ісламську медицину, лікарні та лікарів у своїй книзі «Табакат аль-Атіббу» – історії медицини та інформації про великих лікарів.

Ісламська медицина була поділена на дві основні частини: теорію та практику. В рамках першої знання було поділено на п'ять дисциплін. У рамках фізіології було визнано сім складових людського тіла, кожна з яких стала предметом спеціальної дисципліни. Практична частина була поділена на терапію, або науку про лікування хвороб, та гігієну, або профілактичну медицину. Перша ділилася на хірургію, медикаментозну терапію, дієтотерапію та планову терапію, яка включала такі заходи, як каутеризація, діафорез, очищення організму, гірудотерапія, масаж, фізичні вправи, припарки, рефлексотерапія, кровопускання, банки, тощо. У наступному столітті мусульмани додали до них спеціалізації у вигляді стоматології, акушерства та гінекології, офтальмології, педіатрії та психіатрії. Їхня практика регулювалася розширеною клятвою Гіппократа, яка поєднувала медичне служіння з відданістю Богу.

Профілактика хвороб розглядалася як вимога балансу та гармонії між шістьма парами протилежностей: виділенням та затримкою, психічним рухом та відпочинком, тілесним рухом та відпочинком, сном та неспанням, надто великою та надто малою кількістю їжі та пиття, а також надто великою чи надто малою кількістю повітря. Мусульмани присвятили більшу частину свого медичного таланту профілактичній медицині, вважаючи її більш важливою, аніж терапевтична наука. Лікар Алі ібн Аббас присвятив тридцять один розділ своєї книги «Аль-Сіна'а аль-Тіббійя» («Медична професія») попередженню хвороб і підтримці хорошого здоров'я.

Щоб навчати своїх студентів анатомії, мусульманські медичні коледжі вдавалися до розтину трупів, як це підтверджується у низці звітів. Наприклад, у своїй книзі «Аль-Іфада валь-Ітібар» Абдул-Латіф аль-Багдаді повідомляє, що він мав доступ до великої кількості людських скелетів і трупів, завдяки чому він дізнався істини, що суперечать прочитаному в працях Галена та інших. Твердження, що шаріат заборонив мусульманам розтин, не відповідає дійсності; бо шаріат дозволяє заборонене, якщо воно призводить до блага людей. Пізніше мусульмани у період свого занепаду припинили практикувати розтин та виправдовували свої дії тим, що цього вимагали заборони шаріату. Дякуючи розумінню попередніх поколінь, тоді практикувалися розтини, вивчалася анатомія та розвивалася хірургія. Халаф Абуль-Касім аль-Заграві (пом. 414/1013) був найбільшим хірургом свого століття. Він написав «Аль-Тасріф Ліман Аджіза'ан аль-Таліф», присвятив більшу частину її хірургії, її інструментам та методам. Він був винахідником методів дроблення та видалення каменів із нирок та сечового міхура.

Мусульмани першими виявили, що епідемії виникають внаслідок зараження через дотик та повітря. Дотик до одягу хворого також спричиняв зараження. Вони були першими, хто застосував анестезію у хірургії, яку вони назвали аль-муркід (те, що присипляє), шляхом прикладання губки, просоченої рідиною, на ніс та рот пацієнта. Вони також були першими, хто припікав хірургічні рани та зупиняв кровотечу прикладанням льоду або холодної води.

Серед найбільших лікарів мусульманського світу були такі:

Абу Бакр Мухаммад аль-Разі (пом. 311/932), безсумнівно, був найбільшим лікарем світу в Середньовіччі. Він розпочав свою кар'єру як музикант (лютніст), потім переключився на вивчення філософії в Абу Зайда аль-Балхі і, нарешті, переметнувся до медицини у багдадській лікарні. Там він написав свою книгу «Аль-Муджарабат». У 290/902 році, на заклик Мансура ібн Ісхака, він переїхав у Рей, щоб очолити там лікарню. Тут він написав більшу частину своїх медичних книг і присвятив їх своєму покровителю, назвавши одну з них «Аль-Тібб аль-Мансур» на його честь. Він також написав книгу з психіатрії, яку назвав «Аль-Тібб

аль-Рухані». Він був першим, хто наполіг на тому, щоб його студенти продовжували навчання в аспірантурі з медицини, щоб збагатити цю дисципліну. Його коронною роботою була енциклопедія всіх медичних знань його епохи під назвою «Аль-Хаві фі аль-Тібб». Вона була перекладена латиною Фараджем ібн Салімом і надрукована в 1486 н.е., ставши першою медичною книгою, коли-небудь надрукованою в Європі. Він був першим, хто використовував музику для лікування своїх пацієнтів. Він розставляв своїх студентів концентричними колами навколо пацієнтів, щоб усі могли бути залученими і щоб надати можливість новим учням (зовнішнє коло) навчатися у старших (внутрішні кола). Вперше в історії людства він встановив, що віспа та кір є різними захворюваннями. Він зробив педіатрію самостійною дисципліною та написав підручник з цього предмету. Він відкрив зв'язок сонячного удару з кровообігом і написав кілька робіт про хімічні властивості речовин – мінерального, тваринного та рослинного походження – і про їхню здатність виліковувати деякі хвороби.

Абу Алі Хусейн ібн Сіна (пом. 428/1037) уславився як лікар, і як філософ. Його праця «Аль-Канун фі аль-Тібб» була найбільшою з коли-небудь написаних. Вона залишалася найкращим медичним довідником протягом століть і не поступалася своїм місцем аж до дев'ятнадцятого століття в якості стандартного підручника медицини у всьому світі протягом понад 700 років. Куди б він не подорожував, Ібн Сіна проводив експерименти та вивчав медичні записи та живі випадки, щоб підтвердити свої попередні висновки. Він проводив хірургічні операції з метою лікування раку, встановив вплив музики на одужання хворого. Правлячий двір Хамадана в Алеппо надав йому захист, але його метафізичні думки та особиста зарозумілість не сприяли якомусь політичному успіху. Часто йому доводилося бігти і терпіти знищення своїх філософських праць. Ібн Сіна виявив, що виразки шлунку можуть утворюватися з однієї з двох причин: психічних, таких як тривога або депресія, і матеріальних чи органічних причин, які впливають на шлунок самі по собі. Він діагностував рак і наполягав на якнайшвидшому його лікуванні шляхом хірургічного видалення.

Халаф ібн Аббас аль-Заграві (пом. 414/1013) народився, виріс і здобув освіту в Куртубі (Кордова). Його запрошували в Аль-Загру, нову столицю, побудовану Аль-Насіром, онуком Абдул-Рахмана, засновника династії Омейядів в Іспанії. Там Заграві жив і працював аж до своєї смерті. Збереглася лише одна з його праць. Його книга «Аль-Тасріф Ліман Аджіза 'ан аль-Таліф», є трактатом з хірургії, першою самостійною працею з цього предмету. Він включив до нього понад 200 малюнків хірургічних інструментів та хірургічних операцій, які він проводив. До кінця шістнадцятого століття на цю працю широко посилалися європейські хірурги.

Абуль Валід Мухаммад ібн Рушд (пом. 595/1198) був лікарем, філософом та суддею. Ібн Рушд поділив медичні знання на сім розділів: анатомія; здоров'я та його стани; хвороба та її різновиди; симптоми хвороби та здоров'я; засоби для підтримання здоров'я, такі як харчування та ліки;



Рис. 18.19. Методичка для визначення кибли, Стамбул, 1808.



Рис. 18.20. Астролябія, Марокко, 18 ст.

методи збереження здоров'я; та способи усунення хвороби. Він першим виявив та оцінив роль фізичних вправ у збереженні здоров'я.

Фармакологія та хімія

Під егідою ісламу відокремилася від медицини та отримала самостійний статус дисципліни та професії фармакологія. Цей процес розвитку розпочався у першому столітті гіджри, коли принц з династії Омейядів Халід ібн Язід вивчив та перейняв лікарські препарати грецької школи Олександрії. Джафар аль-Садік (пом. 140/757) навчився цієї грецької традиції від Халіда. Джабір ібн Хайян, Аль-Кінді та Аль-Разі зробили значний внесок у цю дисципліну, що її вдосконалив та утвердив як автономну науку Аль-Біруні (пом. 443/1051), який дав визначення дисципліні, встановив її методи та принципи та написав для неї найбільш повний текст. До того часу мусульманські фармацевти покладалися на дві фармакопеї під тією самою назвою, «Аль-Акрабадін», написані Сабуром ібн Сахлем (пом. 255/868) та Ібн аль-Тільмізом (пом. 560/1164). Мусульмани отримували азотну й сірчану, кислоти та царську водку; вони відкрили калій та отримали його нітрат, а також нітрат срібла. Вони також отримали хлорид та окис ртуті, а також сульфат заліза, борну кислоту та велику кількість нових хімічних речовин.

Що стосується рослинної фармакології, то мусульманські фармацевти почали з Materia Medica Діоскорида і незабаром засвоїли знання Індії, Персії та Середземномор'я. Вони дали арабські назви тим рослинам або лікам, про які дізналися вперше, і багато з них досі відомі під їхніми арабськими назвами. Праця Діоскорида, доповнена здобутками мусульманських дослідників, залишалася неперевершеною за своєю авторитетністю до Ібн аль-Байтара з Малаги, який жив у середині сьомого/тринадцятого століття. Після завершення власних досліджень, що включали відвідування Візантії, Греції та Італії, а також інших регіонів Європи, Ібн аль-Байтар написав свій трактат «Аль-Мугні фі аль-Адвійа», який він подарував правителю Саліху аль-Айюбі в Каїрі. Після цієї книги він написав дві інші праці – «Джамі Муфрадат аль-Адвія валь Агзійа» та «Мізан аль-Табіб».

Іншим великим мусульманським фармакологом, сучасником Ібн аль-Байтара, був Рашидуддін ібн аль-Сурі (пом. 639/1241), який жив у східних провінціях. Він був настільки прискіпливим у своїх дослідженнях, що брав із собою досвідченого художника і вирушав з ним у поля та гори, описуючи всі важливі види лікарських рослин, змушуючи художника малювати їх для своєї книги.

Також, варто відзначити наступних великих фармакологів та хіміків мусульманського світу:

Джабір ібн Хайян (пом. 193/808) вів життя аскета-суфія і провів більшу його частину у своєму будинку в Дамаску, де він також мав лабораторію. Він зробив настільки великий внесок у хімію, що сама ця дисципліна отримала прізвисько «ремесло Джабіра». Він написав понад 200 книг, з яких 80 були з хімії; з них збереглися лише де-

які. «Аль-Хавас аль-Кабір» («Велика книга хімічних властивостей»), «Аль-Ахджар» («Мінерали»), «Аль-Сірр аль-Макнун» («Секрети елементів»), «Аль-Мавзазін» («Зважування та виміри»), «Аль-Мізадж» («Хімічна комбінація»), «Аль-Хамаїр» («Бродіння»), «Аль-Асбаг» («Барвники») – це назви лише деяких книг. Він сконструював точні ваги, здатні зважувати предмети у 6480 разів легші, ніж ратл (приблизно один кілограм). Він визначив хімічне з'єднання як поєднання елементів разом у найдрібніших частинках, надто малих, щоб їх можна було побачити неозброєним оком без втрати їхньої природи, як це виявив Джон Дальтон через десять століть. Таким чином, він спростував колишнє уявлення про те, що з'єднання руйнує складники та створює новий елемент. Він правильно визначив горіння як процес, у якому вивільняється прихована енергія, що міститься в речовині, яка горить, залишаючи після себе негорючий залишок. У відповідь на побажання Джафара аль-Садіка він винайшов папір, стійкий до вогню, і чорнило, яким зроблені написи, можна було читати вночі. Він винайшов добавку, яка при нанесенні на залізну поверхню пригнічувала корозію, а при нанесенні на текстиль робила його водовідштовхуючим. Він займався виробництвом сталі та захистом людей від токсичних елементів – рослинних, тваринних і мінеральних – і писав книги на обидві теми, повідомляючи про свої експерименти та описуючи їх результати у ясних та точних термінах на благо людей. Він радив розміщувати хімічні лабораторії подалі від населених пунктів.

Іззеддін аль-Джалдакі (пом. 762/1360) зробив кілька важливих внесків в науку: захист від небезпечних газів, що виникають в результаті хімічних реакцій, повинен здійснюватися за допомогою масок; одяг можна захистити від їдкого натру, що міститься у милі, шляхом змішування певної домішки з содою перед її використанням для виготовлення мила; і що срібло можна було відокремити від золота, розчинивши його в азотній кислоті, яка на золото не впливає. Він наполягав на очищенні підозрілої води шляхом випаровування та конденсації, а не простої фільтрації, тому що, як він виявив, останній процес видаляв лише більші та помітні домішки. Серед його численних книг було два томи об'ємом понад 1000 сторінок кожен, під назвою «Нігайа Аль-Талаб» та «Аль-Такріб фі Асрар аль-Таркіб».

Фізика

Мусульманські філософи ділили філософське знання на дві основні групи: Аль-Ілагійат (буквально «божественність»), яка включала таухід, атрибути та існування Бога, та Аль-Табійат (науки про природу), яка включала матеріальні тіла та їхні рухи чи зміни й причини цього. Нагрівання, світло, звук, магнетизм і механіка належали до останнього розділу, і їм надавалося таке ж значення, як і вивченню богослов'я.

Мусульманські вчені винайшли прилади для вимірювання питомої ваги та густини елементів. Вони виявили, що деякі золоті монети, викарбувані мусульманами тисячу років тому, мають розбіжність у вазі в три тисячні грама – факт, що свідчить про дуже високий рівень точності зважування. Мусульмани також винайшли годинник із маятником, магнітний компас та астролябію.

Ібн аль-Хайсам (пом. 431/1039) був запрошений Аль-Хакімом відвідати Єгипет після того, як він одного разу висловив бажання збільшити користь, яка отримувалася від річки Ніл. Вивчивши річку в її довгій течії, Ібн аль-Хайсам запропонував побудувати в Асуані дамбу, яка перекриє воду і підніме її рівень, щоб збільшити площу зрошуваних земель. Аль-Хакім, однак, не міг піднятися до такого рівня уяви, і проект не розглядався всерйоз. Ібн аль-Хайсам також відповідав за визначення впливу атмосферного тиску та магнітної сили Землі на вагу. Він написав близько 200 книг, 47

з яких присвячені математиці, 58 – техніці. Найбільш відомі його досягнення були в області оптики, де його дослідження почалися зі спростування погляду на те, що зір викликається променем, що виходить з ока, падає на предмет і повертається назад в око. Він вивчав оптичні явища і першим пояснив заломлення та відбиття променів, а також сформулював їхні закони. Безумовно, він був основоположником науки оптики, що поєднує математичні методи та принципи фізики. У його книзі «Аль-Маназір» («Візуальний світ») викладена нова теорія зорового сприйняття, заснована на поглинанні оком світлових променів, що виходять від об'єкта, проходять через зіницю і досягають мозку через очні нерви. Ібн аль-Хайсам заклав основу пояснення веселки і камери-обскури, виготовленої пізніше Камалуддіном аль-Фарісі після спостереження за поведінкою світла, що проходить через скляні сфери, затемненням Сонця і Місяця, і світлом, яке проходить через маленький отвір темної кімнати. Пояснення завдяки спостереженням та експериментуванню, а також кристалізація результатів за допомогою математичних формул зробили його праці кращим прототипом ісламського наукового методу.

Математика та астрономія

Можливо, найбільш характерною рисою внеску мусульман у точні науки було їхнє бачення відповідності між математикою, геометрією та астрономією. Це бачення було передане їм Кораном, в якому стверджувалося: «Ми покажемо їм Наші знамення на небесних обріях та в них самих, доки вони не зрозуміють, що це – істина! 41:53). Небеса та земля були упорядковані та підпорядковані людині, включаючи Сонце, Місяць, зірки, день та ніч. Кожне небесне тіло рухається орбітою, призначеною йому Богом. і ніколи не відхиляється, перетворюючи всесвіт на впорядкований космос, життя і існування якого, зменшення та розширення повністю визначаються Творцем (Коран 30:22). На цьому баченні, як на фундаменті, мусульманські астрономи побудували свій погляд на небо. Це був критерій, за яким вони просіювали знання, зібрані ними з до-ісламського світу, особливо з Месопотамії, де була вельми розвинена астрономія. Астрономія до-ісламського періоду була сферою яку пронизувала міфологія, й мусульманам довелося очистити її від міфів. Іслам розпочав безжалісну боротьбу проти астрології. Професія астрологів побудована на брехні. Отже, вона хибна, навіть коли їхні передбачення справджуються, – говорив Пророк. Головною є коранічна віра. Приписуючи Богу будь-яку причинність і будь-який рух і сприймаючи Його панування як закономірне і незмінне, було реалізовано умови, необхідні для наукової астрономії, і небеса могли стати предметом об'єктивного дослідження.

Мусульмани застосовували знання, успадковані від класичної античності, Персії та Індії; і вони розширили та перетворили цю спадщину своїми власними здобутками й досягненнями.

Що стосується теорії чисел, Сабіт ібн Курра відійшов від евклідової спадщини, запропонувавши теорію нескінченних чисел, що є частиною іншого нескінченного ряду чисел. Омар Хайям (пом. 525/1130) і Насір ад-Дін аль-Тусі (пом. 645/1247) досягли успіху в побудові формулювань, в яких величини виражалися числами. Мусульмани зробили унікальний внесок у галузі арифметики. Індія мала низку форм для вираження чисел, які засвоїли мусульмани. Вони об'єднали деякі та реорганізували їх у дві серії, назвавши одну серію «індійською», а іншу – «губарі». Вони використовували обидві. Остання була прийнята Заходом завдяки її широкому використанню в Іспанії та Північній Африці і називалася західними вченими «арабські цифри». Більш важливим був винахід мусульманами символу нуля (індійці зазвичай залиша-

ли це місце порожнім!), і те, що вони дали йому назву зіфр (шифр, нуль). Потім вони організували числа в десятковій системі, де розташування цифри набувало числового значення поряд із власним внутрішнім значенням. Цей розвиток мав вирішальне значення для прогресу всіх наук про природу. До цього, числа висловлювалися словами зі зверненням до пальців для виконання дії. Мухаммад ібн Муса аль-Хорезмі (пом. 236/850) був математиком, який ввів систему символів, що становлять дев'ять чисел, і винахідником зіфр або нуля для позначення відсутності будь-якого числа. Він також був першим, хто виразив числове значення в залежності від позиції цифри. Дві системи, одна з яких виражала число символом, а не словом, а інша виражала значення розташуванням цифри, були продовжені в роботі Ібрагіма аль-Уклідісі та популяризовані Гіясуддіном Джамшидом аль-Каші. Потім це знання поширилося на Європу. Саме Аль-Хорезмі винайшов аль-джабр або алгебру. Він назвав нову дисципліну Аль-Джабр валь Мукабала («зв'язок та зіставлення») для опису того, що відбувається в алгебраїчних обчисленнях. Мусульмани також винайшли символ для вираження будь-якої невідомої величини, а саме x (або s, що означає арабське шай'), який був запозичений Європою з іспанської мови, яка просто транслітерувала його з арабської.

В астрономії мусульмани не лише очистили її царину від міфів. Вони також заперечували, що спостереження та розрахунки греків були остаточними. Оголосивши їх усі попередніми та ймовірними, вони відчинили ворота для їх перегляду. Одне з їхніх найбільш значних досягнень було зроблене Фахр ад-Діном аль-Разі (пом. 606/1209), який поставив під сумнів твердження Аристотеля про те, що зірки нерухомі і рівновіддалені від Землі, а також твердження про те, що рухи інших небесних тіл однакові. та подібні. У своєму коментарі до коранічного уривка 2:258 Аль-Разі стверджував, що немає жодних доказів того, що не може бути зворотного, і що реальний рух небесних тіл може відрізнятися від того, що можна спостерігати неозброєним оком. Класичне твердження, проте, належить Аль-Біруні: «У цих та подібних питаннях [астрономії] слід вдаватися до експериментів і покладатися лише на ретельне вивчення даних чи результатів»[5].

Грецька книга з астрономії, приписувана Гермесу Трисмегісту, була першою, перекладеною арабською мовою в 125/742 році. Аль-Мансур, другий халіф з династії Аббасидів ставився до астрономії з таким схваленням, що попросив перського астронома Навбахта стати його постійним супутником; а коли останній помер, призначив на його місце його сина, разом з Ібрагімом аль-Фазарі, його сином Мухаммадом, Алі ібн Ісою аль-Астролябі та іншими. У 156/772 р. халіф доручив Абу Ях'я аль-Батріку перекласти арабською мовою твори Птолемея та інші грецькі джерела, які він просив у візантійського імператора, а Мухаммаду Аль-Фазарі – перекласти книгу «Сінд-Хінд», що містить знання про Індію у тій самій сфері. Ці переклади були використані Аль-Хорезмі для створення його знаменитого зідж, або Таблиці обчислень, що вказує на положення небесних тіл. З цього моменту розпочалася широка боротьба за спадок усіх попередніх знань, які мусульмани засвоїли та виправили. Ці роботи поставили мусульман на передній край астрономії, як і інших наук; і вони розпочали творче завдання з перетворення їх на сучасні науки, які ми знаємо сьогодні. Мусульмани зайнялися спостереженнями, дослідами та вимірами. Вони першими накреслили та виміряли площі на поверхні сфери – вони вважали, що Земля має вигляд сфери – виміряли довготи й широти, описали рух планет по відношенню до Сонця. Абу аль-Вафа аль-Бузаджані (пом. 338/998) першим виявив похибку у русі Місяця, а Аль-Баттані обчислив тривалість сонячного року і помилився на дві хвилини та двадцять дві секунди. За правління династії Омейядів були споруджені кілька обсерваторій; Аль-Мамун побудував

одну на горі Кайсун неподалік Дамаска, а іншу – в Аль-Шаммасійя в Багдаді. Пізніше мусульманські обсерваторії поширилися провінціями і в них було зроблено низку важливих відкриттів і вимірів. Найбільша обсерваторія в тодішньому відомому світі була побудована в Маразі в 657/1258 під керівництвом Насір ад-Діна аль-Тусі, який забезпечив її низкою астрономічних інструментів, сконструйованих для нього командою кращих астрономів, яких він найняв та зібрав з усіх куточків мусульманського світу. Іншими, що відзначилися своїми відкриттями та/або точністю розрахунків, були обсерваторії Ібн аль-Шатіра та Аль-Баттана в Дамаску, Аль-Дінаварі в Ісфагані, Аль-Біруні в Газні та Улугбека в Самарканді. Коротше кажучи, можна без вагань сказати, що світ завдячує мусульманам за збереження ними давніх знань, за їхні значні виправлення, за їхні нові винаходи та відкриття, за те, що вони розвинули астрономію як емпіричну науку, та за очищення ними цієї дисципліни від магії та міфів.

Географія

Коран заповідав мусульманам мандрувати світом у пошуках Божих закономірностей у природі та у справах чоловіків і жінок. Ісламський закон наказував кожному мусульманину вміти визначати киблу (орієнтацію на Мекку) для здійснення ритуалів, що потребує деяких знань географії. Він також наказував подорож до Мекки для паломництва, яка до епохи потягів та літаків вимагала географічних знань про райони, які потрібно було перетнути. Це географічне знання було популяризовано внаслідок повторення цих ритуалів та їх виконання як сильними й багатими світу цього, так і простолюдинами та бідними. Мусульмани були затятими торговцями та мандрівниками, яких не лякали звичайні небезпеки та ризики далеких подорожей. Їх надихало всесвітнє поширення ісламу, арабської мови як засобу спілкування та ісламської етики, в якій велике значення надавалося гостинності та добробуту мандрівників. Справді, іслам звільнив мандрівника від низки релігійних обов'язків, як-от дотримання посту чи своєчасного здійснення намазу. Аль-Макдісі писав, що географія є обов'язковою передумовою для купця, мандрівника, султана, судді та факіха (юриста). Як і у випадку з астрономією, саме мусульмани звільнили географію від міфів і пліток і звели її до статусу емпіричної науки. У передмові до своєї праці «Мурудж аль-Загаб ва Ма'адін аль-Джавгар» Аль-Масуді (пом. 346/957) писав: «У кожній країні є секрети, які відомі лише її власному народу. Перекази тих, хто не відвідував її і задовільнився тим, що вірить у те, що було сказано про це іншими, не можуть дорівнювати емпіричним дослідженням тих, хто туди подорожував, був свідком і власноруч здобував кожен факт, пересвідчувався у всіх даних». Він розкритикував Абу Язіда аль-Балхі за «повідомлення про країни, які він ніколи не відвідував, дані, які він ніколи не бачив». Заповіді Корану підготували мусульман до дослідження землі та встановлення географічних реалій на благо людства. Їхня торгівля в до-ісламські часи вже підготувала їх до цього завдання. Вони були експертами у перетині пустелі; вони борознили моря між Аравією, Східною Африкою, Індією та Південно-Східною Азією та вивчали мистецтво навігації вдень та вночі.

Тому не дивно, що мусульмани залишили багату спадщину географічних знань. Їхні описи земель і людей з'явилися як у вигляді мап, так і у вигляді текстів. Їхні тексти були результатом безпосереднього спостереження та підтвердження на місці події. Їхнє картографування розвивалося в міру зростання знань про Землю. Аль-Хорезмі (236/850) першим створив глобальну географію; і Абу аль-Касім Абдуллаг Ібн Хордадбег (пом. 300/912) розробив повну мапу та опис основних торгових шляхів мусульманського світу у своєму «Аль-Масалік валь Мамалік». Пізніше мусульмани для масового та професійного використання почали

випускати атласи своїх країн. Такими були праці Ісхака аль-Істарфі (пом. 322/934), Ахмада аль-Балхі (пом. 322/934), Мухаммада ібн Хаукаля та Мухаммада аль-Макдісі (пом. 493/1101). Аль-Макдісі першим виготовив мапи в природних кольорах, щоб наблизити географічні знання до людського розуміння. Вінець досягнень мусульман у географії припав на шосте/дванадцяте століття, коли вони відкрили способи точного виміру земної поверхні. У цей час мусульмани почали виготовляти мапи всього відомого світу. Цей період досягнув апогею у творчості Аль-Шаріфа аль-Ідрісі (пом. 562/1166), якого Роджер II, норманський король Сицилії, запросив для створення сучасної карти світу. Аль-Ідрісі попросив срібну кулю вагою 400 ратлів (приблизно 400 кілограмів) та накреслив на ній сім континентів, їхні озера та річки, міста, шляхи, гори та рівнини, торгові шляхи та відзначив на кожному відстань, висоту чи довжину згідно з даними вимірювань. Аль-Ідрісі написав книгу «Нузхат аль-Муштак фі Іхтірак аль-Афак» для супроводу першого глобуса. У цей період відбувся сплеск діяльності великих мандрівників, які залишили після себе багату спадщину географічних описів країн, які вони відвідали, і антропологічних описів різних народів. Серед них були Ібн Джубайр (пом. 614/1217), Якут аль-Хамаві (пом. 626/1229), Абдул-Латіф аль-Багдаді (пом. 629/1231), Аль-Казвіні (пом. 682/1283), Абу Аль-Фіда (пом. 732/1331) та Ібн Баттута (пом. 779/1377).

ПРИМІТКИ

1. Коран 39:9, 35:28.

2. I.R. al Faruqi and Umar A. Nasseef, The Social and Natural Sciences (London, Hodder & Stoughton, 1981).

3. Там само.

4. Один з найбільш докладних експериментів, спрямованих на встановлення питомої ваги елементів, був частиною роботи, присвяченої таухіду під назвою «Шарх аль-Макасід», написаної Са'адуддіном аль-Тафтазані (пом. 792/1389).

5. Процитовано в Jalal A. H. Musa, Minhaj al Bahth al-Ilmil (Beirut: Dar al Kitab, 1392/1972), p. 259.

Розділ 19

Мистецтво літератури

МАТРИЦЯ АРАБСЬКОЇ МОВИ

Дисципліна історії релігій вчить нас, що всі одкровення повинні вивчатися контекстуально, відповідати середовищу, в якому вони були написані. В іншому випадку, добра звістка Пророка залишиться поза межами уваги, а правильне розуміння божественного плану буде порушеним. Напередодні пророцтва Мухаммада у мекканців та арабів, в принципі, не було нічого, що могло б служити взірцем для одкровення, окрім їхньої мови та пристрасті до літературної досконалості, яку вони розвинули. Їхня мова породила значну здатність виражати широкий діапазон переживань; вони вигадували слова, придатні для будь-якої реальності. Арабська мова розрізняє верблюдів різного віку, з різною якістю вовни, різного кольору, має окремі терміни для позначення верблюдиць, які мають різну кількість потомства, а також незліченну кількість понять для опису пустелі та її топографії. Араби розрізняли в мові години дня і ночі та їхнє настання у місяцях і дали кожній окрему назву. Арабська мова є настільки багатою іменниками і прикметниками, що красномовство визначалося як узгоджена форма між реальністю та її вираженням, яка представлена свідомості. Роль літературного художника полягала у виборі з нескінченності можливостей потрібних слів для потрібних ідей. Більше того, араби створили арабську поезію, форму літературного вираження, що знаменувала вищий ступінь майстерності в літературському ремеслі.

ЛІТЕРАТУРНА ДОСКОНАЛІСТЬ КОРАНУ

Така лінгвістична та літературна підготовка послужила передумовою появи Корану. Коран заявив про себе і вважався мусульманами дивом досконалої форми, що повністю відповідає його піднесеному змісту і спричиняє величний ефект. Ця естетична чи літературна чудесність Корану була сприйнята всіма мусульманами як свідчення його божественного авторства. Щоб бути прийнятим та оціненим як послання з Небес, аудиторія, до якої звертався Коран, повинна була мати такий рівень літературного розвитку, щоб його сприймали як надприродний твір. Історичний феномен і'джаз аль-Кур'ан, – виклик Корану позмагатися в літературній красі з будь-якою його частиною – вимагав, щоб араби, які змагалися, а також ті, котрі судили і були арбітрами у цій справі, мали здатність визнавати літературну досконалість того, що було представлено. Без цього сумнівно, щоб Коран міг проявити свою нищівну, потужну, чарівну, хвилюючу силу. А без цієї сили араби не визнали б його божественне походження. Випадок з пророц-

твом Мухаммада унікальний тим, що він ґрунтувався на чомусь літературному, а не фізичному, і нанизував правдивість чи обґрунтованість свого твердження про божественність його джерела на нитку літературної краси. Піднесений характер його послання був абсолютно безпрецедентним! Аудиторія, наділена максимально можливим рівнем літературної обізнаності та витонченості, погодилася з цим.

Справді, Коран зруйнував усі норми літературної досконалості, відомі арабам. Кожен вірш його відповідав відомим літературним нормам і задовольняв їх. У арабів були уявлення про літературні ідеали, на які була здатна їхня мова, і вони бачили у своїх поетах, ораторах і кухханах (множина від кахін або віщун) численні, більш-менш досконалі, втілення цих норм. Поява Корану перевершила все, що вони коли-небудь знали. Ось чому вони вважали це дивом, або муджіза, викликом, з яким неможливо було впоратися. Коран повністю обеззброїв своїх супротивників однією своєю появою. Саме лише його прочитання так розтрощувало їхній опір, так розбурхувало і приводило їх до вищого ступеня літературного захоплення, що вони визнали його божественне походження і підкорилися його імперативам. Літературні ідеали були реалізовані – і зруйновані! – на превелике задоволення арабів.

ПРИРОДА ЛІТЕРАТУРНОЇ ДОСКОНАЛОСТІ

Велич форми

Мусульмани взялися за вивчення Корану як літературного твору і прагнули розкрити секрети його краси та чудес. Вони називали їх авджух або дала'іл аль-і'джаз, аспекти або причини, які роблять Коран непереборним і незрівнянним. Майже всі мислителі торкалися цієї теми у своїх працях, а деякі присвятили їй вельми об'ємні та глибокі трактати. Серед цих



Рис. 19.1. Каліграфічний напис виконаний у класичному куфійському стилі.

авторів Аль-Джахіз (пом. 255/868), Абу аль-Хасан аль-Джурджані (пом. 366/976), Аль-Куммані (пом. 384/994), Аль-Хаттабі (пом. 388/996), Аль-Баккилані (пом. 403/1013), Абд аль-Кахір аль-Джурджані (пом. 470/1078), Фахруддін аль-Разі (пом. 606/1209), Аль-Замлакані (пом. 651/1253) і, в наш час, Мустафа Садік аль-Рафі'і (пом. 1355/1937), Мухаммад Ахмад Халафаллаг та Абдул-Карім аль-Хатіб написали найважливіші роботи. Існує майже одностайність щодо наступних характеристик чи проявів неперевершеності Корану.

По-перше, Коран – це не ші'р (поезія) і не садж (римована проза). Перша складається з віршів, однакових за розміром (кількість, тривалість, розташування складів) та римування (приголосні та вокалізація останнього складу). Друга – проза, речення та фрази якої перемежовуються римою, що підтримується протягом усього твору. Коран не є ані тим, ані іншим, хоча містить деякі риси обох. Замість того, щоб підкорятися їм і іноді відмовлятися від красномовства на користь дисципліни, як це часто буває навіть у кращих прикладах, Коран вільно використовує їх для досягнення своєї мети. Коран використовує найкращі та найбільш красномовні елементи ші'р і садж, але ніколи не вдається навіть до віддаленої подібності до них або змішання з ними. Ось чому довелося винайти нову категорію для класифікації Корану, крім поезії та прози, а

саме, аль-наср аль-мутлак, або абсолютно вільну прозу.

По-друге, аят Корану складається зі слів і фраз, які ідеально відповідають змісту. Вибір слів у ньому завжди є абсолютно вірним та досконалим. Будь-яка зміна, навіть незначна, є зміною на гірше. Жодне слово не може бути пропущеним без порушення мелодійності і сенсу вірша. Жодного слова неможливо додати, не створюючи відчуття надмірності або спотворення знайомих чи органічних значень.

По-третє, коранічні слова і фрази одного аята чи частини аята за своєю будовою або значенням гармонійно поєднуються зі словами і фразами попередньої чи наступної фрази або аята. Таким чином, потік його слів породжує найбільшу напругу та очікування, а також максимально можливий спокій та задоволення. Така якість коранічного складу називається тавазун, або баланс, і вона проявляється як у формі, так і у змісті тексту.

По-четверте, слова і фрази Корану виражають найбагатші та найсильніші значення за вживання найкоротшої форми. Він ніколи не буває багатослівним, і жодне слово не буває зайвим. Будь-яке перефразування фрази, речення чи вірша вимагає набагато більшої кількості слів і завжди здається заплутаним, штучним, багатослівним і, отже, менш сильним, менш промовистим і менш зворушливим, ніж оригінал. І все ж, стисліть не є абсолютним принципом, якого слід дотримуватися у всіх випадках. У Корані є місця, де необхідні повторення та розширення. Але тут вони повинні мати і мають своє особливе виправдання; стисліть не потребує виправдання і є загальним правилом коранічної прози.

По-п'яте, коранічні порівняння і метафори, їхні сполучення або роз'єднання понять і заповідей мають найбільшу привабливість. Вони впливають на уяву з такою могутньою силою, що залишають її ошелешеною, враженою та зачарованою. Для позначення цієї унікальної якості Ко-



Карта 57. Етнічні групи Західної Африки.

рану арабські літературознавці-естети винайшли термін баді' (піднесений витвір) та приписали його коранічним фразам і виразам.

По-шосте, коранічна композиція завжди точна, стрункa, вірно передана, як витвір мистецтва абсолютної досконалості. Її потік і конструкція абсолютно вільні від прогалин або слабких місць. Бувають численні випадки, коли пропущене слово чи ціла фраза, але сенс завжди зрозумілий, хоча і на підсвідомому рівні. Пропущене слово чи фраза навмисно пропущені, щоб зробити те, що постає перед свідомістю, ще більш виразним.

По-сьоме, коранічний стиль водночас сильний, рішучий і наполегливий, а також м'який та делікатний. Читач може відчути, як він падає на нього, наче каміння, або з нескінченною витонченістю та ніжністю. Це те, що називається хусн аль-іка' (краса, яка вражає свідомість). Коли текст Корану бринить, наче безтурботний струмочок, коли він вирує, наче бурхлива течія річки, або коли він раптово навалюється, наче кавалерійська атака, його іка' завжди є досконалою.

По-восьме, композиція Корану не має структури у звичному значенні цього терміну. Вона поєднує в собі сьогодення, минуле, майбутнє і наказовий спосіб в одному уривку. Вона переходить від непрямої мови третьої особи до звернення до другої особи; від описового до нормативного, від запитального до окличного та повчального. Вона має повторення, хоча в кожному повторенні передається інше повідомлення. І, нарешті, коранічний текст не впорядкований ані тематично, ані хронологічно, бо його метою не є ані систематичний аналіз, ані просте інформування, ані історіографія. Перш за все, це літературне єство, в якому кожна фраза, вірш, група віршів або сура, є автономною одиницею, закінченою самою по собі, і ці одиниці пов'язані одна з одною послідовно. Раптова зміна часу і настрою справляє сильний вплив на уяву і змушує розумовий апарат переходити від сприйняття до участі та від відчуття до судження, яке завжди ствердне і узгоджується з Кораном. Повторення ніколи не буває зайвим, оскільки викладається і підкреслюється новий урок, що ґрунтується на новому аспекті вже відомої події. Жоден наратив в Корані не наведений просто для довідки. Швидше, припускаючи знайомство аудиторії із загальним плином історії чи події, Коран використовує той чи інший приклад у якості носія свіжого уроку, який слід впровадити в розум читача. Нарешті, безперервний потік повідомлень, описів, притч та уроків Корану прагне переконати за допомогою краси та сили його фраз, віршів чи груп віршів. Людина з необхідним знанням арабської мови, можливо, здатна чинити супротив заклику окремого вірша чи групи віршів, проте ніхто не може встояти перед закликом, який виходить, здавалося б, з нескінченного потоку. Коранічний потік породжує імпульс, який долає опір, обмеженість чи впертість читача своїм багатостороннім ударом і, зрештою, несе своєю течією читача до місця призначення.

Велич змісту

Велич послання Корану виражається багатьма способами:

По-перше, Коран стверджує здоровий глузд як ідеальний стан людського розуму. Він вчить свободі від суперечностей, непослідовності та двозначності; від парадоксів, міфів та будь-якого мракобісся. Він не визнає ані папства, ані церковного вчительства, за допомогою яких можна було б нав'язувати довільні думки чи догматичні судження. За винятком кількох приписів щодо ритуалів, його зміст претендує на те, щоб узгоджуватися з розумом, передавати свої власні основи раціональності та істини. Коран не віддає пріоритету ані одкровенню, ані розуму, а проголошує їхню еквівалентність, пояснюючи всі розбіжності між ними або



Карта 58. Західна Африка сьогодні.

нерозумінням одкровення, або помилкою в процесах розмірковування. Таким чином, позиція Корану оптимістична у тому, що стосується здатності людини до знання. Істина, на його думку, пізнавана, неправда ніколи не буває остаточною, і її завжди можна подолати за допомогою найкращого знання. Іслам визначає цю здатність пізнавати істину, як притаманну для всіх людей та утверджує її у якості основи ісламського універсалізму. Він відкидає будь-яку категоризацію людей, яка розрізняє їх при народженні щодо їхніх здібностей чи їхніх стосунків з Богом, їхнім Творцем.

По-друге, Коран виправдовує людину такою, якою вона є, як створену найкращим чином, вільною від будь-яких труднощів, з яких неможливо вибратися. Навпаки, Коран вважає людину здатною виконувати свою функцію і визначає цю функцію як намісництво Бога на землі. Він не обожнює людину; і не вважає її мірою всіх речей. Це, на його думку, було б очевидним перебільшенням. Скоріше, Коран стверджує, що людина є метою творіння, а її моральні здобутки – кінцевою метою всього життя і смерті. З цією метою Коран вважає всі інші елементи творіння, включаючи Землю, Сонце, Місяць та зірки, все, що вони містять, підлеглими людині. Він надає людині право користування всім, що є. Отже, Корану не відомо про конфлікт людини з Богом чи людини з природою. Він вважає людину земною, хоч і оголошує її метою і вінцем творіння. Людина вільна і має необмежену владу, але вона має бути відповідальною, інакше вона втратить свою гідність і місце вінця творіння, намісника Бога. Ця відповідальність цілком моральна; і саме за дотриманням людиною морального закону про неї, зрештою, судять. Людська особистість, життя і судження наділені непорушною цілісністю та святістю. Вони мають внутрішню цінність. Справді, вони були б зрештою цінні, якби не воля Божа, не Його заповіді, які є моральним законом і які стоять над людиною і становлять критерій її гідності.

По-третє, Коран благословляє та підтримує життєві процеси та розглядає протидію їм як ознаку нездоров'я, а не моральності. Самі по собі бажання їжі та пиття, сексу та продовження роду, комфорту та престижу, багатства та влади, задоволень та краси, дружби, сім'ї та суспільства, мудрості, власності та вічності є шляхетними нахилами, які Бог вклав у людину для реалізації, а не для боротьби з ними. Божу щедрість у природі потрібно отримувати та насолоджуватися нею, а не заперечувати. Історію не можна залишати ані правителям, ані долі. Радше, вона має бути звернена і спрямована людиною до моральної досконалості, мирського добробуту та людського щастя. І щоб запобігти будь-якому знеціненню цього світу через людське очікування воскресіння або страх перед судом, Коран піклується про те, щоб підкреслити, що цей світ – єдиний «світ», який існує; що «інший світ» з його раєм і пеклом не є альтернативою цьому світу, чимось, що врівноважує негаразди



Карта 59. Відсоток мусульманського населення в країнах Західної Африки, 2000.

цього світу. Коран стверджує, що цей світ повинен керуватися людиною, керуючим або намісником, так ніби людина житиме вічно, що інший світ є тільки підсумком перебування в цьому світі, який підбивається в результаті суду – щасливий рай, якщо він був заслужений поведінкою в цьому світі, і болісний вогонь, в іншому випадку. Отже, наповнити цей світ добром, зробити Землю садом і наповнити її здоровими і сильними людьми, виховати людство так, щоб у житті кожного було якнайбільше геніальності, героїзму та святості, і зробити це усвідомлено та відповідно до морального імперативу – ось ідеали людського прагнення, критерії людського щастя та гідності.

По-четверте, посланню Корану властиві спрямованість та заклик до дії. Критерії його етики виходять за межі наміру, за детермінанти суб'єкта. Це царина совісті; і свідомість – її єдиний суддя. Іслам не заперечує персоналістські цінності, пов'язані з намірами та совістю. Радше, він підкреслює їх, визнаючи потребу моралі в чистоті і

Країна	Населення (млн.)	Відсоток мусульман
Бенін	3,3	26
Чад	4,6	85
Кот д'Івуар	5,0	56
Гамбія	0,4	86
Гана	12,0	26
Гвінея	4,9	95
Гвінея-Бісау	0,9	70
Камерун	7,0	55
Ліберія	1,8	30
Малі	6,2	90
Мавританія	1,4	100
Нігер	5,0	91
Нігерія	91,0	75
Сенегал	4,6	95
С'єрра-Леоне	3,1	85
Того	2,4	55
Буркіна-Фасо	6,3	70

шляхетності намірів. Закликаючи до їх плекання, Коран несе у собі глибше моральне розуміння, а саме, що моральна цінність є функцією як наміру, так і дії. Він вчить, що моральне прагнення має вести до дії, до дійсного визначення простору-часу. Самої совісті недостатньо. Публічне право та судова влада повинні визначати, що є справедливим та неупередженим. Громадський добробут, справедливість договорів, альтруїзм і турбота про інших, громадянство та здійснення прав людини, використання влади для справедливості та на благо світу – умми – ось характерні риси коранічного суспільства.

По-п'яте, послання Корану пов'язане з сім'єю. Іслам вважає людину досконалою тільки тоді, коли вона одружена і тільки тоді, коли людина зайняла своє місце в суспільстві, користуючись своїми привілеями і виконуючи свої обов'язки. Коран проголошує шлюб цивільним договором між двома рівними партнерами, чиї згода та відповідальність за його умови є установчими. Турбота Корану про успіх сімейного життя призвела до того, що він підкріпив сім'ю дуже докладним і всеосяжним законом, який регулює кожен аспект життя кожного з її членів. З точки зору Корану, батьки та діти, брати та сестри, бабусі та дідусі й онуки, дядьки та тітки, племінники та племінниці, двоюрідні брати та сестри по материнській та батьківській лінії становлять єдину родину зі взаємними правами та обов'язками.

По-шосте, послання Корану є універсальним. Звертаючись до всіх людей без винятку, він вчить їх тому, що всі вони творіння Божі, рівні у своїй тварності, у своїй залежності від Бога, у своєму основному обов'язку підкорятися Йому і виконувати Його волю, у своєму намісництві перед Ним. Коран не втомлюється нагадувати людям, що в Судний день всі вони будуть абсолютно рівними перед законом; що кожен отримає саме те, що він заробив, без применшення та без найменшого збільшення. Згідно з Кораном, не буде ані фаворитизму, ані заступництва, ані замісної чи групової провини, ані переваги. Милосердя Боже не суперечить справедливості; це Його справедливий суд над усіма людьми. Іслам не визнає статусу «обраних», «елітних» чи «упосліджених» ані для мусульман, ані для будь-кого ще. Він ненавидить будь-який різновид партикуляризму, трайбалізму, шовінізму, расизму чи етноцентризму; і вчить, що жодна вроджена характеристика не надає нікому ніякої переваги. Кожна людина повинна отримати і отримає саме те, на що вона заслуговує.

По-сьоме, послання Корану є екуменічним. Коран закликає людство прийняти його послання розумно, критично та вільно. Він звертає його увагу на закономірності природи та історії й просить людей самим судити про правдивість ісламського твердження. Він наказує мусульманам бути впевненими у своїй місії, робити наголос на сферах згоди і спиратися на них, «Клич на шлях Господа свого з мудрістю й добрим повчанням і сперечайся з ними тільки тим, що найкраще» (Коран 16:125). Коран не дозволяє ніколи примушувати когось у питаннях віри (Коран 2 :256). Необхідно поважати особисту думку кожного і поважати його свободу вірити і влаштовувати своє життя відповідно до своєї віри. Коран проголошує умму універсальним братством, в якому одночасно може діяти множина правових і культурних систем.

Послання Корану зводить різницю між ісламом та іншими релігіями до внутрішнього рівня, вітає розвиток діалогу й дискусій, і закликає вчених обох сторін виявити історичне коріння розбіжності. Він проголошує, що всі люди народжені з однією і тією самою релігією, наділені Творцем почуттям священного, здатні визнавати святе і діяти відповідно до моральних імперативів. Більш того, Коран проголошує всіх людей одержувачами одного і того ж ідентичного послання від Бога, тим самим визнаючи значну частину спадщини інших релігій істинною або божественною де-юре. Цей

принцип зробив коранічне послання і релігію, побудовану на ньому, спорідненими з усіма релігіями людства, і ця спорідненість є очевидною в численних і досі існуючих елементах інших релігій, які Коран визнає такими, що належать до цього первісного послання. Що стосується сфер розбіжностей, то іслам визначає їх як ті, що належать до тих частин вихідного послання, які були випадково та неминуче або навмисно втрачені, забуті, неправильно витлумачені або полишені. Послання Корану закликає вчених та щирих послідовників інших релігій вивчати історію своєї віри та відновити у своїх релігіях цілісність їхніх священних писань та одкровень. Таким чином, іслам розглядає свої відмінності з іншими релігійними традиціями як щось кероване, що піддається поясненню, викриттю та усуненню, що зрештою призведе до об'єднання всіх релігій під Божественним стягом. Таке ставлення коранічного послання до релігій світу є універсальним і динамічним; і це уможливило появу критичної світової теології релігій людства.

По-восьме, послання Корану є всеохопним; як і шаріат, система законів, що побудована на ньому. Воно не ділить мирську дійсність на сакральну і осквернену, людське життя на релігійне та світське, а громадську діяльність на моральну та аморальну. Вся реальність і всі події підпорядковані його критеріям та визначенням. Однак, актуальність послання Корану, як і шаріату, не є закритою книгою. Воно завжди відкрите для нових реальностей. Усуль аль-фікг (ісламська юриспруденція) довела наявність необхідних механізмів, за допомогою яких закон може бути зміненим, скасованим, доповненим або посиленим. Шаріат – це і закон, і філософія права, що передбачає як самокритику, так і самооновлення.

По-дев'яте, послання Корану вимагає краси та естетичної насолоди в абсолютному вираженні. Коран оголошує красу необхідною для одкровення і, таким чином, робить її показником одкровення. Причина такого



Рис. 19.2. Знак кінцівки в мусхафі.

підвищення ролі краси полягає в тому, що вона є аспектом трансцендентності Бога. Жодного вищого становища не можна було придумати. Мусульманам заповідано шукати і встановлювати красу з будь-якого приводу та скрізь.

Досконалість ефекту

Сама по собі, форма є порожньою. Вона наділена нейтральністю, що робить її придатною для будь-якого використання, якщо здібний автор забажає скористатися нею. Незважаючи на це, форма має тенденцію примножуватися в красі, якщо вона пов'язується з ідеями, які самі собою прекрасні. Чим шляхетніший зміст, тим величніша форма; чим банальніший зміст, тим слабша форма. В доісламській Аравії цінності муру'а чи лицарства – хоробрість, красномовство, гостинність, вірність та походження – допомагали створювати чудові форми поезії. Але ці форми також використовувалися для вираження менш респектабельних, романтичних цінностей трайбалізму та етноцентризму, гедоністичних цінностей вина та сексу або цинічних цінностей тимчасовості, безвідповідальності та граничної непослідовності. Саме останнє використання поетичної форми засуджується Кораном як проституція гарної форми (26:224-227).

З іншого боку, зміст сам по собі інертний. Його цінність або шляхетність залишаються прихованими доти, доки хороша форма не виставить їх напоказ для розуміння, насолоди та засвоєння. Без гарної форми або будучи вираженим у непривабливій формі, зміст втрачає свою привабливість. Ідеальне благо не є благом, якщо воно не випробуване. Хоча цінність хороших ідей ніколи не буває нульовою, форма може настільки зменшити її, що вони стануть «мертвими», «непочутими», «невідповідними до ситуації, в якій вони виникають». Коли зміст одягнений у хорошу і відповідну форму, він виявляє свою здатність рухати, надихати і заряджати енергією сприймаючу людину. Тоді його цінність чи доброта сяє всією властивою йому славою. Дійсно, хороша форма таємниче впливає на зміст, пожвавлюючи його і підвищуючи його привабливість.

Отже, зв'язок між формою та змістом є не статичним, а динамічним. Коли форма передається змісту, жоден складник не залишається незмінним. Результатом завжди є більший, глибший, рухливіший і триваліший ефект. Цілі комунікації – присвоєння у вигляді розуміння, визначення судження та ефективне ініціювання дії – є кінцевими цілями літературного мистецтва. Ефект є результатом спільної дії форми та змісту, а не функцією одного з факторів окремо; і не можна оцінити точну функцію кожного. Але мірою ефекту як такого є ступінь інтенсивності усвідомлення або глибини прихильності, яку сприймаюча людина відчуває в результаті презентації. Великі ідеї, належним чином виражені в гарній формі, є могутньою силою. Вони можуть переконливо передати новий світогляд, диктувати нові судження та волю, опанувати свідомість людини і зробити радикальну трансформацію.

Звідси випливає, що піднесена дія є результатом піднесеного змісту, поєднаного з піднесеною формою. Піднесений ефект – це радикальне перетворення сприймаючої людини. Подання впливає на свідомість з такою силою, що суб'єкт може лише погодитись і здатися перед її рушійною та визначальною потугою. У відповідь на сприйняте піднесене можна лише вигукнути: «Ось воно! Саме так і має бути!» Якщо піднесене проголошується словом Божим, реакція суб'єкта на нього така сама, як і при зіткненні з граничною реальністю, а саме: «Твоє слово є істиною! Ти один Святий!» Саме в цьому полягає сенс вигуку мусульманина: «Садака Ллагу аль-Азим! (Всемогутній Бог говорить правду!)», яким він щоразу завершує своє читання Корану.

Сприйняття піднесеного у змісті і формі, і піднесеного впливу, що випливає з нього, – це потужні переживання, що призводять до спростування старих норм і стандартів. Але це також і конструктивний досвід, оскільки він перебудовує свідомість відповідно до нових сприйнятих норм і принципів. Отже, суб'єкт, що сприймає, ніколи не залишається таким, як був раніше, після отримання досвіду. Нові патерни визначають установки та здатність судження, призводячи до звернення до нового бачення, яке дало досвід, та бажання навернути до нього інших. Досвід піднесеного може також вимагати реорганізації природи – довкілля, навколишнього середовища або сільської місцевості – для оформлення форми патернів, закладених у баченні. Піднесений ефект сам собою є доказом і виправданням. Він випливає з переживання піднесеного за формою та змістом, оскільки є їхнім природним наслідком. Ефект вважається необхідним і універсальним у тому сенсі, що він має бути реалізований і реалізується в людині, котра має необхідну підготовку або здатність.

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що піднесене ніколи не буває піднесеним тільки за формою, або за змістом, або за дією. Йдеться про три компоненти одразу. Піднесена форма без піднесеного змісту або піднесений зміст без піднесеної форми мало спонукають або зовсім не призводять ні до якої дії, і вже точно до жодної підне-

сеної дії. З іншого боку, «піднесена дія», що не є продуктом піднесеної форми та змісту, не відрізняється від божевілля або тяжкого психічного розладу. Гіпотетично, такий ефект не має під собою тривкого підґрунтя, не має принципу чи критеріїв, що могли б його дисциплінувати. Отже, це призводить до безладної поведінки. І навпаки, коли піднесений ефект є справжнім, він є продуктом піднесеної форми і піднесеного змісту, які задають йому напрямок та стиль і становлять його причину та культурну сутність.

ВПЛИВ КОРАНУ НА МИСТЕЦТВО ЛІТЕРАТУРИ

Поява Корану в історії подарувала далекосяжні результати. Там, де аудиторія розмовляла арабською, навернення відбувалося при простому знайомстві з Кораном, який є чудовим прикладом піднесеності форми та змісту, що справляє потужний ефект.

Свідомість семітського світу, особливо його арабомовних представників, була переповнена почуттями; і велика кількість народів масово навернулася до ісламу. Їхня літературна свідомість, підготована і дисциплінована століттями, сприйняла і ввібрала коранічне послання, піднесене за формою та змістом, і піддалася його впливу. Піднесений ефект радикального самоперетворення та прихильності до справи перетворення світу та історії за зразком моделі, яку вони бачили у божественному одкровенні, опанував їхні душі, їхній розум, їхні серця та волю.

Що ж до їхніх літературних здібностей, всі вони були приголомшені. Звичайно, досвід піднесеного приголомшив їх. Вони мали високу самооцінку завдяки своїй літературній майстерності; і тепер до них прийшло щось, що перевершило їх у цій сфері і залишило їх безнадійно відсталими. Звичайно, Коран пригнітив їхню гордість. Поезія найбільш натхненного літературного генія блідла перед могутнім Кораном. Безсумнівно, це принижувало їх і тимчасово припиняло їхню літературну діяльність. Тоді, як деякі поети поклялися ніколи більше не складати вірші, інші віддали перевагу постійному вивченню Корану, читаючи його вірші у всіх випадках, відповідаючи або коментуючи будь-яке питання. Всі максимально вивчали Коран напам'ять і були знайомі зі всім; всі читали його вірші увечері та вранці; і кожен приносив собі найбільше задоволення, засвоюючи його терміни та фрази. Жодна книга ніколи не викликала такої глибокої поваги, як Коран; жодна з них не копіювалася і не передавалася з покоління до покоління, не завчалася напам'ять повністю чи частково, не читалася під час урочистих богослужінь, а також у салонах, на ринках та у шкільних класах так, як Коран. Передусім, жодна книга ніколи не була причиною таких глибоких релігійних, інтелектуальних, культурних, моральних, соціальних, економічних та політичних змін у житті мільйонів людей та народів, що були настільки різноманітними в етнічному плані, окрім Корану.

Рис. 19.3. Запис про завершення роботи над переписуванням мусхафу.



Як ми бачили раніше, поява Корану заморозила арабську мову, а також категорії логіки, розуміння та прекрасного, вбудовані в мову. В одну мить коранічна арабська мова стала стандартом і нормою арабської мови в тому, що стосується її лексики, синтаксису, граматики та красномовства (балага або фасаха). Всі дивилися на Коран як на вищий ґатунок літературного твору та досконалості. Він був провідником кожного письменника й оратора. Його вирази і мовні звороти, його порівняння та метафори, його ідіоми та артефакти стали частиною повсякденного мовлення і використовувалися як коштовності та прикраси для оздоблення будь-якого літературного твору.

Результатом стало збереження арабської мови протягом чотирнадцяти сторіч без домішок та змін. Якщо сьогодні арабська мова є мовою повсякденного спілкування для 150 мільйонів арабів і мовою культури, моралі, релігії та права для мільярда мусульман, то лише завдяки Корану. Це справді унікальне явище в історії людської культури, що сьогодні для будь-якої людини у світі, для малайців чи зулусів, за тисячі миль від Аравії, за чотирнадцять століть від Пророка та за безкінечну кількість років з часу появи арабів як етносу з властивими їм лінгвістичними особливостями, є можливим розуміти арабський Коран так само, як це робили Пророк і його сучасники.

Тому цілком природно, що Коран вплинув на культуру і, тим більше, на літературу всіх мусульман. В арабському світі це торкнулося навіть літератури християн та юдеїв. Ставши мусульманами, не-арабомовні народи перейняли мову Корану і релігійних наук, що з'явилися пізніше, запровадивши це у свої власні мови. Так, пехлевійська мова стала фарсі Фірдоусі, тюркська мова стала османською тюркською, санскрит став урду, банту стала хауса на Заході, а суахілі на Сході. Культури цих мов однаково трансформувалися в мусульманські культури, що несуть ті самі цінності і зразки. Кожна з цих мусульманських мов прийняла велику кількість нових термінів і фраз, іноді до половини свого словникового запасу. Всі прийняли категорії мислення та розуміння, закладені в арабському Корані, цінності та норми, критерії та принципи благочестя та чесноти, добра й краси. Звичайно, літератури цих мов відобразили всі ці зміни і трансформувалися в ісламські літератури. У багатьох випадках (наприклад, малайська, тюркська, хауса, суахілі) мови були просто усними і не мали письмової літератури. Іслам приніс їм алфавіт, зробив їх спадкоємцями великої спадщини арабської літератури, познайомив їх з інтелектуальними течіями світу, створив для них нову літературу їхніми ісламізованими мовами і дав імпульс початку літературної творчості та майстерності їхніх письменників, мислителів, ораторів і поетів.

У всьому мусульманському світі, як і в усій мусульманській історії, Коран був незаперечним, абсолютним літературним ідеалом. До часів колоніалізму, коли іноземні держави насильно замінили арабську писемність латиницею і почали впливати на літературні уподобання мусульманських народів спочатку через західну систему освіти, а потім через прозахідні засоби масової інформації, майже вся література, яка випускалася мусульманами відображала традиційні характеристики Корану. Літературні жанри ісламської літератури були універсальними. Хутба (промова), рісала (есе чи послання), макама (оповідання, що виражає лінгвістичну/літературну акселерацію героя), кісса (оповідання з мораллю), касида (вірш), макала (есе, що обертається навколо однієї ідеї, яка є центром) – ці жанри прози і більш специфічні різновиди поезії були сформовані і сподобалися всім мусульманам. Мусульманська поезія слідувала тим самим правилам арабської поезії, а саме абхур, або ритмічним модусам, поділу вірша на два, три, чотири і п'ять напів-віршів (якщо їх більше двох, вони розділялися хоровим напів-віршем, що повторюється), кафія або рими, і повної автономії байта (вірша) або макта (розділу). Скрізь творчі

сили літераторів були зосереджені на доборі точних слів і значень, на відточуванні композиції та стилю. У їхніх творах, кожен вірш сяяв власним світлом і набував своєї краси завдяки витонченості термінів і фраз.

Мусульманська проза, з іншого боку, дотримувалася правил арабської прози. До них належать сійага або тонке поєднання кращих слів разом, щоб вони відповідали певному змісту; аль-мукабала або тавазун, врівноважування або зіставлення симетричних слів, фраз або значень; повторення або вираз форми, модальності або теми по кілька разів, кожен з яких відрізняється від інших, але фокусує увагу на тому самому предметі; аль-тарассуль або нерозвиваюче продовження, тобто послідовність тем, частин або розділів без органічного взаємозв'язку, але зі стандартними фразами або темами, що відкривають і закривають кожен уривок і створюють імпульс до нескінченного продовження; аль-іджаз, стислість, точність і простота, або використання найменшої кількості слів для найглибшого відображення сенсу; аль-іка', або встановлення кожного слова на належне йому місце; аль-інтікаль, або раптова зміна часу, форми звернення або значення на інше, що контрастує з ним, як засіб посилення того й іншого; тамсіль аль-ма'ані, або передача абстрактного значення за допомогою вражень, що передаються почуттям, таким чином роблячи відсутнє присутнім, ілюзорне реальним, абстрактне конкретним; аль-байан, ясність вираження або відсутність загадковості, символів та прихованих значень; і, нарешті, мутабака аль-ібара лі муктада аль-халь, доречність виразу, його відповідність нагоді або вибір термінів і стилів, відповідних читачеві/аудиторії, а також темі, що обговорюється.

Всі мусульмани повсюдно прагнули дотримання всіх цих критеріїв, оскільки вони були взяті з Корану, їхнього ідеального прикладу. Реалізація цих критеріїв була мірилом успіху, літературної, естетичної самореалізації як автора, так і публіки.



Рис. 19.4. Сторінка оформлення мусхафа з орнаментом, у якому використовуються квіткові мотиви.

ДОСЯГНЕННЯ У ПРОЗІ

Садр аль-Іслам (Ранній період, 1-100/622-720) або Епоха простоти

Цей ранній період ісламу був продовженням до-ісламського періоду. Арабам була відома писемність, їхні ділові операції вимагали від них ведення певних записів. Проте, більшість спадщини того періоду передавалася усно, закріпившись у пам'яті. Саме письменники другого століття гіджри записали те, що вони чули та отримали від попередніх поколінь. Те, що їхні записи не завжди були точними, можна прийняти без шкоди для тези про те, що література, у своїй сукупності, була однорідним тілом, що відображало ті ж самі літературні характеристики, що й менші за кількістю, але абсолютно справжні записи. Понад те, основний масив записів містить безліч внутрішніх свідчень, як історичних, так і формальних, які дозволяють встановити

спроможність того чи іншого тексту або повідомлення. У будь-якому випадку, матеріали у вигляді хадисів, особливо зважаючи на їхню релігійну важливість, а також використання їх шаріатом, були піддані суворій критиці, що призвело до винайдення текстової критики і низки суміжних наук, необхідних для виконання цього завдання.

Садр-аль-іслам є періодом, що охоплює життя Пророка, часи правління праведних халіфів та династії Омейядів. Ареал появи відповідних матеріалів включав власне Аравію, а також терени Західної Азії та Північної Африки, що приєдналися до ісламської держави. Хоча ці території були ісламізовані, процес арабізації ще тривав, тому внесок корінних жителів був майже нульовим. Матеріали майже виключно вироблялися півострівними арабами, чи то в межах півострова або тими, які мігрували та укорінилися в ісламізованих провінціях. Внески корінних жителів провінцій на даному етапі ще не могли бути значними, хоча в наступному періоді вони перевершили продукцію півострівних арабів. Окрім Пророка, письменники та оратори, які були авторами матеріалів, в основному були його сподвижниками та іншими сучасниками; стиль їхньої мови та письма видно всюди. Безперечно, цей стиль розвивався з давніх-давен і послужив матрицею для нового явища ісламу. Це було спільним для всіх, високих чинів та простолюду, багатих та бідних.

Матеріали можна розділити на три категорії: (1) хадиси – договори, проповіді та послання Пророка; (2) звичайні вислови; та (3) хутаб – промови, договори, послання і васайа (од. васійа чи заповіт) перших халіфів та лідерів. Перші два майже або зовсім не показують літературного впливу ісламу, оскільки є матрицею, в якій народився іслам. Третя ж категорія робить це чудово і є чимось середнім між літературою, в якій зародився іслам, і тією, яку він створив для втілення своїх ідей та ідеалів.

Хадиси. Просіяні й зібрані в шести канонізованих антологіях, ці хадиси, разом з договорами, посланнями та проповідями Пророка, представляють стиль Пророка. Незважаючи на індивідуальний характер, цей стиль ідеально підходив для ширшого середовища Аравії та інтелектуальної аристократії Мекки. Цей принцип стилістичної гармонії з усією літературною спадщиною садр аль-ісламу був каноном внутрішньої критики, який використовувався хадисознавцями, щоб відокремити справжні перекази від вигаданих. За цим принципом, а також за іншими канонами внутрішньої та зовнішньої текстологічної критики, матеріали хадисів класифікувалися відповідно до ступеня достовірності кожного повідомлення під час перевірки. Як правило, хадисознавці розрізняли три рівні правдивості чи достовірності: достовірний (сахіх), хороший (хасан) та слабкий (заїф), а також численні підкатегорії в рамках кожної з цих груп. Перевірки застосовувалися як до існаду (ланцюжка оповідачів, які передавали хадис від одного оповідача до іншого), так і до матну (переданого тексту), його змісту та форми. Застосування цих критеріїв до сотень тисяч хадисів, що циркулювали в другому і третьому століттях, породило улум аль-хадіс (дисципліни критики текстів, біографій та усної традиції). Операція була проведена з абсолютною чесністю та критичністю. Хадиси з меншим ступенем достовірності або автентичності були не забуті, а збережені і поміщені на належне їм місце у виносках та екзегетичних коментарях.

Термін «хадис» часто використовується для позначення договорів, укладених Пророком, і текстів, які він диктував, епістол чи послань, які він надсилав далеким кореспондентам, чи то його власним представникам, чи монархам та вождям сусідніх областей, а також проповідей, які він виголошував під час важливих подій. До першої групи належать тексти договорів Аль-Акаби (621-622 рр. до н.е.) та Худайбійї (6/628), та перша конституція ісламської держави,

яку Пророк заснував після прибуття в Медину в перший день гіджри. Серед другої групи виділяються листи Пророка, надіслані в 8/630 р. імператорам Візантії і Персії та главам Церков Єгипту й Абіссинії; серед третьої – остання проповідь, яку він виголосив з нагоди прощального паломництва в Мекку. До цієї категорії належать довгі договори й послання праведних халіфів та перших халіфів з династії Омейядів (10–124/632–749).

Загальні висловлювання (Аль-Амсаль). Успадковані від до-ісламських часів прислів'я і приказки арабів півострова постійно використовувалися мусульманами, зважаючи на їхнє літературне красномовство і проникливість, а також багатий словниковий запас, який, поряд з до-ісламською поезією, допомагав новонаверненим мусульманам розуміти словниковий запас і синтаксис Корану й хадисів. Цей корпус матеріалів пізніше був зібраний в антологіях Аль-Муфаддалем аль-Даббі (168/775), Абу Убайдою (211/827) та Аль-Асма'ї (213/829).

Хутаб (промови) та васайа (заповіти). Вік ораторського мистецтва налічує стільки років, скільки і людство. Екстраординарні події, такі як війна або моменти крайньої емоційної напруги, радісні або сумні, зазвичай вимагають незвичайних ораторських виявів. Іслам дав мусульманам привід для боротьби; і вони були настільки захоплені новим баченням, що особисто стали його рупорами та місіонерами. Не було ані церкви, ані організації, яка б звільнила їх від особистого обов'язку закликати до ісламу. Таким чином, заклик до ісламу був повсякденною справою для всіх, і кожен практикував його з більшою чи меншою красномовністю. Надзвичайні випадки та події допомогли розпалити вогонь, який постійно палав у їхніх серцях та уяві. Хутба була інструментом цього нового масового прозелітизму; це був засіб спілкування між масами та керівництвом, яке прагнуло переконати їх підтримати свою політичну лінію. У хутбі мусульманин знайшов реалізацію цього поклику, що виходив з глибини душі. Тому він вкладав у неї всі свої літературні здібності; від його красномовства та зворушливої привабливості залежало умовляння, переконання та навернення його аудиторії до ідеалів ісламу. А оскільки ці ідеали вже були втілені у високій формі в Корані, практика вплетення коранічних цитат у тканину хутби стала основним методом досягнення літературної сили та привабливості. Так народилося мистецтво імпровізації з різними словами й конструкціями на теми, які заторкуються в Корані чи хадисах. Цей новий напрямок літературної діяльності породив потік нових творів і став загально поширеним способом проведення дозвілля для широких мас населення.

Додайте до сказаного ще три суттєві факти. По-перше, футухат (кампанії з поширення ісламу) привели до прозелітизму дуже багато народів Південно-Західної Азії, які розмовляли арабською мовою або могли її розуміти. По-друге, спалах політичного антагонізму між самими арабами, особливо



Рис. 19.5. Обкладинка мусхафу.

після халіфства Османа (12–39/644–650), розпалив їхню потребу в ораторському мистецтві, щоб схиляти маси на бік лідерів різних таборів. По-третє, розширення території та збільшення кількості людей принесли з собою нові точки зору – релігійні, соціальні, правові й культурні – та нові проблеми, які вимагали нової інтерпретації ісламських практик, відомих у Медині. Все це давало мусульманам більше запалу, більше приводів та причин для звернення до ораторського мистецтва, головного засобу масової інформації на той час. Хутби, які миттєво запам'ятовувалися, читалися за частих приводів і передавалися з покоління до покоління з метою літературного задоволення, так само, як і поезія до-ісламських часів.

З погляду літературної естетики, література доби садр аль-іслам продовжила стару традицію арабської прози, закладаючи основу нового ісламського стилю. Визначальними були такі якості:

1. Стислість, або виклад ідей та смислів за допомогою найменшої кількості слів. Ще менша кількість слів зробила б вираз незрозумілим; більша – зробила б його занадто докладним чи обтяженим. Композиція була абсолютно вільною від повторів та декоративних, пояснювальних чи повчальних доповнень.

2. Простота, або плавна течія композиції, не була стиснута складною структурою, нав'язливими прикладами, розтягнутими порівняннями та метафорами, затягнутим римуванням, сполученнями та роз'єднаннями. Проза садр-аль-іслам завжди вільна від прикрас; вона прекрасна без їхньої допомоги.

3. Талміг, або вказівка на значення, що розуміються без явної згадки про них, тим самим спокушаючи розум і спонукаючи уяву схоплювати значення, так би мовити, під прикриттям. За умови, що розумний сенс не втрачений і не затуманений, талміг може надати висловлюванню неймовірної чарівності. Це дає розуму задоволення пошуку та знаходження.

4. Джазала, або міцне переплетення ідей та слів за умови збереження приємної вимови і приємного звучання. Арабська проза цього періоду була напрочуд вільною від роздутості, штучної розтягнутості та розбавлення. Вона була природною і швидкою, таким чином, без зусиль передаючи своє повідомлення. Хутаб більш ніж відповідали цим літературним канонам чи ідеалам. Вони надали широкі можливості для літературної творчості, розширення та прямого цитування Корану й хадисів. Поступово, включення даних одкровення до композиції стало характерною рисою літературної майстерності.

Духа аль-Іслам (Середній період: від пізніх Омейядів до ранніх Аббасидів, бл. 100-360/720-972): Епоха Тавазун

Нове століття почалося з правління халіфа династії Омейядів Аль-Валіда ібн Абдул-Маліка, який правив між 85 – 96/705 – 715 рр. Від Аль-Калькашанді ми знаємо, що література за Омейядів наслідувала давні стилі доти, доки Аль-Валід не вніс суттєві поліпшення в державний секретаріат, офіційне діловодство та кореспонденцію й каліграфію[1]. Новий стиль Аль-Валіда залишався чинним до 360/972 р., за винятком періоду повернення до стародавнього стилю в часи Умара ібн Абдул-Азіза (98-101/717-720) та Язіда ібн аль-Валіда, чиє правління тривало менше року 125 – 126/744. Саме в літературному дусі Аль-Валіда, Марван ібн Мухаммад (126–132/744–750), останній халіф Омейядів, доручив Абдул-Хаміду ібн Ях'ї, видатному есеїсту того часу, розробити більш хитромудрий стиль письма, що той і зробив. Послання уряду стали такими довгими, що кажуть, ніби коли Абдул-Хамід писав для свого роботодавця послання, для доставки його адресату потрібен був верблюд.

Новий стиль отримав назву тавазун або літературна симетрія і був запроваджений як наслідування коранічного стилю. Він складався з написання фраз з однаковою кількістю складів, однаковою тривалістю та однаковою конструкцією. То була його найвища форма. Однак повна симетрія не була необхідною. Твір відносився до такого стилю, якщо цій вимозі відповідали деякі кластери складів у кожній фразі або реченні. При цьому було важливо, щоб симетричні кластери розташовувалися досить близько один до одного, щоб можна було легко зв'язати будь-які два або три з них. Там, де вони зустрічалися парами, правило полягало в тому, що пізніша фраза ніколи не повинна бути довшою за попередню, щоб симетричні групи не були надто далеко одна від одної. Найслабшим прикладом тавазуна був той, в якому тільки остання група складів у кожній фразі чи реченні відповідала вимозі. Без сумніву, тавазун є характерною рисою коранічної прози. Справді, Коран – найкращий – навіть найвеличніший зразок тавазун. Тавазун був також відомий у до-ісламській літературі, особливо в загальних висловлюваннях та пророкуваннях і висловлюваннях провидців (куххан, одн. кахін).

Найбільш визначними авторами в стилі тавазун були Абдул-Хамід аль-Катіб (130/749), Абу Амр Усман аль-Джахіз (253/868) та Абу Хайян аль-Тавхіді (375/987).

Абдул-Хамід аль-Катіб служив останнім трьом халіфам Омейядів як головний переписувач. Він навчився мистецтву красного письма у Саліма, учня Хішама ібн Абдул-Маліка, і служив останньому, коли той був намісником у Вірменії. Коли Хішам став халіфом і переїхав до Дамаску, Абдул-Хамід переїхав з ним і взяв на себе керівництво халіфською кореспонденцією. Аль-Масуді описав його як першого письменника, який починав кожен твір згадкою імені Бога (басмала), уславленням Аллага (хамдала) та проханням дарувати благословення Його Пророку (салят)[2]. Абдул-Хамід був також першим, хто подовжив композицію понад звичайну практику того часу, тільки для прикраси. Це називалося тарасуль (потурання розширенню тексту). Разом з тавазун, ці характеристики швидко увійшли до моди, пов'язаної з Абдул-Хамідом, їхнім винахідником. За словами Ібн аль-Надіма, він залишив у спадок понад 1000 аркушів матеріалів[3]. Найбільш відомим і важливим з них є твір, адресований писарям держави про мистецтво письма, і твір, написаний від імені халіфа його синові Абдуллагу ібн Марвану, який був відряджений упокорити повстання хариджитів[4]. Обидві роботи повністю ілюструють новий стиль. В обох випадках розширення здійснюється за рахунок додавання синонімів до окремих слів, паралельних словосполучень та пояснювальних деталей.



Рис. 19.6. Рукопис, який приписується Насруллагу, твору Бейдеби «Каліла і Дімна». Доба Тимура, Герат, Афганістан, 1429.

Абу Амр аль-Джахіз народився в Басрі (150/767 р.), навчався у Аль-Асма'ї та Абу

Убайди і був безперечним лідером свого часу в ораторському мистецтві та письменстві, найбільшим дотепником та найгострішим у критиці. Він залишив 160 книг різного обсягу, найвідоміші з яких мали такі назви: «Діалог зими та літа»; «Піднесення у квадрат та округлення»; «Переваги тюрків»; «Про шляхетність, про примирення та помилування»; «Красномовство та ясність»; «Про тварин»; «Книга про скупих»; «Г'джаз Корану»; «Композиційний стиль Корану»; «Докази пророцтва».

Стиль Аль-Джахіза відповідав його часу. В його письмових працях були високою мірою реалізовані всі його норми. Він описав ці норми в такий спосіб:

Узгодження вираження зі змістом. «Оратор/письменник повинен усвідомлювати смислові складові, свою аудиторію та ситуації, якщо його слова мають узгоджуватися з ними всіма. І тут кожна ситуація вимагала свого висловлювання, як і кожен інший смисл. Його композиція має бути вільною від ура-патріотизму, від чужих для аудиторії виразів. Так само, як люди мають різний характер, так само різняться і слова та значення. Посередні слова неминуче мають посереднє значення; шляхетні мають незвичайні, прекрасні значення. Слова і значення є або гарячими, або холодними; і немає нічого більш задушливого, ніж слова та значення, які не є ані тим, ані іншим»[5].

Аль-Баян або ясне значення. Смисли, вважав Аль-Джахіз, приховані у свідомості. Там вони лежать у стані мертвої анонімності. При правильному вираженні вони оживають, піднімаються і виявляють свою рушійну силу, роблячи далеке близьким, відсутнє справжнім, складне простим, чуже знайомим. Значення є живими та впливовими прямо пропорційно доречності їхнього вираження. В дійсності, аль-баян – це все, що розкриває та оголює смисл.

Короткість і нештучність. «Найкращий твір, – навчав Аль-Джахіз, – такий, у якому менша кількість слів усуває необхідність у більшій; де слова мають значення як на долоні. І якщо обидва підходять один одному, вони падають на серце, як дощ на родючу землю»[6]. «Значення та слова біжать уперед, обганяючи один одного у своєму бігу до серця слухача»[7].

Аль-Іфтінан (художність виконання). Твори Аль-Джахіза завжди рясніють прикладами, винятками та варіаціями. Його аргументи за чи проти чого б там не було сиплються потоками, настільки проникливими і рясними, що читач або аудиторія повністю обеззброєні, коли мета полягає в тому, щоб обеззброїти, і захоплені, коли автор хоче зворушити свою аудиторію. «У всій композиції коранічні слова та фрази, ідеї та уявлення розташовані подібно до сяючих коштовностей у великій масі дорогоцінного металу». Аль-Джахіз дійсно був творцем стилю та його найкращим взірцем[8]. Він також був творцем літературної форми, яка називається аль-рісала, есе з формальною темою, яка також є його назвою, але яке розглядає свою тему в окремих абзацах, кожен з яких фокусується на певному аспекті предмета. В рісала обробка розвивається не так, щоб утворилася структура з органічно пов'язаними один з одним підрозділами. Кожен з підроздів, параграфів чи розділів є автономним, самоцінним і самодостатнім, і вони послідовно йдуть один за одним. Кореневе дієслово тарассала, від якого назва рісала є дієприкметниковим прямим доповненням, означає «орієнтуватися на тему» і складати стільки абзаців, аналізів, дискусій, розробок та коментарів навколо неї, скільки можна чи хочеться. Аль-рісала не розвивається, вона не систематична, не драматична. Її цінність полягає в індивідуальному розумінні її слів та виразів, її речень чи груп речень. Зі всіма літературними характеристиками, описаними вище, аль-рісала, як літературна форма, живилася літературними нормами Корану і була створена, щоб висловити послання автора, що стоїть посеред цивілізації в повному і блискучому розквіті.

Ми бачили, що Абдул-Хамід був основоположником нового стилю, а Аль-Джахіз був його взірцем, що стоїть в апогеї характеризованого ним періоду. У міру того, як стиль змінювався і літературну творчість почав визначати новий набір норм, з'явився Абу Хайян аль-Таухіді, щоб утвердити цей стиль, який на той час став традиційним і чинив опір нововведенням. Його взірцем був Аль-Джахіз, якого він вихваляв як «найдорожчого серцю, найшляхетнішого друга душі, великого шейха літератури та гордість арабів»[9].

Аль-Таухіді виріс у Багдаді і заробляв мізерні кошти на існування переписуванням текстів і книготоргівлею. Оскільки йому було відомо, що літератори навколо нього приєднувалися до того чи іншого вельможного двору і отримували всілякі подарунки та вигоди від своїх покровителів, він вирішив звернутися до відомого придворного письменника та візира Ібн аль-Аміда, сподіваючись отримати роботу в палаці. Коли ця ініціатива зазнала невдачі, він звернувся до конкурента й суперника Ібн аль-Аміда, Аль-Сахіба ібн Аббада, придворного письменника і візира в Реї. Ця ініціатива також зазнала невдачі. У гіркому розчаруванні він написав свій «Масаліб аль-Вазірайн» («Злодіяння двох візирів»), сильну сатиру на обох міністрів. Він спробував утретє з Ібн Саданом, іншим візиром, але без особливого успіху. Коли Ібн Садан був убитий, Аль-Таухіді, побоюючись за своє життя, утік в Шираз, де приєднався до суфійського братства.

Окрім «Злодіянь», Аль-Таухіді залишив чудову літературну спадщину: «Аль-Мукабасат», «Аль-Імта' валь Му'анаса», «Аль-Хаваміль валь-Шама'іль», «Аль-Басаір валь-Зака'ір, та «Аль-Ішарат аль-Ілагійя», а також велику кількість расаіль (множина від рісала).

Аль-Таухіді був першим, хто виклав свій літературний твір у формі щоденника послідовних салонних зустрічей, кожен запис якого описує розмови друзів на різні теми, спорудивши таким чином «над-рісала» з кількох коротких рісала. Його твори чудово відповідали літературним нормам його традиції. Його новаторство полягало у речах, про які він писав, а не у формі. Він поєднував адаб (літературне письмо) з філософською думкою та суфійськими ідеями.



Рис. 19.7. Дві сторінки з поеми Нізамі «Хосров і Ширін», яка була закінчена в 1181 році.

Кульмінація (пізній Аббасидський період, прибл. 360-600/972-1203): епоха Садж та Баді'

Середній, проміжний, стиль не вийшов із моди різко. Низка визначних письменників продовжувала користуватися ним у міру того, як довкола почав поширюватися новий стиль садж. Мухаммад ібн Ях'я аль-Сулі (пом. 335/947) написав чудовий есей під назвою «Дисципліна письма» як доповнення до знаменитого твору Абдул-Хаміда, адресованого залученим до цієї сфери. Алі ібн Абдул-Азіз аль-Джурджані (пом. 392/1001) написав ще одну книгу про роль письменника як посередника між правителем і підданими, під назвою «Аль-Васата». Абу Хіляль аль-Аскарі (пом. 395/1004) написав книгу «Аль-Сінатайн» («два ремесла» – про написання листів та ділову переписку). Всі ці автори найвищою мірою дотримувалися правил тавазун.

Хоча садж був добре відомим до ісламу і був присутнім протягом усієї ісламської історії, він ніколи не був домінуючим до настання цього кульмінаційного періоду в п'ятому столітті гіджри. Його експансія розпочалася в четвертому столітті і досягла свого апогею літературної майстерності у п'ятому. Оскільки Коран був наповнений саджем, або римованими фразами, які поєднували цю якість з тавазун та всіма іншими нормами літературної краси, прихильники нового стилю вказували на нього у виправдання свого власного стилю письма.

Садж складається з прози, фрази якої римуються групами із двох або більше частин. Умови відповідності саджу полягають у тому, щоб слова були солодкими та звучними; щоб кожна з римованих фраз несла різне значення; щоб римовані фрази відповідали вимогам тавазун; щоб пізніша фраза завжди була коротшою за попередню. Баді', з іншого боку, включає садж і багато іншого, може мати безліч форм. Деякі письменники нарахували чотирнадцять різновидів баді', інші збільшили цю кількість вдвічі або втричі. Баді' полягає у створенні фраз, ідентичних за будовою складів, іноді навіть за формою букв без їхніх діакритичних знаків, але різних за змістом. Такі відмінності можуть нагадувати собою відмінності між паралелями й аналогами, протилежностями і антонімами, або виражати двоїстість, або бути такими, що виражають дуалізми чи якість, або час та місце[10], і, таким чином, роблять початок речення таким, що вказує на його кінець як за змістом, так і за формою – якість, відома як тавших.

Найбільшими взірцями саджу та баді' були такі:

Халіфська кореспонденція. Обов'язок вести кореспонденцію халіфа покладався на придворний диван чи секретаріат. Халіфський двір наймав найбільш здібних письменників і через них встановлював стиль і популяризував його. Вихід повідомлень про важливі державні справи залежав від рушійної сили композиції, яка призводила до бажаного рішення, як це було у випадку повстання Ібн Балки проти халіфа Рукна аль-Даули (337/949). Ібн аль-Амід написав послання, яке, за власним визнанням Ібн Балки, поставило бунтівника на коліна і змінило настрій його серця. Іншими відомими письменниками були Абу аль-Фаді Мухаммад ібн аль-Амід (пом. 360/970), Абу Ісхак аль-Сабі (пом. 384/994), Аль-Каді аль-Фаділ (пом. 596/1200), Лісан аль-Дін Ібн аль-Хатіб (пом. 776/1375) та Аль-Сахіб ібн Аббад (пом. 385/995). Менш відомими, ніж вони, але настільки ж промовистими у своїх творах для халіфів були Абдул-Азіз ібн Юсуф, Абу аль-Аббас аль-Даббі, Алі аль-Іскафі та Абу аль-Фатх аль-Бусті, що жили у п'ятому та шостому століттях гіджри.

Літературні нариси. Літературні нариси складалися їхніми авторами для опису розмов, передачі чиїхось слів, розповідей історій чи розробки ісламських, моральних або побутових тем. Серед найвідоміших були «Рісалат аль-Гуфран» («Прощення»),

написана Абу аль-Аля аль-Ма'аррі (пом. 449/1059), в якій описувалася уявна розмова з мешканцями раю, до яких Аль-Ма'аррі включив багато злочинців на тій підставі, що Бог пробачив їм їхні провини, бесіди з мешканцями пекла, а також міркування про різні віросповідання людей. Цей рісала започаткував жанр епістоли, який швидко поширився в Європі, де Данте створив свою «Божественну комедію», наслідуючи його. Аль-Ма'аррі написав низку інших расаїль, з яких «Аль-Рісала аль-Ігрідійа» отримала високе визнання за видатну літературну красу. «Аль-Рісала» Ібн Зайдуна (пом. 463/1072) і «Рісала аль-Шукр» Абу Абдуллага аль-Гафікі (пом. 540/1146) були написані андалузькими авторами. «Муфакара байна аль-Сайф валь-Калам» Аль-Калькашанді («Змагання за честь мечем та пером») була написана у 794/1383 році. В 740/1340 році Тадж аль-Дін аль-Базьярі написав твір, що описує полювання султана Мансура ібн Калавуна, який увічнив його та його господаря в анналах літератури. Абу Бакр аль-Хорезмі, великий автор рісала, а також поет, досяг успіху під протекцію Аль-Сахіба ібн Аббада і написав велику кількість вишуканих літературних нарисів. Він вступив у суперництво з Аль-Харірі, але програв.



Рис. 19.8. Книга «Німетнаме», яка була написана для султана Гиясудділна Халджі (1469 – 1501), проілюстрована індійськими мініатюрами, які мають ознаки іранського впливу.

Макамат. В однині макама це опис зібрання під час якого кілька людей ведуть бесіду на певну тему. Зазвичай, один із них розповідає іншим коротку історію про людину, що відрізняється своїм блиском і красномовством у цій темі, а решта коментує цю розповідь. Хоча такого роду літературні зібрання були відомі у минулому, саме Бадіуззаман аль-Хамадані (пом. 398/1008) надав їм форму і затвердив у якості літературного жанру. З майже 400 написаних ним макамат до нас дійшов лише п'ятдесят один. Абу Мухаммад аль-Касім аль-Харірі (пом. 516/1119) довів жанр до досконалості у своїх п'ятдесяти макамат, які прославилися, щойно він їх завершив. В «Муджам Аль-Удаба», Якут розповів, що Аль-Харірі відразу підписав 700 екземплярів своїх Макамат, того самого року коли він завершив твір. Іншими відомими авторами цього жанру були Ібн аль-Іштаракуні (пом. 538/1134); Мухаммад Ібрагім аль-Дімашкі (пом. 727/1327), який додав до свого макамат філософський вимір; і Шахабуддін аль-Хаффаджі (пом. 1069/1659). Макама залишалася класичною формою літературного вираження до нових часів, коли від неї відмовилися внаслідок занепаду ісламської культури. Серед пізніших письменників варто згадати такі імена: Ахмад аль-Барбір (пом. 1226/1811), Шахаб аль-Аллусі (пом. 1270/1854), Насіф аль-Язіджі (пом. 1288/1871), Ахмад Фаріс аль-Шідьяк (пом. 1303/1887), Ібрагім аль-Ахдаб (пом. 1308/1891) та Абдуллаг Фікрі (пом. 1307/1890) – вони написали від п'ятдесяти до вісімдесяти макамат кожен.

У всіх трьох формах ісламського письма літературне мистецтво досягло неймовірних висот. Коранічний стиль був абсолютним зразком у всьому, його літературні цінності були безперечними нормами всієї літературної творчості. Вищої точки досконалості досягла рісала Аль-Ма'аррі під назвою «Аль-Фусуль валь-Гайат», яка стала чудовим твором благочестя і подяки Аллагу, але чия перевага принесла його авторові звинувачення в тому, що він наважився провести паралелі з Кораном, з його сурами та аятами. Аль-Ма'аррі ніколи не мав на увазі нічого подібного; його учні, послідовники та друзі виправдовували та захищали його від звинувачення. Це був унікальний випадок, коли дуже високий ступінь досконалості загрожував совісті, яка знайшла свій спокій у піднесеному.

ДОСЯГНЕННЯ В ПОЕЗІЇ

Садр аль-Іслам (1–100/622–720)

Доба Пророка та праведних халіфів. Коран не засуджував поезію, хоч і заперечував, що він сам був поезією. Коран засуджував тих поетів, які продали свої таланти і не використовували свою поезію задля якоїсь справи (26:224-227). Прагнучи знайти в Корані осуд будь-якої художньої творчості, у тому числі й літературної, Г.Є. фон Ґрюнебаум навмисно залишив поза увагою аят, який говорить, що не підлягають осуду поети, які вірять у Бога і творять праведні справи, тим самим ввівши в оману своїх читачів[11]. Пророк, зі свого боку, був надзвичайно чутливий до того, що араби були надто схильними до ворожості та насильства під впливом необ'єктивної поезії. Отже, у деяких випадках він перешкоджав поезії. Але щоразу, коли поезія сприяла мудрості та чеснотам, він вихваляв її. Він високо цінував Лабіда та Умайю ібн Абу аль-Сальта завдяки благочестю і моральності в їхній поезії, незважаючи на той факт, що вони були невіруючими. Як ще один доказ Пророк закликав трьох мусульманських поетів – Хасана ібн Сабіта, Кааба ібн Маліка і Абдуллага ібн Раваху – стати на захист ісламу в поезії, що вони й зробили, на жах мекканських ворогів. Коли не-араби, чиє знання арабської мови та її значень залишало бажати кращого, почали приймати іслам, халіф Умар ібн аль-Хаттаб закликав новонавернених вивчати поезію і таким чином розвивати свою майстерність в арабській мові. Коли мусульмани почали тлумачити Коран, Ібн Аббас, перший тлумач, порадив їм шукати те, що вони не зрозуміли в Корані, в поезії до-ісламської Аравії. Справді, праведні халіфи часто читали вірші, щоб закликати мусульман до чеснот чи спонукати до битви на захист віри.

Період Омейядів. Період Омейядів став свідком значного зростання написання та декламування віршів. Цьому розвитку сприяли три чинники. По-перше, ранні футухат підкорили ісламському правлінню великі маси не-арабів; і багато хто з них уже навернувся до ісламу. Їхнє розуміння арабської мови та ісламу було далеким від досконалості. Щоб допомогти їм завершити ісламізацію, ісламська держава мала просувати арабську мову. Культивування поезії було додатковим засобом для досягнення цієї мети. Другим чинником була любов халіфів з династії Омейядів до поезії та великодушність, з якою вони зустрічали тих, хто вихваляв їх чи був неперевершеним у мистецтві. Муавія, Абдул-Малік і Хішам дуже любили поезію і багато робили для протегування поетів і їхнього мистецтва. Саме в цей період Джарір і Фараздак, найбільші поети доби Омейядів, розділили все суспільство на прихильників того чи іншого, і люди кожної нагоди декламували їхні вірші, щоб довести перевагу свого фаворита.

Поезії доби Омейядів характерні три відмінні риси. По-перше, її стиль був чистим та точним. Перебуваючи так близько в часі до періоду Пророка, майже всі араби розмовляли мовою, близькою до до-ісламського та коранічного стилю. Пое-

зія Омейядського періоду була вільною від дивних, складних чи важких термінів. По-друге, тоді як праведні халіфи звинувачували поетів у поганому смаку, якщо вони починали свої твори з вихваляння своїх коханих жінок, багато хто з Омейядів не був настільки прискіпливим і дозволяв цю практику. За тих часів, став звичним опис коханої (аль-ташбіб). Можливо, однією з причин було змішання пустельних арабів з осілим населенням завойованих провінцій. Вихваляння Джамілем дівчини Бусайни було настільки прекрасним, що вона стала улюбленицею всіх поетів, і вони починали свої твори з новаторського вихваляння її чарівності. Так народився міф про «вічну жіночність» на ім'я Бусайна, Лейла, Хінд або Да'д; і навколо нього було створено нову поезію (газаль). По-третє, критика, сатира та сарказм були практично невідомими в до-ісламській поезії, незважаючи на племінну ворожнечу та конкуренцію. В часи Омейядів політична напруженість між партіями не лише мобілізувала поетів на їхній службі, а й дозволяла їм атакувати супротивників. Ця участь поетів призвела до створення нового, досі невідомого жанру політичної та сатиричної поезії. В результаті те, що колись засуджувалося як продаж талантів, стало нормою, і поети творили прямо пропорційно отриманій чи очікуваній винагороді. Пізніше політична поезія призвела до літературної сатири як жанру, який існував сам заради себе, незалежно від того, чи був ворог реальним або уявним, як у випадку з газаль. По-четверте, загальний занепад моральності поетів та зростання кількості християнських поетів відчинили двері для того, щоб популярним предметом поезії стало вино.

Вигравши політичну битву того часу, рід курайшитів продемонстрував найбільше зростання, поруч з появою серед підкорених народів нового класу поетів, підопічних чи мавалі.

Кількість поетів у кожному з племен у до-ісламський період та період правління династії Омейядів наступна:

Плем'я	До ісламу	Доба Омейадів
Кайс	27	26
Рабі'а	20	11
Тамім	12	13
Мудар	16	9
Курайш	10	23
Яман	22	16
Куда'а	4	8
Ійяд	2	-
Арабські євреї	4	-
Мавалі (не-араби під Арабським патронатом)	1	21

Окрім вже згаданих, найбільшими поетами доби садр аль-іслам були Абу аль-Асвад аль-Дуалі (пом. 69/689), перший систематизатор арабської граматики, і Аль-Ахталь (християнський поет із Сальту, Йорданія, з племені Тагліб (пом. 95/714), Джарір (пом. 111/730) і Фараздак (пом. 110/729), чия творчість кинула виклик поетам того часу, які були змушені підтримати або виступити проти них в мистецтві складання віршів. Це часто робилося шляхом складання віршів з тим самим розміром та римою, що і у віршах Джаріра та Аль-Фараздака. Поетичні баталії, що послідували за цим, змусили всіх прислухатися і взяти участь у суперництві. Умар ібн Абу Рабі'а (пом. 93/712) та Кайс ібн аль-Муллавах, більше відомий як Маджнун Лейла (той, який «зачарований» Лейлою, коханою), привели поетів до газалі, поезії кохання.



Рис. 19.9. Дві сторінки з книги афоризмів Абуль-Вафи аль-Мубашшира ібн Фатіка (пом. 499/1106), що має назву «Мухтар аль-Хікм ва Махасін аль-Калім».

Духа Аль-Іслам (100-656/720-1258)

Із закінченням доби садр аль-іслам процеси урбанізації та космополітизації досягли свого піку в часи правління Аббасидів. Басра, Куфа і Багдад піднялися до вершин свого розквіту і затьмарили старі міста Сирії та східних провінцій Персії й Середньої Азії. Достаток і розкіш стали правилом, яке замінило аскетичну дисципліну пустелі, і життя набуло мільйонів барв і надзвичайно складної структури, яка різко контрастувала з прямолінійною простотою колишніх часів. Цьому впливу швидко піддалася поезія. Немов дзеркало свідомості, вона відбивала ідеали свого часу.

Перша зміна відбулася у змісті поезії. Міські поети нової епохи не могли задовольнятися репертуаром ідей колишніх часів, використаних для ісламізації та арабізації населення. За часів Омейядів законними темами поезії стали політика, вино та жінки; за Аббасидів ці теми набули популярності та поширення. Подібним чином, уява збагатилася новими порівняннями і метафорами, а дискурсивний розум — новими знаннями та ідеями, і все це опинилося в арсеналі поетів. На додаток до цього, найбагатшу поживу для поетичної уяви складали такі предмети поезії як садівництво та сади, аквакультура та фонтани й струмки, архітектура та її палаци й мечеті. Часто це згубно впливало на моральність поета. Ми вже бачили, як за Омейядів поети навчилися продавати свої таланти своїм вельможним покровителям. За Аббасидів ця тенденція посилилася; і незабаром поезія виродилася у вседозволеність як на моральному, так і на доктринальному рівні. Королем аморальних поетів був Абу Нувас (пом. 198/811); поетів-єретиків очолював Ібн аль-Мукаффа (пом. 108/727).

Успішні поети швидко стали дуже багатими; багато які з них були одними з найбагатших людей країни, настільки великі були пожертвування і подарунки, зроблені їм їхніми покровителями. Часто вони також мали величезну владу, включаючи владу халіфів над життям і смертю, якими вони маніпулювали. Поезія Садіфа спонукала переможних правителів Аббасидів винищити рід Омейядів; а Малік ібн Таук і Рабі'а домоглися скасування призначеної їм смертної кари. Переписувачі, які писали для халіфа, ніколи не користувалися такою владою. Поезія була у всіх на устах, у кожному місці, з будь-якого приводу, чи то у вигляді експромту поетів або творів, які завчалися та декламувалися іншими. У до-ісламський період існував свій укказ, де щорічно змагалися поети. У Аббасидів був свій Аль-Марбад у Басрі, де змагання тривало постійно. Араби під владою Аббасидів піднесли свою любов до поезії до небачених раніше вершин. Вони знали про неї настільки багато, що могли назвати поета за його віршем, або продекламувати певний вірш після простої згадки імені поета у випадку, який пасував для такого вірша. Поезія прикрашала стіни будинків усередині та зовні, двері та віконні лиштви, фіранки та подушки, склянки та посуд, прикраси та музичні інструменти, натільний та верхній одяг, навіть сандалії та туфлі. За допомогою хни поезію можна було часто побачити написаною на обличчях і руках.

Період Аббасидів відзначився дуже великою кількістю великих поетів. Ранню частину цього періоду заповнили своєю творчістю сім видатних поетів (до халіфату Аль-Мутавакіля в 222/838 р.), які задали новий стиль життя, заступництва та компонування.

Башшар ібн Бурд (пом. 167/784) був сліпим сином раба, звільненим господарем за красномовство.

Він почав складати вірші в десятирічному віці і залишив у спадок 12 000 поезій. Аль-Саїд аль-Хім'ярі (пом. 172/789) схилявся до партії Алі і написав 2300 віршів. Він відмовився від будь-яких пожертв, зокрема від халіфа. Аль-Хасан ібн Хані' Абу Нувас (пом. 198/811) був першим, хто звільнив поезію від правил і стандартів до-ісламського періоду й доби садр аль-ісламу як в плані змісту, так і в плані стилю композиції. Його спадщина, що налічує понад 13 000 віршів, належить до всіх відомих поетичних категорій. Муслім ібн аль-Валід (пом. 209/825) складав вірші, працюючи начальником пошти Джурджана, і досяг успіху в газаль. Ісмаїл Абу аль-Атахійа (пом. 211/827) був мандрівним продавцем ваз, який носив свої товари на спині. Проходячи повз групи молодих людей, які читали вірші, він запропонував їм скласти інші напіввірші з двох чи трьох прочитаних ним віршів. Він поставив вартість своїх товарів проти їхньої нездатності зробити це. Він виграв парі та став знаменитим. Він створював нові розміри, схиляючись до аскетичного життя, і відмовлявся складати газаль навіть за наказом халіфа Аль-Магді. Хабіб Абу Таммам (пом. 232/847) розпочав свою кар'єру як роздавач води у мечеті в Фустаті (Старий Каїр), і незабаром вирушив до Багдада і здобув популярність. Зупинений сильним снігопадом в будинку свого господаря Ібн Салама в Хорасані, він записав по пам'яті величезну збірку до-ісламської поезії, відому як Діван Аль-Хамаса, а також чотири томи власних віршів. Нарешті, Ді'біл аль-Хуза'і (пом. 246/861), що був поетом, якого найбільше боялися як вельможі, так і прості люди, за його уїдливі сатири. Його вірші миттєво поширювалися, і репутація будь-якого об'єкта їхньої сатири була зіпсована. Він також відмовлявся від всіх дарів і жив за рахунок щедрості родичів, проголошуючи щедру похвалу сім'ї Пророка.

Середня частина періоду правління Аббасидів (від халіфату Аль-Мутаваккіля до піднесення держави Буїдів в 334/946 рр.) відзначалася зниженням халіфського покровительства поетам, оскільки самі халіфи потрапили в полон до своїх слуг та солдатів, які стали султанами. Це був час загальної незахищеності та майже повної свободи слова. Окрім того, завдяки перекладам творів минулого століття давав про себе знати колосальний приплив ідей ззовні. Поезія відійшла від громадських справ

Рис. 19.10. Після Нізамі багато авторів писали твори за мотивами легенди про Лейлу і Меджнуна, одним з них став Фізулі, який у 1535 написав свій твір у стилі месневі.



та зосередилася на особистому. Саме в цей час в поезію увірвався аль-бадіʼ та поглинув її геніїв.

Найвідомішими поетами цього періоду були Ібн аль-Румі (пом. 283/898), який був першим, хто віддавав перевагу сенсу та змісту перед мовою та формою, і Абу Ібада Аль-Бухтурі (пом. 284/899), який чинив опір цій тенденції та наполягав на красі форми. Він уклав збірку до-ісламської поезії більшу, ніж збірка Абу Таммама (яка включала твори близько 600 поетів), якій він дав ту саму назву, Диван Аль-Хамаса, але для якої він використовував нову класифікацію зі 174 категорій замість десяти категорій Абу Таммама. Ібн аль-Мутаз (296/909), син однойменного аббасидського халіфа і онук Аль-Мутаваккіля, крім складання віршів, написав кілька книг. Серед них книга літературної критики, одна праця з історії поезії, ще одна – про форми бадіʼй і дві про поезію правителів та поезію вина.

Пізній аббасидський період розпочався з заснування держави Буїдів у 334/946 р. і закінчився її витісненням тюркською державою Сельджуків у 447/1056 р. Цей період знаменувався досягненнями у всіх сферах інтелектуальних та духовних зусиль, оскільки імперія Аббасидів розпалася на велику кількість дрібних держав, котрі змагалися одна з одною в покровительстві поезії, мистецтвам і науці. Поезія стала більш філософською чи теологічною, особливим чином культивуючи цінності міського суспільства та цивілізації, історії та аскетизму. На відміну від колишніх часів, серед поетів було багато діячів права, медицини та філософії. Перебільшення та екстремізм стали популярними у всіх галузях, включаючи поезію. Навіть метри (аль-абхур) були збільшені за рахунок додавання нових, таких як аль-мувашшахат Аль-Андалуса.

Деякі з найбільших поетів цього періоду були найбільшими поетами всіх часів. Серед них Абу аль-Тайіб аль-Мутанаббі (пом. 354/986), чия поезія вибухнула гігантською волею до влади й творіння історії і досі залишається предметом жвавих суперечок. Літератори одностайні в тому, що поезія Аль-Мутанаббі була великою у всіх видах творів, які він писав, а він писав у всіх відомих жанрах. Абу Фірас аль-Хамдані (пом. 357/969) був принцом з роду Хамданідів, що правив державою Хамданідів на півночі Іраку та Сирії. Посилаючись на нього, Аль-Сахіб ібн Аббад зазначив, що арабська поезія почалася з представників царської влади (до-ісламського царя Імру аль-Кайса) і закінчилася царською владою. Аль-Хамдані був поранений візантійцями в бою та взятий у полон до Константинополя, де у полоні написав вишукані вірші. Нарешті, Абу аль-Аля аль-Маʼаррі (пом. 449/1058) був останнім у низці великих поетів. Осліплений віспою у віці трьох років, він мав фотографічну пам'ять, яка дозволяла йому з точністю запам'ятовувати все, що він чув. Ще до того, як йому виповнилося одинадцять, він був поетом, визнаним усіма. Він провів останні сорок дев'ять років свого життя у своїй оселі, дотримуючись вегетаріанської дієти і жив за рахунок спадку залишеного йому його предками. Окрім поезії, він написав багато інших творів. Його «Аль-Лузумійат» та «Сакт аль-Занд» включають тисячі віршів; а його «Аль-Расаїль» містить понад 800 віршів, у яких йдеться майже про все на світі. Ми вже згадували про його «Рісала аль-Гуфран».

ПРИМІТКИ

1. Subh al A'sha (Cairo: Al Matba'ah al Amiriyyah, 1913-1918), Vol. 6, p. 391.

2. Muruj al Dhahab (Cairo: Al Matba'ah al Tijariyyah, 1385/1965), Book 6, p. 81.

3. Al Fihrist (Leipzig, 1871), p. 117.

4. Повні тексти обох творів можна прочитати в Al Qalqashandi, Subh al A'sha, Vol. 1, pp.85-89, and Vol. 10, pp. 195-233, відповідно.

5. Al Bayan wal Tabiyn (Cairo; Al Matba'ah al Ilmiyyah, 1311/1893), Vol.1, pp. 77-78.

6. Там само, стор. 83.

7. Там само, стор. 49.

8. Al Baqillani, I'jaz al Quran (Cairo: Dar al Ma'arif, 1964), p. 58.

9. Al Muqdbasat (Cairo: Al Matba'ah al Rahmaniyyah, 1929), p. 181.

10. Див. перелік всіх видів та форм баді' в праці Diya al Din Ibn al Athir, Al Mathal al Sa'ir (Cairo: Bulaq Press, 1282/1865), pp. 114-118, 147-151; Qabus ibn Vashinkir, Kamal al Balaghah (Cairo: Salafiyyah Press, 1341/1922), pp. 19-22; Ibn Shit al Qurashi, Ma'alim al Kitabah (Beirut, 1913), pp. 68-85.

11. Див. заперечення цього автора твердження Густава фон Грюнбаума в Al-Faruqi, «Misconceptions of the Nature of Art in Islam", Islam and the Modern Age (1970), pp. 29-49.

Розділ 20

Каліграфія

Для того, щоб дослідити об'єднуючі характеристики ісламських видів мистецтв, які були вироблені коранічним посланням тауxіду, а також величезну гнучкість і винахідливість у досягненні нових і творчих форм цих характеристик, нам необхідно розглянути твори з широкою географією їхнього походження, які виготовлялися протягом багатьох століть ісламської історії. Тільки так можна виявити унікальні якості загальної єдиності в ісламському мистецтві та вдихнути аромат особливих досягнень різних регіонів і періодів.

Географічний розмах будь-якої експозиції ісламського мистецтва величезний. Це ускладнює будь-які спроби бути вичерпним, оскільки художні зразки можна знайти у таких віддалених місцях, як Іспанія та південні Філіппіни, Середня Азія і Танзанія (див. мапу 62). Таким же широким є часовий відрізок їх створення. Вивчення ісламського мистецтва передбачає ознайомлення з матеріалами від сьомого століття до наших днів – понад чотирнадцять сторіч художнього вираження зі всіма різними матеріалами, мотивами та методами виробництва, відомими за цей довгий проміжок часу.

Для того, щоб спростити наше завдання, з метою аналізу образотворчого мистецтва в ісламській культурі ми розділимо мусульманський світ на сім субрегіонів або художніх областей[1]. Незважаючи на те, що існують історичні та естетичні підстави для розмежування цих областей, ми попереджаємо читача, що мистецькі області, представлені на мапі 62, нелегко позначити точними межами. Взаємодія між цими областями призвела до частого збігу регіональних характеристик, і стилі однієї області можуть мати багато спільного зі стилями іншої області внаслідок взаємних впливів та загальних основних характеристик. Читач повинен знати, що стилістичні риси проникають одна в одну, а не виникають або зникають чітко визначеним чином. Як правило, найбільш широке значення мають структурні особливості, тоді як окремі мотиви, прийоми виконання чи матеріали виявляють тенденцію до більшої варіативності.

Стилі, які репрезентують ці підрозділи, не обов'язково були статичними протягом всього часу. Хоча будь-який з художніх регіонів виявляє чималу спорідненість у художніх творах різних періодів, можна знайти й відмінності поміж ними. Тому ми говоримо про особливості чи тенденції певних періодів – виробництво полив'яної кераміки в Іраку дев'ятого століття, керамічної мозаїки в Ірані шістнадцятого століття, інкрустація «pietra dura» (так звана флорентійська мозаїка) в Індії шістнадцятого та сімнадцятого століть, парча та оксамит у Туреччині п'ятнадцятого століття. Тим не менш, навіть ці

особливості періоду та місця засновані як на більш ранньому художньому виробництві, так і на провісниках пізніших естетичних творів. Нумерація областей йде із заходу на схід. Це не має на увазі жодного ієрархічного статусу. Область I включає Магриб або «Західний» регіон, тобто такі країни, як Мавританія, Західна Сахара, Марокко, Алжир, Туніс та Лівія, а також маврську Іспанію. Область II включає регіони Середньої Африки з переважно мусульманським населенням та очевидним естетичним впливом ісламської культури. Ми віддаємо перевагу виразу «Середня Африка», а не «Субсахарська Африка», для території, що включає ті неарабські частини Африки, які демонструють сильний ісламський вплив. Як показано на мапі 62, вони охоплюють як терени Сахари, так і землі на південь від Сахари, як неарабські, так і арабські етнічні групи, а також не-арабомовні та арабомовні народи. Сюди входять основні частини принаймні двадцяти п'яти націй. Область III – це Машрик, або «східний» регіон арабського світу. Це приблизно відповідає Єгипту, Палестині/Ізраїлю, Йорданії, Сирії, Лівану, Іраку, країнам Аравійського півострова та регіону Перської затоки. Туреччина розглядатиметься як окрема Область IV внаслідок регіональних відмінностей, які відрізняють її від географічних сусідів. Область V, Іран-Центральна Азія, включає межі сучасного Ірану та Афганістану, а також більшу частину півдня [колишнього] Радянського Союзу. Область VI відповідає переважно мусульманським регіонам Індійського субконтиненту – Пакистану, Бангладеш та частині Індії. Частини Східної Азії з переважним мусульманським населенням – Малайзія, Індонезія, південні Філіппіни та деякі райони Китаю – включені до Області VII. Хоча інші регіони середньовічного Середземномор'я (наприклад, Сицилія, південь Італії та деякі райони південної Франції й південно-східної Європи) також свідчать про ісламський художній вплив, вони не будуть включені до цього розгляду та не будуть представлені на мапі художніх областей. Це слід розцінювати не як заперечення значення цих регіонів у загальній картині ісламського мистецтва, а як упущення, яке продиктоване узагальненим характером цього розгляду.

Усі перелічені області мають достатньо свідчень детермінації їхніх художніх витворів за ісламськими естетичними стрижневими характеристиками. Хоча нашим головним завданням буде проілюструвати цю єдність в естетичних творах, ми також намагатимемося прояснити, як ця єдність творчо втілювалася в регіональних варіаціях.

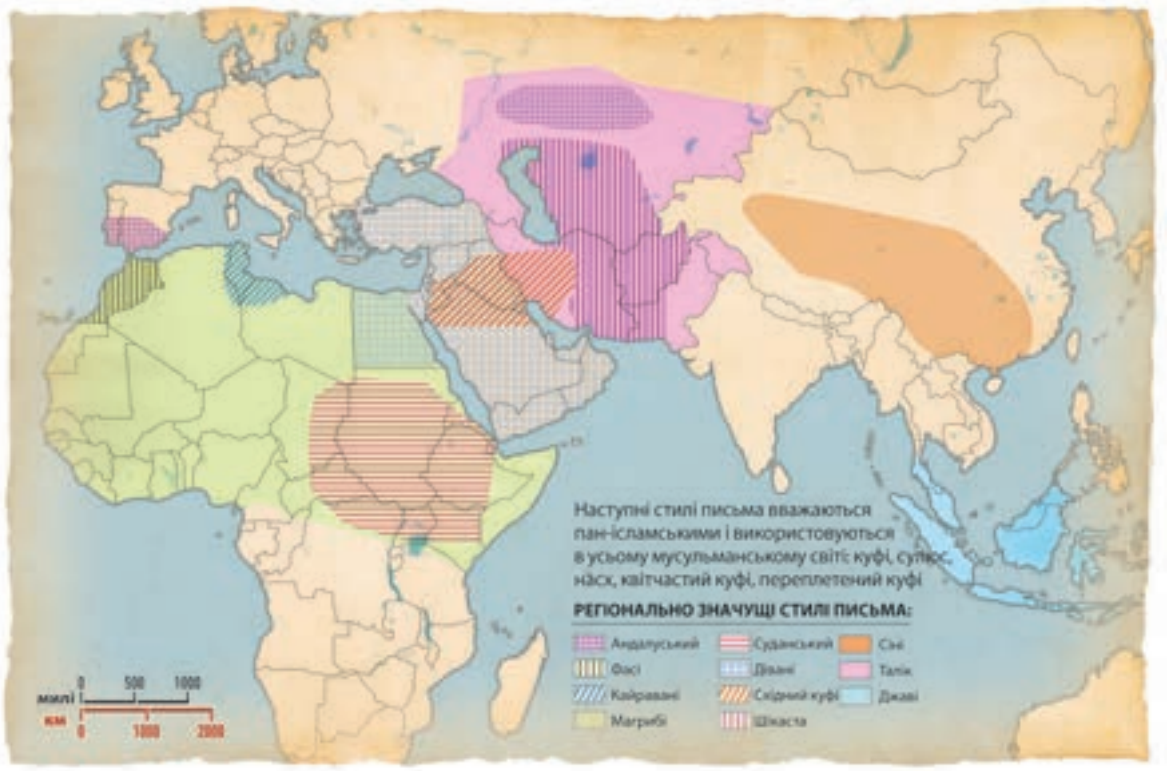
Цей огляд охоплює чотири розділи, присвячені образотворчому та музичному мистецтву: цей розділ розглядає каліграфію; розділ 21 – орнаменти в ісламському мистецтві; розділ 22 – просторові мистецтва; і розділ 23 – гандаса аль-савт, або мистецтво звуку. Літературне мистецтво вже розглядалося в розділі 19. Звичайно, до цих розділів не включені всі витвори мистецтва, створені під впливом ісламської ідеології; але вони або мають стосунок до неї, або закладають принципи всієї галузі естетичної творчості.

ІСТОРІЯ І РОЗВИТОК

Як було зазначено у розділі 8, вплив Корану зробив каліграфію найважливішою формою мистецтва ісламської культури.



Рис. 20.1. Куфічний стиль письма першого періоду (червоним позначені крапки за методикою Абуль Асвада ад-Ду'алі).



Карта 60. Використання стилів арабської каліграфії в мусульманському світі.

Його вплив і важливість виявляються в кожній області мусульманського світу, у кожному столітті ісламської історії, у кожній галузі естетичних художніх витворів чи засобів і у кожному мислимому типі художнього об'єкта. З усіх категорій ісламського мистецтва каліграфія є найпоширенішою, найбільш значущою, найбільш цінною та найбільш шанованою мусульманами.

На початок сьомого століття н.е. писемність у народів Аравійського півострова була малорозвиненою. На півострові існували рудиментарні письмена, про що свідчать археологічні сліди (написи на каменях, стовпах тощо). На додаток, деякі палеографічні знахідки (написи на таких матеріалах, що швидко псуються, як пергамент і папірус) доводять, що араби того часу володіли мистецтвом писемності. Проте, це не була навичка, широко практикована сучасниками Мухаммада. Хоча деякі з його сподвижників і родичів вміли читати й писати, Пророк так і не навчився цим навичкам. Поезія та проза, значною мірою, запам'ятовувалися та декламувалися у точних чи імпровізованих формах авторами або іншими місцевими бардами. Довга практика запам'ятовування призвела до того, що в членів арабського суспільства була добре розвинена здатність запам'ятовувати слова. Поезія була головним естетичним захопленням арабів, а сезонні ярмарки в Мецці та інших центрах були приводом для змагань між поетами регіону. Це суперництво за поетично-вербальну зверхність викликало у людей більш пристрасний і більш ширший інтерес, ніж футбол чи футбольні матчі сучасності у західному суспільстві.



Рис. 20.2. Сторінка тексту написаного східним стилем куфі.

Таблиця 20.1. Видатні мусульманські каліграфи.

Зайд ібн Сабіт, секретар пророка Мухаммада.

Алі ібн Абу Таліб (пом. 661), четвертий з праведних халіфів, який був відомий своїм каліграфічним почерком.

Абу аль-Асвад аль-Дуалі (пом. 688), вважається винахідником системи великих кольорових крапок, які використовувалися в ранній ісламський період як позначення голосних.

Кутба аль-Мухаррір, каліграф раннього періоду правління Омейядів, якому приписують винайдення чотирьох основних стилів письма: тумар, джаліл, насх і сулюс.

Халід ібн аль-Хайядж, офіційний каліграф Омейядського халіфа Аль-Валіда ібн Абд аль-Маліка (705-715). Він переписав багато великих Коранів у стилях тумар і джаліл.

Халіл ібн Ахмад (пом. 786), розробник діакритичних знаків.

Аль-Даххак ібн Аджлан (8 ст.), сирійський каліграф, який уславився у ранній період правління Аббасидів.

Ісхак ібн Хаммад (VIII ст.), сирієць, майстер письма сулюс.

Ібрагім аль-Сіджзі (пом. 815), сирієць, брат Юсуфа, досвідчений каліграф.

Юсуф аль-Сіджзі (пом. 825), сирієць, учень Ісхака ібн Хаммада; майстер письма сулюс, він же вдосконалив стиль письма джаліл.

Хваджа Тадж аль-Салмані (9 ст.), Ісфахан, йому приписують винайдення стилю письма та'лік.

Аль-Ахвал аль-Мухаррір (9 ст.), учень Ібрагіма аль-Сіджзі, він розробив низку курсивних стилів написання і винайшов стиль письма губар.

Алі ібн Убайда аль-Райхані (пом. 834), винахідник стилю письма райхані.

Абу Алі Мухаммад ібн Мукла (пом. 939-940), учень Аль-Ахвала аль-Мухаррі-ра. Він був майстром популярного на той час курсивного письма сітта і розробив новий метод удосконалення та стандартизації написання арабських літер. Метод був відомий під назвою Аль-Хатт аль-Мансуб.

Абу аль-Хасан Алі ібн Хілал, відомий як Ібн аль-Бавваб (пом. 1022), він удосконалив стиль сітта. Він переписував повний Коран 64 рази.

Ахмад ібн Мухаммад (Ібн аль-Хазін) (пом. 1124), учень Ібн аль-Бавваба в другому поколінні та майстер стилів тавкі' і ріка'.

Якут аль-Муста'сімі (пом. 1298), уродженець Ефіопії, який був рабом Аббасидського халіфа Аль-Мустасіма. Він удосконалив попередні стилі письма та розробив нові, навчив багатьох наступних каліграфів і запровадив інший різновид очеретяного пера.

Мір Алі Султан аль-Табрізі (пом. 1416), йому приписують винайдення стилю письма насталік, він був вчителем багатьох видатних каліграфів.

Ібрагім Муніф (15 ст.), розробник стилю письма дівані в Туреччині.

Хамдулла аль-Амасі (пом. 1520), він вважається найбільшим каліграфом османського періоду та вдосконалювачем стилю письма дівані.

Ісмаїл ібн Абдуллаг, відомий як Ібн аль-Замакджалі (пом. 1386), відомий каліграф, який використовував стиль письма губар.

Касим Губарі (пом. 1624), відомий каліграф, який використовував стиль губар.

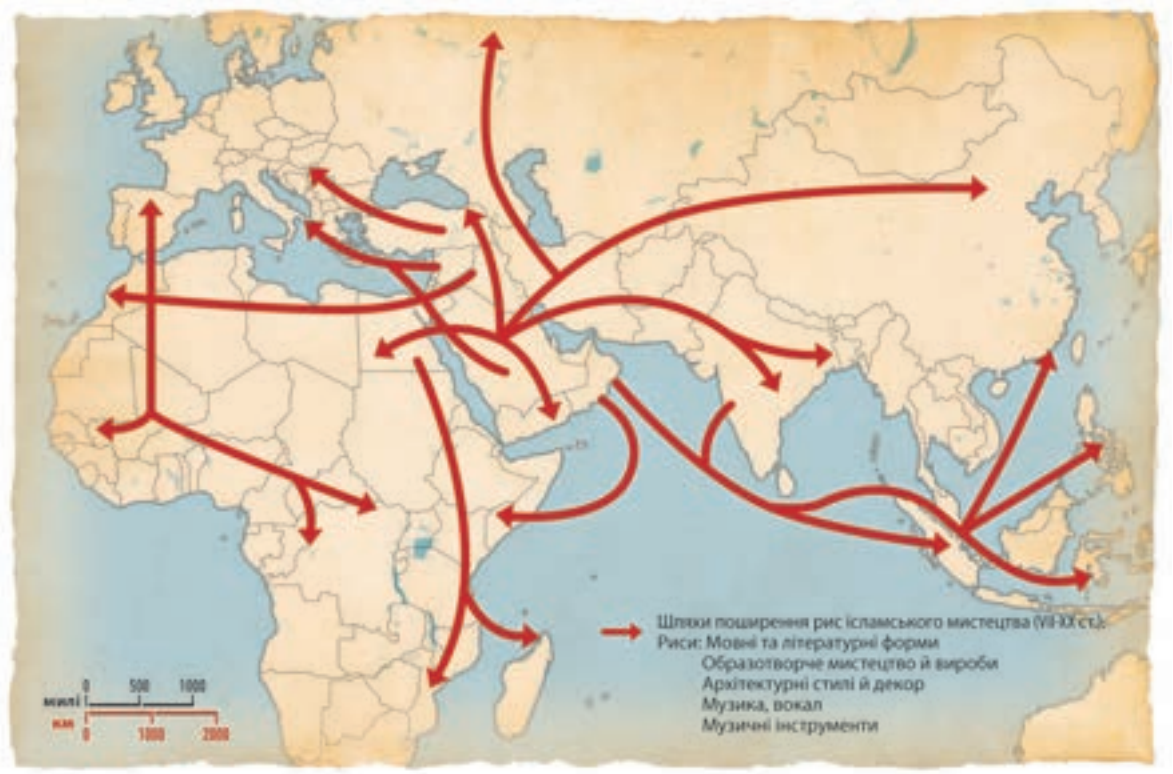
Хафіз Осман (пом. 1698), Туреччина, він розробив стиль письма дівані джалі.

Шафі з Герата, йому приписують винахід похідного стилю шикаста.

Дарвіш Абд аль-Маджид Талікані, найвидатніший майстер, який використовував стиль шикаста.

Тому не дивно, що саме літературний шедевр – Коран – мав запалити арабів пустелі та їхніх семітських сусідів у месопотамському регіоні релігійним завзяттям.

Одкровення Мухаммада, які згодом сформували Священний Коран, відразу вивчалися напам'ять самим Пророком та його сподвижниками. Окрім того, ті з соратників Пророка, які вміли писати, переписували сури (розділи) на цеглинах, каменях, кістках, папірусі чи на будь-якому іншому матеріалі, який можна було знайти[2]. Деякі фрагменти Корану зберігалися в мечеті



Карта 61. Поширення ісламського мистецтва, 7-20 ст.

Пророка, деякі в його будинку, а деякі в будинках друзів. Зі смертю Пророка в 10/632 р. і смертю в наступних битвах багатьох його послідовників, які вивчили напам'ять

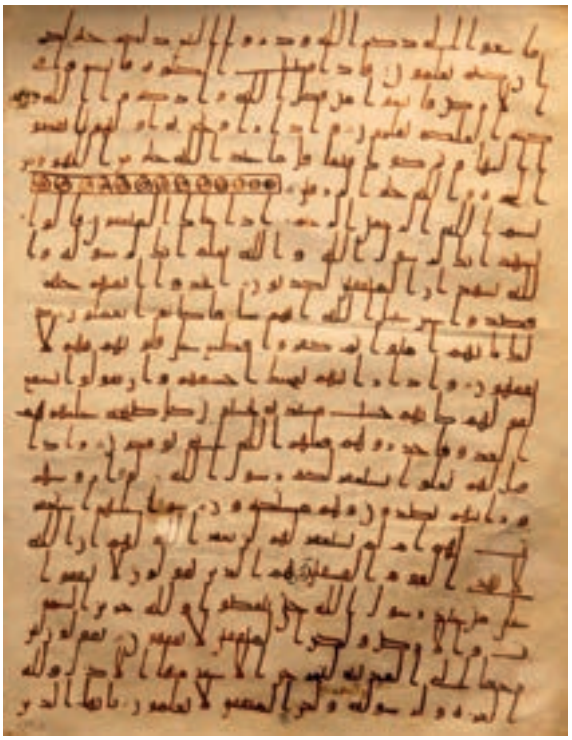


Рис. 20.3. Сторінка з Корану Омейядського періоду, початок 8-го сторіччя.

весь Коран, громада відчула гостру потребу в записі одкровення у тривкішому вигляді. На вимогу Умара ібн аль-Хаттаба, Абу Бакр, перший халіф, наказав секретареві Пророка, Зайду ібн Сабіту, зібрати та записати всі аяти й сури в порядку, зазначеному Пророком.

Пізніше, коли релігія поширилася на величезні нові території, виникло побоювання, що коли стандартний текст не надіслати до кожного політико-релігійного центру ісламської держави, одкровення буде втрачене або спотворене. Оскільки послання Корану вивчали новонавернені, багато з яких не розмовляли арабською, виникла необхідність у появі єдиного видання, яке було б доступним для навчання та поширення віри. У 31/651 р. за наказом халіфа Усмана були знову зібрані та перевірені примірник Зайда ібн Сабіта та всі уривки й фрагменти Корану, а також було виготовлено кілька точних копій повного тексту (розділ 5).

Цей процес збереження та навчання новонавернених також висунув нові вимоги



Рис. 20.4. Каліграфія джалі талік. Автор: Кемаль Батанай.

до вдосконалення писемності та її передачі. Літери арабського алфавіту на початку сьомого століття н.е. писалися відокремлено, що й досі поширено в івриті та деяких інших семітських писемностях. Поступово було встановлено правила зв'язування багатьох арабських літер. Було додано вказівку, щоб розрізняти літери, які мали однаковий вигляд[3]. (Наприклад, позначки коротких голосних над і під літерами (фатха для короткого звуку «а», дамма для короткого «у», касра для короткого «і») були розроблені для доповнення приголосних та довгих голосних[4]. Потім були додані точні методи позначення дифтонгів, хамза (вибуховий приголосний), мадда (подовження голосної), шадда (подвійний приголосний) і сукун (неоголошений приголосний).

Інтерес до письма зростав пропорційно до знову пробудженого інтересу до коранічного тексту як настанови для всіх думок і дій, а також бажання зберегти його і точно передати. У міру покращення орфографії



Рис. 20.5. Каліграфія джалі талік. Автор: Самі Ефенді.



Рис. 20.6. Написи на мавзолеї Мурада Третього, Стамбул.

письмової арабської мови також розроблялася низка шрифтів або стилів письма. Один з ранніх шрифтів, котрий, як вважається, був розроблений в Іраку в другій половині восьмого століття н.е., мав нахилену форму. Його назва, куфі, пов'язана з його походженням від нового ісламського міста Куфа і його популярністю в районі навколо Басри та Куфи. Вважається, що цей вид шрифту походить від арамейських і сирійських попередників. Для офіційних та особистих листів з перших десятиліть використовувалися інші стилі більш округлої та



Рис. 20.7. Каліграфічне оформлення мусхафу. Каліграф: Шейх Хамдуллаг.



Рис. 20.8. Сторінка оформлена в стилі східного куфі.



Рис. 20.9. Басмалла в стилі сулюс. Каліграф: Маджид Айрал.



Рис. 20.10. Басмалла в стилі джалі талік. Каліграф: Алі Алпарслан.



Рис. 20.11. Басмалла в стилі куфі, доба сельджуків. На задньому тлі використано орнамент з квітковими та рослинними мотивами.



Рис. 20.12. Напис на металевій меморіальній дошці в стилі сулюс. Автор: Шефік Бей.

курсивної якості. Ці заокруглені шрифти походять від більш ранніх неосинайських та набатейських писемностей. Різновиди заокруглених шрифтів були особливо популярні у перші століття ісламського періоду в Мецці та Медині та навколо цих міст. Проте, на той час вони, зазвичай, не використовувалися для рукописів Корану. Протягом кількох століть куфі був основним шрифтом для переписування Корану, а також для художнього використання на тканинах, кераміці, монетах, інструментах, епітафіях та архітектурних пам'ятках.

У ранніх примірниках Корану горизонтальні лінії куфі часто подовжувалися, щоб отримати присадкуватий і компактний шрифт (мал. 20.1). Цей різновид найчастіше позначають як «Ранній куфі». Наприкінці X ст. н.е. вертикальні лінії були витягнуті в новому стилі, розробленому народами Персії (мал. 20.2), котрий широко відомий як «східний куфі», оскільки його



Рис. 20.13. Стиль джалі дівані. Каліграф: Алі Алпарслан.

зразки найбільш поширені в примірниках Корану, зроблених на Сході. Його також називали «Вигнутим куфі» через нахил його коротких вертикальних штрихів вліво. Складні розчерки його букв часто містилися нижче рядків. Загалом це був набагато тонший шрифт, ніж інші форми куфі того часу.

Після того, як були вирішені початкові проблеми розробки повної та точної системи писемності, перші мусульмани поставили собі завдання прикрасити свої шрифти. На додаток до варіацій стилю, створюваного горизонтально чи вертикально витягнутими куфічними шрифтами, мусульманські каліграфи розробили нові варіанти переважно незграбної форми. Всі три найвідоміші варіанти шрифту куфі виникли внаслідок подовження самих літер в різних не-каліграфічних мотивах. Один із цих стилів, у якому вертикалі письма розширюються у форми листя і квітів, відомий як «флористичний куфі» (мал. 20.3). Другий, у якому вертикалі утворюють декоративне плетіння, називається «черезрядковим» або «плетеним куфі» (мал. 20.4). Третій стиль був позначений як «живий куфі», оскільки літери закінчувалися стилізованими фігурами тварин чи людей. Останній із цих стилів використовувався головним чином в Ірані, де зразки стилізованих фігурок мистецтва (наприклад, мініатюри) також були помітнішими, ніж в інших регіонах мусульманського світу.



Рис. 20.14. Сторінка, оформлена в каліграфічному стилі магрибі.

Багато інших стилів походять від основних незграбних і заокруглених шрифтів. Деякі похідні включали ознаки обох категорій. Всім новим шрифтам надавалися особливе ім'я та чіткі правила оформлення. Однак, у багатьох випадках стилі були лише індивідуальними чи регіональними варіаціями загального типу. До кінця дев'ятого століття нашої ери, на додаток до кутових



Рис. 20.15. Один з написів на плитках в мечеті Рустам-паша у Стамбулі.



Рис. 20.16. Уривки з Дивану Салами ібн Джандаля. Каліграф: Ібн Бавваб.

шрифтів, зазвичай, використовувалося понад двадцять інших стилів.

У десятому столітті знаменитий каліграф і візир Ібн Мукла (пом. 329/940) здійснив реформу і систематизував написання варіантів скорописної арабської каліграфії, що швидко множилися. Він розробив правила пропорції всіх літер на основі ромбічної точки (♦). Згідно з його правилами, аліф мав бути вертикальним, рівним по довжині семи таким крапкам. Іншим літерам також були дані точні розміри їхніх вертикальних, горизонтальних та вигнутих штрихів. Таким чином, Ібн Мукла стандартизував кожен з відомих на той час основних стилів скорописи.

З XI ст., хоча шрифт куфі продовжував використовуватися для орнаментальних написів на рукописних, архітектурних і дрібних предметах, дедалі поширенішим ставав більш курсивний і округлий шрифт, званий насхі (мал.20.5)[6]. Цей шрифт, який відзначається своєю ясністю, простотою і зручністю для читання, як вважається, був розроблений Ібн Муклою, який представив його при дворі в Багдаді. Хоча він, можливо, використовувався набагато раніше, Ібн Мукла, безсумнівно, відіграв важливу роль у розвитку та популяризації цього різновиду заокруглених шрифтів. Інший візир, Ібн аль-Бавваб (пом. 423/1032), є другим із трьох відомих мусульманських каліграфів. Він дотримувався правил, встановлених його попередником Ібн Муклою, але створив ще витонченіші версії шести найвідоміших стилів письма свого часу. Вважається, що Ібн аль-Бавваб ініціював використання заокругленого шрифту для примірників Корану. Найстаріший з Коранів, написаних стилем насхі, написаний самим Ібн аль-Баввабом. Сьогодні він зберігається в бібліотеці Честер Бітті Дублін-



Рис. 20.17. Розпис стелі в стилі джалі сулюс. Мечеть Хусейн-ага. Бейоглу, Стамбул.

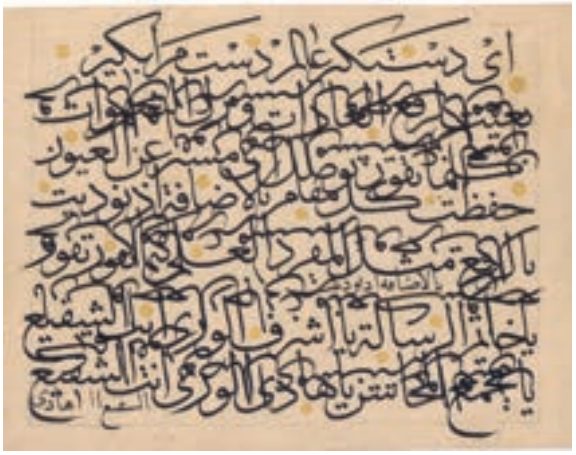


Рис. 20.18. Каліграфічна робота Каміля Акдіка в стилі сулюс, туш.



Рис. 20.19. Каліграфічний напис «Хвала Аллагу» в основі мінарету мечеті Сіркеджи Хуб'яр, стиль ма'кілі. Стамбул.

ського університету, в Ірландії. Завдяки своїй розбірливості стиль насхі поступово завоював більшу популярність порівняно з куфі для переписування Корану. Як і стиль куфі, насхі поширився всіма регіонами мусульманського світу. Округлі та курсивні шрифти були додатково розроблені та вдосконалені третім знаменитим каліграфом, Якутом ібн Абдаллагом аль-Мустасімі (пом. 698/1298). Хоча іноді кажуть, що він створив сітта, «шість» популярних форм



Рис. 20.20. Подвійна каліграфічна картина в стилі джалі сулюс.



Рис. 20.21. Написи в стилі джалі на воротах Хумаюна в палаці Топ-капи. Каліграф: Алі ібн Суфі.

курсивного письма свого часу, вони, ймовірно, були відомі набагато раніше. Проте, він удосконалив їх, винайшовши нову систему обрізки очерету для пера та підготовки його вістря до письма.

Тоді як за Якута аль-Мустасімі основні традиції округлого арабського письма вже були встановлені, удосконалені та оброблені, наступні покоління повинні були використовувати ці матеріали для виготовлення більших, декоративніших і екстравагантніших примірників Корану, а також книг віршів та прози. Елегантність письма та його оздоблення, виявлені в примірниках Корану, створених впродовж наступних століть, неперевершені. Кожен правитель, кожна династія, кожен багатий покровитель змагалися у тому, щоб замовити чи написати найкрасивіший примірник Корану. Каліграфи були цінним доповненням до будь-якого двору, і кожна освічена людина прагнула досягти максимально можливої майстерності у цьому мистецтві. Інтерес до каліграфії поширився від оформлення Корану до використання в оздобленні предметів з металу, скла, слонової кістки, тканин, дерева, каменю, ліпнини, кераміки (мал. 20.6). Усі можливі матеріали та предмети прикрашалися стрічками (мал. 20.7), медальйонами, мотивами або загальними малюнками на основі мистецтва каліграфії.



Рис. 20.22. Напис в стилі джалі дівані. Каліграф: Мустафа Сіррі.

Кожен з цих різноманітних та заокруглених різновидів засвідчував особливий стиль та мав спеціальну назву (сулюс, насхі, мухаккак, рікаї, райхані, тавкі та ін.). Особливості різновиду кожного стилю включали спосіб, яким робилися карлючкуваті голівки вертикалей, форму закінчень літер, компактність літер, ступінь нахилу літер, об'єм горизонтального або вертикального подовження, ступінь заокруглення кутів і так далі. Одним з найбільш відомих заокруглених стилів письма, який був розроблений та використовувався в усіх регіонах мусульманського світу є сулюс (мал.20.12). Сулюс – це декоративний стиль, який використовувався для оздоблення архітектурних та дрібних предметів, а також для декоративних рядків або заголовків і колофонів коранічних та інших рукописів (мал. 20.9-20.11). Це дуже старий стиль, популяризований у перші десятиліття періоду правління династії Аббасидів, тобто наприкінці восьмого століття н.е. Він вважається одним з шести основних стилів (сітта). Дійшовши в різних формах до сьогоднішнього дня, сулюс демонструє яскраво виражену пластичність, яка дозволяє літерам розтягуватися або стискатися, щоб відповідати будь-якому заданому простору або формі. Інші загальні риси цього стилю – накладені лінії та подовжені вертикалі.

Хоча різновиди куфі, насхі і сулюс використовувалися у всіх регіонах мусульманського світу (див. мапу 60), також було



Рис. 20.23. Фірман Махмуда II з тугрою в стилі дівані.



Рис. 20.24. Ки'та, записана в стилі талік. Каліграф: Мір Алі.

виявлено свідчення існування значущих регіональних різновидів. Одним із них є стиль, відомий як магрибі (мал. 20.12). Цей стиль використовувався в маврській Іспанії та західній частині Північної Африки для переписування Корану, інших рукописів та оздоблення дрібних предметів. Навіть у Магрибі, він так і не отримав популярності в області епіграфіки, де панували пан-ісламські стилі. Стиль магрибі, який, мабуть, процвітав близько 400/1000 р., характеризувався як щось середнє між нахиленим куфі та округлими формами насхі. Його відмінністю є перебільшене розширення петель під лініями кінцевих форм деяких літер. Система діакритичних знаків, що використовувалася в Магрибі, не дуже відрізнялася від тієї, що використовувалася в Машрику. Однак, пропорційна (мансуб) система написання, розроблена Ібн Муклою, так і не набула широкого поширення в західних регіонах ісламського світу.

Незважаючи на їхню відповідність деяким загальним характеристикам, чотири суб-



Рис. 20.25. Настінна каліграфічна робота в стилі сулюс. Каліграф: Хасан Різа Ефенді.



Рис. 20.26. Витончена картина в стилі джалі сулюс. Автор: Халім Ефенді.

стилі стилю магрибі увійшли в історію. Найбільш ранній з них називається кайравані, за назвою важливого центру, міста Кайруан. Цей різновид стилю магрибі відрізняється дуже короткими вертикалями. Стиль під назвою андалусі або куртубі («Андалузький» або «Кордовський») має більш тонкі лінії та є компактнішим, ніж інші, пов'язані з ним шрифти, а також демонструє значне подовження горизонтальних і підкреслених штрихів (мал. 20.13). Він став найважливішим стилем мусульманської Іспанії і звідти поширився до Північної Африки після вигнання мусульман з Піренейського півострова. Фасі, третій різновид стилю магрибі, був більшим, важчим і складнішим. На початку сімнадцятого століття він об'єднався з андалусі. Ця амальгамація була відома просто як магри-

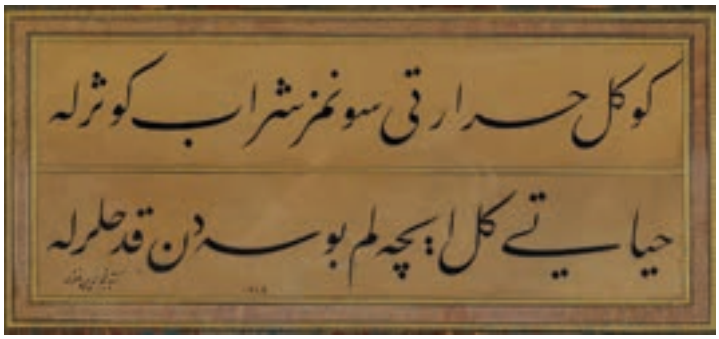
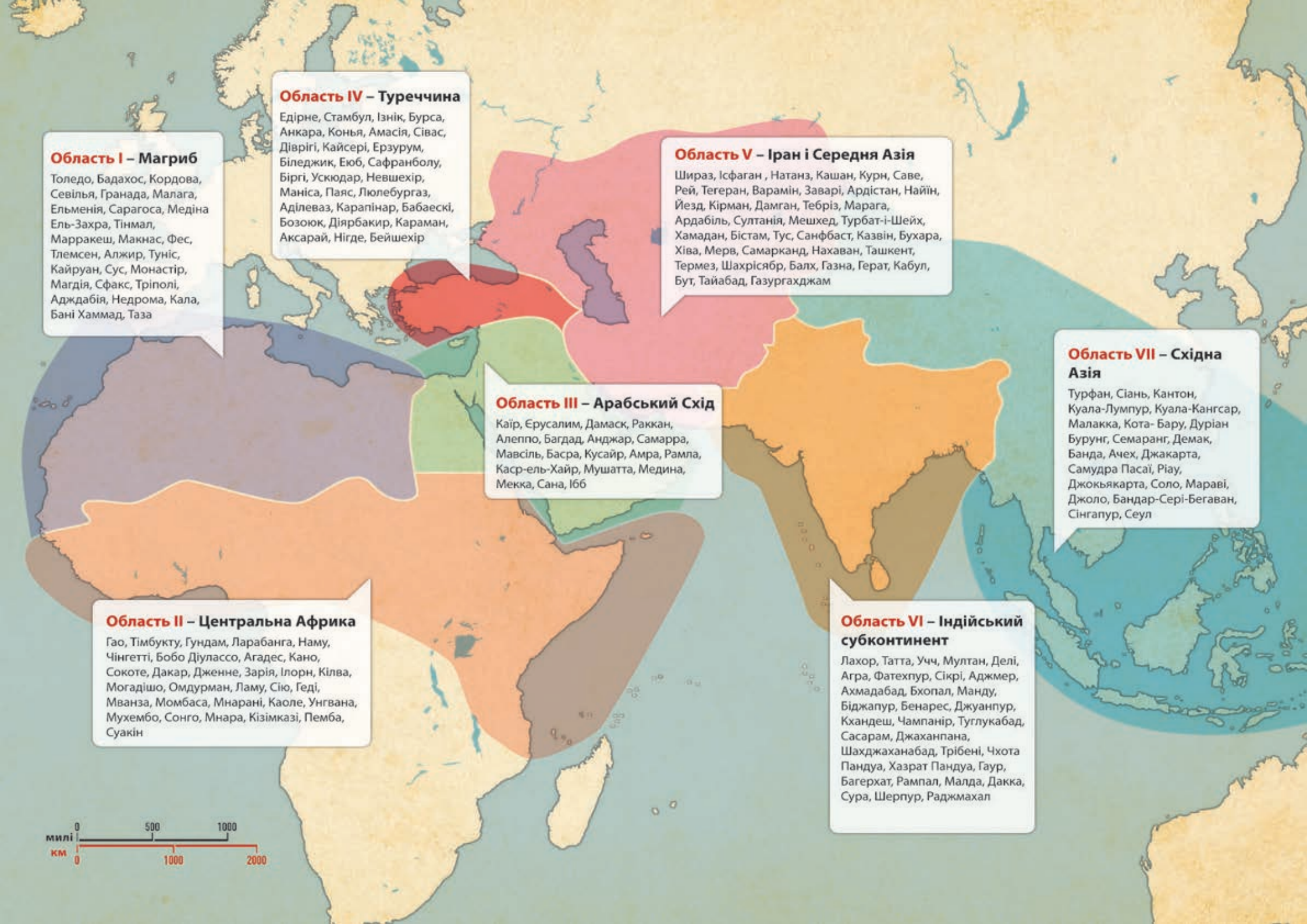
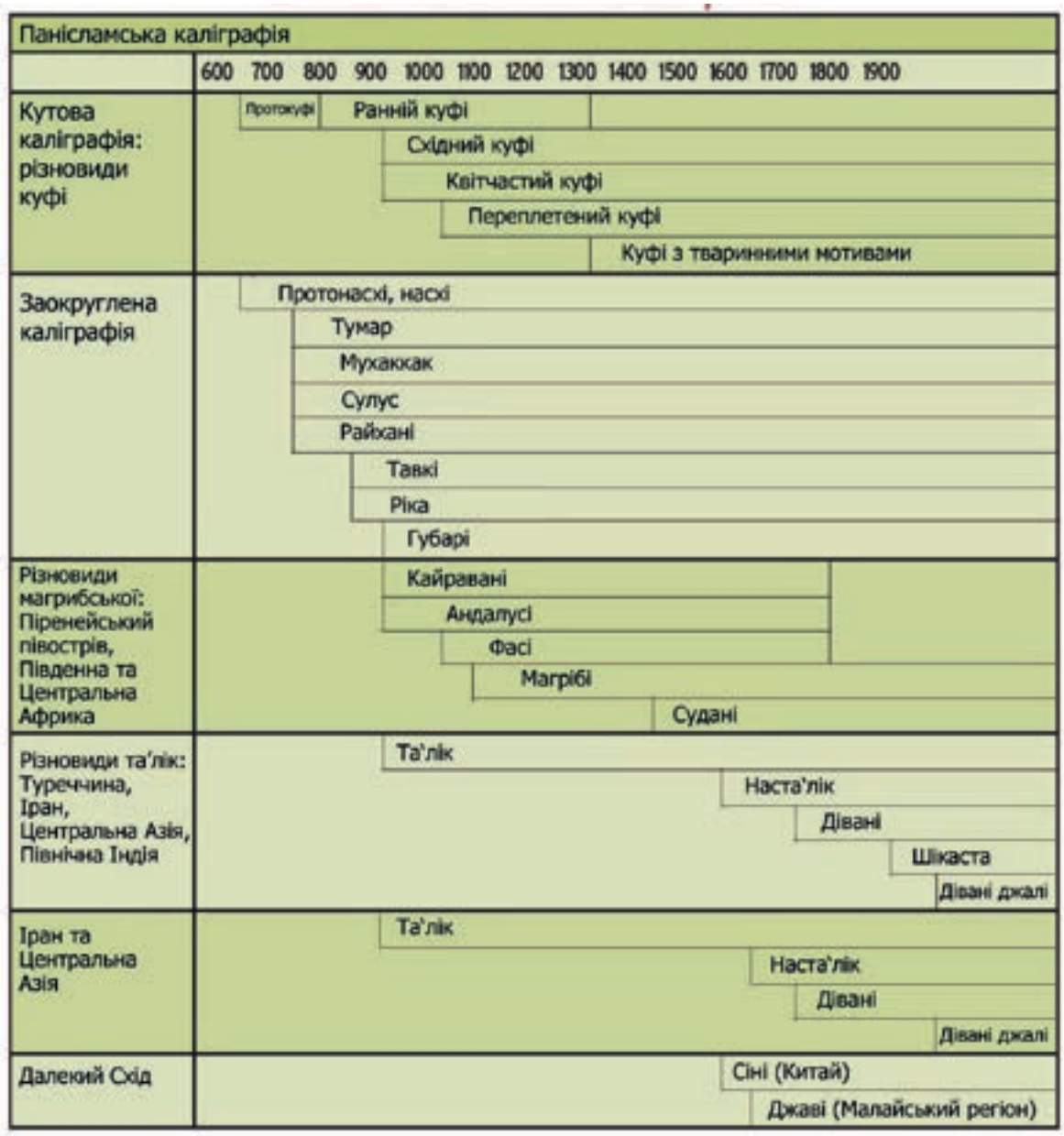


Рис. 20.27. Каліграфія в стилі джалі талік. Автор: Неджмеддін Окйяй.


Область I – Магриб
Толедо, Бадахос, Кордова, Севілья, Гранада, Малага, Ельменія, Сарагоса, Медіна Ель-Захра, Тінмал, Марракеш, Макнас, Фес, Тлемсен, Алжир, Туніс, Кайруан, Сус, Монастір, Магдія, Сфакс, Тріполі, Адждабія, Недрома, Кала, Бані Хаммад, Таза
Область II – Центральна Африка
Гао, Тімбукту, Гундам, Ларабанга, Наму, Чінгетті, Бобо Діулассо, Агадес, Кано, Сокоте, Дакар, Дженне, Зарія, Ілорн, Кілва, Могадішо, Омдурман, Ламу, Сію, Геді, Мванза, Момбаса, Мнарані, Каоле, Унгвана, Мухембо, Сонго, Мнара, Кізімказі, Пемба, Суакін
Область III – Арабський Схід
Каїр, Єрусалим, Дамаск, Раккан, Алеппо, Багдад, Анджар, Самарра, Мавсіль, Басра, Кусайр, Амра, Рамла, Каср-ель-Хайр, Мушатта, Медина, Мекка, Сана, Ібб
Область IV – Туреччина
Едірне, Стамбул, Ізнік, Бурса, Анкара, Конья, Амасія, Сівас, Діврігі, Кайсері, Ерзурум, Біледжик, Еюб, Сафранболу, Біргі, Ускюдар, Невшехір, Маніса, Паяс, Люлебургаз, Аділеваз, Карапінар, Бабаескі, Бозоюк, Діярбакир, Караман, Аксарай, Нігде, Бейшехір
Область V – Іран і Середня Азія
Шираз, Ісфаган , Натанз, Кашан, Курн, Саве, Рей, Тегеран, Варамін, Заварі, Ардістан, Найїн, Йезд, Кірман, Дамган, Тебріз, Марага, Ардабіль, Султанія, Мешхед, Турбат-і-Шейх, Хамадан, Бістам, Тус, Санфбаст, Казвін, Бухара, Хіва, Мерв, Самарканд, Нахаван, Ташкент, Термез, Шахрісябр, Балх, Газна, Герат, Кабул, Бут, Тайабад, Газургахджам
Область VI – Індійський субконтинент
Лахор, Татта, Учч, Мултан, Делі, Агра, Фатехпур, Сікрі, Аджмер, Ахмадабад, Бхопал, Манду, Біджапур, Бенарес, Джуанпур, Кхандеш, Чампанір, Туглукабад, Сасарам, Джаханпана, Шахджаханабад, Трібені, Чхота Пандуа, Хазрат Пандуа, Гаур, Багерхат, Рампал, Малда, Дакка, Сура, Шерпур, Раджмахал
Область VII – Східна Азія
Турфан, Сіань, Кантон, Куала-Лумпур, Куала-Кангсар, Малакка, Кота- Бару, Дуріан Бурунг, Семаранг, Демак, Банда, Ачех, Джакарта, Самудра Пасаї, Піау, Джокьякарта, Соло, Мараві, Джоло, Бандар-Сері-Бегаван, Сінгапур, Сеул
0 500 1000
милі
км
0 1000 2000

Таблиця 20.2. Хронологія ісламської каліграфії.



бі. Він став важливим стилем в Марокко, Алжирі, Тунісі та, меншою мірою, у Лівії. Судані – регіональний різновид стилю магрибі, це улюблений стиль мусульманських народів Середньої Африки (мал. 20.14). Він має загальні характеристики письма магрибі, але його лінії важчі, а текстура щільніша. Сьогодні судані – єдиний зі стилів магрибі, який зберіг свою окрему назву.

Три інших регіональних стилі, що набули широкого впливу, приписуються іранським новаторам тринадцятого та чотирнадцятого століть н.е. Це шрифти талік, насталік, та шикаста. Останні два з них вважаються варіаціями батьківського стилю талік. З цих округлих і курсивних стилів талік виділяється похилою формою, яка й послужила приводом для його назви – «висячий» (мал.20.15). Він рідко використовувався для переписування Корану, це був насамперед стиль письма, призначений для переписування інших літературних творів та декоративних доповнень до дрібних предметів. Виникнувши, мабуть, десь у дев'ятому столітті н.е. талік не набув ши-

Карта 62. Мистецькі зони в мусульманському світі, важливі місця.



Рис. 20.28. Напис в стилі сулюс. Каліграф: Хафіз Осман.

рокого поширення до часів знаменитого художника й каліграфа Мір Алі з Тебризу (кінець чотирнадцятого і початок п'ятнадцятого століть н.е.).

Пізніша розробка талік привела до появи стилю насталік. Це була легша та елегантніша система письма. До її характерних рис належать екстравагантно витягнуті і плавні горизонтальні вигини багатьох літер, заповнення маленьких кружечків, дуже тонкі та загострені закінчення літер, акцент на горизонтальні, а не вертикальні рухи, і великий контраст ширини ліній (мал. 20.16). У шістнадцятому столітті насталік практично замінив насхі як стиль, призначений для



Рис. 20.29. Басмалла в центрі у стилі джалі дівані, обрамлена ду'а в стилі губарі. Каліграф: Абдул-Кадир

переписування перських літературних творів. Вважається, що назва насталік є скороченням слів насх і талік. З'явившись наприкінці п'ятнадцятого століття н.е. він став національним стилем Персії (мал. 20.17). Насталік використовувався, в основному, для світських літературних творів або сторінок каліграфії (мураккa), створених для колекцій альбомів. Він майже ніколи не використовувався для переписування Корану, хоча приблизно після 900/1500 року він став популярним в Ірані та Середній Азії для написання епітафій і написів на архітектурних пам'ятниках. Стиль швидко поширився у тих східних регіонах, де сильні позиції займала перська мова та ірано-ісламський вплив. За межами цих областей можна розрізнити незначний вплив перського стилю або його відсутність.

Стиль письма шикаста («зламана форма») був розроблений в Гераті приблизно в середині одинадцятого/сімнадцятого століт-



Рис. 20.30. Напис на будівлі нового поштамту в Стамбулі: «Міністерство пошти і телеграфів» в стилі куфі.



Рис. 20.31. Зерендуд з мечеті Сулейманїє в стилі сулюс (Сура «Фатіха», 1:1-5). Каліграф: Абдул-Фаттах Ефенді.

тя. Це складна і важка для читання варіація таліку[7]. Цей надзвичайно щільний стиль, утворений дрібними літерами має дуже низькі та похилі вертикалі. У ньому не використовуються діакритичні значки. Рядки розташовані на сторінці під різними кутами. Шикаста використовувався в основному для особистого, ділового або офіційного листування перською мовою та урду (мал. 20.18).

Ще один стиль, який мав важливе значення і широко використовувався в мусульманському світі – це стиль дивані, який був популяризований переписувачами Османського султанату наприкінці дев'ятого/п'ятнадцятого століття (мал. 20.19). Він також вважається варіантом таліка, хоча зв'язок з більш раннім перським стилем не такий очевидний, як з насталік і шикаста[8]. Дівані використовувався, зокрема, для офіційних документів, декларацій та офіційних каліграфічних печаток (які створювалися для кожного з османських султанів (мал. 20.20). Дівані ніколи не користувався популярністю для оформлення Корану або епіграфічних написів. Це заокруглений стиль, який можна впізнати за його екстравагантними плавними рисами й поступовим піднесенням та розширенням літер на кінцях рядків (мал. 20.21). Відрізняється вираженою тенденцією до накладання одна на одну та нестандартного з'єднання літер. Діакритичні значки для позначення голосних звуків, зазвичай, не використовуються.



Рис. 20.32. Настінна картина в стилі сулюс. Каліграф: Баккал Аріф-ефенді.

СУЧАСНА КАЛІГРАФІЯ В МУСУЛЬМАНСЬКОМУ СВІТІ

У міру того, як серед сучасних мусульманських народів відчувається зростання ісламської самосвідомості, а народами третього світу рухає нове почуття етнічної, національної та релігійної ідентичності, мусульманські каліграфи знову досліджують та експериментують зі своїм мистецтвом. Сьогодні у всіх частинах мусульманського світу серед мусульманських благодійників та художників спостерігається підвищений інтерес до каліграфії. Хоча деякі особливості цих нових зразків каліграфії відрізняються від регіону до регіону, неможливо

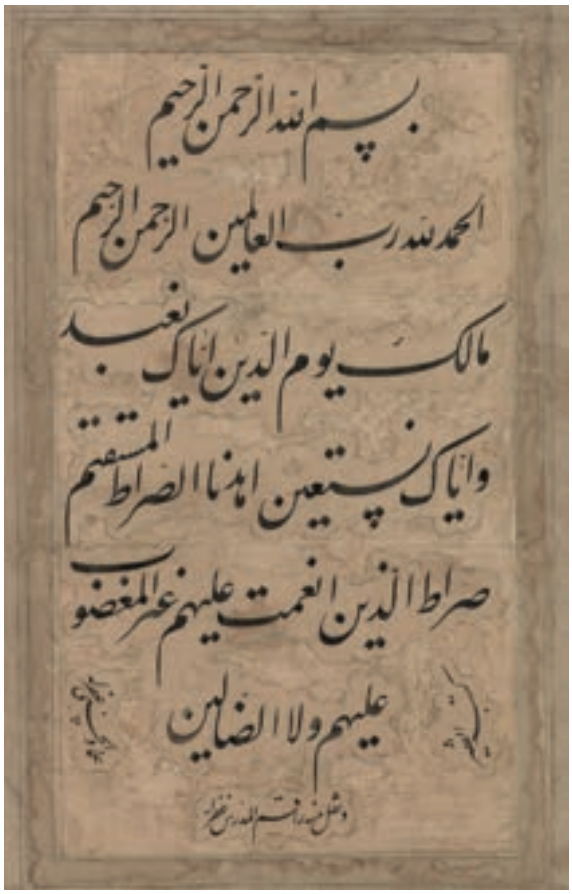


Рис. 20.33. Фатіха в стилі талік. Каліграф: Ракім.

розрізнити чіткі регіональні чи національні стилі у нових спробах практикувати старе ісламське мистецтво. Це не означає, що сучасним зусиллям каліграфів бракує різноманітності. Справа виглядає саме навпаки! Але ця різноманітність базується більше на різних адаптаціях впливів неісламського світу, ніж на національних чи регіональних особливостях. Якщо спробувати класифікувати тенденції в сучасній каліграфії мусульманського світу, більшість зразків цього мистецтва можна було б віднести до однієї з наступних категорій: (1) «традиційна»; (2) «фігуральна»; (3) «експресіоністська»; (4) «символічна»; та (5) «чиста абстракціоністська».

Традиційна каліграфія

Зразки «традиційної» каліграфії створюються сучасними мусульманськими каліграфами у багатьох стилях та різновидах, відомих попереднім поколінням. Для прикладів цієї категорії ми обрали термін «традиційний», тому що він означає відповідність звичаям, що давно встановилися, а також більш стандартним елементам ісламської традиції. Традиційний, таким чином, має на увазі не лише відповідність минулому, а й загальну відповідність панівним тенденціям чи домінуючим аспектам усієї каліграфічної продукції мусульман. Інші типи сучасної каліграфії демонструють зв'язок з менш традиційними аспектами спадщини та впливом чужих традицій.

Сучасні традиційні каліграфи зазвичай проходять навчання за системою учнівства в одного з провідних каліграфів у своїй місцевості. У деяких мусульманських країнах існували школи з навчання каліграфів, але в останні десятиліття, коли дали про себе знати наслідки колоніалізму, вестернізації та культурно-економічної депресії, ці установи переживали важкі часи. Релігійні школи, куттаби, в яких раніше навчалися мусульманські діти, зробили значний внесок у збереження інтересу та здатності до гарного арабського письма у всіх частинах мусульманського світу. Однак, ці твердині каліграфічної традиції були сильно ослаблені присутністю колонізаторських та



Рис. 20.34. Сучасна каліграфічна робота (перший аят сури «Фатіха»). Каліграф: Емін Барин.

місіонерських освітніх закладів. Навіть багато шкіл мусульманських народів під керівництвом місцевих жителів, настільки прагнули наслідувати своїх іноземних конкурентів, що жертвою цього явища стали культивування та вдосконалення арабської каліграфії. Незважаючи на ці несприятливі умови, представники традиційної каліграфії досі виживають. Ймовірно, найважливішою причиною такої стійкості традиції є унікальна сумісність цього мистецтва з естетичними запитами мусульманських народів. Як форма мистецтва, каліграфія особливо підходить для демонстрації основних характеристик, описаних в розділі 8, які складають ісламський нескінченний візерунок або арабески.

Традиційні каліграфи цього століття залишаються вірними вимогам абстрактної якості, обираючи для свого мистецтва абстрактний предмет. Вони підкреслюють дискурсивне повідомлення та гарне розташування літер, а не зображення фігур з натури. Стилізовані листкові або квіткові мотиви та геометричні візерунки зустрічаються у поєднанні з каліграфічними фігурами, але загальний ефект в сучасних роботах традиційних каліграфів має абстрактний характер (мал. 20.22).



Рис. 20.36. Оберіг від зурочення у формі груші. Каліграф: Шафік Бей.

На рисунках 20.23 та 20.24 представлені приклади другої ключової характеристики ісламського мистецтва, відображеної в роботах традиційних каліграфів: модульності. На малюнку 20.23 це досягається двосегментним трактуванням мусанна («здвоєність») арабського слова «Аллаг»[9].



Рис. 20.35. Напис в куфічному стилі у вигляді мінарету у Великій мечеті в Бурсі: «Хай благословить Аллаг».



Рис. 20.37. Дзеркальна каліграфічна робота каліграфа Хаміта Айтача – Басмалла в стилі джалі сулюс.



Рис. 20.38. Каліграфічна композиція в стилі дівані у вигляді зірки й півмісяця. Зірка – Басмалла, півмісяць – символ віри.

Така симетрична організація слова, фрази чи речення у дзеркальному відображенні праворуч/ліворуч або вгору/вниз практикувалася в ісламській каліграфії, принаймні з сьомого/тринадцятого століть, а можливо, й раніше.

Інший приклад модульної якості (рис. 20.24) використовує довшу одиницю та поєднує її не з одним, а з трьома додатковими повтореннями, що завершують круговий малюнок. Тут чітко представлені не лише модульність, а й третя та четверта основні характеристики – послідовне поєднання та повторення.

Будь-який із цих прикладів має бути випробуваний послідовним дослідженням складових модулів. Рух і динамізм, який йде за ним, є п'ятою з основних характеристик будь-якого твору ісламського мистецтва. Кожен дискурсивно-естетичний сегмент осмислюється як єдине ціле, після чого око та свідомість глядача переходять до наступного елемента патерну. Таким чином, досвід роботи в галузі традиційного каліграфічного мистецтва може бути дискурсивно та естетично розглянутий як динамічний континуум.

Шоста ключова характеристика – складні деталі – також зустрічається у традиційній каліграфії сучасних художників-мусульман. На ілюстрації 20.48 художник Аділь аль-Сагір створив складний каліграфічний малюнок акрилом. Іншими сучасними художниками, які представляють цю традиційну категорію, є Мухаммад Саїд аль-Саггар, Мухаммад Алі Шакір та Іслам аль-Саїд.



Рис. 20.39. Каліграфічні написи у формі птахів.

Фігурна каліграфія

Другу категорію сучасної каліграфії можна назвати «фігурною», оскільки вона по-різ-

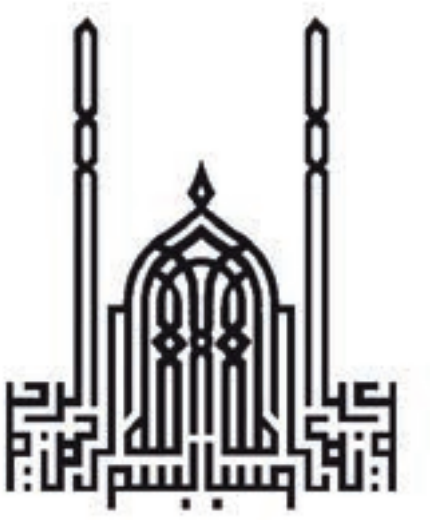


Рис. 20.40. Басмалла в стилі ма'кілі – подвійна каліграфічна картина у вигляді мечеті з двома мінаретами





Рис. 20.41. Роботи пакистанського митця Садикайна Ахмеда Накві – виразність і значення літер посилюються фоновими малюнками й елементами.

ному поєднує фігурні мотиви з каліграфічними елементами. Деякі з них є комбінаціями складання, тобто у творі мистецтва каліграфічні і фігуральні мотиви просто зіставляються. У цьому полягає вся сутність фігуральної якості, виявленої у прикладі каліграфії на малюнку 20.26. Цей спосіб комбінування використовувався у минулому (мал. 20.27), але фігурні елементи, як правило, обмежувалися мотивами листя або квітів, які були стилізовані або денатуралізовані, щоб краще відповідати абстрактній якості ісламського мистецтва. Зооморфні та людські постаті не фігурують у примірниках Корану, в оздобленні мечетей, медресе, хоча зустрічаються на кухонному посуді та начинні побутового призначення.

Друга форма поєднання фігурних мотивів з каліграфією в мистецтві мусульман як минулого, так і сьогодення полягає в тому, що можна було б позначити як ліпнину (мал. 20.28). В таких роботах літери подовжуються і коротшають, розширюються і стискаються або допрацьовуються розширеннями, завитками, петлями або додатковими знаками та наповнювачами, щоб вони відповідали формі некаліграфічної, геометричної, рослинної, зооморфної або людської фігури. Басмала («В ім'я Аллаха, Милостивого, Милосердного»), якою відкривається кожна сура Корану, а також будь-яка книга або короткий твір, написаний мусульманином, є улюбленим девізом для таких каліграфічних малюнків. Саїд Накіб аль-Аттас – один з багатьох сучасних мусульман, які створили ліпні зразки фігурної каліграфії (мал. 20.29). В роботах Садикайна, відомого пакистанського каліграфа, помітним прийомом є ліплення літер для отримання фігурного зображення (мал. 20.41).



Рис. 20.42. Одна з робіт іракського митця Зії аль-Аззаві.



Рис. 20.43. Напис «Аллаг Великий» в сучасному модерністському стилі. Каліграф: Алі Той.

Для сучасної ісламської каліграфії характерною є третя форма поєднання з фігурними мотивами, яку можна позначити як малюнок інтеграції (мал. 20.39). У цьому випадку, самі літери розширені до рослинних, тварин чи людських мотивів. Як випливає із самого слова, інтеграція передбачає неможливість поділу складових елементів малюнка – каліграфічного та фігурного. Складниками фігурного елемента стали літери цих прикладів. Видалення кожного з них зруйнує малюнок.

Експресіоністська каліграфія

«Експресіоністська» каліграфія – це третій тип сучасного каліграфічного мистецтва мусульманського світу. Цей стиль, як і інші недавні каліграфічні твори, пов'язаний з аналогічними західними естетичними рухами. Він є результатом акультурації мусульманського мистецтва та художників із західним мистецтвом. Хоча каліграфи-експресіоністи використовують «лексикон» ісламської художньої спадщини, вони далекі від ілюстрації його «граматики»[10].

Термін «експресіоністська» використовується для позначення такої каліграфії, в якій переважають емоції або емоційні елементи, які зазвичай виражаються за допомогою сильного спотворення та перебільшення (мал. 20.32). Як сучасний рух у західному світі кінця дев'ятнадцятого та двадцятого століть, він представлений роботами художників, які прагнули передати глядачеві свої власні суб'єктивні емоції. Вони також хотіли зобразити особисту, візуальну та емоційну реакцію на об'єкти, що представляють людей або події. Вони, звичайно, не прагнули реалістичного зображення[11]. Такий художній напрямок втілює репрезентативність та індивідуалізм. Його вирізняє разюча відсутність порозуміння – навіть різкий антагонізм – з абстрактними та універсальними якостями ісламського мистецтва. Мусульманський художник прагнув відвести глядача від особистого та тварного до концентрації на трансцендентному.

Експресіоністське мистецтво, навпаки, наголошує на людських емоціях, зображенні настрою, на суб'єктивних почуттях та індивідуальних проблемах. Воно являє собою «занурення» в природу і, часто, в її найнижчі та найменш ідеальні появи, а не піднесення до споглядання вищого порядку існування.

Незважаючи на різко чужі передумови експресіоністського мистецтва, низка сучасних мусульманських каліграфів нама-



Рис. 20.44. Напис «О Владарю влади» в куфічному стилі. Каліграф: Емін Барин.



Рис. 20.45. Каліграфічна робота в стилі «чистої абстракції», з використанням орнаментів, сучасного туніського митця Неджі Махдаві.

галася адаптувати ці естетичні особливості до ісламської каліграфії. Вони, здається, настільки перейнялися чужою традицією, а не основними передумовами ісламської традиції та ідеології, що не усвідомлюють невідповідності своїх зусиль щодо створення каліграфії таким дивним та неісламським способом. Такий напрям втілюють праці Кутайби Шейха Нурі. Буланд аль-Хайдарі точно описав свої роботи як спробу використати букву «для вираження своїх [художника] найпотаємніших почуттів та ідей, і тому на її форму впливає те, що живе у його власній свідомості»[12]. Хоча в них можуть використовуватися мотиви ісламської спадщини – літери та слова арабської мови – такі твори є невід'ємною частиною західної мистецької традиції. Вони мало що можуть запропонувати мусульманському художньому відродженню чи мусульманській аудиторії. Судити про них як про ісламське мистецтво – те саме, що одягати західного християнина в тюрбан і називати його мусульманином.

Символічна каліграфія

Четверта категорія сучасної мусульманської каліграфії включає приклади того, що ми називатимемо «символічною» каліграфією. Незважаючи на характерну незастосовність до ісламського мистецтва буквального символізму, деякі сучасні мусульманські каліграфи пішли у цьому напрямку. В такій каліграфії вестернізація знову вторглася в художню орієнтацію та процес. Докази такої акультурації можна побачити в малюнках сучасних каліграфів, які використовують певну літеру чи слово як символ ідеї чи комплексу ідей. Також, сюди належать твори, в яких обрана арабська літера пов'язана з предметами, назви яких починаються на позначуваний нею звук, наприклад, «с» сайф («меч») або сіккін («ніж»). В таких композиціях символічна літера чи літери зіставляються із зображеннями об'єктів асоціації, щоб передати певне повідомлення[13]. Висловлені таким чином ідеї відносяться до об'єктів, а не дискурсивного пові-



Рис. 20.46. Басмалла у вигляді риби – робота Сейїда Накіба аль-Аттаса.

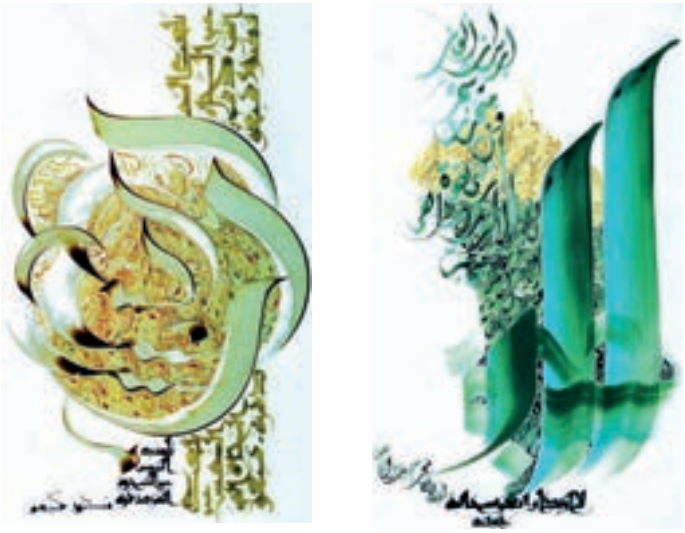


Рис. 20.47. Експресіонізм в сучасній каліграфії, – його представники використовують ісламські елементи у своїх роботах, хоча іноді віддаляються від сутності ісламського мистецтва. Дві роботи іракського художника Хасана Масуді.

домлення, яке несе напис. Сенс, що стоїть за предметами, часто підкреслюється самими поєднаннями, що мають значення лише як розкриття вибору та почуттів художника. Будучи змушеними асоціюватися з такою штучною комбінацією значень, літери позбавляються своєї ролі провідників дискурсивного повідомлення. В такому асоціативно-символічному вигляді вони, зазвичай, зустрічаються в композиціях, що виражають протестне послання чи соціальну реформу. Така мотивація художньої творчості не відігравала важливої ролі в історії ісламського мистецтва. Можна поставити запитання, чи можуть тісні зв'язки з повсякденним життям людства мати значення для ісламського мистецтва нашого часу чи майбутнього. Це було різким відходом від орієнтації на трансцендентність ісламської естетичної традиції.

Деякі мистецтвознавці, які досягли визначних успіхів у вивченні історичних, лінгвістичних та археологічних даних, що стосуються ісламської каліграфії, вдалися до особливо неісламської символічної інтерпретації творів ісламського каліграфічного мистецтва. Одне з таких тверджень полягає в тому, що написані вертикальні літери шагада (сповідання віри) є «каліграфічним свідченням як божественного походження письма, так й істинності віри». Той самий автор продовжує: «Майже всі літери можна використовувати метафорично»[14]. Насправді, епіграф, як стверджується, функціонує «як прояв невловимого і вічного божественного»[15]. Для мусульманина не може бути такого прояву Божества. Приписування божественного образу будь-якій фігурі чи предмету було б розцінене більшістю членів громади як помилкове, і навіть як блюзнірське.

Наслідуючи аналогічну символічну та неісламську лінію, деякі мистецтвознавці навіть відкопали «старі кістки» тих середньовічних забобонів, які приписували самим літерам числове і магічне значення[16]. Схожість арабської форми імені Пророка та вірянина, який зігнувся в молитві, яка була згадана у роботах деяких ранніх авторів, наводилася як доказ цього символічного значення слова в ісламському мистецтві та його широкого визнання мусульманами. Цей аргумент, заснований на обмеженому прийнятті такої ідеї та протягом обмеженого періоду часу, помилково вважається універсальним в ісламській історії.

Псевдокаліграфія або чиста абстракція

Існує п'ятий тип сучасного використання каліграфії мусульманських художників. Його можна позначити як «псевдокаліграфію» або «чисту абстракцію». Псевдокаліграфія, звичайно, вказує на те, що мотиви цього виду мистецтва нагадують літери та/або слова, але форми не несуть у собі жодного традиційного пов'язаного з ними значення. Чиста абстракція – ще один ярлик, взятий із західного художнього руху XX століття для позначення естетичного типу в рамках мусульманського естетичного творчого руху. Хоча термін «абстракція» використовувався в західних художніх колах для класифікації низки абсолютно




Рис. 20.48. Роботи Аділя ас-Сагіра з використанням акрилу створюють серію «образів».

різних художніх рухів, його поєднання з прикметником «чистий» зазвичай визначало конкретний рух в рамках абстракціонізму. Одним з найважливіших учасників цього руху був Піт Мондріан, нідерландський художник, який спеціалізувався на геометрично чистій абстракції. Він описується як творець мистецтва, в якому «форми, лінії та кольори мають свої власні абсолютні, автономні значення і стосунки, відірвані від будь-якої асоціативної ролі»[17]. Такими поглядами керується п'ята група мусульманських каліграфів. Літери, геометричні фігури чи будь-які інші мотиви використовуються художниками мусульманської чистої абстракції як чиста форма, позбавлена будь-якого їхнього традиційного значення. Літери, позбавлені свого лінгвістичного значення, використовуються як елементи малюнку. Якщо каліграфічні мотиви зберігають будь-яке значення, це відбувається завдяки експресіоністським якостям їх передачі чи приписуваним літературним символічним значенням.

Деякі художники мусульманського світу, які таким чином використовують каліграфію, намагалися заснувати нову художню школу, яку вони назвали «групою одного виміру». Їхня мета – використовувати арабське письмо так, ніби воно нічим не відрізняється від геометричного чи фігурного мотиву. Використовуючи пластичні можливості алфавіту, ці каліграфи-абстракціоністи розглядають літери як форми, якими потрібно маніпулювати, а не елементи дискурсивного повідомлення[18]. У цих художників літери вже не є мотивами подвійно насиченого значення, якими вони були в ісламській каліграфії колишніх часів. Фактично, для скульптора Мухаммеда Гані форма літер настільки змінена і змішана з попередніми або наступними літерами, а також з навколишнім простором, що сама їхня ідентичність опиняється під загрозою. Наджа Махдаві, сучасний туніський художник, створює композиції написів, які є у чистому вигляді ескізами, а не тим, що треба читати (мал. 20.45). Ці роботи іноді схиляються до експресіонізму; інші є абсолютно вільними від будь-яких спроб передати сенс. Тим самим, вони заперечують саму суть та функцію ісламської каліграфії – представляти дискурсивне повідомлення у гарних візуальних формах нескінченного візерунка.

Роботи каліграфів-абстракціоністів загалом можна охарактеризувати як такі, що виходять поза рамки ісламського мистецтва. Вони вважатимуться «мусульманським» мистецтвом лише тому, що їх творці – статистичні мусульмани. Але заперечення ними цілісності літер і слів, пов'язаних з арабською мовою, і, отже, їхнє заперечення зв'язку між їхнім мисте-

цтвом і коранічним посланням суперечить тому елементу художньої творчості, який мусульмани протягом століть вважали найшляхетнішим змістом. Крім того, приклади псевдокаліграфії або чистої абстракції, які схиляються до експресіонізму, тобто намагаються візуалізувати емоції та почуття художника, ворожі до ісламських абстрактних цілей. Експерименти в царині чистої абстракції, що є прикладами «мистецтва заради мистецтва», тобто просто експериментами з кольором і формою, однаково неісламські. Іслам та доктрина таухіду, яка настільки сильно наголошує на цільовій природі людського існування й кожного аспекту природи та людської діяльності, не може сприяти чи підтримувати мистецтво, яке егоїстично та безглуздо існує «заради самого себе». Насправді, таке мистецтво, у якості ісламського не є можливим. Бо якщо воно не виражає і не підкріплює одну істину чи набір істин, воно обов'язково має виражати та підкріплювати іншу істину чи набір істин. Навіть вираз і посилення заперечення істини є претензією на істину для нігілізму. У будь-якому випадку, те мистецтво, яке виражає інші принципи, ніж ісламські, ніколи не може гарантувати повагу або схвалення во відношенню до ісламської культури та мусульманських народів.

Хоча деякі приклади сучасної каліграфії в мусульманському світі здаються більш пов'язаними із західним, ніж з ісламським мистецтвом, дуже сильний інтерес та увага до абстрактних мотивів – арабських літер та слів – самі по собі є ознакою важливості та виживання основних характеристик ісламської естетики та їхнього значення для майбутньої естетичної діяльності. Замість того, щоб використати фігурні мотиви, настільки сильно підкреслені в інших культурах і навіть практиковані недавніми скульпторами та художниками некаліграфічного мистецтва в мусульманському світі, багато мусульманських каліграфів залишилися вірними традиції у виборі своїх абстрактних графічних матеріалів.

Крім використання абстрактних мотивів, навіть нетрадиційні роботи сучасних каліграфів часто свідчать про зв'язок їхніх витворів з основними характеристиками ісламського мистецтва.

В акрилі Аділя Аль-Сагіра (мал.20.48) напрочуд очевидні та зворушливо досягаються ісламські характеристики як модульних одиниць, так і послідовних комбінацій. Плавні лінії жовтого, синього, зеленого та бронзового кольорів різної ширини несуть каліграфічні лінії та дискурсивний зміст композиції. Кожен сегмент чи форма є модулем в межах цілого. Ці кольорові лінії об'єднуються задля досягнення другого рівня організації; а на третьому рівні композиція розкриває сильно стилізоване фігурне зображення людської постаті. Таким чином, роботу, як і будь-який успішний ісламський витвір мистецтва, слід розглядати послідовно, частинами та поєднанням частин, скоріше як низку «поглядів», ніж як єдине ціле. Такі адитивні структури вимагають використання повторення, розрахованого відповідно до часу перегляду і заплутаності, які є іншими основними характеристиками ісламського мистецтва.

Зважаючи на значну роботу традиційних каліграфів і незважаючи на деякі недоречні запозичення обмеженою кількістю нетрадиційних каліграфів, ясно, що в сучасному мусульманському світі існує сильна тенденція зберігати риси, які сформували ісламське мистецтво і створили впізнавану багатовікову традицію у всіх регіонах мусульманського світу. Живе поновлення інтересу художників і глядачів до каліграфії, а також освіжаючі експерименти, спрямовані на відкриття нових способів вираження ісламського духу за допомогою гарного письма, є обнадійливими ознаками майбутнього цього найбільш пошанованого з ісламських мистецтв[19].

ПРИМІТКИ

1. В розділі 23, присвяченому гандаса альсавт, або мистецтву звуку, для роз'яснення відповідності музичних жанрів основним естетичним характеристикам використовується альтернативний поділ ісламського світу. Це, однак, не заперечує відповідності 7-частинного поділу для розгляду інших аспектів регіонального розмаїття звукового мистецтва.

2. Вважається, що Бішр ібн Абдул-Малік і Харб ібн Умайя познайомили мекканців з мистецтвом письма північно-арабським шрифтом, похідним від більш раннього письма – набатейського. Харбу приписують його популяризацію серед аристократії курайшитів, племені Мухаммада. Серед сучасників Пророка, які стали знавцями цього письма, були Умар ібн аль-Хаттаб, Усман ібн Аффан та Алі ібн Абу Таліб, троє з перших чотирьох праведних халіфів.

3. Це нововведення було запроваджене Аль-Хаджаджем, могутнім мусульманським лідером, який контролював від імені халіфату в Дамаску східні регіони мусульманської держави на рубежі восьмого століття н.е. Ймовірно, розроблена під його керівництвом система «вказівки» однією, двома чи трьома крапками була не новим витвором, а розвитком та удосконаленням колишніх практик.

4. Вважається, що Абу аль-Асвад аль-Дуалі (пом. 69/688) винайшов систему великих кольорових крапок, що використовувалися в той ранній період для позначення голосних. Вони мали бути витіснені у восьмому столітті діакритичними знаками, розробленими Халілем ібн Ахмадом (пом. 170/786). Останні, здебільшого, використовуються й сьогодні.

5. Nabia Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri I, Historical Texts (Chicago: University of Chicago Press, 1957); see also Yasin Hamid Safadi, Islamic Calligraphy (Boulder, Colo.: Shambhala, 1979), p. 14.

6. Згідно з одним авторитетним джерелом, він отримав цю назву тому, що скасував інші форми письма (Ibn Mir-Munshi al Husaynl Qadi Ahmad, Calligraphers and Painters, trans. 1959], 4339, 56, 135). Інші пов'язують використання цього терміна зі значенням «транскрипція» або «копіювання», властивим кореневому дієслову, від якого він утворений.

7. Safadi, Islamic Calligraphy, p. 30.

8. Там само.

9. Інші назви для цього типу малюнку: айналі («однакове повторення»), ма'кус («відображене») або мута'акіса («те, що було відображено»).

10. Ця аналогія зі словниковим запасом і граматикою мови використовувалася авторами книги Architecture as Symbol and Self-Identity, Proceedings of Aga Khan Seminar Four, "Architectural Transformations in the Islamic World," Fez, Maroko, 1979.

11. Декілька прикладів цього напрямку в західному мистецтві – Ван Гог, Гоген, Сера, Руо, Клеї та Кандинський. Їхнє мистецтво характеризувалося як «художня «документація» емоційних станів та ідеологічних умовностей» (Umbro Apollonio, "Expressionism, Encyclopedia of World Art [New York, Toronto, London: McGraw-Hill, 1965], Vol. V, col. 317). Їхнє мистецтво «було лише засобом емоційно насиченого змісту; зображення зовнішніх явищ було повністю підпорядковане наочному викладенню внутрішніх переживань» (там-само, стовпець 311).

12. Buland al Haidari, «Calligraphy in Modern Arab Art», Arts and the Islamic World, Vol. I, No. 1 (1983), p. 21.

13. Там само.

14. Anthony Welch, Calligraphy in the Arts of the Muslim Word (Austin: University of Texas Press, 1979), pp. 25-26. See also Erica Cruikshank Dodd, «The Image of the Word», Berytus 18 (1969), pp. 35-58.

15. Welch, Calligraphy, p. 23.

16. Там само.

17. Стаття про Мондріана в Encyclopaedia of the Arts, ed. Geoffrey Hindley and Herbert Read (New York: Mere¬dith Press, 1966) p. 636.

18. Шакір Хасан вважає літеру «суто пластичним значенням» (al Haidari, «Calligraphy», p. 20).

19. «Цілком природно, що деякі художники в країнах, що розвиваються, захоплюються на певних стадіях свого розвитку художніми формами, вже вдосконаленими в більш розвинених країнах, і продуктами цих країн у вигляді художніх шкіл, течій та пластичних авантюр. Так само природно, що така зовнішня чарівність не повинна тривати довго і що в момент пробудження буде визнана цінність традиції для натхнення та підтвердження національної ідентичності» (al Haidari, "Calligraphy," p. 17).

Розділ 21

Орнамент в ісламському мистецтві

Після викладення в Розділі 8 шести загальних або основних характеристик творів ісламського мистецтва та розгляду в Розділі 20 каліграфії, читач міг очікувати, що тепер ми перейдемо до вивчення архітектури, книжкової мініатюри, виробів з металу й деревини, кераміки, виробів зі шкіри, килимів та тканин. У тому чи іншому порядку. Однак, ми вирішили, що для того, щоб досягти істинного розуміння краси та значення ісламського орнаменту необхідна інша організація матеріалів ісламського мистецтва. Насправді, розгляд різних напрямків мистецтв по окремості може призвести до думки, що їм притаманні характеристики творчого методу та естетичного сприйняття, які різко контрастують одна з одною. Це, звісно, не так. Єдність ісламських мистецтв така, що незалежно від того, чи художник використовує фарбу, дерево, цеглу, камінь, метал, глину або тканину, результати, в плані їхнього ефекту, виходять однаковими. Функція та значення декоративної обробки цих творів, а також їхньої структури та форми розкривають нам визначну відповідність мети та результату.

Цей розділ присвячений обговоренню унікальних функцій орнаменту в ісламському мистецтві, висвітленню значення нанесення нескінченних візерунків для будь-якого твору мистецтва. На додаток, у цьому розділі описуються деякі важливі структурні елементи, котрі є притаманними всім категоріям ісламського мистецтва. Для цього не буде достатнім суто історичне чи археологічне дослідження, в якому перераховуються деталі географічного та династичного походження, місцеві впливи, методи виготовлення та докладні відомості про унікальні мотиви малюнку. Така деталізація, звісно, зажадала б індивідуального підходу до кожного середовища. Проте, це не є нашою метою. Дослідження, що задовольняють цю потребу, вже доступні у загальних книгах з ісламського мистецтва[1]. В інших працях описуються твори мистецтва певного регіону чи країни мусуль-



Рис. 21.1. Деякі з будівель палацу Алькасар в Севільї були побудовані в часи правління Альмохадів, а їхні стіни оздоблювали майстри з Гранади. Друга половина 14 ст.

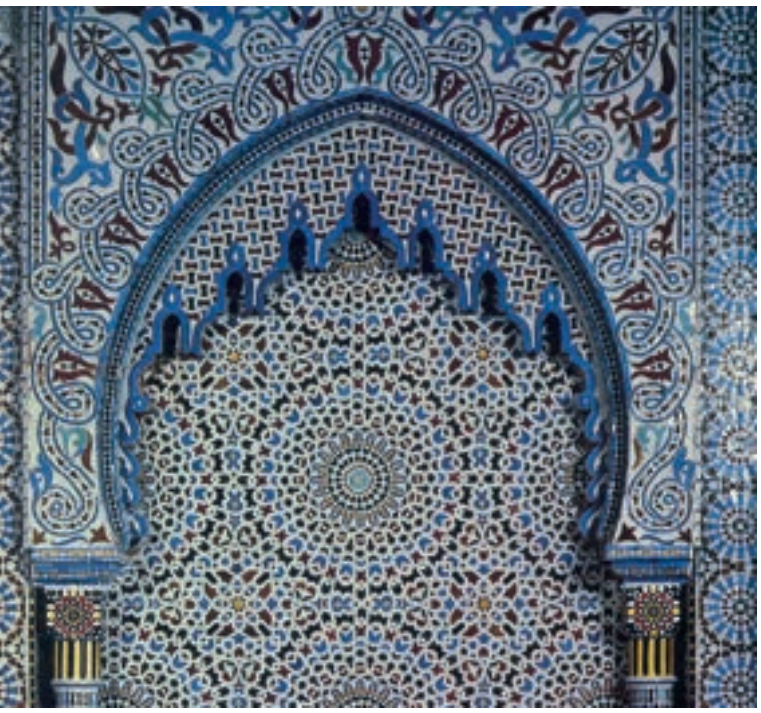


Рис. 21.2. Міхраб з мозаїкою у вигляді арабесок, Марокко.

манського світу[2]. У сучасних бібліотеках можна знайти й інші книги та статті, що мають історичне та археологічне значення й присвячені окремо одному виду або типу ісламського мистецтва[3]; також є незліченна кількість окремих статей про якийсь один об'єкт із кожного середовища або навіть один малюнок на одному з об'єктів з такого середовища[4].

Звісно, що всі категорії ісламського мистецтва вимагають додаткових досліджень… Матеріали, які ще належить вивчити, забезпечать важливі дослідницькі проекти для мистецтвознавців на десятиліття і навіть сторіччя вперед. Однак, на сучасному етапі розвитку є ще одна потреба, яка видається важливішою для розуміння ісламського мистецтва: аналіз, який помістив би інформацію згаданих окремих досліджень у певну зрозумілу систему орієнтирів. Інакше кажучи, необхідно вмістити доступну нині безліч фрагментів інформації, в аналітичну мозаїку ісламського мистецтва.

У цьому розділі ми обговоримо особливе та унікальне ставлення ісламського мистецтва до орнаменту. Це ставлення не характерне для будь-якої конкретної категорії мистецтва чи середовища. Воно охоплює образотворче мистецтво, а також звук та рух. Ісламський орнамент прикрашає портативні предмети з вовни, металу, глини, тканин або будь-якого іншого матеріалу. Йдеться також про те, що зазвичай називають архітектурною декорацією, а також прикрасами в мистецтві звуку і руху. Незалежно від використовуваних матеріалів чи технік, ісламський орнамент відрізняється разючими аспектами єдності – у своїх функціях та значенні, а також у формальних структурах, на яких він ґрунтується. Широке використання орнаменту робить розділ, присвячений цьому предмету, важливим для розуміння ісламського мистецтва.



Рис. 21.3. Розписана чаша, виготовлена в Ізніку. Османський період, 1545-50.

ФУНКЦІЇ ОРНАМЕНТАЦІЇ В ІСЛАМСЬКОМУ МИСТЕЦТВІ

Західний історик мистецтва описав орнаментацію як «такий компонент художнього твору, який додається до нього або обробляється з метою прикрашання». [Це] стосується мотивів і тем, що використовуються на предметах мистецтва, будинках або на будь-якій поверхні, але не мають істотного значення для будови та зручності експлуатації. Весь цей діапазон вираження використовується в декоративних цілях»[5].

Це визначення може бути точним для опису орнаментації в більшості інших художніх традицій. На жаль, багато західних чи прозахідних вчених, які мали справу з ісламським мистецтвом, вважали таке визначення універсальним для мистецтва всіх культур і цивілізацій і у своєму аналізі та описі ісламського мистецтва перебували під його впливом. Це призвело до їхнього нерозуміння деяких з найважливіших передумов цього мистецтва. Оскільки орнамент є лише поверховим доповненням до естетичної сутності, вони вважали поширення орнаменту в ісламському мистецтві свідченням або гедонізму мусульманських народів, або відрази до порожнього простору. Не розуміючи унікальної функції та значення орнаменту в ісламській естетичній творчості, багато вчених не можуть оцінити позитивний внесок цього аспекту художніх творів мусульман. Вони можуть приписати йому лише негативну та упосліджену роль.

В ісламському мистецтві орнамент або зухруф («прикраса») не є чимось поверхово доданим до закінченого витвору мистецтва, щоб несуттєвим чином прикрасити його. Це також не засіб задоволення апетитів людей, які шукають задоволення. Його ніколи не слід розглядати як просте заповнення простору задля уникнення порожнечі. Натомість, красиві та хитромудрі візерунки, які можна знайти на предметах мистецтва в кожному регіоні та у кожному столітті ісламської історії, виконують чотири специфічні та важливі функції, які визначають їхню значущість.

Нагадування про таухід

По-перше, красиві візерунки, що зустрічаються в ісламському мистецтві, є втіленням повсюдного естетичного прагнення мусульманських народів створювати витвори мистецтва, які б вели глядача до інтуїтивного відчуття божественної трансцендентності. Орнаментація творів мистецтва є результатом і сутністю цих зусиль. Оскільки потреба в таких нагадуваннях про ісламську ідеологію таухіду вважається важливим доповненням до навколишнього середовища, на роботі, вдома та в мечеті, нескінченні візерунки, що складають орнамент ісламського мистецтва, можна знайти всюди. Не лише сторінки Священного Корану складаються з майстерно виконаних зразків каліграфії та оздоблення; аналогічним чином прикрашена збірка оповідань чи віршів, зроблена для халіфа або принца. Не лише мечеть демонструє трансцендентний орнамент; таким же чином прикрашаються караван-сарай, школа (медресе) або приватне житло. Не лише кафедра (курсі), на якій стоїть Коран у мечеті, вкрита нескінченними візерунками; подібним чином прикрашені навіть тарілка, з якої мусульманин їсть свою їжу, обладунки чи меч воїна та тканина хустки для голови. Тому цілком правильно розглядати ісламське мистецтво як мистецтво, яке унікальним чином включає всі типи красивих і прикрашених предметів, незалежно від того, для якого використання вони були створені.

Хоча в певному сенсі світські твори будь-якої культури відповідають предметам,



Рис. 21.4. Зелений купол гробниці Дарб-е імам. Ісфахан, 1543.



Рис. 21.5. Коронні двері мечеті Алааддіна (1223). Нійде.

створеним для релігійного використання в будь-який конкретний період часу, загальноприйнятою є думка, що вираз «християнське мистецтво» стосується лише цих предметів мистецтва та будівель, створених виключно для релігійного використання у християнській культурі. Це особливо правильно для часів після епохи Відродження, коли єдність життя в християнстві була порушена дедалі більшим посиленням відділення релігійного від світського. Насправді, деякі письменники стверджували, що після епохи Відродження поява творів «християнського мистецтва» припинилася. Мистецтво наступних періодів могло бути створене художниками, які номінально були християнами, але їхнє мистецтво вже не відповідало цілям християнської естетики і не могло бути пов'язане з християнським богослов'ям. Наслідуючи тенденцію, яка поступово ізолювала релігійну діяльність від світської після чотирнадцятого століття, області релігійного та світського мистецтва мали тенденцію все більше розходитися одна з одною і розвиватися різними шляхами. Це дійшло до того, що лише релігійне мистецтво тепер вважається «християнським мистецтвом».

Подібний розвиток не міг статися в ісламській культурі. Там із самого зародження віри міцно вкорінилася ідея про те, що кожна дія, кожна ідея, кожен випадок і кожен предмет повинні не тільки впливати, але й визначатися ісламською ідеологією. Мистецтво, як і решта, вважається частиною всеосяжної системи, що пронизує життя умми. Тому всі типи предметів, що використовуються або виготовлені мусульманами, майстерно прикрашені тими нескінченними візерунками, які пов'язують їх з релігією та ісламом загалом. Таким чином, орнамент захищає життя від роздвоєння на релігійну сферу, в якій влада та вплив належать таухіду та світську сферу, для якої ідеологія має мало або зовсім не має значення. Замість того, щоб бути другорядним компонентом, доданим поверхнево до твору мистецтва після його завершення, орнамент лежить в основі одухотвореного посилення ісламського художнього твору та мусульманського середовища. Забезпечуючи повсюдні нескінченні візерунки, орнамент піднімає будь-який предмет над рівнем чистої корисності і робить його виразом ісламської ідеології.

Переродження матеріалів

Ми охарактеризували ісламське мистецтво як таке, що підкреслює абстракцію або денатуралізацію у виборі та використанні предметів. Але не лише тематика визначала бажання художників-мусульман виразити таухід. На використання ними матеріалів також сильно вплинуло прагнення способу вираження, який відповідав би їхній ідеології. Для позначення технік, які становлять другу функцію орнаменту в ісламському мистецтві ми будемо використовувати слово «переродження». Цей термін вважається тут відповідним, передусім, оскільки він передбачає, що предмет, перероджений орнаментом, зазнав зміни форми чи зовнішнього вигляду, але не сутності. Це, безумовно, стосується орнаментальних творів ісламського мистецтва. Деревина, з якої вони виготовлені, не втратила своїх природних властивостей; граніт

так само твердий; метал так само жорстко опирається свердлінню, як і до початку процесу орнаментування. Проте форма та зовнішній вигляд матеріалів зазнають радикальних змін.

По-друге, термін «переродження» передбачає, що зміна – це не просто зміна, а така зміна, яка підносить, уславлює або надихає. Таке визначення відповідає внеску орнаменту в ісламське мистецтво. Художній твір, прикрашений нескінченними візерунками, справді має підвищений статус у свідомості мусульманина, особливо якщо декоративні візерунки включають коранічні чи інші благочестиві каліграфічні елементи.

Оскільки естетична мета ісламського мистецтва полягає в тому, щоб відвести глядача від концентрації на собі і цьому світові до споглядання таухіду і Бога, який знаходиться за межами природи і зовсім відмінний від неї, художнику необхідно поводитися з художнім матеріалом особливим та послідовним чином. Якщо обробка матеріалів змушує глядача концентруватися на їхніх натуралістичних якостях, естетична мета таухіду не буде досягнута, і відданість абстрактній якості буде відкинута. Багато написано про абстрактний і стилізований характер ісламського мистецтва, про його неприйняття ним фігуративного мистецтва як важливого матеріалу для свого творчого самовираження. Однак, мало уваги приділялося іншим способам, які мусульмани розробили для денатуралізації та перетворення природи у своєму мистецтві. Ми вже обговорювали в розділі 8, як мотиви та предмети ісламського мистецтва були обрані та стилізовані для досягнення цих цілей. Тепер ми розглянемо методи, розроблені мусульманськими художниками при використанні орнаменту для перетворення, тобто стилізації, денатуралізації та прикрашання матеріалів, з якими вони працюють.

Накладання. Одна з технік, поширених у різних ісламських мистецтвах, полягає в тому, щоб покрити основні матеріали



Рис. 21.6. Інкрустований мідний глечик.

будь-якого предмета чи будівлі декоративним покриттям з нескінченним візерунком (мал. 21.1). Дерев'яна скринька, в якій зберігається набір письмового приладдя, вкрита хитромудрими вставками з перламутру, слонової кістки або кольорових шматочків дерева. Людина не розуміє і не цікавиться матеріалом самої скриньки. Для того, хто на неї дивиться, байдуже виготовлена чи вироблена вона з дуба чи тику, сосни чи червоного дерева, оскільки всі видимі частини покриті орнаментальним нескінченним візерунком. У керамічній роботі складні сітчасті або плетені візерунки прикріплювалися до предметів, – це отримало назву «кераміка барботин». У цьому глиняному посуді напіврідка глина наноситься з тюбика аналогічно до того, як це робить декоратор тортів.



Рис. 21.7. Оздоблені з використанням сонячних мотивів двері мечеті Фатіх у Стамбулі.

Показовим методом накладання можуть бути архітектурні пам'ятки. Майже кожна важлива пам'ятка чи проста споруда містить свідчення такого переродження (мал. 21.2). Фактичні матеріали будівництва – чи то палацу чи мечеті, медресе чи караван-сараю, гробниці чи павільйону – ніколи не акцентуються. Це надто відволікало би від мети ісламського мистецтва, яка полягає в тому, щоб нагадати глядачеві про божественне царство, яке повністю відрізняється від природи; натомість це зорієнтовувало б увагу глядача на матеріалах природи, а не на трансцендентності. Будівля могла бути збудована з цегли, грубого каменю або навіть ріні; але жоден мусульманський архітектор, гідний своєї професії, не став би привертати увагу глядача до тих вихідних матеріалів, з якими працює. Натомість він наголошує на перетворюючих візерунках, якими ця будівля оздоблена. Покриття з цегляної декоративної кладки або керамічної плитки, облицювання з каменю або ліпнини з химерною скульптурою або накладка з різьбленого і пофарбованого дерева приховує основні матеріали. Накладання – один із найбільш важливих та поширених засобів перетворення матеріалів в ісламському мистецтві. Це відповідає глибокосяжній культурній вимозі абстрагуватися від створеного світу та денатуралізувати його.

Маскування властивостей, притаманних матеріалам. Переродження матеріалів за допомогою ісламського орнаменту використовує ще один інструмент для посилення їхньої денатуралізації й перетворення. Це обробка матеріалів таким чином, щоб заперечити їхні натуралістичні якості – іншими словами, зробити їх більш абстрактними або стилізованими. Майстерне різьблення кам'яного фасаду часто створює легкість і гнучкість, навіть мереживоподіб-

Таблиця 21.1. Художні мотиви мусульманського світу

Стилі орнаментів, які використовуються в мусульманському світі:
- Каліграфія
- Геометричні візерунки
- Стилізовані природні об'єкти (рослини, тварини та неживі предмети)
- Архітектурні мотиви

Орнаменти, що використовуються в регіоні I (Магриб, Північна Африка та Іспанія)
- Ромбічні переплетення
- Мотиви мушлі
- Лопатеві арки/аркади
- Підковоподібні арки/аркади
- Переплетені арки

Орнаменти, що використовуються в зоні II (Середня Африка)
- Місцеві варіації мотивів області I
- Прямолінійні геометричні фігури
- Вільна інтерпретація стилів дизайну

Орнаменти, що використовуються в зоні III (Схід)
- Рифлені куполи
- Скульптурні куполи
- Кольорові смуги, що чергуються

Орнаменти, що використовуються в зоні IV (Туреччина)
- Трикутна арка
- Турецькі трикутники
- Трикутні або конічні куполи

Орнаменти, що використовуються в зоні V (Іран і Центральна Азія)
- Стилізовані природні об'єкти (дуже важливо)
- Тонка передача мотивів

Орнаменти, що використовуються в зоні VI (Індійський субконтинент)
- Лопатеві арки/аркади
- Перевернуті фігури лотоса на гребені куполів
- Більший натуралізм у відтворенні природних об'єктів
- Цибулеподібні куполи

Орнаменти, що використовувалися в Зоні VII (Східна Азія)
- Хвильові мотиви
- Мотиви носа човна
- Химерні форми рослин і тварин
- Парасолькові мотиви
- Мотиви дракона
- Лопатеві арки/аркади
- Цибулеподібні куполи

ність, а не враження тяжкості та міцності, які є природними якостями цього матеріалу (мал. 21.5). Декоративна цегла може стати сітчастим покриттям будівлі. Кераміка як для дрібних предметів, так і для архітектурних прикрас може бути политою глазур'ю, яка надає готовому глиняному виробу металевого блиску й вигляду. Текстура і колір дерева, які б ідентифікували його тип і підкреслювали б його природні якості, зводяться нанівець інкрустацією або розписом (рис. 21.7). Увага глядача завжди відволікається від самого матеріалу, щоб натомість зосередитися на орнаментальних візерунках, виконаних на тому чи іншому предметі, візерунках, що ведуть до інтуїтивного відчуття трансцендентності Аллага.

Ігнорування цінності матеріалів. Як ще один доказ абстрагування чи перетворення й зниження уваги до матеріалів в ісламському мистецтві можна навести відсутність турботи про цінність самих матеріалів. Незважаючи на те, що іноді використовуються золото, срібло, мозаїка, свинцевий кришталь та інші дорогоцінні матеріали, характер та досконалість творів ісламського мистецтва обумовлені «обробкою» цих матеріалів, а не їхньою внутрішньою цінністю.

Велика кількість менш дорогоцінних металів у предметах, що залишилися від ранніх століть, іноді приписувалася аскетичній тенденції в ісламській релігії та культурі. Насправді, існує мало підстав вважати так. Деякі хадиси, які не схвалюють надмірного використання золотого та срібного посуду, вважалися не-мусульманами, а також деякими мусульманами, доказом панування аскетичного підходу в ісламі. Однак, ці тексти слід розглядати у світлі уривків із самого Корану, які містять явно анти-аскетичні вказівки. Більш правдоподібне пояснення прикладів хадисів полягає в тому, що вони вказують на справжню культурну тенденцію принижувати значення багатства і матеріальних благ, щоб підкреслити важливіші речі. Таким чином, використання



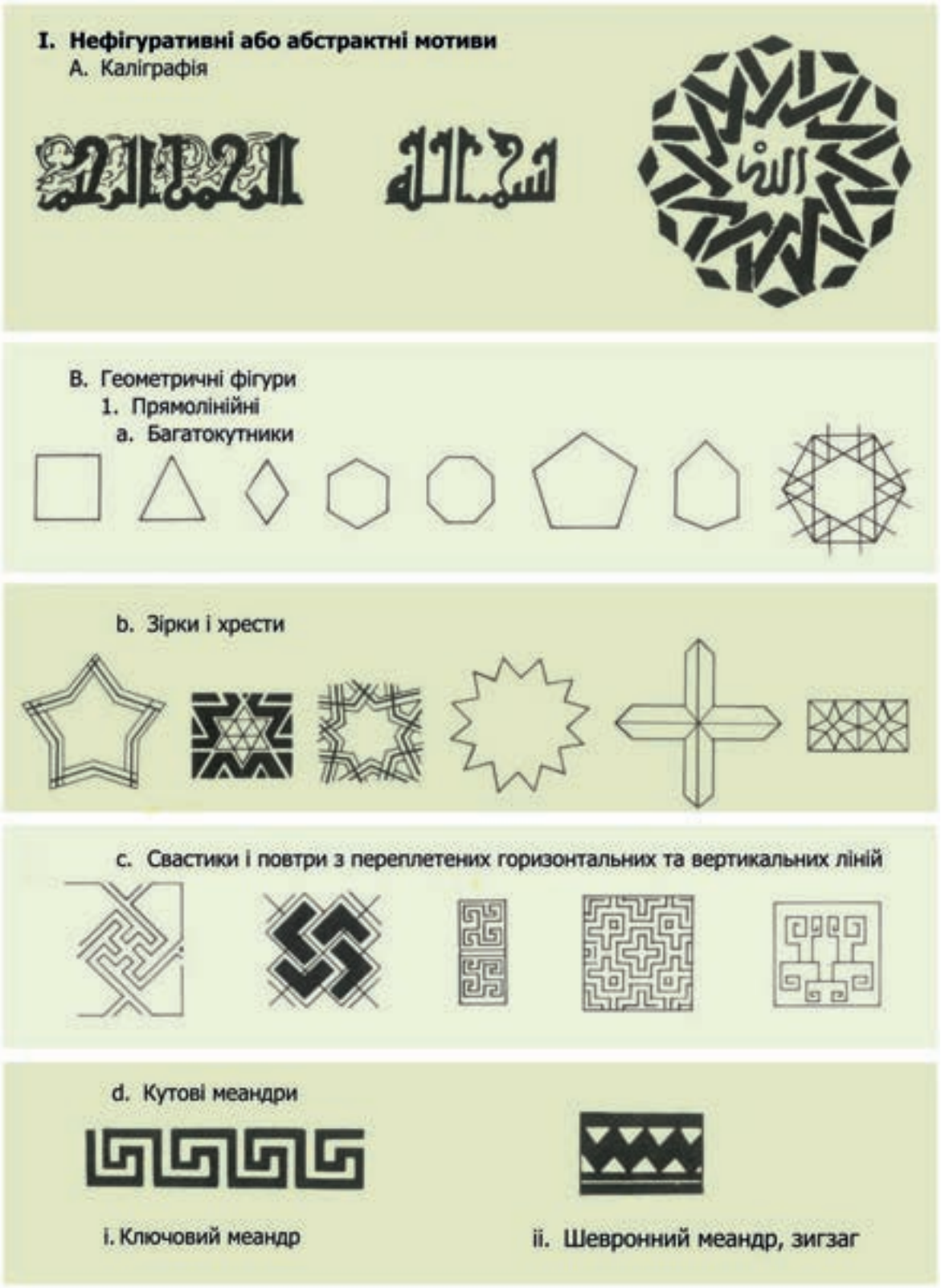
Рис. 21.8. Прикрашання палацу Альгамбри мереживними ґратками.

звичайних і навіть прозаїчних матеріалів для об'єктів витонченої складності й багатства деталей є ще одним аспектом перетворення матеріалів в ісламському мистецтві. Екстравагантність майстерності різко контрастує із ощадливістю у виборі основних матеріалів. Селянський глиняний горщик, залізна сковорода, дерев'яні двері – все це може бути оздобленим складними схемами орнаменту, робота над якими, здавалося б, виходить далеко за межі того, що вимагають матеріали та їх використання. Таким чином, мусульманський ремісник чи художник відмовляється розглядати матеріал як важливий компонент естетичної оцінки витвору мистецтва. Натомість пріоритет віддається нескінченним візерункам, які покривають об'єкт і впадають у вічі, куди б погляд не впав.

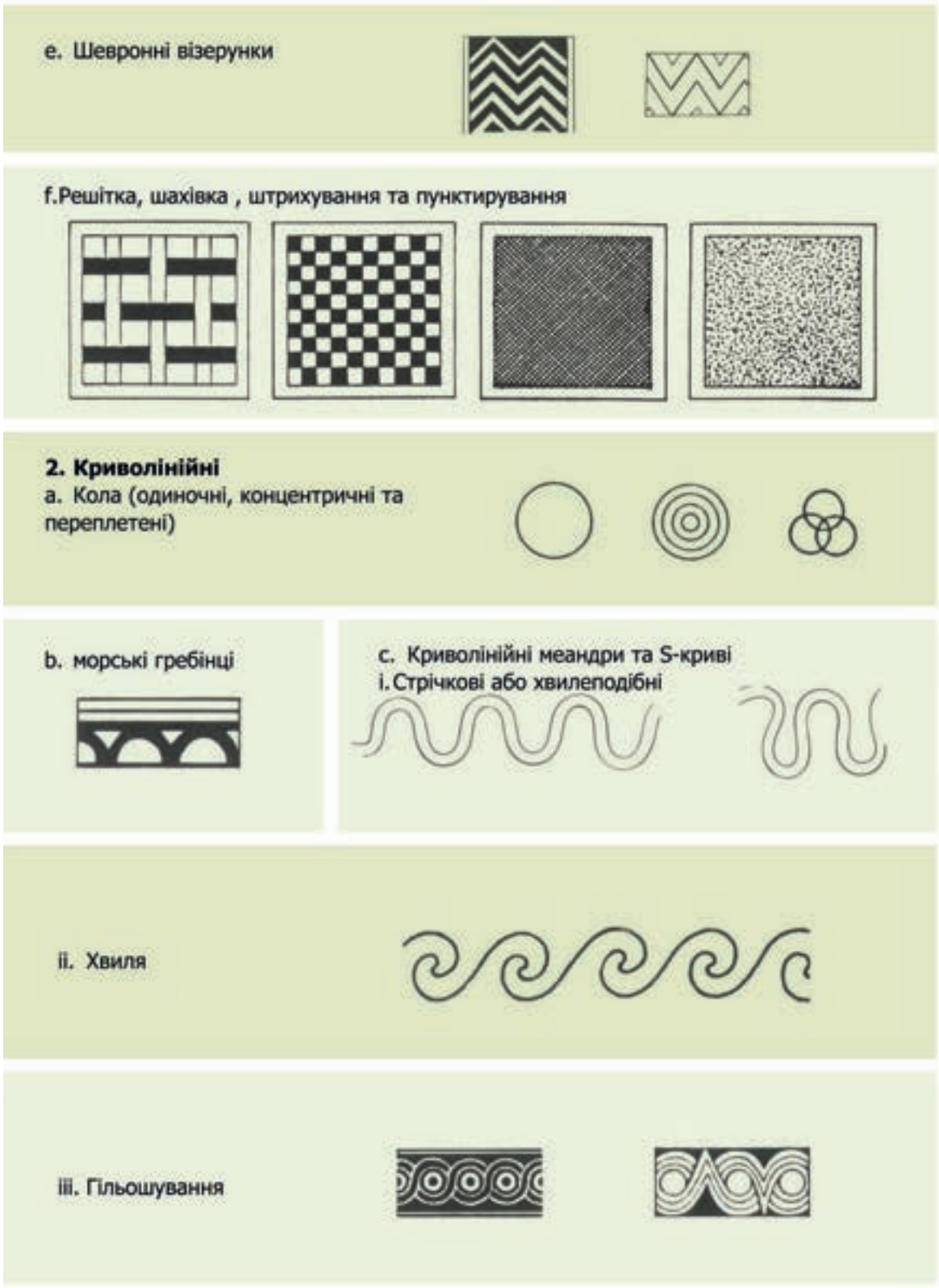
Перетворення структур

Тоді, як багато художніх традицій світу можуть прагнути підкреслити основні структури конкретного твору, ісламське мистецтво прагне замаскувати цю основну структуру. Внесок у цю якість можна вважати третьою функцією орнаментів в ісламі-

Ілюстративна вставка 21.1. Лексика мотивів ісламського мистецтва



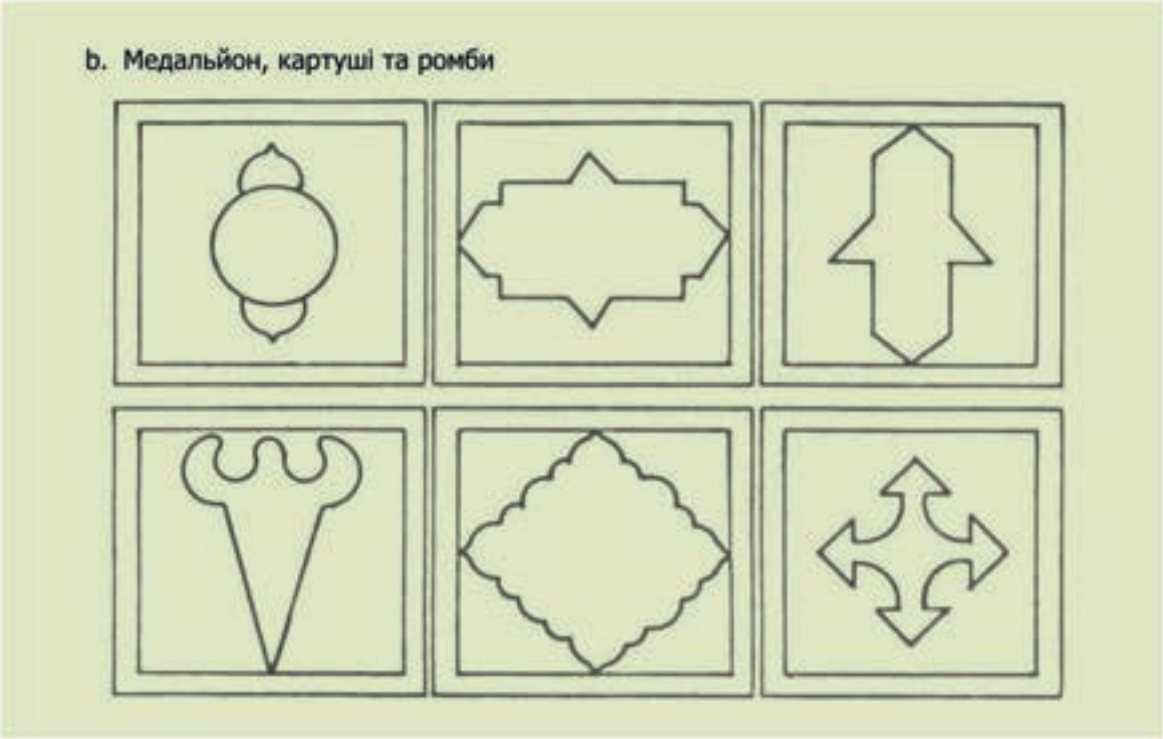
Ілюстративна вставка 21.1. Лексика мотивів ісламського мистецтва



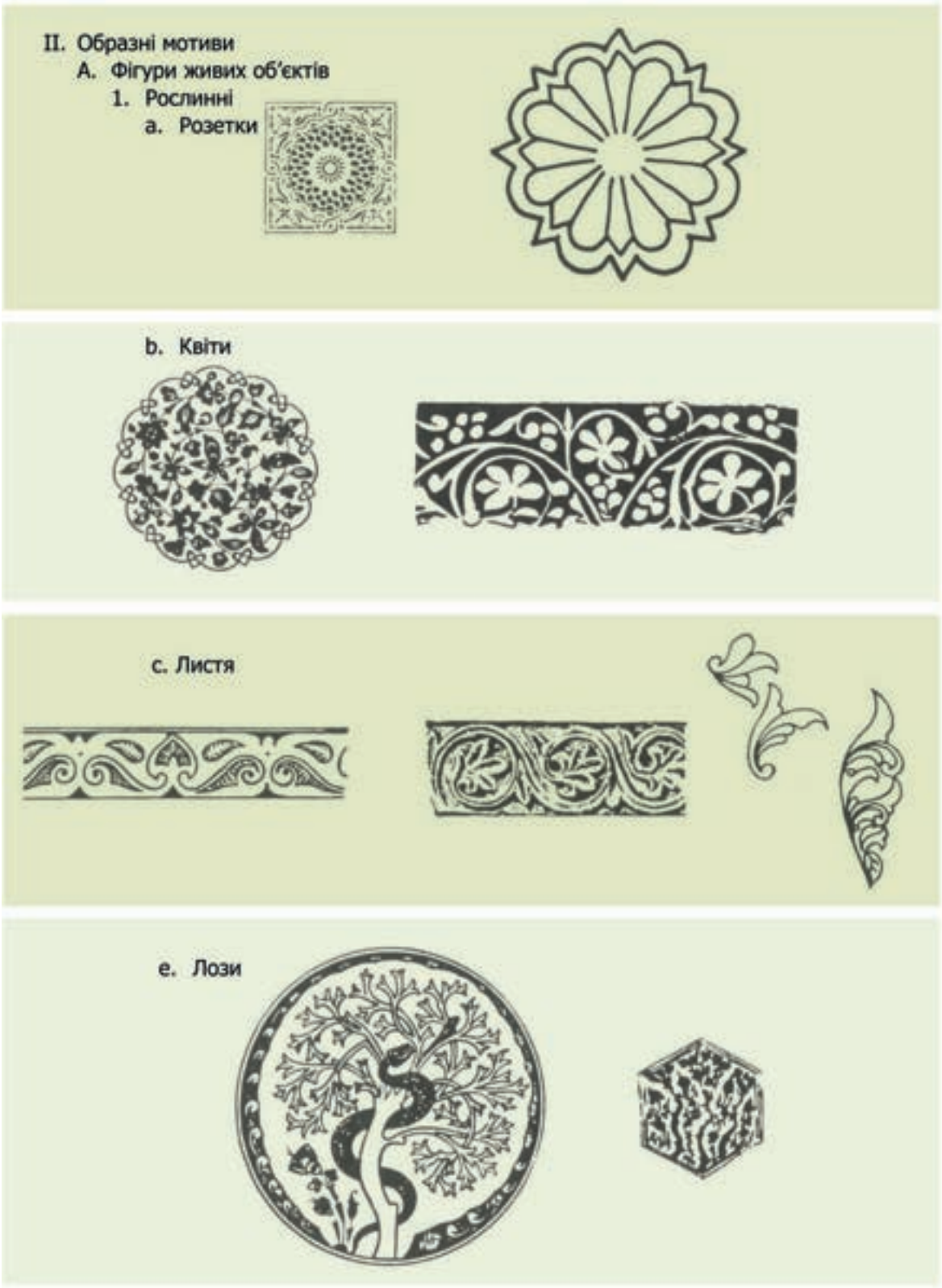
Ілюстративна вставка 21.1. Лексика мотивів ісламського мистецтва



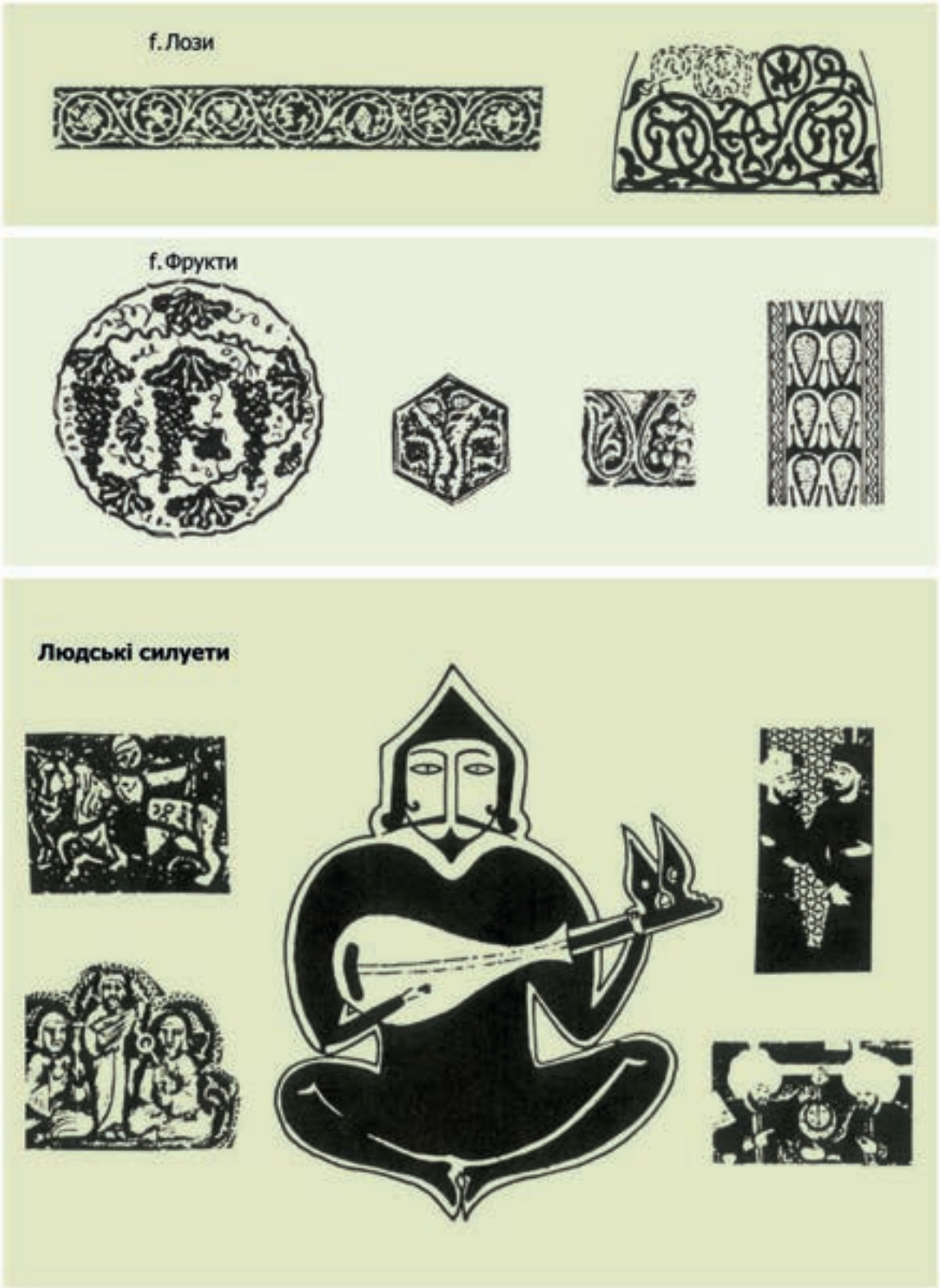




Ілюстративна вставка 21.1. Лексика мотивів ісламського мистецтва



Ілюстративна вставка 21.1. Лексика мотивів ісламського мистецтва



Ілюстративна вставка 21.1. Лексика мотивів ісламського мистецтва

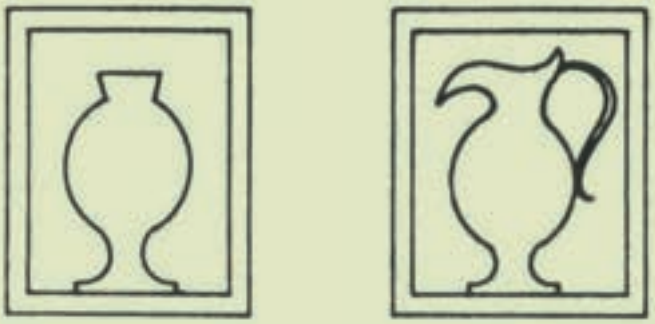
3. Тварини



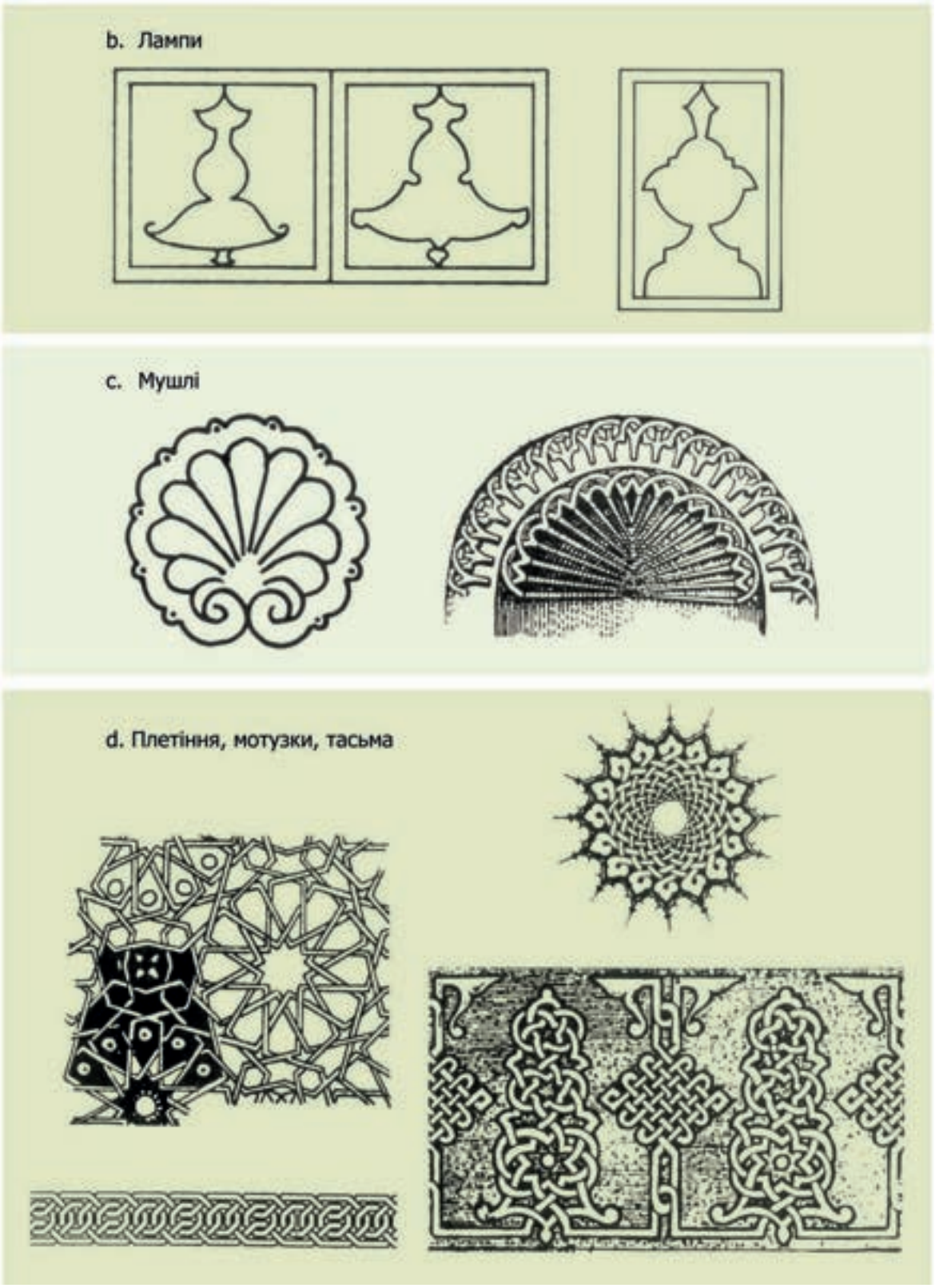
4. Химерні істоти
   a. Сфінкс
   b. Кентавр
   c. Грифон
   d. Гарпії



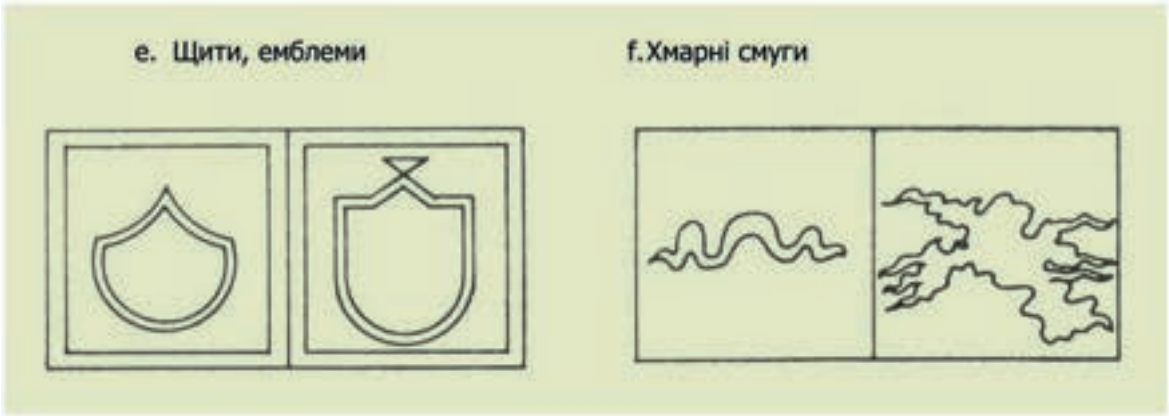
B. Неживі об'єкти природи
   1. Стилізовані об'єкти
      a. Вази, глечики

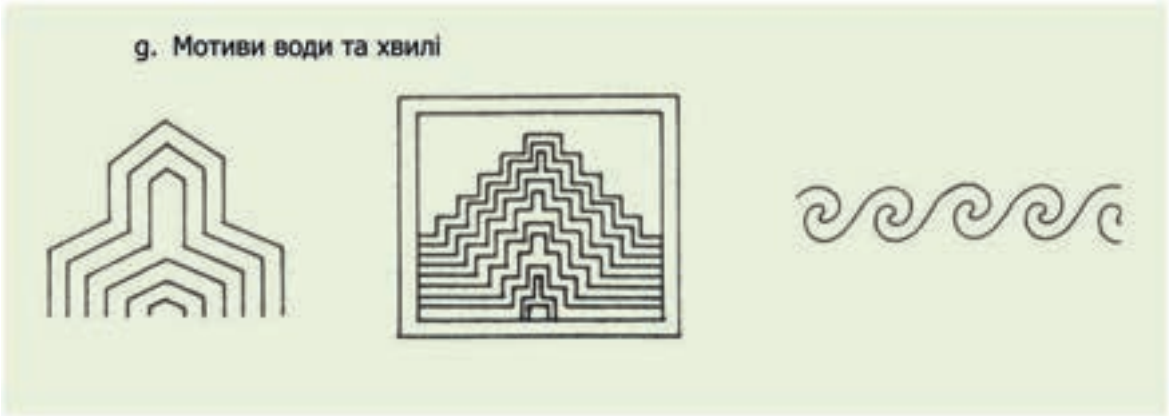


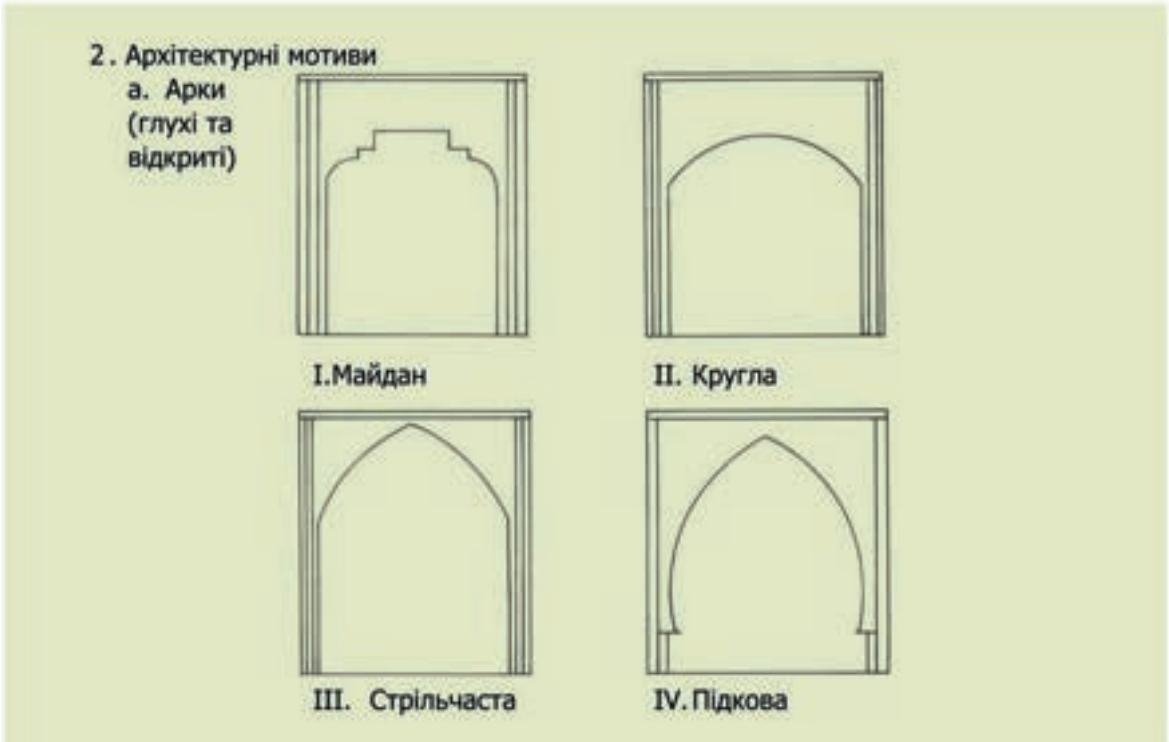
Ілюстративна вставка 21.1. Лексика мотивів ісламського мистецтва



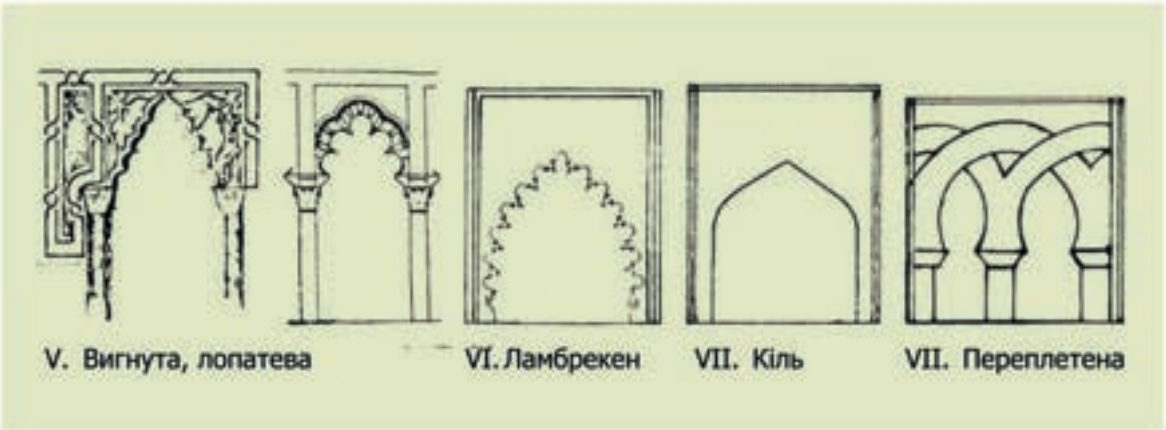
Ілюстративна вставка 21.1. Лексика мотивів ісламського мистецтва

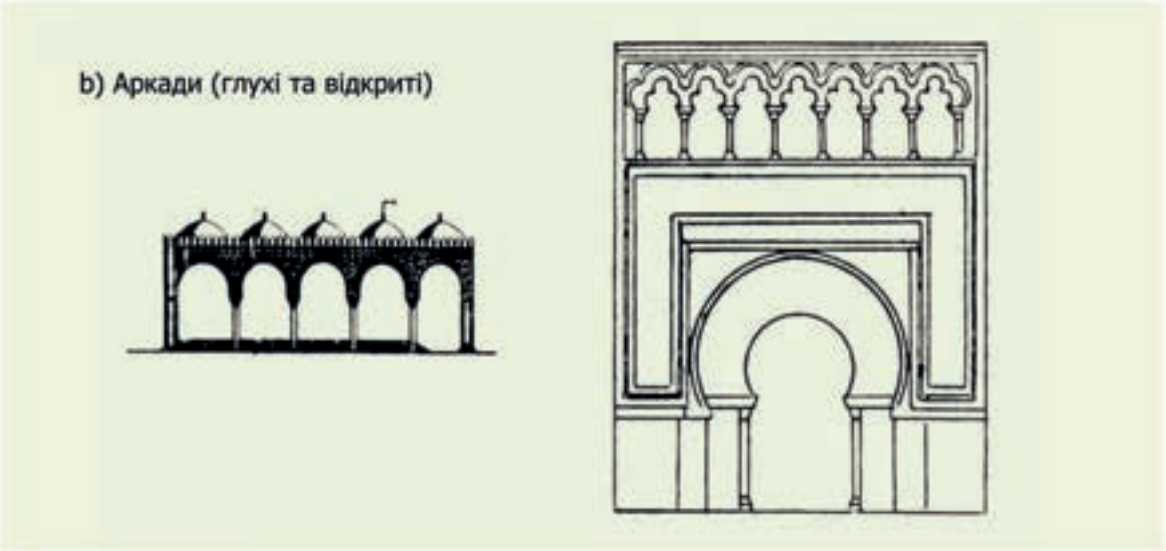


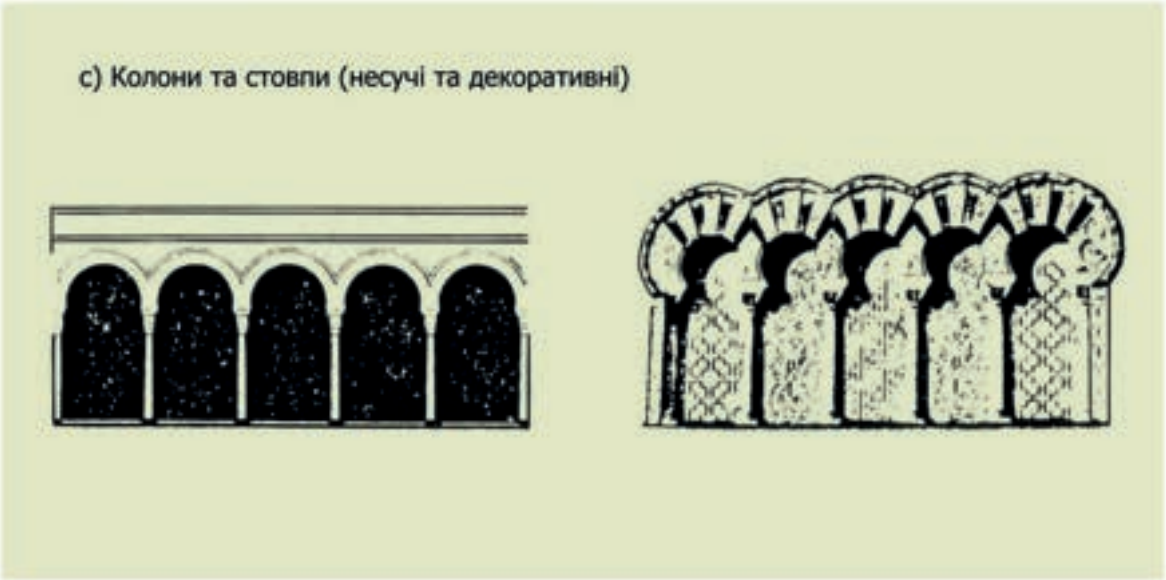




Ілюстративна вставка 21.1. Лексика мотивів ісламського мистецтва







Ілюстративна вставка 21.1. Лексика мотивів ісламського мистецтва

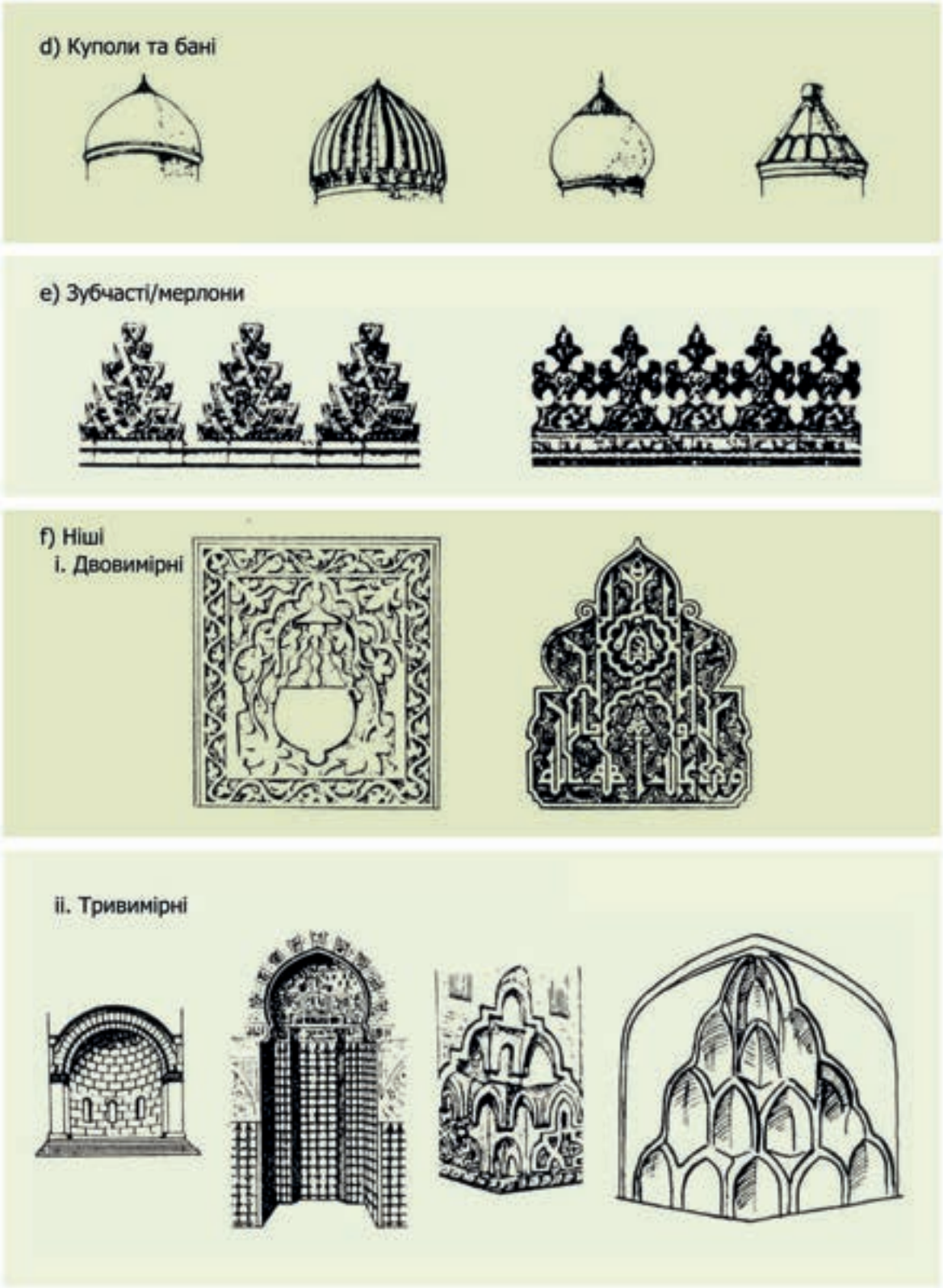




Рис. 21.9. Колони та зубчасті арки гробниці Мухаммада V. Рабат, Марокко.

ському мистецтві. Це ще одна особливість художнього твору, призначена для того, щоб відвернути увагу від приземлених складників та характеристик до вищого порядку виразу та сенсу.

Орнаментальність будь-якого ісламського витвору мистецтва відіграє роль його структурного перетворення, приховуючи основні форми або мінімізуючи їхній вплив на глядача. Наприклад, зовнішня поверхня скляної чаші може бути лише перфорованим покриттям для водонепроникної ємності усередині. Керамічне покриття фасаду чи внутрішньої стіни рідко підкреслює архітектурні елементи. Вони відкриваються тільки тоді, коли ці архітектурні елементи виступають в ролі контурних елементів нескінченного патерну. У таких випадках, однак, вони сприймаються як сутність усередині побудови композиції, всередині нескінченного патерну, а не як одиниці або елементи архітектурної структури. Завжди бажано наголошувати на структурі композиції ісламського витвору мистецтва, оскільки це сприяє естетичному сприйняттю художнього твору в основі якого лежить таухід. Відкидається акцент на фактичній структурі будівлі, оскільки це підкреслювало б натуралістичність, грубі земні фактори, органічний склад об'єкта чи архітектурної конструкції з деревини та каміння. Це не могло служити естетичним нагадуванням про відмінні від природи якості Божественності. Тому митці-мусульмани схильні маскувати деталі конструкції накладанням перетворюючого орнаменту.

Прикрашання

Четверта функція орнаментації в ісламському мистецтві поділяється художніми традиціями всіх культур і, таким чином, є універсальною для естетичної творчості. Це використання орнаменту для прикрашання та зовнішнього блиску. Можна сказати, що ісламський орнамент виконує цю функцію з великим успіхом, оскільки візерунки, які він створює на прикрашеному предметі, самі собою приємні для очей. Цей факт, заснований на їхній симетрії, приємних кольорах і витончених та різноманітних формах, був визнаний



Рис. 21.10. Всередині Кордовської мечеті.



Рис. 21.11. Деталі купола Кордовської мечеті.

не-мусульманами, які не здатні оцінити ці мистецтва зсередини культурної матриці, а також самими мусульманами. Орнамент, знайдений у цих витворах мистецтва, додає мусульманину додатковий вимір краси; бо будь-яка фігура чи предмет, будь-яка фраза чи рух, будь-який рядок чи оповідання, що виражають таухід, є для послідовника ісламу виразом істини і добра. Отже, це ще один вираз краси.

Багато вчених визнавали єдність ісламського мистецтва[10]. Проте незважаючи на таке визнання, майже відсутня більш докладна інформація про втілення такої єдності. В розділі 8 і в цьому розділі ми спробували встановити низку домінуючих характеристик, які стосуються ісламського мистецтва загалом. Ці показники становлять його єдність. Їх можна знайти у мистецтві будь-якого середовища чи техніки, в кожному регіоні мусульманського світу, в кожному столітті ісламської історії.

Вчені добре обізнані з різноманітністю ісламського мистецтва. Різноманітність зазвичай пояснюють впливом етнічних, расових чи регіональних чинників. Незважаючи на визнання їхнього існування, такі елементи різноманітності в рамках загальної єдності рідко формулювалися або аналізувалися для кращого розуміння. Виникло «відчуття» регіонального акценту чи унікальності, та не робилося особливих спроб зрозуміти його природу. Не зважаючи на численні характеристики, які забезпечують всеосяжну спадкоємність орнаментації в ісламському мистецтві, ми спробуємо тут описати ті елементи різноманітності, які є типовими для використання орнаменту в різних частинах мусульманського світу. Для цієї мети ми будемо використовувати ті ж сім областей, позначених на мапі 62, які відображають відомі мистецькі області загалом. Хоча межі, зазначені на мапі 62, здаються точними межами семи регіонів, слід розуміти, що таке визначення культурних аспектів схильне до «протікань» внаслідок акультурації та дифузії. Таким чином, будь-який елемент, що описується як характерний для регіону, може бути статистично унікальним для цього регіону. Проте, переважання його використання там та обмежене і нехарактерне використання в інших регіонах сприяють характерному стилю регіону. Як можливі елементи, що забезпечують регіональну специфіку, тут розглядатимуться три фактори. Це техніки, матеріали та мотиви.

У техніці орнаментації регіони мало відрізняються один від одного. Різьблення, роз-



Рис. 21.12. Ворота касби Удайя (12 ст.). Рабат, Марокко.



Рис. 21.13. Мукарнаси парадних дверей.

пис, ткацтво, обшивка[11], гравіювання або офорт[12], карбування[13], обробка шкіри, емалювання[14], філігранна робота[15], видування скла[16], можна зустріти в кожному регіоні. Було б неможливо надати докази винятковості будь-якого регіону для будь-якого з цих методів. Фактично, ця відповідність технік у різних регіонах є одним з аспектів єдності ісламського мистецтва.

Незалежно від регіону та періоду часу, існує лише незначна різниця в однорідності матеріалів в ісламському мистецтві Цей елемент можливої регіональної специфіки визначається, звісно, наявністю матеріалів в різних регіонах. Тинькування, фарба, дерево, метал, волокна для ткацтва та глина для виробництва кераміки настільки поширені за своїм походженням, що їх можна вважати типовими для всіх семи регіонів. Одну з відмінностей можна помітити у виробництві килимів для прикрашання громадських та приватних приміщень. У Туреччині, Ірані, Центральній Азії та на Індійському субконтиненті найважливіше місце займало виробництво килимів. Орнаментація кам'яних поверхонь чи то різьблення або облицювання, звісно, було найбільш поширеним у тих регіонах, де великі кількості матеріалу були доступні на місці і легко видобувалися. В цьому відношенні виділяються Єгипет, Туреччина та Індійський субконтинент. Оскільки камінь рідше зустрічався в Магрибі, Середній Африці, Ірані, Центральній Азії та Східній Азії, у цих регіонах для прикрашання більше використовувалися цегла, деревина, кераміка та тиньк.

Найбільш вражаючі відмінності між мистецтвами різних регіонів можна віднести на рахунок останнього з трьох аспектів – мотивів. Для того, щоб виділити основні елементи словника мотивів розглянемо сім регіонів окремо (Типологію мотивів в ісламському мистецтві див. на вставці 21.1)

Хоча в області І, Магрибі, використовуються як фігурні, так і нефігурні мотиви, мистецтво цього регіону свідчить про переважання останньої категорії. Усі підвиди нефігурних мотивів – каліграфія та різні види геометричних фігур, як прямолінійних, так і криволінійних – займають чільне місце у декорі як архітектурних, так і дрібніших об'єктів регіону. Найчастіше зустрічаються багатокутники та зіркоподібні форми. Що стосується використовуваних



Рис. 21.14. Оздоблення центрального входу в Зелену мечеть. Бурса.

фігурних мотивів, то найчастіше вони являють собою рослинні або неживі об'єкти, а не ті, які наводять на думку про людей, тварин або фантастичних істот. Фігурні об'єкти сильно стилізовані та абстраговані від своїх натуралістичних форм.

Окрім цих загальних характеристик вибору мотиву в Магрибі, кілька мотивів використовуються з такою послідовністю, що вони допомагають вирізнити магрибський стиль в орнаменті. Вони зустрічаються як на предметах невеликих розмірів, так і на більших структурах «просторового мистецтва». Ймовірно, найбільш характерною з них є особлива форма черезрядкової розгортки. Цей візерунок включає ромбовидні, а також арочні форми у заплутаних та витончених орнаментах. Він особливо помітний як архітектурна прикраса на стінах будівель і веж, де він зустрічається в нескінченній кількості творчих варіантів. До інших мотивів, які досить часто використовуються, щоб становити особливість магрибського регіонального стилю належать мотив мушлі, багатолопатна та підковоподібна арка, та різноманітні форми аркад.

Дві характерні риси репрезентації мотиву в області II, ісламській Середній Африці – це переважання прямолінійних геометричних форм та вільна форма їх передачі (мал. 21.9, 21.12). Людські та тваринні мотиви, завжди сильно стилізовані, зустрічаються тут частіше, ніж у багатьох інших частинах мусульманського світу. Це можна розглядати як сильний вплив до-ісламської художньої культури цього регіону. В Західній Африці вплив Магрибу часто виразно простежується під час вибору декоративного мотиву.

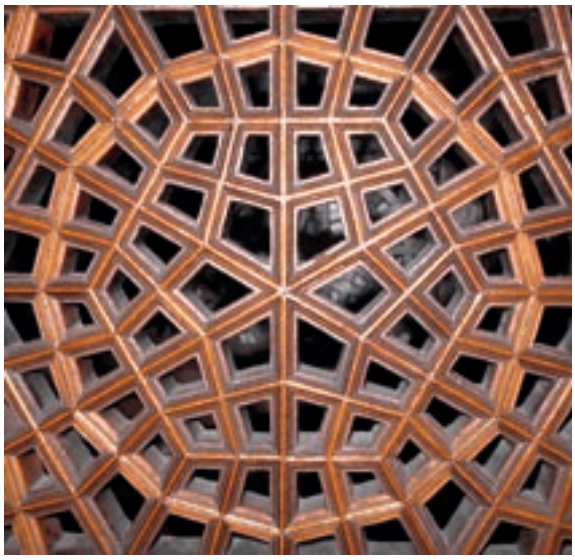


Рис. 21.15. Мінбар мечеті Рустем-паша. Стамбул.



Рис. 21.16. Мукарнаси мечеті Наср-е Мульк, Шираз, Іран.

В області III, Машрику, можна знайти всі елементи лексики ісламських мотивів. Важко віддати перевагу якомусь конкретному предмету, оскільки всі вони майстерно використовувалися завжди або протягом деяких періодів. Якби якісь із них були виділені як типові для регіону, вони, ймовірно, включали б каннелюрне і скульптурне прикрашання куполів і кольорові смуги, що чергуються, які часто зустрічаються як в архітектурному орнаменті, так і в орнаменті дрібних предметів.

Область IV, Туреччина, як і її сусіди в Машрику, використовувала великий словник мотивів. Художня каліграфія була особливо помітною та видатною. Геометричні та рослинні форми, а також мляві об'єкти природи були популярними мотивами в турецькому мистецтві як під час сельджуцького (1078-1308 рр.), так і османського періодів (1300-1922 рр.). Мотивами, особливо



Рис. 21.17. Всередині мечеті Бадшахі. Пакистан.

пов'язаними з Туреччиною, є гостра трикутна арка та характерні фігури, відомі як «турецькі трикутники». Останні являють собою трикутні призматичні поверхні, що утворюють своєрідний пояс навколо внутрішньої основи куполів для полегшення переходу між круглими і квадратними, меншими і більшими об'єктами. Хоча як за походженням, так і за функцією, це переважно архітектурний елемент, він також забезпечив мотив архітектурного декору.

Іран-Центральну Азію, область V, можна охарактеризувати як регіон, в якому стилізовані постаті людей та тварин зосереджені більше, ніж у більшості інших регіонів. Ці зображення часто пов'язані з придворним життям – наприклад, правитель, який сидить зі своїми слугами чи друзями, мисливські походи чи сцени битв та турнірів.

Симетрично розташовані один проти одного тварини та двоголові птахи, є популярними мотивами для прикрашання всіх видів художніх виробів. Подібно до до-ісламського мистецтва Персії та теренів Родючого півмісяця, багато різновидів тварин є фантастичними істотами, що включають голову однієї тварини і тіло іншої. Хоча тварини іноді зображувалися дуже подібно до того як вони існували в живій природі, вони завжди були стилізовані відповідно до тенденції ісламського мистецтва до денатуралізації. Важко виділити будь-який конкретний мотив, що використовується в цьому напрямку, але естетичні вироби Ірану та Центральної Азії демонструють витонченість і вишуканість орнаменту, які, незалежно від мотиву, що використовується, значною мірою підкреслюють їхню естетичну регіональну специфіку.

На Індійському субконтиненті, в області VI, мотиви ісламського мистецтва з категорії фігурального орнаментування зазвичай трактуються більш натуралістично, ніж в інших регіонах мусульманського світу. Це стосується як постатей людей і тварин, так і рослинних форм. Окрім того, особливо виділяються арочні та аркадні мотиви багатолопатних та цибулеподібних різновидів. Незважаючи на те, що на Індійському субконтиненті представлені багато мотивів, звичайним елементом архітектурного декору є рифлення та фігурки переверну-

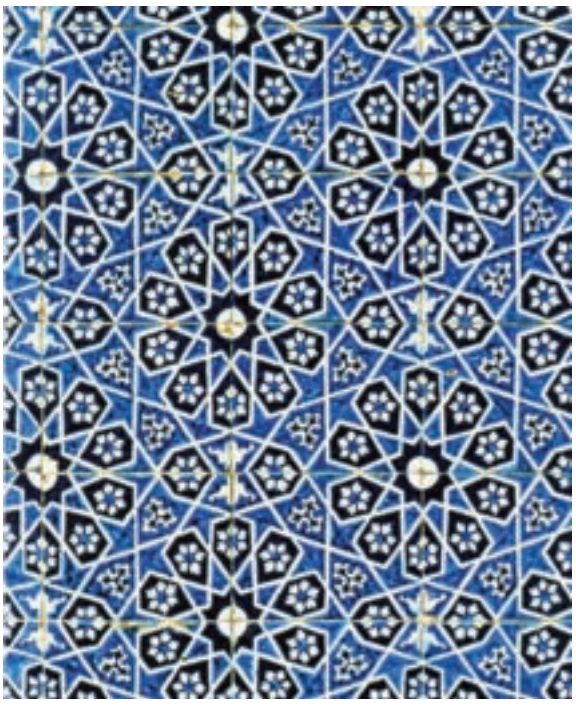


Рис. 21.18. Оздоблення стіни мечеті Тхатта. Пакистан, 1644-47.

тих лотосів, які височіють над куполами та арками.

Близькість багатьох районів Східної Азії, де переважають мусульмани, до океану, призвела до помітного використання прикрас у вигляді носів човнів та хвилеподібних мотивів в області VII. Навіть рослинні та тваринні форми течуть і коливаються. Багата рослинність таких місць, як Малайзія, Індонезія, південні Філіппіни, сприяла пишній передачі рослинних мотивів, притаманних орнаментації художніх виробів цих земель. До цього елементу регіональної специфіки додається вплив Індії та індійського ісламу на багатолопатеві й цибулеподібні мотиви арок та куполів.

Використання парасольок у якості фізичного захисту від сонця й дощу та символічного знаку королівської влади в Південно-Східній Азії зробило помітною в архітектурному декорі парасольку, схожу на складний та плісований мотив. В художніх творах китайських мусульман декоративні елементи запозичені переважно з Середньої Азії або з китайського мистецтва.



Рис. 21.19. Фрагмент стіни палацу Альгамбра. Гранада, Іспанія.

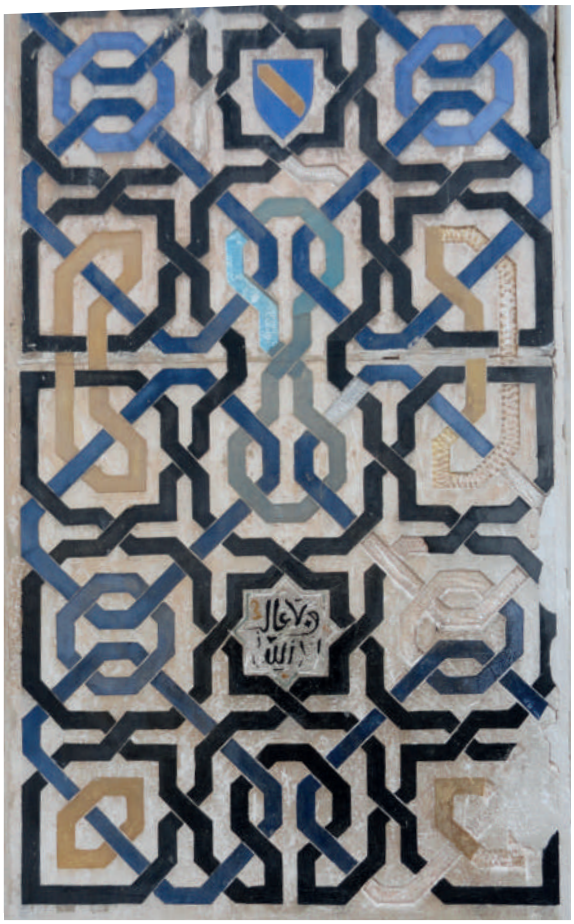


Рис. 21.20. Фрагмент однієї зі стін палацу Альгамбра. Гранада, Іспанія.

Окрім цих визначальних характеристик різних регіонів ми можемо виявити відмінності в рослинних мотивах від регіону до регіону відповідно до рослинності кожної частини мусульманського світу. Наприклад, тюльпан є типовим для турецького орнаменту, але майже не зустрічається в інших регіонах мусульманського світу; малюнок манго (також званий «пейслі») особливо важливий в Ірані, Центральній Азії та на Індійському субконтиненті. Незважаючи на такі незначні відмінності у використанні чи виразності мотивів, не можна не відзначити видатний ступінь однорідності навіть у цьому аспекті образотворчого художнього матеріалу. Фактично застосування всіх категорій словника ісламських мотивів у всіх регіонах є настільки послідовним, що становить ще один елемент єдності в ісламському мистецтві.



Рис. 21.21. Розписані бордюри. Мечеть Рустем-паші, Стамбул, 1561.

Структури арабески

На додачу до розуміння чотирьох важливих функцій ісламської орнаментації й усвідомлення, завдяки цьому, її значення, необхідно дослідити структурні компоненти, що лежать в основі її нескінченних патернів. Ісламський патерн, котрий застосовується для вираження нескінченності, – або ж арабеска, – хай він буде використаний для прикрашання рукопису Корану чи для декорування килима, в імпровізаціях музиканта, який грає на лютні, чи для створення хитромудрих візерунків на кераміці або під час оздоблення будівлі, як виявляється, має відповідати низці структурних типів, котрі повторюються в безлічі різноманітних варіацій. Ці формальні категорії можуть бути виявлені й розрізнені шляхом дослідження витворів мистецтва мусульманського світу, що з'являлися впродовж минулих чотирнадцяти сторіч.

Чотири загальні категорії структури арабески були ідентифіковані у якості репрезентативних. Однак, не йдеться про те, що система стала закритою і до неї не можуть більше додаватися нові структури. У дійсності, справа виглядає навпаки. Будь-які нові структурні «різновиди», котрі відповідають естетичним вимогам ісламського моделювання нескінченності та співпадають з його засадничими характеристиками, вважатимуться креативним і бажаним доповненням до репертуару ісламського мистецтва. Мистецтво, натхненне таухідом, задіяло концептуальний підхід, за якого кількість можливих проявів є, насправді, безмежною. Розуміння використання в орнаментації чотирьох структур, які будуть розглянуті, допоможе прояснити універсальність та безмежні можливості моделі ісламської естетики.

Візуальні мистецтва – а певним чином й ісламська література, мистецтва звуку та руху – виявляють деяку примітну подібність до арабської мови, якою Мухаммад отримав одкровення. Арабська мова, окрім того, що є ключовою для задоволення потреб і інтересів мусульманина, будучи засобом залучення до участі в здійсненні релігійних ритуалів, також виконувала функцію lingua franca мусульманського світу впродовж останніх чотирнадцяти сторіч. Навіть в інших так званих мусульманських мовах (турецькій, фарсі, урду, суахілі, малайській та ін.), структури, властиві арабській мові, як видається, набули великого значення. Арабська мова є складною мовою, яка базується на системі кореневих значень, котрі виражаються за допомогою коренів, що складаються з трьох літер. Оскільки не існує меж для кількості таких коренів слів, екстенсивність значень у мові є, потенційно, безмежною. Корені, що складаються з трьох приголосних літер, дають змогу розрізняти найтонші нюанси базового значення у від-

повідності з чітко визначеними правилами (таф'ілят, одн. таф'іля) арабської мови. За допомогою додавання префіксів, суфіксів чи внутрішнього вставляння голосних, приголосних і подвоєнь, ці таф'ілят дозволяють створювати усі частини мовлення без втрати зв'язку з коренем, що складається з трьох літер. Наприклад, д-р-б – це корінь, який відповідає значенню «бити»; с-б-к – означає «брати участь в перегонах, проходити». Шляхом додавання подовженого звуку «а» після першої приголосної, й короткого «і» після другої, з цього кореня ми отримуємо такі слова: даріб («той, хто завдає удару»); й сабік («той, хто бере участь в перегонах», або «той, хто проходить»). В іншій формі, звук «у», що додається після першої приголосної й другої приголосної (удруб) створює наказове дієслово для однини чоловічого роду («бий!»). Подібним чином, усбук – це команда – «йди вперед!». Кожне дієслівне, іменникове, прикметникове та прислівникове значення має свої відповідні й конкретні форми. Шістдесят, чи навіть більше, таф'ілят, котрі мають широкий вжиток, представляють інший, потенційно безмежний, вимір арабської мови. Набагато більше форм було описано й використовувалося майстрами слова, і ще більше може бути додано, якщо виникне така потреба.

Структурні типи чи форми ісламського мистецтва є аналогічними до цих таф'ілят арабської мови. Якщо мовні таф'ілят забезпечують прекрасно впорядковане й повторюване обрамлення для складання літер у слова, то естетичні таф'ілят є обрамленням для художніх мотивів та фігур для створення патернів ісламського мистецтва.

Подібно до лінгвістичних форм, структури патерну нескінченності виявляють дворівневу безмежність. Принаймні чотири базові структури арабески були виявлені у якості превалюючих в ісламському мистецтві, але відкриття нових структур арабески, котрі втілюють засадничі характеристики ісламського мистецтва, було би бажаним. Водночас, розмаїття у використанні цих структур є безмежним. Можливі техніки, матеріали й мотиви є незліченними; так само, й різні шляхи маніпулювання засадничими структурами також є незліченними. Зважаючи на багате розмаїття цих структур в історії ісламського мистецтва, стає очевидним, що втілення патерну нескінченності надає безмежні можливості для творчості.

В деяких зразках моделювання нескінченності, митець, здається, використовував більше однієї засадничої форми для створення однієї арабески, кожна з яких пасувала для того чи іншого сегменту роботи, або



Рис. 21.22. Панорамні розписи. Мечеть Рустем-паші, Стамбул, 1561.

ж він йшов шляхом поєднання їхніх рис для створення загальної структури дизайну. В таких випадках, зазвичай, можливо визначити домінуючий вплив тієї чи іншої структури, або ж визначити дизайн у якості прикладу поєднання двох чи більше структур, котрі піддаються ідентифікації.

З чотирьох засадничих структурних категорій ісламських патернів нескінченності, які були розпізнані в численних роботах, дві є принципово роз'єднаними (мунфасіля) чи то перервними в організації, тоді як інші дві є принципово об'єднаними (муттасіля) чи неперервними. Така характеристика, подібно до ідентичності структурних типів, може бути гостро окресленою в деяких роботах, тоді як в інших її прояви є прихованими або межують з проявами іншого штибу. Незважаючи на підсумкові проблеми класифікації, ми спробуємо визначити архетипи й розглянути специфічні приклади мистецтва у відповідності з однією (або й не тільки з однією) з теоретичних моделей.

Багатокомпонентна структура

Першу з роз'єднаних структур мунфасіла можна було б назвати «багатокомпонентною» арабескою або нескінченним візерунком. Вона складається з окремих частин або блоків, об'єднаних доповнюючим та повторюваним чином. Рідко один компонент має перевагу над іншим. Кожна одиниця зберігає чітко відокремлену ідентичність, хоча вона може бути поєднана з іншими одиницями для створення більшої комбінації. Як і в будь-якому ісламському малюнку, для його огляду та оцінки не допоможе лише зосередження зору та розуму.

Ця структура, яка підходить для будь-яких засобів та методів, широко використовується в ісламському мистецтві. Багатокомпонентна організація була виявлена у якості прикрас керамічного або металевого посуду (мал. 21.6), зброї або обладунків воїна, декоративних уривків або цитат з Корану чи інших книг, меблів, килимів і тканин, а також декоративних пам'яток архітектури (мал. 21.27, 21.28). Навіть мініатюрний живопис, який багато хто вважав би формою мистецтва, на який менше всього могли вплинути ісламські естетичні передумови, часто є прикладом багатоланкової структурної організації. Ілюстрація може бути сукупністю окремих «видів», відмежованих один від одного архітектурними елементами (перегородками приміщень, арками, вікнами, дверними отворами, тощо) чи природними перешкодами. Такі перегородки розділяють ці фігурні включення багатокомпонентної конструкції на окремі блоки. Кожна міні-сцена сприймається по черзі, у міру того, як погляд і розум переходять від одного блоку до іншого.

Модулі багатокомпонентної арабески, що складається з кількох одиниць, можуть бути оцінені поодинці, на одному рівні вивчення, але вони часто також організовані в тій чи іншій формі комбінації другого рівня (а можливо, і третього). Це може мати наслідок у вигляді симетричного розташування одиниць справа наліво або вгору і вниз від центральної точки; або набувати форми комбінації модулів в кільце чи ланцюжкову структуру.

Переплетення або структура мутадахіля

Друга структура, що зазвичай зустрічається як основний організуючий принцип ісламського орнаменту, має назву «переплетення» або мутадахіля. Тут, як і в багатокомпонентній структурі, об'єднано кілька модулів. Однак, просте доповнююче накладення багатокомпонентних конструкцій тут замінено взаємопроникненням елементів малюнку, який виникає в результаті комбінації цих компонентів. Повторення та множинність фокусів тут однаково важливі, щоб створити враження нескінчен-

ної послідовності. Взаємопроникнення компонентів малюнку може відбуватися на будь-якому рівні, на рівні з'єднання окремих мотивів або на рівні складнішої організації компонентів та комплексів у візерунку. Кожен компонент або блочну комбінацію в цьому орнаменті можна сприймати окремо, але частини кожного окремого компоненту або їх комбінації в цілому загалом також можна розглядати як такі, що виконують іншу роль в іншій частині візерунку. Наприклад, кожна з невеликих шестигранних одиниць, що містять геометричні мотиви, які складають арабеску, що переплітається на мал. 21.4 можна оцінити окремо. На іншому рівні кожну з цих фігур можна розглядати як частину більшого шестикутника. На ще одному структурному рівні кожен модуль крайнього компонента більшого шестикутника виконує в структурі подвійну функцію; він проникає (це мутадахіля) в іншу шестигранну комбінацію. Такі взаємопроникнення стають дуже складними у багатьох ісламських декоративних візерунках.

Обидві роз'єднані структури – багатокомпонентна і переплетена – складаються з сукупності безлічі модулів, які зберігають свою відокремленість і виразність, незважаючи на їх об'єднання у більші художні одиниці. Обидві структури задовольняють вимоги нескінченного патерну множинності фокальних точок в їхньому повторюваному візерункотворенні, і створюють враження нескінченної безперервності. Обидві мають шість основних характеристик ісламського мистецтва: абстракцію, модулі, послідовні комбінації, повторення, динамізм і складність. Третя та четверта структури, що використовуються в ісламському мистецтві були класифіковані радше як «пов'язані», аніж «роз'єднані». Ці структури є також прикладами нескінченного візерункотворення, але вони представляють візуальний, естетичний вираз таухіду, який більше репрезентує безперервність, аніж роз'єднаність.

Структура меандр

Поміж з'єднаних структур візерунку або муттасіла, першою і найменш складною є арабеска меандр, в якій слідують одна за одною, здавалося б, нескінченна послідовність каліграфії, листя, квітів, завитків і абстрактних форм, але їх нелегко розділити в роздільні чи окремі блоки багатокомпонентної арабески. Мотиви можуть обертатися навколо висячої лози або самі по собі забезпечувати «доріжку» для постійного розвитку. Вони не піддаються визначенню початку або середини, кульмінації або завершення візерунку. Такі безперервні, адитивні способи організації компонентів мотиву можна знайти в панелях арабески для невеликого об'єкта, а також в панелях або бордюрах для архітектурних елементів або елементів дизайну. В першому випадку, панелі, які є свідченнями меандрової організації елементів візерунку часто поєднуються з іншими модулями подібної або відмінної форми для створення іншого рівня комбінації одиниць малюнку. Внутрішня структура такої арабески є з'єднаною, тоді як загальна структура роботи може бути заснована на іншій художній таф'ілa або формі.

Розширювальні структури

Другий вид з'єднаної структури і четверту з широко використовуваних основних форм ісламського орнаменту слід позначити як арабески, що «розширюються», оскільки вони справляють враження сонячних променів, що постійно розгортаються, або вибухового зображення. Його центральна модульна серцевина забезпечує один «вид» у нескінченному патерні, але в жодному випадку не єдиний. Межа за межею, фігура за фігурою послідовно додаються до цього центрального ядра або художником під час створення, або глядачем під час сприйняття. Кожне доповнення є новою композицією і новим баченням арабески. Зрештою, досягається межа сторінки, краї

тарілки, закінчення панелі стіни, фасад будівлі і візерунок повинен бути вирізаний без завершення або фінальності. Цю незавершеність не слід маскувати чи уникати її; насправді, сутність ісламського малюнка полягає в тому, що внаслідок цієї незавершеності малюнок вимагає продовження за його емпіричними межами в уяві глядача. Зрештою, розум не може продовжувати цей процес і повинен підкорятися усвідомленню своєї нездатності перед вимогою. У цій естетичній вправі, в переживанні благоговіння, яке вона породжує, глядач досягає розуміння того, що існує незрозуміла Реальність, яка знаходиться за межами простору-часу, але яка є Джерелом та Визначником всього, що складає творіння.

Враховуючи його значення в кожній галузі ісламського мистецтва, орнамент можна розглядати як один з найважливіших, якщо не найважливіший елемент в естетичній традиції мусульманських народів. Це не зайве доповнення до арт-об'єкта, яке можна додати або прибрати без естетичної шкоди чи наслідків. Навпаки, це сама сутність ісламського мистецтва – сутність, що визначає використання матеріалів, формує сприйняття форм і породжує низку структур, які можна розпізнати в кожній галузі художнього твору. Таким чином, цей суттєвий елемент не є просто результатом соціологічних, економічних чи географічних факторів та впливів. Це не просто компонент, який потрібно «вбудувати» у витвір мистецтва «з метою прикрашання». Скоріше, він випливає з глибинної мотивації, сенсу існування всієї культури та цивілізації мусульманських народів. Це було необхідно та визначено посланням таухіду.

ПРИМІТКИ

1. Наприклад, Titus Burckhardt, Art of Islam: Language and Meaning (London: World of Islam Festival Pub-lishing Co., 1976); Ernst Grube, The World of Islam (New York: McGraw-Hill, 1966); Ernst Kühnel, Islamic Art and Architecture, trans. Katherine Watson (London: G. Bell and Sons, Ltd., 1966); G. Marçais, L'Art musulman (Paris: 1962); David Talbot Rice, Islamic Art (New York: Praeger, 1965).

2. Див, наприклад, Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture (New York: Praeger, 1971); G. Marçais, L'Architecture musulmane d'occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, et Sicile (Paris, 1954); Arthur Upham Pope, Persian Architecture: The Triumph of Form and Color (New York: George Braziller, 1965); A. Volwahsen, Living Architecture: Islamic Indian (New York, 1970).

3. Thomas W. Arnold, Painting in Islam (New York: Dover Publications, 1965); Arthur Urbane Dilley, Oriental Rugs and Carpets: A Comprehensive Study, revised by Maurice S. Dimand (Philadelphia: J. B. Lippincott Co., 1959); Martin Lings, The Quranic Art of Calligraphy and Illumination (London: World of Islam Festival Trust, 1976); Arthur Lane, Later Islamic Pottery, 2nd ed. (London, 1971).

4. Два приклади: Arthur Upham Pope, "Foliate Patterns on the Alp Arslan Salver," Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology, 4 (1908), pp. 75-78; and R. Nath, "Depiction of Fabulous Animals (Gaj-Vyala) at the Delhi Gate of Agra Fort," Medieval India, 2 (1972), pp. 45-52.

5. Vinigi L. Grottanelli, "Ornamentation," Encyclopedia of World Art (New York: McGraw-Hill, 1965), Vol. 10, col. 831.

6. E. Herzfeld, "Arabesque," Encyclopédie de l'Islam (Paris: Picard, 1913), Vol. 1, pp. 367-372; M. S. Dimand, A Handbook of Mohammedan Decorative Arts (New York: Metropolitan Museum of Art, 1930), p. 12; Anthony Hutt, Islamic Architecture, North Africa (London: Scorpion Publications, 1977), p. 21; Derek Hill and Lucien Colvin, Islamic Architecture in North Africa (Hamden, Conn.: Archon Books, 1976), p. 64.

7. Titus Burckhardt, Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods, trans. Lord Northbourne (London: Perennial Books, 1967), Introduction; and Ananda K. Coomaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art (New York: Dover Publications, 1956), chap. 2.

8. Див. Sahih al-Bukhari (Arabic-English), trans. Muhammad Muhsin Khan (Al-Medina al-Munauwara: Islamic University, 1974), Vol. 7, pp. 365-367.

9. Наприклад, Коран 7:30-33, 57:27, 18:7, 16:8, 15:16,37:6.

10. «Ми визнали, що ці твори, які з'явилися за декілька тисяч кілометрів один від одного і з різницею в кілька століть, мали схожість спорідненості між собою» (George Marçais, L'Art musulman (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), p. 2.

11. Це слово позначає категорію, що охоплює всі види художнього орнаменту, які включають припасування шматків матеріалу для накладання на підстилаючу основу – маркетрі, мозаїку з каменів та кераміки, інкрустації металом і т.і.

12. Гравіювання – ширший термін. Він включає процес вирізання малюнка на поверхні або використання кислоти для його створення. Останнє відоме як офорт.

13. У цьому процесі рельєфні малюнки створюються на металевих об'єктах за допомогою молотка зі зворотного боку.

14. Процес сплаву склоподібної кольорової непрозорої речовини з поверхнею металу, скла або кераміки.

15. Філігранний орнамент складається з тонкого дроту, найчастіше зі срібла, рідше з міді чи золота. Коли ці вироби з арабесками прикріплюються до цілісних шматків металу – ящиків, скриньок або посуду – техніка прикрашання відома як інкрустація.

16. Відлити що-небудь (з металу, глини, пластмаси) – означає надати цьому предмету певної форми шляхом заливання або пресування матеріалу у форму.

Розділ 22

Мистецтва, пов'язані з простором

Розібравшись із сутністю ісламського мистецтва (Розділ 8), з каліграфією як найважливішою формою мистецтва ісламської культури (Розділ 20) і з функціями, значенням та структурою ісламського орнаменту (Розділ 21), ми тепер звернемося до іншої галузі образотворчого мистецтва ісламської цивілізації, а саме до мистецтв, пов'язаних з простором. Це поняття охоплює цілу низку творчих надбань та пам'яток мусульманських народів; вони мають так багато спільних рис, що більш доречним видається їхній загальний огляд, аніж опис кожного напрямку по окремості.

ЩО ТАКЕ «ПРОСТОРОВЕ МИСТЕЦТВО?»

Простір іноді описують як протилежність масі, як заперечення твердості в архітектурі[1]. Відповідно до цього визначення, просторові мистецтва включатимуть лише ті архітектурні пам'ятки з внутрішніми просторами, до яких можна увійти. Істотно інша думка стверджує, що всі образотворчі мистецтва можна розглядати як «просторові мистецтва», оскільки вони втілюють два, а іноді три просторових виміри[2].

Жодна з цих інтерпретацій виразу «просторове мистецтво» не підходить для нашої мети. Перша надмірно обмежена, оскільки виключає твори, пов'язані із зовнішнім простором, важливість обробки стін та орнаментацію, а також естетичну значущість екстер'єру будівель. Всі ці риси були вкрай важливими для сприйняття та оцінки створеного ісламом середовища. Ми також відкидаємо другу теорію, оскільки вона заважає нам організувати ісламське образотворче мистецтво у відповідні та значущі необхідні підрозділи.

Які ж периметри «просторових мистецтв» найкраще підходять для обговорення ісламського мистецтва? Чи ця категорія включатиме, наприклад, круглу скульптуру, мистецтво, яке відтворює зооморфні, людські чи інші фігури природи в камені, металі, дереві чи гіпсі? Такі твори, безумовно, включають просторові виміри, але майже відсутні в ісламському мистецтві. Тому їх включення у якості прикладів «просторових мистецтв» було б зайвим для даного ознайомчого опису. Використання натуралістичних зображень не схвалювалося для вираження ісламської ідеології і не здобуло широкого визнання.

Це не означає, що в ісламському мистецтві немає скульптури, як стверджують деякі мистецтвознавці. Насправді існує багато зразків ісламського скульптурного мистецтва; але, відповідно до характерної потреби в абстракції, вони демонструють незначний інтерес до пластичного моде-

лювання та натуралістичних фігур. Натомість найчастішими та найціннішими зразками скульптури, створеної мусульманами, були рельєфні різьблені фігурки, які окреслюють нескінченні візерунки. Таких робіт можна знайти удосталь у всіх частинах ісламського світу; вони використовують найрізноманітніші матеріали, і навіть мотиви (мал. 22.1). Незважаючи на важливість наведення прикладів, ми не розглядатимемо ісламську скульптуру в цьому розділі як просторове мистецтво, оскільки в ісламській культурі вона належить до категорії орнаменту (Розділ 21). Вона черпає свої характеристики, функції та форми з цього аспекту художнього творення.

Таким чином, перша категорія, яка має бути включена в ісламське «просторове мистецтво», – це та, яка, хоч і має скульптурні та орнаментальні характеристики, відіграє в ісламському мистецтві позаорнаментальну роль. У її зразках використовуються горизонтальні та вертикальні виміри простору, а також пластичність об'єму. До таких «об'ємних одиниць», як ми їх називатимемо, належать такі окремі або напівприбудовані об'єкти, як фонтани, колони, вежі, тріумфальні арки, мости й акведуки. Як тривимірні об'єкти вони створені для того, щоб їх можна було побачити тільки зовні. Подібно до круглої скульптури, їх можна споглядати і сприймати з різних точок зору, коли спостерігач переміщується в різні положення навколо об'єктів. Вони зазвичай не мають внутрішнього простору, куди можна було б увійти. Вони представляють глядачеві послідовність видів і часто включають кілька сторін, площин або накладених одна на одну смуг, а також послідовність одиниць, що є невід'ємною частиною арабескового орнаменту, який вкриває їхні поверхні. Ці структури відрізняються від орнаментального мистецтва тим, що включають яскраво виражені просторові якості обсягу і маси. Вони сприймаються як самі по собі, так і в контексті зміни зовнішнього і внутрішнього простору довкілля.

До другої категорії просторових мистецтв належать ті художні твори, які додають внутрішній простір та огорожу до горизонтальних та вертикальних вимірів і дають відчуття глибини, об'єму та маси. Ці види мистецтва, зазвичай, називають «архітектурними».

Третьою складовою просторового мистецтва є благоустрій, форма мистецтва, широко і з видатним успіхом розвинена мусульманськими народами. Вона включає творчі і прекрасні риси садівництва (посадка рослин і догляд за ними), а також аквакультуру (вміння художнього використання води в каналах, ставках, фонтанах і водоспадах).

Естетична обробка простору включає четвертий компонент, який можна описати як стосунок однієї будівлі до сусідніх будівель, до відкритих просторів навколо них, а також до огородженого комплексу будівель, подвір'я, села, міського кварталу або міста, в якому знаходиться будівля. Такі особливості забудованого середовища є не менш важливими для ісламського мистецтва. Іноді для позначення просторового мистецтва використовується вираз «містобудування». Однак, цей ярлик вводить в оману, оскільки ігнорує значення таких особливостей як у сільському, так і в міському дизайні. Для цілей цього обговорення ми позначимо



Рис. 22.1. Зала Діван-і Хас в палаці Фатехпур Сікрі – для особливих відвідувачів. Індія.



Рис. 22.2. Мечеть в Казвіні. Іран

цю четверту категорію просторових мистецтв більш точним, хоч і громіздким виразом «міський та сільський дизайн». Таким чином, просторове мистецтво ісламської культури включатиме чотири важливі підрозділи художньої творчості: (1) об'ємні одиниці, що окремо стоять або напівприбудовані будівлі без внутрішнього простору; (2) архітектура або споруди із внутрішнім простором; (3) благоустрій (як садівництво, та аквакультура); та (4) міський і сільський дизайн.

Як і інші мистецтва ісламської культури, всі просторові мистецтва свідчать про свою детермінацію ісламським світоглядом і поглядом на Бога, тобто таухідом. Об'ємні одиниці, архітектура, благоустрій, міський та сільський дизайн, виконані під впливом ісламської культури, є таким самим виразом ісламу та його ідеології, як мистецтво каліграфії та ті дво- й тривимірні орнаменти, котрі перероджують твори ісламського мистецтва. Нижче ми побачимо, що ці чотири категорії художньої творчості засновані на тих самих основних характеристиках, властивих усім ісламським мистецтвам.

ОСНОВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Абстракція

Читачеві може бути досить легко уявити і зрозуміти наслідки абстракції в мистецтві орнаменту – загальну відмову від фігур як іконографічного змісту і стилізацію або денатуралізацію мотивів, що використовуються, – проте, уявити як вежа, будівля, ландшафт або місто можуть свідчити про абстрактну якість може бути складніше. В ісламському просторовому мистецтві було розроблено та використано спеціальні методи й техніки, щоб применшити значення природи і, таким чином, виконати ісламські естетичні цілі. Перероджения природи, представлене в просторовому мистецтві, належить принаймні до п'яти основних категорій.

Накладання. Одне з цих перероджень відбувається паралельно до методу розглянутому в Розділі 21, а саме – накладання матеріалів. Це стосується об'ємних одиниць, окремих будівель, будинків відпочинку та павільйонів, які складають важливу части-



Рис. 22.3. Оздоблення мукарнас в палаці Альгамбри.



Рис. 22.4. Оздоблений міхраб в мечеті Колюк. Доба Данишмендидів (13 ст.), Кайсері.

ну ісламського ландшафтного дизайну, а також до комплексів будівель, які складають більшу або меншу частину сільської й міської забудови. Оскільки ідеї, викладені під час розгляду орнаментики, однаково застосовні і тут, немає необхідності більш детального аналізу цієї характеристики. Однак, ми хотіли б ще раз наголосити, що абстракція в просторовому мистецтві не була б повною без техніки накладання, яка настільки послідовно використовувалася мусульманськими будівельниками.

Перероджeння матеріалів. Перероджeння матеріалів у просторових мистецтвах знову відповідає тому, що було описано раніше у зв'язку з мистецтвом орнаментації. Сприйняття натуралістичних якостей використовуваних матеріалів стає естетично неважливим, і натомість увага глядача спрямована на красу та хитромудрість нескінченних візерунків. Текстура, зернистість та інші природні властивості будівельних матеріалів не привертають увагу завдяки нескінченним візерунках, що покривають їхні поверхні.



Карта 63. Планування мечетей, характерне для Магрибу.

ПЛАНИ ТИПОВИХ МЕЧЕТЕЙ

Зона I
Гіпостильна зала (зазвичай, з арковим двором)

Марракеш:	мечеть Касби (бл. 1185-1190), Кутубійя (1125-1130)
Рабат:	мечеть Хасана (1195 – 1196)
Тінмал:	Соборна мечеть (1153-1154)
Алжир:	Велика мечеть (кінець XI ст.)
Тріполі:	мечеть Аль-Нака (8-10 ст.)
Кордова:	Велика мечеть (785-987)
Фес:	мечеть Бу Інанійя (1350-1355), з куполоподібним склепінням Каравіїн (857)
Кайруан:	Велика мечеть (836)
Туніс:	Джамі аль-Зайтуна (864)
Сус, Туніс:	Велика мечеть (850-851)
Сфакс:	Велика мечеть (998)
Магдія, Туніс:	Велика мечеть (916)
Тлемсен:	Масджид аль-Мансур (14 ст.), Велика мечеть (1082, 1136)

Купольна структурна одиниця (і)

Толедо:	Баб Аль-Мардун (999)

План з центральним куполом

Алжир:	Рибальська мечеть (1660)

В результаті абстракції, що досягається за рахунок перетворення матеріалів, ісламська просторова структура, яку можна виявити в селі чи місті, не привертає уваги до тяжкості чи легкості, твердості чи м'якості, непроникності чи проникності структурних матеріалів. Вага фасаду візуально розсіюється поглибленнями, глухими арками, вікнами, дверними отворами, декоративними візерунками (мал. 22.2, 22.3, 22.4). Тонкі стовпи, що підтримують стіну, маскують її дійсну масу та вагу (мал. 22.5). Куполи будуються з отворами та прикрасами, які заперечують незграбність та тяжкість цегли, каменю чи бетону, з яких вони виготовлені



Карта 64. Планування мечетей, характерне для Центральної Африки.

ПЛАНИ ТИПОВИХ МЕЧЕТЕЙ

Зона II
Гіпостильна зала

Кілва, Танзанія:	Велика мечеть (15 ст .)
Агадес:	Велика мечеть (16-19 ст.)
Бобо-Діуласо:	Соборна мечеть (19 ст.)
Шингетті:	Велика мечеть (13-15 ст.)
Дженне:	Велика мечеть (14-20 ст.)
Гао:	Аскія аль-Хаджі (1325)
Кано:	Соборна мечеть (15-19 ст.)
Ларабанга:	Соборна мечеть (17-19 ст.)
Маска:	Соборна мечеть (19 ст .)
Могадішо:	Фахр аль-Дін (13 ст.)
Тімбукту:	Велика мечеть (1325), Санкоре (14-15 ст.)
Заріа:	Соборна мечеть (19 ст.)

Купольна структурна одиниця (і)

Кілва:	Мала купольна мечеть (15 ст.)

План з центральним куполом

Наму:	Соборна мечеть (18-19 ст.)

(мал. 22.6, 22.7). Крім двовимірних розписних, керамічних, цегляних або ліпних прикрас, базовий матеріал приховують тривимірні накладки мукарнас (мал.22.3).

У мистецтві ландшафтного дизайну для будівництва павільйонів та інших споруд, що входять до складу ісламського саду використовуються деякі будівельні матеріали. Незважаючи на обмежений розмір цих споруд їм характерні риси подібні до переродження матеріалів, виявлених у великих будинках. В ландшафтному дизайні є й інший, властивий йому спосіб переродження матеріалів. «Матеріали» садівника – це дерева та кущі, фрукти та квіти, виноград та трава, вода та фонтани. При обробці цих матеріалів мусульманські дизайнери продемонстрували разюче характерні та новаторські методи досягнення абстрактної якості.

Наприклад, в ландшафтному мистецтві ісламської культури присутня яскраво виражена спроба представити химерне та денатуралізоване. Ісламський сад – це

формальний сад, в якому для створення стилізованих та нескінченних візерунків застосовуються садівництво та аквакультура. Мусульманський ландшафтний дизайнер не зберігає і не імітує необроблений стан природи, хоч би яким прекрасним він був іноді. Натомість, дерева та кущі посаджені, обрізані та підібрані таким чином, щоб створювати симетричні та нескінченні візерунки. Вирощується не земне середовище, а райське. Вода і насадження ніколи не інкорпоруються в їхньому грубому і природному стані. Джерело не може нестримно бити зі схилу гори, і сад не створений для того, щоб стримувати природне русло струмка або джерела. Навіть водоспади рідко є результатом природних явищ в ісламському саду. Їх включення завжди тягне за собою людське втручання і переродження матеріалів природи. Контрольоване та планомірне використання води дисциплінує та пом'якшує природні характеристики навколишнього середовища, а не підкреслює їх. Таким чином, обробка цих матеріалів знову відображає бажання мусульман надати об'єкту та навколишньому середовищу форму вираження ісламської ідентичності та прикладу нескінченного візерунку.

Переродження структур. Переродження структур, як і характеристики накладання та переродження матеріалів, часто є функцією орнаменту в ісламському мистецтві. Таким чином, це стосується прикрашання об'єктів просторових мистецтв, а також прикрашання рухомих об'єктів, що забезпечується іншими засобами абстракції або денатуралізації в ісламському мистецтві. Переродження архітектурних споруд вже було розглянуто в Розділі 21, але існують деякі аспекти цього особливого методу переродження природи, які стосуються саме просторового мистецтва, сприяючи подальшому здійсненню ісламських естетичних цілей. Давайте розглянемо ці додаткові методи абстракції, які мусульмани застосовували при будівництві вежі чи моста, мечеті чи палацу, саду чи плану міста, включаючи забудовані території, проходи



Рис. 22.5. Велика мечеть, побудована за підтримки Баязіда Йилдирима. Бурса (804/1399).

для руху та відкритий простір для торгівлі й відпочинку.

Незалежно від того, чи вони видимі з внутрішнього чи зовнішнього пункту огляду, об'ємна одиниця, будівля, сад, комплекс або місто дають мало натяку на те, яким є загальний план. Це не означає, що плану немає. Навпаки, просторове мистецтво ісламської культури має ретельно організовані та складні структури, які стають очевидними та ясними після вивчення детального креслення або в процесі сприйняття просторового твору мистецтва протягом тривалого часу, тобто під час руху навколо і крізь нього. Наприклад, широко використовуваний зал з проходами або план гіпостилю, втілений в мечеті Кордови (рис. 22.10), можна відчути лише під час неквапливої прогулянки її численними проходами (мал. 22.1)[4]. Увійшовши до мечеті з двору, випадковий відвідувач не має уявлення ані про загальний задум будівлі, ані



Рис. 22.6. Всередині мечеті Аміна. Турфан, Китай.

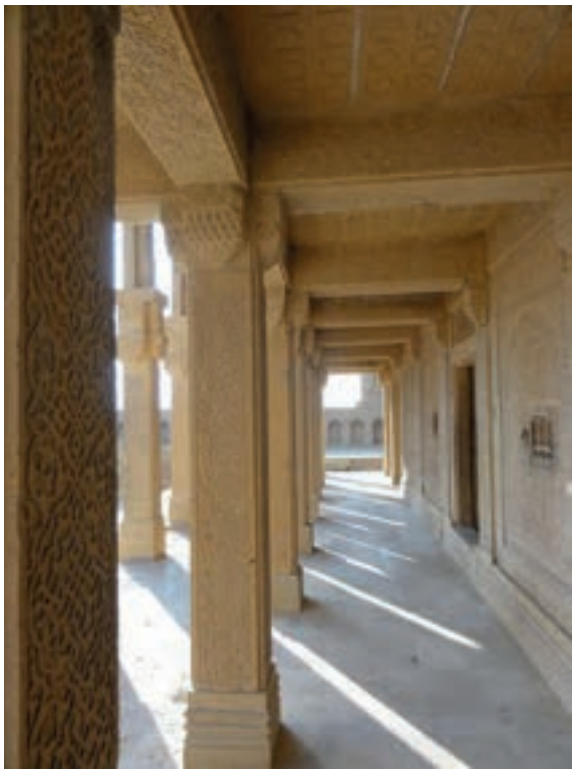


Рис. 22.7. Мавзолей Мірзи Іси Хана. Тхатта, Пакистан.

про складну декоративну обробку території біля її міхраба. Незважаючи на багатство оздоблення міхраба та прилеглих територій, це не задає єдину естетичну спрямованість будівлі загалом. Натомість ця мечеть є адитивною композицією з повторюваних арок і проходів. Цей факт уможливив послідовні розширення початкової конструкції без шкоди для її естетичної якості й досконалості[5].

Не менш показовим свідченням переродження споруди є зовнішнє враження, яке справляє будь-який зразок ісламського просторового мистецтва. Ісламська споруда рідко височіє на вершині гори або ізолюється від оточення таким чином, щоб забезпечити візуальне сприйняття її загального плану. Навпаки, розуміння цілого приходить лише після відчуття кожної з її частин, для цього потрібен рух всередину і назовні, крізь і навколо її структур і просторів між ними. Фасад айвану або монументальні ворота настільки масивні, що приховують уявлення про решту будівлі або споруди за ним. Структури переплітаються зі своїм оточенням таким чином, що маскуються їхні зовнішні межі. Навіть зовнішні межі зливаються із сусідніми спорудами, коли до стін мечеті прилягають крамниці або житлові будинки, а стіни одного хайй чи кварталу зливаються зі стінами іншого.

Переродження огорожі. Четвертий спосіб, яким ісламські просторові мистецтва посилюють абстракцію чи денатуралізацію – це переродження огорожі. Його сутність полягає не в руйнуванні або фактичному прибиранні огороджувальних стін, а в такій обробці, яка б ставила менший наголос на їхній міцності і, таким чином, враженні просторової обмеженості й замкнутості. Ми вже коротко говорили про вплив ісламського орнаменту на зменшення масивності й непрозорості стін, склепінь, куполів та дахів. Ці особливості, звичайно, однаково важливі для зниження акценту на міцності огородження. Ще однією характерною рисою, яка свідчить про переродження ролі огорожі, є та, котра



Рис. 22.8. Вхід у Велику мечеть (1229). Дивригі, Сівас.

проявляється у тих спорудах, до складу яких входить внутрішній дворик. Там, де суцільні стіни оточують три сторони замкнутого простору, четверта сторона часто залишається відкритою для прилеглого двору. Цей прийом з переродження огорожі має ефект візуального заперечення будь-якого антагонізму чи протистояння між людиною і просторовою огорожею чи середовищем, у якому вона живе і рухається. В ісламських будівлях багато нішевих кімнат. Зберігаючи свою ідентичність огорож, вони водночас є невід'ємною частиною прилеглого відкритого або закритого двору, в який вони розширюються і для якого вони забезпечують елемент захисту та розширення простору. Іноді кількість вікон збільшується доки стіни не можуть бути точно охарактеризовані як віконні сітки, а не огороджувальні кам'яні бар'єри, що відокремлюють людський простір від простору більшого світу за його межами. Для того, щоб полегшити фізичне й естетичне переміщення від одного просторового модуля до іншого, а також усунути враження замкнутості (рис. 22.3) був збільшений розмір та кількість арок і дверних отворів. Навколишні приміщення зв'язані з відкритим двориком житла, мечеті або медресе, за допомогою аркад, тим самим зводячи нанівець відчуття різко окреслених внутрішнього та зовнішнього просторів (мал. 22.10). Балкони й тераси, двори та площі служать зовнішнім доповненням до житлових та робочих зон будівлі. Навіть куполи втрачають враження закритості та замкнутості, оскільки декоративні накладки та велика кількість вікон примушують глядача в естетичному відчутті та уяві переміщатися у простір за їх межами. Іноді для візуального розширення його країв з центрального купола випинається низка напівкуполів та екседр, або більш обмежуючий



Рис. 22.10. Палац Альгамбра. Гранада, Іспанія.



Рис. 22.9. Мечеть султана Ахмета, Стамбул.



Рис. 22.11. Мечеть Мурадійє. Бурса.



Карта 65. Планування мечетей, характерне для країн арабського Сходу.

бар'єр плоскої стелі замінює ряд невеликих куполів. У цих прикладах просторового мистецтва простір здається відпущеним на свободу для руху та естетичного сприйняття людиною.

Переродження чи неоднозначність функції. Приклад п'ятої риси абстракції в ісламських просторових мистецтвах ілюструють переродження або двозначність функції. Окрема кімната не призначена для одного виду використання[6]. Меблів мало, і більшість простору залишається вільною для різноманітних занять. У різний час доби однією кімнатою можуть задовольнятися як громадські, так і приватні потреби. Використання кімнат також може змінюватись в залежності від сезону та зміни погоди – тепліші частини будинку служать для більш загального використання в зимові місяці, а прохолодніші – влітку. Незалежно від того, чи побудована вона як школа, житловий будинок чи мечеть, в ісламській будівлі мало доказів того, що вона має використовуватися лише для однієї конкретної мети. У цьому контексті використовувалися не лише архітектурні елементи, притаманні для мечеті. Безліч інших будівель, побудованих як для громадського, так і приватного використання, включали ті самі елементи. Наприклад, протягом століть ісламської історії характерною рисою палацових і скромних житлових будівель був сахн або відкритий двір. Це також було



Рис. 22.12. Велика мечеть в Ісфахані; має ознаки впливу сельджуцької архітектурної традиції.

загальною рисою таких громадських будівель, як мечеть, караван-сарай, медресе, готель та адміністративний будинок. Ніша міхрабу, що вказує напрям молитви в мечеті, є підмогою тому, хто молиться, де б він не жив або працював. Тому цей елемент часто є присутнім в будівлях, основне призначення яких полягає не в богослужінні. Ніша як архітектурний елемент насправді використовувалася для різних цілей – для входу або порталу, торгового кіоску або напів-відокремленого місця для сну, прийняття їжі або бесіди. Аркади – ще один елемент конструкції мечеті, який зустрічається і в інших приватних та громадських будинках. Вони є навіть визначними елементами тих просторових споруд, в яких відсутній внутрішній простір, акведуки, мости, фонтани, тріумфальні арки тощо, які визначаються як об'ємні одиниці. Купол зазвичай називають визначною рисою архітектури мечеті, але він відіграє не менш важливу роль як покрівля для інших типів будівель.

Функція також перетворюється або маскується в просторових мистецтвах тим фактом, що практично одні й ті самі прийоми, матеріали та орнаментальні мотиви застосовуються до всіх споруд, незалежно від того, побудовані вони для того, що може вважатися переважно релігійним або світським. Хоча у суто релігійних структурах

ПЛАНИ ТИПОВИХ МЕЧЕТЕЙ

Зона III
Гіпостильна зала

Ракка, Сирія:	Велика мечеть (772, перебудована 1165-1166)
Багдад:	мечеть Казімійя (XIX ст.)
Самарра:	Велика мечеть Абу Дулаф (859 – 861), мечеть Аль-Мутаваккіля (847-861)
Сирія:	Велика мечеть (705-715)
Халеб:	Велика мечеть (1090)
Каїр:	Мечеть Саліха Тала'ї (1160), мечеть султана Мухаммада ібн Калауна (1283-1285), Аль-Ахмар (1125), Аль-Азгар (970-972), Аль-Хакім (990-1012), Шейх аль-Муайяд (1415-1420), Ан-Насір Мухаммад (1318), Аз-Захір Бейбарс (1267-1269), Емір Алтунбуга (14 ст.), Амру ібн аль-Ас (641), Ібн Тулун (876-879), Баркук (1392)
Сана:	Велика мечеть (7-17 ст.)
Басра:	мечеть Омара (8 ст.)

Купольна структурна одиниця:

Каїр:	мечеть Аль-Джуйюші (1085-1092)

План з центральним куполом:

Каїр:	Мухаммад Алі (1824-1857)
Сана:	Аль-Бакірійя (16 ст.)



Рис. 22.13. Оздоблення мукарнас біля входу в Шахську мечеть. Ісфахан, Іран.



Рис. 22.14. Мукарнаси в Соборній мечеті у Казвіні.



Рис. 22.15. Велика мечеть Кордови має приміщення з 11 коридорами. Кордова (Іспанія).

фігуративного мистецтва послідовно уникають, в більшості інших прикладів ісламського просторового мистецтва також використовуються нефігуративні художні мотиви. Каліграфія, геометричні фігури та рослинні мотиви були повсюдним словником прикрас протягом усієї ісламської історії, у кожному регіоні мусульманського світу, незалежно від функції будівлі чи архітектурного комплексу. Будівельні технології та матеріали відрізнялися в залежності від місцевості та доступності, але ніколи в залежності від функції готової конструкції.

З художнім переродженням функції пов'язаний той факт, що в ісламському контексті є мало бажання створювати ізольоване середовище для будь-якої людської діяльності. Життя мусульманської громади – це, фактично, постійне змішання релігійної діяльності зі світськими заняттями. Така інтеграція світського та релігійного проявляється і у просторових мистецтвах. Ісламське середовище характеризує полівалентне використання суспільного та приватного простору.

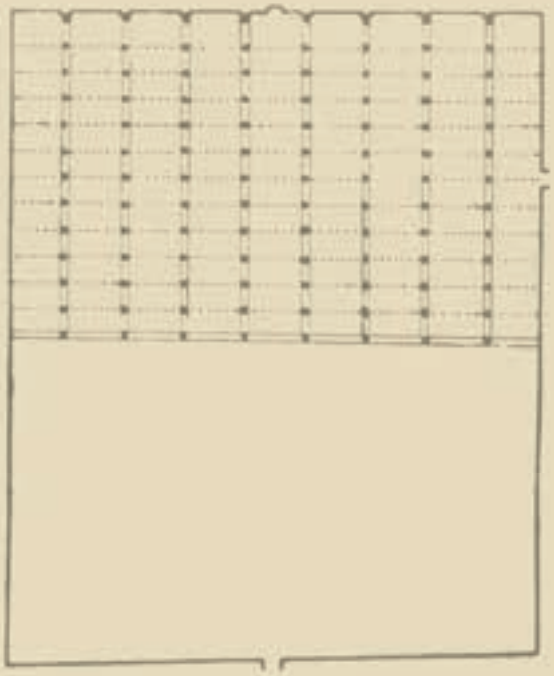
Хоча сук (базар) є міським кварталом, де здійснюється більшість угод купівлі-продажу в ісламському місті, він не ізольований від інших видів діяльності. Окрім магазинів, банків та складів, необхідних для торгівлі крамарів, для покупців і власників завжди під рукою мечеть кварталу. Власники крамниць будують свої будинки над своїми магазинами або у прилеглих дешевих квартирах. З простором сук часто переплітаються житлові приміщення та караван-сараї, котрі являють собою багатофункціональні будівлі чи комплекси. Караван-сараї або гуртожитки ісламського світу традиційно включали житлові приміщення як для місцевих мешканців, так і для мандрівників на верхніх поверхах, а на нижніх поверхах були передбачені приміщення для комор, магазинів і навіть для тварин. Кожне медресе має свою мечеть, і архітектурні комплекси всіх регіонів і періодів свідчать про цей



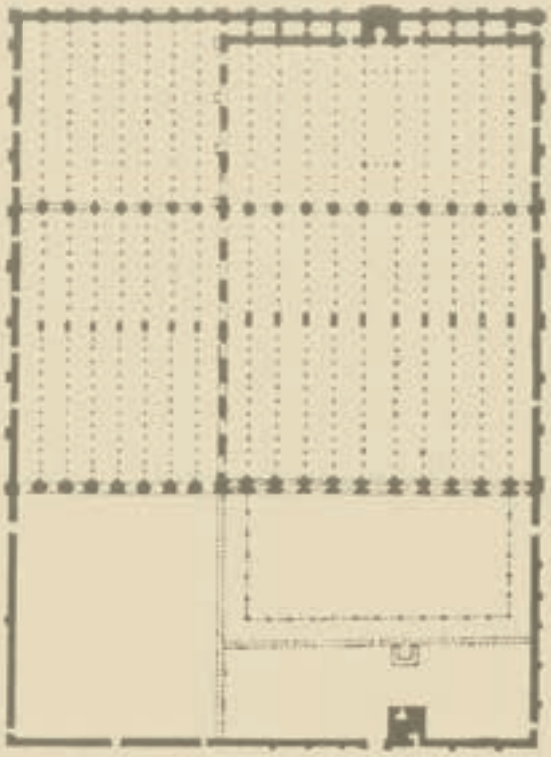
Рис. 22.16. Мечеть Рахім'яр-хана. Саддикабад, Пакистан.



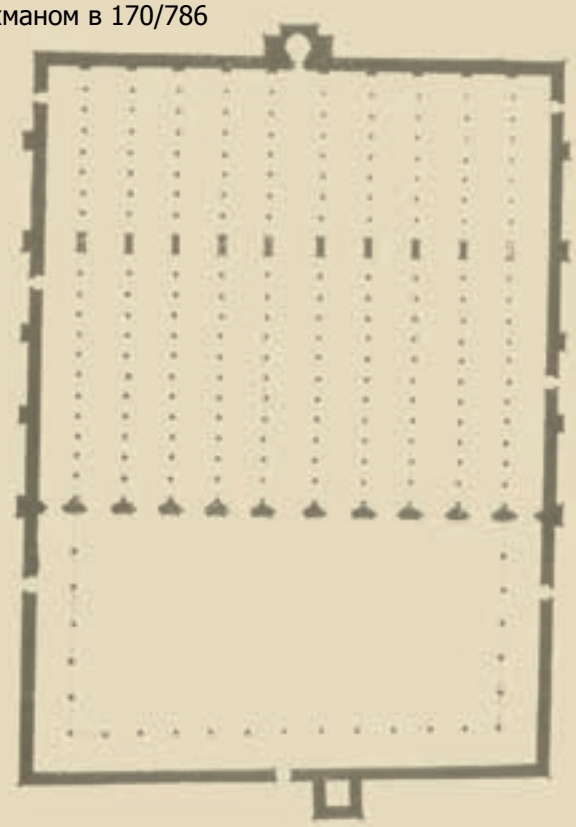
Рис. 22.17. Джерело султана Ахмеда III. Султанахмед, Стамбул.



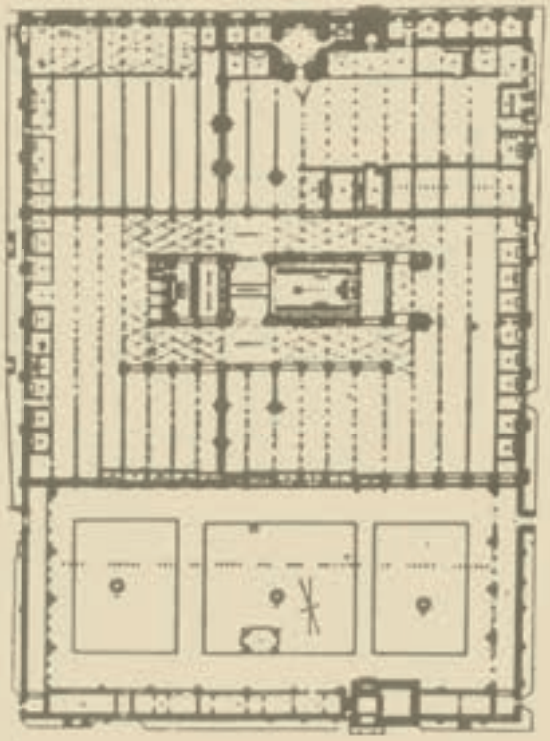
1. Як вона була збудована халіфом Абдур-Рахманом в 170/786



3. Розширення у 377/987



2. Розширення у 234/848



4. Перетворення на церкву після вигнання мусульман з Іспанії

Ілюстративна вставка 22.1. Кордовська мечеть впродовж чотирьох періодів її історії.



Карта 66. Планування мечетей, характерне для Туреччини.

багатоцільовий характер, що полягає в переродженні функції (мал. 22.10)[7].

Сама мечеть демонструє перетворення функції ще одним способом, вона часто оточена комерційними приміщеннями, оренда яких забезпечує постійне джерело доходу для підтримки діяльності мечеті. Її часто поєднують з освітніми, поховальними та житловими приміщеннями.



Рис. 22.18. Всередині мечеті Селімійє. Едірне.

Ця відсутність експліцитності у функції, що є ще одним аспектом абстракції, була викликана не лише бажанням створити художнє вираження таухіду; цього вимагали також соціальні та релігійні звичаї мусульманських народів. Мусульманин вірить, що релігія відіграє важливу роль у всіх аспектах життя і, як наслідок, всі аспекти життя в певному сенсі є релігійними. Немає різкої диференціації між сакральним та нечистим, немає розколу між релігійним та світським. Естетичне перетворення функції за рахунок різноманітного використання будівель та архітектурних елементів надало як окремій архітектурній пам'ятці, так і забудованому середовищу багатофункціонального характеру. Всі пам'ятники, що навіть мають переважно світське призначення, так чи інакше, пов'язані з релігійним виміром ісламського життя за допомогою включення місця для молитви, колодязя або фонтану, подарованих благочестивими на благо бідних, або релігійно значущого напису, розташованого у якості прикраси на стіні.

Блоки/модулі

Обговорюючи різні аспекти абстракції в ісламському просторовому мистецтві, ми торкнулися низки інших п'яти основних характеристик ісламського мистецтва загалом. У заключній частині цього розділу про просторові мистецтва, ми розглянемо конкретні приклади цих інших естетичних аспектів, оскільки вони належать до просторових мистецтв.

Подібно до того, як перероджувальні візерунки орнаментації на малих об'єктах або архітектурних пам'ятках мають низку внутрішніх модулів або одиниць, поєднаних взаємодоповненням, просторові мистецтва є сукупностями дрібніших модульних утворень. Ісламський палац – це не єдиний блок кімнат, які ведуть до одного важливого чи тронного залу. Натомість це часто комбінація внутрішніх дворів, де кожен відкритий двір діє як ядро, оточене своїми підсобними приміщеннями. Медресе складається з декількох автономних сегментів: один для молитви; чотири крила для кожної з юридичних шкіл; гуртожиток; і, можливо, житловий комплекс чи мавзолей. Ландшафтний сад складається з послідовності ретельно викладених та озеленених блоків земельних ділянок, які перемежовані окремими басейнами, павільйонами та альтанками. Житловий комплекс має різні внутрішні сегменти, деякі з яких призначені для прийому гостей, інші – для сімейного



Рис. 22.19. Головний купол мечеті Селімійє. Едірне.

ПЛАНИ ТИПОВИХ МЕЧЕТЕЙ

Зона IV
Гіпостильна зала

Бурса:	Велика мечеть (1394-1413)
Бейшехір:	мечеть Ешрефоглу (1297-1299)
Дивригі:	Велика мечеть (1228-1229)
Конья:	Алауддін (1220)

Купольна структурна одиниця(і):

Амасья:	Баязід-паша (1414-1419), мультиструктурна, Йоргуч-паша (1428), мультиструктурна, Мехмед-паша (1486), мультиструктурна
Бурса:	мечеть Орхана (1399-1340), мультиструктурна, Йилдирим (1390-1395), мультиструктурна, Зелена мечеть (1412-1419), мультиструктурна, Мурад II (1424-1426), мультиструктурна, Хамза-бей (середина 15 ст.), мультиструктурна з перехрещеними по осі айванами (двориками)
Едірне:	Мурадійя (1435), мультиструктурна, Ескі-джамі (1402), мультиструктурна
Стамбул:	Мурад-паша (1469), мультиструктурна, Махмуд-паша (1462), мультиструктурна
Ізнік:	Зелена мечеть (1378-1392), одна купольна структура, Хаджі Озбек (1333), одна купольна структура

План з центральним куполом:

Едірне:	Селімійє (1569-1575), Уч Шерефлі (1447)
Стамбул:	уросманійє (1748-1755), Шехзаде Мехмет (1548), Сокулло Мехмет (16 ст.), Сулейманійє (1550-1556), Султан Ахмед (1609-1617), Рустам-паша (1560), Єні-джамі (1597)
Маніса:	Мурадійє (16 ст.)
Конья:	мечеть Шерефаддін (1636)



Рис. 22.20. Джамі аль-Альфар. Шрі-Ланка.

використання, зберігання речей або торгівлі. В караван-сараї є один блок для гостьових кімнат, інший – призначений для мечеті, ще інші – для магазинів, приміщень для тварин, тощо. Навіть міський квартал, чи місто загалом, ділиться на низку автономних архітектурно-соціально-адміністративно-побутових одиниць. Кожна з них відома як хара («місце повороту») або хайй («житловий простір»). Перша зазвичай еквівалентна невеликій вуличці, відкритій тільки з одного кінця, яка веде до низки будинків або місць. Термін «хайй» використовується для більшого, автономного сегменту міста. В ісламському середовищі кожен квартал є цілісною та інтегральною сутністю (одиницею), модулем середовища, зі своїми мечеттю, магазинами, ресторанами, приватними житловими будинками й зонами відпочинку.

Послідовні комбінації

Блоки просторових мистецтв об'єднуються у більші комбінації на кількох рівнях. Наприклад, окремі приміщення житла, що є найголовнішими і найпростішими просторовими блочними елементами, об'єднуються для створення облямувальних кімнат відкритого двору. На ширшому рівні комбінації кілька дворів та кімнат утворюють будинок чи палац. На ширшому рівні вони додаються до сусіднього садового модуля або до однієї чи кількох суміжних структур[8]. Мечеть може складатися з адитивної послідовності купольних блоків на одному рівні комбінації. Вони можуть бути з'єднані з аркадним двором, брамою або павільйоном на ширшому рівні. Як ми бачили, релігійний комплекс може містити молитовну залу, мавзолей, сахн чи двір, гуртожитки, лікарню, музей, а також окремі секції чи модулі для навчання. Кожна секція зберігає свою ідентичність як автономна одиниця, формуючи частину більшої ідентичності, оскільки вона поєднується з аналогічними



Рис. 22.21. Орнамент на стіні мечеті Бага. Бангладеш.



Рис. 22.22. Мавзолей Джахангіра. Лахор, Пакистан.

або різними модулями навколо себе. Міське планування свідчить про аналогічну серію комбінацій, яка забезпечує «чіткий функціональний розподіл міської системи, а також повну інтеграцію окремих будівель у комплексну міську тканину»[9]. Кожне житло є тісною огорожею, що забезпечує усамітнення та безпеку, його стіни часто прилягають до сусідньої будівлі. Низка таких приміщень, та, можливо, відкриті простори для переміщення й відпочинку становлять більш комплексну міську комбінацію. Вони, своєю чергою, об'єднуються у міський квартал, але на ще одному рівні низка таких комбінацій районів з'єднується, утворюючи містечко або місто. Жоден з цих адитивних сегментів не має естетичної переваги над іншим. Натомість інтегральні частини забудованого середовища підходять одна до одної, немов смальти гігантської мозаїки.

Повторення

Характеристика повторення, яка виявилася настільки важливою для створення двох- і тривимірних орнаментів в ісламському мистецтві, також є загальним чинником у просторових мистецтвах. Одиниці, що є компонентами послідовних комбінацій відкритих або закритих просторів, повторюються в однаковій чи різноманітній формі цих адитивних просторових споруд. Це має місце і у внутрішніх підрозділах окремих будівель та садів, а також в комплексах



Рис. 22.24. Мечеть шейха Лутфулли (1618). Ісфахан.

будівель, що становлять громадський чи приватний релігійний, побутовий, господарський чи навчальний комплекс; міський квартал; або ціле село чи місто. Повторення кімнат та відкритих дворів, садових ділянок та фундаментів, ах'я (одн. хайй) та кварталів сприяє симетричній організації ісламського дизайну, запереченню партикуляризму його частин, адитивності просторової арабески.

Динамізм

Розуміння та оцінка будь-якого прикладу ісламського просторового мистецтва мають бути досягнуті шляхом послідовного переміщення його просторовими одиницями. Повне враження чи вигляд ніколи не можливі здалеку. Немає ані розвитку ані архітектурної еволюції до єдиної естетичної кульмінації. Окрема будівля настільки за-

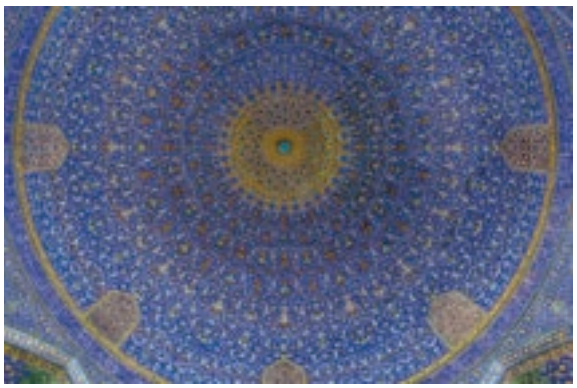


Рис. 22.23. Візерунки на куполі мечеті Імама. Ісфахан.

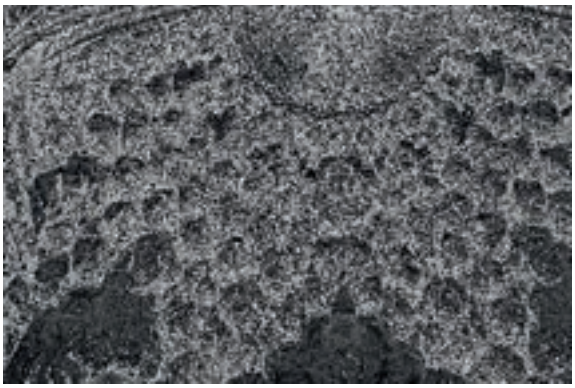


Рис. 22.25. Мукарнаси біля центрального входу в мечеть Імама. Ісфахан.



Рис. 22.26. Палац Альгамбра. Подвір'я з левами.

плутана і переплетена зі своїм оточенням, що важко зрозуміти, де вона закінчується і де починається сусідня. Навіть міські стіни «практично невидимі і матеріалізуються лише через ворота». В іншому вони повністю вкорінені в міську структуру, становлячи стіни окремих будинків, які розташовані на межі відповідної просторової зони»[10]. Таким чином, приклад ісламського просторового мистецтва слід сприймати динамічно, а не в один статичний час. Подібно до інших ісламських мистецтв, його необхідно осягати за допомогою послідовного розуміння його численних частин.

Складність декорування

Аналогічними за складністю з двовимірними або тривимірними прикрасами ісламського мистецтва є комбінації просторових



Рис. 22.27. Мечеть Бадшахі. Лахор, Пакистан.

одиниць, які становлять об'ємну одиницю, будівлю, садок або забудоване середовище. Зразки просторового мистецтва є складною організацію художніх елементів таких як інкрустація, ліплення чи розпис.

Почасти складність візерунку посилюється повсюдними візерунками внутрішнього та зовнішнього оздоблення (ілюстр. 22.20). Це вірно для всіх просторових мистецтв. Але також присутня і структурна складність.

Споглядання або переживання естетичного твору в його повній єдності може дозволити глядачеві отримати більш швидке і легке розуміння цілого, аніж це може бути досягнуто при аналогічному сприйнятті роботи без розвитку сюжету. В такий спосіб ісламському художньому твору властива певна складність у процесі сприйняття. Його багатошарова організація, повторення та динамізм переживання цього разом сприяють створенню враження заплутаності.

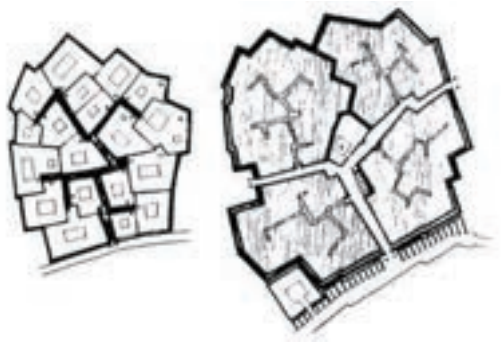
Хоча модулі на кожному рівні комбінування в забудованому середовищі забезпечують автономні підрозділи, які забезпечують внутрішню відокремленість і конфіденційність, ця ізоляція не досягається за допомогою зовнішньої ізоляції споруд одна від одної. Навпаки, сусідні будівлі у традиційному ісламському місті утворюють безперервну та складну масу, розділену лише отворами для повітря й сонця, що забезпечують внутрішні дворики. Добре видно лише основні проїзди для руху, оскільки пішохідні проїзди часто є напів-приватними або критими переходами, що забезпечують доступ із громадських секторів у приватний простір.

Ще одним фактором, що створює враження складності просторового мистецтва, є той факт, що споруди ісламського села чи міста не обмежуються однаковими квадратними кварталами, котрі утворюються перетином перпендикулярних доріг. Натомість артерії руху визначаються краями та потребами доступу внутрішніх модулів та



Карта 67. Планування мечетей, характерне для Ірану й Середньої Азії.

модульних комбінацій. Це можна розглядати як різкий контраст з більш ранніми римськими планами з їхніми паралельними й перпендикулярними сітками вулиць. На мал. 22.11 показано реконструкцію пунктирними лініями візантійського міста Адріанополіса й план центру пізнішого ісламського міста Едірне в Туреччині, по-



Ілюстративна вставка 22.2. Типовий план організації міста: (а) скупчення житлово-комерційних одиниць навколо під'їзної вулиці; (б) послідовне об'єднання цих модулів у більший комплекс, до якого можна дістатися більшою вулицею (за Стефано Б'янка).

ПЛАНИ ТИПОВИХ МЕЧЕТЕЙ

Зона V
Гіпостильна зала

Бухара:	мечеть Аль-Калан (1514)
Ардестан:	Соборна мечеть (1072-1092), з двором і чотирма айванами
Балх:	Масджид аль-Таріх (бл. 830-840)
Дамган:	Тарік Хана (середина 8-го ст.), з куполоподібним склепінням
Варамін:	Соборна мечеть (1322-1326), гіпостиль з куполом, чотирма айванами та внутрішнім двориком
Ісфахан:	Соборна мечеть (11-18 ст.), поєднання гіпостильного залу з куполоподібним склепінням і чотирма айванами
Наїн:	Соборна мечеть (960), з куполоподібним склепінням
Шираз:	мечеть Вакіля (18 ст.), з двома айванами
Заварі:	Соборна мечеть (1135-1136, 1156), купольний гіпостильний зал із двором і чотирма айванами

Купольна структурна одиниця(і):

Ісфахан:	Шахська мечеть (1612-1638), Шейх Лутфулла (1602-1628)
Наїн:	Масджид–і Баб Абдулла (1300?)
Йезд:	Соборна мечеть (1324-1364), дві куполоподібні камери та один айван

План з центральним куполом:

Балх:	мечеть Абу Наср Парса (15 ст.)
Ісфахан:	Масджид–і 'Адж (1522)
Тебріз:	Блакитна мечеть (1462-1465), з вісьмома меншими куполами
Йезд	Масджид-і Вакт ва Са'ат (1326)

будованого на тому ж місці. Відсутність регулярності чи очевидної сітки є важливим чинником, що сприяє заплутаності в ісламському середовищі.

Ісламське місто часто порівнювали з лабіринтом відвідувачі, які не розуміли його



Рис. 22.28. Всередині мечеті Сулеймані́є. Стамбул.



Рис. 22.29. Мерсинські двері в палаці Альгамбра.

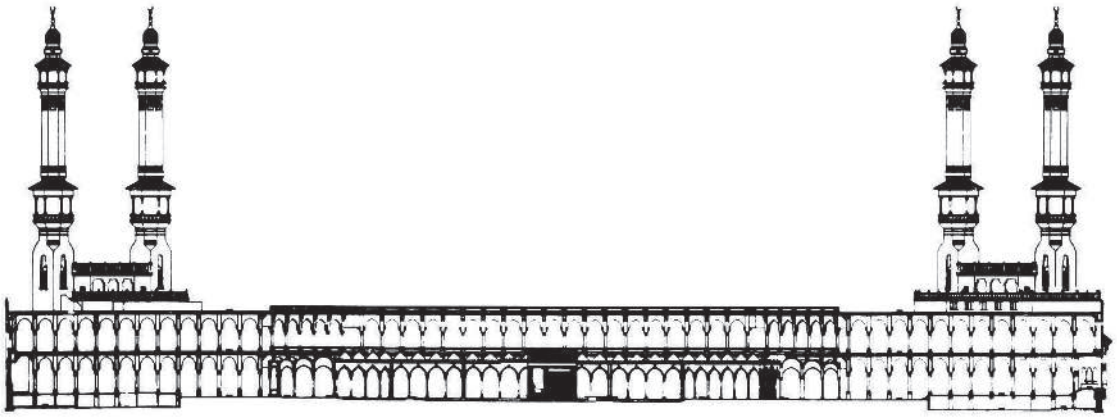
внутрішньої логіки. Воно заплутане, як і будь-який інший ісламський нескінченний візерунок; але зовсім не хаотичне. Недавні дослідження традиційного забудованого середовища в мусульманських містах довели соціальну, економічну, політичну та релігійну логіку цих міст та їхню сумісність з їхніми мешканцями[11]. Нам би тільки хотілося, щоб ті, хто відповідає за сучасні схеми будівництва й реконструкції, були так само обізнані та стежили за тим, щоб нове середовище відповідало життю й традиціям мешканців, підтримувало та представляло їх.



Ілюстративна вставка 22.3. Арки навколо Великої мечеті Кайруану, Туніс (836)

ВИКОРИСТАННЯ СТРУКТУР АРАБЕСКИ У ПРОСТОРОВОМУ МИСТЕЦТВІ

Чотири структури, втілені у малюнках ісламського орнаменту (див. Розділ 21), актуальні й у просторовому мистецтві мусульманських народів. Тут неможливо описати та обговорити всі види споруд, створених мусульманськими архітекторами, ландшафтними дизайнерами та міськими й



Ілюстративна вставка 22.4. Аркада, яка оточує Священну територію в Мецці

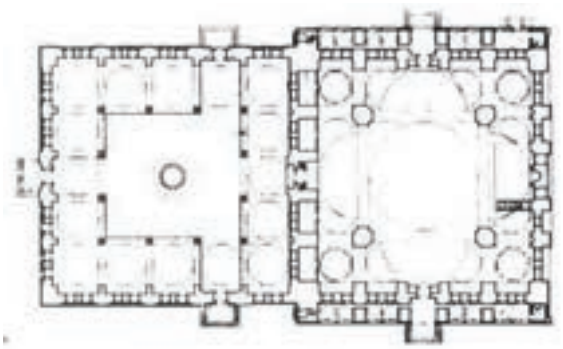


Рис. 22.30. Візерунки головного куполу мечеті шейха Лутфулли. Ісфахан.

сільськими планувальниками протягом більш ніж чотирнадцяти століть ісламської історії. Отже, наступні приклади слід визнати лише зразком багатьох проявів цих структурних типів. Ми не намагаємося дати вичерпний огляд матеріалів просторового мистецтва, знайдених у мусульманському світі. Натомість приклади показують актуальність цих організаційних моделей і тим самим допомагають читачам самостійно виявити та розпізнати інші уявлення.

Багатокомпонентна структура

Розрізнений «багатокомпонентний» план отримав широкий спектр різних реалізацій в ісламському просторовому мистецтві. Він



Ілюстративна вставка 22.5. План мечеті Шехзаде Мехмет (наявний центральний купол). Стамбул (1548)

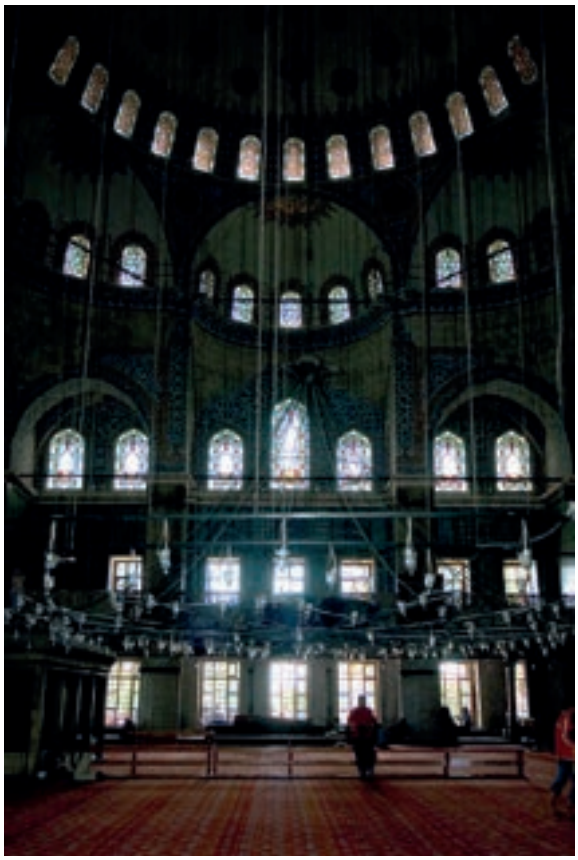


Рис. 22.31. Вітражі на вікнах мечеті султана Ахмеда. Стамбул.

використовувався як основа для окремих будівель, для садових планів, а також для сільських чи міських комплексів. Одним з найпоширеніших архітектурних втілень багатоярусної конструкції є багатокупольна мечеть. Такі споруди є особливо важливою моделлю для Туреччини та Індійського субконтиненту. Деякі з цих споруд складаються з двох або трьох кімнат, кожна з яких покрита куполом і є одним із модулів загального плану. Інші плани, типові для



Рис. 22.32. Міжнародний аеропорт імені короля Халіда. Ер-Ріяд, Саудівська Аравія.

ПЛАНИ ТИПОВИХ МЕЧЕТЕЙ

Зона VI
Гіпостильна зала

Агра:	мечеть Моті (1646-1653)
Ахмедабад:	Соборна мечеть (1423)
Багерхат:	мечеть Сатх-Гумбад (бл. 1440)
Чампанір (в Гуджараті):	Соборна мечеть (1523)
Делі:	Соборна мечеть (1644-1658), з купольним склепінням, мечеть Хіркі (бл. 1375), з купольним склепінням, мечеть Моті (17 ст.), з купольним склепінням, Кувват аль-Іслам (1311-1316)
Фатехпур Сікрі:	Соборна мечеть (бл. 1570-1580), з купольним склепінням
Гаур:	Тантіпара, з купольним склепінням, мечеть Бара Сона (1526), з купольним склепінням
Хазрат Пандуа (Фіроза-бад):	мечеть Кутб Шахі (1582), мечеть Адіна (1375), гіпостиль оточує центральний двір
Манду:	мечеть Баба Адам (1483), з купольним склепінням
Трібені:	мечеть Зафар-хан Газі, з купольним склепінням

Купольна структурна одиниця(і):

Дакка:	мечеть Аллакурі (кінець 17 ст.), одна купольна структура, мечеть Лалбагх (1678-1679), структура з трьома куполами, мечеть Бібі Мар'ям, структура з трьома куполами
Гаур:	мечеть Латтон (1475), одна купольна структура
Лахор:	мечеть Бадшахі (1674), мечеть Вазір Хан (1634-1636)
Шерпур:	мечеть Херуа (1582), структура з трьома куполами
Сілхет:	мечеть Санкарпаса

План з центральним куполом:

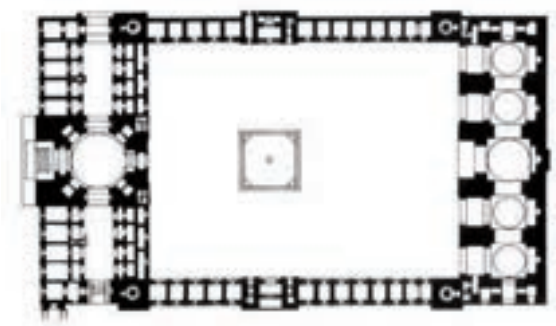
Гаур:	мечеть Чамкатті (1475)



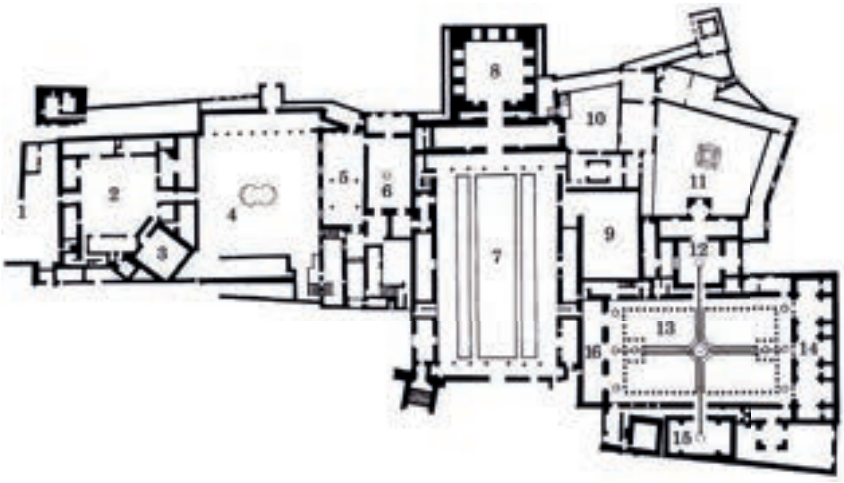
Карта 68. Планування мечетей, характерне для півострова Індостан.

багатоквартирної конструкції, поєднують велику кількість менших куполоподібних одиниць для покриття замкнутого простору[12]. Куполи останнього типу спираються на масивні колони або простінки, що забезпечують сегментацію площі підлоги, покрівлі та просторового об'єму без поділу інтер'єру на окремі приміщення.

Багатокомпонентний план використовувався не лише в релігійних структурах. Сук



Ілюстративна вставка 22.6. План мечеті Вазір Хан в Лахорі (з відображенням купольних блоків), 1634-1636.



1. Вхід
2. Перший двір
3. Мечеть
4. Двір Мачука
5. Мексуар
6. Двір Куарто Дорадо
7. Двір з миртами
8. Вежа Комарес і Зала Послів
9. Лазні
10. Екранований двір
11. Сад
12. Зала двох сестер
13. Двір з левами
14. Зала Справедливості
15. Абенсерахова зала

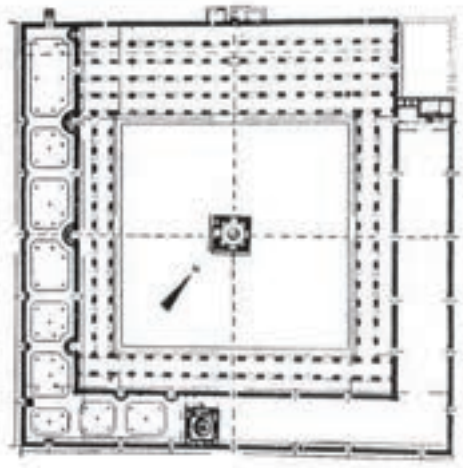
Ілюстративна вставка 22.7. План палацу Альгамбра в Гранаді, Іспанія (13-14 ст.ст.)

Ісфахана є прикладом такої структури світського використання. Плани саду складаються з низки окремих ділянок з акцентами або розділовими знаками у вигляді фонтанів, басейнів та павільйонів. Описи та мапи традиційних міст показують, що вони не менш репрезентативні для цієї розрізненої структури. У таких випадках складовими модулями є райони, а не окремі кімнати.

Взаємозв'язана структура

Подібно до ісламського орнаменту, просторові художні конструкції часто комбінують модулі таким чином, що це призводить до неоднозначної ролі окремих сегментів структури. Ця функція не знижує ефективність дизайну, а підвищує його, стимулюючи безліч інтерпретацій та різні способи перегляду складових частин. Цей метод комбінування, що згадується як «переплетена» структура чи арабеска, реалізує всі важливі основні характеристики твору ісламського мистецтва.

Приголомшливий приклад переплетення арабесок у просторовому мистецтві можна знайти в комплексі Тадж-Махал (мал. 22.25). Він включає мавзолей, побудований правителем Великих Моголів Шах-Джаханом в 1631-1648 роках для своєї дружини Мумтаз-Махал, а також ретельно продумані



Ілюстративна вставка 22.8. План мечеті Ібн Тулуна (з гіпостильною структурою), Каїр (876-879)



Рис. 22.33. Кашанський базар, Іран.



Карта 69. Планування мечетей, характерне для Південно-Східної Азії.

сади й низку підсобних будівель. Головна будівля, мавзолей, складається з центрального купольного приміщення, оточеного чотирма допоміжними купольними приміщеннями (мал. 22.13). Кожна кімната є одиницею блочної комбінації цього архітектурного шедевра. Центральна купольна камера відіграє кілька ролей. Це прикрашена одиниця, яка включає безліч стін і панелей ісламського декору. Вона також діє як ядро чотирьох повторюваних камер, які ії оточують. Будівля забезпечує лише один рівень комбінації у значно більшому проекті. Чотири вежі або мінарети висотою близько 140 футів розташовані по кутах постаменту, на якому стоїть мавзолей. Вони

ПЛАНИ ТИПОВИХ МЕЧЕТЕЙ

Зона VII
Гіпостильна зала
Джакарта: Нова мечеть
Турфан: Турфанська мечеть (17 ст.)

Купольна структурна одиниця(і):
Куала-Лумпур: Соборна мечеть (початок XX ст.)

План з центральним куполом:
Куала-Лумпур: мечеть Негара (середина XX ст.)
Тайбей: Тайбейська мечеть



Ілюстративна вставка 22.9. Комплекс Сулеймаійє, Стамбул (1550-1557)
Комплекс включає чотири медресе, школу для вивчення хадисів, початкову школу, медичну школу, лікарню, караван-сарай, громадський будинок для мандрівників, мечеть, гробниці, турецьку лазню, їдальню та ринок.



1. Мечеть
2. Мавзолей засновника султана Калавуна
3. Подвір'я для пацієнтів
4. Кімната очікування для пацієнтів
5. Приміщення для відвідувачів

Ілюстративна вставка 22.10. Лікарня Калауна, Каїр (13 ст.).

є додатковими модулями, які в поєднанні з купольним мавзолеєм складають більший структурний комплекс. Кожен мінарет, як і окремі приміщення головної будівлі, можна розглядати у якості окремого модуля або частини більшої комбінації.

У ще більшій комбінації дві інші будівлі примикають до мавзолею на протилежних



Рис. 22.34. Центральний вхід в медресе Каратая. Конья, 1252.



Рис. 22.35. Місто Такрун, Туніс.

кінцях прямокутного середовища. Ліворуч – мечеть; праворуч – гостьовий будинок симетрично збалансованих розмірів та форм. Кожна з трьох будівель – мавзолей, мечеть і гостьовий будинок – існує як самодостатня архітектурна одиниця, так і частина більшої організації. Поруч знаходиться ще одна область, майже втричі більша, яка забезпечує ще один сегмент цієї «просторової» конструкції. Це сад комплексу. На цій упорядкованій території кілька невеликих блочних комбінацій утворюють хитромудрий і симетричний зразок ісламського малюнку. Замість того, щоб підкреслити натуралістичні якості річки, що протікає поряд, ландшафтний дизайнер направив її води у невеликі жолоби та канали, які поділяють територію саду на чотири великі частини однакового розміру. Кожен із цих сегментів далі розділений на чотири менші блоки; а ті поділяються на чотири ще менші сегменти. Кожен сегмент служить модульною одиницею і складовою послідовного ряду більших комбінацій. Декілька садових павільйонів, невеликі усипальниці родичів або фрейлін і сторожка виступають як додаткові модульні одиниці в загальному плані.

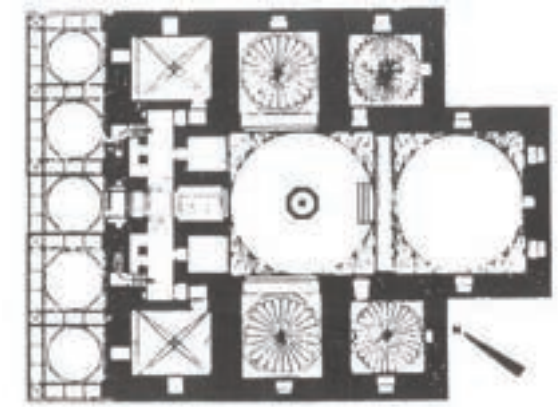
Структура меандр

Арабескова структура меандр, що проявляється у просторових мистецтвах, як і її аналог в орнаментальних малюнках, виявляє

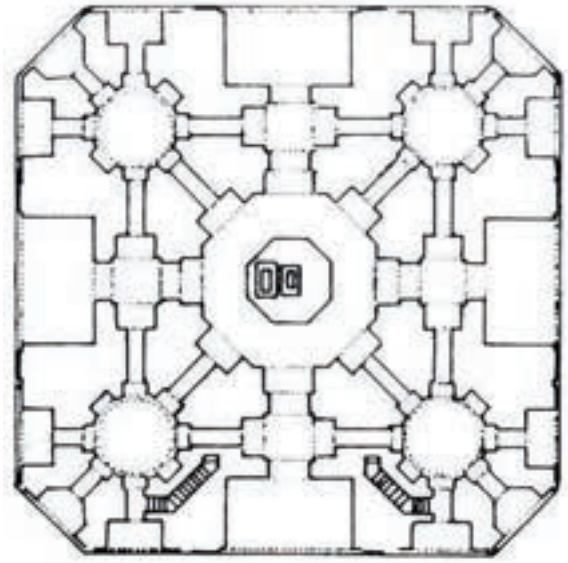


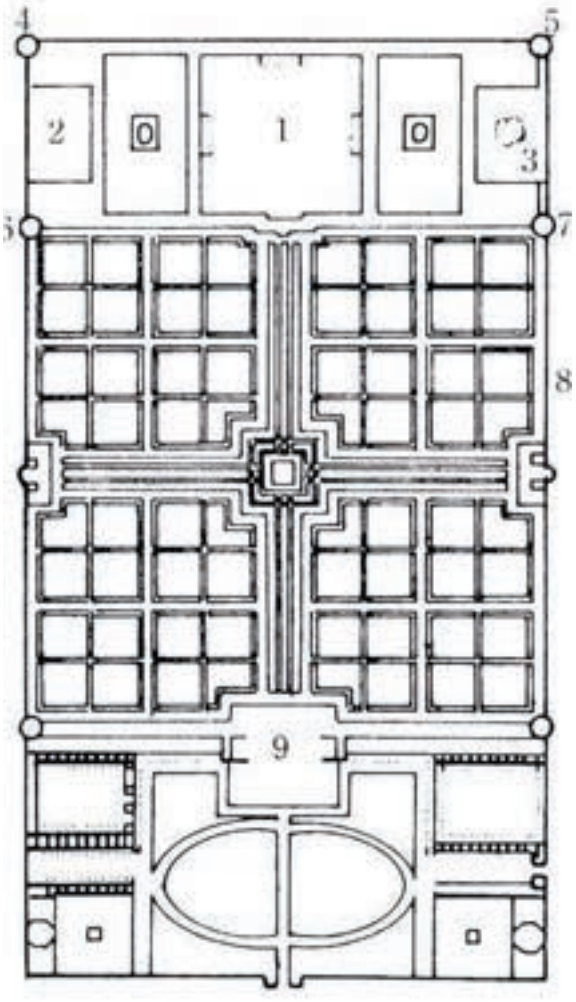
Схема. 22.11. План міста Едірне. Пунктирними лініями позначені межі ромейського міста Адріанополіс, яке розташовувалося на цьому ж місці, відображено процес його перебудови.

менш регулярну і менш симетричну організацію внутрішніх частин, ніж зазвичай це є характерним для багатоелементних чи взаємопов'язаних структур. Прикладом цього є, наприклад, плани будівель, у яких внутрішні конструктивні модулі існують без яскраво вираженого роз'єднання. Архітектурний план, який з великим успіхом ілюструє меандрову арабеску, це прохідний або гіпостильний залі. Цей план, який використовувався з часів пророка Мухаммада (в його мечеті сьомого століття в Медині), був улюбленим планом будівництва мечетей у всьому -мусульманському світі (іл. 22.15). Це було особливо помітно в Магрибі, Середній Африці та Маґрику[13].



Ілюстративна вставка 22.12. План Зеленої мечеті (з відображенням купольних структур), Бурса (1412-1419)





1.Мавзолей
2. Мечеть
3. Гостьовий будинок
4-7. Мінарети
8. Сади
9. Сторожка

Ілюстративна вставка 22.13. Тадж Махал, Агра (1631-1648).



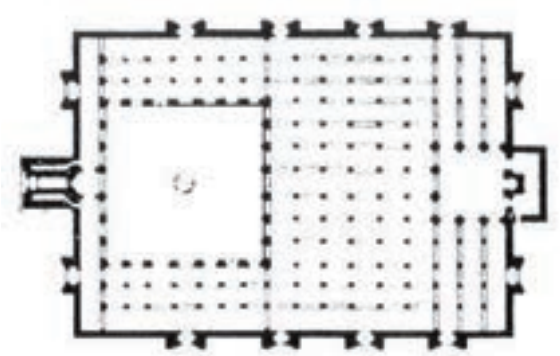
Рис. 22.36. Тадж Махал. Агра, Індія. Будівництво розпочато за наказом Могольського імператора Шах Джахана в 1632 і завершено через 20 років.

Одним з прикладів просторової меандрової арабески є Кордовська мечеть (іл. 22.9). Організація проходів або арочних блоків у цій будівлі, побудованій у восьмому столітті та розширеній і покращеній в дев'ятому та десятому, примушує відвідувача візуально переміщатися у всіх напрямках: вперед і назад, ліворуч та праворуч, а також по діагоналі до невидимих кінців будівлі. Між складовими модулями немає ані різких розділових кордонів, ані організації взаємопроникних комбінацій. Натомість, арка за аркою і прохід за проходом є суміжні одиниці меандрової арабески. Немає естетичного враження завершеності на зразок останньої арки чи проходу з будь-якої сторони. Будівельник міг би додати ще одну арку або ще один прохід, не зруйнувавши красу цього нескінченного візерунка. Насправді, наступні архітектори, які розширювали Кордовську мечеть, справді вносили такі доповнення. Початкова структура неодноразово збільшувалася як у довжину, так і в ширину, не порушуючи естетичної привабливості й базової організації конструкції.

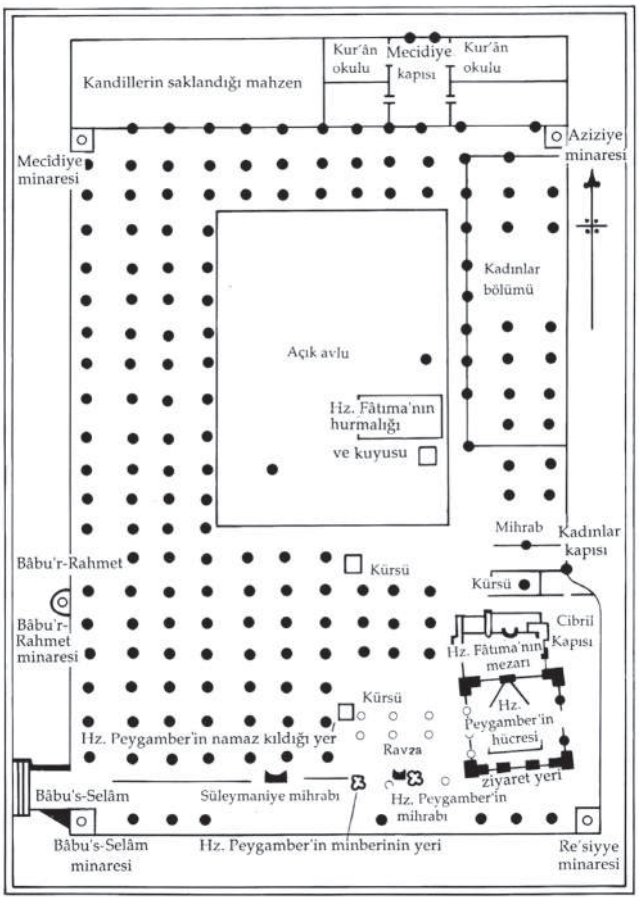
Ландшафтний сад або комплекс будівель також можуть мати характеристики арабе-



Рис. 22.37. Вхід в мечеть Бонг. Саддикабад, Пакистан.

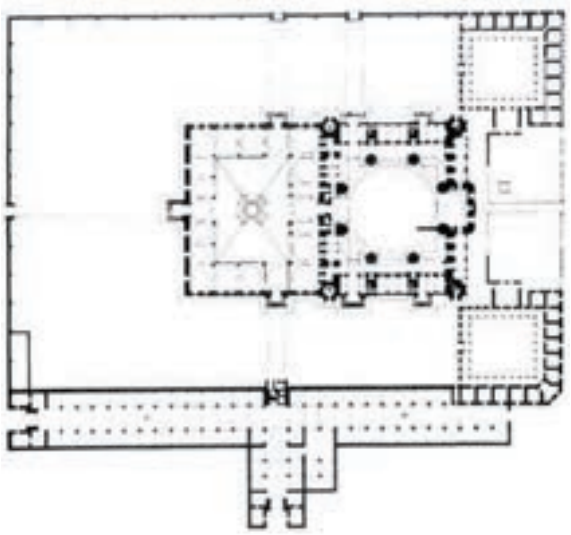


Ілюстративна вставка 22.14. План мечеті Мансура (з відображенням колонади), Тлемсен (1303, 1336).



Ілюстративна вставка 22.15. План мечеті Пророка (Медина), з відображенням гіпостильних структур.

скового меандру. Одним із прикладів такої організації, що використовує як відкриті, так і закриті простори, є комплекс Фатехпур Сікрі в Індії, в місті, побудованому для Акбара, правителя Великих Моголів, що правив з 1556 по 1605 (іл. 22.16). Комплекси цього імперського міста налічують понад два десятки об'єктів. Розташовані в декількох відкритих дворах і навколо них, вони включають палаци і житлові будинки, громадські та приватні приймальні, монетний двір і казначейство, школу та ігровий майданчик, мечеті та гробниці, лікарню та лазні, сторожку й караван-сарай, павільйони та сади, будинок записів й приміщення для прислуги. Будівля йде за будівлею, сад слідує за садом, на тлі безлічі відкритих двориків. Кожна будова або сад комплексу постає як один модуль меандрової конструкції. Жоден з них не займає

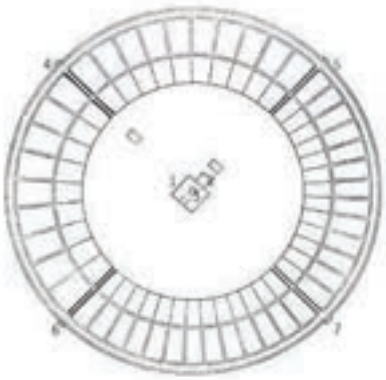


Ілюстративна вставка 22.16. Мечеть Селімійє (з відображенням центрального купола), Едірне (1569-1575).

становища унікальної важливості, і не створюється враження лише одного фокусу уваги на естетичному акценті. На жаль, це місто було покинуте імператором невдовзі після його побудови, коли водопостачання цього району виявилося недостатнім для задоволення потреб двору імператора.

Розширювальна структура

Четвертий вид структури арабески, який виявився вдалим для орнаментації і худож-



1. Золотий палац
2. Мечеть Аль-Мансура
3. Зелений купол палацу
4. Дамаскські ворота
5. Хорасанські ворота
6. Куфійські ворота
7. Басрійські ворота

Ілюстративна вставка 22.17. Багдад, план круглого міста халіфа Аль-Мансура (762-767).



Рис. 22.38. Палац Фатехпур Сікрі та його сади, загальний вигляд. Агра, Індія.



1. Хвабгах, або Спальні апартаменти, буквально «Будинок мрії».
2. Дівчача Школа.
3. Панч Махал, ймовірно, палац розваг для придворних дам.
4. Діван-і Хас, зал для приватних аудієнцій, іноді його називали Ібадат-хана або «Будинок поклоніння».
5. Анх Мічаулі, ймовірно, це приміщення використовувалося у якості канцелярії.
6. Дім Міріам, матері імператора Джахангіра, із садом і лазнею неподалік.
7. Будинок Раджі Бірбала, відомого індуїста, який прийняв нову релігію імператора Акбара.
8. Палац Джод Бай, дружини імператора Джахангіра.
9. Могила шейха Саліма Чишті (пом. 1571).
10. Могила Іслам-хана, онука святого і правителя Бенгалії.
11. Ворота Перемоги (Буланд Дарваза), «Високі ворота» у південній стіні Собоної мечеті.
12. Дім Фазла та Файзі , двох братів, які були фаворитами Акбара.
13. Будинок Хакіма («лікаря»), біля Хакімової лазні.
14. Голубник.
15. Лікарня.
16. Могила сина Саліма Чишті.
17. Нагіна, або Жіноча мечеть.
18. Каравансарай.
19. Монетний двір.
20. Двір-шахівниця.
21. Діван-і 'Ам, зала для громадських аудієнцій

Ілюстративна вставка 22.18. План Фатехпур Сікрі.



Рис. 22.39. Корпус Хаджі в Ісфахані, Іран. Має довжину 133 м і ширину 13 м.



Рис. 22.40. В саду біля Вежі Халіфа, Дубаї.



Рис. 22.41. Дворик з басейном у палаці Альгамбра, Гранада, Іспанія.



Рис. 22.42. Гай Емірган, Стамбул.



Рис. 22.43. Мечеть Шахі й мавзолей Пірі Бібі, – довколишній краєвид. Дакка, Бангладеш.



Рис. 22.44. Мечеть Шаха Джахана. Татта, Пакистан.



Рис. 22.45. Шалімарські сади, окремі локації. Лахор, Пакистан.



Рис. 22.46. Джаннат аль-Аріф (Генераліфе). Гранада, Іспанія.



Рис. 22.47. Пішохідні доріжки вздовж штучної водойми. Сад Тадж Махал, Агра, Індія.



Рис. 22.48. Сад палацу Амбер. Джайпур, Індія.

нього перетворення символів мусульманських народів, називається розширювальною арабескою. Він справляє враження ядра чи осередку, який поступово збільшується завдяки його комбінації з додатковими мотивами чи модулями. Доповнення до цього ядра породжують низку нових утворень, які послідовно збільшуються. Такі структури також можна знайти в просторових мистецтвах ісламської культури. Тут просторова структура, що розширюється, складається з окремих кімнат, внутрішніх просторових об'ємів, сегментів або ділянок саду, районів або кварталів міста.

Особливо вдалим прикладом розширювальної структури є мечеть, побудована для султана Саліма II в Едірне, Туреччина (1569-1674). Мечеть була спроектована Сінаном, головним архітектором Османського султанату, коли йому було вісімдесят років. Під масивним куполом цей варіант розширювальної арабески має восьмикутне центральне ядро. Комбінація сегментів плану поверху та просторових обсягів на першому рівні додає чотири напів-куполи до великої площі з центральним куполом. Їх розміщують по кутах зовнішніх прямокутних стін будівлі (іл. 22.17). На другому рівні комбінації до розширеного центрального простору примикають аркадні галереї зі східної та західної сторін будівлі. Вони побудовані таким чином, що зливаються з простором під куполом, заповнюючи простір між напів-куполами, що охоплюють чотири кути будівлі. Бічні стіни під куполом пронизують так багато вікон, що складається враження, що «стінного простору не залишилося»[14]. Таким чином, навіть кам'яні межі цієї архітектурної розширювальної арабески привертають уяву глядача до зовнішнього простору та до іншого рівня поєднання.

В просторових мистецтвах можна знайти багато прикладів розширювальних споруд. Численними, є наприклад, плани саду, які включають повторювані та послідовні доповнення до зіркоподібного центру (мал. 22.18). Їх можна знайти в багатьох регіонах мусульманського світу, фактично скрізь, де жили мусульмани й процвітала ісламська культура. План халіфа Мансура для Багдаду дев'ятого століття є історичним прикладом у містобудуванні розширювальної структури (іл. 22.19). Невідомо чи то робилося свідомо чи несвідомо, але це була ще одна спроба створити середовище, яке було б послідовним як в естетичному, так і в політичному, економічному та соціальному плані, з ісламською ідеологією.

ПРИМІТКИ

1. "Простір, на відміну пластичності, зіштовхується зі своїми обмеженнями там, де він зіштовхується з пластичними масами; це визначається з інтер'єру" (A. E. Brinckmann, Baukunst des 17. und 18. jahrhunderts in dev romanischen Lan dem [Berlin, 1915J]; "Неминуча цінність архітектури – простір. Архітектуру потрібно побачити, відчути та зрозуміти зсередини». (E. W. Rannels, "The Study of Architecture as Art,» College Art Joumal, 3[1949]. Обидві цитати з'являються в узагальнюючому звіті Бруно Цві про цей погляд у «Просторовій концепції», підрозділ його статті «Архітектура». Encyclopedia of World Art (New York: McGraw-Hill, 1959), Vol. 1, cols. 633ff.

2. Ця теорія слідує старомодній класифікації всіх мистецтв як просторових чи тимчасових. Доведено, що вона непослідовна і спотворює справжню природу як архітектури, так і інших мистецтв (Zevi, "Architecture,» cols. 636ff).

3. Єгипетські статуї Ібрагіма Баші, Мустафи Каміля, Сулеймана Баші та Мухаммеда Алі в громадських місцях Каїра ніщо інше, як імпорт на землю колонізованого мистецтва колонізатора.

4. Іншими яскравими прикладами гіпостилю чи прохідного залу є мечеті Ібн Тулуна (Каїр), Велика мечеть Дамаска, Аль-Азгар (Каїр), Каравійїн (Фес), Велика мечеть Кайруану та Аль-Харам аль-Шаріф (Мекка).

5. Побудована у восьмому столітті, будівля була капітально відремонтована і розширена в дев'ятому та десятому століттях.

6. Для прикладу, дивіться опис двозначної якості кімнат в мусульманському палаці, Oleg Grabar, The Al-Hambra (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), pp. 48-90.

7. Наприклад, комплекс будівель Кувейтського університету, Масджид Негара в Куала-Лумпурі, Малайзія; Комплекс султана Хасана в Каїрі, Єгипет; Комплекс медресе Каравіййін у Фесі, Марокко; Комплекс Сулейманіййя в Стамбулі, Туреччина.

8. Бьянка називає ці послідовні комбінації «ієрархічними рівнями» (Stefano Bianca, «Unity and Variety in the Domestic Architecture of Islam», unpublished paper presented at the Symposium, «The Common Principles, Forms and Themes of Islamic Art», Istanbul, April 1983, p. 7). Дивіться плани Дар аль-Імара (Куфа), Мушатта (Сирія), Ухайдіра (біля Багдада), палацу Булкавара (Самарра), медресе султана Хасана (Каїр), палацу Топкапи (Стамбул) і палац Альгамбра (Гранада, Іспанія), у John D. Hoag, Western Islamic Architecture (New York: George Braziller, 1963).

9. Bianca, «Unity and Variety», p. 7.

10. Stefano Bianca, "Traditional Muslim Cities and Western Planning Ideology – An Outline of Structural Conflicts," unpublished paper presented at the "Symposium on the Arab City, Its Character and Islamic Cultural Heritage," Madinah, Saudi Arabia, 1981, pp. 12-15.

11. Див. Stefano Bianca, Architektur und Lebensform im islamischen Stadtwesen (Zurich: Verlag für Architektur Artemis, 1979); A. Raymond, "La Geographic des hara du Caire," B.I.F.A.O. (Cairo, 1980); Besim Hakim, cd., Sidi Bou Said, Tunisia: A Study in Structure and Form (Halifax, Nova Scotia: School of Architecture, 1978); а також роботи архітекторів і планувальників, пов'язаних з Генеральним планом Фесу (1975-1978) або з Центром хаджу, Університет ом короля Абдул-Азіза, Джидда, Саудівська Аравія.

12. Наприклад, Улу Джамі Сівас і Бурса, Туреччина; і мечеть Сат-Гумбад у Багерхаті, Бангладеш.

13. Див. Nader Ardalan, «The Visual Language of Symbolic Form: A Preliminary Study of Mosque Architecture», Architecture as Symbol and Self-Identity, Proceedings of Seminar Four in the Series, «Architectural Transformations in the Islamic World» (Fez, Morocco, October 9-12. 1979), pp. 18-42 де цей автор наводить типологію планів мечетей, документуючи високу поширеність мечетей із гіпостильною організацією у трьох згаданих регіонах. Це не означає, що її немає в інших регіонах; його можна зустріти навіть в мечетях, побудованих на Далекому Сході китайськими мусульманами (ілюстр. 22.26).

14. Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture (New York: Praeger, 1971), стор. 224.

Розділ 23

Гандаса аль-Савт або мистецтво звуку

Цей розділ, присвячений естетичним матеріалам, які зазвичай позначаються як «музика», отримав назву «Гандаса аль-Савт», або «Мистецтво звуку». Це зроблено для того, щоб звернути увагу на той факт, що «музика» або мусіка, арабський термін, не застосовується до всіх типів художнього вокалу та інструментальних аранжувань висоти тону та ритму, як англійський термін та його еквіваленти в інших європейських мовах. Натомість термін мусіка застосовується тільки до певних жанрів мистецтва звуку; і, здебільшого, він позначає лише ті, які мають дещо сумнівний чи навіть неподобний статус в ісламській культурі[1]. Отже, звернення до терміну «музика», згідно з його розумінням в ісламській культурі, обмежило б обговорення лише певним сегментом жанрів звукового мистецтва мусульманських народів і виключило б найважливіші і загальноприйняті типи. З іншого боку, використання цього терміну як такого, що включає професійну декламацію Корану та інші форми звукового мистецтва, які не вважаються музикою в цій культурі, означало б для мусульман не лише неточність, але навіть богохульство. Щоб уникнути будь-якого подібного викручування, спотворення та гніву, матеріали звукового мистецтва, описані в цьому розділі, будуть розглядатися як приклади гандаса аль-савт. Цей нещодавно вигаданий арабський вираз позначатиме всі художні поєднання тонів і ритмів, що виникають в ісламській культурі[2]. Його не слід розуміти як еквівалент набагато більш обмеженого поняття мусіка. Внаслідок неминучої асоціації з терміном мусіка та його обмеженою доречністю ми будемо уникати вживання слова «мусіка» у значенні еквівалента всього звукового мистецтва в ісламському контексті. Коли воно використовується щодо музики в цілому або до музики немусульманського світу, воно матиме своє звичайне широке значення. Коли форма прикметника цього терміну необхідна для обговорення мистецтва звуку в ісламському контексті, савті означатиме «музичний» у його широкому, всеосяжному сенсі.

Релігія іслам наказує, і мусульмани прагнуть досягти єдності всіх думок та дій згідно з Божими заповідями. Так само, як Коран послужив зразком для інших естетичних виразів, він забезпечив фігурацію сутності для естетичного прояву мистецтва звуку. Це вплинуло на гандаса аль-савт двома важливими шляхами: по-перше, соціологічно, змусивши виконавців та слухачів розглядати та використовувати мистецтво савт виключно ісламськими способами; і, по-друге, в теоретичному плані шляхом формування характеристик реальних зразків звукового мистецтва, які виконуються і якими насолоджуються мусульманські народи. Ми матимемо справу з соціологічними матеріалами, першою з двох ка-



Рис. 23.1. Відомий єгипетський хафіз і карі (читець) Корану Абдул-Басіт Абдус-Самад під час рецитації (Луксор 1927 – Каїр 1988).

тегорій коранічного впливу, в підрозділах, котрі наводяться нижче: «Мистецтво звуку в ісламському суспільстві» та «Модель для творчості: співуча декламація Корану». В підрозділі «Основні характеристики, властиві гандаса аль-савт» представлені матеріали, що стосуються другого, або теоретичного, типу впливу Корану на мистецтво звуку.

МИСТЕЦТВО ЗВУКУ В ІСЛАМСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Незважаючи на відсутність загального терміну для музичного вираження, ставлення до гандаса аль-савт, а також його використання в ісламських суспільствах по всьому світу виявляє багато однорідних чинників. До них належать (1) категорії музичних жанрів (релігійні, світські, народні, художні тощо); (2) контексти для виконання; (3) виконавці різних жанрів; (4) участь аудиторії; (5) історичне розширення; та (6) міжрегіональна актуальність.

Категорії музичних жанрів

Відмова ісламської цивілізації від відділення релігійної сфери від світської поширилася і на царину звукового мистецтва. Таухід не лише має стосунок до використання релігійних жанрів гандаса аль-савт, але також є предметом для роздумів мусульман і впливає на їхню участь в інших формах звукового мистецтва. Таким чином, в ісламському контексті категорії, які зазвичай використовуються для розрізнення одного типу музики від іншого – релігійної музики від світської, художньої музики від народної та класичної музики від популярної мають свої типові відмінності, відрізняються між собою. Як ми намагалися показати в іншому місці[3], гандаса аль-савт демонструє «широку єдність», яка поєднує жанрові типи та жанрові категорії. Карл Сігнел описує «музику мечетей» як «суб-жанр класичної музики»[4]. Аммон Шилоах пише про «тісні зв'язки» і «взаємодію» між релігійною та художньою музикою у мусульманських народів[5] і «проникнення» художньої музики в народний репертуар[6].

Контексти виконання

Однорідність використання гандаса аль-савт в ісламських суспільствах також проявляється у відсутності точних контекстів для



Рис. 23.2. Один з учасників світового конкурсу читців Корану (Каїр, 1988), південноафриканський хафіз Абдур-Рахман Садієн.

виконання багатьох жанрів. В цій культурі існує незначна відмінність так званих релігійних жанрів від суворо релігійного контексту. Наприклад, співуче читання Корану – це жанр релігійного гандаса аль-савт, який має велике значення (мал. 23.1). Він використовується щодня при здійсненні намазу, формального ісламського поклоніння. Окрім того, його можна почути в багатьох інших релігійно значущих випадках: під час святкових намазів, що здійснюються в кожне з великих свят (Ід аль-Фітр та Ід аль-Адха), під час поховань і жалобних обрядів для друзів та родичів покійного, на молитвах таравіх, що здійснюються кожен вечір протягом місяця посту (Рамадан), і таке інше. Але співуче читання Корану, або кіра'а («читання»), використовується не тільки в релігійному контексті. Його також можна почути на публічних зустрічах, громадських прийомах, на святах та в щоденних програмах радіо й телебачення. Багато інших прикладів мистецтва савті – співуче декламування віршів, вокальні та інструментальні імпровізації та розмірені пісні з серйозними словами – також виконуються в різних контекстах. Слід зазначити, що навіть незважаючи на те, що співуче читання Корану використовується в різних контекстах, це єдиний жанр гандаса аль-савт, прийнятий як частина формального поклоніння (салат).

Виконавці різних жанрів

Відмінність між виконавцями різних жанрів в ісламському суспільстві значно менша, ніж в інших. Такий інструменталіст, як Бенні Гудман, котрий може успішно долати межі, які відокремлюють класичну музику від джазу, є винятком в західній музичній культурі. В ісламській культурі одні й ті самі виконавці часто грають чи співають у різних жанрах, виконуючи при тому абсолютно різні функції[7]. Багато хто з успішних виконавців так званої світської музики насправді здобув свою ранню освіту у якості читця Корану. Покійна Умм Кульсум була одним із найвідоміших прикладів. Внаслідок культурної зневаги по відношенню до професійного музиканта є мало фахівців, які присвячують себе виключно цій діяльності. Тому значною є участь непрофесіоналів у всіх видах мистецтва звуку – як в співучому читанні Корану, так і в інших

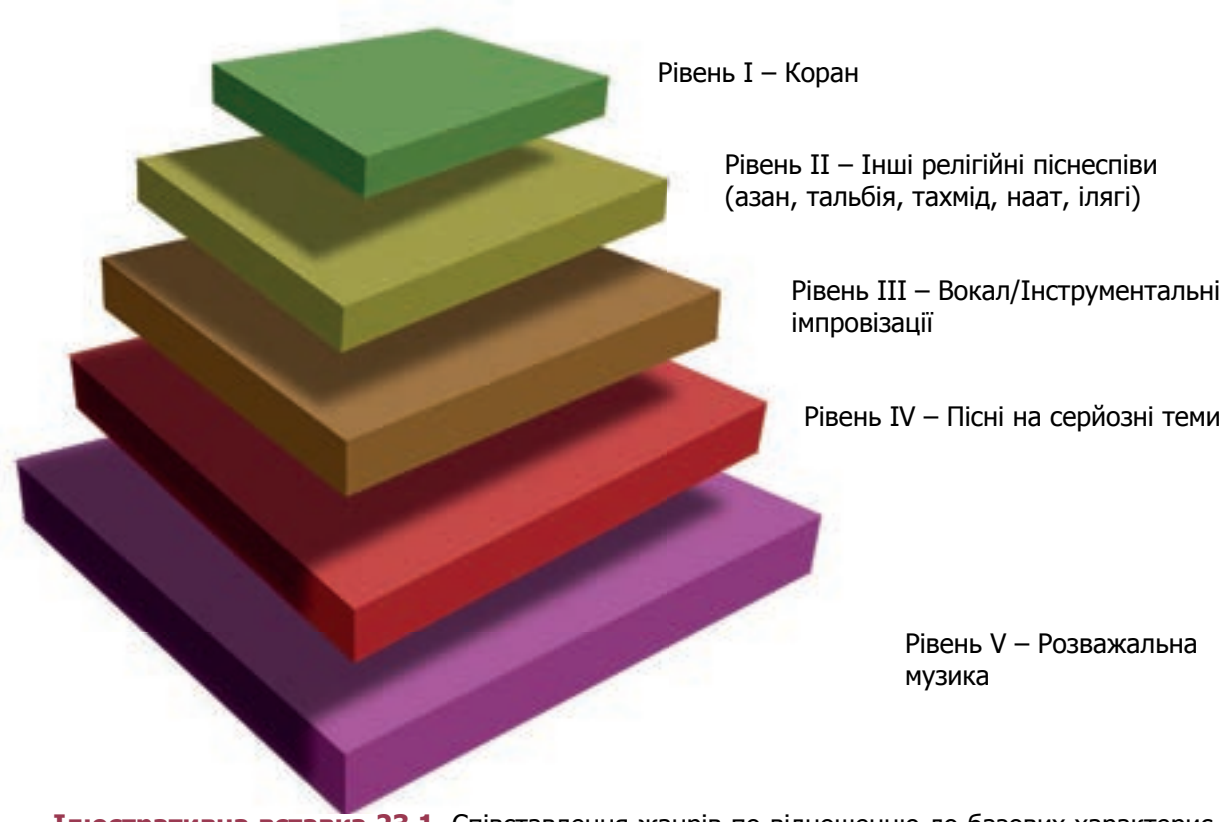


Рис. 23.3. Яшар Чухадар, переможець світового конкурсу читців Корану, який проходив у Касабланці (Марокко), у січні 2013.



Карта 70. Головні автори, які писали твори на тематику гандаса аль-савт.

Таблиця 23.1. Відомі автори, які писали на тему гандаса аль-савт



Ілюстративна вставка 23.1. Співставлення жанрів по відношенню до базових характеристик Гандаса аль-Савт.

видах релігійних співів чи вокально-інструментальному виконанні для публічної розваги. Любителі часто так само важливі для виконання савті, як і професіонали[8].

Участь аудиторії

Однорідність використання звукового мистецтва в мусульманських суспільствах також демонструє участь аудиторії. Оскільки відмінності, що різко розділяють категорії виконання савт, незначні, жоден жанр традиційних форм не виходить за межі естетичного сприйняття будь-якою частиною населення. Насправді лише сучасні популярні та класичні жанри музики західного зразка, які прийшли з чужої традиції мають обмежену та особливу привабливість для публіки, яка залежить від спеціальної підготовки потенційних слухачів. Що ж стосується традиційних звукових мистецтв, їхня відповідність коранічному прототипу зробила їх естетично доступними для всіх. Немає потреби в примусовому прослуховуванні чи офіційних курсах оцінки.

Історичне розширення

Невід'ємна єдність або однорідність гандаса аль-савт також має історичний вимір. Багато характеристик, які уважний спостерігач знаходить у музичних зразках цього століття, можуть бути задокументовані в матеріалах, що описують виконання гандаса аль-савт у ранні віки. Барон д'Ерланже пише, що як за мелодійними, так і за ритмічними рисами, загальні характеристики музики сучасних племінних арабів можна вважати «вірним відлунням» музики до-ісламського періоду[9]; Жорж Сава докладно описав спадкоємність між середньовічною та сучасною арабською практикою виконання[10]. У своєму описі однієї анонімної роботи з теорії арабської музики Аммон Шилоах пише, що цей документ є «ключем до розуміння модальної системи, що сягає Сафіюдділа [7-е/13-е століття] та Абдул-Кадира ібн Гайбі [839/1435], і яка лежить в основі системи, що практикується досі»[11].

Міжрегіональна значущість

Крім зазначених вище елементів однорідності, прояви савті в ісламському суспільстві виявляють міжрегіональну однорідність. Хоча між країнами та містами існували відмінності в теорії музики, інструментах, жанрах та виконавчій практиці, музичні культури мусульманських народів поєднує значна кількість характеристик. Ці характеристики очевидні у тих країнах, де проживає мусульманська більшість, і навіть у тих багатьох з них, де іслам існує лише як релігія значної меншини.

З деякими типами інструментів певні характеристики савті досягаються краще чи легше, ніж з іншими. Це зумовило розповсюдження найбільш типових інструментів перших мусульман арабської колиски у всіх регіонах мусульманського світу. Поширенню інструментів сприяла і підкріплювала його зростаюча внаслідок підйому ісламу взаємодія між народами. Ця взаємодія стимулювалася зростанням торгівлі, політичними завоюваннями, а також поїздками з метою освіти та паломництва. Поступово, найбільш важливі інструменти перших мусульман опинилися в кожному регіоні. Іноді вони мали ті самі назви та характеристики конструкції, що й вихідні форми; в інших випадках їх перейменовували та адаптували відповідно до регіональних уподобань та наявних матеріалів. Міжрегіональна однорідність інструментів для виконання гандаса аль-савт наочно виражена на мапах 71-77: одна стосується хордофонів (інструментів, у яких звук відтворюється вібрацією струн); друга – аерофонів (приладів зі звуковим стовпом повітря); і третя – для мембранофонів (у яких матеріалом, що звучить, є туго натягнута шкіра). Серед інструментів мусульманських народів також представлені ідіофони – інструменти, виготовлені з певних матеріалів, які самі породжують звук шляхом вібрації, перкусійних прийомів або струсу. Однак ці інструменти не грали такої важливої ролі у виконанні жанрів савт, як хордофони, аерофони та мембранофони. Тому ми не підготували відповідну мапу для цієї категорії музичних інструментів.

Впродовж минулих століть міжрегіональна однорідність могла бути навіть сильнішою, ніж зараз. У ранні періоди ісламської історії не існувало національних кордонів, які б обмежували пересування людей та ідей. Арабська мова, мова Корану, була відома багатьом народам. Вона забезпечувала загальний засіб культурного обміну для мусульман і навіть для багатьох не-мусульман у країнах, де ісламська культура була домінуючою силою. Саме ця спільна мова і подібність практики савт, незважаючи на регіональні відмінності, уможливили широкий вплив багатьох теоретиків савт в ісламському світі. Їхні трактати читали не лише їхні сучасники або представники їхнього конкретного політичного анклаву чи географічного регіону. Праці, які стосуються звукових мистецтв таких авторів як Аль-Фарабі (339/950) та Сафіуддін аль-Урмаві (пом. 693/1294) переписувалися і цитувалися протягом століть після їхньої смерті як зацікавленими теоретиками, так і неспеціалістами (мапа 70). У таблиці 23.2 показаний широкий спектр літературних творів, що стосуються гандаса аль-савт.



Рис. 23.4. Малі хафізи під час виразного читання Корану уголос.


ребаб
скрипка
уд
кітара
кувайтере
гунбрі
уд
уд
кітара
кувайтере
гунбрі
канун
гуга
канун
гуга
гомбрі
лутар
гунбрі
ребаб
скрипка
ребаб
уд
канун
0 200 400
милі
км
0 200 400
A. СТРУННІ ІНСТРУМЕНТИ
Мізрапли тамбур, уд
Йілли тамбур
Канун
Сантур
Чанг


ней
кесаба
кусаба
гайта
ліра
кесаба
кусаба
мізвед/мізвід
мізвіч
зукра
най
кесаба
кусаба
шебаба
бук
нефір
бук
нефір
гайда
зукра
зукра
гайда
най
аввада
гайда
0 200 400
милі
Км
0 200 400
B. Духові інструменти
Най
Інструмент типу гобой
Гайда, тулум
Труба, бору


табл
тамбур
тар
дарбука
дарбука
тарідж
табл
тар
табл/атбал
накара
бендір
бендер
аквал
тар
кадж
табл/атбал
накара
дарбука
табл
тар
неккара
кадж
0 200 400
Мід
Км
0 200 400
C. Ударні інструменти
Деф
Дарбука
Давул
Кудум

Міжрегіональна значущість очевидна навіть в ставленні нещодавно навернених до ісламу в Європі та Америці. Ці нові мусульмани з тривогою прагнуть у всіх аспектах свого життя акультуруватися та пов'язати себе з мусульманською уммою («спільнотою»). Їхній релігійний «стрибок» в іслам вплинув на їхні естетичні інтереси та оцінки, а також на їхні релігійні переконання. Що стосується мистецтва савті, то для нього вирішальне значення має співуче читання Корану. Це найбільш цінний жанр художньо переданих звуків у житті нових мусульман, незалежно від їхнього походження. Прагнення цих новонавернених до культурної близькості також по-новому висвітлило жанри гандаса аль-савт з різних регіонів мусульманського світу, вони стали по-новому оціненими.

МОДЕЛЬ ТВОРЧОСТІ: СПІВУЧА ДЕКЛАМАЦІЯ КОРАНУ

Хоча мусульмани ніколи не вважали це мусіка, співуче читання Корану – це жанр гандаса аль-савт, який можна почути практично в будь-якому контексті, з будь-яким типом аудиторії, у будь-якому куточку мусульманського світу. Це навіть необхідний досвід звукового мистецтва для тих не-мусульман, які живуть в регіоні зі значним мусульманським населенням. Таким чином, співуче читання Корану є найпоширенішим жанром гандаса аль-савт в ісламській культурі. Хоча у віршах і розділах Корану немає майже нічого, що може тлумачитися як таке, що стосується савт[12], повсюдне співуче читання відіграє вирішальну, хоча й тонку і, зазвичай, підсвідому роль у визначенні характеристик інших жанрів звукового мистецтва в ісламській культурі. У гандаса аль-савт Коран є прототипом художнього вираження. Незважаючи на вищезгадані фактори однорідності, об'єднуючі характеристики гандаса аль-савт, представлені в співучому читанні Корану, дотримуються закономірностей з різним ступенем значущості. Під цим ми маємо на увазі, що деякі жанри гандаса аль-савт виявляють вищий рівень відповідності цим характеристикам, ніж інші. Найкраще це можна зрозуміти, уявивши низку ступінчастих концентричних кілець або циліндрів, що репрезентують різні категорії жанрів гандаса аль-савт (іл. 23.1). Вгорі і в центрі знаходиться співуче читання Корану, що вірно втілює основні характеристики кожного періоду та регіону. Саме в читанні Корану було докладено найбільшої кількості зусиль і досягнуто найбільшого успіху, щоб уникнути відхилень від норм декламації, встановлених за часів пророка Мухаммада. Це сутність і серце традиції савті, центр концентричних циліндрів представляє її мінливий і поетапний вплив. Це основний носій і чиста форма основних характеристик гандаса аль-савт.



Рис. 23.5. Пакистанський митець Нусрат Фатех Алі Хан.

Карта 71. Музичні інструменти, які використовуються в країнах Магрибу.

У кожному столітті були свої «охоронці» коранічної традиції кіра'ат, які писали, проповідували або діяли, щоб зберегти цілісність цієї усної традиції[13]. На щастя, їхні зусилля не спричинили скам'янілості традиції; завдяки імпровізаційному характеру мистецтва, якості, що добре охороняється до теперішнього часу[14]. Проте, це забезпе-



Рис. 23.6. Марокканський митець Рашид Гулам.

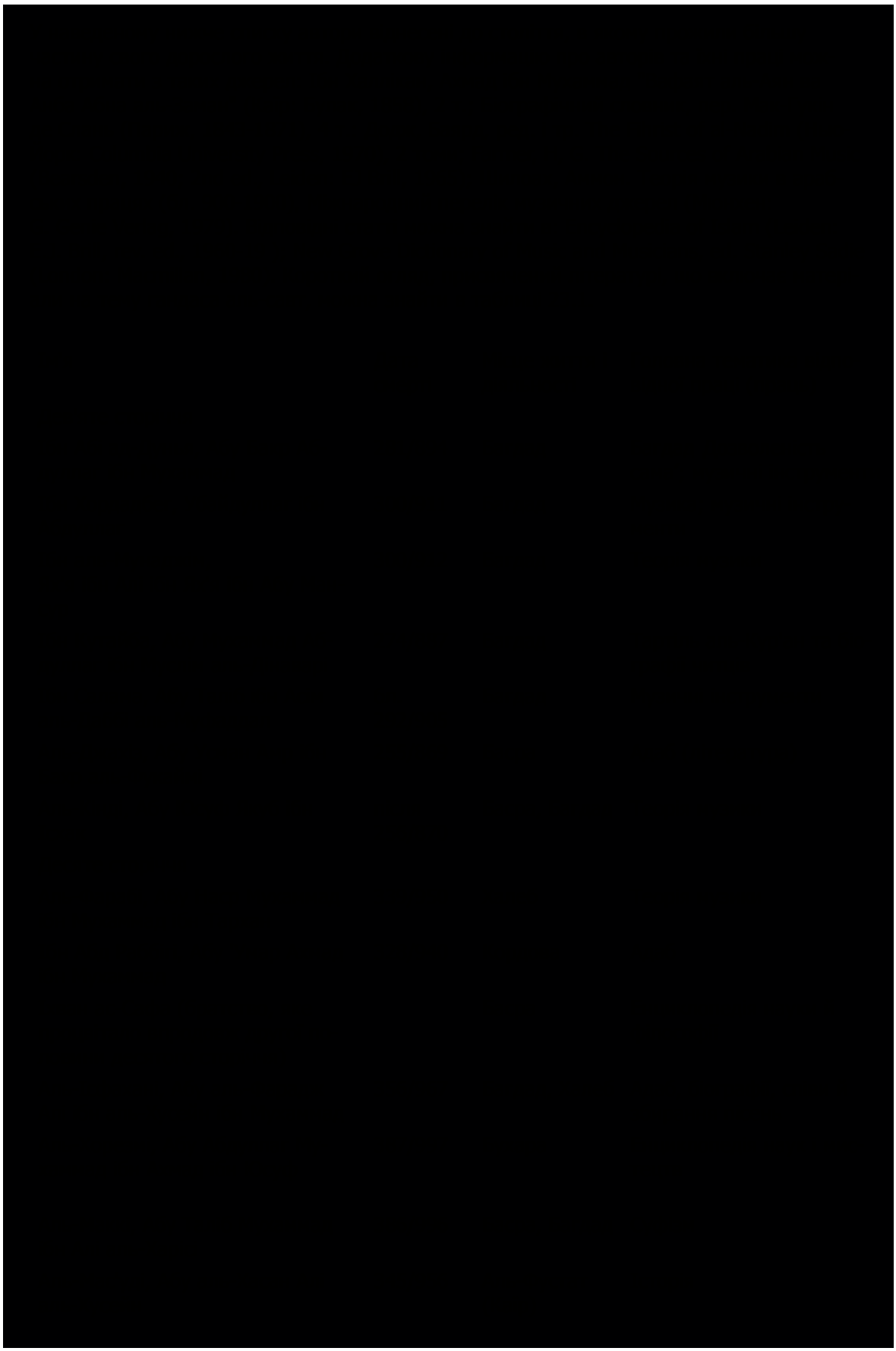
чило наступність і однорідність традиції співучого читання Корану, що дозволяє мусульманинові почуватися комфортно під час компетентного читання Корану. Це не означає, що окремі читці не відрізнятимуться один від одного або те, що вміння кожного з них однаково тішитимуть слухачів, оскільки курра («читці») значно різняться за своїми лінгвістичними, вокальними та естетичними можливостями. Це передбачає, що читання Корану має міцні межі, які культурна «естетична совість» захищає від порушення. Відповідно, співуче читання Корану в Малайзії не буде відчутно відрізнятися від такого в Єгипті, Туреччині, або Ірані; і те, що ми читаємо про кантиляцію Корану ранніх періодів, не вказує на якесь помітне відхилення від норми[15].

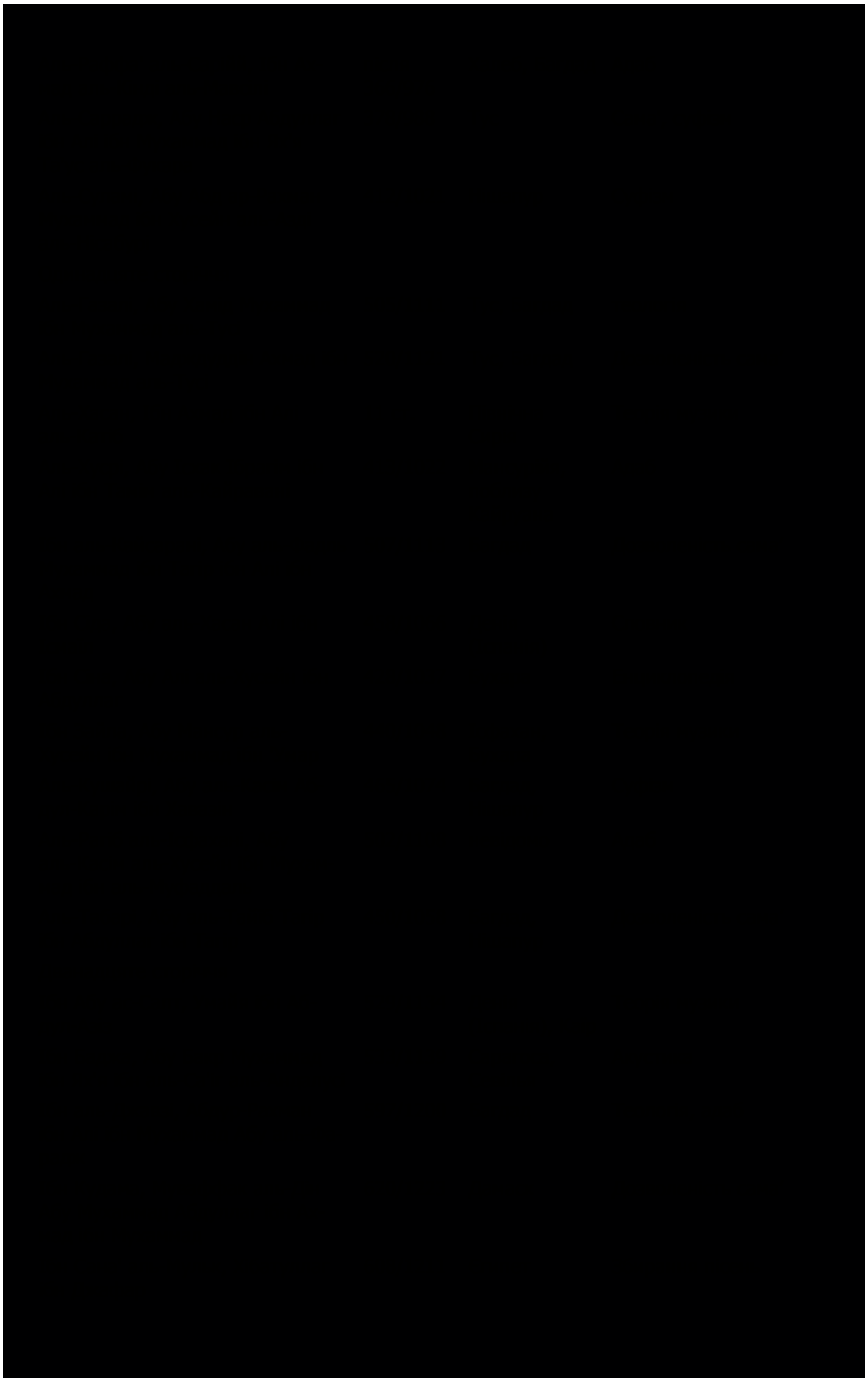
Другий рівень чи коло в нашому зразку – це співи, пов'язані з закликом до молитви (азан) чи паломництвом, і навіть з художнім читанням релігійної поезії. Іноді така поезія вихваляє пророка Мухаммада (мадіх). В інших випадках вона висловлює подяку Аллагу (тахмід, хамд) або містить містичні вирази. Ці різновиди савті відкривають рівень відповідності основним характеристикам ісламської естетичної творчості, лише трохи менш послідовний, ніж рівень кіра'ат. Їх здійснюють у всіх регіонах мусульманського світу, як на приватних, так і на публічних зібраннях, вдома чи в мечеті, у релігійно важливих випадках, і навіть без того. Тексти можуть бути складені арабською мовою, хоча також використовуються мови корінних народів. Приклади включають нат або натійя в Афганістані, мархабан, барзанджі, ребанах або компанг, хадра і родат в Малайзії, марсійа та соз в Пакистані, а також наат, мірасійє і мевліт в Туреччині, як їх зазвичай називають в тих краях.

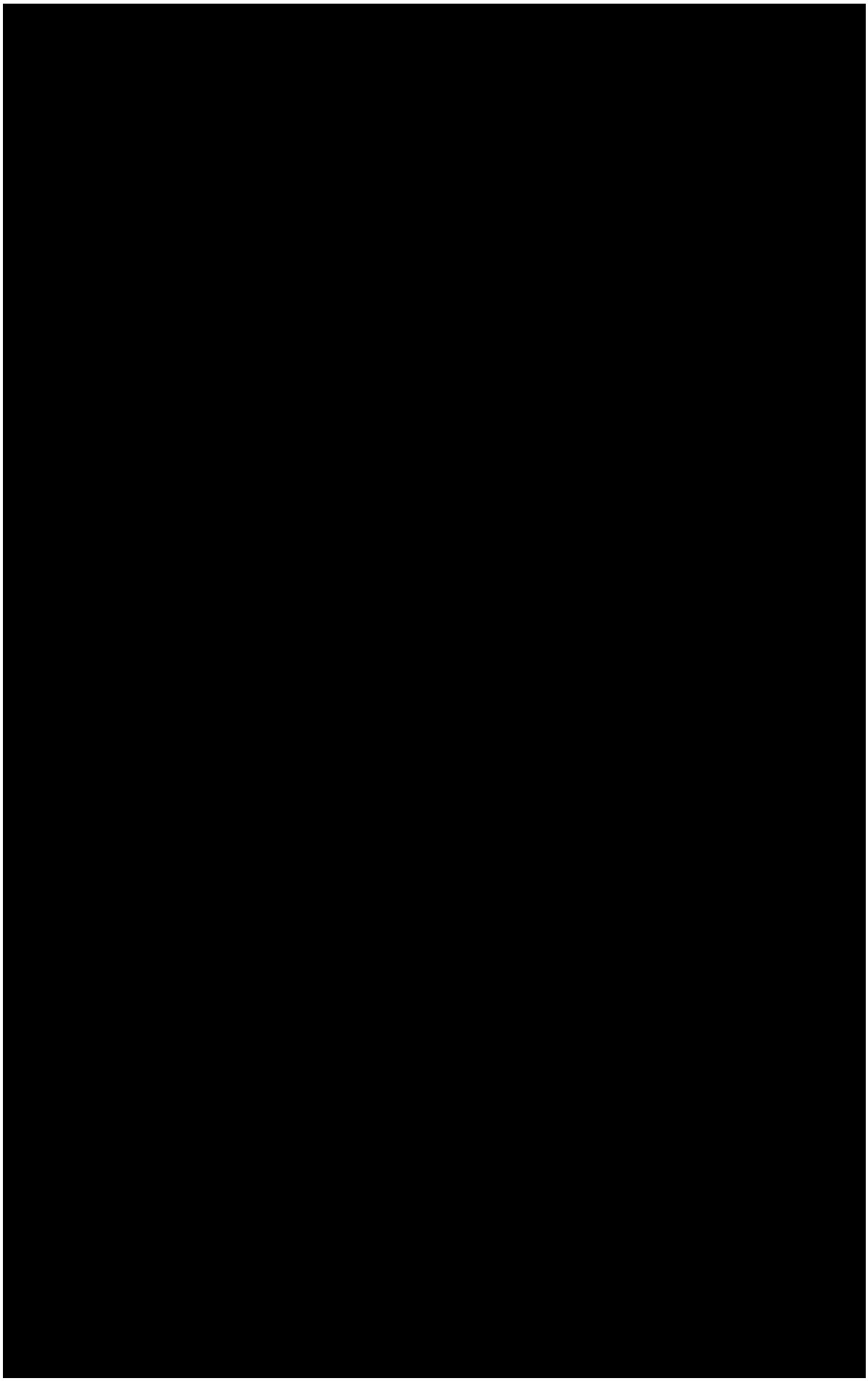
Третій циліндр або кільце в моделі включає в себе інструментальні та вокальні імпровізації, наприклад, такасім, лайалі та касиду Туреччини й Машрику, аваз Ірану, шакль Афганістану, даіра та істіхбар Магрибу, сайїль або вокальну музику бакат в Південно-Східній Азії, а також рокван Аллаг та джин-джин народу хауса в Західній Африці. Хоча деякі можуть відходити від суворого вокального виконання перших двох жанрових категорій, такі приклади імпровізованого виконання з вільною ритмікою виявляють чітку відповідність основним характеристикам ісламського мистецтва, гандаса аль-савт та коранічному мистецтву. Однак тут елементи регіональної різноманітності мають тенденцію бути більш частими та яскравіше вираженими, як у вокальних, так і в інструментальних прикладах.

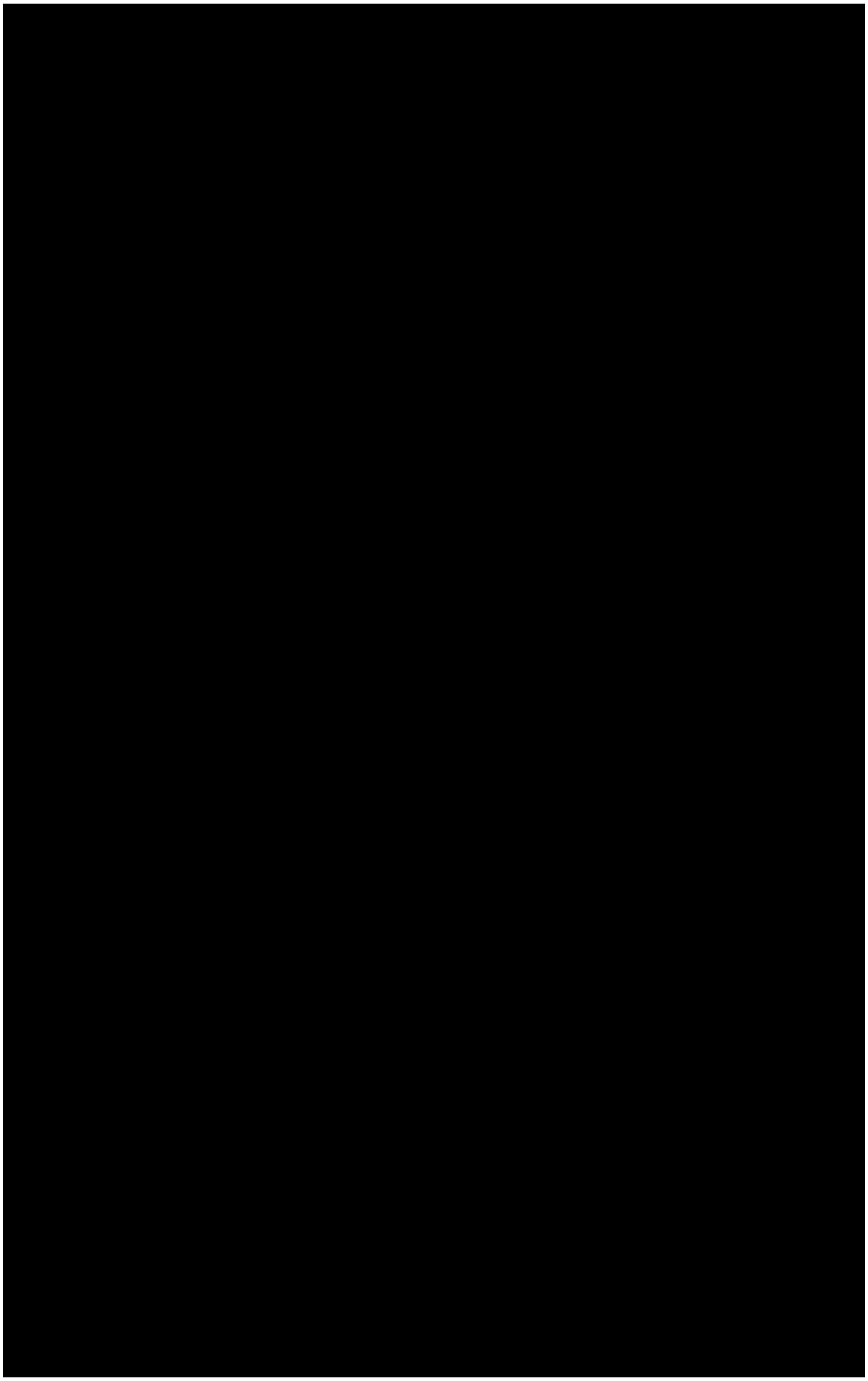
Четверта категорія, яка демонструє ще меншу відповідність основним характеристикам, виявленим в співучому читанні Корану – це пісні на релігійні теми: касида Малайзії, газаль Ірану, Центральної Азії та Індійського субконтиненту, ілагі, нефес і сугуль Туреччини, мувашша діні Машрику, нашид Південно-Східної Азії, вака аддіні хауса і так далі. Це розмірні твори, які зазвичай виконуються групами виконавців чоловічої та/або жіночої статі, які співають в унісон, тобто з єдиною мелодійною лінією, яка виконується одночасно всіма голосами. Інструментальний супровід може бути присутнім або відсутнім. Тексти пі-

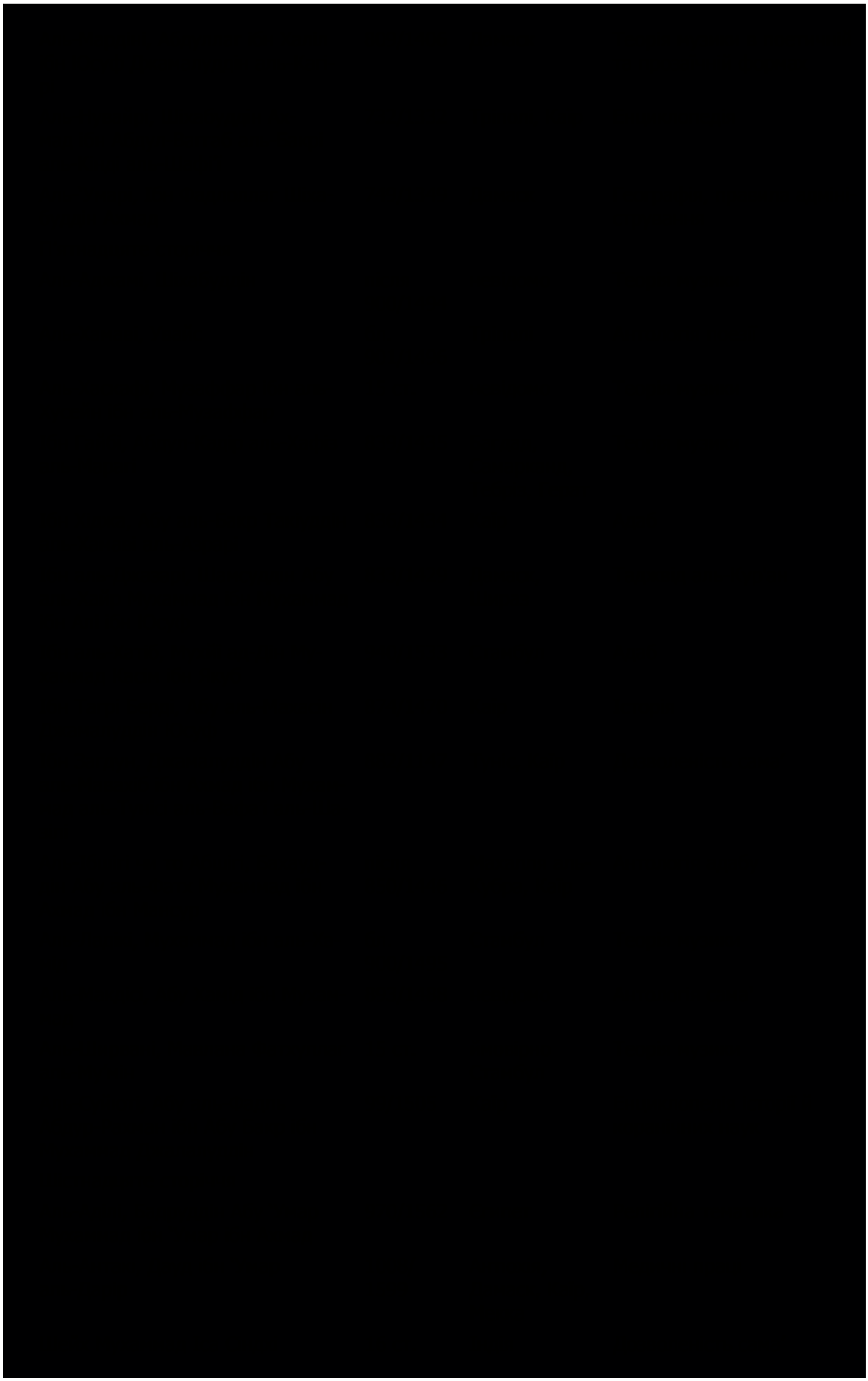
Таблиця 23.2. Автори найважливіших арабомовних творів на тему гандаса аль-савт (2-1300 г./800-1900 н.е.)

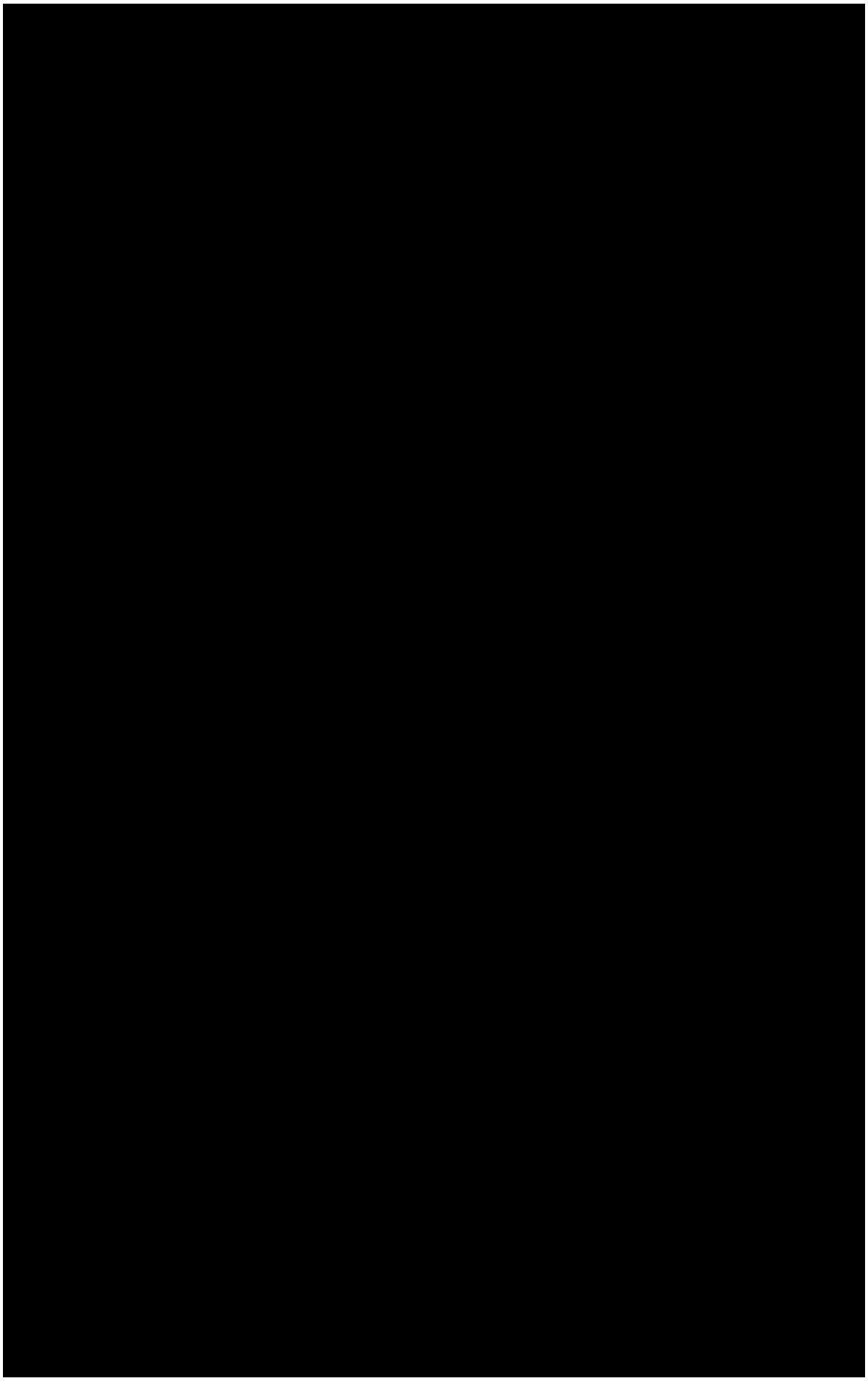


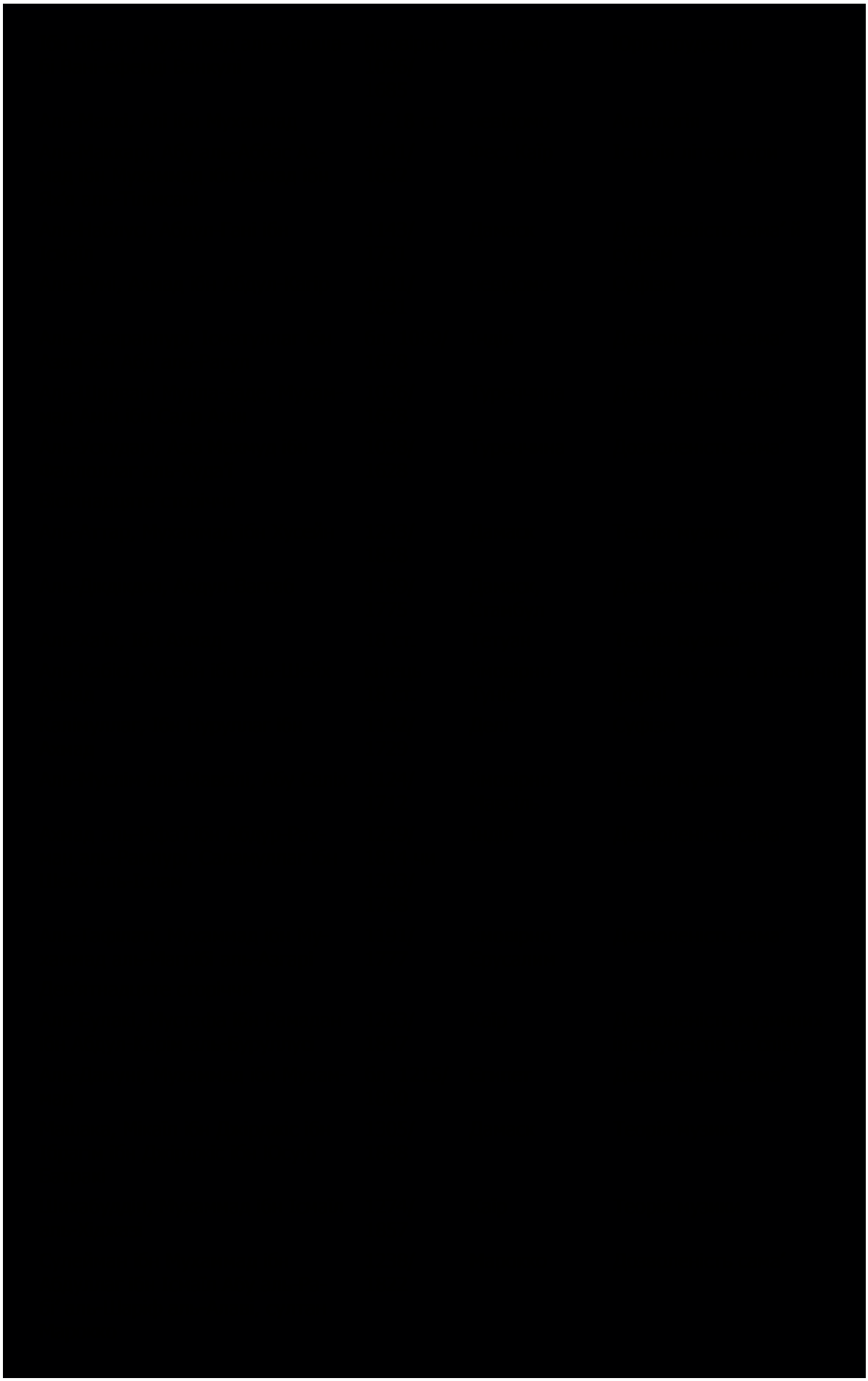


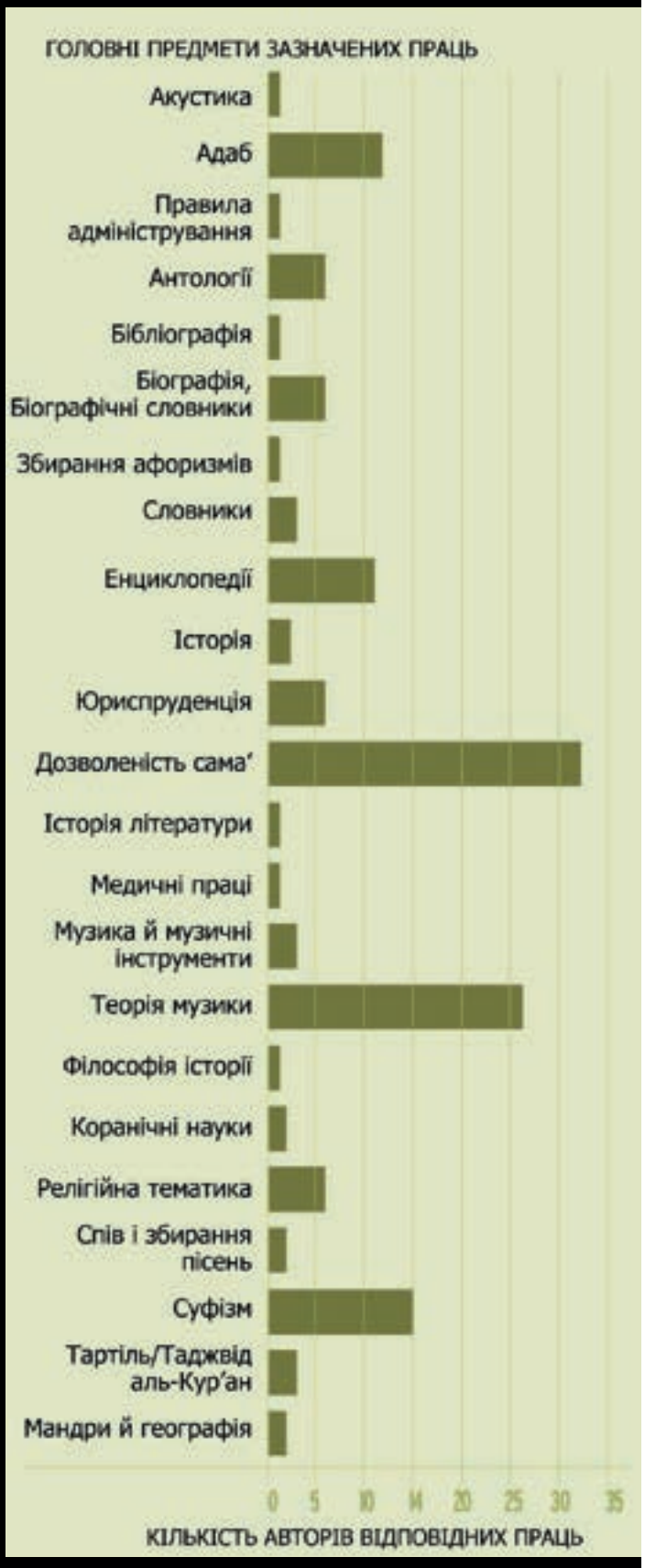












Ілюстративна вставка 23.3. Типи літератури, яка містить матеріали на тематику гандаса аль-савт.

сень часто складені арабською мовою, але також використовуються регіональні мови мусульманського світу. У деяких випадках зміст слів є сумішшю арабської мови та мов корінних народів. Незважаючи на їхню розмірну базу та можливе використання інструментів (дві особливості, яких уникають в кіра'ат), вони корелюють з багатьма характеристиками співучого читання Корану.

В цілому, демонструють ще менший зв'язок зі змістом Корану, з форматами та стилями його читання, сольні чи хорові пісні на світські теми та інструментальні твори п'ятого рівня. Там, де жанри серед них показують високий рівень відповідності, вони, безперечно, перебували під впливом Корану та музичних стилів, які приносили мусульманські мандрівники, поселенці та паломники. Інші елементи, включені до цієї категорії, демонструють більш очевидну детермінованість чужими чи до-ісламськими культурами[16]. Ступінь їхньої відповідності основним характеристикам визначає або їх толерування, або неприйняття як розваги та естетичного вираження. Асоціація з несхвалюваними діями, такими як вживання алкоголю і наркотиків та безладне змішання статей, є ще однією причиною засудження певних жанрів, що належать до цього рівня, і того, що їм потурають лише з деяким почуттям провини та вибачення з боку як виконавців, так і слухачів[17].

Ці концентричні рівні спадної конформності застосовні до всіх регіонів мусульманського світу. Причому у всіх регіонах та областях найвищий ступінь відповідності існує у прикладах співучого читання Корану. Хоча існує тенденція до збільшення розбіжностей у міру просування від першого рівня[1], навіть цей фактор не є однаковим у всіх частинах мусульманського світу. Розбіжність з основними характеристиками в одних регіонах рідко проявляється навіть у музиці п'ятого рівня, тоді як в інших регіонах вона може виявлятися в межах внутрішнього рівня або рівнів. Щоб краще зрозуміти цю особливість ісламської культури



Карта 72. Гандаса аль-савт: зонування мусульманського світу.

савті, мусульманський світ був розділений на три області гандаса аль-савт, що представляють різні ступені відповідності жанрів мистецтва звуку коранічному прототипу (карта 72). Незважаючи на жорсткість ліній розмежування, такі поділи не слід розуміти в тому сенсі, що ці області існують з чіткими межами. Натомість одна область зливається з іншою без чітко окреслених периметрів. Поділ також не означає ідентичності виконавчої практики в субрегіонах, що складають будь-яку територію. Навпаки, хоча кожна область може демонструвати разючу відповідність в жанрах верхнього/внутрішнього рівнів малюнка 23.1, вона може виявляти значні відмінності в типах виконання рівня 5.

Такі невідповідності у застосуванні та впливі коранічної моделі залежать головним чином від чотирьох факторів. Це: (1) близькість до Близького Сходу, колиски релігії та культури; (2) ступінь відповідності до-ісламській культурній базі; (3) тривалість процесу ісламізації; та (4) інтенсивність ісламських контактів у регіоні. Три області гандаса аль-савт мусульманського світу, представлені на карті 72 вказують на різний ступінь відповідності або невідповідності шести основним характеристикам естетичного вираження в ісламській культурі. Субрегіони в межах кожної області іноді, хоча і не завжди, є суміжними географічно. Ті частини підрозділу, які знаходяться далеко одна від одної, звичайно, більше відрізняються, аніж суміжні області.

Ареал I приблизно включає Машрик, Магриб, Туреччину та Іран. Це область, яка демонструє найбільшу ідентичність із основними характеристиками Корану. Така відповідність обумовлена такими причинами. По-перше, до цього ареалу входять ті частини мусульманського світу, які знаходяться в безпосередній близькості від колиски ісламу. По-друге, до-ісламська культурна база цих регіонів найбільше відповідала наступному ісламському накладенню. За винятком Туреччини, ці регіони протягом тисячоліть були частиною



Рис. 23.7. Боснія, група виконавців ілягі в Мостарі.

ширшого семітського комплексу народів та культур до приходу ісламу. Тому вони мали багато спільного з культурою, яка розвивалася під прапором ісламу. Їхні народи вже були естетично та музично підготовлені до процесу ісламізації. Вони вже були здатні бути зворушеними тими естетичними й музичними характеристиками, які мали плекатися в ісламський період. Оскільки музичні характеристики, як і інші культурні особливості, з найбільшою легкістю переносяться туди, де існує більша відповідність, така відповідність основним характеристикам була значною в Зоні I. По-третє, ця область включає ті землі, які протягом найбільшого періоду зазнавали ісламського впливу, оскільки саме тут велика кількість населення прийняла релігію протягом першого століття гіджри. По-четверте, у цій сфері найбільший відсоток населення став прихильником віри, що розширило культурний вплив у суспільстві.



Рис. 23.8. Шкільний хор в Малайзії.

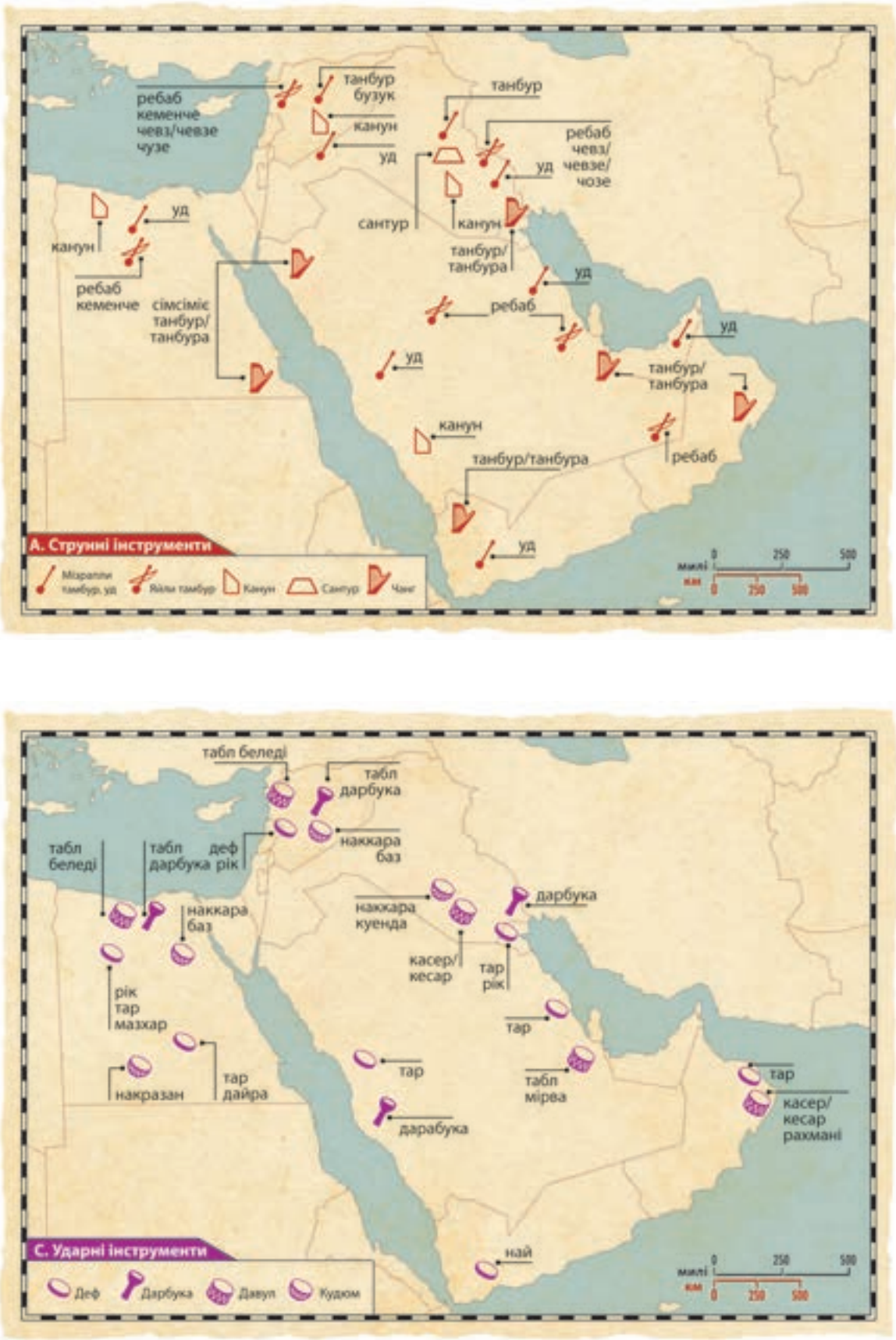
Ареал II охоплює Середню Азію та Індійський субконтинент. Дещо знижений вплив основних характеристик на жанри гандаса аль-савт цих земель пояснюється наступним. По-перше, ці регіони мусульманського світу географічно розташовані далі, ніж регіони Ареалу I, від близькосхідної колиски. Це ускладнило взаємодію та естетичний вплив. По-друге, до-ісламська культурна основа цих регіонів, в яких мала будуватися ісламська ідеологія, була більш різноманітною у цьому регіоні в порівнянні з Ареалом 1. По-третє, ісламський вплив не був настільки відчутним в цьому регіоні внаслідок, в цілому, більш пізнього періоду навернення до ісламу мешканців цього регіону. По-четверте, серед населення цього регіону представлена більша кількість не-мусульман. Оскільки на ці народи меншою мірою, ніж на мусульман вплинув процес ісламізації, ісламські естетичні контакти тут були менш інтенсивними, ніж в Ареалі I. Враховуючи ці відмінності в близькості, до-ісламських культурних традиціях, тривалості ісламізації та інтенсивності ісламських контактів, рівень проникнення основних характеристик, представлених в співучому читанні Корану, в інші жанри гандаса аль-савт був дещо менш інтенсивним в Ареалі II, ніж в Ареалі I. Центральна Азія та Північна Індія мають багато спільних музичних традицій з Машриком, Магрибом, Туреччиною та Іраном. Жанри гандаса аль-савт, розташовані ближче до центру концентричних кіл (коранічного співу, релігійних піснеспівів не пов'язаних з Писанням та вокальних або інструментальних імпровізацій), не виявляють істотних відмінностей за основними характеристиками від співставних жанро-

Карта 73. Музичні інструменти, які використовуються в Центральній Африці.

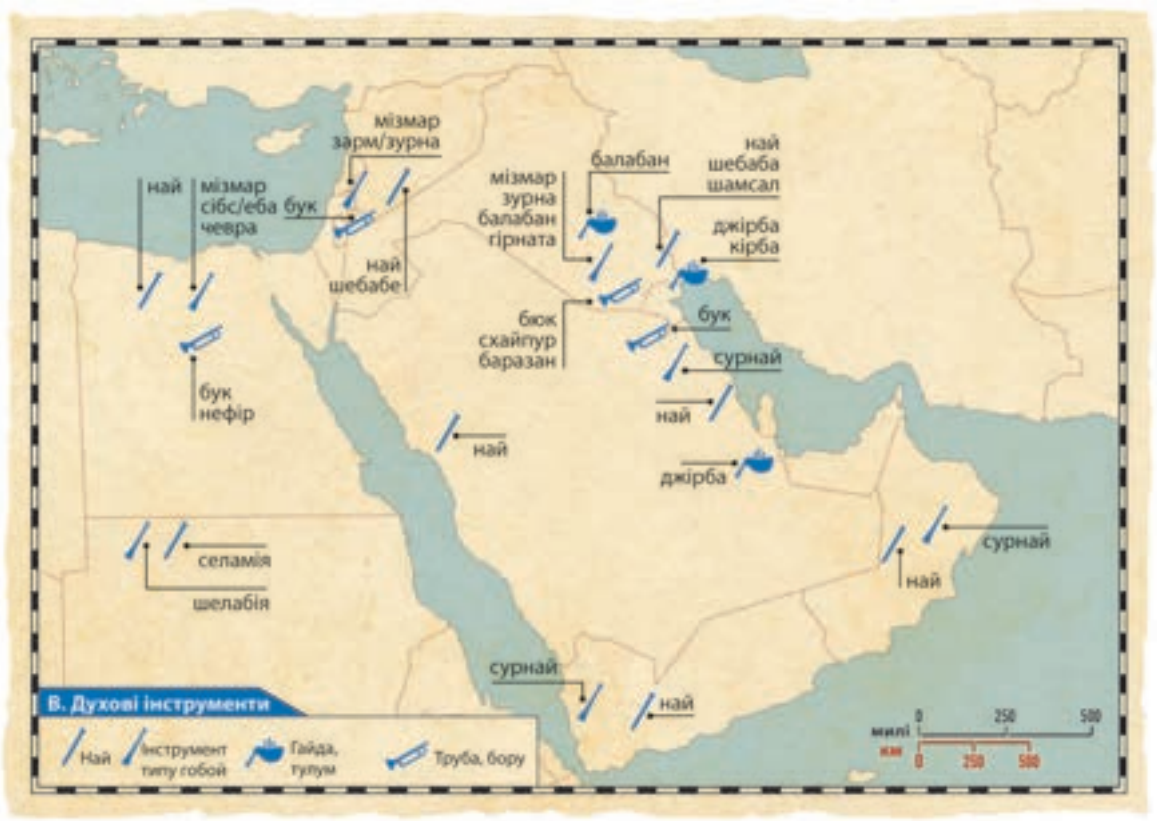

гоге/годже
мізхед
ріті
халем
гугеро
гоге/годже
гурі
гарая
кунтіргі
моло
гоге/годже
кукума
ребаб
тамбарі
уд
кісір
сімсія
танбур
танбура
умкікі
ребаб
брімбірі
месінго
шангар
бандіа
крар
баганна
ребаб
ендігіді
сірірі
обукено
кібугандер
МАДАГАСКАР
А. Струнні інструменти
Мізрапли тамбур, уд
Яйли тамбур
Канун
Сантюр
Чанг
милі
км
0
500
1000


касаба
буру
елгіта
елгіта
какакі
шеше
мебуса
сарева
елгітару
елгета
зукра
най
мізмар
тук
зукра
гайда
весент
ембіта
елгета
собаба
МАДАГАСКАР
В. Духові інструменти
Най
Інструмент типу гобой
Гайда, тулум
Труба, бору
милі
км
0
500
1000


туббел/
тобал
тенді
кадж
тар
біндер
бендер
бендо
тамбарі
бендірі
табалд
замбуна
біндер
бендер
бендо
нехас
дарбука
далуке
деф
дубе
нагаріт
беркете
гувемее
сакара
кура
ганга
гангар
елгета
тумбул
МАДАГАСКАР
С. Ударні інструменти
Деф
Дарбука
Давул
Кудюм
милі
км
0
500
1000



Карта 74. Музичні інструменти країн арабського Сходу: А) Струнні інструменти Б) Духові інструменти В) Ударні інструменти.



Карта 74. Музичні інструменти країн арабського Сходу: А) Струнні інструменти Б) Духові інструменти С) Ударні інструменти.

вих рівнів Ареалу І. Однак, у жанрах, які знаходяться на більшій відстані від центру існує більший вплив місцевого культурного фону і дедалі менша детермінованість основними характеристиками не лише щодо кількості жанрів, на які здійснювався їхній вплив, але також і на щільність впливів, що проявляються в різних жанрах.

Ареал ІІІ включає райони Середньої Африки та Далекого Сходу, де іслам є важливою релігійно культурною силою. В цих регіонах все ще є переконливі докази основних ісламських характеристик в деяких жанрах музичного мистецтва, хоча відхилення від норми у самих жанрах та їх використанні в культурі більш помітні, ніж у будь-якому з двох інших регіонів. Чи то Середня Африка, чи Далекий Схід, ці регіони передусім найбільш віддалені від географічних витоків ісламу. По-друге, вони свідчать про набагато більшу кількість факторів невідповідності між ісламом та до-ісламськими культурами корінних народів. По-третє, проникнення ісламу на ці землі відбулося в цілому набагато пізніше, ніж у двох інших областях. По-четверте, хоча це землі з переважним мусульманським населенням, відсоток не-мусульман є значно вищим, ніж у будь-якій з двох інших областей. Винятком у цьому плані є Індонезія, 99 відсотків населення якої становлять мусульмани. Однак вплив трьох інших факторів, що розглядаються, – географічної віддаленості, більшого контрасту в культурній основі і пізнішого навернення до ісламу – у



Рис. 23.9. Турецький струнний інструмент з 79 тонами.


уд
баглама
саз
канун
канун
уд
баглама
саз
сантур/сантір
гічік/кічік
гізак
каманче
кеменче
бузук
уд
баглама
саз
гічік/кічік
гізак
каманче
кеменче
канун
А. Струнні інструменти
Мізрапли тамбур, уд
Яйли тамбур
Канун
Сантур
Чанг
милі
км
0
100
200
0
100
200


най
гіріфт
зурна
гайда
бугу
нефір
най
гіріфт
тулум
бугу
нефір
зурна
зурна
най
гіріфт
зукра
гайда
В. Духові інструменти
Най
Інструменти типу гобой
Гайда, тулум
Труба, бору
милі
км
0
100
200
0
100
200


бендер
деф
некаре/
некере
кудюм
дарбука
домбек
томбак
дюмбелек
давул
табал
домбек/томбак
бендер
деф
некаре/некере
кудюм
давул
табал
бендер
деф
деблек
С. Ударні інструменти
Деф
Дарбука
Давул
Кудюм
милі
км
0
200
400
0
200
400

цьому випадку компенсував фактор населення.

Незважаючи на фактори, що перешкоджають спадковості основних коранічних характеристик в Ареалі III, жанри внутрішніх рівнів тісно пов'язані з основними характеристиками Ареалу I. Очікування від декламації Корану є тотожними. Наприклад, багато карі (читець) з Південно-Східної Азії та каріа (жін.) займають чільне місце в конкуренції з коранічними читцями з усіх регіонів мусульманського світу[19]. Релігійні піснеспіви, сольні імпровізації на тих інструментах, які підлягають основним характеристикам, пісні на серйозні теми і навіть деякі зразки суто розважального репертуару часто-густо є яскравими ілюстраціями основних характеристик. З іншого боку, інші елементи музичних традицій Ареалу III радикально відходять від коранічних норм. Музика кулінтанга на Філіппінах, гамелан в Індонезії або поліфонічна, поліритмічна музика Середньої Африки є типами гандаса аль-савт, що тісно пов'язані з до-ісламськими традиціями. Як наслідок, основні характеристики ісламу часто ігнорувалися або відкидалися, а численні чужорідні впливи навпаки зберігалися або додавалися, що створювало різкий контраст. Напевно було якесь, можливо, підсвідоме розуміння відсутності культурного узгодження з їхньою мусульманською ідентичністю; оскільки індонезійці сперечаються про доцільність розвитку традиції гамелану[20], їхня еліта робить своєрідні спокутувальні пожертви мечеті за використання гамелану протягом місяця посту[21], а мусульмани Філіппін утримуються від гри кулінтанга протягом місяця посту усередині мечеті чи у зв'язку з ісламськими обрядами або святковими днями[22].

Слід також згадати випадки, коли певні особи, номінально мусульмани, беруть участь в обрядах і діях, які явно запозичені з до-ісламських або неісламських релігійних вірувань і практик. Зрозуміло, що музика, пов'язана з такими доктринами та діяльністю, часто відрізняється від основних характеристик ісламської культури. Таким чином, як такі релігійні обряди, так і їхній музичний супровід є анахронізмом для ісламського середовища і не включені до цього викладу. Якби вони були включені, то зайняли б ще один жанровий рівень (шостий, який охоплював би жанри, пов'язані з неісламськими релігійними обрядами), які максимально віддалені від коранічного ядра Рівня 1.



Рис. 23.10. Кудюм використовується, зазвичай, у військових музичних колективах.

Карта 75. Музичні інструменти Туреччини.

ОСНОВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ, ВЛАСТИВІ ГАНДАСА АЛЬ-САВТ

У цьому розділі ми опишемо основні характеристики ісламського мистецтва, представлені в гандаса аль-савт. Як незабаром стане очевидно, елементи савт, що втілюють цю відповідність, не обов'язково виключені зі звукового мистецтва ісламської культури. Багато які з них можна знайти як елементи інших музичних традицій. Вони також не обов'язково з'явилися в ісламській культурі. Багато чого було запозичено з до-ісламської чи сусідніх культур щоразу, коли зустрічалися сумісні елементи. Але особливий акцент та «поєднання» характеристик унікальні; вони характеризують-

Карта 76. Музичні інструменти Ірану й Середньої Азії.







ся вибірковим включенням старих і нових елементів та асиміляцією останніх в культурно детерміновану структуру. Ця структура стимулювалася доктриною таухіду та її першим і найважливішим втіленням у вигляді Священного Корану.

Абстракція

Однією з характеристик Корану, яка детермінувала художнє вираження в ісламській культурі, є його абстрактність чи відсутність запрограмованості. Оскільки таухід вчить, що Бога не можна ототожнювати з жодним об'єктом чи істотою природи, Його не можна музично асоціювати зі звуками, які збуджують психологічні чи кінестетичні відчуття відповідності ¬істотам, подіям, об'єктам чи ідеям у природі. Ми обговорили багато аспектів образотворчого мистецтва, що ілюструють цю характеристику. Тепер ми пояснимо, як досягається абстрактна якість у майстерному поєднанні висоти тону та музичної тривалості.

Мелодичні та ритмічні елементи в звуковому мистецтві ісламської культури не використовуються і не змінюються, щоб відповідати драматичному розвитку подій та ідей. Жанри гандаса аль-савт не роблять майже жодних спроб музично наслідувати природні об'єкти. Цими елементами також не маніпулюють для створення певного та змінного настрою. Темп, гучність, стиль, висота тону, регістр, соліст або група виконавців – все може змінитися; але такі зміни є результатом вимог естетичної структури, а не виникають відповідно до позамузичних ідей прихованого або прямого характеру. Точний зміст або тема для виконання гандаса аль-савт є рідкісними. Вокальні, а також інструментальні виконання називаються та ідентифікуються за їхнім мелодійним ладом або за вступним рядком лірики. Описові назви рідкісні навіть на тих рівнях жанру, які дуже далекі від центрального ядра. Вокабули з мінімальним значенням або взагалі без нього, а також запас слів та фраз, що не належать до тексту, присутні у великій кількості як зовнішні і навіть внутрішні доповнення до вокальної лінії (див. іл. 23.5, рядки 4, 5 та 6). Оскільки тональність безповоротно не пов'язана з одним набором слів, різні мелодії часто поєднувалися за допомогою одного вірша; та різні вірші за допомогою однієї мелодії.

Абстракція особливо проявляється в співучому читанні Корану, де зміни настрою немає ані від початку до кінця одного прочитання, ані від одного читання до іншого. Інші релігійні піснеспіви, вокальні та інструментальні імпровізації і навіть музика для легкої розваги, як правило, є вільними від очевидного музичного «зображення» або символізації немузичних аспектів. Якщо такі виникають, їх можна знайти лише в жанрах, які знаходяться максимально далеко від коранічного прототипу та від культурної прийнятності.

Незалежно від засобу (вокального чи інструментального) чи контексту (для релігійних чи світських випадків, для художньо витончених чи звичайних громадських заходів), гандаса аль-савт завжди є складеним чи імпровізованим творінням нескінченного візерунка. Шляхом маніпулювання висотою тону і тривалістю музична прогресія прагне передати слухачеві враження про візерунок, що розгортається та який ніколи не закінчується. Цей твір за тонами та тривалістю також можна позначити як арабеску. За лініями, кольорами та формами він аналогічний однойменним творам образотворчого мистецтва ісламської культури.

Модульна структура

Друга з основних естетичних характеристик, модульна структура, проливає додаткове світло на характер виконання гандаса аль-савт. Поділ на внутрішні одиниці, – це одна з найважливіших структурних особливостей візуальної арабески, досягається в звуковому мистецтві найрізноманітнішими способами. Наприклад, у співучому читанні Корану фрази, відповідні запи-



Рис. 23.11. Ударні інструменти: давул (барабан), зіллі деф та бендір.



Рис. 23.12. Гра на сопілці най.

саному аяту (віршу) чи його частині, чітко відокремлені одна від одної періодами мовчання. Цей естетично важливий поділ називається вакфа (пауза). Він може відбуватися скрізь, де побажає карі (читець), якщо це не заважає логічному розумінню тексту, що декламується. У міру того, як кожен звуковий модуль наближається до завершення, його закриття відзначається зниженням висоти тону і кадансуванням на важливому тоні скалярних матеріалів, що використовуються. Як було показано в іншому місці, закінчення цих модулів часто акцентуються повторюваними тональними і тривалими мотивами, які збігаються з поетичною римою й асонансом та посилюють їх. Саме наприкінці особливо приємних модулів слухачі відповідають такими вигуками вдячності, як « Аллаг» та « Аллагу Акбар» («Бог – Великий»).

Подібним чином сегментуються релігійні співи другого рівня, а також вокальні та інструментальні імпровізації третього рівня. Тиша різної довжини чітко відокремлює одну фразу від іншої, а складні орнаменти та музичні мотиви множаться ближче до завершення, щоб зробити акцент. Загальний низхідний контур фраз та закриття на стабільному тоні аналогічні співучому читанню Корану, незважаючи на можливі відмінності у засобах виконання та функціях для цих жанрів. Заключні фрази, що повторюються, відомі як кафла, таслім, форуд і т.і., підкреслюють модульну структуру цих безрозмірних імпровізацій.

Ще одним широко використовуваним прийомом для підкреслення поділу фраз вокального та інструментального жанрів імпровізації є інструментальне перебивання, відоме як лазіма[24]. Ця вставка або роздільний пасаж містить тональний мотив або фразу, або може являти собою повторюваний ритмічний патерн, який виконується на ударному інструменті в кінці кожного модуля мистецтва звуку. Лазіма, варіюється по довжині від кількох тонів до повного приспіву. У всіх випадках це підкреслює завершення музичного модуля та готує як виконавця, так і слухача до наступного модуля. Хоча назва змінюється, цей елемент савті можна почути у звуковому мистецтві у всіх частинах мусульманського світу.

У жанрах, де переважає музичний метр, тобто, в жанрах четвертого та п'ятого рів-



Рис. 23.13. Най.

Важливі лади (аджнас) арабської музичної системи

Аджнас з половинними (½) та цілими (1) інтервалами тонів:



Аджнас з інтервалами у півтора тони (1½):



Аджнас з інтервалом у три чверті (¾) тону (значок «бемоль з рискою» позначає зниження тону приблизно на чверть):



Такі аджнас мають важливе значення в мусульманському світі, хоча їхня комбінація може утворювати шкали в одну і дві октави, а їхні назви можуть варіювати від країни до країни і від регіону до регіону.

Інтернаціональні відповідники
В Туреччині ми виявляємо наступні зміни назв і рівня кроків:

Турецький курді (подібний до показаного вище арабського ладу курд)



Турецький чаргах (подібний до арабського ладу аджам)



Турецький пуселік (подібний до арабського ладу нахаванд)



Турецький раст (подібний до арабського ладу раст)



Можна навести багато інших прикладів з Туреччини та інших регіонів мусульманського світу.

Ілюстративна вставка 23.4. Лади (аджнас) гандаса аль-савт.

Комбінація аджнас

Аджнаси поєднуються для досягнення шкали модальності, як в наступних шкалах макамат арабської музики Сходу.



Продовження ілюстративної вставки 23.4. Лади (аджнас) гандаса аль-савт.

нів (мал. 23.1), а не вільна ритмічність імпровізованих форм, модульна структура є не менш стандартним елементом, хоч і підтверджується трохи різними засобами. Тут не характерна пауза вакфа, але спуск до тону стабільності і повторювані каденційні мотиви, збігаються із замиканням розмірного відтинку так само, як і у формах з вільним ритмом. Якщо твір заснований на ритмічному циклі певної довжини (десять тактів і більше), то музичний сегмент часто збігається з одним повторенням ритмічного патерну, що ще більше посилює мелодійну сегментацію. Загальною рисою цієї музики є заключний пасаж, що повторюється, або внутрішній по відношенню до модуля, або такий, що заповнює паузу між модулями (іл. 23.6; див. повторення лазіма)[25]. Він може виконуватися на одному чи кількох інструментах або хором та складатися з однієї фрази, що повторюється після кожного сегмента савті, або каденційної формули всередині модуля. Його також можна розширити до контрастного приспіву, що відокремлює один модуль від іншого (іл. 23.6)[26].

Іншими важливими засобами для відокремлення однієї частини від іншої в зразках гандаса аль-савт є контрасти музичної текстури та стилю. Послідовні сегменти можуть чергуватися між вокальним та інструментальним виконанням, між солістом і супроводжуючим його ансамблем чи хором, між чоловічими та жіночими голосами, між різними солістами чи ансамблями інструментів, між контрастними мелодійними та ритмічними ладами, між виконанням імпровізації та композиції, між текстурами з вільним та розміреним ритмом, між низькою текстурою і вищими рівнями тону.

Послідовні комбінації

Третьою естетичною характеристикою ісламського мистецтва є послідовне поєднання модулів, що його складають. Виконання гандаса аль-савт складається з різних додаткових комбінацій – мотивів, що утворюють фрази; фраз для формування періодів рефрену або нових матеріалів; періодів чи розділів для формування імпровізації чи композиції; імпровізацій та -композицій для формування сюїтних утворень у вибраному мелодійному ладі (фасл, васла, навба, сана, шашмакам та чашні різних частин мусульманського світу). Ця комбінація частин, що повторюється, на кожному рівні вико-

Карта 77. Музичні інструменти півострова Індостан.







нання є важливим структурним прийомом, що посилює враження нескінченного візерунка. Музиканти-мусульмани, а також не-мусульмани, які перебувають під впливом одного і того самого культурного середовища, знаходять свою творчість більш реалізованою в майстерному поєднанні та повторенні цих внутрішніх модулів, ніж у створенні абсолютно нових утворень.

Повторення

Повторення – четверта характеристика ісламського мистецтва загалом і гандаса аль-савт зокрема. Повторення, звичайно, є характерною рисою будь-якої музичної традиції, але частота його використання в зразках гандаса аль-савт надзвичайна. Ноти послідовно повторюються, а не підтримуються. Важливі тони модальної гами виділяються повторюваним поверненням. Мотиви, що використовуються як невід'ємні елементи в імпровізованому

Йа ман ла'абат бігі шумуль



Кожен рядок мелодії відповідає дев'ятичленному ритмічному циклу трьох внутрішніх частин, кожна з яких містить три компоненти.

Ілюстративна вставка 23.5. Зразок мувашшах

або композиційному рядку, або як вокальні або інструментальні вставки, що позначають завершення музичного блоку, є ще одним повторюваним елементом. Рефренові фрази поширені як у композиційних так і в імпровізованих модулях савт, а сегменти рефрену надають більший матеріал для повторення в багатьох контекстах і стилях.

Широке використання повторів не є результатом убогості музичних уявлень у прихильників ісламу. Навпаки, це одна із структурних рис, які мусульмани вважають необхідним для створення нескінченних візерунків. Повторення не лише заперечує індивідуалізацію музичних об'єктів, а й сприяє нескінченній якості, яку повинен висловлювати естетичний вираз таухіду. Окрім того, підкреслюється послідовне поєднання музичних модулів на всіх рівнях імпровізаційного та творчого виконання.

Йа Хілялан, Габа ʻАнні



Семичленний ритмічний цикл далі поділяється на дві частини, одна складається з трьох компонентів, а інша – з чотирьох.

Ілюстративна вставка 23.6. Зразок мувашшах.

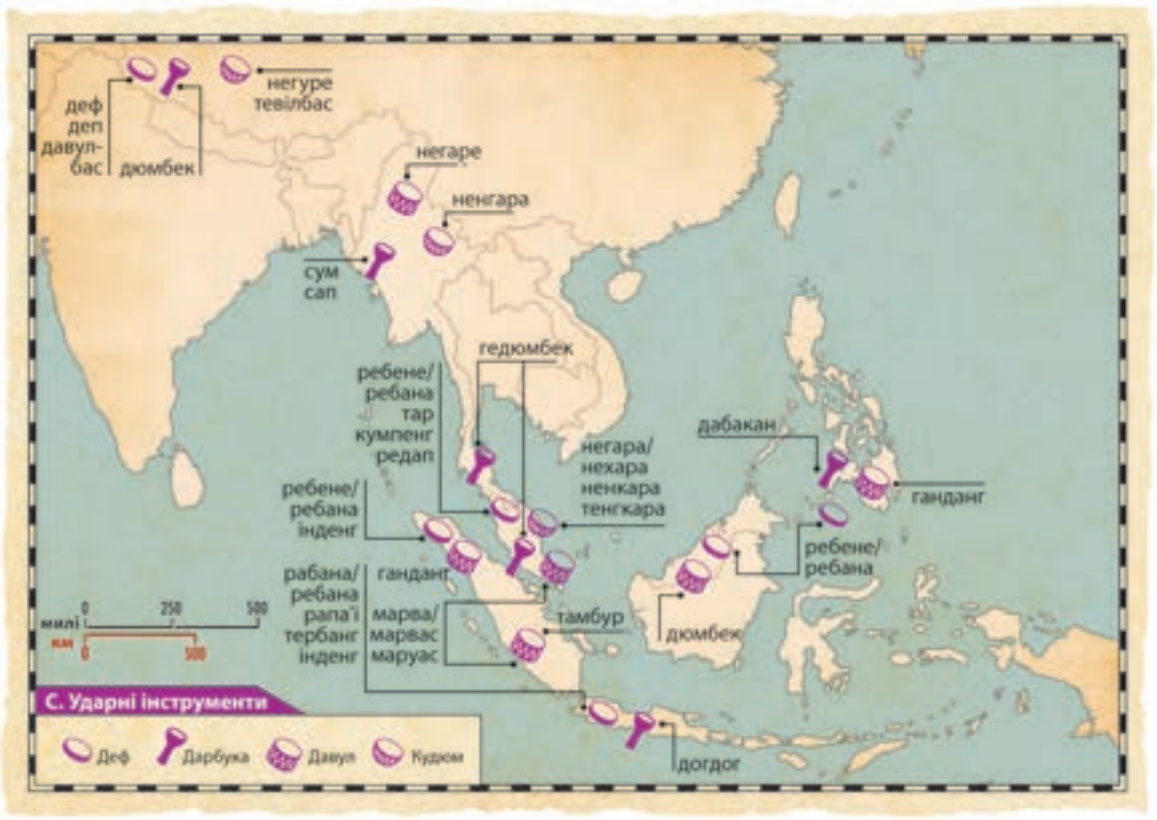
Динамізм

Оскільки всі форми мистецтва савт мають бути випробуваними в часі, у кожний зразок гандаса аль-савт вбудований елемент динамічного характеру. В кожному зразку музичного мистецтва обов'язково присутній елемент динамізму. Таким чином, динамічна якість, характерна для гандаса аль-савт, має бути результатом додаткових причин. Однак, багато причин, котрі, як можна було б припустити, сприяють цій якості, насправді мають незначний вплив у цьому напрямку.

Наприклад, динамізм в гандаса аль-савт передбачає не широкий діапазон або мелодійне розширення. Жанри зазвичай обмежують мелодійну та ритмічну розробку сегментом невеликого масштабу, який часто охоплює не більше чотирьох-п'яти тонів (іл. 23.4). Навіть коли діапазон розширений до октави або більше, імпровізація або композиція обробляють сегменти цього діапазону послідовно у різних модульних сегментах, а не повністю. Карі імпровізує на одному джінс, – арабський термін, що позначає чотирихордовий або п'ятихордовий шкальний сегмент, – впродовж невизначеного часу, а потім переходить до іншого джінсу або групи суміжних тонів. Інші релігійні піснеспіви та вокально-інструментальні імпровізації однаково відображають цю особливість. Навіть пісні та інструментальні твори часто використовують один джінс мелодійної гами в одному сегменті і переходять до більш високого або нижчого лише у якості елементу контрасту в наступному сегменті. Таким чи-


канун
чанг
танбур
сетар
дутар
ребаб
реваб
сату
хічер
кіл-кур
ко ер най
сан-сієн
йанг-шін
ху-шін
нен-ху
чінг-ху
сев-сем-сай
балікан
біола
енгкерабал
мереба
ансерунай
ребаб
гіггіт
сандатінг
гамбус
ребаб
тіга
талі
ребаб
біола
тінта
сапа
гампус
гамбус
ребаб
таравангса
милі
км
0
250
500
0
500
А. Струнні інструменти
Мізраплі тамбур, уд
Яйли тамбур
Канун
Сатур
Чанг


сурнай
сяо
со-на
хує
нефірі
нефірі
балікан
біола
енгкерабал
мереба
енсерунай
інсі
сулінг
серулінг
кесулінг
набат
сарунай/
серунай
саруне
селомпрет/
серомпрет
гаромпет
сулінг
милі
км
0
250
500
0
500
В. Духові інструменти
Най
Інструмент типу гобой
Гайда, тулум
Труба, бору



Карта 78. Музичні інструменти Південно-Східної Азії: A) Струнні інструменти; B) Духові інструменти; C) Ударні інструменти.

ном, загальний діапазон не можна розглядати як визначальний фактор динамізму у цьому звуковому мистецтві.

Широкі стрибки в мелодійній лінії також не можуть розглядатися як фактори динамізму в гандаса аль-савт. Акордові мелодії майже відсутні в жанрах, яким характерні основні характеристики ісламу, а інтервали більше третини рідко зустрічаються, за винятком початку фрази.

Множення мелодійних ліній – це третій музичний елемент, який можна припустити, сприяє враженню музичного динамізму. Цей елемент однаково непредставлений в гандаса аль-савт, оскільки це звукове мистецтво переважно монофонічне. Тобто, воно складається з однієї мелодійної лінії без поліфонії та гармонійного супроводу. Співуче читання Корану завжди є сольною вокалізацією, і багато інших релігійних поетичних жанрів та вокально-інструментальні імпровізації, аналогічним чином, виконуються одним виконавцем. Навіть коли двоє або більше людей грають або співають разом, вони, зазвичай, слідують одній мелодійній лінії, лише з невеликими відхиленнями від унісонного виконання, які допускає імпровізаційна якість їхнього виконання. Коли сольна партія відбувається в супроводі інструмента із мелодійним потенціалом, він виступає в унісон із солістом або «затіняє» цю партію скороченими чи орнаметальними версіями основного мелодійного змісту. Такі наближені, а не точно однолінійні виконання, відомі як гетерофонія. Їх можна почути у багатьох виступах двох і більше вокалістів чи інструменталістів. Єдиними іншими музичними елементами, які забезпечують відхилення від в цілому однотонної текстури гандаса аль-савт, є бурдони, фігури остинато і деякі види прикрашання[27].

Оскільки всі запропоновані елементи динамічної якості не стосуються до справи, якими ж є риси цього мистецтва, котрі ілюструють цю п'яту основну характеристику



Рис. 23.14. Військові музики (гурт «Фатіх Мехтер», Білефельд, Німеччина).

ісламського мистецтва? На додаток до часової якості притаманної всім музичним виразам цю характеристику посилюють три особливості: (1) щільність активності; (2) наголос на маніпулюванні швидше мотивними матеріалами, аніж на подачі тем; і (3) форма, що не розвивається.



Рис. 23.15. Мініатюра з книги «Сурнаме-і Левн», на якій зображено гру військових музикантів під час урочистостей на честь обрізання дітей султана Ахмеда III.

Щільність активності. Нескінченні візерунки, які є характерною рисою всіх видів ісламських мистецтв, фокусують увагу слухача на однорядковій мелодії, незалежно від того, чи виконується вона вокалістом, інструменталістом, хором або інструментальним ансамблем. Проте, ця мелодія, водночас уникаючи ускладнень розширеного діапазону, широких інтервалів та багатоелементного контрапункту чи гармонії, натомість робить акцент на щільності дії в цьому єдиному рядку. Грамотний слухач при відкритті модуля звукового мистецтва запрошується «підняти» мелодійну лінію виконавця та слідувати за нею крізь щільний лабіринт тональних та тривалих послідовностей. З невеликою кількістю довгих нот або пауз, якщо такі є, мелодія рухається безперервно, поки завершення фрази або сегмента не реалізується з поверненням до стабільного тону, повторюваного каденційного мотиву, та/або будь-якої іншої ознаки роз'єднання модулів. Тут і виконавець, і слухач «переводять дихання», готуючись до подальшої подорожі такої самої щільної діяльності. У міру виконання модульні сегменти, а також імпровізація чи композиція поступово збільшують свою щільність.

Маніпулювання короткими мотивами, а не розтягненими темами. Другим загальним атрибутом виконання гандаса аль-савт, який посилює динамічну якість, є його акцент на маніпулюванні швидше короткими, але мелодійно чи ритмічно при-

мітними мотивами, аніж на представленні розтягнутих мелодійних тем[28]. Це звукове мистецтво дозволяє виконавцю виявляти більшу креативність при «опрацюванні» мелодійних матеріалів, ніж при представленні розтягненої теми. Збільшення кількості дрібних сегментів створює враження зростаючої активності та динамічності.

Форма, що не розвивається. Динамізм також посилюється способом естетичного переживання, яке він стимулює. Замість того, щоб демонструвати форму розвитку з неухильною еволюцією до однієї загальної кульмінації та заключного фіналу, звукове мистецтво ісламської культури кидає виклик своєму сприйняттю як єдиному цілому. Оскільки його частини не з'єднані нерозривно, а змінюють одна одну як автономні сутності, естетичне враження полягає у придушенні впливу загального гештальту з метою підкреслення окремих модулів, які становлять одне ціле. Кожна самодостатня частина переживається і розглядається сама по собі; кожна приносить з собою якийсь один аспект цілого, водночас будучи структурно відокремленою від нього. Ця адитивна комбінація сутностей створює враження активності та плинності, якої позбавлена структура розвитку з її єдиною закритою будовою.

Єдність ісламського мистецтва взагалі і жанрів гандаса аль-савт зокрема має інший характер. Його не можна описати, посилаючись на одну тему; деталізуючи риси однієї людини, об'єкта чи місця подій; або співаючи одну добре знайому тему. Натомість суб'єкт сприйняття, повинен сприймати витвір мистецтва як відкриту і нескінченно розширювану структуру. Слухач повинен рухатися разом з ним через деякі з його складових сегментів, насолоджуючись послідовністю кожного з них, хвилюючись при розрядці напруги, що поступово наростає, ближче до кінця кожного модуля, перебуваючи в захваті від винахідливості і творчої організації візуальних або слухових мотивів. Така структура робить значний внесок в динамічну якість жанрів гандаса аль-савт. Однак, це не динамізм надмірної напруги, емоційного занепокоєння чи фрустрації. Навпаки, це динамізм, який активізує людський розум відкриттям прекрасних патернів, спонукає до споглядання вищої причини, відводить його від мирських клопотів та особистих проблем у вищу реальність.



Рис. 23.17. Уславлений іракський гравець на уді Мунір Башир (1930-1997).



Рис. 23.16. Класичний очеретяний уд.



Рис. 23.18. Сантур.



Рис. 23.19. Османська мініатюра – гравець на уді.

Складність

Оскільки мета мусульманського вокального або інструментального виконання полягає в тому, щоб привести слухача до інтуїції відмінної від природи, Вищої Реальності, оскільки найкращим естетичним засобом досягнення такої інтуїції є створення абстрактних патернів, які передбачають нескінченну безперервність, і оскільки такі патерни можуть більш ефективно привернути увагу і концентрацію слухача, якщо вони достатньо заплутані та складні, мусульманські народи виявили, що їхнім потребам насамперед відповідає тональна й тривала складність. Ця складність, паралелі якої настільки близькі ретельно продуманим деталям ісламських творів образотворчого мистецтва, музично втілена в орнаментальній практиці, а також в низці теоретичних елементів.

Виконання гандаса аль-савт рясніють ментальними мелодійними та ритмічними фігурами. Це стосується всіх форм релігійного співу, серйозного вокального або інструментального виконання, а також розважальної або соціальної музики в домашній обстановці або в кав'ярні. Мелізматична (високодекоративна) якість мелодійної лінії була настільки характерною для звукового мистецтва в ісламській культурі, що її присутність вважалася ознакою ісламського впливу[29]. Однак, невірно розглядати повторювані і мотивні фігури багатьох вільних ритмічних та імпровізаційних жанрів як необов'язкові чи одноразові прикраси основної мелодії. Ці фігури, які передчувають, затримують і підкреслюють досягнення певної висоти тону в модальній гамі, натомість становлять реальну сутність їхніх мелодійних ліній.

В іншому типі виконання – метричних композиціях і традиційних наспівах – орнаментальність не менш помітна, хоча основні наспіви з їхньою упорядкованою послідовністю висоти тону і тривалості існують для того, щоб їх прикрашали. Трелі, переходи від одного тону до іншого, повторення окремих тонів для збереження активності у стійкому тоні, короткі форшлаги, або як сусідній тон, або на великій відстані – ось лише деякі з багатьох тональних прийомів, які забезпечують прикрасу і складність мелодій гандаса аль-савт. Орнаменти тривалості також є численними та різноманітними. Вони включають зміну акценту, додавання додаткових перкусій між ударами метричного циклу, зміну тривалості нот при збереженні висоти тону, прискорення або уповільнення, і так далі[30].

Ще одним багатим джерелом складних деталей є широкий вибір інтервалів різного розміру, з яких можна черпати творення мелодійних ліній. Замість того, щоб використовувати європейську або західну теоретичну гаму, що складається з дванадцяти темперованих (тобто врівноважених) напівтонів на октаву, з яких обираються певні тони для створення гами, мусульмани ділять октаву на мікротони, з яких вони отримують безліч різних розмірів інтервалів. Протягом століть та в різних частинах мусульманського світу ці поділи та вибір інтервалів, що використовуються для формування гам і ладів, змінювалися. Цей принцип сприяв характерній складності, а його різноманітна реалізація забезпечила історичну та регіональну різноманітність.

На додаток до складності розподілу на октави та інтервальної лексики, поширення покрокових мелодійних послідовностей забезпечує ще один елемент складного мелодійного руху у виконанні гандаса аль-савт. Мелодійна прогресія звивається у своєму русі від однієї ноти до сусідньої верхньої чи нижньої. Випадкові інтервали терції, мабуть, є лише лічильником переважно ступінчастої та хроматичної прогресії (див. іл. 23.5, 23.6). Замість концентрації на мелодійних темах широкого діапазону, ця музика складається з численних повторень і варіацій коротких мотивів. Її з'єднане складне патернування відбувається в межах сегмента гами всього з чотирьох або п'яти тонів. Багатий орнамент, який збільшує щільність, також сприяє підвищенню складності цього звукового мистецтва.

Ритмічні елементи жанрів гандаса аль-савт також можна охарактеризувати як деталізовані та складні. В регулярно ритмічних композиціях зустрічаються заплутані розміри, що складаються не тільки з циклів у 2, 3 і 4 такти, але і з 5, 7, 10, 12, 24, 32 і навіть більшої кількості тактів. Цикли внутрішньо поділені на стопи різної довжини. Цикл також визначає розташування пауз та сильніших і слабших тактів (іл. 23.5, 23.6). Внутрішні підрозділи ритмічного циклу можуть бути двійковими або трійковими, або можуть включати як двійкові, так і трійкові угруповання всередині одного циклу. Виконавці, чи то вокалісти чи інструменталісти, не просто відтворюють ритмічний патерн. Вони заповнюють такти розміру такими додатковими перкусіями або прикрасами, на які здатні їхні імпровізаційні здібності.

Безрозмірні імпровізовані виступи передають однакове враження ритмічної складності та деталізації. Оскільки немає визначеного патерна ритмічної акцентуації та тривалості, виконавець може використовувати будь-яку послідовність ударів та пауз на свій вибір. Жанри цього стилю складаються з численних коротких інтервалів, що відповідають таким само складним тональним можливостям, з яких складається мелодійна лінія. Довгі ноти рідкісні, а то й відсутні в жанрах гандаса аль-савт.

Вищенаведений опис прояву в гандаса аль-савт основних характеристик ісламського мистецтва підтверджує, що звукове мистецтво ісламської культури не було простим зібранням регіональних стилів, запозичених в різних народів і зібраних для створення «музики мусульманських народів». Навпаки, це прояв невід'ємного зв'язку з ісламською релігією, таухідом, Кораном та його співучим декламуванням.

Подібно до того як існувало релігійно-культурне «горнило», з якого іслам вирвався в сьомому столітті, існувало й музичне горнило, з якого в перші століття ісламського періоду розвинулися жанри гандаса аль-савт. Це горнило, у поєднанні зі стимулом нової ідеології та полум'ям прихильності, яке вона породжувала, призвело до розквіту звукового мистецтва, вплив якого все ще очевидний – у всіх частинах мусульманського світу сьогодні. Цей розквіт багато в чому визначався ісламською релігією. Таухід та його втілення в Корані не тільки вплинули на багато соціальних аспектів ставлення та використання, що стосуються мистецтва звуку, але й сформували саму висоту тону, інтервали та їхні комбінації для того, щоб втілити шість основних характеристик ісламського мистецтва.

ПРИМІТКИ

1. Див. запис "MUSIQA або MUSlQI" в Lois Ibsen al Faruqi, An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1981), p. 209; також розділ присвячений "Terminology" in L. al Faruqi, "The Shaff'ah on Music and Musicians," Islamic Thought and Culture, ed. I.R. al Faruqi (Washington, D.C.: International Institute of Islamic Thought, 1982), pp. 29ff. Марк Слобін знаходить інший термін (саз), який використовується для позначення «музики» в іншій частині мусульманського світу (північний Афганістан), але він так само «виключає більшість «невинних» проявів і, як правило, зосереджується на сфері, в якій музика грає потенційно небезпечну роль (Music in the Culture of Northern Afghanistan, Viking Fund Publications in Anthropology, No. 54 [Tucson: University of Arizona Press, 1976], p. 26). Подібні ситуації були задокументовані в дослідженнях мусульман, що живуть в Африці на південь від Сахари (David W. Ames and Anthony V. King, Glossary of Hausa Music and Its Social Contexts [Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1971], pp. ix-x); і в південних Філліпінах (Ricardo Diosdada Trimillos, "Some Social and Musical Aspects of the Music of the Taosug in Sulu, Philippines," University of Hawaii, unpublished master's thesis, 1965, p. 16; Thomas M. Kiefer, Music from the Tausug of Sulu, Moslems of the Southern Philippines, Introduction to a two-disc set of records [Ethnosound, Anthology EST 8000/1, 1970], p. 1).

2. Вперше використовується в статті "Music, Musicians and Muslim Law," підготованій цим автором для конференції "The Musician in Muslim Society," Columbia University, spring semester, 1982.

3. Див. Lois Ibsen al Faruqi, "The Status of Music in Muslim Nations: Evidence from the Arab World," Asian Music, 12 (1981), pp. 56-84, для обговорення недоречності застосування звичайних категорій релігійної, художньої, народної та популярної музики до звукового мистецтва арабів як однієї етнорегіональної групи в рамках ісламської культури. Подібну думку, засновану на дослідженнях мусульман в Індонезії, див. Margaret J. Kartomi, Matjapat Songs in Central and West Java (Canberra: Australian National University Press, 1973), pp. 12-13.

4. Makam: Modal Practice in Turkish Art Music (Seattle, Wash.: Asian Music Publications, 1977), p. 12.

5. Amnon Shiloah, "The Status of Traditional Art Music in Muslim Nations," Asian Music, 12 (1981), pp. 46-49.

6. Там само., pp. 44-46.

7. Див. L. I. al Faruqi, "The Status of Music in Muslim Nations," pp. 56-84; Kristina Nelson, "The Art of Reciting the Qur'an," Ph.D. dissertation (University of California, Berkeley, 1980), pp. 102-104; Regula Burckhardt Qureshi, "Islamic Music in an Indian Environment: The Shi'a Majlis," Ethnomusicology, 25 (1981), pp. 45-47; Jafran Jones, "The 'Isawiya of Tunisia and Their Music," University of Washington, Ph.D. dissertation, 1977, pp. 56-59, для отримання доказів цього у багатьох регіонів мусульманського світу

8. Говорячи про музику берберських мусульман Атлаських гір в Марокко, Бернар Лортат-Якоб пише: «Музика належить всім і кожен є музикантом. В такому суспільстві професіоналізм є, фактично, відсутнім».

9. La Musique arabe, Vol. 5 (Paris: Paul Geuthner, 1949), p. 64.

10. "The Survival of Some Aspects of Medieval Arabic Performance Practice," Ethnomusicology, 25 (1981), pp. 73-86.

11. Amnon Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900) (Munich: G. Henle Verlag, 1979), p. 367.

12. Єдиними уривками з Корану, які мають значення для мистецтва звуку, є уривки, що заповідають його тартіль («співуче декла-

мування») (наприклад, 73:4; 25:32); або його тілават, від кореневого дієслова тала, що означає «навмисно, врівноважено, приємно читати» (29:45; 18:27, тощо).

13. Див. Lamya' al Faruqi, "Tartil al-Qur'an al-Karim," Islamic Perspectives: Studies in Honour of Sayyid Abul Ala Mawdudi (Leicester, England: The Islamic Foundation, 1979), pp. 108-113.

14. Для того, щоб зберегти цю імпровізовану креативність, релігійні лідери завжди опиралися як описовому, так і наказовому зображенню співучого читання Корану. Див. Lamya' al Faruqi, "Tartil al-Qur'an al-Karim," p. 119, n. 30

15. M. Taibi, "La qira'a bi-l-alhan," Arabica (1958), Vol. 5, p. 185.

16. Більш повний розгляд причин різної акультурації музичних елементів в різних регіонах мусульманського світу див. в Lois Ibsen al-Faruqi, "Factors of Continuity in the Musical Cultures of the Muslim World," Progress Reports in Ethnomusicology, 1 (1983-1984). Вплив доісламської традиції проявляється у традиції гонгу у Південно-Східній Азії; поліфонії та поліметричної музики Африки на південь від Сахари; та класичній музиці Єгипту у західному стилі, яка включає національні теми, мелодії чи інструменти. Опис музики у Келантані Вільямом П. Мальмом включає жанри, що розкривають різні рівні ісламського, індійського та місцевого впливу ("Music in Kelantan, Malaysia and Some of Its Cultural Implications," Studies in Malaysian Oral and Musical Traditions [Ann Arbor: University of Michigan, 1974], pp. 1-46), а також обговорення Маргарет Дж. Картомі «музичних пластів» Індонезії. ("Musical Strata in Sumatra, Java, and Bali," Musics of Many Cultures: An Introduction, ed. Elizabeth May [Berkeley: University of California Press, 1980], pp. 111-133); а також матеріал про "Музичні регіони Африки", в якому задокументовані результати взаємодії між ісламом та тубільними африканськими культурами (Alan P. Merriam, «African Music," Continuity and Change in African Cultures, ed. William R. Bascom and Melville J. Herskovits [Chicago: University of Chicago Press, 1970], pp. 76-79).

17. Конфлікт між індонезійцями з приводу традиції гамелану – це не просто питання національної традиції проти модернізму, як це описано в Becker (Judith Becker, 1980], chap. 3). Поверхнева турбулентність свідчить про набагато глибшу свідому і несвідому боротьбу за культурну однорідність переважно мусульманського населення, що страждає від спадку колишніх часів, та антагонізму соціальних, політичних і культурних прошарків, а також про сильний сучасний виклик з боку західної культури. Аналогічні проблеми існують у багатьох інших регіонах мусульманського світу.

18. Девід У. Еймс припускає, що технології та екологія також відіграють певну роль у різних моделях акультурації серед мусульман Африки («Contexts of Dance in Zazzau and the Impact of Islamic Reform, African Religious Groups and Beliefs, ed. S. Ottenberg, [1982], pp. 110-147).

19. В останні роки чемпіонами міжнародних змагань зі співучого читання Корану, які щорічно проводяться в Куала-Лумпурі, часто ставали представники східноазіатських народів. У 1978 році переможцями стали карі з Таїланду та карі з Малайзії; в 1979 р. – карі з Ірану та карі з Індонезії; 1980 року два переможці були з Малайзії та Індонезії; в 1981 р. – з Лівії та Малайзії; 1982 року обидва переможці були з Малайзії.

20. Див. вище №17.

21. Jaap Kunst, Music in Java: Its History, Its Theory and Its Technique, ed. E. L. Heins, 2 vols. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), Vol. 1, p. 267, n. 1).

22. Usopay H. Cadar, «The Role of Kulintang Music in Maranao Society», Ethnomusicology, 17 (1973), pp. 234- 249.

23. Lois Ibsen al-Faruqi, «Accentuation in Qur'anic Chant: A Study in Musical Tawazun", Yearbook of the International Folk Music Council, 10 (1978), pp. 53-68.

24. Термін лазіма означає «необхідність», відповідне позначення музичного феномена, що має таке естетичне значення в ісламській культурі.

25. Див. Habib Hassan Touma, La Musique arabe, trans. Christine Hetier (Paris: Editions Buchet/Chastel, 1977), pp. 87-88; and Signell, Makam, pp. 89-92, для ознайомчих описів таслім (турецькою теслім) в різних регіонах. У перській музиці він позначається як форуд (Ella Zonis, Classical Persian Music: An Introduction [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973], pp. 45- 46).

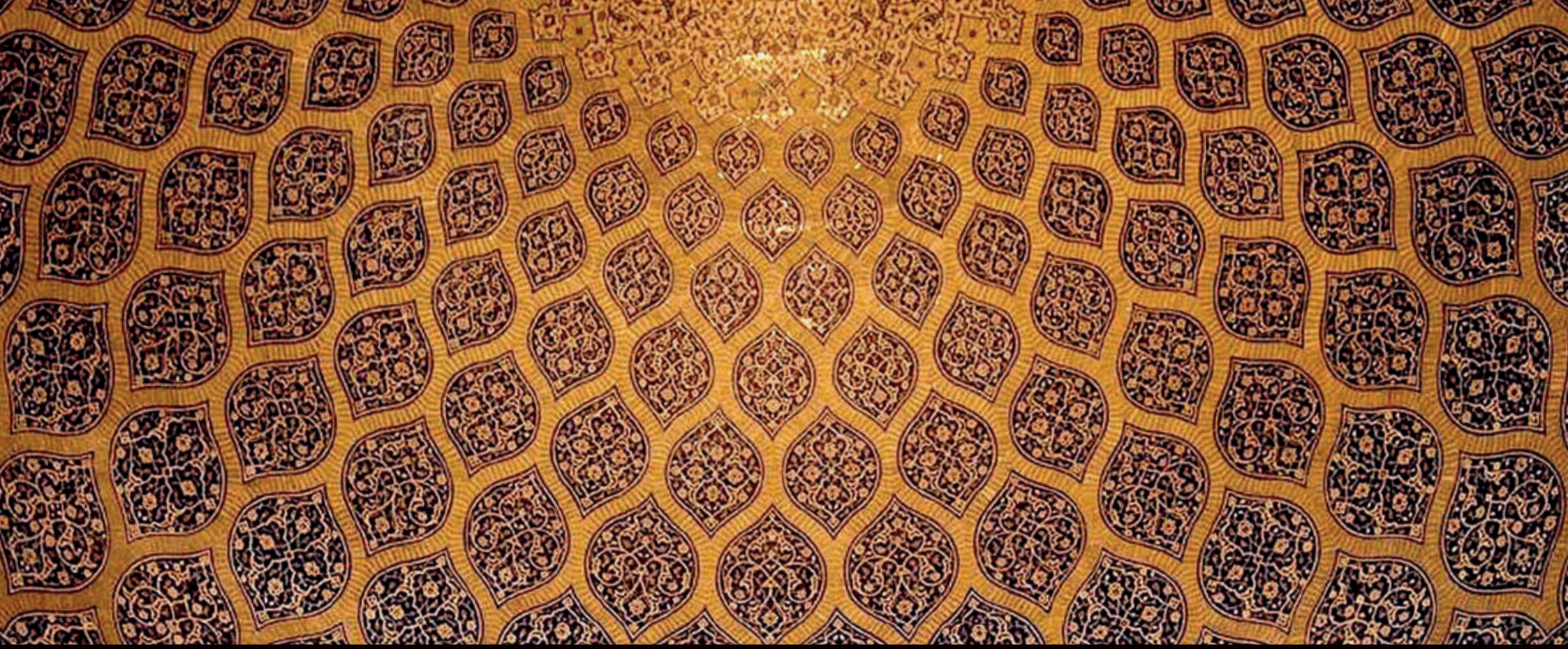
26. Хорові або інструментальні відповіді мають різні назви; див. «Refrain» in Index of English Musical Terms, L. al Faruqi, An Annotated Glossary. Хорова відповідь з таким роздільним ефектом відома як амші в контексі хауса (Ames and King, Glossary of Hausa Music, p. 132).

27. Бурдон включає повторення важливого тону ладу одним інструментом або голосом, тоді як інша вокальна або інструментальна мелодія відтворюється незалежно. Остинато – це ритмічний чи тональний мотив, який багаторазово звучить як акомпанемент для монофонічного рядка. Він найчастіше використовується як основа для безрозмірної імпровізації. Орнаменти, що поєднують один тон мелодії з іншим на відстані октави, чистої чверті або чистої квінти, використовувалися з давніх-давен до наших днів. Ібн Сіна (пом. 428/1037) назвав таку прикрасу таркіб («поєднання»), коли вона включала орнаментальний тон, що стоїть на четвертому або п'ятому місці від основного тону. Коли допоміжний звук відставав на октаву, Ібн Сіна називав його тад'іф (подвоєння).Такі орнаментування іноді звучали одночасно з тоном мелодії, в інших випадках вони передували йому, як диз'юнктна нота форшлагу (Ibn Sina, Al Najat, Arabic text and German introduction in Ibn Sina's Musiklehre, ed. Mahmud A. al HafnI [Berlin: Otto Hellwig, 1930], p. 99).

28. Мотив – це «коротка фігура з характерним патерном, що повторюється протягом всієї композиції або розділу як об'єднуючий елемент. Мотив відрізняється від теми чи сюжету тим, що він набагато коротший і зазвичай фрагментарний. (Willi Apel, «Motif, motive», Harvard Dictionary of Music, 2nd ed. , pp. 545-546). Усього дві ноти можуть становити мотив, якщо вони досить характерні мелодійно і/або ритмічно». 1977], pp. 545-546).

29. Alan P. Merriam, «African Music,» p. 83.

30. Окреслення різних видів тональної й часової орнаментації зробив Ібн Сіна і воно й досі використовується. Детальніше про це йдеться в праці Lois Ibsen al-Faruqi, "An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms", вид. «TAHSIN AL-LAHN», стор. 335-336.



Загальний покажчик

Загальний покажчик

ʻАдван плем'я 67
ʻаді (правовий статус) 255, 269
ʻАдійй плем'я 9
ʻайналі 376
ʻАббас ібн ʻАбд аль-Мутталіб 123, 139
ʻАббаса бінт Худайдж 27
ʻАббасиди (період/халіфат/держава) 132, 133, 147, 218, 219, 221, 345, 348, 351, 352
ʻАбд аль-Кагір аль-Джурджані 336
ʻАбд аль-Малік (халіф Омейядів) 173, 179
ʻАбд аль-Узза 9, 123
ʻАбд Манаф (ібн Захра) 123
ʻАбд Манаф (ібн Кусайй) 9, 123
ʻАбдул-ʻАзіз (ібн Марван) 130
ʻАбдул-ʻАзіз ібн Юсуф 349
ʻАбдул-Джаббар, Аль-Каді 251, 278, 279, 294
ʻАбдул-Кагір аль-Джурджані 235
ʻАбдуллаг (син Мухаммада I) 131
ʻАбдуллаг ібн Абу Авфа 112
ʻАбдуллаг ібн Кутайба 259
ʻАбдуллаг ібн Марван 346
ʻАбдуллаг ібн Равала 138, 208, 350
ʻАбдуллаг ібн Са'ад ібн Абу Сарх 216
ʻАбдуллаг ібн Са'ід аль-Куллабі 285
ʻАбдуллаг ібн Сахль Раббан аль-Табарі 276, 324.
ʻАбдуллаг ібн Убайй 121, 208
ʻАбдуллаг ібн Унайс 206
ʻАбдул-Малік (династія Кордови) 131
ʻАбдул-Малік ібн Джурайдж 276
ʻАбдул-Малік ібн Марван 26, 130, 233, 350
ʻАбдул-Мутталіб (також ʻАбд-аль ...) 9,123,124
ʻАбдул-Рахман (ібн ʻУбайдуллаг) 131
ʻАбдул-Рахман ібн аль-Аш'ас 216
ʻАбдул-Рахман II 131
ʻАбдул-Хакк ібн ʻАтийя 244
ʻАбдул-Хамід ібн Яхья аль-Катіб 346, 348
ʻАд 62
ʻадам 304
ʻаджуз 238
ʻАдуд аль-Давла 228
ʻАзра, плем'я. 7
ʻакида 109
ʻАкіл 8
ʻалім 233
ʻАля ібн аль-Раванді 294
ʻАмр 128
ʻАмр ібн ʻУбайд 286, 288
ʻАмр ібн Кульсум 8, 14, 69
ʻАмр Мухаммад аль-Ляйс 277
ʻАнтар (ʻАнтара) ібн Шаддад 8, 17, 68, 69
ʻасабійя 313
ʻАсім ібн Абу аль-Нуджуд 240
Абу Джафар аль-Тахаві 259
Абу Джахль 104, 203, 211
Азербайджан 259
'айн 238
акваль 447
алгаїта 457
алгаїтару 457
Аль-Акрабазін 327
Аль-Баді' 239
Аль-Муста'сім 133, 356
Аль-Муттакі 133
Альфав 14
аннійя 23
Апсу 47, 48
Аус, плем'я 7, 17, 124, 129, 203, 205;
ахваль (одн. халь) 297
Baukunst des 17. und 18. Jahrhunderts in der romanischen Landern 438
Chronica Magistri Regeride Hovedene 229
Chronicon Ecclestasticum 119, 228
Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199) 201
Contra Julianum 68
data revelata 95, 112, 268, 279, 310, 345
De Incarnatione 69
Ea 47-48
Encyclopédie de l'Istam 407
Etudes d épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam, Les 69
Exordiis et Incrementis Quarandum in Oservationibus Ecclesiasticis Rerum, De 42
Gesta Regis Henrici Secundi Benedicti Abbatis 229
Grundlagen der Agyptisch-Semitischen Wortvergleichung 19
Historia Ecclesiastica (Сократа) 69
Ibn Sina's Musiklehre 479
Ketzer-Geschichte, Der 229
La Maurienne 217

Le Muséon 69
Materia Medica 327
Matjapat Songs in Central and West Java 478
Modern Language Notes 181
murex trunculus 32
New Grove Dictionary of Music and Musicans 449
Patrologia Latina 229
Pax Islamica 84, 138, 200, 222
Penseurs de l'Islam, Les 294
Pevegrinatores Medii Aevi Quatuor 201
pietra dura 203, 354
Religions de Babylonie et d'Assyrie, Les 68
Stadtwesen 440 прим. 11
Studia Islamica 91, 180
Sysiéme philosophique des Mu'tazilah, Le 294
Ugaritica 42
Ursemitisch 23
Venture of Islam, The 181
Westgothische Arianismus und die Spanische
Аарон 191
аба 461
Аба Муса аль-Мурдар 286, 289
Аббад ібн Сулейман 288
Аббас Аль, 9, 132
Абд аль-Дар 9, 123
Абд аль-Карім аль-Місрі аль-Астурлябі 329
Абд аль-Малік ібн Каді Хан 453
Абд аль-Рахман I, халіф (бл. 170/788) 131, 326, 417
Абд аль-Рахман III 195
Абд аль-Рахман ібн Ауф 9, 196, 275
Абд ібн Хамід 244
Абд Шамс 9, 123
Абдул-Ваггаб Алі аль-Багдаді 278
Абдул-Джаббар 131
Абдул-Кааба 9
Абдул-Карім 226
Абдуллаг (батько Мухаммада) 9, 123, 124, 132
Абдуллаг (син Мухаммада) 123
Абдуллаг Алі 225
Абдуллаг Аріф 228
Абдуллаг ібн Аббас 9, 113, 132, 274
Абдуллаг ібн аль-Зубайр 9, 244, 274
Абдуллаг ібн Амір 240
Абдуллаг ібн Амр 274
Абдуллаг ібн Амр ібн аль-Ас 113, 140, 12
Абдуллаг ібн Джахш 204
Абдуллаг ібн Мас'уд 274
Абдуллаг ібн Мубарак 296
Абдуллаг ібн Салам 125
Абдуллаг ібн Умар 244, 274
Абдуллаг ібн Ясін 226
Абдул-Латіф аль-Багдаді 216, 325, 334
Абдул-Малік аль-Асмаї 235
Абдул-Рахман (губернатор Китаю) 225
Абдул-Рахман I 131
Абдул-Рахман III 131
Абдул-Рахман IV 131
Абдул-Рахман V 131
Абдул-Рахман аль-Авзаї 276
Абдул-Рахман аль-Хіджрі 31
Абдул-Рахман ібн Зайд 244
Абдул-Рахман ібн Мулджам 286
Абд-Хіба 34
Абелус, Дж.Б. 201, 228
Абісинія, Абісинська 17, 41, 54, 60, 61, 67, 122, 124, 136, 197
Абраха (Абрага) 17, 55, 124
Абс 8, 17, 67, 211
Абу 'Абдул-Рахман аль-Сулямі 298
Абу 'Убайда ібн Мас'уд 215
Абу 'Убайда Му'аммар ібн аль-Мусанна 235
Абу Алі 286
Абу аль 'Аббас аль-Даббі 349
Абу аль-'Ас 130
Абу аль-Вафа аль-Бізаджані 332
Абу аль-Касім аль-Балхі аль-Ка'бі 289
Абу аль-Фарадж Алі ібн аль-Хусейн ібн 445, 449
Абу аль-Фатх аль-Бусті 349
Абу аль-Фіда 334
Абу аль-Хасан Алі ібн Харун аль-Занджані 306
Абу аль-Хасан Алі ібн Хілал (Ібн аль-Бавваб) 357
Абу аль-Хузайл аль-Аллаф 286, 288
Абу аль-Хусейн аль-Хайят 289
Абу Амр ібн аль-Аля 235, 240
Абу Ахмад аль-Міхраджані 306
Абу Бакр 'Аля аль-Кушайрі 277
Абу Бакр аль-Асамм 288
Абу Бакр аль-Забіді 233
Абу Бакр аль-Сиддік 9, 100, 123, 124, 125, 130,
Абу Бакра 275
Абу Бара' Амір ібн Малік 121, 206
Абу Басір 136
Абу Давід (Дауд) 114, 140n.12, 260
Абу Джафар аль-Іскафі 289
Абу Джафар Аль-Мансур 132
Абу Дуджана 211
Абу Зайд аль-Ансарі 235
Абу Зайд аль-Балхі 326
Абу Зара 126
Абу Зарр аль-Гіфарі 295, 296
Абу Ісхак аль-Сабі 349
Абу Кір Бей 17
Абу Лагаб 9, 123
Абу Муса аль-Ашарі 235, 244, 274
Абу Мухаммад Насір аль-Хакк 224
Абу На'ім аль-Ісбахані 296
Абу Наджіб Абд аль-Кагір450
Абу Наср Парса Масджид 423
Абу Нувас, Аль-Хасан ібн Хані 351
Абу Саваба аль-Асаді 235
Абу Саїд аль-Худрій 274
Абу Саліма ібн 'Абд аль-Асад 206
Абу Сулейман Мухаммад ібн Ма'шар аль-Бісті (аль-Макдіс) 306
Абу Суф'ян ібн Харб 9, 123, 203, 205, 209

Абу Таліб 9, 122, 123, 124, 132
Абу Таммам, Хабіб 351, 352
Абу Убайда (граматик) 236, 345, 346
Абу Убайда ібн аль-Джаррах 138, 195, 206, 209, 210, 214
Абу Умайя 128
Абу Ханіфа 249, 276
Абу Хасан аль-Джурджані 336
Абу Хашим аль-Джуббаї 286, 288
Абу Хілал аль-Аскарі 348
Абу Хурайра (Абу Гурайра) 113, 244, 274
Абу Юсуф 22
Абу Язід аль-Балхі 333
Абу Язід аль-Бістамі 296, 297
Абу Якуб аль-Шаххам 288
Абу Я'ла аль-Фарра' 278, 279
Абу Яхья аль-Батрік 332
Абуль Аббас аль-Саффах 132
Абуль Джамус Савр ібн Язід 235
Абуль Фарадж ібн аль-Джавзі 259
Абуль Фіда' 227
Абшигі, Баха див. Аль-Ібшігі
абстракція, в мистецтві 165, 171, 370, 380 і далі, 410 і далі,
аваз 458
аввада 447
Августин 58, 91
авджух 336
Аверроес 309, див. також Ібн Рушд
Авестійський 50
Авіньйон 217
Авіценна 308; див. також Ібн Сіна
авлія (одн. валі) 302
Авраам (див. також Ібрагім) 7, 11, 21, 22, 34,
Авраамічна традиція 61, 62, 63, 135
Авраамічний монотеїзм 62
Авраамічний юдаїзм 59
Авраамове видіння 50, 51
Авреліан 13
Австралія 268
Австрія 268
Агаде 22, 28, 49
Агадес, Велика мечеть 411
Агар (Хаджар) 50, 62, 149
Агенор (король) 18
Агль аль-хадис 249
Агль аль-халль валь-'агд 210
Агра 426, 434, 435
Агурамазда 15
Адаб (гуманітарні дисципліни) 233/71, 449f-
Адаб аль-Катіб 235
Адад-Нірарі 34
Адам 60, 107, 189, 191
Адамана 226
Аден 452
Аджалл, Саїд 225
Аджам 468
аджза'(мн. джуз') 171
Аджмер 218, 226
Аджнадайн 214
аджнас (одн. джінс) 468, 469
адіб 233
Аднан 8
Адріан 13
Адріана Пальміра 13
Адріанополіс 431
Адріанополь 218, 223, 453
Адріатичне море 223
аерофони 443, 447, 457, 461, 465, 467, 471, 473
азан 144, 458
Азд оманське плем'я 7
Азд, плем'я 7,11
Азербайджан 268
Азербайджанська (мова) 259
Аз-Загабі, Шамсуддін Абу Абдуллаг 451
Аз-зара'ї 267
Азіатська музика 478
Азіатський 15, 17
Азія 3,15, 17-18, 29, 59, 270-71; Східна Азія 355; Південна Азія 218; поширення ісламу в,
Азрі'ат 205
Азрух 286
Айдан 9
Айла 208, 209, 210, 213
Айн аль-Тамр 213, 215
Айн Хазім 36
Айн Хасб 214
Айша 100, 119, 123, 124, 125, 210, 244, 274
Айюга аль-Валад 299
Айям аль-Араб 67
Академія Афін 59
Акбар 218, 233, 436, 438
Аккад 29, 30, 48, 49
Аккадська мова 15, 20, 25, 27, 29, 30, 32, 33, 35, 40, 41; літературна традиція 42 прим. 16, 42п.23, 42п.39
аккадська(і) 11, 13, 19, 20, 220; міграції 22, 26; Ранньодинастичний 27, 28; місто-держава 29: Аккадизація 30, 33,35, 40, 41, 47, 220
Аккі 28
Акко 18, 33
аксіологія 82
Алала 12
Алауддін (мечеть) 418
Албанія 223, 259, 270; мова 267
Алвар 223, 229
Александрійська грецька школа 326
Алеппо (Халеб) 13, 278, 307, 326, 414; Велика
Алжир (місто) 227, 410
Алжир 16, 267, 270, 284, 286, 355, 363
Алі (син султана Хасана) 227
Алі аль-Асварі 288
Алі аль-Іскафі 349
Алі аль-Ріда 291
Алі аль-Хаді 291
Алі Зайнуль-Абідін 291
Алі ібн Аббас 325
Алі ібн Абдул-Азіз аль-Джурджані 348
Алі ібн Абу Таліб 9, 40, 123, 124, 125,
Алі ібн аль-Медіні 258
Алі ібн Ахмад аль Вахіді (аль-Нішапурі) 241, 251
Алі ібн Іса аль-Астролябі 332
Алі ібн Хамза аль-Каса'ї 236, 240
Алі, Джавад 69
алігета 457
Алісана 309
Аллагу 'алям 79
Аллагу Акбар 137, 142, 165, 469
Алор Стар, Малайзія 85
ал-тарассул 343, 346
алфавіт 24-25

аль Джалдакі, Іземддін 328
Аль Му'тадід 132, 228
аль-'адль (доктрина мутазилітів) 288
аль-'акль 270
аль-'ам (аль-'амм) 248, 275
Аль-'Аттар, Мухаммад ібн Хусейн 444, 454
Аль-'Аттас, Саїд Мухаммад Накіб 371, 372
Аль-'Ілаль аль-Мутанахія 258
Аль-'Іс 203
Аль-'Узза 17, 65
аль-'улум аль-шарі'ійя 231
Аль-'Умарі, Ібн Фадлоллаг Шіхабальдін Ахмад 452
Аль-'Умда фі Усуль аль-Фікг 278
аль-'урф валь-'ада 268
Аль-А'ша 68, 69
Аль-Абва' 203
аль-Абхарі) 277
аль-абхур (одн. бахр) 343, 352
Аль-Авкі 306
Аль-Аджамі, Шигабуддін 452
Аль-Аджарраймія 237
Аль-Адід 292
Аль-Аділі, Бадруддін Абу 'Умар Мухаммад ібн
Аль-Адфуві, Джафар ібн Саляб ібн Джафар 451
Аль-Азгар 278; мечеть 414, 438
Аль-Азіз 292
аль-Акаба 124, 203; договір 344
Аль-Аллюсі, Шагаб 349
Аль-Амад 279
Аль-Амасі, Хамдуллаг 357
Аль-Амін (титул Пророка) 132
Аль-Амір 292
Аль-Амір бі Ахкам Аллаг 309
Аль-Амсаль 344
Аль-Анбар 14, 213, 215, 228
Аль-Андалус (Андалусія, Мурсія) 217, 302. 362
Аль-Анкараві (аль-Ангіраві), аль-Шейх Ісмаїл ібн
Аль-Ансар 129
Аль-Антакі, Дауд ібн Умар аль-Дарір 453
Аль-Араб аль-Аріба 7; генеалогія 22
Аль-Араб аль-Ба'іда 22
Аль-Араб аль-Муста'ріба 8-9; генеалогія 21, 22
Аль-Араб аль-Мута'арріба 22
Аль-Араб кабля аль-іслям 69
Аль-Асбаг 328
Аль-Асма'і 233, 236, 345, 346
Аль-Ахбар аль-Тіваль 228 прим. 2
Аль-Ахваль аль-Мухаррір 357
Аль-Ахдаб, Ібрагім 349
Аль-Ахджар 328
Аль-Ахталь 350
Аль-Ашарі, Абу аль-Хасан 249, 277, 286, 289
Аль-Ашарі, Алі ібн Ісмаїл 291-94, 294
Аль-Ашарія 291, 293; див. також, сунніти
Аль-Аш'ас ібн Кайс 212
Аль-Багдаді, Абдул-Гані 369
Аль-Багдаді, Хашим Мухаммад 368
Аль-Баздаві, Алі Мухаммад 278-279
Аль-Базьярі, Таджуддін 349
Аль-Байдаві Алі Мухаммад 251
Аль-Байдаві, Абдуллаг 246
Аль-Бакірійя 414
Аль-Баккилані, Абу Бакр Мухаммад 251, 278,
Аль-Балазурі 215
Аль-Балакі, Мустафа ібн Рамадан ібн 'Абдул-Карім аль-Буруллусі 454
Аль-Бара' 211
Аль-Барадаї Йакуб (Яків Барадеус) 17
Аль-Барбір, Ахмад 349
Аль-Баса'ір валь-Заха'ір 348
Аль-Басрі, Мухаммад Алі 278-79
Аль-Баттані 332
Аль-Бахр 236
аль-баян 343, 347
Аль-Баян валь-Табйїн 353
Аль-Баян фі Дала'іл аль-Алам
Аль-Біруні Абу аль-Рейхан 322, 326, 332; мапа на 170
Аль-Бістамі, Бадр аль-Дін Мухаммад ібн Ахмад аль-Боснаві 453
Аль-Бувайб 215
Аль-Бурхан фі Усуль аль-Фікг (Аль-Джувайні Абдул-Малік) 251
Аль-Бурхан фі Усуль аль-Фікг (імам аль-Харамайн аль-Джувайні) 278
Аль-Бурханпурі, Шейх Мухаммад Іса Сіндхі 453
Аль-Бухайра 217
Аль-Бухарі (імам) 114, 140, 257, 260-61
Аль-Бухтурі, Абу Ібада 352
аль-ва'д валь-ва'ід 288
аль-вакіфійя 249
Аль-Валід (ібн 'Абдул-Малік) 130, 325, 345, 346,
Аль-Валід ібн аль-Мугіра 104
Аль-Валід II 130
Аль-Варакат 278
Аль-Васата 348
Аль-Ватік 132, 286
Аль-Вусуль іля Ма'ріфат аль-Усуль
Аль-Вусуль іля Ма'ріфат аль-Усуль (Ахмад Мухаммад аль-Ма'афірі) 278
Аль-Газалі, Абу Хамід (Мухаммад ібн
Аль-Газалі, Маджд аль-Дін Ахмад (Ібн Мухаммад аль-Тусі) 444, 450
Альгамбра, 438
Аль-Гафікі, Абу Абдуллаг 349
Аль-Даббусі, Абдуллаг 'Умар 278-9
Аль-Даббусі, Убайдуллаг 251
аль-давла аль-ісламійя 194
Аль-Дамірі, Мухаммад ібн
Аль-Дамуні, Мухаммад ібн Мухаммад 454
Аль-Даххак ібн Аджлан 357
Аль-Дехлеві, Валіуллаг 296
Аль-Джабія 14
аль-джабр валь-мукабала (алгебра) 332

Аль-Джабрійя 285
Аль-Джавзійя, Шамсуддін Абу Бакр Мухаммад ібн Абу Бакр аль-Зар'і ібн Кайїм 452
Аль-Джадаль фі усуль аль-фікг 277
Аль-Джарх валь-Та'діль 255
Аль-Джассас ібн Мурра 17
Аль-Джассас, Абу Бакр аль-Разі 277
Аль-Джауф 206 (Даумат аль-Джандаль) єврейське письмо 365, 401
Аль-Джахіз, Абу Осман Амр 336, 346-38, 449
Аль-Джахмійя 285; див. також аль-джабрійя
Аль-Джілані, Абдул-Кадір 297
Аль-Джіт, 'Абд аль-Карім Кутб аль-Дін ібн
Аль-Джуббаї, Абу Алі 288, 291, 292
Аль-Джувеймі, Абдул-Малік 251
Аль-Джувейні, Абу аль-Ма'алай 293
Аль-Джувейні, імам аль-Харамейн 278-79, 299
Аль-Джурджані, Алі ібн Мухаммад 239, 452
Аль-Джухфа 242, 283
Аль-Джуюші, мечеть 414
Аль-Дікдікджі, Абдул-Ваггаб 454
Аль-Ділюсі, мавла Джалалуддін 454
Аль-Дін 107
аль-дін аль-ханіф 79
Аль-Дінаварі, Абу Ханіфа 228, 332
Аль-Дуалі, Абу аль-Асвад 233, 235, 350, 356
Аль-Дурр аль-Мансур фі аль-Тафсір біль Ма'тхур 244
Аль-Загабі, Шамсуддін аль-Сайдаві 451
Аль-Заграві, Абу Касім Халаф ібн 'Аббас 326
Аль-Заджадж, Абу Ісхак 237
Аль-Замахшарі, Абу аль-Касім Махмуд ібн
Аль-Замлакані 336
Аль-Зафір 292
Аль-Захір 133; (Фатимідський халіф) 292
Аль-Захір Бейбарс, мечеть 414
Аль-Захіра фі Усуль аль-Фікг 276
Аль-Захірі, ібн Дауд 276
Аль-Захр аль-Матлуль фі аль-Хабар аль-Ма'люль 258
Аль-Захра 326
Аль-Зубайр ібн 'Абдул-Мутталіб 9, 123, 275
Аль-Зухр 309
Аль-Ібана фі Усул аль-Діяна 294
Аль-Ібшігі Бахасуддін Абу аль-Фатх Мухаммад ібн Ахмад ібн Мансур 453
Аль-Ідах фі аль-Вакф аль-Ібтіда' 240
Аль-Ідрісі аль-Шариф 334; мапа 164
аль-іка' 337, 343
Аль-ілагійят 328
Аль-Ілах 65
Аль-Імта' ва аль-му'анаса 306, 313, 348
аль-інсан аль-каміль 302
аль-інтікаль 343
Аль-Ірбілі, Шамс аль-Дін Мухаммад ібн Алі ібн Ахмад аль-Хатіб 445, 452
Аль-Ісаба фі Тамйіз ас-Сахаба 255
Аль-Іскафі, Мухаммад 286
Аль-Ісра'124
Аль-Істахрі, Ібрагім ібн Мухаммад (автор карт) 172, 190
Аль-Істі'аб фі Ма'ріфат аль-Асхаб 25
аль-істіхсан 267
аль-істрікраа' аль-накіс 267
аль-ітібар 322
Аль-Іфада валь-І'тібар 325
Аль-Іфада фі усул аль-фікг 278
Аль-Іхкам фі усул аль-ахкам (Аль-Аміді) 251
Аль-Іхкам фі усул аль-ахкам (Ібн Хазм) 251, 282
Аль-Іхтілаф фі усуль аль-фікг 251, 279
Аль-Ішарат аль-Ілагійя 348
Аль-Кабісі, Хусейн ібн аль-Шейх Ахмад 454
Аль-Кагір 133
Аль-Кадарія 284-86
Аль-Каді аль-Фадиль 349
Аль-Кадір 133
Аль-Казвіні 334
Аль-Каїм (Аббасидський халіф) 133; (Фатимідський халіф) 292
Аль-Кайн 208
Аль-Калі 239
Аль-Калкашанді 345, 349, 353
Аль-Каміл 237
Аль-Каміл фі аль-Таріх 228
Аль-Камус аль-Мухіт 239
Аль-Канун фі аль-Тібб 308, 326
Аль-Карада, кампанія 125
Аль-Карі', Алі ібн Султан Мухаммад аль-Хараві 445, 453
Аль-Кархі, Убайдуллаг Даляль 251, 277
Аль-Кафі, Абу Хашим 295-7
Аль-Кашшаф аль-Хака'ік ат-Та'віль 245
Аль-Кізавані, Алі ібн Ахмад ібн Мухаммад аль-Хамаві аль-Шазілі 453
Аль-Кілані, Абд аль-Карім. . . див. Аль-Джилі Кілоа (Кілва) 227
Аль-Кінді, Абу Юсуф Якуб ібн Ісхак 305-306, 308, 310, 324, 326, 445, 449
Аль-Кітаб 236
Аль-Кіфайя фі усуль аль-фікг 278
Аль-Кіфті 307
Аль-Кулліят 310
Аль-Куммані 336
Аль-Кураші, Ібн Шис 353
Аль-Кутб 297
Аль-Кушайрі, Абу аль-Касім 'Абд аль-Карім ібн Хавазін 293, 296, 298, 450
Аль-Лазікі, Мухаммад ібн аль-Хамід 445, 453
Аль-Лат 17, 209
Аль-Лат 65
Аль-Лафз 247

Аль-Лейс ібн Саад аль-Фахмі 276
Аль-Лісан аль-Арабі (автор Мухаммад ібн Мансур) 239
Аль-Лузумійят 353
Аль-Лума' (Аль-Ашарі) 294
Аль-Лума' фі усуль аль-фікг 278
Аль-Ма'ані 236
Аль-Ма'арі Абуль-'Аля 306, 349, 352
Аль-Ма'да (в Ктесифоні) 196, 213, 215
Аль-Ма'на 247
аль-Мавсілі 449
Аль-Мавсіль 215, 278, 291, 445, 452, 454
Аль-Магді 132, 151, 351
Аль-Магді, Мухаммад аль-Мунтазар 291
аль-Магрібі аль-Азгарі 454
Аль-Мадіна аль-Мунаввара 105
Аль-Мазалім 161
Аль-Макаррі, Абу аль-Аббас Ахмад ібн
Аль-Макдісі, Абу Хамід ібн Мухаммад 453
Аль-Макдісі, Ібн Ганім Іземддін 'Абд аль-Салам ібн Ахмад 451
Аль-Макдісі, Мухаммад 306, 333, 334
Аль-Маккі, Абу Таліб Мухаммад ібн Алі аль-Харісі 296, 298, 449
Аль-Маккі, Алі ібн Мухаммад 454
Аль-Макрізі 325
Аль-Малік 66
Аль-Мамун (халіф) 105, 132, 151, 224, 236, 286-8, 324, 332
Аль-Маназір 330
аль-манзіля байна аль-манзілятайн 288
Аль-Манкуб мін 'ілм аль-усул 278
Аль-Мансуз 132
Аль-Мансур, Абу Джафар (халіф) 132, 225, 324, 332, 436, 440
Аль-Мансур, Ісмаїл (Фатимідський халіф) 292
Аль-Мансура 225
Аль-Мантук 247
Аль-Марбад 351
Аль-Мардіні, Абдуллаг ібн Халіл ібн Юсуф Джамаль аль-Дін аль-Кагірі 452
Аль-Масалік валь-Мамалік 334
аль-масаліх аль-мурсала 267
Аль-Масаль аш-Шаїр 235
Аль-Масуді, Абу аль-Хасан 'Алі аль-Хусейн 333, 346, 445, 449
Аль-Матуріді, Абу Мансур 274, 293
Аль-Мафгум 247
Аль-Махсуль фі усуль аль-фікг 251
Аль-Мисрі, Ібн Яніс 178
Аль-Мі'радж 124
Аль-Мізадж 328
Аль-Му'тазіла 249
Аль-Му'тазіла 249, 294
Аль-Му'тамад фі Усуль аль-Фікг 251, 278
Аль-Му'ттаз 132
Аль-Мубаррад, Абуль Аббас Мухаммад 237
Аль-Мубтаді' 297
Аль-Мувафакат фі Усуль аль-Фікг 251
Аль-Мугіра ібн Шу'ба 209, 215, 216, 226
Аль-Мугні 279
Аль-Мугні фі Абваб аль-Тавхід валь-Адлі 294
Аль-Мугні фі аль-Адвія 327
Аль-Муггаді 132
Аль-Муджарабат 326
Аль-Муджмал 239
Аль-Муізз 292
аль-мукабала 343
Аль-Мукабасат 348
Аль-Мукні фі Усуль аль-Фікг 278
Аль-Муксірі, 'Афіф аль-Дін 'Абд аль-Салам ібн Шейх аль-Іслам Ваджіх аль-Дін Абд ар-Рахман ібн Абд аль-Карім ібн Зіяд 453
Аль-Муктаді 133
Аль-Муктадір, халіф 133, 324-25
Аль-Муктафі 133
Аль-Мунджід 25
Аль-Мунзір 131
Аль-Мунзір ібн Амр 206
Аль-Мункіз мін аль-Даляль 299
Аль-Мунтасір 132
Аль-Мурабітун 226, 310
аль-Мурайсі, кампанія 125
Аль-Муркід 326
Аль-Мусанна ібн Харіс 212-13, 215
Аль-Муслім аль-Мавсіл, Абу Саліх Ахмад аль-Ріфа'і ібн 'Абд аль-Рахман 445, 454
Аль-Муснад 113, 140
Аль-Муста'ін 132
Аль-Мустаді 133
Аль-Мустазір 133
Аль-Мустакфі 133
Аль-Мусталі 292
Аль-Мустанджид 133
Аль-Мустансір (Аббасидський халіф) 133; (Фатимідський халіф) 292
Аль-Мустаршид 133
Аль-Мустасфа мін 'ілм аль-Усуль 251, 278
Аль-Мусхаф аль-Мураттал 111
Аль-Мутавакіль, халіф 132, 236, 287, 351-52;
Аль-Мутадаррідж 297
Аль-Мутамід 132, 229
Аль-Мутанаббі, Абу аль-Тайїб 306, 352
Аль-Мутасім 132, 224, 286-87
Аль-Муті 133
Аль-Муттакі аль-Хінді, Алі ібн Хішам аль-Дін
Аль-Мутталіб 9, 123
Аль-Муфаддаліят 235
Аль-Муфаддаль аль-Даббі 235, 345
Аль-Мухаджир ібн Абу Умайя 212
аль-мухаджирун 129, 203
Аль-Мухальхаль 8
Аль-Мухальхіль 17, 67
Аль-Мухаррар аль-Ваджіз 244
Аль-Мухассас 233, 239
Аль-Мухіт 239

Аль-Мухкам (‘Алі ібн Сайїді) 239
Аль-Мухкам (Муртази аль-Забіді) 239
Аль-Набіга аз-Зуб’яні 67, 69
Аль-Набулусі, Абд аль-Гані ібн Ісмаїл 445, 454
аль-Навааві, Мухйї аль-Дін Абу Закарія Ях'я ібн Шараф 451
Аль-Наджаї 308, 479
Аль-Наззам 276
Аль-Наса’і 114, 260
Аль-Насафі, Абдуллаг 246
Аль-Насір 133, 326
Аль-Насір Мухаммад 414
Аль-Наср 8
аль-наср аль-мутлак 336
Аль-Нігайя 279
Аль-Нувайрі, Шіхабуддін Ахмад ібн Абд аль-Ваггаб аль-Бакрі аль-Кінді аль-Шафі 452
Аль-Ра’йй 244
Аль-Раджі’ 120, 206; кампанія 125
Аль-Раді 133
Аль-Разі аль-Джассас, Ахмад 251
Аль-Разі, Абу Бакр Мухаммад 326-3
Аль-Разі, Фахр аль-Дін Абу ‘Абдуллаг Мухаммад
Аль-Райй 278, 326, 348, 450
Аль-Ракіб аль-Ісфагані, Абу аль-Касім аль-Хусейн ібн Мухаммад ібн аль-Муфаддал 450
Аль-Рампурі, Салам Аллах ібн Шейх аль-Іслам 454
Аль-Раса’іль 353
Аль-Расібі, Абдуллаг ібн Ваг6 286
Аль-Рафі, Мустафа Садік 336
Аль-Раффа‘ аль-Сарій, Ібн Ахмад аль-Кінді
Аль-Рахман, Аль-Рахім (божественні імена) 66
Аль-Рашид 133
Аль-Рашид, мечеть 99
Аль-Рісаля (Аль-Кушайрі) 298
Аль-Рісаля (Аль-Шафі’ї) 251, 276
Аль-Рісаля (Ібн Зайдуна) 349
Аль-Рісаля аль-Джамі’а 33
Аль-Рісаля аль-Ігрідіййя 349
Аль-Ріфаї, Ахмад 297
Аль-Румі див. Джалалуддін аль-Румі
Аль-Румі, Ахмад Ібн ‘Абд аль-Кагір 454
Аль-Савік, кампанія 205
Аль-Сагір, Аділь 370, 375
Аль-Сакізі, Мухаммад ібн Йусуф аль-Халабі 451
Аль-Саккар, Мухаммад Саїд 370, 376
Аль-Самав’аль 14
Аль-Санусі, Мухаммед Алі 296
Аль-Сарахсі, Абу Бакр Мухаммад Ахмад 251,
Аль-Саррадж, Абу Наср Абдуллаг ібн Алі ібн
Аль-Саррудж, Йа’куб 59
Аль-Сархаді, Таджуддін Мухаммад ібн Абід
Аль-Сафаксі 176, 177
Аль-Саффа 132
Аль-Сахаранпурі, Ісматулла ібн Азам ібн Абд аль-
Аль-Сахіб ібн ‘Аббад 239, 348-49, 352
Аль-Сігетварі, Алі ібн Мустафа ‘Аля аль-Дін
Аль-Сіджзі, Ібрагім 357
Аль-Сіджзі, Юсуф 357
Аль-Сіна аль-Тіббія 325
Аль-Сіна’атайн 348
Аль-Сірр аль-Макнун 328
Аль-Сіфатія 285-86
Аль-Сіхах 114, 239, 275
Аль-Суйюті, Абу аль-Фадль Абд аль-Рахман
Аль-Сулалім 207
Аль-Суламі, Абу Абд аль-Рахман Мухаммад ібн
Аль-Сунан 140
Аль-Сухраварді, Зія аль-Дін
Аль-Сухраварді, Шигабуддін Абу Хафс Умар 451
Аль-Та’ї 133
Аль-Табарі, Абу аль-Тайїб Тахір ібн ‘Абдуллаг ібн
аль-Табрійят 328
Аль-Табсіра фі Усуль аль-Фікг 278
аль-тадріб 322
Аль-Тайсір фі аль-Кіра’ат аль-Саб 240
Аль-Такріб мін Усуль аль-Фікг 251, 278
Аль-Такріб філь-Асрар
аль-Таркіб 328
Аль-Талл, Сафван 25
аль-тамассук біль-асль 267
Аль-Таріфат 239
Аль-Тасріф Ліман ‘Аджіза ‘ан аль-Таліф 326
Аль-Таухіді, Абу Хайян 306, 313, 346, 348
Аль-Тафілаті, Мухаммад ібн Мухаммад
аль-тафсіра 325
Аль-Таханаві 239
Аль-Тахзіб 239
Аль-Тахкік фі Ахадіс аль-Хіляф 259
аль-ташбіб 350
Аль-Тібб аль-Мансурі 326
Аль-Тібб аль-Рухані 326
Аль-Тірмізі 114, 260
Аль-Туртуші, Ібн Абу Рандака Абу Бакр
Аль-Тусі, Наср аль-Дін Абу Джафар Мухаммад ібн
Аль-Тухфа фі Усуль аль-Фікг 278
Аль-Удда фі Усуль аль-Фікг 278
аль-Урмаві 443, 445, 451
Аль-Ускударі, Азіз Махмуд ібн Фадлоллаг
Аль-Фазарі, Ібрагім 332
Аль-Фазарі, Мухаммад 332
Аль-Фаїз 288
Аль-Фак’асі (Бану Асад) 235
Аль-Фарабі, Абу аль-Наср Мухаммад 300, 307-8, 310-11, 319, 444, 448-49
Аль-Фараздак 67, 350
Аль-Фарама (Пелусій) 216
Аль-Фарісі, Камалуддін 330
Аль-Фасі, Абд аль-Рахман ібн Абд аль-Кадір 444 454
Аль-Фірка, Абдуррахман ібн Ібрагім 450
Аль-Фіхль (Пелла) 214
Аль-Фіхріст 235, 353
Альфіят ібн Малік 237

аль-фусаха 235
Аль-Фусуль валь-Гайят 349
Аль-Фусуль фі аль-Усуль 251
Аль-Фусуль фі ма'ріфат аль-усуль 276
Аль-Футухат 202, 216-20, 222, 321, 345, 350
Аль-Футухат аль-Маккія 239, 298, 302
Аль-Хаваміль валь-Шама'іль 348
Аль-Хаваріджі 285-6
Аль-Хаварізмі (Аль-Хорезмі), Мухаммад ібн Муса 308, 331, 332, 334
Аль-Хаварізмі, Абу Бакр 349
Аль-Хаварнак (Великий палац Бахрам Гура) 14
Аль-Хавасс аль-Кабір 328
Аль-Хаві фі аль-Тібб 326
Аль-Хадар 13, 14
Аль-Хаджадж ібн Йусуф аль-Сакафі 216, 233, 286
Аль-Хаді 132
Аль-Хаїк, Ібн Ахмад 444, 454
Аль-Хайдарі, Буланд 373, 377
Аль-Хайсамі, Абу аль-Аббас Ахмад ібн Мухаммад ібн Алі ібн Хаджар 453
Аль-Хайят, Абдуррахім 286, 294
Аль-Хакам (ібн Абу аль-Ас) 130
Аль-Хакам (ібн Сулейман) 131
Аль-Хакам I (ібн Хішам) 131
Аль-Хакам II (ібн 'Абдул-Рахман) 131
Аль-Хакіка аль-Мухаммадійя 302
Аль-Хакім 292, 328, 330; Мечеть 414
Аль-Хакім аль-Нішапурі 258
Аль-Хама'ір 328
Аль-Хамаві, 'Алван 'Алі ібн 'Атийя ібн Хасан ібн Мухаммад аль-Хаддад 453
Аль-Хамаві, Увайс 452
Аль-Хамадані, Аль-Каді 'Абд аль-Джаббар ібн Ахмад 288
Аль-Хамаса 235
Аль-Хамдані, Абу Фірас 352
Аль-Хандак (Битва біля Рову) 125
Аль-Харам аль-Шаріф, мечеть 283, 420, 438
Аль-Харірі (Абу Мухаммад аль-Касім) 349
Аль-Харіс 9, 123-24, 207
Аль-Харіс ібн Асад аль Мухасібі 296
Аль-Харіс ібн Зейнаб 207
Аль-Харіс ібн Хілліза 14, 69
Аль-Харрар, кампанія 125
Аль-Хасан аль-Аскарі 291
Аль-Хасан аль-Басрі 288, 295, 296
Аль-Хасан ібн Хабіб аль-Нішапурі 243
Аль-Хасан ібн Хамід аль-Багдаді 278
Аль-Хасан, Ібн Ахмад ібн Алі аль-Катіб 450
Аль-Хаскафі, Музаффар ібн аль-Хусейн ібн аль-Музаффар 452
аль-хасс 248, 275; валь-'амм 277
Аль-Хатіб, Абдул-Карім 336
Аль-Хатт аль-Мансуб 357
Аль-Хаттабі 336
Аль-Хаун 8
Аль-Хафіз 292
Аль-Хафір 213
Аль-Хафні, Махмуд А. 479
Аль-Хаффаджі, Шігабуддін 349
Аль-Хіра 14, 207, 213-15, 324
Аль-Хісні, Такіуддін Абу Бакр ібн Мухаммад
Аль-Хорезмі, Абу 'Абдуллаг Мухаммад ібн Ахмад ібн Юсуф 445, 449
аль-Худа'і 454
Аль-Худжвірі, Алі ібн Осман аль-Джаллабі 181
Аль-Худуд 236
Аль-Хуза, Да'бал 351
Аль-Хусейн 122-23, 132, 224, 291
Аль-Хусрі аль-Хусайні, Насрі ібн Ахмад 454
Аль-Хусрі, Абу Ісхак Ібрагім ібн Алі ібн Тамім аль-Кайравані 450
Аль-Чиштійя 297
Аль-Шазілі, Алі 297
Аль-Шазілійя 297
Аль-Шайбані, Абу Амр 235
Аль-Шайбані, Абу Махлам 235
Аль-Шакк 207
Аль-Шам, Сирія 210
Аль-Шамі, Умар Мухаммад ібн Івад 453
Аль-Шаммасія 332
Аль-Шарк аль-Васат 310
Аль-Шарх аль-Асгар 310
Аль-Шарх аль-Кабір 310
Аль-Шатібі, Ібрагім 251
Аль-Шафі'ї, імам 251, 259, 276, 277
Аль-Шаш (Ташкент) 216, 225
Аль-Шейх (гора Гермон) 214
Аль-Шейх 214, 297
Аль-Шидьяк, Ахмад Фаріс 349
Аль-Ширазі, Кутб аль-Дін Махуд ібн Мас'уд ібн
Аль-Ширвані, Мавлана Фатхуллаг аль-Му'мін 445,
Аль-Шифа 308
Аль-Шірвані Муллазаде, Мухаммад Амін ібн
Аль-Язіджі, Насіф 349
Аль-Янабі фі аль-Усул 278
аля усуль аль-ахкам 276
Амаликіти 52
амана 145, 160, 304
Амарна (Листи) 13, 20
Амасія (Амассія) 315, 418
Аменхотеп 12, 33
Аменхотеп IV 33
Америка
Америка, нещодавно навернені в 457; країни представлені у хаджі 284; див. також Північна
амжад 457
Аміла 7
Амін, Ахмад 306, 313
Аміна 9, 123, 124
амір (емір) 216
Амір ібн аль-Зарб 67
Аммоніти 53
Аморит(и) (Амурру) 11, 18, 19, 22, 29, 30, 32, 33, 40, 47, 50, 51; цивілізація 55
Аморитська держава 30, 35
Аморитський 20, 41, 50

амр 301
Амр аль-Джахіз 286
Амр ібн аль-Ас 9, 125, 137, 196, 214, 216,
Амр ібн Ма'дікаріб 212
Амурру (амореї, аморити) 7,11, 29, 30, 32, 33, 35, 37, 41, 49, 50, 220
Амхарська 20, 25, 41
амші 479
Анас ібн Малік 244, 274
Анатолія 5, 13, 30, 35, 217, 218
Анбар ібн Абдуллаг 315
Анвар аль-Танзіл 246
Англійська мова 25
Ангола 268
Андалузьке (письмо) 362, 363, 365
Анжар 34
Анкара 13
Анмар 8
Аннунакі 31
Анотований глосарій арабських музичних термінів 478, 479
антиетноцентризм 17; див. також універсалізм
Антіохія 197, 219, 453
Ану 31, 47
Аншар 47
Апель, Віллі 479
аполітроз 191
Аполлінаризм 60
Аполлоніо, Умбро 376
Апологія 69
Ара' Агль аль-Мадіна аль-Фадиля 308
Араб(и) 7, 14, 16, 21, 27, 31, 33, 40, 41, 50, 54, 55, 607, 67, 104f,, 108, 134, 149, 180, 194, 196, 203, 207, 220, 323, 336, 343, 344, 350, 352
арабеска 163, 165, 180, 403, 405, 406, 433, 435, 436, 469
Арабеска: значення та трансформація
Араби Родючого півмісяця 60-61
Арабізація 15, 19, 21-2, 30, 235; див. також ісламізація
Арабізм: 'уруба та релігія, 42 прим. 34, 42 прим. 36
Арабізовані араби 61; генеалогія 8-9
Арабізовані іншими арабами 22
Арабізуючі араби 22; генеалогія 7
Арабіка 478 прим. 15
Арабська (Перська) затока 3, 11, 29, 286, 357 регіон
Арабська академія наук 313
Арабська експансія 18
Арабська етнічна приналежність 17, не дає визначення «араба» 323
арабська каліграфія 142, 363, 365; Див. також каліграфія; ісламська каліграфія
арабська література 105; поезія 349; правила поезії 345; правила прози 345
Арабська мова 5,7, 20-3, 25, 41, 62, 90, 103-106, 108-109, 220, 231-37, 336, 343, 350-51, 375; алфавіт 21, 359; розмовна 25; класична арабська 323; Коран і 102; салят і 142; наука 233; поширення заохочуваних подорожей 333; перекладено нею, медичні тексти 324, грецькі астрономічні тексти 332; та образотворче мистецтво 403 Арабська лексикологія 105, 237-9
Арабська музика (Х. Х. Тума) 479
Арабська музика 478
Арабська писемність 359
Арабська традиція 22, 61
Арабська цивілізація 7, 15,22; королівство 30; арабське письмо 89, 171, 173; і каліграфія 363, 374; Північноарабська 376
Арабський ідеал 34-35
арабські християни 59, 207; вожді 211
Арабські цифри 331
Аравійська пустеля 10-12, 22, 26-30, 32-3, 35, 37-38, 50, 52
Аравійський півострів 3, 14-15, 17-23, 59, 60, 67, 135, 149, 209, 344, 357
Аравійські (арабські) племена 7, 39, 55, 59, 125, 135, 206, 208
Аравія 3,5, 7, 10,11, 12, 14, 30, 34, 37, 50, 55, 59. 62, 63, 104, 108, 134, 135, 136, 194, 198, 206, 212, 228, 333
Аравія і Біблія 61
Аравія Фелікс 3
Арагон 217
Арадус 33
Арам Нахараїм 34
Арамейська мова 20-21, 34-35, 41, 50, 52, 56, 61-62, 98, 220
Арамейці 33-35, 40-41, 220; держава 34
Арамська мова 40
Арапха 12
Арафат, рівнина 148, 152, 283
Арбела 37
Аравентина 268
Ардалан, Надер 168, 180, 181, 440
Ардестан 423
Аристотель 300, 307-8, 310, 332
Аристотеля 307
Аріанство 58, 222-3
Арій 58
Арійські племена 5, 12
Арка 33
Арль 217
Арнольд, Томас В. 181, 197, 198, 201, 201, 201, 201, 218, 228, 228, 228, 228, 229, 229, 229, 229, 407
Артукіс 217
Арфаджа 211
Археологія Палестини 42 прим. 38
Археологія у Святій Землі 42 прим. 38
Архідона 217
архієпископ 195; єпископ 215, 220
Архітектура як символ і самоідентичність 376 прим. 10, 440 прим. 13
Арьят 17
Асад (Бану) 8
Асад (син Абд аль-Уззи) 9, 123

Асад (син Самана, з Балха) 224
Асбаб аль-Нузуль — Любаб аль-Нукуль 240
асбаб аль-нузуль 100, 240-41; див. також ‘ілм...
Асбаб аль-Нузуль 240, 251
Асбаг ібн Фарадж 276
Аскалон 33
Аскія аль-Хадж 411
Асланапа, Октай 407, 440
Асрар аль-Балага фі ‘ілм аль-байян 235
Асрар аль-усуль валь-фуру’ 278
Ас-Са’алібі 233
ассирійці 19, 20, 35, 47; імперія 37; держава 36
Ассирія 12, 34-37, 39, 53
Ассур 30, 35, 37, 46
Астарта 53
Астурія 217
Асуан 27, 31. 37, 330
Ата ібн Абу Рійя 244
атабал 447
атамбор 447
Атік, плем’я 7
Атум 45
Аурангзеб 233
Афанасій 58, 69
Афганістан 218, 224, 225, 267, 271, 278, 284, 355, 458, 478
Африка (Іфрикія) 3, 17, 18, 58, 59, 186, 198, 216, 226-7, 270, 271, 321, 479
Африка на південь від Сахари 355, 478
Африканський іслам 181
Африканські релігійні групи та вірування 479
Афшана 308
Ах (одн. від іхван) 306
Ахваль аль-Нафс 308
Ахеменіди (царі) 37
ахзаб (мн. від хізб) 171
Ах-Ламу 34
Ахмад (Дарфур) 226
Ахмад Абдуллаг 313
Ахмад аль-Бадаві 297
Ахмад аль-Балхі 334
Ахмад аль-Загабі) 255
Ахмад I, султан 315
Ахмад ібн Маджид 174
Ахмад ібн Мухаммад (Ібн аль-Хазін) 357
Ахмад ібн Тулун 325
Ахмад ібн Умар ібн Сурайдж 276
Ахмад ібн Фаріс 239
Ахмад ібн Хаджар аль-Аскалані 258
Ахмад Мухаммад аль-Ісфарайні 278
Ахмад Мухаммад аль-Ма’афірі 278
Ахмад Хусейн аль-Байгакі 278
Ахмадабад 426
Ахмадія 297
ах'я (множ. від хайй) 430
Ачех 228
Ашгаду анна 141
Ашкелон 37
Аштаграм (Бангладеш) 432
Ашур (Ашшур) 14
Ашурнасірпал I 35
Ашшур 35, 47
Ашшурубалліт I 35
ая (множ. аят) 169, 171, 322, 323
Баал-Ліван 18; написи 24-25
Баальбек 214
Баб аль Мардун мечеть 243, 410
Баба Адама мечеть 426
Бабілян (Вавилон) 216
Бабур 218, 233
Бага мечеть 272, 412
баганна 457
Багдад 132, 274, 286, 291, 297, 299, 300,
Багдадська школа (мутазиліти) 288-89
Багерхат (Бангладеш) 129, 426, 440
Багірмі 226
баглама 465
Баджіла плем’я 7
баді’ 337, 348, 352, 353
Бадіуззаман аль-Хамадані 349
Бадр 134, 204, 205; битва 215; кампанія125
баду 312
Бадшахі мечеть 254, 400, 419, 426, 429
Базилевси 58
бай’а 158, 210
Байат аль-Рідван (Угода вдоволеності) 136
байт 343
Байяті 468-69
бака’ 297
бакат 458
Бакр плем’я 8, 67, 221
Бактрія 37
балабан 461, 467
балага 171, 342
Балій 208
балікан 473
Балкани 16, 37, 218; центральні 218
Балх 216, 224, 291, 296, 423
Бамбара мова 259
банга 457
бангія 457
Бангладеш 270, 284, 308, 355; Народна Республіка 267
бандаїр 447
бандж аль-асрар 298
бандір 447
бандірі 457
Бану Азра 13
Бану аль-Мусталік 124
Бану аль-Надір, кампанія 125
Бану Амір 121, 206
Бану Арід 208
Бану Асад 14, 205-206, 211, 215, 235-36
Бану Бакр 14, 17, 212-13, 235
Бану Балій 13
Бану Бахра 13
Бану Газійя 208
Бану Гассан 13-14, 221
Бану Гатафан 14
Бану Дамра 203-204
Бану Джудайла 13
Бану Кайнука, кампанія 125; євреї 205
Бану Кінана 14, 206
Бану Курайза 207; кампанія 125
Бану Ліхьян 206
Бану Мудар 14; див. також Мудар
Бану Мудладж 204
Бану Мухаріб 206
Бану Наср 7, 310

Бану Німр 13
Бану Са'лаба 206
Бану Са'ад 124
Бану Са'ад ібн Бакр 119
Бану Саїда 209
Бану Сулайм 206, 208, 211; кампанія 125
Бану Тагліб 13, 14, 17, 59
Бану Тамім 211
Бану Ханіфа 211
Бану Харіса 7
Бану Хафс династія 310
Бану Хашим (Гашим) 124, 129, 203
Бану Шайба 9
Бану Шайбан 212
Бану Ярбу' 211
Бара Сона мечеть 426
Барадеус, Яків (Йакуб аль-Барадаї) 17
баразан 461
Барамкі, Д, 228н.9
Баргебрей (Barhebraei), Григорій 197, 201, 228
барзанджі 458
Барка (Пентаполіс) 216
Баркук мечеть 414
Барселона 18
Бартон, Джордж А. 19
Басейн річки Йордан 34, 39
Баском, Вільям Р. 478
басмалла 82,102, 346, 371
Басра 67, 235~36, 244, 286, 289, 291, 306, 346, 351-52, 358, 414, 445, 449
Басра, екзегетична школа 244, 289, 291
батині 175, 277
Батиніти (секта) 299-300
Бахіра 124
Бахр аль-Улюм 244
Бахра 208
Бахра плем'я 7
Бахрам Гур (син Йєздігерда) 14
Бахрейн 17, 266; король 207; племена 7
Бахрейн, держава 267, 284
Бахрі аль-Захір Бейбарс 309
Бахтішу, Джурджі ібн 324
Бахтіяр Хальджі 218
Бахтіяр, Лалех 168, 180n.9, 181n.19
Башир, Мунір 445
Башшар ібн Бурд 351
Баязид II 315
Баязид Йилдирим 315
Баязид-паша 418
баян 279
Беер-Шева (Бі'р аль-С'аб) 214-15
Безперервність і зміни в африканських культурах 478
Бейрут 313
Бейт Джібрін 214
Бейшехір 418
Беккер, Джудіт 479
Бекташити 297
Белуджистан 215, 218
Бельгія 268, 271
Бенарес 218
Бенгалія 218, 226
бендер 465
бендо 457
Бенедикт Пітерборо 222
Бенін 284, 341; Народна Республіка 267
Бен-Хадад 34, 35
Бербери 226-27; навернення 217; музика 478
Берег Середземного моря (земля) 32-33,56, 216, 222
Берін, Емін 114, 144, 246, 254, 370
Берітус 33
Бет Ель 51
Бет Шан 33
Беттенсон, Генрі 68, 69, 65, 69
Бет-Шен 18
Бехзад, Хусейн 404
Битва біля Бадру 205, 215
Битва біля мосту 215
Битва біля Рову 135, 207
Битва біля Сіффіну 233
Битва Фіджар 67
Битва Хаззаз 67
Бі'р аль-С'аб (Беер-Шева) 214
Бі'р Ма'ун 125, 206
Бібліотека Честера Бітті (Дублінський університет) 360
Біблія 17, 102; біблійна традиція 34
Біблія та Стародавній Близький Схід 41, 68
Біблос 33
Бідаят аль-Муджтагід ва Нігаят аль-Муктасід 310
Біджайя 310-11
Білорусь 268
біль ма'руф 150
біль р'ай 244
бін 471
біндере 457
біола 473
бірі 457
Бірма (М'янма) 268, 474
Біхар 218
Бішр ібн 'Абдул-Малік 376
Бішр ібн аль-Му'тамар 286, 288, 289
блвер 467
Близький Схід 7, 10, 13, 192, 197, 225, 322
Боас, Франц 167, 180
Бобо-Діулассо 411
Бог єдиний 22, 62-63
Бог, трансцендентність
Бог, трансцендентність 51, 63, 73-74, 79, 85, 87-88, 90, 109, 192, 285, 287, 292, 316;
Богомили 224
Богослов'я Богородиці 63
Божественна комедія 349
Болгарія 218, 268
Бомбей (Мумбай) 313
Боробудур 227
Боснія 224 453
Босра 59
Ботис 33
Ботсвана 268
Бразилія 268
Брайт, Джон 110
братство (ухувва) 143,153-4
Брауманн, Рене А. 181
Брахма 46
брекете 457
Британський 16, 17; Британська колоніальна адміністрація 259
брімбірі 457
Брінкманн, А.Е. 438
Бронзова доба 5
Бруней 135, 225, 267, 270, 284
Бу Інанійя (мечеть) 410
Бубер, Мартін 42
Бувайхі, династія 278; держава 352; султани 221
Буват, кампанія 125

бугу 465
Буддизм 60, 82, 90, 117, 138, 198-99, 225, 227, 296-300; ставлення до природи в буддизмі школи Махаяна 314; Тхеравада буддизм 298, ставлення до природи 314-15
бузук 461, 465
бук 447, 461
буквальне тлумачення Корану 276
Булкавара палац 438
Буркгардт, Титус 181, 407
Бурса 218, 315, 362, 398, 399, 422, 432, 440; Велика мечеть 418
Бурунді 268
Бурханпур 453
Бусайна (Лейла/Хінд/Да'ад) 350
Бусра 14, 138, 208, 214
Бутан 268
Буття Книга 7, 19, 20, 21
Бухара 100, 216, 278, 308, 423, 445, 449-50, 453
Бхатінда 218
Бхонг (мечеть) 433
Б'янка, Стефано 438, 440
Ва'іль 8
Вавилон 11, 14, 15, 17, 30, 33, 34, 36, 37, 39,
Вавилон II 36, 37, 39
Вавилонія 36, 37
Вавилонський 19, 20,37, 53; бог 47;
Вавилонський генезис: історія створення 61, 68
Вагб ібн 'Абд-Манаф 9
Вагб ібн Мунаббіх 112
Ваггабійя 304
Вадд 17
Ваддаї 226; плем'я 226
Ваддан 201; кампанія проти 125
ваджада 255
ваджиб 249
Ваді аль-Курра 207
Ваді Араба 214
Ваді Сірхан 214
Ваді Хунайн 208
вазі' 279
Вазір Хан Масджид 422
вак'а адділні 459
Вакі ібн аль-Джаррах 244
Вакіль масджид 423
вакф (множ. авкаф) 151-52, 325
вакфа (мн. вакфат) 171, 469, 473
Валаджа (Шатра) 213
Валата 227
валі (мн. аулія') 302
Валід 123
Ван, озеро 40
вара' 297
Варака ібн Науфаль 122
Варамін 423
Варангель 218
Варуна 33
васайя 344, 345
васант 457
васіййя 255, 344
Васіль ібн 'Ата' 276, 286, 288
васла 475
Ватіх 207
Вафайят аль-А'йян ва Анба' Абра' аль-Заман 449
Вахраз 17
Вахші 211
Вашингтон, округ Колумбія 195
Вашшуканні (Вассуканні) 12, 33
Велика мечеть 102, 208, 438; див. також Дамаск
Велика мечеть 99; Мечеть Джамі 414
Велика мечеть Абу Дулафа 414
Великий перевал Сен-Бернар 217
Великий цар: цар Ассирії 181
Великобританія 269, 271, 284
Венеціанці, панування на Криті 223; судновласники 221
Верхня Вольта, (Буркіна-Фасо, республіка) 268, 270, 284, 341
Веспасіан 40
В'єтнам 228, 269
виконано 124-25; і сунна 112-13
Вимерлі араби, 22-23
Від кам'яного віку до християнства 19, 41
Відень 218
Відносини мусульман і немусульман 197, 199-200, 219; див. також іслам та інші віри; немусульмани
Відродження 81, 83, 379
Відступництво (Рідда) війни 121, 209, 211, 212
Візантій 14, 59-60, 135, 138, 196, 20- 7208, 210, 213-15, 216, 219-20, 223-24, 324
Візантійська імперія 17, 61, 219, 223; імператор 215, 332; Імператорський уряд 58, 215
Візантійське християнство 60, 63
Візантія 40, 55, 58-9, 195-96, 210, 213-15, 219-20
вілайєт 302
віра; Месопотамська традиція; Бог,
Вірменія 5, 37, 57, 346; Вірменська РСР 268
Віровідступники, війни з ними 121, 211, 212; див. також Відступництво, війни
Ріфада 67
Во, барон Карраде 294
Возз'єднання 269
вплив на носіїв арабської мови 343; фігурація
вроджена релігія (дін аль-фітра) 193
всеохопність, ісламська держава як 159
вторгнення 195
Вудд 65
вуду' 142
вуруд 114
Габон 269
Габра' 67
Гадес (Кадіс) 18
Газа 214
Газа 33
газв 227,312
газель 350-51, 459
Газі, (султан) Орхан 218
Газна 218, 278, 332
Газневіди, династія 218, 278
Гай (король Єрусалиму) 222
Гайана 269
Гайб 230
гайба 298

гайда 465
гайда 465
Гайлан ібн Марван аль-Дімашкі 284
гайта 447
гайчек 467
Галата (Туреччина) 444, 454
Гален 322, 325
Галичина 217
Галіб 9
Галла, плем'я 227
Гамбія 270, 284, 341; Республіка 267
гамбус 473
гамелан 466, 478
Гана 226, 259, 269, 284, 341
ганга 457
гангар алгаїта 457
Гандара 37
Гані, Мухаммед 374
Гао 411
Гарбіні, Джованні 181
Гаріб аль-Мусаннаф 235
Гаріб аль-Хадис 257
Гассан 14, 17, 207
Гассан, плем'я 7,59
Гатафан
Гатафан плем'я 8, 205-207; див. також Бану
Гаур 426
Гваліор 218
Гвінея 270, 284, 341
Гвінея-Бісау, Республіка 267, 341
геверне 457
гедонізм 61
гедумбак 474
геез 20, 41
Гезер 33
генібрі 447
Герат 291, 366, 444, 450
Германці, племена 37
Гермес 57
Гермес Трисмегіст 332
Геродот 18, 19
Герцеговина 224
гижак 465
Гібралтар (Джебель Тарік) 217
гіджак 467
гіджік 465
гіджра 61, 84, 124, 134, 138, 198, 203, 344, 348
Гіксоси 15,17
Гімалаї 218
гіна' 298, 453
Гіппо 18
гірбал 447
гіріфт 465
Гірканія 37
гіттіт 473
гічік 465
Гіясуддін Джамшид аль-Каші 332
Гіясуддін Кей-Хосров (султан) 315
Гіясуддін Мухаммад 218
Гіясуддін Туглук 218
Глосарій музики хауса та її соціальні контексти 478, 479
гнозис 57; джерело для тасаввуф 296
Гностична філософія (гностицизм) 17, 56-8, 287, 295, 309
гобиз 467
Гобряс (Губару) 37
гоге 457
Гоген 376
годже 457
Голвін, Люсьєн 407
Голландська колоніальна адміністрація 259
Гондвана 218
Гонконг 269
Гора Кайсун 332
Гора Паран 52
Гора Ухуд 134, 205
Гори Атлас 478
Грабар Олег 438
Граматика арабської мови 105-107, 235, 351
Гранада 217, 302, 310, 311, 444, 452; див. також палац Альгамбра
греко-римська 90; гуманізм 82
Греція 5, 14, 86-88, 221, 269, 283-84, 327
Грецька 15, 18, 37, 54-56, 58-60, 68, 82-83, 86, 90, 90, 208, 220, 321, 332
Грецька імперія Селевкідів 39
Грецька мова 25, 33, 56, 90, 98, 220
грецька філософія 305-308, 310; див. також
Грімо, затока 217
Грузія 269
губар, губарі, стиль письма 357, 365
Губарі (ряд чисел) 331
Губарі, Касім 357
Губару 37
Губла 33
гуввіййя 23
гуга 447
гугеру 457
Гудай 215
Гуджарат 218, 225, 426
Гуджрат 225
гуманізм 110, 193; ісламу 82;
гунбрі 447
Гуни 217
Гуріс 218
гурмі 457
гусль 142
Гуті 29
Гутія 37
Да'ва 187-8
да'ійя 118
да'іра 458
Да'іф 258, 344
дабакан 470
дабт 255
давалбас 467
Давид 39, 53, 97, 191
Давлатабад (Девагірі) 218
давул 465, 467
Да'д (Бусайна/Лейла/Хінд) 350
даера 471
Дай плем'я 37
Дайбул 216, 225
дайєре 467
Дакка 426
дала'іл аль-і'джаз 336
далала 114
далала біль-іктіда' 279
далала біль-ма'на аль-ма'кул 279
далала біль-мархум 279
Далекий Схід 365, 463
Дальтон, Джон 328
далюка 457
Дамаск (Дімашк) 34, 39, 198, 214, 217, 274, 286, 299, 302, 311, 328, 332, 346, 453; Велика мечеть 414

дамбура 467
Дамган 423
Дамдам аль-Гіфарі 205
дамма 358
даммам 467
данбуро 471
Данишмендиди 217
Данте 349
Даос 90, 298, 314
дап 473
Дар аль-Імара 438n.8
Дар аль-Кісва 151
Дар аль-Хікма 324
Дар аль-Шіфа, лікарня 325
Дар Мешек (Дамаск) 34
дарбука 447, 461, 465
Дард 233
даріб 403
Дарій 15, 35, 39
Дарім 8
Дарфур 226
Дасін 214
Дауд ібн Алі аль-Захірі 276
Даумат (Даумат аль-Джандаль) 125, 206, 210, 213, 214, 214; кампанія 125
дауул 465
дафт 457
дафф 461, 465, 467, 471, 473
дафф 471
дахал 467
Дахіс 67
дахр 280
Даябумі комплекс 310
Дварасамудра 218
Де Бьор, Т.Я. 294
Де Діогіло, Одо (з Деуїла) 221-22, 229
Де Слейн, МакГакім 449
деблек 465
Девагірі (Давлатабад) 218
Дейлам 224
Декарт 299
Делі 218, 239, 426, 454
денатуралізація в мистецтві 398, 415
Денія 450
День Басус 17
День Буас 17
День Дахіса і Габри 17
День Укказу 17
держави 218; погляд на божественну іманентність 90
Дерусія, плем'я 37
Джабала ібн аль-Айхам 14, 17
Джабаль Шаммар 213
Джабір ібн 'Абдуллаг 112, 244, 274
Джабір ібн Хайян 322, 326, 328
джавз 461
джавза 461
джавра 461
Джагбуб 227
Джадала, плем'я 226
Джадам 208
Джазала 345
джайш аль-усра 208
Джакарта 428
Джалалуддін аль-Румі 296-98
Джалалуддін аль-Суйуті 241, 244, 247
Джалалуддін, король (син короля Канса) 226
джаліл, стиль письма 357
джалула 215
Джам, плем'я 9
Джамаль аль-Дін, Хасан ібн Ахмад 453
джамарат 283
Джамдат-Наср (тип) 12
Джамі аль Баян фі Тафсір аль-Коран 244
Джамі Аль-Баян 240
Джамі' аль-Зайтуна 410
Джамі' аль-Казімія 414
Джамі Аль-Мутаваккіль, мечеть 414
Джамі Муфрадатал Адвія валь-Агдія 327
Джаміль 350
Джамме, А. 69
Джамнія (Їбна) 17
Джамхара 239
Джамхарат Аш'ар аль-Араб 235
Джан Баби, могила 409
Джарір 67, 350
Джарм (плем'я) 7
Джаруллаг, Зухді Хасан 294
Джафар аль-Садік 91, 326, 328
Джафар ібн Абу Таліб 122, 123, 208
Джафар ібн Мубашшир 286, 289
Джафар ібн Харб 286, 289
Джахангір, правитель Моголів, 233, 352, 412, 438;
Джахм ібн Сафван 285
Джебель Тарік (гора Тарік, Гібралтар) 217
Дженне 226; Велика мечеть 411
Джерела арабської музики, 449
Джетро 52, 97
Джибуті, Республіка 267, 284
Джидда 440
Джидда) 440
джизья 147, 196, 199, 213, 216, 222
Джилік 14
Джини 475
Джині 218
джирба 461
джінджін 458
джінн 104
Джірджі Зейдан 69
Джод Бай 438
Джозе 461
Джувайрія 124
джуз (мн. аджза) 171
Джузам, плем'я 7,13
Джума 144
Джундішапур 59, 324
Джунейд аль-Багдаді 296-7
Джурхум, плем'я 22, 52, 61, 149
Джухайна, плем'я 7, 222
Див. Ібн Джарір, ат-Табарі
див. також естетика; мусульманська естетика
диван 348
Диван 348
динамізм, в мистецтві 167-68, 370, 430, 475-76;
Династія Іхшидидів 278 р
дирхам 222
Дівальд-Вільцер, С. 294
Діван аль-Хамаса (Абу Таммама) 351
Діван аль-Хамаса (Аль-Бухтурі) 352
дівані джалі, стиль письма 357, 367
Дівані, стиль письма 357, 366, 368
Діврігі 418

Діес, Ернст 181
Діллі, Артур Урбан 407
Дільмун 29
дільруба 471
Дім ісламу 180
Діманд, Моріс С. 407
Дімашк 130, 168, 214, 444-45, 450-54;
дін 179
дін аль-фітра 107, 193
Діоскорид 327
Дір'а 214
дірайя 253
Дірар 9
дітар 467
Діярбакир 217
Дні Фіджар 17
Доброї Надії мис 227
Довідник з магометанського декоративного мистецтва 407
догдог 474
Доісламська (Аравія) 50, 63, 67, 138, 344, 350
Доісламський період 344, 443, 462-63, 466,
Доісламські араби 17, 63, 224, 331, 333, 344
дойра 467
Докетизм 58
Документи християнської церкви 68, 69
дольбас 473
домбак 467, 474
домбек 465
Донатизм 60
Донгола 222
Донікейські отці 69, 69
Дорме, Е. 68
Дослідження арабських літературних папірусів І, Історичні
Дослідження малайського фольклору та музики.
Дослідження мистецтва та літератури Близького Сходу
дотара 471
Дофін 217
дуалізм 74
дубе 457
думбак 474
думбелек 465
думбрак 467
Думузі 10, 11, 19, 48, 52
дунья 179
дутар 473
дутебла 467
дутепіль 467
Духа аль-Іслам 345, 351
духль 471
дхол 471
дхолак 471
Ебіоніти 57
егалітаризм 159; та Шаріат, 271; див. також універсалізм
Егейське море 14, острови 223
Едесса 17, 59
Едірне 207, 315, 418, 431, 436
Едмонтон (Альберта) 99
Едом 51-52
Едомляни 52-53
Едубба 25
Ездра 39, 110
Еймс, Девід В. 478, 479, 479
Екбатана (Ніхаванд) 215
Екваторіальна Гвінея 269
Експедиційний корпус 16; мова 25
ектара 471
Елам 29, 40, 42, 49, 215
Еламці 31, 99; цивілізація 40
Елефантина, папірус 21
Елія Капітоліна (Єрусалим) 40, 196
Елліни 17
Еллінізація 15, 39, 55, 56, 220 еллінізм; Елліністична філософія
Елліністична культура 56, 61, 161, 220, 295, 297
Елліністична філософія 305
Еллінське християнство 98, 220
Елліотт, А.М. 201
Елохім 51
Ельвіра 217
ембільта 457
Емозайдій (умма Зейдія) 227
енгкерабал 473
ендігіді 457
Енкі 31, 47
Енкімду 11, 48
Енліль 28, 30-31, 46-50
Еннеад 57
енсерунай 473
Енума Еліш 50
Енциклопедія ісламу 180
Енциклопедія мистецтв 377
Енциклопедія релігії та етики 69
Енциклопедія світового мистецтва 376, 407, 438
Епіфаній 69
Епос про Гільгамеша 26
Епос про Рай 66
епохе 41, 45
Ерех 19
Еритрея 268, 271
Есіджа 217
Ескі Джамі 418
есрадж 471
естетика 26, 85, 88, 89, 162, 163, 173;
Етика 79-81
етноцентризм 55, 340; див. також партикуляризм; трайбалізм
Ефіопія 195, 267, 284; Ефіопська цивілізація 7; Ефіопська 7, 20
Ехнатон 13, 14, 20, 34
Ешнунна 30
Ешрефоглу, мечеть 418
Євангелія, іслам і Коран 191
Євангелія, християнські, 55; Іоанна 56, 58
Євреї 10, 13, 17, 21, 38-40, 51, 55-57, 60-61, 63, 84, 87, 98, 125, 128, 134, 136, 191-93, 203, 205, 207, 219-20, 257, 323, 343, 350
Єврейська 20, 54, 60-61, 124, 195, 205; Дивись також Мусульмансько-єврейські відносини
Єврейська мова (іврит) 7, 20-21, 23, 32, 35,
Єврейська монархія 34, 52-53
Єврейська релігія 51-52, 61,97; пророки 102,
Єврейський етноцентризм 38-40, 51-55; див. також етноцентризм
Єврейський етноцентризм 55-56, 61, 63
Євреїські (племена) 7,10, 17, 37-39, 50-55, 60-62, 75, 95, 97-98

Єврейські Писання 26, 98, 102, 191; див. також Буття; Старий Заповіт
євреями 88
Європа 10, 16, 18, 59, 84, 218, 223-24, 270-71, 332, 349, 356
Європа 18
Європа, Західна 228, 332, 457, 477
європеоїдна раса 7
Євтихіанство 60; Євтихій 220
Євусеї 19
Євфрат, річка 3, 14, 26, 29, 34, 198, 213,
Єгипет 10, 12-18, 20-22, 31, 33-34, 36-39, 42п.37, 45-46, 52, 55, 61, 88, 99, 136, 138, 149, 194, 216, 270, 278, 283-84, 297, 311, 325, 328, 355, 384, 450-51, 453-54, 458; Арабська Республіка 267
Єгипетський(і) 13, 15, 17-21, 68; виховання Мойсея 97; погляд на божественність 90
Єгипетсько-семітські студії 19
Єгояким 97
Єгу 34
Єзекіїль 97
Єзекія, цар 95, 97
Єменська Арабська Республіка (північ) 268, 284; див. Єні джамі418
Єрамеліти 52
Єремія 97-99, 102
Єрихон 18, 33
Єрусалим 16-17, 26, 34-35, 37, 39, 40, 53-54, 173, 179, 220, 299, 302, 454;
Єрусалим: ключ до всесвітнього миру 228
Єшіль джамі 418, 421, 432
Жива архітектура: ісламська Індія 407
Живопис в ісламі 407
Життєствердження див. Світо- і життєствердження
Життя Мухаммада (Гійом) 200
Життя Мухаммада (Муїр) 111
Життя Мухаммада (Хайкал) 69, 139, 140
жінки в ісламі 149-51
Журнал Американського східного товариства 41
Журнал дослідження танцю 181
Забід, Ємен 452-3
Заварі 423
завія 297
завк 299
Загальні принципи, форми та теми ісламського мистецтва 180
Заїр 270
Зайд ібн аль-Хаттаб 211
Зайд ібн Аслам 244
Зайд ібн Сабіт 244, 274, 357-8
Зайд ібн Харіс 123, 129, 208, 210, 291
Зайла, плем'я 227
Закі, Ахмад 69
Закон Корану 246-47
закят 116, 145-47, 154, 211, 273, 283
Замбія 270
замбуна 457
Замзам 149
Замзам джерело 62
занн 77
занні 247
заннійя 114
заплутаність, у мистецтві 168, 173, 430-31, 476-77
Заранка 37
Заратустра 15
зарб 467
Зарія, Нігерія 118, 397, 411
Зародження цивілізації на Близькому Сході 41
зарурійят 274
Зат 'Ірк 283
Зат аль-Ріка 206
Зат аль-Саласіль 208
Зат аль-Талх 125, 138, 208
Зат Анват 17
Захід, прийняття арабських цифр 331;
Західна Азія 15, 21, 344;
Західна Аравія 44
Західна Африка 271, 341, 384, 458
Західна ісламська архітектура 438
Захра 9
Заянда, річка 425
Звіти про прогрес в етномузикології 478
Зевс 18
Зейд ібн 'Алі 227
Зейд ібн Ріфа'а 306
Зейдити з Йемену 291
Зейнаб 122,123
Зейнаб бінт Джахш 123
Зелена мечеть 398, 405
зідж 332
Зіккурат Ура 22
зікр 297-98, 304
зімма 160, 199, 225
Зімма 199; див. також Зіммі
зіммі (зіммій) 200, 225
Зіммі 199
зіна 317
зірбагалі 467
Зіяуддін ібн аль-Асір аль-Джазарі 235, 353
ЗМІ 37
зороастризм 13, 14, 17, 39, 50
Зороастрійці 138, 198, 207, 221, 224, 283
Зростання Старого Заповіту, 110
Зу аль-Каффайн 65
Зу аль-Ріджль 65
Зу аль-Саварі, битва 216 р
Зу аль-Халаса 65
Зу аль-Шара 17, 65
Зу Аммар 205; кампанія 125
Зу Кар, битва 212 р
Зу Нувас 11, 17, 60, 124
Зубайд, плем'я 212
Зубайр (фортеця на північному заході, Аравія) 207
Зубьян (Зуб'ян) плем'я8, 17, 211
зукра/зікра 447, 457
Зуль Касса 211
Зуль Хулайфа 283
зумбара 457
Зунбіль 216
Зуннун аль-Мисрі 296
зурна 461, 465, 467
Зухайр ібн Абу Салма 67, 69
зухд 297
зухруф 379
'ібадат 230
'ід 144-5
'ід аль-Адха 149, 442

ʻід аль-Фітр 149, 442
ʻіззa 279
ʻІлаль аль-хадіс 257
ʻілм 233, 322
ʻІлм аль-Кіраʼа 240
ʻІлм аль-Маккі валь-Мадіні 241-43
ʻІлм асбаб аль-нузуль 240-41
ʻінсі' 473
Іʼджаз (Аль-Курʼан) 104, 169, 251, 335, 333,
іʼлам 255
Ібада ібн аль-Саміт 275
Ібадія 286
Ібдіс 286
Ібліс 307
Ібн ʻАббас 235, 244, 350
Ібн ʻАбд аль-Муʼмін 451
Ібн ʻАбд аль-Хакам 228
Ібн ʻАбд Раббіхі, Абу ʻУмар Ахмад ібн Мухаммад 444, 449
Ібн ʻАбдул-Ваггаб, Мухаммад 296
Ібн ʻАбдуллаг, Ісмаїл (Ібн аль-Замакджалі) 357
Ібн ʻУбайда аль-Райхані, Алі 357
Ібн Абу аль-Дунья 444
Ібн Абу аль-Дунья, Абу Бакр ʻАбдуллаг ібн Мухаммад 449
Ібн Абу аль-Сальт, Умайя Ібн ʻАбд аль-ʻАзіз 459
Ібн Абу аль-Хаттаб 235
ібн Абу Бакр ібн Мухаммад Джалал аль-Дін 445, 453
Ібн Абу Дауд Ахмад 286-88
Ібн Абу Ісхак аль-Хадрамі 236
Ібн Абу Усайбійя, Мувaʼфак аль-Дін Абу аль-Аббас Ахмад ібн аль-Касім ібн
Ібн Абу Усайбія 325
Ібн Абу Хаджала, Абу аль-ʻАббас Ахмад ібн Яхʼя Шигабуддін аль-Тілімсані 451
Ібн АбуДавуд аль-Сіджістані, Абдуллаг 111
Ібн аль Адхам, Ібрагім 296-97
Ібн аль Бавваб (Абу аль-Хасан Алі ібн Хілал) 357, 360
Ібн аль Джавзі, ʻАбд аль-Рахман ібн ʻАлі ібн Мухаммад Абу аль-Фарадж 258, 444, 450
Ібн аль Калбі 69
Ібн аль Кіфті, Джамал аль-Дін Абу аль-Хасан ʻАлі ібн Йусуф ібн Ібрагім 451
Ібн аль Муртаза 294
Ібн аль Муʼтаз 352
Ібн аль-Акфані, Абу Абдуллаг Шамс аль-Дін Мухаммад ібн Ібрагім ібн Саїд аль-Сінджарі 451
Ібн аль-Амід, Абу аль-Фадл Мухаммад 349
Ібн аль-Амід, аль-Фатх 348
Ібн аль-Асір 228
Ібн аль-Аттар, Абу аль-Хасан ʻАлі ібн Ібрагім ібн Дауд 451
Ібн аль-Байтар 327
Ібн аль-Замакджалі (ібн ʻАбдуллаг, Ісмаїл) 357
Ібн аль-Іштаракіні 349
Ібн аль-Кайсарані, Абу аль-Фадл Мухаммад ібн Тахір ібн Алі ібн Ахмад 445, 450
Ібн аль-Кайял, Шамс аль-Дін Абу аль-Баракат Мухаммад ібн Ахмад ібн Мухаммад ібн
Ібн аль-Мукаффа' 235, 351
Ібн аль-Мукрі, Сіраджуддін Ісмаїл ібн Абу Бакр 452
Ібн аль-Мунаджім, Яхʼя Ібн ʻАлі ібн Яхʼя ібн Абу Мансур 444, 449
Ібн аль-Надім 235, 346, 445
Ібн аль-Нафіс 322
Ібн аль-Румі 306, 352
Ібн аль-Сайрафі 240
Ібн аль-Сакіт, Якуб ібн Ісхак 236
Ібн аль-Сурі, Рашид аль-Дін 327-28
Ібн аль-Тільміз 327
Ібн аль-Фарід, Умар 298
Ібн аль-Хадж, Абу Абдуллаг Мухаммад аль-Абдарі аль-Фасі 452
Ібн аль-Хазін, Ахмад ібн Мухаммад 357
Ібн аль-Хайсам 322, 328, 330
Ібн аль-Хайядж, Халід 357
Ібн аль-Хатіб, Лісан аль-Дін Абу ʻАбдуллаг ібн Саїд ібн ʻАлі ібн Ахмад 444, 452
Ібн аль-Хатіб, Мухйі ад-Дін Мухаммад Касім ібн Якуб 452
ібн аль-Хусейн аль-Тамім 451
Ібн аль-Шатір 332
ібн аль-Шейх Мухаммад аль-Халабі 444, 451
Ібн Арабі, Мухʼіддін Абдуллаг Мухаммад ібн 296, 298, 302, 303, 450
Ібн Атауллаг аль-Сакандарі 296
Ібн Ахмад аль-Міззі, Мухаммад 333
Ібн Ахмад, Халіл 233, 236, 239, 357, 376
Ібн Баджа, Абу Бакр Мухаммад ібн Яхʼя ібн Аль-Саʼіг аль-Андалусі 444, 450
Ібн Балка 349
Ібн Баттута, Шамс аль-Дін Абдуллаг ібн Мухаммад ібн Ібрагім ібн Йусуф аль-Лаваті аль-Танджі 222, 452
Ібн Бістам, Мухаммад аль-Хашшабі Вані Ефенді Ванкулі 454
Ібн Бурхан аль-Фарісі 276
Ібн Вашінкір, Кабус 353
Ібн Габіроль 195
Ібн Гайбт, Абд аль-Кадір аль-Хафіз аль-Марагі 443, 444, 452
Ібн Джазарі, Шамс аль-Дін Абу аль-Хайр Мухаммад ібн Мухаммад ібн Алі ібн Йусуф 444, 452
Ібн Джаммаа, Бурхан аль-Дін Абу Ісхак Ібрагім ібн Абд аль-Рахім 452
Ібн Джарір аль-Табарі 244
Ібн Джінні, Осман 237
Ібн Джубайр 334
Ібн Дурейд 239
Ібн Загдун, Джамал аль-Дін Абу аль-Мавахіб ібн Ахмад ібн Мухаммад аль-Тунісі аль-Вафаʼї аль-Шазілі 453

Ібн Зайла, Абу Мансур аль-Хусейн ібн Мухаммад ібн Умар 445, 450
Ібн Зейдун 349
Ібн Ібад, Абдуллаг 286
Ібн Ісхак, Мухаммад 139, 140
Ібн Ісхак, Хунайн 324
Ібн Камаль, Шамс аль-Дін Ахмад ібн Сулейман 453
Ібн Кудама, Муваффак аль-Дін Абу Мухаммад ʻАбдуллаг ібн Ахмад ібн Мухаммад 450
Ібн Кутайба, Абу Мухаммад Абдуллаг ібн Муслім аль-Дінаварі 235, 449
Ібн Маджа 114, 260
Ібн Масавайх, Юханна 324
Ібн Масуд 244
Ібн Мір-Мунші аль-Хусайні Каді Ахмад 376
Ібн Мукла, Абу Алі Мухаммад 357, 359, 360, 362
Ібн Раджаб, Зайн аль-Дін Абу аль-Фарадж Абд аль-Рахман ібн Ахмад 452
Ібн Рушд, Мухаммад Абуль-Валід 308-11, 319, 326
Ібн Саʻдан 348
Ібн Саʼад 257
Ібн Сайїді, Алі 233
Ібн Салама (бл. 220/830) 351
Ібн Салама (бл. 774/1375) 311
Ібн Салама, Абу Таліб ібн Асім аль-Даббі аль-Муфаддал 449
Ібн Сана аль-Мульк, Хібатулла ібн Джафар 450
Ібн Сіда, Абу аль-Хасан Алі ібн Ісмаїл 450
Ібн Сіна, Абу Алі аль-Хусейн ібн Абдуллаг 300-301, 308, 310-11, 316, 319, 322, 326,
Ібн Тагрі Бірді, Абу аль-Махасін Джамал аль-Дін Юсуф 445, 452
Ібн Таймія, Такіюддін Ахмад 244, 296, 445, 452
Ібн Тулун, Шамс аль-Дін Мухаммад ібн Алі ібн Ахмад аль-Саліхі 453
Ібн Убай, Абдуллаг 121
ібн Умар ібн аль-Хусайн 245-46, 332, 336
Ібн Хаджар аль-ʻАскалані 241, 258
Ібн Хазм, Алі 98, 251, 278
Ібн Халавайх 237
Ібн Халлікан, Ахмад ібн Мухаммад ібн Ібрагім Абу аль-Аббас Шамс аль-Дін аль-Бармакі
Ібн Хальдун, Валіуддін ʻАбд аль-Рахман ібн Мухаммад ібн Абу Бакр Мухаммад ібн аль-
Ібн Ханбаль, Ахмад 105, 113, 126
Ібн Хаукаль, Мухаммад 225, 227, 334
Ібн Хіджа, Абу аль-Бакр Такіуддін аль-Хамаві аль-Азрарі 452
Ібн Хішам 200, 315
Ібн Хішам, Мухаммад 111
Ібн Хордадбег, ʻУбайдуллаг ібн ʻАбдуллаг Абу аль-Касім Абдуллаг 334, 444, 449
Їбна 17, 97
Ібрагім (ібн Аль-Валід) 130
Ібрагім (син пророка Мухаммада) 122-23, 125, 139
Ібрагім 21-22, 37, 62-3, 95, 149-7, 161, 191; див. також Авраам
Ібрагім 452
Ібрагім Алі аль-Фірузабаді 278
Ібрагім аль-Джабарі 241
Ібрагім аль-Наззім 286, 288
Ібрагім аль-Уклідісі 332
Ібрагім Ахмад аль-Марвазі 276
Ібрагім Баша, статуя 438
Ібрагім ібн Ях'я аль-Мадані 288
іван 416
Ігнатій 58
Ідеальність 74
іджаза 255
іджма 247, 267, 276
Іджма Агль аль-Мадіна 277
Іджтіхад (іджтихад, іджтігад, іджтигад) 247, 300, 307
Ідиш 41н.1
ідіофони 443
Іззуддін ібн аль-Асір 254-55
Ізмаїл 7, 21-22, 50, 52, 61-62
Ізнік (Нікея) 218, 418
Ізраїль (офіцер-християнин у мусульманській армії) 228
Ізраїль 34, 39, 53-54, 97, 355
Ізраїль і світ: нариси в епоху кризи 42
Ізуддін Кей-Кавус 315
іконоборство 60
іконопис 173; каліграфія 175; західне тлумачення ісламського мистецтва 372; Див. також ісламське мистецтво; мусульманське мистецтво
Естетичний досвід та ісламське мистецтво 91, прим. 47
Ікріма 211, 212, 244
ілагі 459
Ілекхани 224
Ілорин 227
Ільяс 8
Імад аль-Дін ібн Касір 244
імам 128-29, 142,152; шиїтські імами 291
Імам Шах 225-26
імамат (аль-халіфат) 158, 160
Імаміти, («двунадесятники») 291
Імперія Ахеменідів 15
Імран ібн Хусайн 275
Імруʼал-Кайс 67, 69, 352
Інанна 11,19, 46, 50
інданг 473
Індже Мінаре медресе 139, 362
індійський 33, 321; числа 331; релігія 46;
Індійський океан 3, 18, 225
Індійський субконтинент 355, 384, 398-99, 402, 431, 459, 462
Індія 15, 35, 37, 46, 61, 82, 90, 198, 218, 225-26, 225, 269, 270, 283-84, 297, 327, 331, 332, 333, 354-55, 356, 454, 462
індоєвропейський 12; племена 33
Індонезійська 259, 267, 270-71, 284, 355, 399,
Індра 33
Індуїзм 60, 82, 117, 138,
Іоан 56, 58, 62, 68, 98
Ірак 41, 206, 215, 267, 270, 278, 284, 286, 352-54, 355

Іраклій, імператор 138, 207, 214,
Іран - Центральна Азія 354, 365, 366, 384, 398, 402, 459
Іран 5, 17, 267, 270, 284, 354-55, 359, 366, 458, 462-63
Іранська 35, 365, 366
Іриней 69n.40, 69n.45
Іса ібн аль-Хайсам аль-Сафі 289
Іса ібн Іббан 276
Іса ібн Умар ас-Сакафі 236
Іса ібн Ях'я 308
Іса, Сулейман 293
Ісаак 7; див. також Ісхак
Ісагогія 308
Ісам аль-Саїд 70
Ісая 53
Ісбат аль-Кияс 277
Ісін 30
Іслам 17-19, 81-82, 90, 102; сутність 73, 141; та родина 122-24; літературні джерела
Іслам і сучасність 91, 353
Іслам та інші релігії 191-200, 283
Іслам Хан 438
Ісламізація 19, 208, 226, 344, 351, 462
Іслампул (Стамбул) 218, 223
Ісламська архітектура 143, 380-81
Ісламська архітектура в Північній Африці 407
Ісламська держава 130, 203
Ісламська держава 84-85, 113, 134, 135, 138, 146
Ісламська думка 88, 90, 305
Ісламська думка та культура 478
Ісламська етика 110, 113, 151, 157, 333
Ісламська ідеологія 373, 380, 408, 410, 438, 462
Ісламська іконографія 173
Ісламська каліграфія 173, 175, 354, 370, 372, 374-76; див. також арабська каліграфія; мусульманські каліграфи
Ісламська каліграфія 376n.5, 376n.7
Ісламська конституція 137-39, 194
Ісламська культура 21, 162, 169, 171, 173, 176, 195, 305, 323-24, 343, 380, 382, 409-15,
ісламська медицина 320; теорія і практика 321
Ісламська місія 185-91, 219
Ісламська цивілізація 60, 73, 76-77, 79, 85, 162, 442: і хрестові походи 253; і мусульманське право 274, 279
Ісламське мистецтво 407
Ісламське мистецтво 87, 162-63, 165-68, 169-80, 354-76, 374-407, 408-38, 458, 466, 474-77;
Ісламське мистецтво та архітектура 407
Ісламське одкровення 107-8, 112
ісламське поклоніння 142, 159; дивіться також ісламські ритуали
Ісламське правління 40
Ісламське право 21, 100, 113, 139, 144, 147-50, 152, 155, 158, 159, 192, 219, 268, 272, 274, 279, 333
Ісламське правосуддя 219, 268
Ісламське суспільство 150, 194, 203, 271, 273, 304, 442, 443
Ісламське: оточення 462; навколишнє середовище, анахронічна музика 466; розширення 18,
Ісламський календар 161, 194
Ісламський квартальник 181
Ісламський плюралізм 129, 138, 268-69
Ісламський світогляд 115
Ісламські науки 90
Ісламські перспективи: дослідження на честь
Ісламські ритуали 116, 141, 152, 161
Іслін 25
іслям 185
Іслях аль-Мантик 236
Ісма'їл Абу аль-Рабі' аль-Шаріф аль-Алаві, султан
Ісмаїл (пророк, син Ібрагіма) 21-22, 61-63, 149-50, 161, 191
Ісмаїл Абу аль Атахія 351
Ісмаїл аль Джавхарі 239
Ісмаїл ібн аль-Насір 151
Ісмаїл ібн Джафар аль-Садік (143/760) 291
Ісмаїліти, (сімочники) 291
існад 344
Іспанія (Андалус) 199, 217-18, 222-23, 226,
Іспанська мова 25
Іспанці 310
Ісра' 116
істідляль 322
істікра' 322
істінбат 322
істінбат аль-ахкам 246
істісхаб аль-халь 267
істіхбар 458
істіхсан 276-7
Істіхсан аль-Хавз фі 'ілм аль-калам 294
істориками 201
Історія арабів 69, 228
Історія догмату 69
Історія Ізраїлю (за Брайтом) 110
Історія Ізраїлю (за Нотом) 68
Історія Індії розказана її власними
Історія ісламської філософії 294
Історія латинського християнства 228
Історія мусульманської філософії 294
Історія Перської імперії 42
Ісус 55-58, 60, 62, 90, 98, 103, 191, 197; див. також Христос
Ісфахан 180, 278, 291, 332, 415, 423, 425, 432, 445, 450
Ісхак (пророк, син Ібрагіма) 159, 191
Ісхак аль-Істарфі 334
Ісхак ібн Хаммад 357
італійська 16, 68n.39; мова 25
Італія 269, 324, 355
Іфрікійя 216-17; див. також Африка аль-іфтінан 347
Іхван аль-Сафа' 306, 307, 313n.4, 444, 449
іхрам 137, 283
іхса аль-улюм 308
іхсан 110

Іхтілаф аль-Хадіс 259
іхтіярі 249
Іхья улюм аль-дін 298, 299
ішраег 296, 308
Іштар 28
Іяд, плем'я 8, 213, 350
Йа'тік 65
йактаро 471
Йамама 67; битва 211; правитель 207
Йемен 3, 5,7, 11,17, 22, 38, 54, 59, 60, 67,
Йєздігерд 14, 215, 224
Йилдирим 418
Йоан Дамаскин 221
Йов 191
Йона 191
Йоргук-паша (мечеть) 418
Йордан, річка 97
Йорданія 11, 18, 22, 29, 30, 32, 59, 210, 214, 267, 270, 284, 355
Йорданські племена 55
йоруба 227
Йосія 97
йуср 79
Йуханна ібн Руб'а, єпископ 208
Ка'б 9
Кааба 14, 17, 22, 62-63, 66-68, 108, 124-25, 128, 135-37, 147-49, 151, 273, 283, 363
Ка'б ібн аль-Ашраф 205
Ка'б ібн Малік 350
Кабі мечеть, Бруней 225
Кабул 216, 224
Кабус ібн Вушмагір 276
Кавказ 5, 12, 62, 223
кавлійя 114
кадар 284, 316
Кадар, Усопай Х. 479
кадаран макдура 316
Кадирія 227, 297
каді 152,157
Кадіс (Гадес) 18
Кадісія 215
Кадм (цар) 18
Казахстан 259, 268
Казахська мова 259
Казвін 444
Казіма 213; див. також Кувейт
Каїр 177, 302, 306, 313, 325, 329, 414, 424-25, 444-45, 449-54; Старий Каїр 351
Кайруан (Туніс) 216, 362, 420; Велика Мечеть 410, 438
Кайруані, стиль письма 362
Кайс ібн аль-Мулавва (Маджнун Лейла) 350
Кайс Мудар 8
Кайс, плем'я 8, 350
Кайс-Айлан, плем'я 8, 67
Кайсері 315
какакі 457
Калавун 325; лікарня 425; мавзолей 425
калам 278, 280 і далі, 284, 299: і грецька філософія 308
Калб, плем'я 7
каліго 457
Каліграфи та художники 376
каліграфія
Каліграфія 354; Експресіоністська каліграфія 372-73; фігурна каліграфія 370-72; каліграфія 368-70, 376; див. також арабська каліграфія; ісламська каліграфія; мусульманська
Каліграфія в мистецтві мусульманського світу 181
Каліма 73
Калімуллаг, Ібн Наруллаг ібн Ахмад 454
калін 467
Калінджар 218
Каліце, Франц 19
Кам'а 8
Камал-Паша-Заде 453; див. також Ібн Кама
Камаль аль-Балага 353
каманджах 447, 461
каманчай 467
каманчех 465
Камбіз 15
Камбоджа 228, 268
Камерун 270, 284, 341
Камманн, Шуйлер ван Р. 181
Кампанія Му'та 125, 208
Камус 207
Кам'яний вік 321
Канада 228, 268
Кангра 218
кандзіра 471
Кандинський 376
Канз аль-Вусуль іла Ма'арифат аль-Усуль 278
Каннавдж 218
Кано 175, 411
Кантакузін 218
Кантон 228
канун 447, 461, 465, 467
канун 473
Каптор 39
Каравіїн медресе 406, 434
Караїми 287
караїміти 17; див. Караїми
Карак 214
карамат 304
Каратай, медресе 430
Карачі 216
карі' 240, 465, 475, 479
карі'я 465, 479
карйя 457
Каркарат аль-Кудр 205
Каркасон 217
Каркоюнлу 217
Кармати 218
Кармона 217
Карн аль-Маназіл 283
карна 471
карнаї 467
Картомі, Маргарет Дж. 478
Карфаген 18, 216
Кархемиш 30, 37
Карьятайн 214
кас'а 447, 457
касаба 447, 457
касар 461
касб 293
касида 26, 343, 458, 459
Касити 12, 14, 31, 33, 35, 40
Касім 122,123
Касір, Абдуллаг ібн 240
Каспійське море 15, 278
Каср аль-Бурку' 40
Касра 358
кат'і 247
кат'ійя 114
Катабан і Шеба 25
Катада ібн Да'ама 235
Каталонія 217
Катар 17, 270, 284; Держава 267
Катарі ібн аль-Фуджа'а 286
Католицька церква 60, 195, 220, 223; і Аріанство в Іспанії 222; собори 181

Кафаджа 12
кафір 286
кафія 343
кафла 469
Кафторити 19n.8
кахін 253, 336
Кахлан, плем'я 7
Кахтан 7, 22
Кашгар 216
Кашмір 225, 268, 271
кашф 303
Кашф аль-Махджуб (Аль-Худжвірі) 181
Кашшаф істіляха аль-Фунун 239
квітра 447
Келантан, Малайзія 228, 478
кеманче 471
кеменче 465
кена 32
кен'ан 33
Кенізіти 52
Кеніти 52
Кенія 259, 269, 284
Кербела 28
Керінф 57, 58
Кесарія (Кесарея) 214
кесулінг 473
кечап 461
кибла 125, 333
Кир (архієпископ Олександрійський) 216
Киргизія 268
Киргизстан 259
Киргизька мова 259
Кирилиця, зміна арабського письма на 259
Кирило Олександрійський 68
Китай 13, 224-25, 228, 269, 355, 365
Китай 286, 401, 428, 440
китайські мусульмани 224; та ст. 399; мечеті 440
кияс 246, 267, 276-77
кі 47
кібугандер 457
Кілаб 8, 9
Кілва, Танзанія, Велика мечеть 411
Кілікія 18
Кінана 8, 17, 67, 205
кінані 32
кінаххі 32
Кінгу 48
Кінда 14
Кінда, плем'я 212
Кіпр 14, 18, 269, 271
Кір 15, 29, 35, 37, 39, 50, 53
кіра'а 101, 171, 240, 255, 442, 457-59
кірба 461
кірната 461
Кісва, 151
кісір 457
кісмат 304
кісса 343
Кітаб аль-'Айн 233, 236, 239
Кітаб аль-Аснем 69
Кітаб аль-Інтісар валь-Радд
Кітаб аль-Кияс 277
Кітаб аль-Лума' 298
Кітаб аль-Масахіф 111
Кітаб аль-Фаль 258
Кітаб аль-Фасіх 237
Кітаб аль-Фасль фі аль-Мілаль валь-Ніхаль 111
Кітаб аль-Харадж 228
Кітаб Кава'ід аль-Ші'р 237
кітаб мубін 281
Кітаб Сірр аль-Нахв 237
Кітаб Та'віль Мухталаф аль-Хадіс 259
Кітаб усуль аль-фікг (Аль-Хасана ібн Хаміда аль-Багдаді) 278
Кітаб усуль аль-фікг (Ахмада Мухаммада аль-Ісфараїні) 278
Кіфер, Томас М. 478
Кіш 27, 42
Кішар 47
Кіяда 67
кнаггі 32
Книга дощу 235
Книга молока 235
Коаліція аус - хазрадж 125
кобиз 467
Кодекс Хаммурапі 31, 95
колони (французькі) 16
комоз 467
Коморські острови, Федеративна Ісламська Республіка 267, 270
компанг 458, 473
Комплекс Сулейманія 423, 434; мечеть
Конго 269
Константинополь (Іслампул, Стамбул) 218, 223, 257, 352
Константинопольська церква 58
Константинопольський собор 58
Конт, Огюст 311-12, 321
Конья (Конія), Туреччина 137, 297, 362, 418-19, 430
Коптська церква 17
Коран арабською мовою 21, 343
Коран як літературне піднесення (природа піднесеного) 336-38, 339, 340-42
Коран, декламація 141-42, 342, 442, 457-58, 465, 477; наука декламації 238
Коран, екзегеза через традицію 243-44
Коран, екзегеза, через причину 241-46
Коран, основа культури 162; основа права 274;
Коран, основні характеристики 462, 466; сутність 110; прототип 171, 443, 461, 469;
Коранічна основа мистецтва та культури 162, 169, 173, 180, 342-43
Коранічне мистецтво 162, 180;
Коранічне мистецтво каліграфії та ілюмінації, 181
Корану читання вголос виразно 441-42, 457-59, 462-63,
Кордова (Куртуба) 18, 195, 278, 302, 309-10, 326, 362; Церква 223
Кордовський стиль письма 362
Корея, Південна 267
Коринф 18
Корсика 217
Кот д'Івуар 259, 284, 341
Кота Кінабалу, Малайзія 306
Коукан 218
крар 457
Крегг, Кеннет 180
Крит 14, 223, 224
Ксеркс 15
Ктесифон (Мадаїн) 213, 215

ку'уд 142
Куала-Лумпур, Малайзія 118, 134, 310, 401, 428: змагання читців 475; Соборна Мечеть 428;
Куббат аль-Сахра 173, 179
Кубія Хан 225
кувайтара 447
куввал 447
Кувват аль-Іслам (мечеть) 426
Кувейт (Казіма) 213, 270, 284; сучасна мечеть 106; держава 267
Куда'а, плем'я 7, 350
Кудайд 17
кудім 465
кудра 284
Кудс, (Єрусалим) 26, 173
кудум 465
куенда 461
Кукума 457
Кулайб 8, 67
Кулінтанг 466
Культура Стародавнього Єгипту, 19
Кум, Іран 381
Кумарасвамі, Ананда К, 407
кунгкувак 473
Кунст, Яап 479
кунтінгі 457
Купол скелі (Куббат аль-Сахра) 26, 173, 179
курай 467
Курайшит (особа) 123
Курайшити (плем'я) 8, 9, 14, 17, 67, 101, 118-19, 136, 203, 206, 240, 350
Куракір 214
курб 297
Курд 468
курнай 473
курра' 458
курсі 379
Куртуба (Кордова) 131, 326, 444, 449
Курц ібн Джабір аль-Фіхрі 204
Кусаї 9, 123
Кусам 9
куссаба 447
Кут аль-Кулюб 298
Кутайба ібн Муслім 216, 224, 225
Кутб Шахі Масджид 426
Кутб, мечеть 432
Кутба аль-Мухаррір 356
куттаб 155, 157, 368
Куттії 29-31, 40
Кутубія, мечеть 410
Куфа 14, 132, 215, 235, 244, 274, 351, 358, мечеть 295; плем'я 7
Куфа, екзегетична школа 244
Куфі (куфічний), стиль письма 102-103, 175, 309, 358-62
Куфра 227
куфран бавахан фігі бурхан 131
куххан (одн. кахін) 253, 336, 346
Кушайр 8
Кушити 19
кяк 467
Лаббайка Аллагумма Лаббайка 137, 283
Лабід ібн Рабіа 14, 350
Лагаш 27
лазіма 470, 474, 479
лайса 237
лайса ка міслігі шайй' 315-16
Лампонг, народ 228
Ламтуна 226
Лаос 269
Ларабанга 411
Ларса 30
Латинська абетка, зміна арабської абетки на 259
Латинська мова 25
Латтон Масджид 426
Лахіш 33
Лахм 14, 17, 208, 213
Лахм, плем'я 7, 59, 221
лахн аль-хітаб 247
Лахор 203, 206, 218, 219, 220, 225, 254,
лаялі 458
Лейла (Бусайна/Хінд/Да'д) 350
Лейлят аль-Кадр 144
Ленгкара 474
Леон 217
Лесото 269
лібералізм див. Ханафітська школа
Ліберія 269, 284, 341
Ліва'67
Ліван 14, 18, 19, 29, 30, 32, 270, 355;
Лівія, Лівійський 15, 216, 224, 267, 270, 284, 355, 363
Ліга арабських держав 21; Арабської мови Комітет 239
Лідійці 37
лікарі 325
лікарні 315, 323-6
Лікарня Аль-Адуді 325
Лікійці 37
Ліон 217
Ліпіт-Іштар 30, 34, 35
ліра 447
Лісан аль-Дін Ібн аль-Хатіб 349
Ліхьян (Ліх'ян) 65
Лія 34
Лоді, династія 218
Лу'ай 9
Лука 55, 68, 98
лутар 447
ма тайяссара 171
Ма'ін 17, 65
Ма'алім аль-Кітаба 353
Ма'алім аль-Танзіль 244
Ма'ан 138, 286
Ма'бад ібн Хілід аль-Джухані 284
Ма'іні 22
ма'кус 376
Ма'ні аль-Кур'ан 237
Ма'уна 121
Мабар (Малабар) 225
мабуса 457
Мавалі 350
Мавзолей 281
Мавлавія 297
Маврикій 269, 284
Мавританія, Ісламська Республіка 267, 270, 284, 341, 355
Магадоксо (Макдісу/Макдішу) 227
Магді, династія 310
Магдія, Туніс, Велика мечеть 410
маголі 457
Магометанство 294
Магриб (Північно-Західна Африка) 216, 311, 355,
Магрібі, стиль письма 361-63; 384

Ма'д 8
Мадагаскар, Республіка 269
Мадарік аль-Танзіл 246
Мадда 358
Маджді ібн Амр аль-Джухані 203
Маджддуддін аль-Фірузабаді 239
маджзуб 297
Маджліс аль-Шура 161
Маджму' аль-'Ахд 279
Мадінійя хукмуга Маккійя 242
мадіх 458
Мадура 218
Мадхадж, плем'я 7, 67
мажар 233, 461
Маймонід (Моше ібн Маймун) 195
Майорка 217
Майсара 122
макадір 116
макала 343
Макалят аль-Ісламійїн 294
макам 26
Макам: Модальна практика в турецькому мистецтві музики 478; 479
макама 343, 349
макамат 26, 297, 349, 469
Макамат 349
Макасід аль-Фаласіфа 299
макасід аль-шарі'а 270
Маккійя хукмуга мадінійя 242
Макран 215, 225
макрух 251
макта 343
Малабарське узбережжя 225
Малаві, Республіка 267, 269
Малага 18
Малайзія 175, 224, 227-28, 259, 267, 270-71, 284, 355, 399, 458-59, 474
Малайська мова 21, 259, 403
Малайський басейн 227-28, 365, 474
Малаккська протока 224, 228
малакут 301
Малі, Республіка 259, 267, 270, 284, 341
Малік 8
Малік Абдул-Латіф 226
Малік ібн Анас 244, 257, 276-77
Малік ібн Нувайра 211
Малік ібн Таук 351
Малікі, школа 126, 244, 277-8
Малінке, мова 259
маліча 82
Мальдіви, Республіка 267, 270
Мальм, Уїльям П., 478
Мальта 269
манара 144
Манат 17,65
мандала 175
Мандеї 20
Мандінго, народ 226
Манду 426
мандуб 251
Маніса 315, 418
Маніхейство (релігія) 287
мансуб 362
Мансур ібн Ісхак 326
Мансур ібн Калаун, султан 349
Мансурійя 450
Мануель 216
Мараві, місто 277
Марага 332, 451
Марага, Гюльшан 352
Маратха 218
Марва 62, 148-49, 154, 283
Марван (Аль-Зухра) 309
Марван I (ібн Аль-Хакам) 130
Марван ібн Мухаммад 130, 346
Мардж аль-Суфар 214
Мардж Рахіт 214
Марді, племена 37
Мардук 31-32, 48-49, 50
Мариніди, династія 310
Марі 27, 29, 30, 34
Ма'ріб 11, 212
Маріфат Улюм аль-Хадіс 258
Марія 55, 60
Маркіон 58
Марко 55, 68, 98
Марокко 16, 270, 284, 297, 310-11, 355, 363, 454, 478; Королівство 267
Марокко 454
Марракеш 309-11, 410
Марсель 217
марсія 458
Мартел, Карл 217
маруас/марвас 474
Мархаб 207
мархабан 458
Мар'ям 122
Мас'уд Газневі 225
Масада 40
Масаліб аль-Вазірайн 348
масджид 143
Масджид аль-Калан 423
Масджид аль-Мансур 410, 440
Масджид аль-Таріх 423
Масджид Вазір Хан 426
масджид джамі 144
Масджид ібн Тулун 424
Масджид Негара 428
Масджид Негара 428, 438
Масджид-і Алі 423
Масджид-і-Баб 'Абдуллаг 423
Масджид-і-Вакт ва Са'ат 423
Масджид-і-Шах 423
масінко 457
Маска 411
Маскат, мечеть 311-12
маслаха 247
Маспіїв плем'я 37
Матвій 55, 98
матн 344
Маттіваза 12
Мауакіт 283
Мауду 261
Мафатіх аль-Гайб 245
махабба 297
Махалла аль-Кубра 453
маханагара 471
Махдаві, Наджа 375
махкамат аль-мазалім 269
Махмуд Бегара 226
Махмуд з Газни 218, 225
Махмуд-паша 418
Махон 18
Махра 211
Махрійська мова (махрі) 20, 22
Машака, Мікаїл ібн Джірджіс ібн Ібрагім ібн Джірджіс ібн Юсуф Батракі 445, 454
машк 471
Машрік 355, 362, 384, 398, 435, 458-59, 462-63, 469

мевліт 458
Мегіддо 18, 33, 37
Меджнун Лейла (Кайс ібн аль-Мулава) 350
Медина 17, 77, 84-85, 100, 113, 125-38, 147, 152, 155, 194, 198, 200, 203, 205-11, 214, 241, 274, 286, 299, 344, 358, 437
Медина, екзегетична школа 244
Мединська угода 124, 129, 135, 137, 200, 203, 205, 207
Мединський 122, 129, 203
медицина 323-26
Медіна (Іспанія) 217
Медіна аль-Набій 124
медресе 152-54, 15542-0, 4523,6 42,6, 4 28
Медресе аль-Шарратін (Сале, Марокко) 237, 404
Мекка 7, 14, 17, 22, 60-63, 65, 67, 100-101, 103-104, 119-21, 124-25, 128-29, 134-38, 147-48, 150-51, 157, 195, 197, 200, 203-209, 220, 241, 283, 299, 302, 333, 344, 357, 358, 445, 453; Мекка, екзегетична школа 243
Мекканська релігія 14, 17, 62-63, 119
Мекканський 23, 60, 67, 75, 103-104, 119-20, 124-26, 128-32, 134-36, 149, Мекканський караван 203-205
Мелікертес (Мелкарт) 18
мембранофони 443, 447, 448, 457, 461, 465, 467, 471, 473
Мерв 215, 278, 291
меребах 473
Меріда 217
Мертве море 35, 38, 138, 214
Месіанізм 53, 57
Месія 56; див. також Христос; Месіанство
Месневі 181
Месопотамізація 15, 35, 37, 40, 41
Месопотамія (цивілізація/мистецтво) 13-15, 17-18, 24-25, 27, 29, 36-37, 45, 47, 48, 50, 53,
Месопотамія 10-14, 18, 22, 26-35, 37-38, 40, 45-46, 48, 50, 53, 59-61. 97, 99, 283, 331
Месопотамська держава(и) 23, 36, 37, 40, 51
Месопотамська релігія 13, 14, 17, 43, 45, 46, 48, 50, 51
Месопотамська спадщина/традиція 60-61, 97, 159
Мехмед-паша 418
мечеть 140,152
мечеть 444, 449, 451
Мечеть Адіна 426
Мечеть Аль-Акмар 414
Мечеть Аль-Муайяд Шейха 414
Мечеть Аль-Нака 410
Мечеть аль-Саліха Талаї 414
Мечеть еміра Алтунбуги 414
Мечеть Зафар-хана Газі 426
Мечеть Захіра 85
Мечеть і медресе Мурада I 399
Мечеть Ібн Тулуна 414, 434
Мечеть Касба 410
Мечеть короля Фейсала (Університет штату Мінданао, місто Мараві, Філіппіни) 277
Мечеть Куртуба 396, 410, 416, 435, 436
Мечеть Мансура 436
Мечеть Махаббат Хан 399
Мечеть Орхана 418
Мечеть Пророка 77, 149, 155, 437
Мечеть Сулеймана Пишного 101, 123
Мечеть Султана Ахмада 87, 413, 418, 419
Мечеть султана Мухаммеда ібн Калавуна 414
Мечеть Умара 414
Мистецтво Ассирії 181
Мистецтво ісламу: мова і значення 181, 181, 407
Мистецтво та ісламський світ 377
Мистецтво, творчість і релігія 180
Михайло Старший 197
Мі'радж 116
Мідіанітська релігія 52
Мідія 36-37, 40
Мідіяніти (мідьяніти), плем'я 7
Мідраш Агадол 38
мідхана 143
Мідьян 38, 52, 97
Міжнародний аеропорт імені короля Халіда 421
Мізан аль-Амаль 299
Мізан аль-табіб 327
Мізвад, Мізвід 447
мізвідж 447
Мізмар 457, 461
мікат 283
Мілком 53
міллят (пшоно) 199, 271
Мілман, Дін 220
Мін, династія 225
Міна 148, 154, 283
Мінак Камала Бумі 228
Мінданао 175, 271
Мінейська мова 20-22
Мінорка 18
мінхадж 108
Мінхадж аль-Бахс аль-'ілмі 334
Мінь 229
Мір 233
Мір Алі, Султан аль-Табрізі 363, 357
міраджіє 458
мірвас 461
Мірганійя 227
містика 179-80, 296; див. також суфізм; тасаввуф набат 473
Місто Пророка; див. Мадіна аль-Набій Класична перська музика: вступ 479
Мітанні 12, 33-34
Мітра 33
міхраб 176, 272, 416, 423
Моав 52
Моавітяни 24, 25, 52, 53
мова 20
Могадішо 411; див. Макдісу
Моголів династія 218, 233, 433, 436
модульна структура, в мистецтві165, 370, 423-24, 469-70, 473-4
Мозамбік 269; Народна Республіка 267
Мойсеїв період, 51-2
Мойсей 42, 52, 97-99, 103, 191
Мойсей і монотеїзм 42

Молах 53
Молдова 269
молитва 145, 149
моло 457
Монархізм 58
Монголи 15, 180, 217, 225
Мондріан, Піт 374, 377
монотеїзм 50, 51, 55, 62, 85, 161, 191
Монофелітство 60
Монофізитство 17, 60
Монтанізм 60
Монферрат 217
Морафіїв, плем'я, 37
Му'їнуддін Чішті 226
Му'аттіла 286
Му'та 210
Муавія II 130
Му'авія ібн Абу Суф'ян 29, 123, 130, 196, 221, 222, 275, 285-86
Муаз ібн Джабал, 274
Муаллакат 14, 67, 68
Му'аммар ібн 'Аббад 288
мубах 251
Муваккар, палац 33
муваллад 249
Муваххідун 309, 310
мувашшах діні 459
мувашшах, мувашшахат 352, 470, 474
Мугіс аль-Рімі 217
Мудар, плем'я 8, 67, 350
Муджагід 244
Му'джам аль-Удаба' 349
муджіз 252,336
Мудрика 8
муедзин, 143, 152
Музаффар, Шейх 299
Муздаліфа 148, 301
Музика багатьох культур: вступ 478
Музика в культурі Північного Афганістану 478
Музика на Яві: її історія, її теорія та її техніка 479
мукаллафін 191, 271
мукарнас 395, 398, 412
мукатаба 255
Мукран 216
Муктафі 133
Мулла Алі 225
Мултан 216, 218, 225, 453
Мумму 48
Мумтаз Махал 433
мунаваля 255
Муніф, Ібрагім 356
мунфасіла 403, 404
Мурад II 418
Мурадійя 418
Мурад-паша 418
мураккa' 366
Мурджі'а 286
мурла 471
Мурра, плем'я 9
Мурсіліс 12, 34
Мурсія (Андалус) 302
Муртаза аль-Забіді 239
муру'а 12, 63, 64, 340
Мурудж аз-Загаб ва Ма'адін аль-Джавхар 333,
Муса аль-Казім 291
Муса ібн 'Іса Камалуддін 451
Муса ібн Маймун (Маймонід) 195
Муса ібн Нусайр 216-17
Мусайліма 211
мусанна 369
мусіка 298, 441, 457, 478
Муслім 114, 140, 260-61
Муслім ібн аль-Валід 351
Мусліх 445, 451
Муснад 262
мустаріба 22
Мустафа Каміль, статуя 438
Мусульманська архітектура Заходу: Туніс, Алжир, Марокко, Іспанія і Сицилія 407 прим. 2
мусульманська естетика 180
Мусульманська теологія 294
Мусульманська теологія, юриспруденція і конституційна теорія 294
мусульманська філософія 23; філософи 328
Мусульманське благочестя 116
Мусульманське мистецтво 372
Мусульманське мистецтво, 407, 407
Мусульманський митець 88-89, 180, 380
Мусульманський світ 38, 114, 148, 334, 357, 361-66, 368
мусульманські вчені 321, 328; астрономи 331-33; географія 333-34; математики 331, 332
Мусульманські каліграфи 359-60, 369, 374-76; див. також каліграфія; арабська каліграфія; ісламська каліграфія
Мусульманські фармацевти/фармакологи 326-28
Мусульмансько-єврейські відносини 191, 194, 205
мута'акіса 376
мутабака аль-ібара лі муктада аль-халь 343
мутаваллі 152
мутадарак 297
мутадахіта 405-406
мутазилітів 288
мутакалімум 158, 284, 299-300, 310
муттасіла 403, 406
Муфахара байна аль-Сайф валь-Калам 349
Муфрадат аль-Кіра'ат 240
Мухаккак, стиль письма 103, 361
Мухаммад (ібн 'Абдул Малік) 131
Мухаммад (ібн 'Абдуллаг) 131
Мухаммад (ібн 'Алі ібн 'Абдуллаг) 132
Мухаммад (ібн аль-Ка'ім) 133
Мухаммад (ібн Марван I) 130
Мухаммад (ібн Мутасім) 132
Мухаммад (пророк) 9, 30, 54, 60-62,
Мухаммад 'Абдул Рахман ібн Абу Лейла 276
Мухаммад Абдуллаг аль Сайрафф 276
Мухаммад Алафі 225
Мухаммад Алі 151: мечеть 414; статуя 438
Мухаммад Алі ібн Хамід ібн Абу Бакр аль-Куфі 201
Мухаммад аль-Бакір 291
Мухаммад аль-Джавад 291
Мухаммад Аль-Ісфахані, Мухаммад аль-Мавлаві 444, 454

Мухаммад аль-Мунтазар 291
Мухаммад аль-Тусі) 251, 278-79, 293, 296, 298 -304, 308, 310, 320-26, 444, 450
Мухаммад Ахмад 296
Мухаммад ібн Аджаррім 237
Мухаммад ібн Алі аль-Басрі 251
Мухаммад ібн аль-Валід ібн Мухаммад 450
Мухаммад ібн аль-Хасан 445, 451
Мухаммад ібн Ахмад аль-Азгарі 239
Мухаммад ібн Ахмад аль-Загабі 255
Мухаммад ібн Ахмад ібн Ях'я аль-Тілімсані 454
Мухаммад ібн Касім аль-Анбарі 240
Мухаммад ібн Кутлук аль-Мавсілл 330
Мухаммад ібн Малік 237
Мухаммад ібн Манзур 239
Мухаммад ібн Салам 235
Мухаммад ібн Ях'я аль-Сулі 348
Мухаммад ібн Яхья Та'іс аль-Фукара 296,
Мухаммад Ібрагім аль-Дімашкі 349
Мухаммад Ідріс аль-Шафі'ї 276
Мухаммад Осман аль-Амір Гані 227
Мухаммед II (855/1451-886/1481) 224
Мухаммед II (ібн Хішам) 131
Мухаммед III 131
Мухаммед V, мавзолей, 169
Мухаммед I 131
Мухаммед ібн Дашманзур, султан 309
Мухаммед ібн Касім 198, 216, 225
Мухаріб, плем'я 9, 205
Мухталаф аль-Хадіс 258
мухтар 155
мухтасіб 156-7, 324
Мученик Юстин 69
Мушаббіга 286
мушагада 297
Мушатта 438
Мушкіль аль-Асар 259
мюрід 297
Historia Ecclesiastica (Теодорита) 69
на честь Річарда Еттінгаузена 181
На'ім 207
на'т 458
на'ттийя 458
Набатейський 7, 20, 59, 358, 376
Нава Асар 468
навба 475
Навбахт 332
Навуходоносор 36-37
Навфал 123
нагабадха 471
нагара, нагхара, нагхарех 467, 471
нагаріт 457
Нагаркот 218
нагора 474
Надва 67
надд 471
Наджаф 215
Наджда ібн Амір 286
Наджран 17, 84, 125, 137-8, 195, 211
назар 319
най 447, 461, 467, 471
най 467,471
Найд 121, 286
Найїн 423
Найрі 35
накара 465
наккара 471
наккарах 447, 461, 465, 467
накразан 461
Намібія 269
Намір, плем'я 213
нанггара 474
Нанкін 225
нан-ху 473
Наполеон 16, 88; Наполеонівське вторгнення 325
Нарам-Сін 34
Нарбонн 217
насаб 247
насаха 376
Насіба Хатун, султанша 315
Насір аль-Дін аль-Тусі 331, 332
Насіф, Умар А. 334
Наср ібн Мудар 235
Наср ібн Мухаммад аль-Самарканді 244
Насталік, стиль письма 356, 363-8
насх 108, 259, 365
насхі, стиль письма 249, 359, 361-2, 365
Натат 207
натуралістичні релігії 314-15
нафака 247
нафарі 471
Нафі ібн Абу Ну'айм 240
Нафі ібн аль-Азрак 286
нафір 447, 461, 465
нафірі 473
Нафіса бінт Мунья 122
нахабат 471
Нахаванд 468
нахаес 457
нахара 474
Нахла 17
Нахр, плем'я 7
нашва 298
Нашид 459
негара 474
Негус Абіссінії 122, 138, 207
Неемія 39
ней 465
Неко II 37
Нельсон, Крістіна 478
немусульмани 141, 147, 152, 157, 160, 179, 188, 194, 197, 199-200, 268
ненкара 474
Неовавилон 37; див. також Вавилон II
Неоплатонізм 57-58
Непал 269
нерме най 467
Несторіанство 14, 17, 60, 220
Нетль, Бруно 478
нефес 459
Нехо, фараон 18
ні'ма 322
Нігайя аль-Талаб 328
Нігде, Туреччина 382
Нігер, Республіка 259, 267, 270, 284, 341
Нігерія 259, 270, 284, 341; Федеративна Республіка, 267
Нідерланди 271
Нізам аль-Мульк 291, 299

Нізамійська школа 291, 299
Нізар 8
Нікейський собор 58
Нікейські та післянікейські отці 69
Нікея (Ізнік) 218
Нікіу 216
Ніл, річка 18, 35, 46, 90, 216, 222, 328
Нілу долина 17
Нім 217
Німецька мова 25, 41
Німеччина 271; Західна Німеччина 269
Німма 47
Німрод 11
Ніневія 35-7
Нінліл 48
Нінмах 48
Нінсар 48
Ніппур 30, 64, 66
Нірвана 297
Нірін 216
Нісф, стиль письма 357
Ніхаванд (Екбатана) 215
Ніцца 217
Нішапур (Найсабур) 291, 299, 449-50
Нова Зеландія 269
Новий Заповіт 98
Ной 7, 10, 17, 19, 19, 60, 191
Нормани 217
Нубія 15; Нубійці 216
Нуджайр 212
Нузі 12, 34
Нузхат аль-Мустак фі Іхтірак аль-Афак 334
Нумен 89
Нур аль Дін Джіва Хан 313
Нурі, Кутайба Шейх 373
Нуросманія (мечеть) 418
Об'єднані Арабські Емірати 268, 270, 284
Обличчя Стародавнього Сходу: панорама передкласичної цивілізації Близького Сходу 19, 42, 68
обукено 457
одкровення 95, 102, 107-108, 193, 231, 281, 293
одкровення, знання місця 240-41
Озіріс 46
Олбрайт, А. Ф. 19, 19 прим.5, 19 прим.9, 41 прим.10, 41 прим.11, 42 прим.16, 42 прим.21, 42 прим. 38
Олександр Македонський 15, 220
Олександрійський еллінізм 117
Олександрія 57, 216, 450; архієпископ 207
Оман, Султанат 263, 280
Омар Хайям 331
Омейядів династія 130-31, 216, 278, 326
Омейядський період 147, 345; губернатор 286; поезії
Омейядський халіфат 67, 130-31, 220-21, 233,
ООН 84, 200.
Оппенгейм, А. Лео 41, 41n.11, 41.15,
Орім див. Ур
орнамент 408, 410-11, 416, 427,
орнаменту, 180, прим. 4, 180 прим. 5
Оронт, річка 34
Осман аль-Тавіль 288
Осман дан Фодіо, шейх 226, 296
Осман, Хафіз 357
Османська держава 217, 223
Османська імперія 217, 398, 436
основа науки 231; характер 95-111;
Остерлі 110
Оттава, Канада, мечеть, 98
Павліканське християнство 57, 224
Павло 56, 58, 62, 191
Павло Самосатський 57
Паддан-Арам 22, 34, 38, 51
Пакистан 270, 271, 284, 355, 458; Ісламська Республіка 267
Палац Альгамбра 413, 420, 424, 438
Палембанг 228
Палестина 7, 18, 29, 30, 32, 34-35, 38, 52, 54-56, 194, 214, 268, 271, 284, 355
Палестинське християнство 56-57, 98
Паломництво 283-85; див. також хадж
Пальміра (Тадмур) 13, 214
Пальмірена 20
Панама 269
Паніпат 218
Пантіалачі трибуна 37
Параграф 215
Паран (Макка/Фаран) 61
Парса 37
партикуляризм 55; див. також етноцентризм; єврейський етноцентризм; трайбалізм Пашхур 97
Парфія 37
Пасаргада 37
Пастух (Гермеса), 57, 69
Патріархи і пророки 110
Паттані 271
Пекінська мечеть (Китайська Народна Республіка) 304
Пелагіанство 60
Пелагій 58
Пелла (аль-Фіхл) 214
Пелусій (аль-Фарама) 216
Пенджаб 198, 225
Пентаполь (Барка) 216
Первісне мистецтво 180
Перед філософією: інтелектуальна пригода античної людини 68, 140
Перекази 478
Перешийок Акаба 3
перизити 51, 52
Перлак 228
Перлини мови, 235
Персеполь 15, 215
Персія 5, 12, 14,17, 50, 53-54, 59, 61, 67, 136, 138, 194, 195, 198, 207, 209, 215, 220,
Перська архітектура: тріумф форми і колір 181, 407
Перська затока 3, 18
Перська імперія 50, 59, 60, 138, 213
Перська(і) 15, 21, 29, 35, 36-37, 50, 53, 59, 60, 124, 137, 188, 198, 213, 215-16, 321-22, 324, 332, 366, 403
Петра 13, 17, 286
Пехлеві, мова 35, 50, 343
Пешавар, битва 218; мечеть 399

П'ємонт 217
Південна Америка 270
Південна Аравія 22, 23, 65
Південна Аравія 22,67; Південноаравійське королівство 22
Південна Африка 226, 269, 284
Південний Ємен, Народна Демократична Республіка
Південно-Західна Аравія 3
Південно-Китайське море 224
Південно-Східна Азія 321, 334, 399, 458-60, 478
Південно-Східна Аравія 29
Північна Америка 228
Північна Аравія 17, 27, 67, 138, 194, 207;
Північна Африка 16, 18, 19, 21, 216, 222-23, 297, 331, 344, 361, 362
Північний Хадрамаут 62
Північні араби 21, 65
Північно-Західна Аравія 38, 52-4, 205, 207
Північно-Східна Аравія 7
Півострів Аравія 50, 54, 59, 61, 64, 65, 95
Півострівні араби 59-63, 65, 135, 221, 323, 341
Пізня ісламська кераміка 407
Пій, єпископ Римський 56
Пірана 225
Піренейський півострів 18, 217, 362
Піфагорійство 295, 300
Платон 307-8
Плем'я Джабаль Шаммар 7
Плотін 308
Плотініан 307-308
Поло, Марко 225, 228
Польща 223, 269
Помпей 39
Португальський Тимор 269
Порфирій 308
Послання Корану 339-40, 375
послідовні комбінації 165-67, 370
Потоп, 10, 19
Поуп, Артур Апем 181, 407
Правознавство 447-51; див. також ісламське правосуддя; ісламське право
Православні (християни) 220, 223
преображення в мистецтві 380-3, 411-6, 416-27
природа 314-23, 328
природничі знання (пізнання природи)
природничі науки 17, 317, 319-20, 323
Прітчард, Джеймс Б, 111
Прованс 217
Проповідування ісламу: історія поширення мусульманської віри 198, 201
пророцтво 95, 98-99, 193, 231
Протестантизм 60
Проти єресей 69
Проти єресей 69 прим. 46
Протоаккадський 26-27
Псамметікус I 37
псевдокаліграфія (чиста абстракція) 374-76; символічна каліграфія 373-74; традиційна
Птолемеїв держава 86
Птолемей 332
Пуатьє 217
Пумпуак 473
рабаб 447, 461, 471, 473
рабана 473
Рабат, Марокко 169, 175, 210, 239, 396, 410
Рабі'а ібн Умайя 138-39
Рабі'а, плем'я 8, 67, 350, 351
Рабіа (поет доби Аббасидів) 351
Рабіа аль-Адавія 295-96
Рабіа, Утба ібн 118-19
Рабіг 151, 203
Рада Безпеки (Організації Об'єднаних Націй) 84
Раджа Бірбал 438
раджа' 297
Радянський Союз 355
Райс, Девід Телбот 181
Райхані, стиль письма 357, 361
рака'а (мн. рака'ат) 142, 145, 148
Ракка, Аль-Ракка (Сирія) 286, 414
ракс 298
Рамадан 100, 144-45, 149, 156, 442
Ранер, Карл 192
Рання історія Ассирії 41
рапаї 473
раса'іль 348: див. також рісаля
Раса'іль Іхван ас-Сафа 306, 313
Раст 468-69
Расул 454
ратль 328
Рауль 376
Рахіль 34
Рахмані 461
раціоналізм 77,79, 109, 270, 276, 288, 308
раціональність 188-9
Рашидун, праведні халіфи 130, 152, 244, 274, 344,
Раші 38
ребаб 457, 473
ребана 473
Регентство аль-Хафіза 292
редакція 473
Рейн, річка 217
Релігійна енциклопедія Шаффа-Герцога 41
Республіка 267, 284
Реформація 84
Рибальська мечеть 410
Рим 13, 57, 86, 88; християнський 196
Римська імперія 40, 56-57, 89
Римська церква 56, 58, 60-61
Римська церква 56; доктрина 60
рібат 297
рівайя 235, 253, 255
Ріджаль аль-хадіс 253
Рік делегацій 198
Рік депутацій 125
Ріка'і, стиль письма 357, 361
рікк 461
Ріо-де-Оро (Західна Сахара) 270
Рісаля 343, 347-9
Рісаля аль-Гурфан 349
Рісаля аль-тайр 308
Рісаля аль-Шукр 349
Рісаля фі худуд аль-Ашья ва Русуміга 305
ріті 457
Ріфа'ійя 297
Роберт Сент-Олбанський 222

родат 458
Родезія-Зімбабве 269
Родерік, король 217
родина, 149-51
Родос, острів 218
Родючий півмісяць 3, 5, 7,11, 14-15, 17-18, 20-23, 29, 30, 32-33, 36, 50-53, 55, 58, 60-61, 135, 195, 207, 214, 220-22, 398
Рожер II, король Сицилії 334
Розбір Корану 237
розлучення 149
рок'ван Аллаг 458
романтизм 63, 273
Ромеї 15, 40, 54-56, 60-61, 90, 197
Росія 16; Південна 218, 223
руб' 171
рубаб 467
руват 235
руват аль-адаб 235
Рукайя 122,123
Рукн аль-Даула, халіф 349
Рукописи Корану 359, 360, 363
Рум 217
Румунія 218, 269
Рустам-паша 418
Рустум 215
Рух мутазилітів/школа 105, 244, 246, 276-79, 286-93, 305-306
Руха 324
са'а 79
Са'д ібн Абу Ваккас 9, 203, 206, 215, 274
Са'ад ібн Муаз 207
Са'ад ібн Убада аль-Ансарі 112, 209
Са'алаба, плем'я 205
са'й 149, 154
Са'лаб, Абуль Аббас 236
Сааді (поет суфій з Ширазу) 298
Саб' Абар 214
Саба 469
Саба' 7,65
Сабах, державна мечеть (Кота-Кінабалу, Малайзія)
Сабейське царство 11
Сабеллій 58
Сабії 22, 191, 200, 283, 323; сабейська
Сабіт ібн Кайс 211
Сабіт ібн Курра 331
Сабіт ібн Язід 28
сабр 297
Сабур ібн Сахль 327
сав сам сай 473
Сава, Георгій 443
Савад 213
Савахіль 21; див. також мова суахілі
Савда 123
савті 441-43, 447-48, 457-59, 466, 473
садака 145-46, 273
Садака Ллагу ль-Азим 342
садж' 298, 336, 348
Садикайн 109, 372, 373
Садікабад, Пакистан 433
Садіф (Судайф, поет доби Аббасидів) 351
Садр аль-іслам 344-45, 349-51
Садр Амін 454
Саїд ібн Джубайр 244
Сайїда Абул А'ла Маудуді 478
Сайїдів династія 218
сайїль 458
сайф 373
Сайф аль-Даула 307
сакара 457
Сакіб 8
сакіна 118, 150
Сакральне мистецтво на Сході та Заході: його принципи
Сакран ібн Амр 123
Сакт аль-Занд 353
Салабійя 215
саламійя 461
Салахуддін (Саладін) 222
Сале, Марокко 237, 404
Саліба, Джаміль 313
салік 297
Салім (учень Хішама ібн 'Абдул-Маліка) 346
Салім II 207, 436
Салім I 315
Салім Чишті, шейх 438
Салімійя, мечеть (Селімія) 207, 418, 439
Саліх (арабський пророк) 62
Саліх аль-Айюбі, правитель 327
Саллам ібн Абій аль-Хукайк 206, 207
Саллам ібн Мішкам 207
Салман аль-Фарісі 198, 206, 274
Салманазер III 35
салят 100,116, 125, 142-44, 145, 148, 152,
салят ат-таравіх 144
сама' 298; законність 449-55
Саманіди (з Балху) 224
Саманідів, династія 224, 278
Самарканд 166-7, 175, 213, 224, 225, 278,
Самарра 99, 414, 438
Самарянин 17, 20
самоарабізовані араби 21
Самра ібн Джундуб 112
Самуд 65
Самуїл 53, 97
Сана 60 414; Велика мечеть 414
сана'а 475
Санкарпаша, мечеть 426
Санкоре, мечеть 411
Санскритська мова 21, 25, 35, 225, 343
сан-сянь 473
Сантаяна, Джордж 320
сантир 461, 465, 467
сантір 465
Санусійя 227
Санхаджа, плем'я 226
Саошянт 53
Саравак 474
Сарагоса
Сарагоса 217, 444, 450
сарангі 471
Сарахсі) 251, 278
сарбаснаї 467
Саргон 22, 28-30, 35-36, 48
Саргонська держава 30, 35
Сарди 15
Сардинія 217
сарева 457
сарінда 467, 471
сарод 471
сароз 467
сарунай 473
саруне 473
Сархад 450 _
Сат-Гумбад, мечеть 129, 426, 440

сато 473
Сатук Бугра Хан 224
Сатурнін 58
Сауда (поет урду) 233
Саудівська Аравія, Королівство 267, 270, 284
Саул 34, 53
Сафа 62, 65, 148-49, 154, 283
Сафад 17
Сафаді, Ясін Хамід 376
сафар 297
Сафі аль-Дін Абд аль-Мумін ібн Юсуф ібн Фахір
Сафі аль-Дін аль-Хіллі 445
Саффариди, династія 224
Сахара, Західна 355
сахіб аль-кабіра 284
сахіх 261, 344
Сахіх аль-Бухарі 4070.8
Сахль ібн Амр 128
Сахм, плем'я 9
сахн 423, 429
Св. Галл 217
Свазіленд 269
сварамандал 471
Світ ісламського мистецтва 181
Світ ісламу, 407
Світ музики, 180
світо- і життєствердження 82, 84, 110, 270
Свобода волі та приречення в ранньому ісламі 294
Святий Симеон 17
Священна мечеть в Мецці 157
Себаїти 19
Себуктегін 218
Север 40
Севілья 217, 302, 309-10, 444, 450
Седі, Стенлі 449
Сеір 52
Селевк 39
Селевкіда 220
Селевкідів імперія 85
Селевкія 215
Селімійя див.Салімійя
селомпрет 473
Сельджук, див. сельджуки
Сельджуки/Сальджуки (у Візантії) 217, 278, 352, 398
Сем (Шем) 7
Сембілан, Малайзія, Національна мечеть 292
Семіти 7, 10, 17-20, 25, 27, 29
Семітська граматика 25
семітська література 25-26, 30, 109; поезія 26
Семітська релігія 45, 60~61, 88, 90, 107,
семітська традиція 28, 61, 107, 163, 192; див.
Семітська цивілізація 60-61, 102
Семітське та хамітське походження 19
Семітський алфавіт 23, 25
семітські мови 20, 23, 25, 27, 60-61, 173,
Семітські народи 7, 17-18, 19n.2, 20, 35, 55-56, 61,
Сенегал 21, 259, 270, 284, 341; Республіка
Сен-Ремі 217
Сербія 218, 224, 259
Сербохорватська мова 259
Середземномор'я 3,12, 14, 18, 29, 34-35, 59, 61, 190, 236, 327, 355
Середземноморський Схід, 56
Середньоазіатські ханства 271
Середньовічна Індія 407
Середньовіччя 13, 38
Середня Азія 217, 224, 278, 321, 351, 354-5, 366, 399, 462
серомпрет 473
Серулінг 473
Серуна 473
сетар 467, 473
Сеурат 376
сибизга 467
Сидон 18, 33, 39
Сидонія 217; Сидонці 53
Сидоняни 53
сийям 116, 144
Синай, гора 52
Синайський заповіт 52
синайські племена 55; неосинайське письмо 358
Синін, мечеть 192
Сират ан-Набаві Салла Лла-гу 'Аляйгі ва Саллям
Сирійська Арабська Республіка 268, 284
Сирійська мова 20, 25, 35, 220
Сирійці 52
Сирія 7, 11-12, 14-16, 18, 22, 29, 30,
ситар 467, 471
сифат 180
Сихем 38
Сицилія 217, 355
Сіань, мечеть 212, 302-303, 401
Сібавейх 233, 236
сібс 461
Сівас 315
Сіді-Бу-Саїд, Туніс: дослідження структури
сіййяга 343
Сікайя 67
Сіках 468
сіккін 373
Сілхет 426
Сіміра 33
сімсімійя 457, 461
Сінан (архітектор Османського султанату) 207, 436
Сінан ібн Сабіт 325
Сінгапур 269, 284
Сінд 198, 216, 218, 225
Сінд, річка 216
Сінд-Хінд, книга 332
Сіні, стиль письма 365
Сіннаньфу 225
Сіньцзян 268
Сіньцзян, провінція 401
Сіон 54
сірінда 471
Сірірі 457
Сірхінді, Ахмад 296
Сітта 357, 361-62
Сіффін 286
Словник Біблії 25
Слов'янська мова 41
Соба 222
собаба 457
Собор Ямнії 97, 110
Согарт, плем'я 37
соз 458
Сократ (автор Histeria Ecclesiastica) 58, 69
Сократизм 307
Сокуйло Мехмет (мечеть) 418
Соломон 39, 53, 56, 97, 191

Соломона храм 33, 39, 53, 54, 97
сома 467
Сомалі 268, 270, 284
Сомнат 218
со-на 473
Соціальні та природничі науки, 334
Союз двох мудреців — Платона і
Справедливість 268-69; див. також ісламське правосуддя
Юстин I 60
Стамбул (Константинополь/Іслампул) 87, 101, 123, 218, 259, 260, 315, 413, 418, 427
Старий Заповіт 7, 10, 19, 20, 56, 58, 99,
Стародавні близькосхідні тексти 19 прим. 4, 19 прим. 7, 41, 42, 42, 42, 61, 68, 68, 110, 111
Стародавні семітські цивілізації 68
Стародавній світ 181
Стародавня Месопотамія: портрет мертвої цивілізації 41 прим. 9, 41 прим. 11, 41 прим. 15, 42 прим. 39, 68 прим. 1
стиль 166, 347, 350-351; текст 359
суахілі мова 259, 403, див. також суахілі
Субарту 49
Субх аль-А'ша 353, 353
Сува 214
Сува' 65
сувар (множ. від сура) 162, 169, 171, 237
Сувейд ібн Гафла 233
сугул 459
Судан 222, 226, 268, 270, 284
Судані, стиль письма 363-67
Суецька протока 3
Сук 'Укказ 14
сук 155, 426, 432
сукун 358
Сулайм, плем'я 8, 205
Сулейман (926/1520-974/1566) 223, 315
Сулейман (ібн 'Абдул-Рахман) 131
Сулейман (ібн аль-Хакам) 131
Сулейман (пом. 99/717; ібн 'Абдул-Малік) 130
Сулейман 225
Сулейман ібн Мухаммад ібн 'Абдуллаг ібн
Сулейман Шах (597/1200) 309
Сулейман-паша, статуя 438
сулінг 473
Сулман 215
Султан Касантини 311
Султан Марракешу 311
Султан Мухаммед I, могила 362
Султан Тлемсену 311
Султана Ахмада мечеть, Стамбул, Туреччина 259,
Сулюс, стиль письма 175, 357, 361-62, 371
Суматра 224, 228
сундатунг 473
Сунна 112-6, 118, 127, 128, 134, 137, 139,
сунна ахад 114
сунна гайр хукмійя 113
сунна машбуга 114
сунна мубайїна 281
сунна мутаватіра 114
сунна хукмійя 113-14
Сунні (аль-Ашарія) 293, 300
Суппілулліумас 12, 14
сура «Аль-Аср» 91
сура «Аль-Фатіха» 136, 202
сура 100, 142, 171, 338
Суринам 269, 270
сурна 467
сурнаї 468, 473
сурнай/сарнай 461, 467
Сус, Туніс 15, 40, 99, 410
Сусіана 29
суспільство 84, 110, 296
Суфі, суфізм 89, 179-80, 195, 226, 246,
Суфьян ібн Уяйна 244, 276
Суфьян ібн Харб 130
Сухайль ібн Амр 128, 137
сухуф 95
Сучасна музика та музичні культури 478
Сфакс, Велика мечеть 410
Схехем 33, 34, 42
Східна Азія 355, 384, 399
Східна Африка 18, 286, 333: християни в 271
Східні килими та килимарство: всебічне дослідження 407
Східні християни 60, 220, 257
Сходознавці 73, 101
США 269
Сьєрра-Леоне, Республіка 267, 270, 284, 341
сяо 473
та форма 440
та'а 304
та'азір 251
Та'лік, стиль письма 357, 363-7
та'ріджа 447
та'аббуд 304
Табак 208, 213
табака (мн. табакат) 244
Табакат аль-Атібба' 325
Табакат аль-Мутазіля 294
Табаристан 224, 278
Табі'ун 233
Табіха 8
табл 457, 461
табл баладі 461
табла 461
таблиця 465
табличка 457
Таваззун 336, 343, 345-46, 348
таваккул 297, 304
Тавкі, стиль письма 357, 361
Тавус 244
Тагір 122
Тагліб, плем'я 8, 67, 213, 221, 350
Тадж аль-Арус 239
таджвід аль-Кур'ан 452, 453, 455
Таджикистан 259, 268
Таджицька мова (фарсі) 259
Тадж-Махал 433-35
Таджрід Асма аль-Сахаба (Ізуддін ібн аль-Асір) 255
Таджрід Асма аль-Сахаба (Мухаммад ібн
тадіф 479
Тадмур (Пальміра) 13, 214
таємнича релігія 58
Таїз 452

Таїланд 269, 284, 474
Таїф, плем'я 209
Тай, плем'я 7, 11, 213
Тайбей, мечеть 428
Тайвань 269
Тайм 9
Тайма' 14, 17, 207
Тайф 17, 29, 119, 124, 209, 215, 242
такасім 458
такбірат 145
таква 110
Таквім аль-Аділля фі Усуль аль-Фікг 251, 278
такійя 297
такліф 74, 81, 288, 304
також Авраамічна традиція; Месопотамська
також Йемен
Такруна, Туніс 430
тала 478
Тала Карі медресе, Самарканд 167
Талікані, Дарвіш Абд аль-Маджид 357
Таліфу 225
талміх 345
Тальха 215, 274
тама'ніна 279
Тамазігт (тамашек), мова 259
тамбарі 457
тамбур 471
тамбура 461
Тамерлан (Тимурленг) 217, 311
Тамім, плем'я 8, 350
тамсіль аль-ма'ні 343
Тан, династія 224
танбур 457, 461, 467, 473
танбуро 471
Танга 315
Танесар 218
Танзанія 259, 268, 270, 284, 354
Танта, Єгипет 297
Тантіпара (мечеть) 426
Танух, плем'я 7, 13, 14, 221
тар 447, 457, 461, 467, 473
тараб 298
тараванга 473
таравіх 442
Тарассала 347
Тарафа ібн аль-Абд 14, 69
Тарджуман аль-Ашвак 302
тарік 297
Тарік ібн Зіяд 217, 226
Тарік Хан 423
Таріх аль Умам валь Мулак 228
Таріх аль-Араб Кабла аль-Іслам 69
Таріх аль-Хукама' 313
таркіб 479
таромпет 473
Тарс 18
тартіль 478
Тартіль аль-Коран 449, 453, 455
тасаввуф 295-300, 303, 304, 308
таслім 469, 479
тасріф 236
тат твам асі 46
Татаввур аль-Хуруф аль-Арабійя 25
Татари 15, 217, 304; мова 259
Татарстан 259
Татта, Пакистан 409
тау'шіх 348
тауба 297
таухід 73-74, 76-77, 79-85, 88-89
Таухід: есе про життя та думки 111
таухіду 466; уроки 339; модель мистецтва
таф'ілат (одн. таф'іла) 403, 406
тафсір 243
Тафсір аль-Коран аль-Азим 244
тафсір біль ма'тхур 244
Тахафут аль-Тахафут 310
Тахафут аль-Фаласіфа 299, 320
Тахзіб аль-Альфаз 236
Тахзіб аль-Усаїл 278
Тахір 450
тахмід 458
тахсінат 274
Ташканд (Ташкент, Шаш) 216, 225
ташкір 317
Ташкопрюзаде, Ахмад ібн Мустафа ібн Халіл
ташрі' 108
Тебріз 444-45, 452; Блакитна мечеть 423
Тевільбас 470
Теда, мова 259
Тексти 376
Телль аль-Амарна 32
Телль аль-Убайд 10
Телль Халаф 7
тенденція 457
Теодор 214
Теодора, дочка Картакузина 218
Теодора, імператриця 57
Теологія (Плотін) 308
Теологія Аристотеля, 308
теологія втілення 87; натуралізм
Теорія музики в арабських творах
тербанг 473
тестім 479
Тетуан 444, 454
Тигр, річка 3, 26-27, 198, 213, 215
Тигру і Євфрату басейн 26
Тимурленг див. Тамерлан
Тир 18, 33
Тисяча і одна ніч 26
Тит 40
тіга талі 473
Тіглатпаласар I 35
Тіглатпаласар III 35, 37
Тігре 20
Тіджанійя 227, 297
тікара 471
тілява 478
Тімбукту 226, 227, 411
Тінмал 410
тінтен 473
Тіхамат (Тіхама) 7, 47-48
Тлемсен, Велика мечеть 410
Тобаго 269
тобол 457
Того 268, 270, 341
Той, Кроуфорд Хауелл 417
Толедо 217, 243, 310, 410
толерантність 79, 269
томбак 465, 467
тональна гама 477; Західна цивілізація
Топкапи палац (Сарай), Стамбул, Туреччина 260,
Тора 38, 51, 54-55, 137, 191, 194-95
Традиційна музика в сучасній Яві 479

традиція; арабська традиція
трайбалізм 67, 203, 211-2
Трансйорданія 53
Трансоксанія 224
трансценденталістична віра 61, 63; дивіться, Авраамова
трансценденталістичні релігії 314, 315
трансцендентність
трансцендентність 163, 165, 292, 296; Див. також трансцендентність Аллага 163; див. також трансцендентність, трансцендентальна віра
Тренггану 228
трилітерність 23
Тринідад 269
Трібені 426
Тріміллос, Рікардо Діосдада 478
Тріполі 33, 216, 410, 452
Тубба (цар Йемену) 14
Тубба Абу Каріб Асад 151
туббель 457
Туглук, султанат 218
Туглук, Фіруз 233
тугра' 368-9
туйдук 467
тула 467
Тулайха 211
тулун 465
Тулуніди, династія 278
Тума, Хабіб Хасан 479
Тумама ібн аль-Ашрас 286, 289
Тумар, стиль письма 357, 365
тумбул 457
Тумула, плем'я 7
Тунджарські араби 226
Туніс (країна) 16, 268, 270, 284, 286, 355, 363, 454;
Туніс (місто) 18, 216, 222, 226, 310-11, 406, 444,
Туніський суд 406
Турецька карга 468
Турецька мова 21, 259, 403
Турецьке мистецтво 398-9
Турецьке мистецтво та архітектура 407, 440
Турецький пашалик 468
Турецький раст 468
Турецькі курди 468
Туреччина 217, 259, 268, 270, 284, 297, 315,
Туркестан 5, 216, 224
Туркмени 15, 16, 217
Туркменістан (Туркменія) 259, 268
Турс 217
Турфан, провінція Сіньцзян, Народна Республіка
Тус 299, 449-50
Тутмос IV 12
Тушратта, правитель 33
тхап 474
тхом 474
Тюркські мови 259, 343
'Убайд аль-Касім ібн Салам, Абу 235
'Убайд ібн аль-Абрас 69n.62
'Убайдулла аль-Магді 292
'удд 457, 461, 465, 467
'Укба ібн Нафі 216
'Укказ 351; День 17
'Укказ, ярмарок 67
'улама 161, 162, 199, 303
'улум аль-Коран 276
'улум аль-хадіс 276, 344
'Умар ібн Абдул-Азіз 130, 222, 295-96, 346
'Умар ібн Абу Рабі'а 350
'Умар ібн аль-Хаттаб 9, 37, 119, 123-25, 130,
'Умар ібн Бахр аль-Джахіз 288
'Умар ібн Юсуф 228
'урф 247
'Усман (Осман) ібн Аффан 39, 130, 136, 274, 285,
'Усман I 217, 244, 345, 358
'Усмана будинок 16
'усулі, 'усулійюн 79, 90, 248,
'Ушайра 204; кампанія 125
'ушр 171
Убайдський період 27
Убайдулла 131
Убайй ібн Ка'б 244
Убулла 213
Уганда 269, 284
Угарит 33, 39, 42
Угода вдоволення 136
Угорщина 223, 269; угорці 217
Уджайн 218
удруб 403
Узбекистан 259, 268
Узбецька мова 259
Уйгури 474
Укавдір 210
Укайдір 208, 438
Укайл 123
Україна 269
Уллайс 213
Улу Джамі (Бурса) 362, 418, 422, 440;
Улугбек (Улуг Бек) 332; медресе, 213
Улум аль-хадіс ва Мусталах 263
Умайя 9, 123, 130
Умайя ібн Абу аль-Сальт 350
Умайя ібн Халаф 204
Умайя, клан 285
умам (множ. умма) 195, 198
Умар 245, 288, 450
Умар ібн Ахмад 453
умкікі 457
Умм Кульсум 123, 443, 459
Умм Салама 274
умма 16, 84-85, 124, 125, 128-130,
Умма Зейдія 227
умма юдеїв 135, 194
Умру' аль-Кайс 14
універсалізм 17, 30, 36, 50, 51, 61, 143, 159,
Ур 10, 11, 18, 22, 29, 30, 38, 50, 97
Урарту 40, 42; Урартська цивілізація 40
Урду, мова 21, 343, 366, 403
Усайд ібн Худайр 206
Усама 210
усбук 403
Усд аль-Габа фі Ма'ріфат аль-Сахаба 254
Усуль аль-Фікг ('Убайдуллаг аль-Кархі) 251
Усуль аль-Фікг (Абдул-Джаббара) 279
Усуль аль-Фікг (Абу Бакр 'Аля аль-Кушайрі) 277
Усуль аль-Фікг (Алі Мухаммад аль-Байдаві) 251
Усуль аль-Фікг (Мухаммад Абдуллаг
Усуль аль-Фікг (Мухаммад Ахмад аль-
усуль, усуль аль-фікг 251, 267-68, 276-79, 340

Уттіка 18; дивіться також Туніс
Утту 48
Уту 11, 19
ухувва 153, 154
Ухуд 209; кампанія 125
Уч Шерефелі 418
Учч 218
фагва аль-хітаб 247
Фадак 207; кампанія 125
факіх (факіг) 333
фаласіфат аль-іслам аль-асбакін 294
фалах 76
Фальсафа аль-мута'зіля: фана' 297, 304
Фарадж ібн Салім 326
Фаран (Мекка/Паран) 61
Фарсі (персько-таджицька) мова 259
фасаха 342
фасл 475
Фасль аль-Макаль фі ма байна аль-Хікма валь-Шарі'а мін аль-Іттісаль 310
Фатехпур Сікрі 426, 436, 438
Фатиміди, каїрські халіфи 278, 292
Фатіма 122, 123, 125
Фатіми храм, Кум, Іран 381
Фатіх, лікарня 315
фатха 202, 358
Фахр аль-Дін 411
Феодорита 69
Феодосій, імператор 216
Фергана 216
Фердинанд та Ізабелла 197, 222
Ферхадія, мечеть 211
Фес (Марокко) 311, 410, 438, 444, 452, 454; Фес Генплан 440
Фесі, стиль письма 362
Филистимляни 19, 39, 52
фі'ліййя 114
Фіджар війна 124
Фіджі острови 269
фікг (фікх) 322; див. також 'ілм
Фікг аль-Лугат 233
Фікрі, Абдуллаг 349
Філіппіни 21, 269, 284, 352-55, 399, 466, 474, 478
Філіпс, Вендель 25
Філон Олександрійський 56
Фінікійці 10, 18, 19n.8, 20, 32, 52
Фінікія 17, 33
Фінляндія 269
Фінхас, інцидент 125
Фірдоус аль-Хікма 324
Фірозабад 426
Фіхр 8, 9,123
Форт (Лахор, Пакистан) 203, 206, 219, 220
форуд 470, 479
Фракія 18
Франція 217, 269, 271, 284, 356
Французька(ий) 16; Колоніальна адміністрація 259; фрахіні 217
Фрейд, Зигмунд 42
Фрігія 222
Фульбе 226
Фунджі, імперія 222
Фустат (Старий Каїр) 274, 351, 449
Фусус аль-Хікам 302
Футух Миср ва ахбаруга 228
Хабір, річка 34
Хабіру 34
Хабіру 52
Хавазін, плем'я 8, 17, 67, 208, 211; кампанія 125
Хаваризм (Хорезм) 216
хавф 297
Хадар 258, 312
хадд 257
Хадж, 116, 125, 135-38, 147-49, 156-158, 283
Хаджа, Раджі 148
Хаджі Озбек 418
Хаджі Халіфа, Мустафа ібн Абдуллаг 454
хаджіат 274
хадиси 112-13, 158, 231, 244, 252, 257, 280, 323, 344, 345, 382
Хадіджа 122-23, 124, 129
Хадіс аль-Іфк 125
хадра 458
Хазаель 35
Хазрадж, плем'я 7, 17, 124, 125, 129, 192, 203, 205, 207
Хазрат Пандуа 426
Хайбар 17, 135; кампанія 125; єврейське плем'я 207
Хайдарабад (Нірун) 216
хайй 416, 429, 430
Хайй ібн Якзан 308
Хайй ібн Якзан 85
Хакілі 20, 22
Хакім, Бесім 440
халам 457
Халаф аль-Ахмар 235
Халафалла, Мухаммад Ахмад 336
Халветі-Джаррахі (суфійський орден) 298, 299
Халдеї 36
Халдейська мова 25
Халдея 38
Халджі, султанат 218
Халеб (Алеппо) 278
Халід ібн аль-Валід 125, 137, 196, 205, 208, 210-11, 213, 214, 215
Халід ібн Сафван 288
Халід ібн Язід 326
Халіма 124
халіф 16, 100, 195; Ранні Омейяди (Дамаск) 130; Омейяди (Кордова) 131; Аббасиди 132-33
Халіфа ібн Юнас аль-Хазраджі 440, 450
халіфат, намісництво людини 100, 130, 158-61, 210, 214, 317
Халк аль-Інсан 237
Халкедон 58
халяль 147, 283
Хам 17, 19
Хама 34, 214, 453
Хамадан 7; суд 326
Хамас 37
хамд 458
Хамдала 346
Хамданіди, династія 277; держава 352
хамза 358
Хамза 9, 123, 124-25, 203, 211
Хамза ібн Хабіб 240
Хамза-бей 418
Хаміти 17, 19
Хамм, Чарльз 478
Хаммад аль-Равія 235
Хаммурапі 29-32, 35, 50, 52,

95, 97-99; див. також Кодекс Хаммурапі Хамра аль-Асад, кампанія 125
Хамса (Нізамі) 167, 353
Хан, Мухаммад Мухсін 407
Ханаан 33, 39, 53, 97
Ханаанська мова 20~1, 23-5, 33, 52
Ханаанці 18, 32-5, 39, 41, 51-3, 97
Ханафітська школа (юриспруденція) 126, 276-78
Ханбалітська школа (юриспруденція) 278
ханепай (арамейською мовою ханіфи) 61
ханіф(и) 61-63, 95; і «анонімні християни» 192
Ханіфа 8
Ханіфізм 192, 200; див. також семітська релігія; семітська традиція
Ханіфія 61
хара 154-56, 428
харам 67, 90, 249
Харам 80, 149
Харам 80; Аль-Харам аль-Шаріф 438; Мекка аль-Мукаррама 100
Харарі 20
Харб ібн Умайя 9, 123, 130
Харі 346
Харран 34, 37, 51, 324
Хартум 222
Харун аль-Амін 236
Харун аль-Рашид 132, 236
Харун ібн Муса 236
Хасан (ібн Алі) 122-23, 132, 291
Хасан 258, 343
Хасан 310-13, 444, 452
Хасан бін Алі 224
Хасан ібн Закван 288
Хасан ібн Сабіт 14, 350
Хасан, султан 227; комплекс 438; медресе 438
Хасана вежа, Рабат, Марокко 210
Хасана мечеть 410
Хасдай бен Шапірут 195
Хасмонеї 39
Хатам, плем'я 7
Хатара 13
хатім 302
Хатім аль-Асамм 296
Хаттусілі I 13
Хатуша 40
Хатушіліш 34
Хауран 214
Хауса, мова 21, 259
Хауса, народ 226, 458, 459, 479
Хафіз (поет-суфій з Ширазу) 298, 347
Хафс ібн Салім 288
Хафса (дружина Саліма I) 315
Хафса 123, 125
Хацор 33
Хашим 9, 123, 132
Хашим, рід (клан) 285
Хваджа Тадж аль-Салмані 357
Хваджійський міст 425
Хеврон 39, 51
Хермон (аль-Шейх) 214
Херуа, мечеть 426
Хети 12-14, 31, 33, 34, 40, 52, 53
Хіва (Хива) 216, 278
Хіджаба 67
Хіджаз (музичний лад) 468
Хіджаз 3, 5, 7, 11, 30, 52, 62, 120, 125, 203, 206, 209, 216
хіджак 473
Хіджр 209
хізб (мн. ахзаб) 171
Хілкія 97
Хілл, Дерек 407
хілхуур 473
хіляфа 158-61, 315, 335-36; і тасаввуф 304
Хім'яр (плем'я) 7; хімьяр 20, 22
Хімс 214
Хім'яр (царство) 60, 67
Хінд (Бусайна/Лейла/Да'д) 350
Хірам (Тірський) 53
Хіркі Масджид 426
хісба 156-57, 324
Хіттін, битва 222
Хішам I (ібн 'Абдул-Малік) 36, 130, 217, 225,
Хішам I (ібн 'Абдул-Рахман) 131
Хішам II (ібн Аль-Хакам) 131
Хішам III (ібн 'Абдул-Рахман) 131
Хішам аль-Фуваті 288
Хішам ібн 'Абдул-Джаббар 131
Хорасан 215, 278, 351
Хорватія 224, 259
хордофони 443, 447, 457, 461, 465, 467, 471, 473
Хореб 38, 52
Хоребітське плем'я 7
Хорезм 450
Хосров (Хосрой) II 224, 309
Хосров 207
Храм Ібрагіма 157
Хрестові походи 180, 221-22; наслідки 257
Хрестоносці 16
Християни 10, 11, 13, 17, 38, 54-63, 84, 90н.3, 90н.13, 102, 124-25, 136-37, 189-93, 195, 219-21, 222, 257, 283, 287
християни в мусульманських країнах 271; наука і медицина 323
Християни та іслам 222-23; література 344;
Християни-семіти 58, 61
Християнство 50, 54-62, 82, 90, 117, 195-98, 200, 218, 220, 298; та іслам 191, 283; таїнства 181; погляд на світ 314-15
Християнство Павла 58
Християнство, монофізитське 13, 14, 17, 59
Християнство, неримське 59
Християнська етика: історичний та систематичний аналіз домінуючих у ній ідей 68
Християнська та східна філософія мистецтва 407
Християнська теологія 68; мистецтво і культура 379-80
Християнська умма 195-98; див. також умма; юдейська умма
Християнський світ 58, 60, 88
Християнські церкви 57, 58

Христос 56, 58, 60, 68; див. також Ісус
Хубал 17, 65
Хувайлід 123
Худ 62
Худайбія 242, 344
Худайбія, договір 125, 135-37, 202, 207
Худжал 9
худжіййя 276
худуд 251
Хуза'а, плем'я 7
Хузайл, плем'я 8, 120, 206
Хузайма 8
Хузайфа 211
Хузистан 215
Хуйайй ібн Ахтаб 206
Хулагу 85
Хулда 97
Хумаюн 233
Хунайн 122, 125; кампанія 209
Хунам (дружина Сулеймана) 315
хунафа' 61
Хунву, імператор 225
Хуррити 12, 14, 33, 40: мова 32
Хусайні, Мухаммед Ібрагім 399
Хусайс, плем'я 9
Хусейн аль-Азді аль-Найсабурі 449
Хусейн ібн Мас'уд аль-Багві 244
Хусейн, шериф 151
хусн аль-іка' 337
хутаб (одн. хутба) 284, 343
ху-чінь 473
Царство Шумеру і Аккаду 29
Целестій 58
Центр хаджу (Університет короля Абдул-Азіза,
Центральна Америка (та Карибський басейн) 268
Центральна Африка 355, 363, 364, 384, 435, 463, 466
Центральноафриканська Республіка 270, 284
Церковна, Християнська 84; Церква Абіссинська 344; Церква Єгипту 344; магістерій 312,320
цзин-ху 473
цивілізації 76
Цинхай, провінція 192
Цинчжень, мечеть 199
цитара 447
Цун, імператор Сюань 225
Цунг, Су 225
Чад 259, 270, 284, 341; Республіка, 267
Чад, озеро 226
Чамкатті мечеть 426
Чампанір 426
чанг 467, 473
чашні 475
Чемош 53
Червоне море 3, 18, 209, 216
Чєлковскі Петер Я. 181
Чингісхан 16, 85, 217, 218
Читор 218
Читтагонг 226
Чишті, Муінуддін 297
Чієра, Е.
Чінгетті, Велика мечеть 411
чо'ор 467
чогар 467
Чорне море 35, 37, 218, 223
Чорногорія 224, 259
шаббаба 447, 461
Шабо, Ж.Б. 201
шагада 73, 88, 116, 141, 142, 151, 309, 374
Шададпур 225
Шадда 358
Шадлик (ансамбль) 462
Шайбан 8
шайпур 461
Шакі 458
Шакік з Балху 296
Шакір, Мухаммед 370
Шалабія 461
Шалімар, сади 434
Шамаш 14, 31, 50, 95
Шамс аль-Дін ібн Хамід аль-Шафі'ї 453
Шамсі-Адад 35
шамшал 461
Шанкар 457
шарат 305
Шараф 215
Шаріат 108, 141, 150-52, 153, 155, 157,
Шаріат і філософія 307-8, 310-1
Шаріат мухаккіка 281
шарнаї 471
Шарх аль-Макасід 334
Шарх аль-Усуль аль-Хамса 294
Шатра 213
Шатт аль-Араб 198, 213
шаук 297
Шафі з Герату 357
Шафі'ї 444, 453
Шафіїтська школа 126, 276, 278
Шах Джахан 220, 233, 433, 433
Шах Тепе 5
Шахнай 471
Шах-Наме: Таріх-і-Хінд ва Сінд 201
Шахрбану 224
шашмакам 475
Швейцарія 217, 271
шей' 332
шейх 153, 297
Шейх Лутфулла (мечеть) 423
Шем 7, 10
Шереф аль-Дін Камі 418
Шерпур 426
Шехзаде Мехмет 418
Шехзаде Мехмет Камі 421
шеше 457
Шиїти 246, 287; Імами 291
Шикаста, стиль письма 356, 363-8
шимшал 467
Шираз 227, 348, 423, 444-45, 451-52
Ширазі, Мір Алі 367
ширк 38, 50-51, 62-63, 176, 315
Шихаб аль-Дін 218
Шихаб аль-Дін, Мухаммад ібн Ісмат аль-Хіджазі
Шиш-Махал, форт Лахор, Пакистан 220
ші'ір 336
Шілоах, Амнон 442-43, 449
Школа Іраку 276; див. також Ханафітська школа
шлюб 149-50
Шляхетне святилище, 201
Шрі-Ланка 269, 284
Шу'айб 62
Шу'айб, коліно 62

Шу'ба ібн аль-Хаджадж 244
Шубад, королева 18
Шубайл ібн ʻАр'ара 235
Шульгі 29
Шумер 29, 30, 48
Шумерологія 41
Шумерський 11, 27, 29, 30, 32, 35, 41,
Шумерські релігійні тексти 19
Шура, рада 161: див. також Маджліс аль-Шура
Шурайх 275
Шурахбіль ібн Хасан 214
Шуруппак 27
Щорічник міжнародної Ради народної музики
Югославія 223, 259, 269, 284
Юда 34-35, 37, 39, 53-54, 95, 97
Юдаїзм 17, 39, 50, 54-56, 60-61, 188, 191,
Юдеї 39, 53-54
Юдео-християнська традиція 55; внесок у іслам 60
Юліан 68
Юлій Цезар 216
Юньнань 225
Юргуміс 22
Юрджін 351
Юстиніан 1 59, 220, 222
Юсуф ібн ʻАбд аль-Барр 254
Я'куб ібн ʻАбдуллаг аль-Хамаві 334, 352
Ява 228
Ягве 52, 163
Ягус 65
Язд 423
Язичники 55
Язід II 130
Язід I 130
Язід ібн Абу Суф'ян 214
Язід ібн аль-Валід (Язід III) 130, 346
Язід ібн Харун 244
якин 142, 297, 299, 301
Яків 34, 38, 51, 97; див. також Якуб
Якобіти 220
Якобсен, Торкільд 41, 42, 68,
Якуб (Яків, пророк) 191
Якуб ібн аль-Лайс 224
Якут аль-Румі Шихаб аль-Дін Абу ʻАбдуллаг
Якут ібн ʻАбдуллаг аль-Мустаʻсімі 357, 361
Яламлам 283
Янбу 125, 204
Янгол, (Гавриїл/Джибріль) 99, 109, 122
ян-цінь 473
Японія 269
Ярбу 8
Ярмук, річка 214, битва 215
Я'руб ібн Кахтан 7, 22
Ясір ібн Раззам 207
Ясріб (Медина) 7, 124, 203
Яфетичний 19
Ях'я ібн Зіяд аль-Фарра 236
Ях'я ібн Маїн 257
Яшджуб 7

Іслам – це світова релігія, яка охопила величезні терени, вплив якої продовжує зростати, тоді як інші релігії перебувають в стані занепаду. Ця велична книга презентує цілісний світогляд ісламу – його вірування, традиції, інституції, а також його місце серед культур світу, його історичні корені. «Атлас ісламської культури» - це не тільки всеохоплююче введення до розуміння ісламського досвіду в історії та в сучасному світі. Це також авторитетне й глибоке ствердження ісламської віри, написане для послідовників усіх релігій. Книга Ісмаїла та Ламії аль-Фарукі є, фактично, пояснення ісламом самого себе.

Щедро та якісно ілюстрована, оснащена 75 оригінальними мапами книга є унікальним провідником для розуміння сутності ісламу та його формотворчого впливу на культури від Середземномор'я до Тихого океану. Праця є чимось набагато більшим, ніж історією подій: вона є чіткою презентацією сутності ісламської цивілізації в усіх її сферах, від повсякденної практики мусульман у всьому світі до ісламської спадщини в мистецтві, науці, юриспруденції, політиці й філософії.

***

Ісмаїл Раджі аль-Фарукі (1921, Яффа – 1986, Пенсільванія) був одним з найбільших у світі експертів-ісламознавців. Народився в Палестині, отримав докторську ступінь в царині філософії в університеті Індіани, викладав у Центральному Інституті Ісламських Досліджень в Пакистані, в Сіракузькому університеті та в університеті Мак-Гілла. Обіймав посаду президента Американського Ісламського коледжу в Чикаго, перебував на посаді професора кафедри релігієзнавства в університеті Темпл. Він став автором та співавтором численних статей і книг, включаючи «Історичний атлас релігій світу» та «Великі релігії Азії» (обидві книги видані видавництвом Макміллан). І.Р. аль-Фарукі був президентом Міжнародного Інституту Ісламської Думки.

Лоїс Ламія аль-Фарукі отримала докторську ступінь в галузі ісламознавства в Сіракузькому університеті. Вона була експертом в царині ісламського мистецтва та музики, викладала в університеті Батлера, в університеті Пенсільванії та в університеті Вілланова, викладала також на кафедрі релігієзнавства в університеті Темпл. Серед її публікацій є «Анотований словник арабських музичних термінів», «Іслам та мистецтво», вона також долучилася до написання розділу про ісламську музику у виданні ЮНЕСКО «Музика в житті людини: світова історія».

Ісмаїл Раджі аль-Фарукі та Лоїс Ламія були підступно вбиті 27 травня 1986 у своєму будинку, в Пенсільванії (США), в результаті заздалегідь спланованого нападу зловмисників.

9 786177 557394